

ЗАОКСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Богословский факультет

Таранюк Жан Петрович

**Номизм и антиномизм в теологии ап. Павла:
Анализ высказываний Апостола о законе в Послании к
Римлянам 7:1-14**

Диссертация на соискание ученой степени магистра богословия

Научный руководитель: доктор богословия Е. В. Зайцев

Заокский

2002

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
Глава I.....	20
ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ ПАВЛОВОЙ ТЕОЛОГИИ ЗАКОНА.....	20
§ 1 Апостол Павел в «старой» парадигме.....	22
а. Павел и закон в первые века христианства: Маркион.....	22
б. Блаженный Августин: «О духе и букве».....	23
в. Мартин Лютер: «пассивная праведность».....	24
г. Тюбингенская школа (Sitz im Leben).....	26
д. «Неолютеровский» Павел: основная тема Послания к Римлянам и ее развитие в комментарии Крэнфилда.....	29
§2 Апостол Павел в «новой» парадигме.....	37
а. Попытки поиска.....	37
б. Кристер Стендаль: «теология миссии».....	38
в. Эд Сандерс: «номизм завета».....	40
г. Джеймс Данн: «Новый взгляд на Павла».....	43
д. Основная тема Послания к Римлянам и ее развитие в комментарии Джеймса Данна..	46
е. Критический анализ «нового взгляда на Павла».....	49
Глава II.....	54
§ 1 Проявление антиномизма в истории первоначального христианства.....	56
а. Иерусалимская община.....	56
б. Первые язычники: Самаряне, Эфиоплянин, Корнилий.....	60
§ 2 Зарождение антиномизма в истории Савла / Павла, согласно свидетельствам из его посланий.....	65
а. Флп. 3:5–9.....	65
б. Гал. 1–2 глава.....	68
в. Ефес. 3:1-9 / Кол. 1:23(с)-28.....	73
г. I Кор. 9:1, 15:8-10.....	74
§ 3 Апостол Павел и иерусалимская община.....	78
а. Предварительные замечания.....	78
б. Павел до принятия христианства: Савл и Церковь Иерусалима.....	80
в. Павел после принятия христианства: Павел и Церковь Иерусалима.....	83
§ 4 Тезис.....	87
Глава III.....	88
§ 1 Анализ литературного контекста.....	88
а. Цель и тема послания.....	88
б. Развитие темы послания.....	90
в. Взаимосвязь 6 и 7 глав послания.....	94
§ 2 Анализ текста.....	99
а. «Вы умерли для закона» (антиномизм): анализ Рим. 7:1-6.....	99
б. «Закон свят» (номизм): анализ Рим. 7:7-14.....	108
в. Взаимосвязь и взаимодействие отрывков Рим. 7:1-6 и Рим. 7:7-14.....	119
§ 3 Заключение.....	122
ИТОГИ И ВЫВОДЫ.....	125
Практическая ценность результатов исследования.....	128
БИБЛИОГРАФИЯ.....	130
ПРИЛОЖЕНИЕ.....	137

ВВЕДЕНИЕ

В дискуссиях об апостоле Павле и его духовном наследии еще не поставлена последняя точка. Споры вокруг личности «апостола к язычникам»¹ продолжаются. Каждое поколение со времен раннего христианства, вновь и вновь задается вопросом, – кем же был этот загадочный человек? По-прежнему одни считают его «отступником от закона», другие – «вольнодумцем» и «возмутителем спокойствия»², одни причисляют его к ортодоксальным иудеям³, другие называют настоящим христианином⁴. «Отказывался ли Павел вообще когда-нибудь от своей иудейской веры?». «Понял ли он Иисуса из Назарета действительно верно или же исказил его до неузнаваемости?»⁵. Эти вопросы немецкого теолога Ганса Кюнга, обращенные к иудеям и христианам до сих пор для многих остаются открытыми. Наверное, действительно, «так неповторимо ярок весь образ этого человека, что “павловский вопрос” останется навсегда одним из центральных вопросов христианской истории, источником вдохновения для всех, “камнем преткновения и соблазна” для многих»⁶.

Витиеватая мысль апостола Павла, выраженная своеобразным стилем в его посланиях,⁷ далеко не всегда позволяет дать быструю и одновременно адекватную оценку значения того или иного высказывания. Данное исследование сосредоточено на одном из наиболее спорных аспектов «павлова вопроса» – его учении о законе.

¹ Выражение ε)θνω | ν α)πο/στολοφ, (Рим.11:13) не совсем точно переведено в синодальной версии текста как «апостол язычников». Учитывая лексическое значение термина «α)πο/στολοφ» (посланник), более точный перевод фразы – апостол к язычникам.

² Мень А. Первые Апостолы. М.: Фонд им. А. Меня, 1998. С. 198 – 201. В подтверждение своего тезиса автор приводит двенадцать высказываний различных авторов об апостоле Павле, в которых известные деятели дают порой диаметрально противоположные оценки.

³ Исследователь Дэвис отзывался об апостоле Павле так: «Апостол, который первым обратился к язычникам исходя из того, что спасение должно быть получено независимо от закона, сам жил и умер фарисеем». W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London: S • P • C • K, 1965), 70.

⁴ Одним из примеров подобного воззрения может служить позиция Маркиона, о которой речь пойдет далее. См.: глава I, § 1(a). Другой крайний взгляд высказывал Ф. Ницше, называвший Павла «дисангелистом». Согласно немецкому философу, единственным истинным христианином был Иисус. Павлу же в устах Ницше, достался эпитет «величайшего фальшивомонетчика». (См.: Кюнг Г., Великие христианские мыслители / Пер. с нем. О. Ю. Бойцова. СПб.: Алетейя, 2000. С. 30-31).

⁵ Кюнг Г. Указ. соч. С. 30.

⁶ Шмеман А. Исторический путь православия. М.: Паломник, 1993. С. 31-32.

⁷ О сложности стиля Павла весьма красноречиво высказался А. Мень: «Свои письма он предпочитал диктовать. Мы словно видим, как Павел шагает взад-вперед по комнате, размышляя вслух, беседуя со своей далекой паствой. Мысли обгоняют слова Временами высшее вдохновение высекает искры огня из тяжелых, нагроможденных, как камни, фраз. Длинные периоды сменяются афоризмами, метко бьющими в цель; ритмичные строфы, навеянные поэзией Библии, подобные молитве или гимну, переходят в теплые и простые выражения дружеских чувств. Порой нить рассуждения внезапно прерывается взрывами негодования, возгласами, вопросами. Это сочетание косноязычия и гениальности, вязкой монотонности и экспрессии придает письмам св. Павла неповторимое своеобразие» (Мень А. Указ. соч. С. 244-245).

Постановка проблемы

Нет необходимости доказывать, что учение апостола Павла о законе, изложенное в его посланиях, является сложным и проблематичным. Есть смысл перечислить некоторые аспекты такого характера.

Во-первых, укажем на лексическую и концептуальную многозначность самого понятия «закон». В посланиях мы встречаемся не с одним, и не с двумя значениями закона. Иногда Павел сам дает понять, что речь идет о разных законах. Например, в Рим.3:27 апостол обращается к читателю с вопросом, каким законом уничтожена похвала? Уже в самом вопросе, как нам представляется, содержится неоднозначность: по логике автора, есть несколько законов и какой-то из них уничтожает похвалу. Или другой отрывок из послания: в Рим.7:22-23 содержится прямое указание на два закона: «закон Божий» и «иной закон». Важно заметить, что иногда концептуальные различия понятия «νόμος» не столь очевидны в тексте, а вывод о многозначности делают уже исследователи⁸.

Кроме того, в посланиях встречается ряд фраз и конструкций, содержащих слово «закон», значение которых определить достаточно трудно. Такие сочетания как «дела закона», «клятва закона», «закон веры», «закон дел» могут иметь различные лексические значения и оттенки. Многозначность понятия «закон» приводит к множеству интерпретаций в богословии.

Действительно, иногда размышления Павла о законе, настолько неожиданно и парадоксально выражены, что кажутся читателю заведомо противоречивыми и взаимоисключающими. Например, в 3 главе Послания к Галатам Павел приводит следующую иллюстрацию: закон был детоводителем ко Христу, поэтому с пришествием Христа «мы уже не под детоводителем». Казалось, логично было бы продолжить мысль, а именно, что детоводитель, (закон) не имеет силы и не нужен христианам. Однако вместо этого в 6 главе встречается неожиданная фраза: «несите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов». Тем самым, Павел призывает не игнорировать, а соблюдать закон.

Учение апостола Павла о законе носит не только сугубо богословский характер, но и в некотором смысле диалектико-философский. В этой связи, уместно задаться вопросом: можно ли считать диалектическим тезис об оправдании верой, в пространстве которого нет

⁸ Английский исследователь Крэнфилд перечисляет следующие значения «νόμος»: весь ветхозаветный закон, сам ветхий завет, норма или принцип, нечто вынужденное, необходимость, заповедь. С. Е. В. Cranfield, "St. Paul and the Law", in *New Testament Issues*, ed. Richard Batey (London: SCM Press LTD, 1970), 148-149.

места оправданию делами закона?⁹ Апостол Павел, отмечая сотериологическую слабость закона, противопоставляет ему спасительную силу веры, и тем самым как бы устанавливается альтернатива: вера вместо закона. Но как только читатель, которому может показаться, что он понял мысль Павла, решит отдать предпочтение вере вместо закона, тут же обнаруживается, что мысль читателя уклонилась от истины, поскольку далее апостол пишет: «закон не противен обетованиям» (Гал.3:21). Или: «Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем» (Рим.3:31). Отсюда неизбежен вывод: подразумеваемая дихотомия теряет основание, закон и обетования преодолевают конфликт и «приспосабливаются» к вере.

Данное исследование в основном будет сосредоточено на второй из перечисленных трех проблем. Мы рассмотрим один из примеров противоречивых высказываний Павла о законе в Рим.7. В первых стихах апостол заявляет, что христиане «умерли для закона» и «освободились от него». С другой стороны, далее, во второй части 7 главы, содержатся недвусмысленные, и даже категоричные фразы о святости и непогрешимости закона («посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра»). Как эти два тезиса взаимодействуют? Как они связаны между собой? Каким образом, наконец, из того, что христиане освободились от закона, вытекает столь трепетное и благочестивое отношение к закону («закон свят, и заповедь свята и праведна и добра»? Экзегетическая проблема здесь очевидна. Попытка ее разрешения и станет главной задачей данного исследования.

Определение терминов

В данном исследовании обобщенные понятия «номизм» и «антиномизм» будут использоваться как определяющие отношение Павла к закону «за» и «против» соответственно. Термин «номизм» не равнозначен сложившемуся в современном богословии понятию «номизм завета».

Историографический обзор

⁹ Современный философ Ален Бадью, резюмируя свое размышление об апостоле Павле, категорически заявляет: «Мы настаиваем на том, что Павел не является диалектиком. Универсализм не есть отрицание частного». Бадью. А. Апостол Павел: Обоснование универсализма. Пер. с фран. М. – СПб.: Московский философский фонд Университетская книга, 1999. С. 92. Впрочем, автор полагает, что Павел даже не был «философским мыслителем». «Следует сказать, - пишет он, - что Павел – это *антифилософский теоретик универсальности*». Там же. С. 91.

Нужно признать, что представленные выше проблемы обнаружены не нами, они давно уже осмысливались новозаветным богословием. Современный американский исследователь в области Нового Завета Эд Сандерс в первых строках своей книги «Павел, закон и иудейский народ» предлагает каждому, кто решил обратиться к теме «Павел и закон», «сделать паузу и подумать, возможно ли еще пролить какой-то новый свет в этой проблематике»¹⁰. Причины такого отношения понятны: мы затрагиваем тему, «которая была детально обсуждаема многими выдающимися богословами»¹¹. Исследователи разных времен пытались осмыслить суть учения Павла о законе, выдвигая свои версии и давая объяснения. Библиография об апостоле Павле за двухтысячелетнюю историю обширна. К анализу накопившегося материала по теме «Павел и закон» мы намерены перейти далее.

Следует сразу оговориться, что поскольку первая глава исследования будет посвящена подробному аналитическому обзору некоторых трудов, ставших поворотными в павлинистике, мы намерены во введении рассмотреть критическую литературу не только репрезентативно, но и в рамках общих и предварительных замечаний. Нам представляется, что на данном этапе анализ работ или полемика с тем или иным исследователем должны носить не столько аналитический, сколько информационный и стратегический характер. О подробностях будет сказано суммарно, поскольку в специальной главе мы вернемся к обстоятельному анализу накопившихся достижений в науке о Павле.

Мы также намеренно опускаем анализ критической литературы ранних веков и периода патристики. Отнюдь не умаляя значимость трудов апологетов и отцов Церкви, мы, тем не менее, согласны с мнением профессора Фрэнка Тиилмана, что «сочинения таких, например, христианских писателей как Тертуллиан, Ириней, Климент, Поликарп, Игнатий помогают нам понять, почему Павел рассматривается в числе других канонизированных авторов. Но они оказываются почти бесполезными, когда мы задаемся вопросом: почему сегодня учение Павла понимается именно так, как оно понимается?»¹². Формирование современных взглядов на Павла, по преимуществу, корнями уходит в более поздние периоды истории и, в частности, во времена Реформации. Именно поэтому мы начнем анализ точек зрения с богословских трудов XVI века.

Известные мыслители Реформации, такие как Лютер, Кальвин, Меланхтон и другие непременно уделяли Павлу и его посланиям особое внимание. Достаточно вспомнить, что Реформация получила своё идейное развитие во многом благодаря переосмыслению

¹⁰ E. P. Sanders, Paul, the Law and the Jewish People (Minneapolis: Fortress Press, 1989), 3.

¹¹ Ibid.

некоторых концепций апостола Павла. В ряде статей, комментариев, лекций реформаторы пытаются представить новый взгляд на учение Павла о законе¹³. В их интерпретациях доминировало по преимуществу негативное отношение к закону. В трудах М. Лютера апостол Павел представлен как категоричный антиномист. Ж. Кальвин считал, что закон включает в себя три составляющие (моральный, церемониальный и юридический аспекты), две из которых Павел отверг.

Заслуга реформаторов заключалась в том, что они перешли от тенденциозного догматического взгляда к анализу первоисточника, то есть библейского текста. Однако сегодня можно с уверенностью сказать, что изучению культурно-религиозного контекста, в котором создавались послания Павла, не уделялось достаточно внимания. Вместо этого многие явления, присущие в ту эпоху Римокатолической церкви, интерполировались на Павла и его религиозную среду. Поскольку герменевтика Лютера и Кальвина развивалась в условиях идейной борьбы со схоластическим учением католицизма, иудаизму времен Павла были приписаны черты «папизма»¹⁴, то есть стремление к самооправданию и законничеству. Этот факт неоднократно критически отмечался в богословской литературе¹⁵. Однако, как будет показано далее в работе, именно реформаторы во главе с Лютером серьезно повлияли на современные богословские взгляды на учение Павла о законе, заложив основу для многих современных парадигм.

В последующие столетия богословие пыталось восполнить пробелы реформаторов, все больше стремясь дать оценку Павлу в свете его контекстной среды. Немецкая богословская школа XVIII-XIX веков являет целый ряд фундаментальных исследований теологов, лингвистов, историков и философов, посвященных апостолу Павлу. Такие известные деятели, как Фердинанд Бауэр, Адольф Гарнак, Б. Вейс (B. Weis), О. Пфляйдерер (O. Pfleiderer), В. Вреде (W. Wrede) и многие другие внесли значительный вклад в исследование и развитие павлинистики. Фундаментальные концепции апостола Павла получили свое истолкование на качественно новом уровне. В результате деятельности немецкой богословской школы, в том числе Тюбингенского крыла, перед наукой были поставлены серьезные вопросы. Необходимо было дать адекватную оценку богословию Павла в свете новых достижений. Однако в стремлении опровергнуть устоявшиеся

¹² F. Thielman, Paul and the Law: a Contextual Approach (Illinois, Downers Grove: InterVarsity Press, 1994), 14.

¹³ Наибольший интерес представляют следующие труды: Luther, Martin. Commentary on Romans. Trans. by J. Theodore Mueller (MA, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1976); его же. Лекции по «Посланию к Галатам» / Пер. с нем. Минск: Пикорп. 1997; idem, Lectures on Romans; J. Calvin, Commentary on Romans, trans. Ross Mackenzie (MA, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980).

¹⁴ См.: J. Calvin, The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians, trans. T. H. Parker (MA, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1965), 25.

догматические традиции, исследователи этого периода подчас делали крайние по своему содержанию заявления, оспаривая как авторство многих посланий, так и их содержание. Позже усилиями теологов XIX века, среди которых можно назвать такие имена, как Джозеф Лайтфут, Брук Весткотт, Фентон Хорт, «перекосы» тюбингенцев были отчасти выправлены. Но ввиду того, что в этих дискуссиях исследователей в первую очередь интересовали такие фундаментальные вопросы, как историчность, аутентичность посланий, а также общее влияние Павла на развитие первоначального христианства, собственно содержание теологии Павла как бы было отодвинуто на второй план. Поэтому интерес к теме «Павел и закон» в это время был не столь велик, как во время Реформации.

Начало XX столетия ознаменовалось появлением новых исследований об апостоле Павле и его посланиях. Такие теологи, как Чарльз Додд, Джон Нокс, Карл Барт создают монографии, имеющие и по сей день большое значение для науки¹⁶.

В это же время богословы всё чаще обращают внимание на тот факт, что апостол Павел высказывал свои идеи относительно закона в дискуссии с иудаизмом. Поэтому исследования в области павлинистики проявляют всё возрастающий интерес к проблематике «Павел и иудаизм». В результате, исследования павловой теологии закона обогатились новым научным материалом. В 1887 году немецкий исследователь Фридрих Вебер опубликовал фундаментальный труд об основах иудаизма («Иудейская теология на основе Талмуда и другой литературы»)¹⁷. Он стал своего рода отправной точкой современных исследований об иудаизме первого столетия. Картина, изображенная Вебером, представляла иудаизм в лютеровском духе как религию легализма и горделивой самоправедности. В таком же ключе рассматривалась проблематика «Павел и закон» в капитальном комментарии на Послание к Римлянам исследователей В. Сандей и А. Хедлама (1895)¹⁸. В результате была продолжена и надежно закрепились традиции реформаторов, согласно которой учение Павла о законе обращено против религиозных легалистических тенденций и по своей сути антиномистично. Однако, как было в дальнейшем не раз отмечено, такой подход к толкованию теологии Павла оказался односторонним. Некоторое время спустя в научную полемику вступил ряд ученых, оспаривавших тот взгляд на иудаизм и Павла, который

¹⁵ См. обзор критической литературы относительно позиций Лютера далее в главе I, § 1(в).

¹⁶ С. Н. Dodd, The Epistle of Paul to the Romans (London: Hodder and Stoughton limited, 1949); idem, The Bible and the Greeks (London: Hodder and Stoughton limited, 1935); K. Barth, The Epistle to the Romans (London: Oxford University, 1933); J. Knox, St. Paul and the Church of the Gentiles (Cambridge: CUP, 1939); idem, St. Paul and the Church of Jerusalem (Cambridge: CUP, 1925).

¹⁷ F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften (Leipzig: Dörffing Franke, 1887). Первоначально исследование Вебера было опубликовано в 1880 году под названием «Теологическая система древней палестинской синагоги или учение Талмуда».

¹⁸ W. Sanday, and Arthur Hedlam, Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, The International Critical Commentary (Edinburg: T.&T. Clark, 1952).

сложился в результате трудов Лютера, Вебера, Сандей и Хедлама и других исследователей¹⁹. К. Монтефиоре на рубеже XIX-XX вв. назвал сложившееся на тот момент в науке представление об иудаизме карикатурным²⁰. Его идеи были поддержаны и нашли своё дальнейшее развитие в трудах таких известных христианских и иудейских ученых прошлого столетия, как Г. Мур²¹, В. Дэвис²², Х. Шопс²³, К. Стендаль²⁴, Э. Сандерс²⁵. Вклад этих исследователей в павлинистику многогранен. Однако с точки зрения задач данного исследования, интерес для нас представляет тот аспект их деятельности, где был остро поставлен вопрос об истинной природе иудейской религии, с которой вел полемику Павел в своих посланиях. В результате капитальных разработок исследователей, к концу XX столетия сложилась новая парадигма всей теологии апостола. (Подробнее об этом будет сказано в I главе).

В наши дни особый интерес вызывают монографии и комментарии таких известных теологов, как С. Крэнфилд, Р. Бультман, Д. Фитцмайер, Д. Данн, Э. Каземан, У. Вилкенс, Г. Хюбнер, Х. Райзанен, С. Ким, К. Бекер, К. Баррет, Ф. Брюс, Т. Дональдсон, Р. Лонгеникер, Д. Морфи-О'Коннор, Д. Муррэй, П. Штулмакер, Т. Райт, Ф. Тилман и другие. В работах практически каждого из перечисленных исследователей о Павле так или иначе затрагивается аспект теологии закона. Ряд трудов был специально посвящен теме «Павел и закон»²⁶. Новые публикации позволили значительно углубить и расширить познания о фундаментальных концепциях апостола. Многие аспекты теологии закона у Павла получили обстоятельную и всестороннюю научную трактовку. Однако было бы поспешным утверждать, что к настоящему времени в научном диспуте по данному вопросу достигнут консенсус. С одной стороны, наряду с наметившейся новой парадигмой теологии Павла, многие исследователи (такие, например, как Г. Маршал, Ф. Тилман, П. Штулмакер, Д. Стотт, С. Крэнфилд, С.

¹⁹ Можно добавить имена Боссета (W. Bousset), Стрека и Биллербека (H. Strack and P. Billerbeck), Шурера (E. Schürer).

²⁰ Montefiore, C. G. Judaism and St. Paul: Two essays (London, 1914).

²¹ G. F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim. 3 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1927-1930).

²² W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism.

²³ H. J. Schoeps, Paul. The Theology of Apostle in the Light of Jewish Religion History, trans. H. Knight (Philadelphia: The Westminster Press, 1961).

²⁴ K. Stendahl, Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays (Philadelphia: Fortress Press, 1976); Stendahl, "Apostle Paul and Introspective Conscience", Harvard Theological Review, 1963:1; Stendahl, Final Account (Mineapolis: Fortress Press, 1995).

²⁵ E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (Philadelphia: Fortress Press, 1977). В данном исследовании использовано издание 1989 г.: (Minneapolis: Fortress Press, 1989); idem, Paul, the Law and the Jewish People (Minneapolis: Fortress Press, 1989); idem, Judaism: Practice and Belief 63 BCE-63 CE (London: SCM Press, 1992).

²⁶ J. Dunn, Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians (Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1990); F. Thielman, 1994; H. Räisänen, 1983; C. Cranfield, "St. Paul and the Law"; H. Hübner, Law in Paul's Thoughts (Edinburg: T & T Clark, 1984); E. Sanders, 1983; N.T. Wright, The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology (Mineapolis: Fortress Press, 1991).

Вестерхолм) склонны по-прежнему рассматривать учение Павла о законе в свете классических протестантских определений Лютера, Кальвина, Вебера. С другой стороны, даже среди тех, кто придерживается одной парадигмы в целом, наблюдаются многогранные различия в деталях и подходах.

Что касается исследований отечественных авторов, внимание к апостолу Павлу и его посланиям наблюдалось еще в конце XIX начале XX веков. Ряд публикаций таких исследователей как И. Беляев²⁷, С. Булгаков²⁸, П. Виноградов²⁹, С. Жебелев³⁰, Н. Зефилов³¹, епископ Михаил (Лузин)³², В. Михайловский³³, Н. Розанов³⁴ поднимали, в основном, общие вопросы о жизни и учении Павла. Следует отметить монографии, которые непосредственно касались проблематики закона, рассматривая такие вопросы павловой теологии, как учение об оправдании (М. Оксюк, 1914), соотношение веры и дел (В. Мышцин, 1894), отношение Павла к иудейскому обрезанию (Ф. Троицкий, 1894)³⁵. Однако, будучи пропитаны антииудейским духом, эти работы, разумеется, упускают те научные наработки в области иудаики, которые были получены позже, в последней декаде XX века. Отсюда, научная ценность указанных исследований незначительна.

Наиболее фундаментальный труд российских исследователей о Павле принадлежит перу профессора Николая Глубоковского «Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу»³⁶. Основной акцент этого исследования сосредоточен на анализе предпосылок и причин обращения Савла из иудаизма в христианство. Автор полемизирует с рядом немецких исследователей и пытается опровергнуть распространявшуюся в то время точку зрения, что обращение Савла было естественным шагом иудея, логическим развитием его фарисейства. По мнению автора, и происхождение, и сущность павлова благовестия имеют сверхестественный характер, не связанный с его иудейским прошлым. В этом аспекте ярко обозначилось отличие отечественной богословской мысли от западной.

²⁷ Беляев И. Учение св. апостола Павла о вере. М., 1900.

²⁸ Булгаков С. Н. О первохристианстве // Два града. М., 1911.

²⁹ Виноградов П. Св. Апостол Павел как обличитель иудейства. СПб., 1874.

³⁰ Жебелев С. А. Апостол Павел и его послания. Пг., 1922.

³¹ Зефилов Н. Общедоступное объяснение апостольских посланий. Могилев, 1912.

³² Михаил, еп. Апостол Павел и его время. Тула, 1906.

³³ Михайловский В. Я. Жизнь св. апостола Павла. СПб., 1872.

³⁴ Розанов Н. П. Апостол Павел и его послания // Толковая Библия. В 11 т. Т. 10, 11. СПб., 1912-1913. В издании 1987 г.: Т. 2: С. 363-400.

³⁵ Мышцин В. Н. Учение Св. ап. Павла о законе дел и законе веры. Серг. Пос., 1893; Оксюк М. Ф. Учение св. апостола Павла об оправдании. Киев, 1914; Троицкий Ф. И. Апостол языков Павел и апостолы обрезания в их отношении друг к другу в жизни и учении. Казань, 1894.

³⁶ Глубоковский Н. Н. Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу: В 3. т. СПб., 1905-1912. Этот капитальный труд был недавно издан в сокращенном объеме под названием Благовестие св. апостола Павла и иудейско-раввинистическое богословие. СПб.: Святослов, 1998.

Приведенные выше исследования отечественных авторов представляют собой сочинения по преимуществу дореволюционного периода. В XX веке библеистика и, в частности, новозаветное богословие в России, к сожалению, не получили сколько-нибудь значительного развития. Это во многом было обусловлено кризисом, порожденным эпохой безбожия и позитивизма. Поэтому приходится говорить о закономерном застое и отсутствии перспективных работ. Отдельные статьи и публикации носили преимущественно внутрицерковный характер и были оторваны от общего (всемирного) научного диалога. Поэтому появившиеся с начала 90-х годов прошлого столетия отдельные публикации из области павлинистических исследований представляют собой переводные издания зарубежных авторов.

Таким образом, как уже было отмечено выше, в науке в целом продолжается дискуссия по разным направлениям павлинистики. В последнее время ведется бурная полемика в области методологии анализа павловой теологии. Предлагались различные подходы: холистический метод {holistic} (Э. Сандерс)³⁷, поиск связующего центра (К. Бекер³⁸, Е. Дональдсон³⁹), контекстуальный (Ф. Тилман)⁴⁰, нарративный (Т. Райт)⁴¹.

Что касается научного объяснения соотношения номизма и антиномизма в теологии Павла, здесь также наблюдается неоднозначная и противоречивая оценка толкователей. В первой половине XX столетия весьма популярной была точка зрения, которая базировалась на лексическом анализе понятия νόμος у Павла. Исследователи выделяли несколько значений термина, считая, что апостол имел в виду разные законы, и таким образом пытались решить проблему противоречивых высказываний Павла. Андерсон Скотт, следуя именно такому методу, пришел к заключению, что “негатив” и “позитив” по отношению к закону у Павла объясняется двусмысленностью термина. Согласно исследователю, «закон» иногда означает «систему, в которой люди сохраняются или думают, что сохраняются праведными посредством заслуг». В других случаях этим же словом обозначается свод «Божественных требований по отношению к поступкам и характерам людей»⁴². Английский ученый-библеист Чарльз Додд, следуя той же методике анализа, что и Скотт, пришел к

³⁷ Sanders, 1977, 12-17.

³⁸ J. C. Beker, “The Coherence-Contingency Scheme as Interpretive Model”, in *Pauline Theology*, ed. J. Bassler (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 1: 15-24.

³⁹ T. L. Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle’s Convictional Word*, (Minneapolis: Fortress Press, 1997).

⁴⁰ F. Thielman, 1994.

⁴¹ N. T. Wright, *The Climax of the Covenant*; N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (S P C K, 1995); “Romans and the Theology of Paul”, in *Pauline Theology*, 3:30 – 67.

⁴² C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul*, (Cambridge: CUP, 1932), p. 42. Подобное объяснение можно найти у J. Weiss, *The History of Primitive Christianity*, in 2 vls. (London, 1937), 2: 550.

выводу, что «такие выражения как το νόμον τῶ νόμου | νόμοις | νόμοις δογμασίν⁴³ и τα δικαιώματα του νόμου⁴⁴ наводят на мысль, что есть широкий смысл слова νόμος = ηρῶς, внутри которого содержится узкий смысл заповедей, состояний и судов»⁴⁵.

Рассматривая текст с этой перспективы, считает Додд, можно объяснить многие различия в смысловых оттенках высказываний Павла. В такой же логике строит свои рассуждения другой известный английский исследователь профессор Крэнфилд. Он полагает, что отрицательные высказывания Павла в адрес закона следует понимать как относящиеся не к закону в целом, но к легализму. Свобода от закона, о которой писал Павел, в интерпретации Крэнфилда – это не освобождение от необходимости соблюдения закона, но это свобода от осуждения закона, от его приговора⁴⁶. Для Апостола, пишет исследователь, «закон был и оставался Божиим законом»⁴⁷, «Христом не отмененным»⁴⁸, и поэтому Павел призывает единоверцев закон соблюдать.

Другие исследователи пытались дать объяснение номизму и антиномизму сквозь призму иудейского образования Павла. В. Дэвис, например, полагает, что корни проблемы целиком уходят в раввинский иудаизм. И разноречивые высказывания, и противоречивое поведение Павла по отношению к требованиям Торы могут быть объяснены «только тогда, когда мы смотрим на его жизнь с раввинской точки зрения»⁴⁹. По его мнению, Павел, чье религиозное мировоззрение сформировалось именно в среде раввинского иудаизма, в христианстве также оставался под сильнейшим его влиянием, и так до конца и не отказался от приверженности некоторым принципам фарисейства⁵⁰. Согласно Дэвису, верность закону давала Павлу ряд преимуществ. С одной стороны, соблюдение принципов Торы было «его паспортом для иудаизма», с другой – апелляция к закону резко повышала его авторитет внутри Церкви. Что же касается негативных высказываний апостола о законе, то и этому исследователь находит объяснение сквозь призму иудаизма. Критика закона, считает он, явилась решением внутреннего противоречия иудаизма. Поскольку в учении раввинов I века почти полностью отсутствует идея универсализма⁵¹, реакция апостола к язычникам не могла быть другой.

⁴³ Ефес. 2:15

⁴⁴ Рим. 2:26; 8:4.

⁴⁵ С. Н. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London: Hodder and Stoughton Limited, 1935), 550.

⁴⁶ С. Е. В. Cranfield, "St. Paul and the Law", in *New Testament Issues*, ed. Richard Batey (London: SCM Press LTD, 1970), 148–172. В этой статье наиболее отчетливо в десяти тезисах изложена позиция Крэнфилда по вопросу Павел и закон.

⁴⁷ Ibid., 149. Это отправная точка рассуждений автора, первый его тезис.

⁴⁸ Ibid., 157.

⁴⁹ Davies, 71.

⁵⁰ Ibid., 70.

⁵¹ Ibid., 58–63.

Иудейский исследователь Ганс Шопс признает, что для него самого отношение Павла к закону также «наиболее затруднительная доктринальная часть его теологии»⁵². И в поиске разумного объяснения иудейский богослов, подобно Дэвису, исходит из определяющего влияния иудаизма на теологию Павла. Между тем, в отличие от Дэвиса, Шопс полагает, что Павел исповедовал эллинистический иудаизм, который был несколько более либеральным в отношении к требованиям Торы. В этой связи апостол как бы балансирует между почитанием и отрицанием закона.

Ристо Сантала предлагает своё объяснение. В его прочтении текстов Павла вообще отсутствует негативное отношение апостола к закону. Он пишет: «Когда либеральная теология утверждает, что Павел имел негативное и пренебрежительное отношение, и что он перечеркнул десять Заповедей как нечто вовсе не имеющее значения, то причиной такой позиции является своего рода замаскированное заблуждение – дело заключается вовсе не в негативном отношении Павла к Закону, но, скорее, в его пессимистическом отношении к человеку»⁵³.

Ряд исследователей, преимущественно немецкой экзегетической школы, считают, что Павел, безусловно, был антиномистом, но он, якобы, был против религии, в которой закон мыслился как средство спасения, в то время как в остальном апостол продолжал оставаться законопослушным и призывал к этому христиан. Р. Бультман, например, заключает: «Христос является концом закона там, где он рассматривается как путь к спасению или воспринимается человеком с целью утвердить «свою собственную праведность». Но там, где речь идет о Божиих требованиях, закон сохраняет свою действенность»⁵⁴. Подобное объяснение находим также у Э. Каземана и Г. Риддербоса: «Послушание веры, – пишет первый, – уничтожает закон как посредника в спасении»; «Дела закона хороши, – подчеркивает второй, – но лишь когда речь не идет о заслуге (перед Богом. – Ж. Т.)»⁵⁵.

Мартин Бубер, как подлинный иудей и глубокий мыслитель полагает, что главной причиной конфликта номизм / антиномизм является неверное изложение самим Павлом иудейского учения. Согласно концепции философа, Павел пользовался «ошибочным греческим переводом», который идентифицирует еврейское понятие «Тора» с греческим «номос». Если бы не эта нелепая подмена, утверждает Бубер, тогда дуализм, «который ввел

⁵² H. J. Schoeps, *Paul*, 168.

⁵³ Сантала Р. Апостол Павел, человек и учитель, в свете иудейских источников / Пер. с англ. К. Комаров СПб.: Библия для всех, 1997. С. 129-130.

⁵⁴ Bultmann, *Theology*, 341.

⁵⁵ E. Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1980), 94. Herman Ridderbos, *Paul. An Outline of His Theology*, trans. John Richard de Witt (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985), 179. Более подробный обзор подобных точек зрения с библиографией см.: Sanders, 1983, 83-84, 91.

Павел, лишился бы своей наиважнейшей понятийной предпосылки»⁵⁶. Различия в смысловом содержании понятия «закон» на греческом и еврейском языках, как ключ к пониманию павловой теологии закона, отмечали и другие исследователи. В частности, Ганс Кюнг в недавней книге «Великие христианские мыслители» делает важное замечание, что при чтении павловых текстов необходимо разграничивать широкое значение понятия «закон» – совокупность всех текстов пятикнижья Моисеева, и узкое – Галаха как закон, регламентирующий жизнь иудеев. Поскольку Павел писал по-гречески, как полагает исследователь, в посланиях практически невозможно всякий раз точно сказать, в каком смысле использует апостол понятие «закон». Тем не менее, собрав все «за» и «против», Кюнг заключает, что «согласно Павлу, священный закон Божий, Моисеева Тора, никоим образом не отменяется после смерти и воскресения Христа <...> Павел полемизировал не с законом как таковым, не с Моисеевой Торой, но с *делами* закона»⁵⁷.

Между тем, не все богословы находят вообще какую-либо логику в павловой теологии закона. Финский богослов Хейки Райзанен, посвятивший капитальное исследование теме «Павел и закон», оценивает апостола как «непоследовательного и противоречивого» мыслителя⁵⁸. Неразрешимые противоречия для Х. Райзанена состоят как раз в том, что, с одной стороны, Павел «недвусмысленно дает понять, что закон устранен»⁵⁹, а с другой, призывает к соблюдению его в христианской жизни. Павел обнаруживает внутреннее противоречие, «когда пишет об уничтожении закона и, в то же время, о непрерывном нормативном характере закона»⁶⁰. Поэтому исследователь заключает: «Я не могу найти в литературе относящейся к данной тематике, другую концепцию закона, содержащую столько непоследовательных утверждений или вольностей, сколько их есть в учении Павла»⁶¹. В качестве одного из ярких противоречий исследователь называет 7 главу Римлянам. Для Райзанена проблема соотношения номизма и антиномизма в теологии апостола Павла оказалась неразрешимой.

С мнением Райзанена отчасти согласны Г. Хюбнер и Э. Сандерс⁶², хотя последний в работе «Павел, закон и иудейский народ» все же пытается найти логичное объяснение номизму и антиномизму: «Я полагаю, что негативные высказывания Павла проистекают из его дискуссий о вхождении в общину... Позитивные же – являются ответом на вопрос о

⁵⁶ Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 265.

⁵⁷ Кюнг Г. Указ. соч. С. 53.

⁵⁸ H. Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29. Tubingen: Mohr, 1983), 11.

⁵⁹ Ibid., 199.

⁶⁰ Ibid., 69.

⁶¹ Ibid., 228.

⁶² См. Sanders, 1977, 430-465; H. Hübner, 1984.

послушании и поведении внутри христианской общины»⁶³. Схожее объяснение даёт Д. Данн. Его попытка разрешить противоречие между номизмом и антиномизмом сводится к функциональной дифференциации закона: когда Павел критикует закон, он говорит о «социальной функции», призыв же соблюдать закон – это вопрос христианской этики⁶⁴.

Таким образом «павлов вопрос» продолжает волновать умы исследователей и по-прежнему окончательно не решен. Даже этих кратких свидетельств достаточно, чтобы увидеть не только то, насколько сложной является проблема, но также и то, что она до сих пор еще не нашла разрешения в современной богословской науке. По нашему мнению, на данном этапе развития научной мысли перспективным представляется контекстное рассмотрение посланий апостола в свете новейших открытий в области соотношения «Павел и иудаизм».

Цель исследования

Целью данного исследования является уяснение смыслового содержания текста Рим. 7:1-14 с позиции отношения Павла к закону. Другими словами, необходимо определить, чем вызвано и в чем выражается позитивное или негативное отношение Павла к закону.

Метод исследования

Теология апостола Павла – исключительно сложное явление. В этой связи, для того, чтобы адекватно понять тот или иной отрывок послания необходимо, на наш взгляд, осмысливать его в контексте общей картины того, кто есть Павел и что есть его теология. Таким образом, прежде чем приступить к исследованию отрывка Рим. 7:1-14 нужно очертить, по крайней мере пунктирно, две сферы. Во-первых, необходимо определить и обозначить главный «стержень» павловой теологии, своего рода теологический центр павлинизма. Нам представляется, что от того, какой видится общая модель теологии Павла, во многом зависит, что будет принято за основную тему Послания к Римлянам. В свою очередь это окажет существенное влияние на толкование исследуемого отрывка. Поэтому первая глава нашего исследования будет посвящена вопросу определения общей модели

⁶³ Sanders, 1983, 83.

⁶⁴ Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, 216-219. Ср.: Dunn, *Theology*, 631-660.

теологии Павла. При этом будет использован известный в богословии coherence method или контекстуальное исследование теологического метода Павла⁶⁵.

В первой главе мы намерены проанализировать сложившиеся в современной науке модели учения апостола Павла. Нам представляется исключительно важным в ходе аналитического обзора различных теологических парадигм предложить ту общую конструкцию, в рамках которой далее будет рассматриваться конкретная тема номизма и антиномизма. Метод этой части исследования – сравнительный аналитический обзор наиболее принципиальных богословских трудов и концепций.

Тема антиномизма в теологии Павла в целом (не только применительно к Рим.7) станет предметом обсуждения во второй главе. Номизм и антиномизм (в том значении, в котором эти понятия используются нами) не столько противостоят друг другу, сколько являются слагаемыми одной системы: степень антиномизма определяет степень номизма. Причем, между ними обратно пропорциональная зависимость (по определению, данному в этом исследовании): Павел выступал против закона (антиномизм), ровно настолько и ровно там, насколько и где он не выступал за закон (номизм). Если апостол отверг закон целиком и полностью, значит, нет номизма, а есть только антиномизм. Если же отвержение закона частично, то наша задача определить степень отрицания. Определив сферу и степень распространения антиномизма, можно будет увидеть что, соответственно, останется за номизмом. Именно исходя из вышеизложенных рассуждений, во второй главе внимание будет уделено антиномизму. На данном этапе нами будет предпринята попытка определить истоки павлова антиномизма. Для решения поставленной задачи будет рассмотрено возникновение феномена антиномизма в двух исторических пластах – в истории первоначального иудео-христианства в период до Павла и, отдельно, в жизни самого Апостола. Материалом исследования послужат в основном данные из Деяний Апостолов и свидетельства Павла о себе, содержащиеся в его посланиях. На основании этого анализа необходимо сформировать тезис относительно причин появления и характера проявления антиномизма. Этот тезис станет рабочей гипотезой для следующей главы исследования.

В третьей главе будет сделан экзегетический анализ отрывка Рим. 7:1-14, с целью подтвердить или опровергнуть эту гипотезу. В завершение будут подведены итоги и сделаны выводы.

Масштаб исследования

⁶⁵ См.: J. C. Becker, "The Coherence-Contingency Scheme as Interpretive Model"; T. L. Donaldson, Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional Word.

Данное исследование не ставит целью ответить на все вопросы, касающиеся проблематики «Павел и закон», но ставит задачей определение общей концептуальной картины высказываний апостола Павла в рамках отрывка Рим. 7:1-14. Это отнюдь не исключает необходимости и возможности обращаться к другим текстам Павла, тематически связанным с обсуждаемыми вопросами, но принципиальные выводы будут касаться лишь этих конкретных текстов (7:1-14).

Теоретическая ценность исследования

Учение апостола Павла представляет интерес не только для теологии, но и для других наук, как философия, история и психология. В этой связи перспективы научного исследования такой интересной проблематики, как учение Павла о законе, весьма многогранны.

Практическая ценность исследования

Как видится, есть, по крайней мере, две области, где основные положения и выводы исследования поднятой проблемы могут представлять практическую ценность. Во-первых, это область практической христианской теологии. Отношение к закону – вопрос отнюдь не абстрактный. В зависимости от понимания текста может сложиться то или иное практическое руководство для верующих. Как показала история, неоднозначное отношение христиан к соблюдению закона нередко проистекало из различий в толковании того или иного высказывания Павла. Отрывок Рим.7:1-14 здесь не исключение. Поэтому интерпретация этого текста имеет самое непосредственное практическое значение для христианского богословия.

Во-вторых, отношение к закону и отношение Павла к закону всегда было серьезным барьером в межконфессиональных отношениях иудаизма и христианства. Здесь понимание истинной природы слов апостола Павла о законе было бы весьма полезно для аргументированного иудео-христианского диалога.

На защиту выносятся

Данное диссертационное исследование представляет к защите результаты анализа текста Рим. 7:1-14 в свете современных достижений павлинистики и экзегетическую оценку соотношения позитивного и негативного отношения Павла к закону в изучаемом отрывке.

Глава I

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ ПАВЛОВОЙ ТЕОЛОГИИ ЗАКОНА

Дискуссии и споры вокруг Павла и его теологии столь же древние, сколь сами письма апостола. История христианства продемонстрировала, что теологические тезисы Павла, содержащиеся в его посланиях, легли в основу целостного христианского учения, нередко являясь определяющими. Многие исследователи Нового Завета полагают, что именно теология Павла является центром всей новозаветной теологии⁶⁶ и порой она даже превалирует по значению над провозвестием Иисуса⁶⁷. Интерес к Павлу определяется не только колоссальным значением его трудов в новозаветном корпусе, но и непрекращающимися спорами о личности апостола и подлинном смысле всего, сказанного им.

Данная глава нашей работы будет посвящена аналитическому обзору историографического материала о Павле и его послании к Римлянам. Этот обзор и анализ нам представляется важным не только потому, что он является неотъемлемой частью научного исследования, но и еще по двум причинам.

Во-первых, это обилие богословской литературы об апостоле Павле вообще и о Послании к Римлянам в частности. Каждый, кто берется писать о павловой теологии, вступает на поле, уже многократно перепаханное. Он начинает свою работу не с чистого листа, потому что послание к Римлянам не относится к числу неисследованных или малоисследованных текстов. За время существования христианства сложилось множество теологических концепций и подходов, пытавшихся описать и систематизировать учение Павла. Причем далеко не всегда оценки исследователей совпадали. Поэтому каждый, кто

⁶⁶По вопросу «единства и центра» в новозаветной теологии» см. G. Hasel, New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate (Wm. B Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, MI, 1987), 140–170.

⁶⁷Например, Рудольф Бультман считал, что «весть об Иисусе – это предпосылка Нового Завета, но не ее часть» (R. Bultman, Theology of the New Testament, in one vol., trans. Kendrick Grobel, (New York: Charles Scriber's Sons, 1951), 3). Что касается формирования теологии Нового Завета, в этом процессе Бультман отдавал приоритет Павлу. Он, в частности, так определяет историческую значимость Павла: «Находясь внутри эллинистического христианства он превратил теологические мотивы, которые проповедовала эллинистская Церковь в выраженное теологическое мышление. Он обнажил перед Церковью скрытые ранее проблемы и предложил их решение. Таким образом, насколько позволяют нам судить имеющиеся источники, он (Павел – Ж.Т.) стал основателем христианской теологии» (Ibid., 187).

держат по-новому осмыслить богословие Павла, вправе согласиться со сказанным ранее или оспорить его, но не вправе все это игнорировать.

Во-вторых, интерпретация конкретного текстового отрывка во многом зависит от того, в каком свете видится исследователю послание в целом. Необходимо задаться вопросом по какому поводу и с какой целью писал апостол свое послание, чтобы затем увидеть некую общую тематическую линию всего текста. Другими словами, исследуемый отрывок необходимо рассмотреть в широком контексте, в качестве которого и выступает все послание. В свою очередь оценка цели и темы послания находится в непосредственной зависимости от того, кем представляется исследователю сам Павел: христианином, который боролся против иудаизма, или христианином, развившим идеи иудейского мессианизма, апологетом или пастырем, основателем христианства или его продолжателем? Если «чтение послания – это диалог с автором»⁶⁸, то с кем мы беседуем, читая послание к Римлянам? В данной главе мы попытаемся представить, что отношение к автору посланий является не просто значимым, но определяющим фактором для интерпретации текста.

Несмотря на обилие и разнообразие мнений в оценке Павла как личности и теолога, можно попытаться выделить некоторые общие модели. На наш взгляд, к настоящему времени сформировались две основные парадигмы павловой теологии. Бытовавшая на протяжении многих веков так называемая августино-лютеровская модель в последней четверти прошлого столетия была серьезно потеснена новой парадигмой. Открытия, сделанные в области исследования природы и характера раннего иудаизма⁶⁹, заставили ученых по-иному взглянуть на Павла, чье богословское становление происходило в лоне иудаизма. В результате появилась новая модель теологии Павла. Об этих двух парадигмах и пойдет речь в данной главе.

Обзор литературы мы будем проводить с учетом того, как каждая богословская парадигма влияет на интерпретацию послания к Римлянам. В качестве примера будут предложены обзоры двух комментариев, рассматривающих Павла в свете каждой из парадигм.

Как уже было отмечено выше, мы остановимся лишь на принципиальных, на наш взгляд, трудах и именах, которые повлияли на формирование новых подходов и моделей в толковании послания к Римлянам. При отборе источников и авторов для анализа мы исходили из того, что в период более десяти веков со времен патристики до Реформации богословие не сформировало революционно нового подхода в понимании теологии Павла, а

⁶⁸ См.: Гордон Д. Фи, Стюарт Д. Как читать Библию и видеть всю ее ценность. СПб.: Логос, 1993. С. 38.

⁶⁹ «Ранним» здесь назван иудаизм в период предшествовавший нормативному иудаизму амораев. Иными словами, речь идет об иудаизме периода второго храма (1 в. до н. э. – 1 в. н. э.).

скорее явило пример преемственно-накопительного осмысления трудов апостола. Все предыдущие изыскания в значительной степени нашли отражение в трудах времен Реформации. Этим объясняется, почему в работе анализу пятнадцативекового периода христианства будет уделено столь незначительное внимание. Окинув беглым взором ранние периоды христианства и Средневековье, мы уделим более пристальное внимание работам, относящимся к современной эпохе.

§ 1 Апостол Павел в «старой» парадигме

а. Павел и закон в первые века христианства: Маркион

Влияние личности и трудов апостола Павла всегда было настолько велико, что они неоднократно приводили если не к революциям в богословии, то по крайней мере к попыткам их совершить. Один из самых древних из известных нам примеров – попытка Маркиона в середине II века реконструировать христианскую доктрину, опираясь на труды апостола Павла. В стремлении достичь поставленную в данной главе цель, было бы уместно напомнить некоторые, уже известные науке факты.

Как сообщают древние документы⁷⁰, Маркион считал, что чистое учение Иисуса Христа было недопонято Его учениками и разбавлено их иудейскими предрассудками. Поэтому три Евангелия (кроме Луки – неиудея) не дают объективной картины Христова учения. Лишь апостол Павел воспринял неискаженное содержание Евангелия и стал возвещать его иудеям и язычникам. Основываясь на этом убеждении, Маркион создал собственный канон Нового Завета, состоящий из 10 посланий Павла и сокращенного Евангелия от Луки. Его целью была реформа христианских общин согласно «Евангелию по Павлу». Содержание этого Евангелия Маркион соотносил с категоричными антитезами⁷¹ Павла, такими, как закон и Евангелие, дела и вера, грех и праведность. В стремлении очистить христианство от иудейской примеси и достижения «*separatio legis et evangelii pro-*

⁷⁰ Источники об учении и деятельности Маркиона следующие: Тертуллиан. Против Маркиона // Творения Тертуллиана. Киев, 1910–1915; Епифаний. Панарион // Творения святителя Епифания, Творения святых отцов в русском переводе. Т.42. М., 1863–1885; а также Ириней. Против ересей. Наиболее древнее свидетельство приводит Иустин: Аппология 1, 2.

⁷¹ Сочинение Маркиона на эту тему называлось *Antithesis*. Две книги Тертуллиана (4 и 5) из трактата «Против Маркиона» посвящены опровержению этого сочинения.

primum et principale opus»⁷², Маркион видел себя продолжателем дела великого апостола. Попытка Маркиона не удалась. Церковь его отвергла. Но отнюдь не бесполезным будет отметить, по каким именно позициям учение Маркиона было признано еретическим.

Тертуллиан, например, обрушивает на Маркиона критику за его неверное понимание Бога и за отрицание единства и взаимосвязи Ветхого и Нового Заветов. Апологет упрекает еретика за то, что тот не увидел в учении апостола Павла ветхозаветного Бога⁷³, согласия с пророками⁷⁴, учения о телесном воскресении⁷⁵. Но нет и намека на несогласие с Маркионом по вопросу антиномизма у Павла. Похоже, здесь мнение Маркиона и ранних отцов совпадают. Тертуллиан принимает тезис Маркиона, что в учении Павла закон Моисеев отменен, но он считает, что, сделав из этого неверные выводы, Маркион скатился в ересь. Таким образом, как ни парадоксально может показаться, но позиция Маркиона по вопросу павлова антиномизма, который носил антииудейский характер, вполне могла быть репрезентативной для христианства того периода.

б. Блаженный Августин: «О духе и букве»⁷⁶

Не менее значимую роль сыграл апостол Павел в жизни Аврелия Августина. Можно с уверенностью сказать, что влияние Павла на формирование Августина как христианина столь же велико, сколь велико влияние Августина на формирование церковного восприятия теологии Павла⁷⁷. Образ Павла в течение почти 15 веков был таковым, каким его оставил в своих трудах этот монах из Гиппона. Для него ключевыми идеями в учении апостола являются убежденность в полной испорченности (греховности) человека и спасающей благодати Бога. «Познавший свое сердце, как самое худшее творение, и Бога как самое Высшее благо»⁷⁸, Августин построил на посланиях Павла свое учение о благодати. Для него Павел стал главным библейским провозвестником превосходства благодати над грехом. Сочинения Августина, и в первую очередь труд «De Spiritu et Littera», наглядно показывают, что он воспринимал Павла как антиномиста. Августиновский Павел – это учитель Духа в

⁷² «Необходимо отделить закон от Евангелия, главное от второстепенного». Тертуллиан. Против Маркиона. 1:19.

⁷³ Там же. 5:1-3. Такого же характера критика в адрес Маркиона встречается в других сочинениях Тертуллиана. См.: Тертуллиан. О плоти Христа. Изб. Соч. М., 1994. С. 161; его же. О воскресении плоти. Там же, С. 188.

⁷⁴ Тертуллиан. Против Маркиона, 5:2-3

⁷⁵ Там же. 5, 9-10.

⁷⁶ Оригинальное название сочинения Августина De Spiritu et Littera.

⁷⁷ В критический момент жизни, когда Августин колебался между полным принятием христианства и своей прежней жизнью, ему в руки попались тексты из Послания к Римлянам. Прочитав их, Августин полностью отдался Христу и церкви. См.: Августин, Исповедь, книга восьмая iv – xii.

⁷⁸ Гарнак А. Раннее христианство // История догматов: В 2 т. Т. 2. М.: Фолио, 2001. С. 345.

противовес букве закона. Апостольские послания (и в первую очередь Римлянам) рассматривались им, как яркое свидетельство против необходимости соблюдения ветхозаветного закона в любой его форме, так как это буква, которая убивает Дух. Позитивные же отзывы Павла о законе Августин соотносил с «законом Духа» или буквально проявлениями Святого Духа, обитающего в сердце верующего⁷⁹.

Поскольку идеи Августина были позже восприняты и развиты Мартином Лютером, мы перейдем к эпохе реформации, тем более что за почти двенадцать веков, разделяющих Августина и Лютера, ничего существенного в понимании теологии Павла не произошло.

в. Мартин Лютер: «пассивная праведность»

Среди мыслителей-теологов времен Реформации фигура Лютера наиболее значима благодаря существенному влиянию, которое он оказал не только на реформационное богословие, но и на последующие теологические концепции вплоть до нашего времени. Оценка Лютером Павла может быть понята в контексте всей теологии реформатора и места, отведенного в ней Павлу. Как известно, герменевтика Лютера вырабатывалась в непосредственной зависимости от осмысления и переосмысления понятия «праведность Божия». В предисловии к комментарию на Псалтирь он признается: «Я ненавижу это выражение “праведность Божия”. Согласно взглядам докторов философии, учивших меня, я понимал “праведность Бога” в терминах так называемой формальной или активной праведности»⁸⁰. Поясним, что под активной праведностью Лютер понимал стремление исполнить закон в форме дел и поступков⁸¹. Однако в результате мучительной борьбы с невозможностью исполнить закон, страхом перед наказанием и желанием все же обрести праведность, монах Мартин вырабатывает новое понимание религии:

«Наконец, когда я размышлял день и ночь, Бог, будучи милостив, указал мне на контекст слов, а именно: “праведность Божия” явлена в Нем; как написано: “праведный верою жив будет”⁸². Там и тогда я начал понимать праведность Бога как ту, через которую праведный человек живет благодаря дару Бога, а именно через веру, и выражение “праведность Бога явлена в Евангелии” в моем понимании превратилось в пассивную праведность, которой милостивый Бог оправдывает нас по вере»⁸³.

⁷⁹ Augustine, *On the Spirit and the Letter*, NPF, 5: 83-115.

⁸⁰ WA, 54:179 – 187. См. также: Luther, *Lectures on Romans*, xxxvi.

⁸¹ См.: Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». С. 5-12.

⁸² У Лютера акцент смещен к слову «вера»: «праведный будет жив верою».

⁸³ WA, 54: 179–187; *Lectures on Romans*, xxxvii.

Открытие того, что Лютер назвал «пассивной праведностью» или «оправдания только⁸⁴ по вере», привело его к переосмыслению всего Священного Писания⁸⁵. Подход к толкованию не только посланий, и не только новозаветного корпуса, но всей Библии для Лютера отныне основывался на признании греховности человека и вере в Иисуса Христа⁸⁶, Чья праведность засчитывается человеку пассивно (только по вере). Насколько важным оказалось для открытий Лютера учение Павла можно видеть из его слов: «И вот теперь настолько сильно, как я ненавижу слова “праведность Бога”, настолько же сильно я превозношу их, так что этот стих Павла стал для меня настоящими вратами рая»⁸⁷.

Для Лютера Павел стал не просто Евангелистом, но точкой отсчета всякой герменевтики. Именно в павловой терминологии оправдания Мартин Лютер нашел «содержание благовестия, главный принцип прочтения Библии: что прославляет Христа»⁸⁸. Поэтому отныне, считает он, именно в свете учения Павла необходимо понимать религию Иисуса⁸⁹. А как понимал Лютер учение Павла известно. Стержень теологии Павла он нашел в учении о «пассивной праведности», то есть оправдании по вере⁹⁰. Согласно реформатору, именно в учении об оправдании содержание сути посланий к Галатам⁹¹ и Римлянам⁹².

Таким образом, апостол Павел М. Лютера – это «хороший диалектик»⁹³, который учит в посланиях пассивной праведности, в противовес стремлению соблюсти Закон⁹⁴. Теология Павла в интерпретации Лютера дихотомична: “*Lex et evangelium*”⁹⁵ (закон и евангелие) “*littera et spiritus*”⁹⁶ (буква и дух). Безусловно, здесь Лютер очень близок к Августину. И это вполне объяснимо: поскольку богословие виттенбергского монаха формировалось на основе

⁸⁴ Гал. 2:16. Лютер добавил слово «только», которого в оригинале нет, с целью подчеркнуть абсолютизм *Solo fide*. См.: Лекции по «Посланию Галатам». С. 145-162.

⁸⁵ «С этого момента все Писание предстало предо мной в новом свете» (Там же. С.146). В частности, Лютер отмечает, что после своего открытия он переписал комментарий на Псалтирь, согласно этому новому видению.

⁸⁶ Ср. с Августином. См. выше.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ W. Pauck, *General Introduction to the Luther's Lectures on Romans*, lxi.

⁸⁹ См. WA, 3: 492; 4:379; 39:47.

⁹⁰ «Поэтому мы постоянно повторяем и внушаем учение о вере или Христианской праведности, чтобы они всегда были в употреблении, и чтобы ее безошибочно отличали от активной праведности закона (ибо только на этой доктрине строится Церковь и только его стоит) (Лекции по «Посланию к Галатам». С. 10).

⁹¹ «Павел хочет утвердить учение о вере, благодати и прощении грехов, или в христианской праведности, чтобы мы имели совершенное знание и умели отличать христианскую праведность от других видов праведности» (Там же. С. 5).

⁹² «Сущность и содержание этого послания следующая: ниспровергнуть и разрушить всякую мудрость и праведность плоти...» (Luther, *Lectures on Romans*, 3).

⁹³ Выражение, которое использует Лютер, определяя того, кто умеет правильно отличать «пассивную» и «активную» праведности следующее: «Будь хорошим диалектиком. Не давай закону больше, чем ему положено» (Лекции по «Посланию к Галатам. С.11).

⁹⁴ «Если я учу людей закону и они думают, что оправдываются им перед Богом, я нарушаю границы Закона, смешивая две праведности – активную и пассивную, значит я плохой диалектик, не умеющий различать эти понятия» (Там же. С. 7).

⁹⁵ См.: WA, 4: 45-49, 135.

⁹⁶ См.: WA, 3:11–17.

двух авторитетов – Библия и Святой Августин – постольку и августиновы традиции во многом можно найти в лютеровских трудах.

Как и Августин, Лютер видел теологию Павла (или, по крайней мере, излагал ее) исключительно в сотериологическом аспекте. Как спастись грешнику? – это главный вопрос, который волнует Лютера. Его ответ, разумеется, следующий: только верою. Причем, если говорить о Послании к Римлянам, то этот ответ не просто содержится в отдельных текстах послания, но, как виделось Лютеру, все послание только об этом – об оправдании *solo fide*⁹⁷. Корни такой интерпретации следует искать в личном христианском опыте Лютера и затем интерполяции этих переживаний и открытий на текст апостола Павла. Здесь мы подходим к весьма важному выводу с точки зрения цели исследования. *В контексте личного противостояния католическому учению (или практике) об оправдании делами*⁹⁸, лютеровский Савл тоже мучим совестью от невозможности соблюсти закон. Поэтому он, став Павлом, борется против закона, против спасения по заслугам, против «активной праведности» и учит о том, что путь спасения – это оправдание Богом кающегося грешника, который верой и только верой принимает этот дар праведности.

Следует подчеркнуть, что этот образ Павла настолько прочно укоренился в протестантском богословии, что вот уже в течение четырех столетий остается доминирующим. Лишь во второй половине XX столетия новозаветные исследователи отчетливо стали осознавать, что портрет лютеровского Павла писался в конкретной исторической эпохе теми богословскими красками, которые давала Реформация, под влиянием личных и церковных обстоятельств, в которых она развивалась. Впоследствии потребовалось немало усилий, чтобы разглядеть, что этот реставрированный реформатором портрет великого апостола не всегда совпадает с библейским. Конечно, имелись и исключения. Ниже мы рассмотрим одну из богословских школ, которая попыталась расшатать стереотипы и, вместе с тем, создать свой собственный портрет апостола Павла. Речь пойдет о так называемой Тюбингенской школе.

г. Тюбингенская школа (Sitz im Leben)

Сформировавшаяся около трех столетий после Лютера Тюбингенская школа сыграла колоссальное значение в истории новозаветной теологии и, в частности, в

⁹⁷ Лютер пишет: «Если пропадет учение об оправдании, пропадет все христианское учение» (Лекции по «Посланию к Галатам». С. 10).

⁹⁸ Позицию католического богословия по данному вопросу мы не намерены здесь обсуждать.

павлинистической⁹⁹. Вклад тюбингенцев состоял не в продолжении и развитии предыдущей герменевтической традиции, но в ее кардинальном переосмыслении. Их заслуга состоит в том, что они предложили принципиально новый метод интерпретации.

Появление школы связано, прежде всего, с именем ее основателя Фердинанда Баура (Ferdinand Christian Baur) (1792 – 1860). Баур первым отчетливо выразил мысль о том, что Новый Завет не только сообщает об истории Церкви, но «сам по себе Новый Завет является частью церковной истории»¹⁰⁰. А вся история становления и развития христианских доктрин в последующие века – это лишь продолжение процесса, который имел место в раннеапостольской Церкви¹⁰¹. Что касается новозаветной литературы, она, по словам Баура, изображает людей разных взглядов, которые, оценивая феномен Иисуса, приходили к разным, подчас противоположным, суждениям¹⁰². Отсюда вывод исследователя: Новый завет, и выраженные в его литературе идеи необходимо критически рассматривать с чисто исторических позиций¹⁰³. Что касается теологии Павла, она есть часть истории развития всей теологии. Причем Баур отводил Павлу в этой истории первостепенное место (в смысле более раннее)¹⁰⁴. Применив к новозаветному корпусу те же принципы исследования, что и к любому историческому (но не философскому) документу, Баур и его последователи¹⁰⁵ пришли к радикальным выводам: только четыре послания Павла являются аутентичными¹⁰⁶ и отражают реальную картину истории Церкви апостольского периода. Все остальное было написано позже (или гораздо позже). Свою историческую реконструкцию Нового Завета Баур осуществлял в зависимости от того, какую стадию идейной борьбы в ранней Церкви отражает та или иная книга¹⁰⁷.

⁹⁹ Безусловно, для создания целостной картины нельзя рассматривать Тюбингенскую школу в отрыве от трудов исследователей, обусловивших ее появление. Однако мы намерены остановиться лишь на поворотных моментах развития теологии, когда понимание Павла и его посланий претерпевало существенные изменения. Об исследованиях, предвосхитивших труды тюбингенцев см.: G. Hasel, 18–31; W. G. Kuümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problem* (London: SCM, 1973).

¹⁰⁰ S. Neill and T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861 – 1986* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 21.

¹⁰¹ F. G. Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, ed. F. F. Baur (Leipzig. 1864). Труд, который автору данной работы оказался недоступен.

¹⁰² Феномен Иисуса и Его учение для Баура – это не часть истории христианства, это ее предпосылка. Весь Новый Завет отображает реакцию на провозвестие Иисуса. Подобное суждение в середине XX века высказывал Бультман. См. выше примечание 67.

¹⁰³ Подробне см.: Лезов С. В. Попытка понимания. М.-СПб.: Университетская книга, 1999. С. 510–512.

¹⁰⁴ Новозаветную историю доктрины Баур разделял на три периода: 1) Послания Кор., Гал., Рим. 2) Послания Евр., 1-2 Петра, Иакова; Синоптические Евангелия, Деяния, остальные павловы послания; 3) пастырские послания, корпус Иоанна. По его мнению, эти три группы разнятся не только по времени написания, но выражают определенную прогрессию раннехристианской теологии.

¹⁰⁵ См. Н. Harris, *The Tubigen School. A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur* (Oxford: Clarendon, 1975).

¹⁰⁶ Гал.; Рим.; 1-2 Коринф.

¹⁰⁷ Подобная логика привела Баура к следующей реконструкции. Взяв за самую раннюю точку отсчета четыре послания Павла (см. выше), он поместил *Corpus Clementine* с другой стороны временного отрезка, где выражена крайне антипавлова позиция (а истинный апостол – это Петр). Баур рассматривал стадии

Всю историю апостольской Церкви отец Тюбингенской школы представлял в логике гегелевской рефлексии как борьбу иудеохристианства во главе с Петром (теза) против языческо-христианской партии Павла (антитеза). Баур считал, что иудеохристиане и Павел по-разному оценивали Иисуса. Для первых Иисус – это Мессия, исполнение и продолжение Ветхого Завета. Для Павла же Он – освободитель, через веру в которого происходит искупление¹⁰⁸. И в этом можно заметить значительное сближение «тюбингенского» и «лютеровского» взглядов на Павла, пожалуй, с той лишь разницей, что для первых спор шел внутри христианства, тогда как для Лютера христианство противостояло иудаизму как религии легализма. Очень точно, на наш взгляд, образ «тюбингенского» Павла описал датский богослов Йоханес Манк. По его словам, Павел, изображенный на холсте Баура, это «одиноким апостол, который единственный правильно понял феномен Иисуса, порвал с иудаизмом и законом и затем вел борьбу с остатками иудаизма в христианстве»¹⁰⁹.

Оценивая вклад тюбингенской школы в развитие павлинистической теологии, можно согласиться с мнением российского ученого-филолога Ирины Левинской, которая отмечает, что хотя в последующие десятилетия крайние позиции Тюбингенцев были опрокинуты¹¹⁰, тем не менее, «поставленные представителями школы дерзновенные и бескомпромиссные вопросы взбудоражили и перевернули традиционную библеистику, и заставили тех, кто не принимал решений Тюбингенцев, искать ответы и защищать свои позиции на совершенно ином качественном уровне»¹¹¹.

Таким образом, заслуга Баура и его учеников состоит в том, что они попытались вырваться (к сожалению, не без негативных последствий) из оков догматического богословия, которое до этого односторонне определяло и вопросы к тексту Нового Завета, и метод поиска ответов. С позиции сегодняшнего дня позитивный вклад немецкой богословской школы состоял в том, что ее представители не без оснований заявили о необходимости рассматривать произведения авторов Нового Завета исключительно учитывая контекст истории, в котором они слагались. Позже К. Г. Гюнкель назовет это правило слоганом, который закрепился как стандартный научный термин – *Sitz im Leben*¹¹².

изменения отношения к Павлу, и в зависимости от того, к какой точке ближе концепция книги, она датировалась, соответственно, раньше или позже. Именно поэтому Деяния и Ев. Луки датированы им серединой II века.

¹⁰⁸ См. подробнее: S. Neill and T. Wright, 20 – 29.

¹⁰⁹ J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (London: SCM, 1959), 69.

¹¹⁰ Критика и «разгром» тюбингенцев, как принято считать, связаны в основном с тремя именами: В. Ф. Westcott, J. В. Lighfoot, F. J. A. Hort. См. об этом: S. Neill and T. Wright, 35 – 64.

¹¹¹ Левинская И. Деяния Апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I – VIII. М.: ББИ, 1999. С. 44.

¹¹² Буквальный перевод – «Место в жизни». Гюнкель сформулировал это понятие в труде *Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode* (Gottincen, 1969), 144 – 148.

Сегодня исторический подход стал нормативным правилом библеистики¹¹³ (причем независимо от степени консервативности или либерализма исследователей).

Традиции, как известно, обладают особым свойством: они жизнеспособны и влияют на менталитет последующих поколений. Насколько сильными оказались лютеровские традиции истолкования теологии Павла показали последующие столетия. Несмотря на активный, принципиальный пересмотр старых взглядов, предпринятый тюбингенцами, многие теологические парадигмы устояли. По-прежнему направление в интерпретации Павла, заданное реформаторами во главе с Лютером, осталось определяющим. Десять лет назад была издана книга профессор Тюбингенского Университета Мартина Хенгеля «До-христианский Павел»¹¹⁴. Подводя итог своему анализу, автор пишет: «Хотя в наше время люди нашли другие формулировки, никто не понял истинную сущность павловой теологии, (а именно: спасение данное *sola gratia*, только по вере) лучше, чем Августин и Мартин Лютер»¹¹⁵. Общий анализ современных богословских тенденций, который мы не имеем возможности здесь воспроизвести, показывает, что хотя многое пересмотрено, дополнено, переосмыслено, в целом лютеровский образ апостола, как «хорошего диалектика» со времен реформации и вплоть до современной эпохи прочно закрепился в богословии (по преимуществу в протестантском¹¹⁶).

В качестве наиболее, на наш взгляд, репрезентативного примера, ниже мы более подробно представим комментарий английского профессора Крэнфилда (C. E. V. Cranfield). Думается, что этот фундаментальный труд вполне наглядно отражает классический протестантский подход, где изображен хотя и более “современный”, но все же “лютеровский” Павел.

д. «Неолютеровский» Павел: основная тема Послания к Римлянам и ее развитие в комментарии Крэнфилда

Структура послания

У исследователей Послания к Римлянам существует относительное согласие в вопросе определения структуры Послания. Так, 1:1-15 и 15:14-16:27 обычно считают,

¹¹³ См.: T. R. Schriener, *Interpreting the Pauline Epistles* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993).

¹¹⁴ M. Hengel, *The Pre-Christian Paul* (Philadelphia: Trinity Press, 1991).

¹¹⁵ *Ibid.*, 86.

¹¹⁶ Справедливости ради нужно сказать, что до середины XX столетия только протестантское богословие определяет тенденции развития библеистики как науки.

соответственно, вступлением и заключением Послания¹¹⁷. Отрывок 12:1-15:13 называют этической частью, содержащей практические увещания, обращенные к Римской общине. Главы 9-11 посвящены теме Израиля. Большой раздел 1:18-8:33 принято считать доктринальной частью послания¹¹⁸. Тексты 1:16, 17 традиционно понимаются как содержание темы Послания.

Тема послания

Следуя этой традиции, Крэнфилд также считает, что в 1:16, 17 объявлена тема Послания. Особое ударение он делает на цитате из книги пророка Аввакума (1:17) «праведный верою жив будет». По мнению исследователя, именно в этой формуле сконцентрирована главная тема всего Послания. Слова «праведный» и «праведность Божия» автор рассматривает как выражение одной и той же идеи – *изменения статуса человека перед Богом*¹¹⁹. Вообще, для автора слова с корнем δικ являются предметом особого интереса, и понятно почему. Следует вспомнить, что значила для Лютера концепция δικαιοσύνη Θεου¹²⁰ – и связь обнаружена. На протяжении всего пост-реформационного периода употребленное Павлом выражение δικαιοσύνη Θεου вызвало немалые споры среди исследователей, в связи с природой использованного им падежа. Дискуссии велись в отношении того, является ли этот генетив субъектным или объектным¹²¹. Следуя этой традиции, Крэнфилд уделяет много внимания разбору этого понятия. Он считает, что здесь (1:17) и везде в Послании δικαιοσύνη Θεου необходимо понимать как объективный генетив¹²², то есть, как *изменение статуса человека, перед Богом, при котором*

¹¹⁷ Большинство исследователей, в том числе все из рассматриваемых нами, поддерживают точку зрения, согласно которой первоначальный текст Послания включал все 16 глав.

¹¹⁸ В настоящее время исследователи более склонны включать 9-11 главы в доктринальную часть. См. об этом: J. A. Fitzmyer, *Romans: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible. Vol.33 (New York: The Anchor Bible Published by Doubleday, 1994), глава "Structure and Outline", pp. 96 - 101.

¹¹⁹ Здесь и далее курсив наш.

¹²⁰ В данной работе текст греческого оригинала цитируется по версии Aland, Barbara and others. *The Greek New Testament*, Fourth Revised Edition (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993).

¹²¹ См.: C. F. D. Moule, *An Idiom book of New Testament Greek* (Cambridge: University Press 1988), 39-41; J. A. Brooks and C. L. Winbery, *Syntax of New Testament Greek* (Boston: University Press of America, 1979), 15-16. Если понимать генетив δικαιοσύνη Θεου как субъектный, то в таком случае «праведность Божия» означает Божие действие по отношению к человеку, его оправдывание. Если же генетив является объектным, то смысл выражения – статус человека перед Богом как результат Его оправдывающего действия.

¹²² Автор приводит следующие аргументы: 1) в посланиях Павла есть несколько мест, где однозначно видно использование понятия «праведность», как дара Божий (Рим. 5:17; 10:3; Флп. 3:9; 1 Кор. 1:30; 2 Кор. 5:21; 2); при таком понимании становится понятным и легко объяснимым выражение «от веры в веру», в то время как при другом — возникают трудности; 3) цитата Аввакума (Рим. 1:17) поддерживает именно такое понимание праведности, так как она концентрирует внимание на оправданном человеке, а не на самом действии оправдания; 4) понимание «праведности Божьей» как статуса более соответствует структуре

он становится праведным. В этом случае оправдание приобретает юридически-эсхатологическое значение, что подтверждается тем, как комментатор интерпретирует слово «спасение» (1:16). «Спасение», о котором Павел говорит в 1:16(б), он связывает с эсхатологическим будущим¹²³. Это «спасение» играет двоякую роль: избавление человека от гнева Божия на последнем суде и восстановление в нем славы, утраченной в результате грехопадения¹²⁴. Поэтому то, что Павел называет Евангелием, — это весть о том, что человек может быть спасен на последнем суде от гнева Божия, если его греховный *статус* будет изменен на праведный. Крэнфилд предлагает следующий перевод текста (1:16): «Потому что в нем (Евангелии) открывается (и предлагается людям) праведный *статус* перед Богом, который является Божиим даром, и который возможен только через веру»¹²⁵. Таким образом, главную тему Послания Крэнфилд определяет как *раскрытие Благой вести о спасении через получение праведного статуса*.

Хотя тему Послания провозглашают оба текста (1:16 и 1:17), более сжатую формулировку темы автор видит в цитате из Аввакума «праведный верою жив будет». По его мнению, свое развитие тема получает в такой же последовательности, в какой она была провозглашена: вначале (А) объясняется, что значит «праведный верою»¹²⁶ (1:18–4:25), а затем (Б) - «жив будет» (5:1–8:39)¹²⁷.

Развитие темы

А. 1:18 – 4:25.

Этот раздел послания, по мнению комментатора, целиком посвящен теме оправдания по вере (объяснение выражения «праведный верою»). Крэнфилд представляет его состоящим из четырех отрывков:

1. 1:18—3:20.

Послания, то есть, последовательности приводимых в нем аргументов: отрывок 1:18 – 4:25 объясняет слова «праведный верою», отрывок 5:1- 8:39 — обещание человеку, уже оправданному по вере, что он будет жить («жив будет»); тексты из Послания 2:13; 3:20, 28; 4:2, 13; 5:1, 9, 19 говорят скорее о статусе, чем о действии.

¹²³ «В Посланиях Павла «спасать» и «спасение» относятся, в основном, к будущему, которое начинается с пришествия Христа во славе, то есть, с момента Его Второго пришествия» (Cranfield, Romans, 18).

¹²⁴ Ibid., 19.

¹²⁵ Ibid., p. 21. Крэнфилд объясняет выражение «от веры в веру» (Рим. 1:17) как стилистический прием для усиления акцента на слове «вера». Выражение приобретает следующий смысл: «верой и только верой».

¹²⁶ Среди богословов существуют расхождения относительно того, связано ли слово «верою» по смыслу с началом цитаты или с её концом. В первом случае смысл выражения [праведный верою, жив будет]; во втором – [праведный, будет жить верою]. Крэнфилд придерживается первого взгляда по следующим причинам: 1) это дает более удовлетворительное объяснение связи между первой и второй частями 17 стиха; 2) это соответствует структуре Послания: 1:18 – 4:25 — объяснение выражения «праведный верою», 5:1 – 8:39 — обещания «будет жить»; 3) многие тексты Послания, например, 3:22; 4:11, 13; 5:1; 9:30; 10:6 поддерживают идею тесной взаимосвязи веры и праведности.

Цель этого отрывка¹²⁸ «подтвердить выражение «от веры в веру» и определить «веру» как единственную возможность быть праведным перед Богом, показав, что не может быть никакой другой праведности, как только через веру»¹²⁹. Вот как это представлено в комментарии:

Понятие «гнев Божий», с описания которого начинается отрывок, Крэнфилд рассматривает как результат того же процесса, который приводит к оправданию. «Провозглашение Евангелия, — подчёркивает исследователь, — это одновременно и откровение о праведном *статусе* людей перед Богом, и откровение о гневе Божьем к их греху»¹³⁰. <...> «В этой части Павел не высказывает своего отношения к своим современникам, но изображает человека таким¹³¹, каким он выглядит в свете креста»¹³².

Далее, полагает исследователь, Павел переходит к описанию иудеев (2:1-3:20). Однако, если Павел уже описал человечество, частью которого являются иудеи, то зачем ему вновь возвращаться и говорить о состоянии иудеев? Крэнфилд объясняет эту необходимость следующим образом: «Если показать, что иудеи не являются исключением, то становится очевидным, что все человечество виновно перед Богом»¹³³. Весь этот раздел (1:18-3:20) исследователь рассматривает в контексте понятия суда Божия. Иудеи, как и все остальные, не избегнут суда Всевышнего, потому что: (1) они поступают так же, как и окружающие их язычники (2:1-11, 2:17-24); (2) знание закона (2:12-16) и обрезание (2:25-29) отнюдь не гарантируют безопасность на суде Божьем. В этом юридическом контексте профессор Крэнфилд находит подтверждение своего взгляда на концепцию «праведности Божией» как на *статус* перед Богом.

2. Следующий за этим отрывок **3:21 - 26** комментатор рассматривает как «центральный во всем разделе» (1:18 - 4:25). «Его роль — раскрыть смысл выражения “открывается” (1:17), показав, что когда проповедуется Евангелие, “праведность Божия”

¹²⁷ Следует отметить, что хотя исследователи считают отрывок 1:18 – 8:39 состоящим из двух разделов, вопрос, где находится граница этих разделов, вызвал большие разногласия. См.: примечание 17.

¹²⁸ Целостность и единство отрывка не ставятся под сомнение известными нам исследователями.

¹²⁹ Cranfield, Romans, 25.

¹³⁰ Ibid. 30.

¹³¹ Крэнфилд считает, что отрывок 1:18-32 описывает не только язычников, но также и иудеев, то есть, все человечество, потому что: 1) в стихе 18 использовано обобщенное *ανθρωπος* (человек); 2) в описании идолопоклонства (1:23) слышится «эхо» двух ветхозаветных текстов (Иер. 2:11 и Пс. 105:20), где упоминается поклонение Израиля золотому идолу; 3) текст 2:1 – 3:20 говорит о греховности иудеев, которые делают то же, что и язычники; 4) таким образом, переход от 1:32 к 2:1 легче объяснить как естественный вывод: так как иудеи были представлены грешниками (1:18-32), они не имеют права судить других (2:1).

¹³² Ibid., 26.

¹³³ Ibid., 43.

проявляется “ныне” через провозглашение тех Евангельских событий, которые имели место в прошлом, и без которых не была бы явлена праведность (*праведный статус*) сейчас¹³⁴.

3. Согласно Крэнфилду, весь отрывок **3:27-31** имеет отношение к слову «верю» (1:17). Если всякая похвала исключена, и невозможно предъявить Богу требование получения праведности на основании чьих-либо заслуг, то остается лишь одно средство – получить ее «верю».

4. В продолжение этой же идеи комментируется вся **4 глава**. «Если показать, – продолжает свою мысль Крэнфилд, – что в соответствии с Писанием Авраам не имел права гордиться («хвалиться» в синодальном переводе – Ж.Т.), то будет доказано, что такого права не имеет никто, то есть, похвала исключена»¹³⁵. Автор считает, что Павел достигает этой цели, когда из Быт.15:6 делает выводы, диаметрально противоположные тем, которые делали его современники – иудейские раввины. «В иудаизме существовало понятие заслуги перед Богом»¹³⁶, а Павел приходит к выводу, что Аврааму нечем хвалиться. Вся идея 4 главы сводится к тому, чтобы еще раз доказать, что *праведный статус* можно получить только верю¹³⁷.

Б. 5:1 - 8:39.

Вторую половину доктринального раздела комментатор представляет, как описание того, что происходит с верующим после обретения им статуса праведника. Жизнь оправданных описывается четырьмя характеристиками, каждой из которых, полагает Крэнфилд, посвящена отдельная глава в послании. Главное, по его мнению, что связывает 6-8 главы воедино, это мотив освящения. Таким образом, структурно весь доктринальный блок выглядит следующим образом: 1:18-4:25 – оправдание верующих, 5:1–8:39 – их освящение.

Как уже было замечено, среди комментаторов ведутся дискуссии вокруг вопроса о границе двух разделов отрывка 1:18-8:39. Этим объясняется необходимость обоснования позиции по этому вопросу. Крэнфилд перечисляет следующие причины считать 5 главу началом нового раздела: 1) торжественная речь в конце 4 главы (4:25) указывает на окончание раздела. 2) Наличие структурных сходств между 5 главой и тремя последующими главами (6-8): в начале каждой главы делается утверждение или относительно значения

¹³⁴ Ibid., 25.

¹³⁵ Ibid., 81.

¹³⁶ Ibid., 85, 90.

¹³⁷ Здесь уместно следующее: замечание, которое может иметь существенное значение при сравнении взглядов Крэнфилда с другими исследователями. Комментируя 4:16-31, исследователь первостепенное значение придает «непреложности обетования», а не тому, что это «обетование» предназначено «для всех потомков Авраама». Это находит свое объяснение: поскольку в самой теме послания (1:16-17) идея объединенности («всякому») для комментатора не столь важна, а «вера» является непосредственной частью темы («праведный верю»), вполне закономерно, что ударение делается не на фразе «всех потомков», а

оправдания, или относительно жизни, обещанной оправданному по вере, а последующий текст главы поясняет это утверждение. 3) Троекратное употребление в 5 главе выражения «Господа нашего Иисуса Христа» (5:1, 11, 21) встречается также в заключение каждой из трех последующих глав (6:23; 7:25; 8:39). Но самую главную причину того, почему 5 главу необходимо рассматривать как начало нового раздела, исследователь видит в содержании самой главы. По его мнению, 5 глава посвящена теме «мир с Богом», совершенно отличной от темы предыдущего раздела (1:18 – 4:25 "Оправдание по вере"). Хотя автор признает наличие некоторой лингвистической связи 5 главы с предыдущим отрывком (он ее не конкретизирует), все же троекратное упоминание «мира с Богом» (5:1, 10, 11) он считает явным свидетельством того, что Павел переходит к рассмотрению новой темы.

«Примирение, о котором Павел здесь говорит, — это не то же самое, что оправдание, и не последствия оправдания, но оправдание неизбежно включает в себя примирение»¹³⁸. <...> «То, что люди являются оправданными, означает, что они должны быть примирены... и жить как друзья Богу»¹³⁹.

Следующая, **6 глава**, по мнению Крэнфилда, представляет вторую характеристику жизни оправданных – освящение («освящение» в то же время есть тема всего раздела 5:1-8:39). Непонятно почему, но ключевым словом 6 главы Крэнфилд считает «святость». Его совершенно не смущает тот факт, что это слово появляется лишь однажды и притом в конце главы (6:19). Важность «освящения» он видит в том, что оно – важный духовный процесс, который может в случае его отсутствия сделать оправдание бесполезным¹⁴⁰. В такой интерпретации освящение становится второй неотъемлемой частью процесса спасения.

Еще две характеристики жизни оправданных — «свобода от осуждения закона» и «обитание Святого Духа» — комментатор находит в **7 и 8 главах**. «Закон» в 7 главе, считает Крэнфилд, необходимо понимать в «усеченном смысле, как осуждение закона (8:1)»¹⁴¹. Такая интерпретация вполне объяснима, поскольку она согласуется с идеей юридического оправдания (*статус*). Если оправдание дает людям *статус* невиновности, то закон, функцией которого является определение вины, более не осуждает их (то есть, не определяет их *статус* перед Богом как виновных). Тем не менее, следует подчеркнуть, что Крэнфилд далеко не так категоричен в своих оценках роли закона, как Лютер. Он не спешит повторять

смещается к понятию «вера», благодаря которой реализуется непреложность обетования (то есть, достижение *статуса праведника* независимо от дел человека).

¹³⁸ Ibid., 100.

¹³⁹ Ibid., 101.

¹⁴⁰ Ibid., 126, 145-146.

¹⁴¹ Ibid., 147.

за реформатором, что никакой закон, ни моральный, ни церемониальный не имеет никакого решительно значения в деле спасения.

Проблему соотношения номизма и антиномизма в данном комментарии решена следующим образом. Павел не против закона как такового. «Невозможно понять, – справедливо замечает профессор Крэнфилд, – на каком основании многие комментаторы упорно пытаются утверждать, что Павел относится к закону как к врагу...»¹⁴². То, о чем Павел говорит в 7:1-6¹⁴³, это не закон вообще, но приговор закона, суд (или осуждение), который провозглашается над грешником. От этого приговора верующие освобождены («умерли для закона»). Они также освобождены от «любого рода неверного легалистского понимания и использования закона»¹⁴⁴. Но ни в коем случае не от самого закона, потому что «согласно Павлу, закон не отменен Христом»¹⁴⁵.

В. 9-11 главы.

Тематическую взаимосвязь 9-11 глав с предыдущими (1-8) Крэнфилд объясняет необходимостью более обстоятельного обсуждения некоторых вопросов, *накопившихся* в предыдущих главах. Он считает, что характерная для иудаизма терминология¹⁴⁶, которую использует Павел, представляя свое Евангелие, неизбежно связывает его благовестие с самим «феноменом Израиля». Кроме того, «отношение верности Божией к неверию большинства Иудеев все еще не было достаточно обстоятельно обсуждено»,¹⁴⁷ и этому Павел посвящает 9 - 11 главы.

Г. Отношение этической части (12—15) к теме всего Послания представлено в комментарии как практическое руководство, предназначенное для *праведных по вере*.

Оценивая труд Крэнфилда, следует отметить, что исследователь дает довольно взвешенный, всесторонне выверенный и сбалансированный взгляд, как на текст послания, так и на его автора. Общая тематическая линия обозначена и имеет логическое развитие. Однако слабость данного подхода, на наш взгляд, в том, что недостаточно внимания уделяется историческому контексту самого автора послания. И главное, представленная интерпретация не дает удовлетворительного объяснения причинам, побудившим апостола

¹⁴² Ibid., 171. В качестве примера Крэнфилд приводит Иерусалимскую Библию, где раздел 6-8 главы назван «Освобождение от греха, смерти и закона».

¹⁴³ Согласно Крэнфилду место 7 главы в послании структурируется следующим образом: всю главу он делит на две части 7:1-6 и 7:7-25. Первый отрывок – это, собственно, содержание аргумента, а второй – объяснение возможного недопонимания у читателей по вопросу о соблюдении закона. В свою очередь, отрывок 7:1-6 объясняет выражение «вы не под законом», произнесенное Павлом в 6:14, а также этот отрывок тематически связан с Рим. 5:20.

¹⁴⁴ С. Е. В. Cranfield, “St. Paul and the Law”, *New Testament Issues*, 158.

¹⁴⁵ Ibid., 157.

¹⁴⁶ Крэнфилд отмечает следующие выражения: «Сын Давидов» (1:3), «Христос» (Мессия), «Святые Писания» (1:2), «во-первых, иудею», «преимущества иудеев».

¹⁴⁷ Ibid., 214.

писать такое подробное доктринальное письмо в общину, с которой он лично не был знаком. Есть основания полагать, что недостаток внимания к историческим обстоятельствам можно объяснить зависимостью, которую испытывает Крэнфилд от лютеровского образа Павла. Среди множества экзегетических, структурных и лингвистических аргументов нетрудно рассмотреть черты именно лютеровского взгляда. Прежде всего это видно из того, что главная тема послания – оправдание по вере – представлена в юридических терминах. Исследователь всячески пытается снять возможные противоречия между Павлом и Иерусалимом и переносит акценты дискуссии в русло борьбы апостола с язычниками и с иудаизмом, как источником легализма.

а. Попытки поиска

В прошлом столетии предпринимались неоднократные попытки предложить новые подходы к толкованию Павла. В первой половине XX столетия появляется ряд фундаментальных исследований о жизни и теологии Павла. Исследователи, по всей видимости не удовлетворенные предложенными ранее концепциями, пытались найти новые герменевтические ключи к теологии апостола. Один за другим появились труды, в которых оспаривается центральное место учения об оправдании в теологии Павла. В качестве примера есть смысл упомянуть некоторые имена. Профессор Дэвис (W. D. Davies) в 1948 году опубликовал труд, в котором последовательно отстаивал необходимость поместить всю теологию Павла в контекст раввинского иудаизма¹⁴⁸. Согласно этому известному ученому, стержень теологии Павла находится не в учении об оправдании, но в признании и осознании с позиций раввина, коим был Павел, мессианства Иисуса. Также с позиций иудаизма, но уже эллинистического, предложил интерпретировать Павла еврейский богослов Ганс Шопс¹⁴⁹. А ранее Альберт Швейцер¹⁵⁰, продолжая традиции Вильяма Вреде¹⁵¹, выдвинул гипотезу апокалиптического и мистического подхода к *corpus paulinum*. Он находил теологический центр павлинизма в словах “во Христе”, считая, что юридическая терминология оправдания в посланиях Павла выполняет лишь служебно-инструментальную роль¹⁵².

Эти попытки поиска не привели к коренному изменению традиций толкования Павловой теологии. Возможно поэтому в 1968 году немецкий теолог Ганс Конзельман в статье “Текущие проблемы в павлинистических исследованиях” констатировал: «В настоящий момент павлинистические исследования не процветают. Настоящий интерес к центральной теологумене Павла (оправдание по вере, евангелие, и закон) был смещен другими темами (исторический Иисус, история, и история спасения)»¹⁵³. Однако, ради исторической справедливости следует отметить, что хотя упомянутым выше трудам не

¹⁴⁸ В данной работе использовано издание 1965 года. W. Davies, Paul and Rabbinic Judaism (London: S· P· C· K, 1965).

¹⁴⁹ H. J. Shoeps, Paul. The Theology of Apostle in the Light of Jewish Religion History, trans. Harold Knight (Philadelphia: The Westminster Press, 1961).

¹⁵⁰ A. Schweitzer, The Mysticism of Paul the Apostle (New York: Seabury, 1968).

¹⁵¹ W. Wrede, Paul (London: Green, 1907). О влиянии Вреде на Швейцера см.: A. Schweitzer, 36.

¹⁵² Вреде писал, что гораздо более фундаментальными концепциями у Павла являются миссия к язычникам и превосходство христианской веры. Это главное, а «доктрина оправдания есть не что иное, как средство достижения этих целей» (W. Wrede, 127).

суждено было стать революционными по отношению к классическому протестантскому толкованию Павла, тем не менее, наметилась определенная богословская тенденция поиска. Они как бы вскрыли неудовлетворенность богословия текущим положением дел.

Серьезная и более успешная попытка переосмысления теологической модели Павла была предпринята в 70-х годах прошлого столетия профессором Кристером Стендалем (Kris-ter Stendahl). О его новаторских идеях речь пойдет далее¹⁵⁴.

б. Кристер Стендаль: «теология миссии»

В 1976 году была опубликована книга профессора Стендаля под названием «Павел между иудеями и язычниками»¹⁵⁵, в которую вошла опубликованная в 1963 году статья этого же автора «Апостол Павел и интроспективная совесть»¹⁵⁶. В этой статье исследователь вновь поставил под сомнение один из столпов традиционного понимания послания к Римлянам, а именно, что центральной идеей послания является доктрина оправдания. Стендаль утверждал, что причина традиционной ошибки в понимании основной темы послания содержится в нездоровой совести (introspective conscience) западной Церкви¹⁵⁷. Корни этой проблемы исследователь находит в той внутренней моральной борьбе, которую переживали Августин и Лютер¹⁵⁸. А западная Церковь, полагает Стендаль, неправомерно старается взвалить ответственность за эту борьбу на Павла. Апостол Павел, отмечает профессор, не был озабочен проблемой личного спасения (как Августин и Лютер), его совесть была вполне «здоровой»¹⁵⁹. Что же касается учения Павла об оправдании, то оно не является «ни центральной, ни организующей доктриной учения апостола»¹⁶⁰. Напротив, эта доктрина была сформулирована Павлом с совершенно конкретной и узкой целью: защитить права обращенных язычников называться истинными наследниками обетований, данных Богом Израилю»¹⁶¹.

В 1995 году вышла еще одна книга профессора Стендаля «Последний отчет»¹⁶², в которую вошли его лекции на послание к Римлянам. Здесь исследователь еще раз повторяет

¹⁵³ H. Conzelmann, "Current problems in Pauline Research", in *New Testament Issues*, ed. R. Batey (London: SCM Press LTD, 1970), 130.

¹⁵⁴ Говоря об успешности исследований, мы, прежде всего, исходим из того, какое влияние оказали эти работы на богословие в целом. Впрочем, многие принципиальные идеи автора были отнюдь не новы.

¹⁵⁵ K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Fortress Press, 1976).

¹⁵⁶ K. Stendahl, "Apostle Paul and Introspective Conscience", *Harvard Theological Review*, 1963.

¹⁵⁷ K. Stendahl, 1976, 11.

¹⁵⁸ Схожее мнение выражено в статье профессора Мак-Грата. См.: A. E. McGrath «Righteousness: History of Interpretation», *Dictionary of Paul and His Letters*, 832–836.

¹⁵⁹ K. Stendahl, 1976, 14, 40.

¹⁶⁰ K. Stendahl, 1976, 27.

¹⁶¹ *Ibid.*, 2.

¹⁶² K. Stendahl, *Final Account* (Mineapolis: Fortress Press, 1995).

ранее высказанные суждения относительно общего видения послания к Римлянам. Приведем одно из положений богослова, где очевидна его позиция: «Павлово понятие оправдания сложилось не как ответ на вопрос “как я могу найти милостивого Бога?” Павел лишь упоминает оправдание по вере, когда он обсуждает статус обращенных язычников. Говорить об оправдании по вере – это его путь определить право язычников быть приобщенными и обрести искупление»¹⁶³.

Две проблемы, считает Стендаль, беспокоили Павла. Это не грех, не его совесть, и не закон. «Первая проблема – это сам Павел»¹⁶⁴. Исследователь полагает, что, осознавая себя как апостола к язычникам, Павел очень переживал о своем здоровье, которое было слабым, а времени для миссии оставалось все меньше и меньше¹⁶⁵. Ввиду важности своей миссии, Апостол недоумевал, почему Бог содержит его в таком физическом состоянии, одновременно поручая ему столь важную миссию.

Вторая проблема, которую очерчивает Стендаль, касается Израиля¹⁶⁶. Почему в то время, когда миссия к язычникам стремительно развивается, когда близится пришествие Господа, Израиль никак не реагирует на это? Для Павла это была загадка и в то же время боль. Исходя из данных соображений, кульминационным моментом послания к Римлянам Стендаль считает 9-11 главы. Еще более наглядной становится позиция комментатора, если проследить, как он представляет основную тему послания.

Как известно, тема, которой посвящено послание, с неизбежностью определяется целью его написания. Кристер Стендаль полагает, что цель, ради которой писалось послание, заключается в том, чтобы представить и обосновать миссию Павла. Поэтому «Послание к римлянам — это последний отчет Павла о его *теологии миссии* ... о том, что его миссия к язычникам основана не только на его апостольском призвании, но также и на авторитете Писания»¹⁶⁷. <...> «Это Послание – от А до Я о миссии. Это *теология миссии* Павла к язычникам, и она достигает кульминации в 9-11 главах, где Павел говорит о том, как его миссия к язычникам относится к Израилю»¹⁶⁸. Павел – миссионер. Он совершает свое служение среди язычников. У него есть определенная стратегия, определенный план. Согласно Стендалю, в этом послании Павел описывает роль и место своей миссии к язычникам с точки зрения глобального Божьего замысла – миссии, совершаемой Богом в мире.

¹⁶³ Ibid., 4.

¹⁶⁴ Ibid., 1.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid. Первая глава книги называется «Павел и Израиль».

¹⁶⁷ Ibid., 1.

¹⁶⁸ Ibid., 12.

Труды Стендаля также не совершили молниеносной революции в богословии, однако именно с этого времени отчетливо наметились принципиально новые подходы и перспективы формирования новой парадигмы. Как выразились Стивен Нейл и Том Райт относительно публикации 1963 года: «Эта статья, как облачко величиной с ладонь, принесла обещание надвигающегося шторма»¹⁶⁹. А шторм разразился четырнадцать лет спустя после опубликования книги американского исследователя Эда Сандерса «Павел и палестинский иудаизм»¹⁷⁰.

в. Эд Сандерс: «номизм завета»

Область, в которой проводил своё исследование профессор Эд Сандерс, гораздо шире, чем Павел и закон. Он комплексно анализировал взаимоотношения Павла с иудаизмом. Сандерс начинает свое исследование с альтернативного вопроса: кем был в действительности апостол Павел: иудеем или христианином? По существу, он воспроизводит вопрос, который неизменно задается богословами. Согласно исследователю, богословие до сих пор еще не дало на этот вопрос удовлетворительного ответа. Одни исследователи (и таких большинство) представляли теологию Павла как полную противоположность иудаизму¹⁷¹, другие – находили почти полную гармонию между иудейскими раввинами и Павлом¹⁷². Сандерс не торопится с выводами. Он задается вопросом, в чем причины таких кардинальных расхождений и неудовлетворительных ответов о взаимоотношениях Павла с иудаизмом? Причину он находит в неверном методе сравнительного анализа, суть которого он обозначает следующим образом: «Вначале очерчивается контраст, который видится исследователю, а затем проводятся параллели и сравнения в деталях»¹⁷³. Однако вот тут-то, считает Сандерс, и кроется ловушка, потому что представление об иудаизме исследователи чаще всего формировали из более поздних стереотипов, сложившихся в теологии. Как замечают Нейл и Райт, «Сандерс безжалостно раскрыл путь, которым немецкие богословы – в частности Вебер (Weber), Шурер (Schürer), Боузет (Bousset), Биллербек (Billerbeck) и Бультман – не только описывают иудаизм в терминах, заимствованных, совершенно анахронически, из дискуссий времен реформации, но также создали, благодаря своей высокой богословской производительности, ауру безоговорочной объективности их позиции. Причем таким образом, что последующие

¹⁶⁹ S. Neill and T. Wright, 372.

¹⁷⁰ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Minneapolis: Fortress Press, 1989).

¹⁷¹ Автор перечисляет ряд исследователей: Монтефиоре (C. G. Montefiore), Шехтер (S. Schechter), Р. Бультман и ряд других. См.: Sanders, 1977, 1-12.

¹⁷² Например, В. в работе *Paul and Rabbinic Judaism*.

поколения, *даже перед лицом очевидных противоречий* (курсив автора) и при необходимости переосмыслить эти теории в некоторых аспектах, будут продолжать верить, что это есть фундаментальная истина об иудаизме¹⁷⁴».

Сандерс решил оспорить эти устоявшиеся взгляды, назвав их «абсолютно неверными» из-за «массового заблуждения и незнания материала»¹⁷⁵. Он поставил перед собой невероятно сложную задачу: «сравнить Павла в его собственных терминах с иудаизмом в присущих ему терминах; сравнить не отдельные мотивы или свидетельства, но сравнить всю религию со всей религией»¹⁷⁶. Его капитальный труд состоит из двух глав. Первая глава целиком посвящена иудаизму, вторая – Павлу и его модели религии. С точки зрения вклада в общую копилку богословия и влияния на современные взгляды, именно первая глава (75% от объема всей книги) представляет наибольший интерес и ценность.

«С величайшей эрудицией»¹⁷⁷ профессор Сандерс провел обзор иудейской литературы от хасмонейского периода до таннайского (200 до н.э. – 200 н.э.). Согласно поставленной задаче, в попытке описать религию иудеев, исследователь брал во внимание весь комплекс первоисточников соответствующего периода, включая раввинскую, кумранскую и псевдоэпиграфическую литературы. В результате всестороннего анализа он пришел к выводу, что модель иудейской религии времен апостола Павла можно представить как «номизм завета»¹⁷⁸. Действительно, религиозная жизнь иудеев регулировалась законом. Но это отнюдь не превращало автоматически иудаизм в религию легализма. Сандерс пишет: «Распространенные обвинения христиан против иудаизма не в том, что отдельные иудеи недопонимали и злоупотребляли своей религией, но в том, что иудаизм как религия склонен к легализму, самоугождению и самообману, являя смесь надменности и отсутствия доверия Богу. Однако литература этого периода (II в. до н. э. — II в. н. э. – Ж. Т.) менее всего говорит в пользу этого...»¹⁷⁹. Следует заметить, что это суждение Сандерса не было чем-то совершенно новым. Например, известно, что схожее мнение было высказано еще 50 годами ранее исследователем Муром¹⁸⁰. Но заслуга Сандерса не только в том, что он показал слабость традиционного мнения, но также и в том, что он сумел дать новое описание

¹⁷³ Idid., 11.

¹⁷⁴ S. Neill and T. Wright, 373.

¹⁷⁵ Sanders, 1977, 39.

¹⁷⁶ Idid., 12. См. также: pp. 1-2.

¹⁷⁷ Такую оценку профессионализму Сандерса дает Джон Стотт во вступительном очерке к своему комментарию на Послание к Римлянам. См.: Стотт Д. Послание к Римлянам. СПб: Мирт, 1999. С. 18.

¹⁷⁸ Термин «номизм» происходит от греческого νόμος и вовсе не идентично понятию «легализм».

¹⁷⁹ E. Sanders, Paul and Palestinian Judaism, 427. См. также: Herman Ridderbos, Paul. An Outline of His Theology, 129, 130-135.

¹⁸⁰ S. Neill and T. Wright, 374. Работа Мура (Georg Foot Moore), на которую делается ссылка, представляла собой трехтомное издание под названием Judaism in the First Centuries of the Christian Era (1927 – 1930).

иудаизму в целом. Что же такое «номизм завета», о котором говорит Сандерс?

Представленная им модель структурно выглядит следующим образом¹⁸¹:

1. Бог избрал Израиль
2. Он же даровал Израилю закон
3. Этот закон, с одной стороны, включает обещание Бога сохранять избранность Израиля
4. И требует от Израиля послушания, с другой
5. Бог награждает за послушание и наказывает за нарушение закона
6. Закон открывает путь для искупления
7. Искупление осуществляется сохранением или восстановлением отношений завета
8. Все, кто находятся в завете через послушание, искупление и Божью милость принадлежат к обществу тех, кто будет спасен

Сандерс подчеркивает, что в религии иудаизма инициатива (пункт 1) и завершение (пункт 8) спасения происходят исключительно по милости Бога, но не по заслугам человека. Поэтому исполнение закона в иудаизме расценивалось не как заслуга, но как условие вхождения и нахождения в завете¹⁸². Это принципиальный акцент, поскольку, как отмечалось выше, традиционно считалось, что апостол Павел боролся против иудаизма из-за наличия легализма в последнем. В противовес, Сандерс показал, что, по крайней мере в теории¹⁸³, иудаизму (за одним исключением¹⁸⁴) не характерны стремление снискать благоволение Бога соблюдением закона и сама идея возможности спасения по делам.

Во второй части книги профессор Сандерс анализирует религиозную систему Павла. Он назвал модель теологии Павла «участнической эсхатологией»¹⁸⁵. Для Павла, считает Сандерс, категории греха и вины имели не столь существенное значение. Более существенное значение для его теологии имела уверенность, что Иисус Христос есть Господь и Спаситель иудеев и язычников на одинаковых условиях.

Пытаясь сравнить религию Павла с религией иудаизма, Сандерс обнаруживает, что иудаизм, с которым полемизирует Павел в своих посланиях, отличен от того иудаизма,

¹⁸¹ Sanders, (1977), 422.

¹⁸² «Послушание позволяет сохранять нахождение в завете, но оно само по себе не является заслугой, снискивающей Божию благодать» (Ibid, 420).

¹⁸³ Именно на это обстоятельство указывает Дж. Стотт, как на слабость в теории Сандерса: «Разве не широко известно, что популярная религия и официальная литература ее лидеров могут существенно отличаться?» (Стотт Д. Послание к Римлянам. С. 21.). Что касается Сандерса, он также не исключает вероятного расхождения теории (covenantal nomism) и практики (реальность жизни, например, Мф. 23). См.: Sanders, 1977, 426.

¹⁸⁴ Этим исключением является IV книга Езры. Автор пишет, что здесь «номизм завета терпит поражение, и остается лишь одно – законническое самосовершенствование» (р. 409).

¹⁸⁵ Ibid.. 549.

который предстает перед нами в иудейских источниках¹⁸⁶. Больше того, подчеркивает исследователь, даже из посланий Павла, иудаизм не предстает в свете самоправедности и спасения по делам. Против чего же тогда боролся Павел? На этот важный вопрос Сандерс пытается дать ясный и конкретный ответ в другом своем исследовании.

В 1983 году вышла его книга «Павел, закон и иудейский народ»¹⁸⁷, где автор продолжает развивать представленные выше идеи. В заключение книги автор пишет, что именно Павел способствовал разрыву иудаизма и христианства, поскольку он «отрицал два столпа, которые являются неотъемлемыми для всех форм иудаизма: избрание Израиля и верность Моисееву закону»¹⁸⁸. По Павлу, отмечает Сандерс, избранными являются все верующие (иудеи и язычники), а вхождение и сохранение завета достигается не верностью закону, а верой во Христа¹⁸⁹.

Влияние, которое оказал Сандерс на понимание Павла, связано не столько с тем, как он представил Апостола и его теологию, сколько с первой частью его труда (1977) и открытием «номизма завета». Хотя по-прежнему не все теологи согласны с тем, что иудаизму была противоестественна доктрина о спасении по делам¹⁹⁰, убедительные доводы Сандерса оказали такое влияние, что «его основные тезисы, как кажется, сейчас становятся новой ортодоксией»¹⁹¹ в богословии. В частности, исследования Сандерса в области природы иудаизма оказали влияние на другого известного богослова Джеймса Данна. О его взглядах на апостола Павла и послание к Римлянам речь пойдет ниже, тем более, что сам автор назвал своё изложение «новым взглядом на Павла».

г. Джеймс Данн: «Новый взгляд на Павла»

Крупнейший богослов современности Джеймс Данн начинает свою презентацию «нового взгляда» на Павла с анализа упомянутой выше работы Сандерса (1977). В статье «Новый взгляд на Павла»¹⁹² он одновременно дал высокую оценку новаторским идеям

¹⁸⁶ Отсюда делается категоричное заявление о непоследовательности и нелогичности суждений апостола Павла. Ibid., 550-552.

¹⁸⁷ E. P. Sanders, Paul, the Law and the Jewish People (Minneapolis: Fortress Press, 1989).

¹⁸⁸ Ibid., 208.

¹⁸⁹ Ibid., 207.

¹⁹⁰ См., например: M. D. Hooker, 'Paul and "Covenantal Nomism"', in M. D. Hooker and S. G. Wilson, Paul and Paulinism: Essays in Honour of C.K. Barrett (London: SPCK, 1982), 47-56; Charles L. Quarles, "The Soteriology of R. Akiba and E. P. Sanders' Paul and Palestinian Judaism", NTS, vol. 42:2, 1996: 185-195; H. Marschall, "Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus", NTS, vol. 42, 1996: 339-358.

¹⁹¹ H. Marschall, 1996, 340.

¹⁹² Статья "The New perspective on Paul" вошла в книгу J. Dunn, Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians (Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1990), 183-214; а также в сокращенной форме в двухтомный комментарий на Послание к Римлянам: James D. G. Dunn, Romans. WBC. vols. 38a, 38b. (Word (UK) Edition, 1991; Texas, Dallas: Word Incorporated, 1988), lxxiii-lxxii.

Сандерса и подверг критике ряд его позиций. Данн полностью солидарен с Сандерсом, что касается его взглядов на иудаизм первого столетия. Он пишет:

«Если Стендаль надломил шаблон двадцатого века, которым реконструировали контекст теологии апостола Павла, показав как часто он (шаблон – Ж.Т.) определялся лютеровским поиском благого Бога, Сандерс разрушил его полностью, показав, насколько иным предстает перед нами иудаизм первого века, реконструированный по другим источникам. Мы все более или менее виновны в модернизации Павла. Но теперь Сандерс дал нам великолепную возможность посмотреть на Павла по-новому, перевести наш взгляд в прошлое от шестнадцатого века обратно к первому и сделать то, что желает сделать каждый экзегет – взглянуть на Павла во свете его личного контекста, услышать Павла в терминах его времени и позволить Павлу быть самим собой¹⁹³».

Вместе с тем, Джеймс Данн полагает, что Сандерс не довел дело до конца, поскольку «вместо того, чтобы попытаться определить и показать насколько близко соприкасается теология Павла с иудейским номизмом завета, он более озабочен различиями между моделями религии Павла и иудаизма первого века»¹⁹⁴. В результате «лютеровский Павел лишь заменен идиосинкретическим (idiosyncratic) Павлом, который в произвольной и иррациональной манере отвернулся от славы и величия иудейской заветной теологии и оставил иудаизм только потому, что он не есть христианство»¹⁹⁵. Данн с сожалением для себя констатирует, что Сандерс во второй части исследования (1977) взял неверное направление и пришел к ошибочным выводам, в частности, что теология Павла в отношении закона «непоследовательна и противоречива»¹⁹⁶. «Вместо этого, – продолжает Данн, – следовало бы более полно поместить Павла внутри контекста этого нового понимания иудаизма. И уже на этом фоне рассматривать их дискуссии»¹⁹⁷. Эту «ошибку» и пытается исправить исследователь.

«Новый взгляд на Павла» формируется, прежде всего, как результат нового взгляда на иудаизм. Поскольку Павел полемизирует в посланиях (прежде всего Римлянам и Галатам) с современным ему иудаизмом, теперь, после открытий «номизма завета», отдельные выражения Павла и вся полемика предстают в другом свете¹⁹⁸. Что же именно меняется? Прежде всего, павлова теология закона. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

¹⁹³ J. Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, 186.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid., 187.

¹⁹⁶ Dunn, *Romans*, lxvi.

¹⁹⁷ Ibid. Он пишет далее: «Я вынужден признать, что нахожу описание Павла у Сандерса немногим более убедительным (и гораздо менее привлекательным) чем у Лютера. Я отнюдь не убежден, что мы получили адекватное прочтение Павла сквозь призму нового взгляда на палестинский иудаизм первого века, перспективу, которую так успешно открыл Сандерс» (*Jesus, Paul and the Law*, 188).

¹⁹⁸ Джеймс Данн считает, что все комментарии на Послание к Римлянам должны быть разделены на "pre – and post – Sanders". J. D. G. Dunn, «Romans, Letter to the» in *Dictionary on Paul and His Letters* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993), 842.

Поскольку «оправдание по вере не является исключительно христианской доктриной»¹⁹⁹, но в равной степени иудейской (это показал Сандерс), логично спросить, против чего тогда выступает Павел, говоря, что оправдание не «от дел закона»? Интерпретация словосочетания «дела закона» (Гал.2:16; Рим.3:20), пожалуй, играет для Данна решающую роль. Он считает, что «дела закона» – это фразеологизм, значение которого далеко от понятия «заслуга». «Дела закона» – это не просто благородные поступки, совершаемые из каких бы то ни было соображений, – это «дела завета, поступки относящиеся к завету, дела, совершаемые как послушание закону завета»²⁰⁰. Данн находит, что в практике религиозной жизни иудея «дела закона» это обрезание, законы кашрута и соблюдение субботы²⁰¹. Выполнением «дел закона» израильтянин обеспечивал сохранение отношений завета и, как результат, получал оправдание²⁰². Таким образом, дела закона имели не столько сотериологический характер, сколько социальный. Они идентифицировали народ, находящийся в завете, как народ Божий. Исходя из вышесказанного, Данн заключает, что Павел был против практики соблюдения «дел закона» по следующей причине:

«Картина, которую видел Павел, и которую он не колебался запечатлеть, была та, что завет не может быть более идентифицирован или охарактеризован такими исключительно иудейскими постановлениями как обрезание, пища и суббота. Дела *завета* стали идентифицироваться как иудейские постановления, а заветная праведность как праведность национальная. Но поддерживать такое отождествление означало игнорировать и то, как завет заключался, и конечную его цель. Продолжать поддерживать практику соблюдения дел закона означало игнорировать центральный для христиан факт, что с пришествием Христа цель Божьего завета достигла своей заключительной стадии, в которой более фундаментальный идентификационный знак (вера Авраама) утверждает свое превосходство над слишком узкими национальным идентификационными знаками, такими как обрезание, законы пищи и суббота²⁰³».

Из этой пространной цитаты явствует, что Данн смещает акцент от привычных ранее вопросов типа «как обрести спасение?» в область сугубо социальную – как стать членом общества завета? Продолжая отвечать на вопрос, почему Павел выступал против закона, Данн замечает, что чувство национальной исключительности породило в иудеях надменность и горделивую похвальбу перед язычниками²⁰⁴. Для апостола Павла

¹⁹⁹ J. Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, 191.

²⁰⁰ Данн пишет: «Практически невозможно было стать участником завета с Богом и тем самым обрести праведность завета иначе, как только через эти дела закона» (Ibid., 193).

²⁰¹ Ibid., 190-193. Данн считает, что составные элементы «дел закона» именно эти три аспекта просто потому, что они упоминаются в критике Павла в Послании к Галатам. Однако заметим, принадлежность к иудаизму не ограничивалась только этими тремя постановлениями. К критике этой позиции Данна мы еще вернемся.

²⁰² «Божие оправдание – это признание Богом Израиля как Его народа; Его вердикт в пользу Израиля на основании Его завета с Израилем» (Ibid., 190).

²⁰³ Ibid., 198.

²⁰⁴ J. Dunn, *Romans*, lxx-lxxii. Автор иллюстрирует свой тезис довольно убедительно, цитируя тексты Варух 3:36 – 4:4; Сирах 24:23; Псалмы Соломона 3, 10, 13:6-11; 4Езры 3:28-36, 4:23-24, 5:23-30, 6:55-59 и др.

неприемлема подобная практика иудеев, и поэтому его критика обращается против закона. То есть не против закона как такового, но против злоупотреблений им.

Итак, по мнению Джеймса Данна, «критика Павлом закона была в первую очередь обращена против злоупотреблений законом и против предположений его современников иудеев, что соблюдение закона по-прежнему дает им преимущественное положение перед другими народами; положение, которое они ответственны хранить»²⁰⁵. Таким образом, «новый взгляд на Павла» состоит в уяснении того, что апостол действовал в контексте иудейского менталитета и иудейского богословия. Павел не создавал новой религии (Сандерс), но рассматривал христианство как следующую и последнюю ступень развития отношений Бога со своим народом, который теперь уже составляли и иудеи и язычники²⁰⁶. Наиболее значимый, на наш взгляд, вклад Данна в павлинистику состоит в том, что исследователь представил Павла, *не как критика закона, но как борца против тех постановлений, которые носили социальный, национальный, а потому временный характер.*

В нашей дальнейшей работе мы будем опираться на те позиции Данна, которые представляются нам наиболее ценными, поэтому есть необходимость подробнее на них остановиться. В частности, мы рассмотрим как в свете «нового взгляда» автор определяет главную тему Послания к Римлянам и ее развитие.

д. Основная тема Послания к Римлянам и ее развитие в комментарии Джеймса Данна

Основная тема Послания

Одной из главных особенностей взгляда Джеймса Данна на тему Послания, выраженную в Рим. 1:16, 17, является его интерпретация концепции «праведность Божия». Есть смысл остановиться на некоторых моментах его толкования:

1) Вопрос природы генетива $\delta\kappa\lambda\omicron\sigma\upsilon/\eta\eta$ Θεου исследователя волнует не на столько существенно, как в классическом протестантском богословии. Автор не отдает предпочтения ни субъектному, ни объектному, полагая, что оба значения присущи тексту, и поэтому

²⁰⁵ J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 632.

²⁰⁶ Хотя Данн все же приходит к заключению, что Павел создал предпосылки для возникновения в скором будущем новой религии. Комментируя Гал 2:16, он пишет: «В этом тексте мы видим переход от базового иудейского самосознания значимости Христа к другому пониманию, переход от формы иудейского мессианизма к вере, которая рано или поздно должна порвать с иудаизмом, чтобы выразиться в своих собственных понятиях» (*Jesus, Paul and the Law*, 198). И в этом суждении Данн гораздо ближе к Сандерсу, хотя и не признает этого.

«праведность Божия» – это одновременно и действия Бога²⁰⁷, и взаимоотношения Бога с человеком (Крэнфилд)²⁰⁸.

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

3) «Праведность Божия» в отношениях завета предполагает неизменную верность Вседержителя²⁰⁹ Своим обещаниям.

Примечательно, что в отличие от многих других исследователей, для которых вопрос «верности Божией» возникал лишь при анализе 9-11 глав, для Данна *«верность Божия» – это тема всего Послания, то есть всех 16 глав.* «Праведность Божия» в его интерпретации – это верность Бога и иудеям, и язычникам. В своём анализе комментатор не делает особого ударения на цитате из книги Аввакума, считая ее лишь «доказательным текстом», поскольку основную смысловую нагрузку, по его мнению, несут выражения «праведность Божия» и «во-первых Иудею, и Еллину» (1:16). Однако именно последнее выражение Данн считает ключевым, поскольку именно оно определяет природу и характер Божьей праведности – праведности, доступной и иудеям, и язычникам, что отчетливо видно из следующего обобщения 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 являются получателями праведности (т.е. спасающей благодати) Божией и наследниками обетований Авраама и Иакова»²¹⁰.

Развитие основной темы

Особенность взгляда Данна на 1:18—3:20 заключается в том, что он видит тесную связь этого отрывка с историей грехопадения, изложенной в Быт. 3. Вместе с тем исследователь полагает, что хотя в отрывке 1:18—32 нет отчетливых аллюзий на Бытие, «вряд ли возможно иудею 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).

²⁰⁷ Такого мнения придерживается, например, Джозеф Фитцмайер. См.: J. A. Fitzmyer, *Romans*.

²⁰⁸ По мнению Данна, Павел использует в Послании особый прием, — «игру» слов и выражений, порождающую некоторую двусмысленность. Такие проблематичные для исследователей вопросы как природа генетива δικαιοσύνη Θεου, значение глагола δικαιοω (делать праведным или объявлять праведным), значение πίστις (вера или верность) Данн решает, утверждая, что в каждом случае обе интерпретации не только допустимы, но и подразумеваются Павлом (Dunn, *Romans*, 35-46).

²⁰⁹ Данн считает, что исследователями никогда не была достаточно осознана важность мотива верности в выражении «праведность Божия» (Ibid., LXIII).

Обвинение человечеству в целом – это обвинение Адаму, который не прославил Бога как Бога; Адаму, который думал о себе, что он может быть как Бог, не нуждаясь в Его мудрости; Адаму, чей поступок поработил его в собственном безрассудстве²¹¹. Как результат, приговор к смерти (1:32), считает Данн, это не что иное, как повторение однажды сказанного Адаму: «Смертию умрешь»²¹².

Отрывок **3:21—26** Данн называет «изложением Евангелия». Более того, комментатор стремится подчеркнуть, что это «добрая весть именно в приложении к конкретной ситуации, описанной в 1:18 – 3:20, то есть весть о восстановлении отношений с Богом, утраченных Адамом»²¹³. Согласно Данну, основная идея отрывка не в том, *что* совершено или кем совершено, но в том, что соделанное Христом доступно и возможно «*всем верующим*». Иными словами, речь идет об утверждении универсального для всех пути спасения — верю.

В продолжение этой же мысли исследователя, история Авраама (**4 глава**) — это доказательство, подтверждение, что Бог оправдывает через веру всех и каждого вне зависимости от того иудей ли перед Ним, или язычник²¹⁴.

Пятую главу Данн рассматривает как некий итог всему предыдущему рассуждению. В результате греха Адама, все человечество оказалось под «гневом Божиим» (1:18—3:20). Однако во Христе («втором Адаме») проблемы, возникшие вследствие послушания первого Адама, находят свое решение как на уровне личности (5:1—11), так и на уровне человечества (5:12—21). Христос стал Тем, благодаря Кому история человечества преодолевает «бедственное положение» (1:18—32) и обретает «лучшее» (5:12—21)²¹⁵.

Главы 6—8. Эти главы Данн определяет в логике «действия Евангелия в отношении личности»²¹⁶. Хотя совершенное на земле Христом (5:12-21) более чем уравнило последствия непослушания Адама, между тем, эти последствия всё еще продолжают губительно сказываться на человеке. Поэтому комментатор рассматривает 6 – 8 главы не как положительные характеристики оправданных²¹⁷, и не как описание свободы от греха,

²¹⁰ Ibid., LXIII. Данн указывает на то, что мотив "иудеи-язычники" никак не должен рассматриваться в логике "иудеи против язычников", но только как "иудеи и язычники; таким образом, ударение делается на объединенности («все»).

²¹¹ Ibid., 72.

²¹² Ibid.

²¹³ Ibid., 176.

²¹⁴ Говоря о значении 4 главы, Данн пишет, что ее роль – «не теоретическое доказательство того, что вера утверждает закон (3:31)», но доказательство на основании закона и пророков того, что Бог оправдывает всех одинаково — по вере. Следовательно, Евангелие на равных объединяет иудеев и язычников, давая «всем потомкам Авраама» равные права и возможности быть оправданными (Ibid., p. 196).

²¹⁵ Ibid., 288.

²¹⁶ Ibid., 301.

²¹⁷ Так представлено в комментарии Крэнфилда.

себя и закона²¹⁸, но как анализ реальных проблем продолжающегося влияния «ужасного триумvirата, в который вошли грех и смерть, а также закон, как неожиданный их партнер»²¹⁹. Иными словами, христиане живут в условиях эсхатологического противоречия "уже, но еще не"²²⁰.

Последний и решающий аргумент в развитие темы верности Божией Павел делает в 9-11 главах. Именно это, в сущности, пытается доказать Данн, когда пишет, что «в действительности, отрывок 3:21–8:39 – это лишь первая часть ответа Павла на 1:18–2:29, аргумент, который лишь усугубляет проблему, делая ее еще острее, ибо как можно доверять Богу, и как Он может быть верен «своим» (8:31–39), если Он оказался неверным по отношению к Израилю?»²²¹. Поэтому, заключает исследователь, «главы 1–8 создают проблему, которая решается в 9–11 главах»²²².

Главы 12—15 Данн определяет, как принцип "иудей и язычник" (вместе), действующий в жизни Церкви²²³.

Таким образом, комментарий Данна демонстрирует применение «нового взгляда» к конкретному тексту Павла. От этого меняется также и взгляд на всё послание. Мы полагаем, что «новый взгляд» – это прогресс в процессе приближения к образу исторического Павла. «Апостол к язычникам» становится более похожим на самого себя. Поэтому в дальнейшем анализе мы будем исходить из двух главных, по нашему мнению, достижений Сандерса и Данна. А именно: 1) картина иудаизма, описанная Сандерсом, и 2) Павел, который строит свою теологию в контексте «номизма завета». Однако не все в «новом взгляде» представляется нам безупречным и правильным. Поэтому ниже вкратце будут перечислены те моменты, с которыми трудно согласиться.

е. Критический анализ «нового взгляда на Павла»

Итак, повторим, что «новый взгляд» состоит в том, что, противопоставляя веру и оправдание закону и делам закона, Павел выступал не против попыток иудаизма оправдаться собственными заслугами человека (поскольку иудаизму эта идея так же чужда, как и Павлу), но борьба Апостола была обращена против конкретных «дел закона». Под этими «делами

²¹⁸ Такая структурная интерпретация у Фитцмайера (Fitzmyer, *Romans*, 96-97).

²¹⁹ Dunn, *Romans*, 433.

²²⁰ «В новом веке, несмотря на новые и неискоренённые прежние проблемы, несмотря на объединившийся против них триумvirат, верующие все же принадлежат Богу (8:31-39), неотлучны от Его любви. И это не что иное, как Его (Бога) заслуга, это Его верность» (Ibid., 508-513).

²²¹ Ibid., 519.

²²² Данн цитирует N. T. Wright (Ibid).

²²³ Ibid., 705, 706.

закона» понимались ритуалы и постановления, благодаря которым человек якобы вступал в завет с Богом и затем поддерживал отношения завета. Эти два аспекта дел закона – устанавливать завет и сохранять его – Джеймс Данн объединяет, заявляя, что Павел выступал против обоих. В практике символом вступления в завет он называет обрезание, а сохранения – соблюдение диетарных законов и субботы. Позволим себе еще раз процитировать вывод Данна: «Картина, которую видел Павел и не боялся изображать, следующая: завет более не идентифицируется и не характеризуется такими исключительно иудейскими постановлениями, как обрезание, пища и суббота»²²⁴.

Две функции «дел закона» (вступать в завет и сохранять его) и станут предметом нашего дальнейшего критического осмысления. На наш взгляд, Данн справедливо заключает, что Павел выступал против обрезания, которое доселе определяло вступление в завет. По Павлу, отныне, то есть со времени Христа, завет с Богом заключается через веру. Поверивший во Христа становится христианином и вступает в сообщество Церкви. Поэтому вера и обрезание становятся функционально взаимоисключающими. Оппоненты Павла в Галатии как раз пытались совместить веру и обрезание, делая и то, и другое необходимым для христиан. В этом мы согласны с «новым взглядом».

Однако, что касается второй составляющей «дел закона» – сохранять завет – тут мы позволим себе усомниться в некоторых деталях вывода Данна. Он считает, что в послании к Галатам Павел критикует галатийцев за их склонность к соблюдению «дел закона» во всех трех формах: обрезание, как вхождение в завет, а также празднование субботнего дня и диетарные законы как сохранение завета. На чем основывает такое заключение исследователь? Он находит, что ключевым вопросом в антиохийском конфликте было отношение к чистой и нечистой пище. Позиция Церкви по отношению к обрезанию была определена ранее в Иерусалиме (Гал. 2:1-10), а в Антиохии встал еще один вопрос: отношение к пище. Этот тезис профессора Данна зиждется на основаниях, отнюдь не бесспорных. Во-первых, известно, что реконструкция исторической последовательности событий во взаимосвязи Деян. 15 и Гал. 2 приводит, так или иначе, к относительным выводам. Практически невозможно с полной уверенностью сказать, являются ли события Гал. 2:1-10 и Деян. 15 описанием одного и того же события или разных. Также невозможно определить точное хронологическое место конфликта в Антиохии относительно встречи в Иерусалиме (Гал.2 / Деян.15)²²⁵.

²²⁴ J. Dunn, 1990, 197.

²²⁵ На наш взгляд, Гал. 2:1-10 и Деян. 15 действительно описывают одно событие, а инцидент в Антиохии (Гал. 2) произошел позже. Мы не станем обосновывать эту позицию, поскольку она не играет решающей роли в данном исследовании.

Во-вторых, и это гораздо важнее, необходимо правильно понять из-за чего действительно произошла размолвка между Петром и Павлом? За что Павел критиковал Петра? На самом деле ситуация хоть и не кристально ясна, но достаточно понятна. До прибытия посольства от Иакова Петр «ел вместе с язычниками». Стоит ли здесь вопрос о том, *что именно* ел Петр, или о том, *с кем* он ел? Кажется, контекст однозначно говорит в пользу того, что проблема состояла не в самой пище, а в том, что за одним столом в трапезе участвовали обрезанные и необрезанные. Камнем преткновения стал «важнейший во все времена вопрос: кто с кем ест?»²²⁶.

Заметим, как Павел ведет повествование. Когда пришли иерусалимляне Петр отстранился, «опасаясь тех, которые были из обрезанных» (Гал.2:12). Очевидно, что его смутила не сама пища. Вопрос был в другом: насколько вправе обрезанные и необрезанные участвовать за одним столом (!) в трапезе. Согласно иудейским законам, такая практика категорически запрещалась. Участвовать в приеме пищи с необрезанными независимо от содержания самой пищи было равносильно участию в их греховных делах. Есть вместе нельзя, поскольку это нарушало принцип единения²²⁷. Ко времени написания Послания к Галатам отношение апостолов к диетарным законам уже было высказано в Иерусалиме. И в циркулярном письме (Деян. 15:23-29) была передана всем общинам воля апостольского собора: ограничить христиан из язычников необходимостью соблюдать три Ноевы заповеди. Однако Петр, вероятно вспоминая критику в свой адрес после посещения Корнилия, решил перестраховаться и отошел от стола, чем вызвал гневную отповедь со стороны Павла.

Кроме того, тексты, которые приводит Данн из иудейской литературы, на самом деле говорят более о запретах совместных трапез с язычниками, нежели о конкретных правилах, о чистой и нечистой пище²²⁸.

Что касается текстов из Гал. 4, где Данн находит еще одну форму дел закона – соблюдение субботы, он не приводит какой-либо аргументации из самого текста, но лишь внешние свидетельства. Поэтому и мы не будем останавливаться на этой проблеме, отметив только, что в тексте речь идет не только о днях, но и месяцах, временах и годах. Павел ссылается на иудейские религиозные праздники, которые нашли исполнение во Христе.

²²⁶ Г. Кюнг. Великие христианские мыслители. С. 56.

²²⁷ Принцип объединения и соучастия через совместную трапезу в христианстве реализуется в форме евхаристического обряда. Это наглядно представлено в I Послании к Коринфянам: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (10:17). Подобная идеология имела место и в иудаизме: «Посмотрите на Израиля по плоти: те, которые едят жертвы, не участники ли жертвенника?» (1 Кор.10:18).

²²⁸ Вот лишь некоторые примеры: Езд. 10:11; Неем. 13:3; 3 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...» (Книга Юбилеев 22:16).

Конечно, следует признать, что в понятие «иудействовать» могут быть отнесены практика соблюдения субботы и диетарные законы, но в контексте послания к Галатам видится узкое применение этого глагола – обрезываться. Поэтому мы исходим из того, что борьба Павла против иудейского номизма завета была обращена против неверного, с его точки зрения, понимания того, как теперь, в условиях осуществившейся эсхатологии, формируется завет с Богом. Что нужно сделать, чтобы войти в этот завет? Согласно Павлу, нужно только поверить; согласно иудействующим оппонентам, например, в Галатии – поверить и обрезать. Почему Павел не мог согласиться с мнением оппонентов и поставил обрезание и веру во Христа в категорический антитезис? Ответ, который дает Данн, неубедителен. Он пишет: «... То, что по благодати, не может зависеть ни в коей степени от частных ритуальных действий. Если Божий вердикт в пользу отдельной личности вынесен потому, что человек поверил, тогда этот приговор не может зависеть от чего-то еще»²²⁹. Однако здесь Данн, как будто, не придает значения (точнее говоря, не акцентирует) тому факту, что внесение обрезания в список требований к неопитам приводило к неизбежным и непреодолимым последствиям. Поскольку действительно обрезание было не только знаком завета, но и национальным иудейским идентификатором. Иудей – равнозначно понятию “обрезанный”, и наоборот, необрезанный – то же, что язычник. Поэтому для христиан обрезать означало придать их вере специфическую национальную окраску и признать, что христианство – это реформационное движение внутри религии иудеев. Похоже, что именно так поначалу и думали иерусалимские христиане. Но с этим никак не мог согласиться Павел. Его христианство – универсальная религия, надиудейская, вненациональная. Универсализм Церкви определялся универсальностью Основателя христианства. Поэтому ограничение христианства национальными рамками неизбежно приводило к выводу: «Если вы обрезываетесь, Христос не принесет вам никакой пользы» (Гал. 5:2). Ключевым здесь является принцип формирования новой еkkлeзии.

Итак, подытожим. Проанализировав некоторые вехи истории богословского осмысления павловой теологии закона, мы заметили, что оценка этой теологии менялась по мере того, как менялся в представлении исследователей духовный и интеллектуальный облик самого Апостола. Павел Августина и Лютера отличен от тюбингенского Павла, равно как непохож он на того Павла, которого представил «новый взгляд» Сандерса и Данна. Принимая во внимание результат работ последних, мы соглашаемся с тем, что «новый взгляд» является наиболее близким и адекватным исторической и богословской реальности. Действительно, в результате принципиально иного понимания иудаизма (благодаря труду

²²⁹ J. Dunn, 1990, 196.

Сандерса), Павел и его богословие также предстали в другом свете. Если иудеи не ратовали за спасение по делам, и Павел был против этого, тогда в чем состоял предмет их спора? Джеймс Данн обозначил яблоко раздора – это «дела закона». Принимая этот тезис в общем, мы не согласились с Данном, что делами закона выступают обрезание, соблюдение субботы и пища. На наш взгляд, дискуссия Павла с оппонентами в Галатии состояла в том, как человек *вступает* в завет, а не в том, как завет *сохраняется*. Исходя из этого, формируется гипотеза данной работы. *Антиномизм Павла имел ограниченный характер и не был обращен против всего закона, но затрагивал лишь ту его часть, которая определяла принципы формирования Церкви.* То, против чего из закона выступает Павел, нашло свою реализацию во Христе. Не просто было отменено Христом, но нашло свое исполнение в Нем. Поскольку теперь принцип «завет в Израиле» был заменен на «спасение во Христе», требования иудаизма к прозелитам утратили свою актуальность.

Насколько справедливо это заключение, мы надеемся прояснить в результате анализа феномена «антиномизма» в исторических реалиях ранней Церкви, а также духовного опыта самого Павла, чему будет посвящена следующая глава.

Глава II

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ ПАВЛОВА АНТИНОМИЗМА

История Церкви – это цепь постоянного поиска, это история вопросов и ответов. Христианство возникло не на голой почве: оно родилось в человеческом обществе, где уже существовали сложившиеся обычаи и традиции, где определились культурные, языковые особенности, общепринятые религиозные и философские системы. Причем следует учитывать, что все эти атрибуты общества имеют тенденцию к изменению с течением времени. «Каждое время создает свой особый кодовый язык, включающий не только идиомы собственно языка, но и идиомы реалий»²³⁰, и всякое столкновение с новой культурой, с новой религией, с новой философией или с новой эпохой – словом, все, что мы называем новыми историческими реалиями, ставит перед христианами новые неизбежные вопросы. Динамизм христианства, заложенный в словах «идите и научите» органически связан с необходимостью соотнесения Христова учения с тем историческим контекстом, в котором оно проповедуется. Поэтому жизнь Церкви – это непрекращающийся поиск. И уже первые годы существования христианства со всей очевидностью доказали справедливость этого утверждения. В числе первых вопросов, требовавших от ранней Церкви богословского решения, стал вопрос о законе.

Дискуссии о законе впервые возникли не в Ефесе, не в Риме и даже не в Галатии. Они имели свою предысторию. За двадцать лет, предшествовавших посланию к Галатам²³¹, община Иисуса уже не раз сталкивалась с необходимостью осмысления отношения к закону. Эти исторические факты крайне важны при анализе текста посланий. Не учитывать их – значит исключить возможность объективного исследования. Проясним, как это правило действует. Во-первых, анализ и реконструкция предыстории воссоздает картину тенденций и предпосылок, приведших к дискуссии о законе. Так, например, события в Антиохии (Деян. 15:1), приведшие к Иерусалимскому собору, показывают то напряжение в понимании необходимости обрезания, которое вылилось впоследствии в галатийскую смуту. В свою

²³⁰ Левинская И. Деяния Апостолов I-VIII. С. 4.

²³¹ Время написания Послания к Галатам датируют 51-53 годами первого века. Следовательно, после Пятидесятницы 31 года прошло около 20 лет.

очередь, Иерусалимский собор (Деян.15), события в Галатии и реакция Павла проливают свет на проблематику закона в послании к Римлянам.

Во-вторых, все тезисы Павла, касающиеся закона (и не только закона), имеют частный,okkaзиональный характер. В его посланиях нет систематического богословия, в них лишь отражена реакция на те или иные богословские вопросы. Очень точно подметил эту сущностную особенность Эд Сандерс, заметив, что различия в высказываниях Павла о законе объясняются тем, что в разных случаях решаются проблемы разного характера²³². Именно это обстоятельство, по мнению исследователя, является ключом к пониманию того, почему богословы столь разнятся в оценке тех или иных высказываний Павла о законе: «причины и аргументы не всегда разграничены исследователями»²³³. Анализ исторической ситуации не просто помогает исследованию, но является обязательным при историко-грамматическом анализе библейского текста. Поэтому ниже мы остановимся на некоторых важных вехах дискуссии о законе в период до 50-ых годов первого столетия.

Материалом анализа послужат два источника: повествование об истории Церкви в Деяниях Апостолов и корпус посланий Павла. В последних особое внимание будет уделено отрывкам, где апостол приводит детали, относящиеся к его личной биографии.

К вопросу о методе

Закономерен вопрос: насколько обоснованным является обращение к материалам Деяний в подобном исследовании? По крайней мере, две проблемы отчетливо вырисовываются сразу.

Во-первых, Деяния были написаны позже посланий Павла. Лука не описывал события по горячим следам, но давал им оценку спустя несколько десятилетий, когда уже четко обозначился иудео-христианский раскол. Кроме того, как известно, Деяния – это не просто летопись первых дней Церкви. События отобраны и поданы автором таким образом, чтобы выразить определенное понимание (богословский замысел). Отсюда вытекает вторая проблема, не раз отмечавшаяся исследователями: насколько Лука-историк независим от Луки-теолога. То есть, проблематичным является то, насколько фактологический материал Деяний может служить основой для объективного исторического исследования. Осознавая эти особенности Деяний, следует признать, что материал этой книги имеет довольно ограниченное применение при анализе любого из посланий. И тем не менее, это

²³² Сандерс пишет: «Различия в высказываниях Павла о законе определяются различиями обсуждаемых проблем и вопросов» (E. P. Sanders, *Paul the Law and the Jewish People*, 4).

²³³ Ibid.

единственный труд, содержащий столь развернутое описание истории ранней Церкви. Поэтому свидетельства из Деяний Апостолов могут быть весьма полезны как предварительный обзор исторического контекста. Именно с такой перспективы нами будет проводиться анализ этой книги.

В первой части данной главы мы проанализируем события, связанные с дискуссиями о законе в ранней иерусалимской общине. Нашей целью будет увидеть как, когда и в связи с какими обстоятельствами возник и продолжался спор о законе. Уже в свете этих предварительных наблюдений во второй части данной главы исследования мы обратимся к собственно трудам Павла и попытаемся воссоздать картину событий и обстоятельств, повлиявших на возникновение так называемого павлового антиномизма. Что заставило Савла/Павла пересмотреть своё отношение к закону? Следует подчеркнуть, что поскольку в результате изменений прежних взглядов Савла изменилось его отношение к самим христианам (из гонителя в защитника), необходимо рассмотреть исторические моменты, когда две истории переплелись – история тарсянина и история ранней общины. Это будет сделано в заключительной части данной главы.

§ 1 Проявление антиномизма в истории первоначального христианства

а. Иерусалимская община

Первая христианская община рождается в Иудее, и первые христиане были иудеями. Вполне уместным будет здесь вспомнить принципиальное высказывание известного историка Эрнеста Ренана, который заметил, что «ничего не понимает в истории религии тот, кто не признает за основной принцип, что вначале христианство – это то же иудейство...»²³⁴. Причем, иудеями они были не только «по плоти», но и по вере²³⁵. Летопись первых дней иерусалимской Церкви в Деяниях со всей очевидностью свидетельствует об отсутствии разногласий по вопросу о законе. Создается впечатление, что на этой почве не было проблем как внутри общины, так и во взаимоотношениях с иудеями, по крайней мере, в самый ранний период.

²³⁴ Ренан Э. Рим и христианство // Раннее Христианство: В 2 т. Т. II. М.: Фолио, 2001. С. 16. Мнение, противоположное высказанному здесь, см.: Лёзов С. О происхождении христианства из иудаизма // Попытка понимания. С. 9-20.

²³⁵ Шмеман выражается в этом же ключе: «Итак, вначале мы не видим ни резкого разрыва, ни конфликта с иудейством, а видим, напротив, христиан, продолжающих считать себя органической частью своего народа...» (Шмеман А. Исторический путь православия. С. 16).

Что касается внутрицерковных проблем, то трудности, которые упоминает Лука, касались других аспектов жизни общества. Организационные беспорядки, приведшие к ропоту эллинистов (Деян. 6:1), ложь Анании и Сапфиры – все эти события никак не касались отношения христиан к иудейским, ветхозаветным законам.

Ни религиозно-политическое руководство Иудеи, ни римские историки, ни сами христиане не воспринимают себя как новую религию. Они – «иудейская секта», реформационное движение, верный остаток – можно их назвать как угодно, но только они внутри Израиля. Причем иерусалимская христианская община – это не либеральные иудеи, они консервативны и верны заветам отцов. Если судить о первой общине по ее лидерам, то первый Иерусалимский епископ – Иаков Праведный – это целиком и полностью правоверный иудей, строго хранящий «отеческие предания»²³⁶. Не менее интересным представляется неоднократное упоминание Лукой²³⁷ почитания христианами Иерусалимского храма²³⁸. В столице Иудеи последователи учения Иисуса свято чтят традиции отцов и поэтому «в час молитвы» во главе со своими лидерами-апостолами благоговейно шествуют в храм. Здесь они участвуют в богослужебных священнодействиях, как предписывал это закон²³⁹. Причем, мы имеем дело не с единичным случаем, но с практикой. Деяписатель, как добросовестный историк²⁴⁰, констатирует, что так происходит

²³⁶ Сведения об Иакове, брате Господнем, были документированы христианским писателем Егезиппом (Записки, кн.6). Это сочинение потеряно, но фрагмент об Иакове сохранился у Евсевия (Церковная история 3:23). Он, в частности, пишет, что «со времен Господа и доныне – называют его “Праведным” за благочестивую жизнь и постоянство в молитве за народ». «Ему одному было дозволено входить во Святая Святыя; одежду носил не шерстяную, а льняную. Он входил в храм один, и его находили стоящим на коленях и молящимся о прощении всего народа; колени его стали мозолистыми, словно у верблюда, потому что он всегда молился на коленях и просил прощения народу» (Евсевий Памфил. Церковная История. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2001. С. 83-87. См. также: Иосиф Флавий. Иудейские Древности XX: 9, 1). Евсевий также отмечает, что эти сведения подтверждал также и Климент.

²³⁷ Данное исследование исходит из предпосылки, что автором Деяний был составитель третьего Евангелия Лука - человек образованный и, по-видимому, хорошо осведомленный о служении Павла.

²³⁸ Деян. 2:46; 3:1-10; 4:1; 5:20-21, 25, 42; 22 17.

²³⁹ Джон Стотт выражает достаточно распространенное мнение о том, что в первое время христиане не участвовали в жертвоприношениях, но лишь в храмовых молитвенных службах. А затем их целью стало посещение храма ради благовестия (Стотт Д. Деяния Святых Апостолов. С. 115-117). Однако это утверждение недоказуемо. Упомянутое в Деян. 3:1 посещение храма совпадало по времени с вечерней жертвой. См. об этом: Флавий. Иудейские древности XIV: 65; Дан. 9:21; Иудиф 9:1.

²⁴⁰ Вопрос об исторической достоверности сведений Луки в Деяниях стал предметом жестких споров за последние 150 лет. Первым, кто обрушил критику в адрес Луки-историка был Ф. Бауэр. По его мнению, некоторые исторические данные Деяний следует рассматривать как преднамеренное «отклонение от исторической истины в интересах той специфической тенденции, которую они выражают» (Цит. по: Стотт Д. Деяния. С. 18.). Тенденция, о которой говорил Бауэр, состояла в том, что Лука-историк находился в полной зависимости и подчинении от Луки-богослова. Эту идею впоследствии развили представители Тюбингенской школы Мартин Дибелиус, Эрнст Хенчен, Ганс Конзельман. В тоже время во второй половине XX в. наблюдается откат к более консервативному взгляду, демонстрирующему гармонию Деяний и историческую их достоверность. Такой позиции придерживается, в частности, Говард Маршалл в работе Luke: Historian and Theologian (The Paternoster Press, 1970). См. также подробный обзор истории толкования Деяний в книге W. Ward Gasque, A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles (Massachusetts, Peabody: Hendrickson Publishers, 1989). Также краткий очерк Левинской в её комментарии на Деяния Апостолов(I – VIII). С. 43–55.

«каждый день» (Деян.2:46). Здесь мы не находим следов споров о законе либо сознательных нарушений его предписаний²⁴¹. Правда, следует отметить еще один аспект. У Иерусалимской общины, посещающей храм и молящейся со всем народом, появляются собственные богослужебные собрания, где звучат проповеди, совершаются молитвы и евхаристические действия. Новая парадигма религиозной жизни, как видим, воплотилась не столько в отказе от старой формы богослужения и отношения к закону, сколько в появлении новых форм. Христиане не торопятся отказываться от прежней веры. Для них «сохранение иудейской религиозной традиции, еврейского уклада жизни совсем не есть простой пережиток, от которого они будут освобождаться по мере осмысления своей веры. Напротив, они потому и соблюдают эту традицию, что вся она для них есть свидетельство об истинности их веры»²⁴². А поскольку функцией закона являлась также регулировка богослужебной практики, в ранней иерусалимской общине мы встречаемся с тенденцией скорее к «расширению» закона, нежели с его подменой или отменой. Этот тезис вполне согласуется с иудейским учением относительно изменения Торы в мессианский период. Согласно раввинистическим источникам, Мессия принесет своему народу новую Тору. Но она не заменит и не отменит собой старый моисеев закон, но, наоборот, будет расширением моисеевой, ее дополнением и более полным толкованием²⁴³. По-видимому, именно это расширительное изменение взгляда на закон стало одной из причин первых гонений на христиан. Это был один из первых рецидивов притеснения христиан в Иерусалиме со стороны иудеев.

Как явствует из Деяний, поводом к началу гонений послужил суд над диаконом Стефаном и последующая его казнь. Стефана обвинили в том, что «он говорил против Моисея и храма» (Деян.6:11-14). На это обвинение необходимо посмотреть двояко. Во-первых, предъявленные диакону претензии являются отзвуком схожих обвинений в адрес Иисуса. Стефан, вероятно, провозгласил какие-то пророчества Иисуса о храме и, возможно, о законе. Во-вторых, как Евангелия, так и Лука в Деяниях утверждают, что обвинения и против Христа, и против Стефана были попросту сфабрикованы. Евангелист отмечает, что иудеи не поняли Иисуса, когда тот «говорил о храме тела Своего» (Ин. 2:19-21), и, в результате, оболгали Его (Мф.26:61; Мк.14:57-58). Такая же судьба постигла Стефана. Речь последнего перед синедрионом в целом демонстрирует лояльность к закону, согласие с

²⁴¹ Некоторые исследователи утверждают, что участие христиан в иудейских богослужениях имело лишь миссионерскую цель проповедовать Иисуса, который заменил собою храм и закон. Подобная точка зрения представляется нам необоснованной. Первые главы Деяний не дают основания для подобных утверждений. Уход христиан из храма был скорее вынужденной мерой. См., например, David Peterson, "The Worship of the New Community", in *Witness to the Gospel, The theology of Acts*, ed. H. Marshall and David Peterson (MI: Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1998), 377, 390.

²⁴² Шмеман А. С. 16.

праотцами и пророками, но никак не антиномизм²⁴⁴. Причины гонений на христиан со стороны иудеев скорее следует искать в другом: мессианские притязания Иисуса, проповедь о Его воскресении и стремительный рост христианской общины. Но в тоже время христиане продолжают соблюдать иудейские религиозные законы и совершать свои богослужения в храме и синагогах²⁴⁵. К вопросу о причинах гонений мы еще вернемся, когда будем обсуждать в заключительной части данной главы взаимоотношения иерусалимских христиан и Савла. Теперь же отметим роль истории Стефана.

Фигура первого христианского мученика представляет для нас интерес прежде всего потому, что некоторые исследователи усматривают в речи Стефана «предзнаменование Павловой интерпретации закона»²⁴⁶. В какой-то степени можно согласиться, что «учение Стефана подготовило почву для Павлова универсализма»²⁴⁷: «нет ни иудея, ни язычника»²⁴⁸. Но последующие события²⁴⁹ весьма красноречиво показали, что эта почва была слишком тверда, и Стефаново зерно затерялось среди иудейских корней иерусалимских христиан.

Отношение Луки к закону в Евангелии и Деяниях явилось предметом жарких богословских дискуссий в последние 30 лет. В то время как одни считают позицию Луки довольно либеральной, другие (и таких много) исследователи интерпретируют христианскую общину, изображенную в Деяниях, как консервативную по отношению к закону и традициям²⁵⁰. В данном исследовании мы склонны скорее согласиться со второй позицией. Нам представляется, что Лука изображает реальную картину, свидетельствующую о том, что у ранней Церкви в первые дни не было никаких оснований и стремлений к разрыву с иудаизмом и законом. Для того, чтобы были пересмотрены взгляды на закон, на Израиль и на свою миссию необходимы были внешние факторы, иногда сверхъестественное вмешательство: гонения, пятидесятница, ослепление Савла. В этом, по-видимому, автор

²⁴³ См.: W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 58–86, 147–177. Также Ин. 4, где самарянка выражает ожидание истолкования Мессией Торы.

²⁴⁴ Это же подчеркивает в своем комментарии Конзельман. Н. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 57.

²⁴⁵ См.: Деян. 9:2.

²⁴⁶ E. M. Blaiklock, *The Acts of the Apostles*, in TYNDALE New Testament Commentaries (MI: Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1979), 75-76. Также Robert L. Mardox, *Acts*, in Laiman's Bible Book Commentary, vol. XIX (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1979), 49–50. Показательно высказывание Ф. Брюса: «Вполне очевидно, что Стефан пошел дальше ранней позиции апостолов по отношению к официальному иудаизму, предвидя неизбежность разрыва с ним. В различных аспектах он был предшественником Павла и автора Послания к Евреям» (F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (MI: Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1986), 157).

²⁴⁷ Blaiklock цитирует Blunt без указания на источник (E. M. Blaiklock, 76).

²⁴⁸ Здесь принципиальное значение имеет взаимоотношение теологии и истории в Деяниях. Лука писал о событиях, свершившихся несколько десятилетий ранее. Он оценивал прошлое с позиции проповеди язычникам de facto. Насколько понимали свою миссию иерусалимские христиане – это вопрос открытый.

²⁴⁹ Речь идет о событиях из Деян. 10, 15; Гал 2.

²⁵⁰ Обзор мнений с указанием на источники см.: Grag L. Blomberg, “The Christians and the Law of Moses”, in *Witness to the Gospel: The theology of Acts*.

Деяний усматривал осуществление замысла Бога, который не всегда совпадал с планами людей²⁵¹.

Вопрос о законе впервые остро был поставлен, когда волна благовестия захлестнула язычников. Практика массового приобщения язычников к Церкви входила болезненно, став по сути «первой острой «болезнью роста» для христианства»²⁵². Первые примеры того, как протекала и побеждалась эта «болезнь» приводит автор Деяний: принятие благовестия самарянами, крещение эфиоплянина и италийского сотника Корнилия. Вероятно, Лука воспринимал эти три события как знаковые. Обсудим их.

б. Первые язычники: Самаряне, Эфиоплянин, Корнилий

В Самарию²⁵³ первые благовестники попали под давлением обстоятельств. Здесь они продолжают проповедовать, и многие самаряне, включая знатных, принимают весть христиан и в результате крестятся. Позже апостолы Иоанн и Петр приходят в Самарию, и уверовавшие самаряне через возложение рук апостолов получают дар Святого Духа. Практика проповеди самарянам продолжается (Деян. 8:25), но нигде в этом повествовании не встречается упоминание о каких-либо дискуссиях, или спорах о законе. Объяснить это вполне возможно. Дело в том, что разногласия между иудеями и самарянами не касались таких основ иудейской веры, как монотеизм, соблюдение Торы, обрезание, святость субботы, кашрут²⁵⁴. Что принципиально рознило самарян от иудеев, так это храм – святыня самарян на горе Гаризим (Ср. Ин.4:19-20) – и признание ими только канона пятикнижья Моисеева. Эти разномыслия не были принципиальны для христиан из Иерусалима. Подобный плюрализм имел место и среди самих иудеев²⁵⁵. Самаряне считали себя потомками Авраама и причастниками Божиих обетований и в какой-то степени являлись таковыми. Поэтому между уверовавшими из Самарии и миссионерами вопрос о соблюдении закона не обсуждался. В этом они попросту были едины.

²⁵¹ Ср. с началом книги Деяния (Деян. 1:6-7).

²⁵² Шмеман А. Указ. соч. С. 30.

²⁵³ Часть рукописей Нового Завета (р 47,), А, В) содержат в Деян. 8:5 перед $\rho\omicron/\lambda\iota\nu$ $\tau\eta=\varphi$ $\Sigma\alpha\mu\alpha\rho\epsilon\iota\tau\epsilon\lambda\alpha\varphi$ артикль $\tau\eta\cdot\upsilon$, в то время как другие рукописи (С, D, E) дают вариант без артикля. Это текстологическое расхождение имеет принципиальное значение для географической идентификации места, о котором идет речь в Деян. 8:5. Если согласиться, что артикль стоит ($\tau\eta\cdot\upsilon$ $\rho\omicron/\lambda\iota\nu$), тогда эта конструкция может читаться как аппозитивный генитив названия места. То есть речь идет о городе, называемом Самария. Однако во время происходящих событий город с таким названием был разрушен, и на его месте стоял другой город Себаста. Если же читать без артикля, то фразу можно понимать как один из городов провинции Самария. Возможно, город Гиттон, в котором, по словам Юстина Философа (Апология I 26.2), жил Симон-маг. Обе позиции имеют аргументы «за» и «против». Подробнее см.: Левинская И. Деяния I-VIII. С. 253-254.

²⁵⁴ Подробнее о самарянах см.: “Samaritans”, in Walter Ellwel, A. *Baker Encyclopedia of the Bible*. 2 vls. (Michigan, Grand Rapids: Baker Book House, 1988), 2:1886 – 1888.

Не возникло сложностей с законом и тогда, когда христианином стал эфиопский евнух. Собственно и это вполне объяснимо. Этот вельможа, хотя и евнух²⁵⁶, был практикующим иудаизмом прозелитом²⁵⁷. Автор Деяний подмечает, что он приходил в Иерусалим προσκυνῆσαι²⁵⁸ (с целью поклониться). А на пути домой эфиоп читает иудейские Святые Писания, хотя и не понимает смысла читаемого. Поэтому можно заключить, что в практике соблюдения закона он существенно не отличался от иудея²⁵⁹. Исходя из этого, становится понятным, почему и в данном случае спор о законе еще не возникает. Обстоятельства жизни еще не поставили перед Церковью этот сложный вопрос.

Поскольку вельможа эфиопской царицы не имел глубоких познаний в Писании, многие исследователи склонны считать его квазипрозелитом²⁶⁰ и фактически первым обращенным в христианство язычником. Однако автор Деяний отдаёт пальму первенства сотнику Корнилию как первому крещеному язычнику. Согласно сюжетному замыслу, «10-я глава является поворотной в Деяниях – с этого момента вторая книга Луки становится историей миссии к язычникам»²⁶¹.

Обращение в христианство римлянина Корнилия явилось первым столкновением этнических представителей. Для будущего апостольской общины это событие (Деян. 10-11) имело чрезвычайное значение. О важности эпизода говорит уже тот факт, что Лука

²⁵⁵ Например, саддукеи также признавали только Пятикнижие, а ессеи объявили иерусалимский храм оскверненным и потому они проводили служения Яхве в своих общинах.

²⁵⁶ Греческому ἑυνυξ в ВЗ соответствует φ σφιδεσ, которое наряду со значением «оскопленный» может иметь смысл человека высокого положения. Но в случае Деян.8:27 евнух – это «оскопленный». Согласно Втор. 23:1, евнухи должны были быть исключены из общества Израилева. Кастрация рассматривалась как наказание, суд (Ис. 39:7). Однако позже появляются речения пророков (Ис. 56:3-5), согласно которым евнух, исполняющий закон, который «крепко держится завета» с Яхве станет сопричастником будущих благ. Господь даст евнухам «место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям» (Ис. 56:5). Эта же норма встречается в Прем. Сол. 3:14: «Блажен и евнух, не сделавший беззакония рукою и не помысливший лукавого против Господа, ибо дастся ему особенная благодать веры и приятнейший жребий в храме Господнем».

²⁵⁷ Из Деяний не понятно, был ли евнух прозелитом или «богобоязненным», то есть квазипрозелитом. Различие между ними состояло в том, что квазипрозелиты наряду со служением Яхве и практикой иудействования, могли участвовать в языческих культах. В любом случае эфиоплянин знал и соблюдал иудейские законы.

²⁵⁸ Причастие будущего времени со значением цели. Глагол προσκυνῆω в НЗ всегда используется в значении культового поклонения. См.: TDNT VI: 758–766.

²⁵⁹ Нет ничего удивительного в том, что житель Эфиопии практиковал иудаизм. Еврейская диаспора в Египте (Эфиопия – это юг древнего Египта) была довольно значительной. Согласно Филону Александрийскому, диаспора иудеев в Египте достигала миллиона человек. В Галиополисе (Египет) иудеями был построен храм – копия иерусалимского. Это подтверждает Иосиф Флавий.

²⁶⁰ См.: F. F. Bruce, *The Acts*, 191. Н. Conzelmann, *Acts*, 68. Также Левинская. Деяния I – VIII. С. 270; еѐ же. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб.: Логос, 2000. С. 219.

²⁶¹ Левинская И. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. С. 219.

повторяет его дважды²⁶²: от своего имени (Деян. 10) и от имени Петра (Деян. 11). Некоторые обстоятельства обращают на себя особое внимание. Об этом ниже.

В начале обратимся к личности Корнилия. Кто он? Согласно словам Луки, это римский капитан, живший в Иерусалиме и «боящийся Бога» (Деян. 10:2). Последнее выражение может иметь двоякое значение. С одной стороны, «боящийся Бога» может означать особое отношение к Богу, благоговейный страх. С другой, «боящийся Бога» может быть термином, обозначающим особый религиозный статус²⁶³. В случае с Корнилием второе представляется наиболее вероятным. Римский сотник симпатизировал иудаизму и вместе «со всем домом своим» участвовал в религиозной жизни иудеев. Представление о Корнилии как о квазипрозелите вполне согласуется с отношением к нему иудеев. Согласно Деян. 10:22, римский сотник характеризуется как «одобряемый всем народом иудейским». Будучи римлянином, то есть представителем враждебного народа и командиром когорты оккупантов, Корнилий мог снискать к себе одобрение народа только таким образом – почтить Бога иудеев и блюсти Тору. Хотя в глазах Петра и других иудеев он все же оставался язычником. Поэтому, с точки зрения иерусалимских христиан, римскому сотнику, чтобы стать христианином оставалось только одно – признать мессианство Иисуса, все остальное он уже не только знал, но и практиковал.

Сложности, возникшие в процессе обращения первого язычника, все же имели место. Однако как ни парадоксально, суть проблемы состояла не столько в том, что язычнику трудно было принять христианство, сколько в том, что иерусалимские иудеохристиане не могли принять язычника. Вначале Петр всячески противится небесному повелению встретиться с римлянином. А затем христианская братия упрекает его за то, что он все же вошел в дом необрезанного. Если задаться вопросом, в чем причина этих возмущений, то ответ отыскать не сложно. Согласно иудейскому закону, контакт иудея и язычника был не позволителен. Здесь пред нами ярко вырисовывается лицо иерусалимской общины – это лицо правоверного иудея²⁶⁴. Трудно сказать, как представляли себе иудеохристиане проповедь Евангелия язычникам. Вероятнее всего, они по-прежнему мыслили категориями и парадигмами Ветхого Завета, согласно которым в эсхатологическом веке язычники должны

²⁶² Левинская отмечает, что это показательно для стиля Луки: особо важные для него события, как призвание Павла (трижды), решение Иерусалимского собора (дважды) автор деяний повторяет дважды или более (там же).

²⁶³ Подробнее о квазипрозелитах и «боящихся Бога» см.: Левинская И. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры.

²⁶⁴ Исследователь Манк делает, на наш взгляд, необоснованное заключение. На вопрос, почему Петр и иерусалимляне не потребовали от Корнилия и самаритян обещания соблюдать закон, он отвечает: «Это все указывает на то, что иудейские христиане были освобождены Иисусом от закона в иудейском понимании слова, потому что они читали Ветхий Завет, как историю об Иисусе Христе» (J. Munck, *The Acts of the Apos-*

были (сами?) собраты к горе Сиону для поклонения и спасения. Поэтому миссионерские планы и «помыслы по-прежнему ограничиваются пределами Израиля»²⁶⁵. По крайней мере, индифферентность Церкви в вопросе миссии к язычникам (Деян. 11:19) в первые дни истории христианства позволяет сделать такой вывод с достаточной вероятностью.

Крещение Корнилия не явилось началом серьезного разговора о законе. Хотя Лука не упоминает о том, что иерусалимские христиане понуждали неопита обрезаться, тем не менее нет и намека на либерализацию в этом вопросе. Скорее наоборот, удивление, с которым христиане восприняли сошествие Святого Духа на язычников, показывает их полную преданность иудейской ортопраксии.

Корнилий был первым обращенным язычником, и можно предположить, что единичность подобного случая не привела к широкому обсуждению вопроса о необходимости соблюдения закона неопитами из язычников. Скорее всего, что для апостольской Церкви ответ был настолько очевиден, что не было смысла вообще поднимать данный вопрос.

Лояльность к закону иерусалимских христиан подтверждается еще и тем фактом, что многие фарисеи приняли христианство. Для таких почитателей закона, как фарисеи, практика антиномизма, даже в зачаточной форме, сделала бы невозможным принятие керюгмы об Иисусе Мессии. Поэтому открытость фарисеев²⁶⁶ к новому мессианскому движению²⁶⁷ подтверждает, что иерусалимские христиане были аккуратными читателями иудейских законов. Хотя позже, как сообщает Лука в Деян. 15:1, именно из среды фарисеев²⁶⁸ возникло возмущение в Антиохии. Отталкиваясь только от данных Деяний²⁶⁹, можно сказать определенно, что теологические взгляды «пришедших из Иудеи» отражали «иудейскую

ties (New York, Doubleday and Company, 1967), lxix). Нам представляется положение вещей в другом свете: они не были освобождены до Иерусалимского собора, а некоторые христиане и после него.

²⁶⁵ J. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (London: Trinity Press International, 1993), 239.

Процитировано по русскому переводу: Единство и Многообразие в Новом Завете. М.: ББИ, 1997. С. 270.

²⁶⁶ В равной степени можно говорить об открытости фарисеев к самому Иисусу. Из всех иудейских сект этого периода фарисеи находятся ближе всех к учению Иисуса. А Он отзывался о фарисейской доктрине: «Итак все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте» (Мф. 23:3).

²⁶⁷ Об этом же свидетельствует позиция известного раввина фарисея Гамалеила II (Деян. 5:34-39).

²⁶⁸ В так называемом Западном тексте Деяний в 15:1 после слова *Ἰουδαίου* стоит определительная фраза *τῶν πελιστευκόντων ἢ τοῦ ἀρεσεῖοφ φαρισαίων* (из ереси фарисеев) [ψ 614pc, SYhmg].

Независимо от текстологического разночтения, смысл остается тот же, поскольку в 15:5 подтверждается, что они были фарисеями.

²⁶⁹ Если описания в Деян. 15:1-5 и Гал. 2:11-14 это одно и то же событие, тогда в картину происходящего добавляются еще некоторые штрихи. Так, например, согласно Гал. 2, «пришедшие из Иудеи» были из Иерусалима. Более того, хотя и не лично направленные в Антиохию Иаковом, они отражали близкие ему взгляды. Однако отождествление этих двух эпизодов маловероятно. Потому, говоря о Деян. 15, корректнее будет ограничиться теми сведениями, которые дает Лука. Взаимосвязь (стыковка) Деян. 15 и Гал. 2 является масштабным вопросом, затрагивающим многие хронологические аспекты, включая датировку Послания к Галатам. Практически ни один комментарий на Послание к Галатам не обходит его стороной. Однако консенсус среди исследователей пока не достигнут.

точку зрения»²⁷⁰. Автор Деяний представляет их категоричную позицию: «если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись» (15:1). В Иерусалиме требования были ужесточены, и неопитам было предписано «соблюдать закон Моисеев»²⁷¹. О том, чем было продиктовано это требование, мы поговорим далее, а сейчас лишь заметим очевидное: среди иерусалимских христиан есть группа (насколько большая?) верующих, активно пропагандирующих соблюдение закона всеми христианами без исключения. Апостолы перед лицом поставленной проблемы долго советуются, значит сомневаются. Заметим, речь идет только о необходимости соблюдения закона язычниками. Об иудеохристианах вопрос даже не стоял.

Итак, проследив и проанализировав события первых нескольких лет существования протохристианства²⁷², можно сделать вывод, что община этого периода живет по законам отцов Израиля. Хотя у христиан начали появляться новые формы богослужебной практики, тем не менее «первоначальная община никоим образом не считала себя новой, отличной от иудаизма религией»²⁷³. Это в полном смысле слова община «номизма», в которой «антиномизм» практически сведен к нулю. Такая позиция, естественно, не приводила ни к каким спорам о законе. Иерусалимские христиане настолько консервативны к вере предков, что даже отдельные случаи крещения язычников еще не привели к выработке официального решения. Возможно, «они даже не мечтали, что эти случаи станут чем-то большим, чем исключения из правил»²⁷⁴. Так продолжалось до тех пор, пока христианство широкой волной не хлынуло за пределы Иудеи²⁷⁵. Именно там, на языческой земле, на рубеже двух культур и религий появляются первые подводные камни для первоначального христианства. Новые исторические реалии со всей остротой поставили перед лицом Церкви вопросы, которые необходимо будет осмысливать, искать и моделировать новые решения. Антиномизм как явление или как учение в смысле отказа от ветхозаветных законов *не был составной частью* доктрины учеников Иисуса. Это означает, что корни так называемого антиномизма следует

²⁷⁰ C. Barret, The Acts of the Apostles: Introduction and Commentary, 2 vols. (Edinburg: T&T Clark, 1998), 1:698.

²⁷¹ Можно также допустить, что требование «соблюдать закон Моисеев», собственно, и сводилось в данном случае к необходимости обрезания.

²⁷² Согласно имеющейся информации, со времени Пятидесятницы до призвания Савла прошло около 2-3 лет (См.: M. Hengel, 63-67); также хронологическую таблицу, автором которой является Колин Хемер (C. Hemer), представленную в комментарии Стотта (Деяния. С. 14-15); более подробно см.: J. Murphy-O'Connor, Paul: A Critical Life (Oxford: Clarendon Press, 1969).

²⁷³ J. Dunn, Unity and Diversity in the New Testament, 239.

²⁷⁴ D. Williams, Acts, New International Biblical Commentary, vol.5. (Massachusetts, Peabody: Hendrickson Publishers, 1993), 256.

²⁷⁵ Заметим, например, как удивляются иерусалимские христиане тому, что «и язычникам Бог дал покаяние и жизнь» (Деян. 11:18). Петру пришлось доказывать, прежде чем они усвоили этот, казалось бы, банальный постулат.

искать *не в самом* появлении феномена христианства, *но в других аспектах и явлениях* в христианстве, которые проявились в последующие годы жизни Церкви.

§ 2 Зарождение антиномизма в истории Савла / Павла, согласно свидетельствам из его посланий

В анализе отношения Павла к закону его собственные свидетельства представляют значительную ценность. Хотя послания писались по конкретному поводу (или поводам), который имел непосредственное отношение к адресату, Апостол иногда приводит в тексте сведения биографического характера, где дает личную оценку роли закона в его жизни. Очевидно, что отношение Павла к закону со временем изменилось. Однако, как и когда это произошло? Обусловлены ли эти изменения призванием Савла быть апостолом к язычникам, или христианин Павел после личного исследования или вследствие других обстоятельств пришел к собственным выводам, изменившим его позицию? А может это раввинское воспитание и образование предопределили подобные перемены²⁷⁶? Разумеется, обозначенный круг вопросов весьма масштабен и заслуживает отдельного глубокого исследования, но, тем не менее, некоторые принципиальные на наш взгляд обстоятельства следует отметить. Прежде всего, в связи с исследуемой темой интерес представляют те свидетельства, где Павел указывает или подразумевает изменение его прошлых взглядов и, как следствие, возможное появление антиномизма. Среди подобных текстов наиболее информативными с точки зрения исследования представляются следующие: Флп. 3:5-9; Гал. 1-2; I Кор. 9:1, 15:3-10; Ефес. 3:1-13 / Кол. 1:23(с)-28. Ниже перейдем к краткому их анализу.

а. Флп. 3:5–9

«...обрезанный в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев, по закону фарисей, по ревности - гонитель Церкви Божией, по праведности законной - непорочный. Но что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою. Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и быть найденным в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере²⁷⁷ ...»

²⁷⁶ В качестве примеров подобных позиций приведем упомянутые ранее работы Дэвиса (W. Davies, Paul and Rabbinic Judaism) и Шопса (H. J. Schoeps, Paul. The Theology of Apostle in the Light of Jewish Religion History).

²⁷⁷ Синодальный перевод дан в нашей редакции. – Ж. Т.

Обращаясь к своему прошлому, Павел вспоминает, что его жизнь до призвания²⁷⁸ проходила в полном соответствии с иудейскими традициями. Он приводит аргументацию и перечисляет семь фактов²⁷⁹, каждый из которых ранее воспринимался им как преимущество. В целом весь отрывок, как и компиляция других автобиографических текстов, создают картину того, что Савл тарсянин был весьма ортодоксален в своем отношении к закону. Но в данном отрывке две фразы говорят об этом особенно красноречиво.

Первое выражение – **κατα: νο/μον Φαρισαίῳ** (по закону фарисей) – фактически отражает понимание Савлом закона. Его теологические взгляды на интерпретацию Торы, вероятно, формировались под влиянием палестинского иудаизма²⁸⁰ и носили отпечаток фарисейства. Хотя секта фарисеев, как и весь иудаизм того времени²⁸¹, представляла собой совокупность фракций, партий и течений с различными взглядами, все же в целом фарисейство известно как движение, являвшее хорошее знание и соблюдение закона²⁸². Фарисеи были практиками закона во всех его письменных и устных предписаниях (нет нужды это доказывать), и Савл, как один из них, в этом преуспевал. В подтверждение этого тезиса следующая фраза.

Второе выражение **κατα: δικαιοσύνην τη:ν ἐν νο/μῳ γενο/μενοφ α ρ μεμπτοφ** (по праведности, которая от закона – непорочный) вполне наглядно показывает, что фарисей Савл был не только толкователем Закона, но и строгим его исполнителем. Апостол указывает здесь на закон как на критерий оценки его прошлой жизни. Причем эта оценка подтверждена практикой. Как некогда очень точно заметил

²⁷⁸ Мы исходим из того, что терминологически дамаский опыт Павла следует считать «призванием», но не «обращением» в христианство (См.: R. N. Longenecker, *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry*, ed. Richard N. Longenecker, (MI: Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1997), XI – XV).

²⁷⁹ Семь прежних преимуществ Савла суть следующие: 1) обрезанный в восьмой день, 2) из рода Израилева; 3) колена Вениаминова; 4) еврей от евреев; 5) по закону фарисей; 6) по ревности – гонитель Церкви Божией; 7) по праведности законной – непорочный.

²⁸⁰ См. M. Hengel, *The Pre-Christian Paul*, 18–39. Хенгель приводит ряд веских аргументов в подтверждение того, что иудейское образование Савла проходило в Иерусалиме, то есть в среде палестинского иудаизма. Среди других мнений имеется и такое, что Савл как иудей сформировался в среде эллинского иудаизма. Например, подобную позицию отстаивает иудейский исследователь Ганс Шопс (H. J. Shoeps, *Paul. The Theology of Apostle in the Light of Jewish Religion History*, 24 ff.) На наш взгляд, аргументы Хенгеля представляются более убедительными.

²⁸¹ Мартин Хенгель приводит весьма интересное высказывание: «Необходимо заметить, что в противоположность прогрессивной унификации палестинского иудаизма под руководством раввинов-книжников после 70 г. н. э., духовное лицо Иерусалима до его разрушения было выражено плюралистичным», (*The Pre-Christian Paul*, 44). Поэтому во времена Павла, пишет он далее «Иерусалим и его окрестности представляли перед современниками в картине смущающего разнообразия». (См. также об этом: Шифман Лоуренс. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда. М.: Мост культуры – Иерусалим, Гешарим, 2000. С. 98-107; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1996), 147-270).

²⁸² Флавий И. Иудейские древности, XVIII: 1.2-3; Иудейская война, II:8.

Глубоковский: «В иудействе не менее, чем в христианстве, для него истинно только то, что действительно, – и он никогда не допускал раздвоения между теоретическим и практическим».²⁸³ Согласно этому критерию, его жизнь вполне соответствовала предписаниям закона. Исследователь Геральд Хавторн (G. Hawthorne), комментируя этот текст, пишет о дохристианском Павле: «Во всех отношениях он считал себя образцовым иудеем, будучи вполне удовлетворен собой...»²⁸⁴.

Но для нас важнее другое, а именно: определить, что конкретно в своем прошлом отношении к закону отверг Павел-христианин, чтобы увидеть, насколько далеко простираются границы его антиномизма. В попытке дальнейшего поиска обратимся к контексту, в котором Павел дает эту автобиографическую справку, потому что контекст указывает на цель приведенных свидетельств. Цель очевидна – предостережение против обрезания (...берегитесь обрезания, потому что обрезание – мы, служащие Богу духом и хвалящиеся Христом Иисусом, и не на плоть надеющиеся). Поэтому Ральф Мартин (R. Martin), справедливо заключает, что Павел этими словами желает ясно обозначить свою позицию против «аргумента иудействующих оппонентов, полагающих, что его учение нуждается в некотором дополнении иудейскими церемониями, в особенности обрезанием»²⁸⁵. Хотя о деятельности подобных оппонентов в филиппийской общине не сказано так открыто, как в Послании к Галатам, но характерная тенденция ранней Церкви вполне подтверждает вероятность их присутствия повсеместно. Следует особо отметить, что весь этот автобиографический пассаж имеет отношение к конкретному положению закона, а именно: обрезанию. Поэтому каждую из семи характеристик, приведенных Павлом в 5-6 стихах, следует интерпретировать в первую очередь с оглядкой на тезис «берегитесь обрезания». Итак, став христианином и Апостолом, оценивал ли Павел все в своем прежнем, дохристианском понимании закона как отрицательный опыт или эта оценка касается лишь отдельных положений в его прежней интерпретации закона? Думается, нет никаких оснований делать из данного отрывка выводы и обобщения, относящиеся к закону в целом. Апостол предупреждает против *частной статьи закона* – обрезания, и именно так его следует понимать.

В контексте последних открытий, сделанных в связи с теорией «номизма завета», становится вполне понятно и объяснимо, почему речь идет именно об обрезании. Ведь

²⁸³ Глубоковский Н. Благовестие Св. апостола Павла и иудейско-раввинское богословие. С. 43.

²⁸⁴ G. F. Hawthorne, *Philippians*, WBC, vol. 43, 135. Автор опровергает мнение некоторых исследователей, которые на основании Рим. 7 делают вывод, что Павел до его призвания жил в постоянном конфликте со своей совестью. Подобные суждения можно встретить, например: Ridderbos, 129; R. P. Martin. *The Epistle of Paul to the Philippians*. TYNDALE New Testament Commentaries (Michigan, Grand Rapids: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1978), 143–144.

²⁸⁵ R. P. Martin, *The Epistle of Paul to the Philippians*, 140.

именно этот обряд является главным отличительным знаком членов общины завета. Мы вернемся к этому вопросу ниже, после анализа остальных биографических отрывков. Сейчас же перейдем к следующему.

б. Гал. 1–2 глава

Первые две главы Послания к Галатам, пожалуй, представляют собой наиболее содержательный текст о жизни Савла/Павла (разумеется, в период до написания послания²⁸⁶).

«Вы слышали о моем прежнем образе жизни в Иудействе, что я жестоко гнал Церковь Божию, и опустошал ее, и преуспевал в Иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий (Гал. 1:13–14)»

Этот пассаж весьма созвучен с текстом рассмотренным выше. Вновь, как и в Флп. 3, обращаясь к дохристианскому периоду, Павел вспоминает свою прежнюю ревность, гонения на христиан, в которых он лично участвовал, а также успех, достигнутый им в состязании со «сверстниками». Вместе с тем обнаруживают себя и некоторые новые детали. Согласно Гал. 1:14, Савл был «ζηλωτη·: φ υ(πα/ρξων τω | ν πατρικω | ν μου παραδο/σεων» (ревнитель отеческих моих преданий), что в некоторой степени отражает его отношение к закону. Предания (παρα/δοσιφ), о которых говорит здесь Павел, есть не что иное как различные постановления и заповеди закона (пусть даже и устного). В то же время, можно вспомнить, что в Флп. 3:5 он констатировал, что ревность привела его к гонениям на Церковь. Таким образом, теологические взгляды на «традиции предков» (вероятнее всего, устная Тора) привели «фарисея из фарисеев» к намерению гнать Церковь. Однако сейчас нас интересуют не столько причины, побудившие Савла к гонениям²⁸⁷, сколько его мотивация изменить прежний образ мышления. Почему он изменил отношение к традициям предков? Что заставило его сделать столь радикальные изменения своих взглядов?

Здесь слова самого Павла и его личная оценка происшедшего имеют первостепенное значение. В начале восьмидесятых была опубликована монография профессора С. Кима «Происхождение Евангелия Павла»²⁸⁸. Автор справедливо отмечает, что в течение долгого

²⁸⁶ Датировка Послания к Галатам является довольно дискуссионным вопросом. Сопоставление имеющихся новозаветных и исторических данных не позволяют со стопроцентной вероятностью датировать текст. В основном сложились два взгляда: ранняя датировка предлагает 51–52 годы, а поздняя дает дату конца 50-х. Подробнее см.: R. Longenecker, *Galatians*, in WBC, vol. 41, lxxii – lxxxvii. F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians, A Commentary on the Greek Text* (MI, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982), 43 – 56.

²⁸⁷ Причины гонений Савла имеют бесспорно огромное значение для целостного понимания вопроса антиномизма, но об этом речь пойдет далее. См. ниже: глава II, §3 (б).

²⁸⁸ Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (MI, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982).

времени, когда в богословии доминировала «лютеровская модель», считалось, что христианство для Павла явилось результатом и разрешением того внутреннего конфликта, который зрел в фарисее Савле. Пытаясь объяснить истоки Павлова благовестия, многие исследования «проводились по принципу литературных и religionsgeschichte сравнительных анализов». При этом подчас недостаточно внимания уделялось собственным свидетельствам Павла²⁸⁹. Поэтому, продолжает Ким, когда мы позволяем говорить самому Павлу, то есть ищем объяснения его слов не в духовном опыте Августина, Лютера или кого-либо еще, но исключительно в его жизни и в его словах, тогда картина предстает в истинном свете и мы по-другому понимаем Павла.

Конечно, Павел был иудеем, но что касается раввинского воспитания и того, насколько оно могло создать предпосылки для зачатков антиномизма, то решение этого вопроса видится следующим образом. Еще раз признаем, что Павел был хорошо знаком с иудаизмом. Вне всякого сомнения, знал он и раввинскую доктрину о старой и новой Торе²⁹⁰. Однако, когда Павел-христианин вспоминает о Савле-раввине, в его словах слышится отчасти негативная оценка своего отношения к закону в прошлом. Савл-фарисей был «по правде законной – непорочный», «преуспевал в иудействе более многих сверстников ... будучи неумеренным ревнителем отеческих ... преданий», но это привело его лишь к желанию гнать Церковь. Нигде в посланиях не просматривается идея о том, что уже до встречи с воскресшим Христом Савл подумывал о неверном истолковании закона в иудаизме. Одним словом, в автобиографических высказываниях трудно заметить зависимость перемены в оценке закона и раввинского воспитания. «Павел как иудей не находил причин не быть иудеем»²⁹¹. Трудно представить, чтобы фарисей Савл когда-нибудь допускал такую интерпретацию закона, какую мы находим у апостола Павла. Более ста лет назад профессор Глубоковский исследуя вопрос происхождения Павлова Евангелия пришел к выводу, что все элементы теологии великого Апостола «глубоко оригинальны и не имеют самой отдаленной аналогии с разрозненными и смутными иудейскими мечтаниями»²⁹². Возможно, это заявление чрезмерно категорично и критично по отношению к иудаизму, но отчасти представляется справедливым. По крайней мере, в вопросе интерпретации, или точнее ре-интерпретации, закона корни павловой теологии уходят не в иудаизм.

В поиске точки перелома в учении Савла\Павла о законе обратимся вновь к словам Павла в Гал. 1:

²⁸⁹ Ibid., 332.

²⁹⁰ О старой и новой Торе см. Davies, 58–85, 147–176.

²⁹¹ Betz, *Galatians*, 68.

²⁹² Глубоковский Н. Благовестие Св. апостола Павла и иудейско-раввинское богословие. С. 174.

«Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа. Вы слышали о моем прежнем образе жизни в Иудействе, что я жестоко гнал Церковь Божию, и опустошал ее, и преуспевал в Иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий. Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам, - я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью, и не пошел в Иерусалим к предшествовавшим мне Апостолам, а пошел в Аравию, и опять возвратился в Дамаск (Гал. 1:11-17)».

Первое, что обращает на себя внимание в этом отрывке текста – акцент на сверхъестественном, нечеловеческом происхождении павлова Евангелия. Автор настойчиво повторяет, что само благовестие οὐκ ἐξ ἄνθρωπου: (не от человека), и получил он его οὐδὲ γὰρ παρὰ: ἀνθρώπου (не через человека). Благовестие, которым Павел обычно называет свой взгляд на миссию, пришло к нему в результате откровения. Контекст послания показывает, что, говоря о нечеловеческом источнике, он имеет в виду в первую очередь иерусалимских апостолов, которые не оказали на него влияния в данном вопросе. Однако в равной степени можно сказать, что сам Павел (тогда еще Савл) не был инициатором собственных изменений. Источник Евангелия был не внутренний. Изменение произошло под внешним воздействием самого Иисуса, которое испытал гонитель христиан у ворот Дамаска. Профессор Ким, подводя итог своему капитальному исследованию о происхождении павлова Евангелия, пишет: «Таким образом, совершенно ясно, что евангелие Павла и его апостольство основываются исключительно на опыте дамаской христофании. Это событие явилось основанием одновременно для его теологии и собственно бытия как Апостола. Вот что он имеет в виду, говоря, что он Апостол “не от человека и не через человека, но (избранный) Иисусом Христом и Богом Отцом, воскресившим Его из мертвых” (Гал.1:1) и что евангелие, которое он проповедует, “не есть человеческое” <...> Поэтому благовестие Павла есть не что иное как Божие *откровение* на дороге в Дамаск».²⁹³

Исследователь Ким настаивает, что только когда эта сущностная сторона принимается так, как отмечено выше, причем это делается со всей научной серьезностью, тогда *«мы можем по настоящему понять Павла и его теологию»*²⁹⁴. В свете сделанного нами выше анализа этот тезис представляется вполне справедливым. Та теология, которую мы находим в апостольских посланиях – это теология миссионера, которая корнями уходит и причиной имеет встречу Савла с Иисусом у Дамаска²⁹⁵.

²⁹³ Seyoon Kim, 332

²⁹⁴ Ibid., 335.

²⁹⁵ Г. Лэдд также пишет об этом: «Таким образом, все сущностные части теологии Павла – Иисус как Мессия, благовестие язычникам, оправдание по вере, а не по делам закона – все содержится в его дамаском

Возвращаясь к тексту послания к Галатам, заметим также, что выражение, описывающее апостольское избрание Павла, которое было тоже «ου)κ α)πλэ α)νθρω↓πων ου)δε. ∴. διэ α)νθρω↓που≈ (не от человека, и не через человека) (Гал.1:1), осмысливается в тексте как альтернатива «прежнему образу жизни в иудействе» (Гал 1:13). Лингвистически точка перелома (1:15) вводится антитезой ο)ϋτε δε, которая, по словам исследователя Р. Фанга (R. Fung), «сигнализирует о случившемся кардинальном изменении в жизни Павла, когда Бог призвал его быть апостолом»²⁹⁶. Прошлое с его иудейством и гонениями заканчивается и сменяется новой миссией – благовестием. Этим переломным моментом, по свидетельству самого Павла, стал акт Божественного призвания. Поскольку ревнивое отношение к закону Павел соотносит со своим прошлым, логично предположить, что изменение отношения к закону, то есть *истоки антиномизма* следует искать именно в этой *переломной точке*, когда он был призван стать апостолом.

Если наши рассуждения верны, тогда следует внимательно взглянуть на описание самого события христоявления. В связи с этим, еще одно выражение заслуживает особого внимания. Говоря о призвании, Павел обозначает и миссию, для которой был призван «ι)ψνα ευ)αγγελιζωμαι α)υ)το. ∴. ν ε)ν τοις ε)θνεσιν» (чтобы благовествовать Его язычникам. Гал.1:16). Этот акцент имеет принципиальное значение, поскольку в первой части данной главы было показано, что в истории ранней Церкви появление споров о законе было связано именно с миссией к язычникам. Когда раннехристианская община, проповедуя Евангелие, столкнулась с практикой общения и принятия в сообщество язычников, именно тогда впервые остро встал вопрос о том, какие положения иудейского закона остаются действенным для неопитов. Из данного текста явствует, что Павел также увязывает в один узел отход от прошлого с его «справедностью законной», приверженностью преданиям и переход к новому бытию с его миссией к язычникам. Почти в каждом письме Павел представляет себя Церкви как Апостола. Но для него называть себя «апостолом» всегда означало быть «апостолом к язычникам» (Рим. 11:13; 15:15-16). Его миссия – благовествовать тайну Христову язычникам (Кол. 1:26-27)²⁹⁷.

И все же, с каким моментом своей жизни связывает Павел это призвание: быть апостолом язычников? Имеет ли он в виду феноменальное событие, произошедшее с ним на

опыте» (G. E. Ladd, A Theology of the New Testament (MA: William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1974), 369).

²⁹⁶ Ronald Y. K. Fung, The Epistle to the GALATIANS, The New International Commentary on the New Testament, (Grand Rapid, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 63. По мнению Ренгенсторфа этот перелом и изменение его жизни был первым отличительным знаком апостольства. К. Н. Renginstorf “Αποστολοφ”, TDNT, 1:437.

²⁹⁷ В данной ситуации принципиального значения не имеет, является Послание к Колосянам аутентичным или второпавловым.

пути в Дамаск или более позднее время, когда пришло осознание того, что его миссия состоит в благовестии неиудеям? Когда в действительности осознал и принял Павел эту миссию? Ответить на этот вопрос нелегко. Даже Лука, писавший о Павле и его судьбе позже, не дает однозначный ответ на этот вопрос. Если в конце Деяний из его слов складывается впечатление, что принятие Павлом миссии к язычникам произошло сразу на пути в Дамаск²⁹⁸, то в Деян. 9:15 Павел послан не только к народам (ε)θνων, язычникам), но также и к израильтянам. А в тексте Деян. 22:17 предстает еще один вариант: новая миссия состоит в служении язычникам, но произошло это не во время ослепления, а позже в Иерусалиме. Однако из слов самого Павла кажется, что истоки миссии к язычникам он находит в явлении Иисуса при Дамаске. Гипотетически, конечно, можно предположить и обратное: Павел вначале стал апостолом вообще, а затем, позже, сосредоточил свое служение на благовестии язычникам²⁹⁹, например, под влиянием эллинистов³⁰⁰. Однако в свете имеющихся свидетельств, такое допущение представляется необоснованным. Сам факт деятельности других миссионеров среди язычников неоспорим. Однако, несмотря на то, что наши знания о первых четырнадцати годах служения Павла слишком скудны, чтобы делать далеко идущие выводы, тем не менее, нет оснований полагать, что именно эллинисты оказали влияние на Павла и превратили его из апостола вообще в «апостола к язычникам».

Как было отмечено выше, свидетельства Павла указывают на то, что он связывал свою миссию к язычникам только с моментом христофании у Дамаска. Джеймс Данн в статье «“Свет для язычников” или “Конец закона”? Значение Дамасской христофании для Павла» пишет: «Представляется наименее вероятным, чтобы Павел когда-нибудь думал о себе как о призванном быть апостолом (без дальнейшей конкретизации), и только позже решил, что его апостольство обращено к язычникам»³⁰¹. Пристальный взгляд на теологию Павла во свете его призвания, понимаемого в его личной терминологии, побуждает нас принять этот тезис и признать, что «вряд ли существует хотя бы какая-нибудь мысль Павла,

²⁹⁸ См. Деян. 26:17. В целом, в рассказах Луки наблюдается некоторая прогрессия. В Деян. 9:15 Павел послан к народам, а также к израильтянам. В Деян. 22:17 миссия определена уже – к язычникам. Но во втором случае конкретизация миссии Павла происходит позже, при одном из посещений Иерусалима (вероятно, первом).

²⁹⁹ См. подробнее об этом: J. D. G. Dunn, «“A Light to the Gentiles” or “The End of the Law”? The Significance of the Damascus Road Christophany for Paul» in *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1990), 89–107.

³⁰⁰ Такое мнение существует в богословских кругах. Оно основано на фактах из Деяний. Эллинисты, одним из которых был Стефан, проповедовали среди самарян, квазипрозелитов, а также среди язычников. Например, Адольф Гарнак в лекциях по истории христианства писал о динамическом развитии христианства в первые годы: «Оно не было основано ап. Павлом, уже до него и наряду с ним неизвестные нам, непрославившиеся христиане в рассеянии принимали там и сям язычников в новый союз, устраняя частичные и уставные требования закона объяснением, что их надо понимать в чисто духовном смысле и символически». Гарнак А. Раннее Христианство, С. 105 – 106. Отсюда и предположение, что Павел свою теологию и миссию формировал под влиянием уже действующих миссионеров среди язычников.

не связанная с его миссией»³⁰². Причина, для чего воскресший Христос явился Савлу, ясна и определена, – чтобы *послать его к язычникам*. Здесь, похоже, и есть точка перелома и зарождение антиномизма.

в. Ефес. 3:1-9 / Кол. 1:23(с)-28

Эти два отрывка рассматриваются нами здесь вместе, поскольку интертекстуальная связь между ними обусловлена множеством вербальных и тематических параллелей, что было неоднократно отмечено новозаветными комментаторами³⁰³. С другой стороны, поскольку в современной библеистике аутентичность обоих посланий ставится под сомнение, применение указанных отрывков с точки зрения свидетельств Павла о себе представляется не столь эффективным, как анализ отрывков, бесспорно принадлежащих перу Апостола. Тем не менее, с определенными допущениями и ограничениями, некоторые детали могут представлять интерес для данного исследования. Поэтому вкратце они будут отмечены ниже.

Еф. 3:1-9	Кол.1:23 - 28
<p>1 Для сего-то я, Павел, сделался узником Иисуса Христа за вас язычников.</p> <p>2 Как вы слышали о домостроительстве благодати Божией, данной мне для вас,</p> <p>3 потому что мне через откровение возвещена тайна (о чем я и выше писал кратко),</p> <p>4 то вы, читая, можете усмотреть мое разумение тайны Христовой,</p> <p>5 которая не была возвещена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым,</p> <p>6 чтобы и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования,</p> <p>7 которого служителем сделался я по дару благодати Божией, данной мне действием силы Его.</p> <p>8 Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия - благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово</p> <p>9 и открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны, скрывавшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом,</p>	<p>23 ...если только пребываете тверды и непоколебимы в вере и не отпадаете от надежды благовествования, которое вы слышали, которое возвещено всей твари поднебесной, которого я, Павел, сделался служителем.</p> <p>24 Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь,</p> <p>25 которой сделался я служителем по домостроительству Божию, вверенному мне для вас, чтобы исполнить слово Божие,</p> <p>26 тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его,</p> <p>27 Которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы,</p> <p>28 Которого мы проповедуем, вразумляя всякого человека и научая всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным во</p>

³⁰¹ J. D. G. Dunn, 1990, 90.

³⁰² K. Stendahl, Paul Among Jews and Gentiles (London, 1977), 12. Об этом же пишет М. Хенгель, отмечая, что призвание у Дамаска «положило основание для всей теологии Павла» (M. Hengel, Between Jesus and Paul, London, 1983, 53. Цит. по J. D. G. Dunn, 1990, 104.

³⁰³ См., например: A. Lincoln, Ephesians, WBC, v. 42, 167–172.

Три момента, общие для обоих отрывков, заслуживают особого внимания. Во-первых, оба отрывка имеют экклезиологическую направленность. Терминология «домостроительства» в широком и узком контексте посланий (Еф. 3:2, 9; Кол. 1:25) – это тема единой Церкви, в которой Христос примирил и объединил иудеев с язычниками (Кол. 1:21-22; Еф. 2:1 и далее). Во-вторых, служение Павла определено как благовествование (Кол. 1:23, Еф. 3:6-7) и созидание (домостроительство) Церкви. Наконец, в-третьих, миссия Павла – быть служителем для язычников, сделав их «сопричастниками обетования». В обоих посланиях автор, обращаясь конкретно к язычникам, заявляет, что ему, Павлу, поручено совершать служение у язычников (Еф. 3:2, 6; Кол. 1:25b). Это его миссия.

Следует отметить, что в данных отрывках нет прямых отсылок к биографии Павла до принятия им христианства, равно как нет и свидетельств, указывающих на его интерпретацию закона «до» и «после». Все, что добавляют эти тексты к биографии Савла / Павла, это подтверждение, что Павел стал Павлом и перестал быть Савлом тогда и только тогда, когда сделался *миссионером среди язычников*. По-видимому, эти два слова εἰς τοὺς ἄποστολοφ («апостол к язычникам»)³⁰⁴, были для Павла и для Церкви гораздо более содержательными, чем простое указание на вид и место служения обращенного фарисея. Еще раз можно убедиться в справедливости приведенных выше слов Стендаля: «Снова и снова мы находим, что вряд ли существует хотя бы какая-нибудь мысль Павла, не связанная с его миссией»³⁰⁵.

Одна деталь, однако, вырисовывается из этих отрывков. Павел не просто миссионер и не только посланник к язычникам, но его заботой является созидание (домостроительство) Церкви. Миссия Павла состояла не только в проповедовании Христа язычникам – конечной целью являлось принятие неопитов в общину, то есть в Тело Христа. *Устройство и организация церквей (общин) – это часть его непосредственной миссии.*

г. I Кор. 9:1, 15:8-10

Рассмотрим еще один отрывок из посланий, на этот раз из I Коринфянам. В коринфской церкви отношение к закону не вызвало столь острой полемики, как в галатийских общинах. Здесь конфуз был спровоцирован отношением к апостольству Павла: часть коринфян поставили под сомнение право Павла быть и называться апостолом, другие

³⁰⁴ Ср. Рим. 15:16 λειτουργοῦ·ν ταῖς εἰς τοὺς ἄποστολοφ (служитель язычникам).

³⁰⁵ См. выше примечание 301.

христиане признавали его апостольский авторитет. В результате община разделилась. Среди прочих проблем молодой и неокрепшей общины разделения стали одной из главных причин появления первого послания христианам в Коринф. Этот фон вполне объясняет содержание автобиографического очерка в I Кор. 15:8-10.

В целом 15 глава посвящена теме воскресения Христа. Павел опровергает сложившееся у некоторых христиан представление о нереальности и небуквальности воскресения Христа как события («...как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых?» I Кор. 15:12). В начале главы (15:1-7) автор перечисляет многих очевидцев, которые подтверждают факт воскресения, поскольку Он им явился. Однако следующий отрывок 15:8-10 является аргументом тематически связанным не столько с доктриной о воскресении, сколько с обсуждаемым ранее Павлом правом носить титул апостола³⁰⁶.

Апостол пишет: «...а после всех явился и мне, как некоему извергу. Ибо я наименьший из Апостолов, и недостойн называться Апостолом, потому что гнал Церковь Божию. Но благодатию Божию есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (I Кор. 15:8-10).

Павел вновь основанием своего апостольства выставляет не личное решение, как результат внутреннего конфликта или личных размышлений, но факт Божественного вмешательства. Это воскресший Господь, явившийся ему на дороге в Дамаск, повелел ему стать апостолом, и поэтому он «благодатью Божией есмь то, что есмь». Согласно I Кор.9:1, миссия его апостольства состояла в обращении язычников. (*Не Апостол ли я? Не свободен ли я? Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего? Не мое ли дело вы в Господе?*). Причем, сам Павел дает позитивную оценку результатам своего труда («но я более всех их потрудился»)³⁰⁷. Главным результатом были единоверцы, обращенные его проповедью. Это можно заметить в синтаксическом анализе текста: местоимение *υμεις* (вы) в I Кор.9:1 содержит оттенок перемены, которая произошла с коринфянами. Одновременно «вы» – бывшие язычники и «вы» – теперь чада Христа.

Итак, обобщим рассмотренный материал, связанный с жизнью и деятельностью Павла. Говоря об изменении своей жизни, Павел категорически отрицает какое-либо влияние кого бы то ни было из людей. Всякий раз отправной точкой своего христианства Апостол называет явление воскресшего Христа на пути в Дамаск. Никакой другой момент из жизни

³⁰⁶ По этому поводу Гордон Фи замечает: «Поскольку эти слова (из I Кор. 15:9-10. – Ж. Т.) вовсе не являются необходимым аргументом, можно задать вопрос, что стало причиной их появления здесь. Наилучший ответ, кажется, состоит в том, что они отражают конфликт между ним и ними в последний раз упомянутый в 14:36-38» (Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament (Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987), 719).

³⁰⁷ Ср. Рим. 15:15–23; I Кор. 15:10; 2Тим. 4:7.

Савла / Павла не претендует на то, чтобы изменить его прежние теологические взгляды. Утверждение Дэвиса о том, что именно раввинское образование Савла предопределило его христианский антиномизм, в свете собственных свидетельств Апостола выглядит неосновательным. Иудаизм и непосредственно фарисейство Савла могли создать фон, предпосылки для появления антиномизма, но никак не стали собственно причиной его появления. Это же можно сказать и о влиянии эллинистического иудаизма, в среде которого прошло детство Савла. Нигде в посланиях Апостол не ссылается на свое рождение в Тарсе как на событие, определившее или повлиявшее на его христианскую теологию. Поэтому можно заключить, что изменение в Павле произошло под влиянием одного радикального события – встречи с воскресшим Христом. Согласно Гал. 1:15 и Флп. 3:7, именно здесь находятся корни всеобъемлющих перемен. Значение Дамасской христофании для Савла далеко не только в том, что он перестал заниматься тем, чем занимался раньше (притеснять христианскую Церковь), но в том еще, что он перестал мыслить так, как мыслил раньше. Заметим, что мы здесь намеренно не обсуждали, в чем именно состояли эти изменения и каков механизм взаимодействия и взаимосвязи миссии и антиномизма, а лишь определили факт наличия этой связи и время ее появления.

Второе обстоятельство, которое было замечено нами в автобиографических отрывках: отчетливо просматривается идея, что встреча Савла со Христом обусловила его дальнейшее служение – евангельскую миссию к язычникам. Из слов Апостола явствует, что главная цель явления Господа состояла в том, чтобы сделать его своим посланником, причем именно к языческим народам. Таким образом, в личности и служении Павла отчасти повторился опыт первоначальной общины. Как и в истории ранней Церкви, поначалу тяготевшей к традициям предков, так и в жизни одного Апостола вопрос о законе возник только тогда, когда лицом к лицу они столкнулись с необходимостью донести Евангелие Иисуса до язычников. Безусловно, именно проповедь язычникам и вхождение неопитов в общину обусловили необходимость пересмотреть роль и значение закона для новой еkkлeзии. Отсюда мы приходим к важному выводу: антиномизм Павла уходит корнями (по обстоятельствам и времени возникновения) в опыт дамасской христофании. Его причиной стало призвание Савла трудиться над созиданием новой еkkлeзии, возвещая Христово Евангелие язычникам.

И, наконец, третье, что замечено в собственных свидетельствах Павла. Он никогда не определяет свое христианство как обращение в новую религию. Для него миссия состоит в том, чтобы быть

κλητοῖς φηλοστολοφ αφορισε/νοφ ειφ ευ)αγγε/λιον θεου= (призванным апостолом,

избранным для Евангелия Божия Рим. 1:1)³⁰⁸. Быть «призванным» означает быть верным прежним идеалам, но в то же время сосредоточиться на чем-то, что поручено теперь. А это в свою очередь подразумевает, что Павел не отказывается категорически от прошлого. Мы видим это из того, что для него Израиль – это Божий народ (Гал.6:16), а Тора – это «святые Писания» (Рим.1:2)³⁰⁹. Это наблюдение приводит нас к следующему выводу: имеются весьма веские причины полагать, что номизм Павла явился результатом верности законодательным основам праотцов, записанным в Торе. Павел не создавал новой религии, но жил новыми ощущениями, когда исполнились его прежние религиозные чаяния, и век Мессии наступил. Если номизм Павла – это отражение преемственного развития иудейской веры, значит Павлов антиномизм носил ограниченный, в некотором смысле условный характер. По-видимому, пересмотру (антиномизму) подверглись лишь те стороны иудейского закона, которые непосредственно касались и противоречили миссии Павла. Что именно и как было пересмотрено? Об этом будет сказано далее в нашей работе.

³⁰⁸ Ср.: 1Кор. 1:1; Гал. 1:15.

³⁰⁹ Что касается того, как Павел использовал ветхий Завет – это отдельный, особый вопрос, но что он использовал его как авторитетный источник – это бесспорно.

§ 3 Апостол Павел и иерусалимская община

а. Предварительные замечания

В результате анализа исторического контекста мы пришли к выводу, что проявление феномена антиномизма в жизни Савла / Павла и первоначальной общины имели одно фундаментальное сходство, несмотря на то, что это происходило в разное время (хронологически), при разных обстоятельствах. Этот момент сходства состоит в том, что как в первом, так и во втором случае, то есть как в истории Иерусалимской общины, так и в опыте фарисея из Тарса Киликийского переосмысление отношения к закону было связано с миссией к язычникам. Необходимость проповедовать Христа необрезанным и принимать неопитов в сообщество Церкви поставили перед лицом иерусалимских христиан и только что призванного на служение фарисея одинаково трудную задачу – осмыслить свою теологию, в том числе теологию закона, в новых миссиологических обстоятельствах и перспективах. Таким образом, наша гипотеза, обозначенная в конце предыдущей главы, нашла историческое подтверждение.

Между тем, в этой логике не всё ясно. Мы знаем, что ставшие перед одинаковым вопросом, иерусалимляне и Павел не одинаково (или же неодинаково быстро) определили свое отношение к закону. Неоднократные дискуссии, тяжбы, споры и соборы были следствием неоднозначной оценки роли и места закона в теологии новой еkkлeзии. Мы вправе спросить, и вопрос объективен, почему столкнувшись с единой задачей – донести Евангелие язычникам – иерусалимские миссионеры и Павел по-разному ревизируют теологию закона? Конкретизируя наш вопрос, уместно процитировать Сандерса, который озадачивает себя этой же проблемой: если все так логично и объяснимо, тогда «почему он (Павел – Ж.Т) пришел к таким выводам, к которым другие в его ситуации или похожей не пришли?»³¹⁰. Разумеется, Павел был не единственным иудеем, признающим мессианство Иисуса, окончательное присоединение язычников и приоритет христианской веры. Однако почему же его реакция отлична от действий других? Сандерс не может найти внятного объяснения и признает это³¹¹. Отчасти мы можем понять, почему: причина молчания исследователя обусловлена тем, что он видит религиозные модели Павла и иудаизма как две принципиально разные системы. Мы же, считая религиозную систему Павла отнюдь не радикально отличной «номизму завета» иудеев первого века, попытаемся найти ответ на

³¹⁰ E. P. Sanders, *Paul, the Law and Jewish People*, 153.

³¹¹ Сандерс приводит несколько альтернатив в качестве возможного объяснения, но называет их спекулятивными. *Ibid.*, 153–154.

поставленный выше вопрос. Для этого потребуется столкнуть две истории – историю Павла и историю иерусалимской общины, другими словами, рассмотреть перекрестки, где эти две истории сталкивались и пересекались. Но прежде всего нам необходимо объяснить, почему следует рассмотреть этот исторический узел, и что это даст для дальнейшего исследования.

Хотя выше было показано, что проявление и появление антиномизма увязано с миссией к язычникам, этим объяснено не все. Возникает еще ряд существенных вопросов: в каком соотношении находятся антиномизм и миссия к язычникам? Что является первопричиной, а что следствием? Можно ли свести логику Павла к следующей формуле: поскольку теперь закон пересмотрен (антиномизм), значит необходимо обратиться с миссией к язычникам; или наоборот: поскольку необходимо благовествовать и язычникам, значит нужно пересмотреть отношение к закону?

Эта проблематика была недавно всесторонне рассмотрена в фундаментальном труде американского профессора Дональдсона (Terence L. Donaldson) «Павел и язычники»³¹². Справедливо подвергнув критике некоторые ранее предложенные объяснения³¹³, исследователь рассматривает обе альтернативы взаимодействия миссии и антиномизма: миссия язычникам, поэтому антиномизм, или наоборот, антиномизм, поэтому необходимо совершать миссию к язычникам. Однако в результате анализа он отбрасывает обе альтернативы как не соответствующие реальной картине. Первая альтернатива – от миссии к антиномизму – отвергается, поскольку она никак не согласуется с моделью «номизма завета» в дохристианский период жизни Павла. Вторая – от антиномизма к миссии язычникам – также обнаруживает свою несостоятельность, поскольку как показывает анализ Рим. 9-11, Павлов антиномизм не аннулирует категорию этнического Израиля как такового. Другими словами, антиномизм не тождественен антисемитизму, чтобы затем повернуться к язычникам. Поэтому Дональдсон заключает, что для объяснения взаимосвязи и акцентов в причинно-следственной связи миссии и антиномизма необходим «дополнительный

³¹² T. L. Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional Word* (Minneapolis: Fortress Press, 1997). В особенности глава 6, pp. 165-186.

³¹³ В поиске взаимосвязи между миссией к язычникам и пересмотром закона были предложены разные модели. Например, Альберт Швейцер считал, что в иудаизме содержится эсхатологические ожидания как обращения язычников, так и отмены Торы. (A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, 68-69, 189-193). Эта позиция не находит никакого подтверждения в раввинистической литературе (См. критику этой позиции в трудах: Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; Sanders, 1977, 479). Другой попыткой объяснения была модель двух заветов: для иудеев остается прежняя схема – завет, основанный на Торе; для язычников другая форма – завет, исключающий необходимость соблюдения Торы. Хотя апостольский декрет иерусалимского собора (Деян. 15) отчасти подтверждает подобный вывод, но в словах Павла мы вряд ли можем найти идеи подобного рода. (Критику этой теории см.: T. L. Donaldson, *Paul and the Gentiles*, 167, 230-236). Равно как не находим мы свидетельств еще одному объяснению – о том, что Савл фарисей переживал неудовлетворенность законом в той форме, в какой он существовал и был соблюдаем.

фактор»³¹⁴. И он указывает, что искать его следует в чем-то, что противостоит закону в теологической конструкции Павла.

Что же в апостольских посланиях противопоставлено закону? Ответ «вера» здесь неудовлетворителен, поскольку вера у Павла – это не просто абстрактная категория, а неизменно вера в Иисуса Мессию. Наиболее ярким выражением логики апостола в противостоянии чего-то закону являются слова: «если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2:21). Таким образом, на разных полюсах оказались не просто вера и закон, но *вера во Христа* и *закон* или *Христос* и *Закон*. В то время как для галатийских оппонентов Павла (которые имели связь с Иерусалимской Церковью)³¹⁵ не только не существовало антитезы, но оба элемента «Христос умер» и «закон» были неотъемлемой частью благовестия и обязательными составляющими веры Церкви. Поскольку оппоненты Павла по вопросу отношения к закону, всегда, так или иначе, связаны с Иерусалимом, вполне логично будет рассмотреть непосредственное столкновение Павла с иерусалимской Церковью.

Материал для дальнейшего исследования распадается на две части. Во-первых, необходимо взглянуть на дохристианский образ Павла, как ревнителя по закону и гонителя иерусалимских христиан. Во-вторых, – на апостола язычников, вступающего в трения с материнской Церковью по вопросу закона, и в некотором смысле из-за этого «гонимого» ею.

б. Павел до принятия христианства: Савл и Церковь Иерусалима

Первый из интересующих нас вопросов следующий: почему «ревнитель по закону» стал гонителем христиан? В чем видел Савл опасность и недопустимость нового мессианского движения? И вновь перед нами весьма непростой вопрос. Мы не будем широко его обсуждать, но ниже перечислим наиболее популярные точки зрения.

Первая из них (и более ранняя) состоит в том, что причиной гонений Савла стали выступления иерусалимских христиан против закона уже в первые дни их существования. Антиномистическую инициативу обычно приписывают эллинистам, наиболее известным из которых является Стефан. Так Адольф Гарнак пишет, что «неизвестные нам, не прославившиеся христиане в рассеянии принимали там и сям язычников в новый союз, устраняя частичные и уставные требования закона объяснением, что их надо понимать в

³¹⁴ Ibid., 169.

³¹⁵ Мы исходим из того, что галатийские пропагандисты были иудео-христианами. Они, по-видимому, имели связь с Иерусалимом и тамошней Церковью, хотя не обязательно были направленные или уполномочены апостолами.

чисто духовном смысле и символически»³¹⁶. Согласно этому взгляду, «ревнитель закона» не мог быть равнодушен к публичному нарушению закона. Поэтому он решил жестко противостать движению, проповедующему подобные идеи. Подобной логике рассуждений придерживается профессор Мартин Хенгель³¹⁷. Он пишет: «Провозглашение греко-говорящими последователями Иисуса из Назарета, который был недавно распят, и был критичен по отношению к культам и ритуальным частям Торы, явилось провокацией для большинства тех, кто был лояльно настроен по отношению к закону. Наиболее активный оратор из этой группы Стефан был побит камнями толпой собравшихся из этих синагог. В этом случае Савл, студент-книжник и молодой учитель, играл лишь второстепенную роль. Но когда представители этой группы энтузиастов, которые были враждебны по отношению к закону не были остановлены, но продолжали свою агитацию, он взял инициативу и учинил «погром» в эллинских синагогах Иерусалима³¹⁸».

Неубедительность такого объяснения причин гонений Савла на христиан состоит в том, что едва ли можно обнаружить в Иерусалимской общине в то время тех, «которые были враждебны по отношению к закону». Как показал наш анализ в первой части главы, иерусалимляне являли скорее лояльность, нежели враждебность к закону³¹⁹. Поэтому, как нам кажется, такое толкование представляется не вполне обоснованным.

Другая гипотеза зиждется на анализе таких понятий, как «соблазн креста» и «проклятие закона». Согласно этой гипотезе, иудаизму I столетия в целом была чужда идея страдающего и, тем более, умирающего Мессии. Более того, согласно Торе, а конкретнее Втор.21:22-23, человек, понесший наказание через распятие, принял гнев и наказание Божие. Следовательно, Мессия никак не мог быть распятым. Поскольку Павел в Гал.3:13 как раз делает ссылку на Втор.21:22-23 («проклят пред Богом всякий повешенный на дереве»), сложилось мнение (в логике этой гипотезы), что это и было причиной его крайне негативной реакции по отношению к тем, кто «проклятого» называл Мессией. Один из вариантов такого объяснения предлагает Джеймс Данн: «Павел гонитель рассматривал прежде крест как неизбежное свидетельство и результат отвержения Иисусом заветных уставов во время Его служения (в частности, его восприятие ”грешников” Марк.2:15-17)»³²⁰. И далее: «Христос своей смертью поставил себя под проклятье и вне обетований завета (Втор.11:26; 30:19-20),

³¹⁶ См. прим. 300.

³¹⁷ М. Hengel, *The Pre-Christian Paul*, 63 – 85.

³¹⁸ Ibid., 85.

³¹⁹ Джеймс Данн, критикуя данную гипотезу, также отмечает, что «свидетельство Деян. 6-8 говорит скорее о разрыве с храмом и культами, нежели с законом в целом» (J. Dunn, “A Light to the Gentiles”, in *Jesus, Paul and the Law*, 92. Между тем объяснение, которое дает Данн, представляется нам также неубедительным. См. об этом ниже.

³²⁰ Ibid., 101.

то есть, поставил себя на один уровень с язычниками! Но Бог восстановил Его! Поэтому Бог есть Бог язычников; следовательно, закон не может более служить как барьер, отделяющий иудеев от язычников»³²¹.

Сложность в принятии этой гипотезы состоит в том, что такое объяснение антитезы «Христос – закон» для дохристианского Павла не вполне очевидно в тексте. Кроме того, эта интерпретация не находит поддержки в раввинских трудах этого периода. Иудеи отнюдь не всегда считали, что все, кого распинали римляне, прокляты, осуждены и наказаны Богом³²². Поэтому, и это объяснение видится лишенным твердого основания. Как справедливо замечает Дональдсон, «весьма сложно на основании только текста из Втор.21:22-23 придти к выводу, что весть о распятом Мессии кардинально противоречила религии Торы»³²³. Поэтому перейдем к третьей теории, которая, на наш взгляд, наиболее объективна и верна.

Согласно этой гипотезе, антитеза «Христос – закон» имеет еkkлeзиологическое происхождение³²⁴. Согласно взгляду на Павла и его теологию, который сложился у нас в результате анализа в первой главе исследования, религия Павла это «христоцентричный завет», тогда как моделью иудаизма, а значит и Савла–гонителя, был «номизм завета». Хотя «христоцентричный завет» не исключает полностью закон как таковой (он лишь видоизменяет его роль), тем не менее, уже по определению «номизм» как бы заменяется «христоцентризмом», и поэтому содержит скрытую антитезу «Христос – закон». Действительно, есть некоторые параллели, которые усматриваются в функциях закона и Христа в двух моделях религии. Наиболее выраженная функциональная схожесть состоит в том, что и Христос и закон являются условием вхождения в общину Божьего народа: в «номизме завета» необходимо выполнить требования закона, чтобы войти в Израиль, в «христоцентричном завете» – поверить в Христа. Поэтому возникает функциональное противостояние Христос закон³²⁵.

Однако эта антитеза имеет ограниченный характер. В предыдущей главе отмечалось, что полемика Павла первостепенно касалась «дел закона», а не закона в целом. «Дела закона» – это ритуальные предписания закона, определяющие иудея как иудея и отделяющие его от язычника. Прежде всего, в посланиях Павла – это обрезание, как главный «элемент

³²¹ Ibid., 230.

³²² Например, история повешения семерых родственников Саула (2 Царств. 21:8) отнюдь не демонстрирует отношение к ним со стороны израильтян, как к проклятым.

³²³ T. Donaldson, 171.

³²⁴ Описанная ниже теория частично была высказана У. Вилкенсом (U. Wilckens), а более полно развита Т. Дональдсоном. (См.: Donaldson, 169-173).

³²⁵ Том Райт пишет: «Иисус с точки зрения Павла взял на себя роль Торы, релятивизировав саму Тору путем устранения временных ограничений, таких как обрезание и законы приема пищи, которые пришли к исполнению» (N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 266).

вхождения». Аргумент праведности по вере также является полемичным пунктом в вопросе, как войти в общину? Также роль истории Авраама в Рим.4 и Гал.3-4 состоит в том, чтобы показать каким образом человек вступает в завет. Как в иудаизме (Савл), так и в христианстве (Павел) модель религии – это завет. Но полемика Павла, построенная на антитезе Христос – закон, а, строго говоря, «дела закона» – Христос, касается «условий вхождения» в общество завета. «Условие вхождения» – есть не что иное, как граница общины. Поэтому антитеза Христос – закон, на наш взгляд, действительно имеет *екклезиологический характер*³²⁶.

Именно исходя из такого понимания природы антиномизма, можно объяснить, почему, в то время как Тора и мессианизм сущностно не противоречат друг другу, тем не менее, в теологии Павла «они становятся *потенциально конфликтующими* в допарусийный³²⁷ период»³²⁸. Если наши рассуждения верны, тогда Савл–ревнитель увидел в новом мессианском движении угрозу для своего народа, не потому что назаряне отвергли закон, но потому что в их проповеди содержалась скрытая угроза для всей системы «номизма завета». Возможно, уже тогда молодой и преуспевающий фарисей и раввин сумел предвидеть то, чего не понимали сами христиане. А именно, что основанная на таком учении община, рано или поздно выйдет из пределов Иерусалима и Иудеи, растворив само понятие этнического Израиля и заменив его другим вненациональным сообществом верующих. Савл вступил в борьбу с зачатками этого движения, сам того не подозревая, что и как гонитель и как сподвижник, он будет только способствовать развитию христианства.

в. Павел после принятия христианства: Павел и Церковь Иерусалима

Характер взаимоотношений Павла с иерусалимской общиной до- и после- его призвания в корне отличается. Однако как до, так и после дамасской христофании эти отношения были непросты. Позиция Павла по отношению к Иерусалиму после его избрания определялась двумя факторами: с одной стороны, для него было принципиально важно, чтобы его миссия проходила в гармонии с общей деятельностью Церкви, с другой – необходимо было отстоять «истину Евангельскую» и «свободу во Христе». Согласно Гал. 2, второе посещение Павлом Иерусалима было предпринято с целью изложить апостолам сущность своего учения. В письме галатийцам «апостол к язычникам» позже напишет, что,

³²⁶ Определение «социальная роль закона», которое использует Джеймс Данн, кажется, не передает теологической значимости этого фактора. Т. Дональдсон также пишет, что «антитезис Христос–Тора имеет определенно социальную природу» (р. 172), но затем добавляет термин «екклезиологическая роль».

³²⁷ Греч. ἸΠαρουσία - пришествие.

³²⁸ Т. Donaldson, 173.

придя в столицу Иудеи, он «предложил там, и особо знаменитейшим, благовествование, проповедуемое язычникам» (Гал. 2:2). Другими словами, Павел рассказал о том, что он проповедует и как принимает язычников в Церковь. Согласно его словам, принципиальным на этой встрече был вопрос о необходимости обрезания. Именно поэтому «апостол народов»³²⁹ особо подчеркивает, что «они и Тита, бывшего со мною, хотя и еллина, не принуждали обрезаться» (Гал. 2:3). Для Павла успех его миссии определяется не только отзывом со стороны язычников и количеством обращенных в христианство, но также тем, насколько его миссия соответствует общей евангельской стратегии и способствует единству Церкви. Именно этим стремлением к единству объясняется столь трепетное и регулярное обращение Павла к иерусалимской общине. С другой стороны, иудео-христиане были более критичны по отношению к Павлу. Апостол неоднократно подвергался критике с их стороны как за свои взгляды на закон, так и вообще за титул «апостола». Мы не будем останавливаться на тех спорах и обвинениях в адрес Павла, которые затрагивали его апостольский авторитет; но коснемся второго аспекта проблемы, а именно: дискуссий между Павлом и Иерусалимом о законе.

Согласно Деян. 15:1, обострение этого вопроса связано с необходимостью обрезываться. «Некоторые, пришедшие из Иудеи, учили братьев: если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись». Вследствие разгоревшейся дискуссии, Павел и Варнава отправились в Иерусалим, и был собран первый апостольский собор. Хотя в целом Павел одержал здесь победу над ортодоксами, сила иудейской ортопраксии, несмотря на определение собора, показала всю силу своей консервативности в последовавшей вскоре³³⁰ галатийской смуте.

В чем же состоял предмет спора? Согласно Деян. 15:1 и послания к Галатам, иудейские ортодоксы требовали от неопитов обязательного обрезания. Причем это требование категорично – «если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись». Может показаться, что это требование носит сотериологический характер и таким образом Павел и его оппоненты учили о разных путях спасения: ведь в словах иудеев (деян. 15:1) соблюдение закона (обрезание) представлено как условие спасения. Именно в таком ракурсе рассматривался этот спор раньше, в логике лютеровского взгляда на Павла³³¹. Однако

³²⁹ «апостол народов» – другой перевод *αποστολος εθνων* (Рим.11:13).

³³⁰ Если считать, что собор состоялся в 49 г. н. э., а послание к Галатам написано около 51 г., то прошло около двух лет.

³³¹ Это мнение настолько было популярным, что нет необходимости перечислять его сторонников. Вот лишь один частный пример. Профессор манчестерского университета Фредерик Брюс в предисловии к комментарию на Галатам пишет: «Спасение во Христе – это общая платформа Павла и его иудейских оппонентов. Они даже могли соглашаться в том, что спасение в Нем одном. Но на каком условии

современный взгляд на богословие палестинского иудаизма первого века позволяет нам понять, что спор носил еклезиологический характер. Вопрос состоял в следующем: как сейчас очерчены границы общества завета. Иудео-христианские пропагандисты требовали от галатийцев и антиохийцев обречься *не потому, что само по себе обрезание есть заслуга или условие получения спасения*, но потому что, обрезавшись, человек входит в *народ завета*. Что собой представляет народ завета? Вот в чем, на наш взгляд, «ключевой вопрос» в споре Павла с Иерусалимскими христианами³³².

Настроения иерусалимских христиан нельзя характеризовать однозначно. Бесспорно, активисты, вызвавшие «скорректировать» вероучение новых церквей в Малой Азии, представляли наиболее радикальную часть палестинского христианства. Отношение же апостолов к закону и павловой «свободе во Христе» представляется более сдержанным, хотя в целом не лишенным консерватизма. Мы не можем согласиться с категоричным утверждением Фердинанда Баура, который считал, что иерусалимские «столпы» «сами и есть оппоненты, против которых боролся Апостол»³³³. Хотя наша оценка взаимоотношений Павла и двенадцати³³⁴ не абсолютно противоположна, чтобы утверждать, что между ними вообще не существовало никакой напряженности³³⁵. Общая картина представляется таковой: Апостолы материнской Церкви, признавая и принимая Павла как апостола, принимая и признавая его миссию в той форме, как она совершалась (принятие язычников без обрезания), тем не менее, не всегда и не во всем были солидарны с «апостолом к язычникам». Точнее говоря, ввиду того, что они совершали миссию среди обрезанных (Гал.2:7), проповедуемое ими Евангелие не являлось “free-law” и поэтому отличалось от благовестия апостола Павла. Даже за сдержанным повествованием Луки можно увидеть сколь нелегко принималось окончательное решение Иерусалимского собора. На самом деле прав был А. Мень, говоря, что в тот исторический момент действительно «произошло почти чудо»³³⁶. Но несмотря на то, что было достигнуто согласие, даже после компромиссного решения собора оставалась потенциальная вероятность того, что Церковь Иудеи останется в жесткой оппозиции Павлу, что, в свою очередь, могло привести к расколу. Галатийские псевдомиссионеры, вероятно, все же каким-то образом были связаны не только с

достигалось спасение, которое явлено во Христе? Это был ключевой вопрос» (F. F. Bruce, The Epistle to the Galatians (MI, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982), 37-38).

³³² См. предыдущее примечание.

³³³ F. C. Baur, Paul: his Life and Works, ETr, I (London, 1976), 121. Цит. по F. F. Bruce, The Epistle to the Galatians, 22.

³³⁴ На самом деле в то время, когда происходили рассматриваемые события, вероятно некоторых из апостолов в Иерусалиме уже не было. Определение «двенадцать» здесь взято как нарицательный репрезентатив.

³³⁵ Крэнфилд, например, считал, что такое напряжение вообще не имело места. Cranfield, Romans, 373.

иерусалимской общиной, но и с самими «столпами». По словам Павла, подобные личности присутствовали и на соборе. За словами «вкравшиеся лжебратья» можно предположить, что в Иерусалиме эти радикалы имели свободный доступ на собор, а значит, были из числа лидеров Церкви, возможно, из старейшин.

Одним словом, то ли на фоне прошлых дебатов, то ли в результате неверной информации о нем, Павел, в момент написания Послания к Римлянам испытывал серьезные опасения относительно будущей встречи с иерусалимской общиной. Думается, что это гораздо более чем один из штрихов исторического фона. Нам представляется, что отношения Павла с Иерусалимом были главным *ad hoc* фактором, определившим цель написания послания и повлиявшим на содержание текста³³⁷. Как явствует из вступительной и заключительной частей послания, главное, что беспокоило Павла на тот момент – это его миссия в Испанию и, в связи с этим, предстоящее путешествие в Иерусалим³³⁸. Денежный сбор, который должен был Павел доставить в Иерусалим, был своего рода *символом единства* Церкви, а принятие этих пожертвований в столице Иудеи означало бы согласие иерусалимлян с миссией Павла, равно как отвержение было бы «знаком раскола между Церковью Иерусалима и Павлом»³³⁹. Мы исходим из того, что этот документ имел двойной адресат: послание обращено к римской общине, как прямому реципиенту и «через голову римского адресата – к иерусалимским собеседникам»³⁴⁰. И здесь, как справедливо замечает российский филолог Сергей Лёзов, нет необходимости спекулировать на тему каким образом хотел Павел быть услышанным в Иерусалиме: то ли доставивши им копию послания, то ли через римских гонцов, или попросту ожидал молитвенной поддержки римлян. Мы лишь обозначим позицию: исходя из исторической ситуации, а также в свете сказанного в тексте Послания, «можно заметить присутствие иерусалимских иудеохристиан как реальных партнеров по диалогу, как реальных адресатов Павловой аргументации»³⁴¹.

³³⁶ Мень А. Указ. соч. С 187. Автор связывает процитированное выражение с выступлением Петра на соборе. По его мнению, «ожидалось, что первый среди апостолов, примет сторону ортодоксов» (Там же).

³³⁷ См. ниже: глава III, § 1(a).

³³⁸ Роберт Джевет, в частности, полагает, что «кульминация послания» находится в 15-16 главах. Он пишет: «Послание к Римлянам следует понимать как документ миссионерской дипломатии, которая в свою очередь, должна рассматриваться в свете ее непосредственной цели для римской аудитории и окончательной цели – миссии всемирного переустройства» (Robert Jewett, “Ecumenical Theology for the sake of mission”, Romans 1:1-17 + 15:14-16:24, in *Pauline Theology*, ed. Hay, David, M. and E. E. Jonson (MA: Fortress Press, 1995), 3:90).

³³⁹ Oscar Cullmann, “Dissensions within the Early Church”, in *New Testament Issues*, ed. R. Batey (London: SCM Press LTD, 1970), 125.

³⁴⁰ Лёзов С. Мидраш об Аврааме в послании к Римлянам // Попытка Понимания. С. 22.

³⁴¹ Там же. С. 21.

Таким образом, исходя из проделанного в двух главах (II и III) анализа, формулируется следующий тезис:

Павлов антиномизм носил *ограниченный характер*. Высказывания Апостола, подразумевающие отмену закона (смерть закона, конец закона и т.д.) касаются частных функций, которые выполнял закон в ветхозаветный период. А именно: тех ритуальных положений, которые определяли требования вступления в общество завета. Появление феномена антиномизма в протохристианстве связано с исключительной миссией Павла – служением в качестве «апостола к язычникам». максима Павла «нет ни иудея, ни язычника» предполагает, как неизбежный, отказ от тех уставов, которые создавали эти национальные разграничения. Согласно нашему анализу, вопрос ограничивался только условиями «вхождения в» завет, но не касалось условий «пребывания в» нем. Таким образом, дискуссия Павла относительно того соблюдать/не соблюдать закон носит *не сотериологический, а еkkлезиологический характер*. Поскольку в теологической системе Павла условие вхождения в общество Нового Завета (Церковь) – это вера во Христа, а не исполнение закона («дел закона»), как было в обществе *Ветхого Завета* (Израиль), легитимность закона утрачивает силу только в этой части, которая определяет присоединение к Церкви. В целом же теология Павла остается номистичной. «Христоцентричный Завет» (так мы назвали религиозную систему Павла), не есть завет антиномистичный.

Далее нам предстоит применить этот тезис к отрывку Рим.7:1-14. Этому будет посвящена следующая глава.

Глава III

ЭКЗЕГЕЗА РИМ.7:1-14

§ 1 Анализ литературного контекста

а. Цель и тема послания

В этой главе нашего исследования мы переходим непосредственно к анализу отрывка Рим.7:1-14. Главной задачей будет по-прежнему истолкование того, как взаимодействуют позитивные и негативные высказывания о законе у Павла. Но в отличие от предыдущих глав, здесь исследование будет ограничено отрывком из 7 главы Послания к Римлянам. Основываясь на выводах, сделанных в предыдущих главах, наша задача сводится к опробованию в ходе экзегетического анализа выявленных ранее принципов и предложенного тезиса (§ 4 предыдущей главы).

Сразу следует оговориться, обозначив ряд предпосылок: в своем исследовании мы исходим из положения, что Послание к Римлянам является аутентичным³⁴² и целостным³⁴³. Мы полагаем, что оно было написано именно в таком объёме (все 16 глав) Павлом зимой 57-58 года в Коринфе. Мы также считаем, что адресатом послания были не только христиане из Рима, но также (а возможно и в большей степени) христиане из Иерусалима, ортодоксально

³⁴² Аутентичность Послания к Римлянам в современной библеистике считается вопросом решенным. Всерьез авторство этого документа никогда не оспаривалось.

³⁴³ Вопрос единства и целостности текста Послания к Римлянам сопряжен с несколькими проблемами. Текстологические вопросы, связанные с целостностью послания, касаются в основном рекомендательного письма (16 глава), а также окончания 15 главы. Поскольку в конце 14 главы и в конце 15 находятся доксологические отрывки, которые обычно указывают на окончание послания, невольно возникает вопрос о возможной более поздней редакции текста или вставке. Между тем на сегодняшний день существует достаточно текстологических свидетельств, позволяющих нам без подробного обсуждения принять послание из 16 глав как целостный текст. Более остро в истории богословия ставился вопрос о роли отрывка 9-11 глав. Поскольку рассматриваемая в этом отрывке тема о Израиле как бы не вписывается в общий ход развития темы, делались попытки считать главы 9-11 приложением, которое можно рассматривать, в качестве самостоятельного документа (С. Н. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Hodder and Stoughton Limited, 1949), 148-151. См. также W. Sandey and A. Hedlam, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 225-226). Сегодня и этот вопрос уже снят с обсуждения в результате изменений в понимании темы послания. Для более объективного и полного понимания этих проблем см.: J. Dunn, *Romans*, lix-lxiii. В нашей работе роль 9-11 глав подробнее будет освещена ниже в контекстуальном анализе.

настроенные по отношению к иудаизму. Иными словами, в данном исследовании поддерживается теория двойного адресата³⁴⁴. Кроме того, думается, что, будучи многогранным по цели³⁴⁵, этот документ носил по преимуществу апологетический характер³⁴⁶ и был обращен к тем слоям христианства, которые относились к Павлу и его учению с недоверием. В основном таковыми были иудео-христиане, для которых «апостол к язычникам» дает развернутое теологическое обоснование своей миссии. По существу, «теология Римлянам, – как точно отметил Нильс Даль (Nils Dahl), – тесно связана с миссией Павла в ее исторической и эсхатологической перспективах»³⁴⁷. Таким образом, *Павел пишет свое Послание не как теолог-систематик, и не как пастор, но, в первую очередь, как миссионер, как «апостол к язычникам». Он стремится развернуто представить Римской (и Иерусалимской) Церкви свое понимание Евангелия и ответить на некоторые типичные обвинения в свой адрес.*

Стержневой идеей Послания к Римлянам является не оправдание по вере, и не жизнь в Духе, но тема единой Церкви. Что собой представляет новое общество народа Божия? Как должно строиться и сосуществовать «Тело Христа»? Как взаимодействуют общины ветхого и нового заветов, Израиль и Церковь? – вот те вопросы, которые волнуют Павла, и о которых он пишет в письме к римской общине. Прав был церковный историк Александр Шмеман, говоря, что главный вопрос того драматического момента – «еврейская община или вселенская Церковь? Спасение Израйля или спасение мира?». И что именно Павлу «суждено

³⁴⁴ См. об этом выше глава II, § 3(в).

³⁴⁵ В поиске цели написания Послания к Римлянам исследователями были предложены три альтернативы:

1) **Миссионерская.** Послание написано Павлом на рубеже двух больших этапов его миссии. К этому времени Павел завершил большой этап своей миссионерской деятельности на Востоке (Рим. 15:23) и разрабатывал новый грандиозный план миссии в западном Средиземноморье (Испании). Поэтому миссионерскую цель обычно связывают с желанием Павла заручиться поддержкой римских христиан и сделать Рим стратегическим центром своей будущей деятельности на Западе, подобно тому, как Антиохия была таким центром на Востоке.

2) **Апологетическая.** Эта точка зрения предполагает, что главным мотивом Павла было желание защитить свое учение (Евангелие) от недопонимания и неверного истолкования как в Риме, так и в Иерусалиме.

3) **Пастырская цель** предполагает, что Павел, как пастырь, заботился о единстве Римской церкви и пытался разрешить некоторые внутрицерковные ситуационные проблемы, такие, например, как разногласия между христианами иудейского и языческого происхождения.

Подробнее о целях написания послания см.: Fitzmyer, *Romans*, 68-80; Dunn, *Romans*, liv—lviii; idem, «Romans, Letter to the. Purposes» in *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, (Illinois: Inter Varsity Press, 1993), 839-841.

³⁴⁶ Относительно пастырской цели нужно заметить, что вряд ли представляется возможным, чтобы Павел пытался разрешить внутрицерковные вопросы. Во-первых, это противоречит его принципу «не созидать на чужом основании» (Рим. 15:20). Во-вторых, мы не находим в Послании достаточно ясных указаний на существование подобных проблем в римской церкви, как это было, например, в Галатии или в Коринфе. Все отсылки Павла относительно римских христиан носят позитивный характер (Рим. 1:8-12; 15:14. Для сравнения см.: Гал. 3:1; 1 Кор. 5:1; 6:5). Поэтому, если даже у христиан в Риме и были проблемы, и если даже Павел знал о некоторых из них, все же не это послужило главной целью Послания.

будет всю свою жизнь отдать на его разрешение»³⁴⁸. Для нас исключительно важно увидеть как Апостол отвечает на эти вопросы в Послании к Римлянам, и какова логика развития его мысли. Ниже рассмотрим эту проблематику.

б. Развитие темы послания

Апостол Павел в своей устремленности созидать новозаветную Церковь был озабочен прежде всего положением язычников и их правами. Главный павлов постулат гласил: абсолютное равенство иудеев и язычников. Модель Церкви, согласно апостолу Павлу, – это универсальное общество, где «нет различий», нет преимуществ, нет разделений. Равноправие иудеев и язычников прежде всего затрагивало статус христиан из язычников. С этого вопроса начинается доктринальная часть послания, простирающаяся на одиннадцать глав (1:16 – 11:36).

Первый блок, охватывающий первые четыре главы, сосредоточен на повторяющемся акценте экклезиологического (и, соответственно, сотериологического) равноправия иудеев и язычников. Логика этой части очевидна, она развивается и достигает апогея в четвертой главе. Свою задачу в первых главах Павел сам определяет, подводя итог: «Ибо мы уже доказали, что как Иудеи, так и Еллины, все под грехом» (Рим. 3:9). Цель Апостола – уравнивать всех, показав, что перед Богом ни у кого нет преимуществ, поэтому «нет различия» (Рим. 3:22). В этой части послания больше внимания уделяется иудеям. Метод Павла состоит в том, что он демонстрирует безотрадное положение иудеев, которые каким то парадоксальным образом иногда предстают в худшем свете, чем даже язычники. Народ Ветхого Завета в такой же мере заслуживает эпитета «беззаконники», как и те языческие народы, которых иудеи традиционно и унижительно именовали именно так. В этой связи интересно заметить, что Павел, подытоживая в Рим.3:9-20 эту нелестную картину, обращает в адрес иудеев компиляцию из десяти текстов, которые традиционно описывали языческое безбожное и беззаконное состояние.

Четвертая глава – это во всех отношениях последний и решающий аргумент Павла о равных правах язычников на участие в новой Церкви. Решающим этот аргумент является потому, что, во-первых, это аргумент из Писаний. Во-вторых, речь идет о ключевой личности для иудеев – Аврааме, образце всякой праведности и верности³⁴⁹. В-третьих, Павел

³⁴⁷ Nils A. Dahl, “The Missionary Theology in the Epistle to the Romans”, in *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission* (Minneapolis: Augsburg, 1977), 88.

³⁴⁸ Шмеман А. Указ. соч. С. 31.

³⁴⁹ В раввинской и талмудической литературе Авраам представлен как идеальная личность, эталон веры и праведности. Два примера: «Авраам был совершен во всех своих делах пред Господом и приятен в

затрагивает само начало, зарождение Завета, рассматривая принципы его формирования. Отец иудеев «по плоти» первым заключил Завет с Яхве и поэтому стал безусловным идеалом для всякого правоверного еврея³⁵⁰. Однако Павел доказывает, что Авраам является образцом не только для иудеев, но также и для язычников, причем для последних в большей степени. Дело в том, что Авраам как раз вступил в Завет, будучи язычником. Логика Павла проста, и с точки зрения ортодоксального иудея безжалостно разрушительна: Аврааму его вера была зачтена в праведность «не по обрезанию, а до обрезания» (4:10). Как отмечает С. Лёзов, он был оправдан «верой в своем качестве нечестивца»³⁵¹. Другими словами, условно выражаясь, еще до формального принятия еврейства, Авраам был провозглашен праведным. Мы уже отмечали выше³⁵²: современные исследования продемонстрировали, что терминология оправдания – это язык вхождения и участия в завете. Поэтому здесь Авраам выступает, прежде всего, не как этический образец, но правовой прецедент язычника, находящегося в завете с Яхве. Со слов Павла, в течение нескольких десятилетий, в интервале от Быт. 15 до Быт. 17, Авраам жил, как оправданный язычник. Он был в Завете с Яхве, но не был обрезан, поэтому формально оставался язычником. Тем самым автор послания показывает, что Авраам «есть отец всем нам» (4:16), как иудеям, так и язычникам³⁵³, что Завет имеет корни, выходящие за этнические рамки. Поэтому сейчас, в эсхатологическое время, язычники тем более имеют равные основания и права вступать в Завет с Богом без того, чтобы прежде вступить в Израиль, как того требовали ортодоксальные иудеи.

Нас не должно удивлять, что язык послания, особенно в первых четырех главах, пронизан иудейской тематикой. Этим духом была проникнута вся Церковь в тот ранний период. Община Иисуса искала свое место в будущем мироустройстве, и в этом поиске одним из первых встал вопрос об отношении христианства к иудаизму. Павел видел настоящее и будущее Церкви как универсального сообщества, свободного от национальных ограничений. Эта максима находит дальнейшее продолжение в 5 главе послания.

праведности во все дни жизни» (Книга Юбилеев 23:10); «Вера, с которой Авраам поверил в Меня, заслуживает того, чтобы Я разделил море перед ним как написано: «И поверил в Господа и это вменилось ему в праведность» (Мекилга на Исх.14:15 (рабби Шеммайя, около 50 г. до н. э.)).

³⁵⁰ «Авраам – великий отец множества народов, и не было подобного ему в славе; он сохранил закон Всевышнего и был в завете с Ним, и на своей плоти утвердил завет и в испытании оказался верным; поэтому Господь с клятвой обещал ему, что в семени его благословятся все народы» (Книга Иисуса сына Сирахова 44:19-21).

³⁵¹ Лёзов С. Мидраш об Аврааме // Попытка понимания. С. 23.

³⁵² См. выше: глава I, § 2(в, г).

³⁵³ В Рим.4:1 фраза **Αβραά: μ το:ν προπα/τορα η(μω | ν** (Авраам отец наш) звучит от лица иудея, обращающегося к иудеям. Здесь очевидно, что Павел использует литературный жанр – диатрибу с Иудеями. (Выражение **κατα: σα/ρκα** чаще всего имеет у Павла смысл кровного родства. См. Рим. 1:3; 9:3,5). Апостол обращается, по-видимому, к иерусалимским иудеохристианам через голову Рима. Однако в Рим.4:16 **πατηρ παντων ημων** (отец всем нам) уже включает отцовство иудеям и язычникам, что подтверждается следующим текстом.

Один из ключевых акцентов 5 главы – универсализм единичного. Павел, вероятно, желает раскрыть и проиллюстрировать, насколько всеобъемлющим и универсальным было явление Христа в мир. Автор послания раскрывает эту идею, используя особый прием – типологическое сравнение Христа и Адама. Для Павла подобие этих двух Личностей зиждется, прежде всего, на уникальности их роли в истории. То, какое влияние оказал Христос на всю историю человечества, по масштабности может быть сопоставлено с влиянием праотца Адама. И дело не в том, что сами по себе поступки Христа и Адама противоположны в смысле последствий; для Павла, кажется, это не столь значимо здесь. Его цель – показать уникальность и универсальность Христа и Его деяний. В тексте это реализуется за счет многократно повторяющейся в коротком отрывке лексической пары «один» – «все» (многие). В этом контексте имеет дальнейшее развитие обоснование единой Церкви, «где нет различия», да и не может быть. Кроме того, сам образ Адама, который использует Павел в этом отрывке как прототип Мессии, также олицетворяет отсутствие каких бы то ни было национальных или религиозных различий³⁵⁴.

Последующие главы и, в некотором смысле, всю оставшуюся часть послания можно представить как перечень ответов на вопросы типа «что теперь с ...?». Что теперь с законом (7 гл.), с плотским состоянием человека (8 гл.)? Как быть с Израилем (9-11 гл.)? Что теперь делать по тем или иным практическим вопросам (12-14 гл.). Эти вопросы вызваны тем тезисом, который Павел выдвинул и обосновал в первых пяти главах, а именно: теперь сообщество завета – это Церковь, не знающая этнокультурных различий и формирующаяся на основополагающем принципе веры во Христа, который и определяет принадлежность к общине завета. Предпосылкой дискуссии Павла в этой части текста (с 6 главы) является факт осуществившейся эсхатологии³⁵⁵. Основываясь, вероятно, на своих прежних иудейских познаниях³⁵⁶, Апостол верил, что наступил новый этап истории, пришел век Мессии³⁵⁷, и

³⁵⁴ См. подробное развитие этой идеи в работе W. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 36-57. Автор пытается показать, опираясь на раввинские источники, что иудеям была знакома теория, согласно которой первый человек олицетворял весь род человеческий. С этим выводом согласен также И. Иеремияс. Он пишет: «Существует достаточно указаний на схожесть между концепцией последнего Адама у Павла и идеями иудаизма» (J. Jeremias, «Αδὰμ», *TDNT* 1:141-143). Тем не менее, как отмечает Иеремияс, иудаизму не была знакома в открытой форме идея сравнения Адама с Мессией (*ibid.*, 142).

³⁵⁵ Джеймс Данн, комментируя Рим. 5:12-21, пишет: «Иудейская эсхатология здесь повсюду» (Dunn, *Romans*, 278). Андерс Найгрэн также считает ключом к пониманию 5:12-21 эсхатологическую концепцию нынешнего и грядущего веков. (Nygren, *Romans*, 16-26). Дэвидсон полагает, что «усиленный христоцентризм в Рим. 5 имеет три измерения: прошлое, настоящее и будущее». Davidson R. M., *Typology In Scripture: A Study of Hermeneutical typological structures* (Berrien Springs, MA: Andrews University Press, 1981), 305. Фактически, это перифраз эсхатологической схемы иудаизма: век настоящий, век Мессии и век будущий.

³⁵⁶ Г. Шопс, сравнивая эсхатологию Павла с иудейскими представлениями, пишет: «Эсхатология Павла связана с подобными теориями об айонах (от греч. αἰών. – Ж. Т.), но отличается от всех форм иудейских спекуляций признанием того факта, что с воскресением Иисуса эсхатон уже начался» (Schoeps, 98). См. также: A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*.

началом ему стало воскресение Иисуса³⁵⁸. С этого момента многое изменилось в мире. Не изменился, в своей сущности, путь спасения. Как во времена Авраама, так и во времена Павла он был и остается один – через веру и вступление в завет с Богом. Однако изменился характер общины завета. Поэтому, если теперь³⁵⁹ народ завета – это Церковь, где «нет различий», то, как быть с Израилем? И Павел обсуждает этот вопрос в 9-11 главах. Если сейчас Бог заключает новый завет, то, как быть с прежним заветом и обещаниями Бога, которые Он даровал праотцам? И об этом Павел пишет в этом же отрывке (хотя тема верности Бога была обозначена уже в 3:1-8). Если теперь наступила эра Духа, и каждый верующий должен быть водим Духом, а не плотью, то как относиться к тому факту, что, став христианином, человек остается жить во плоти? Об этом 8 глава. И, наконец, если раньше вступление в завет регламентировалось законом, а сейчас верой во Христа, то как быть с самим законом? Не есть ли такая постановка вопроса полной неожиданностью и вызовом прежним представлениям о законе? Быть может, уже здесь ощущается тот поворот мысли, который приведет к утверждению парадоксального павлова антиномизма? Ответ нужно искать в 7 главе.

Такое прочтение текста делает послание связным и логичным. Это возможно только когда мы не рассматриваем отдельные дискретные отрывки как перечень доктринальных положений, перечисляемых Павлом почти независимо один от другого, но пытаемся понять логическую последовательность. Тогда мысли автора гармонично взаимодействуют, параграфы проистекают один из другого, истоками уходя в главный павлов вопрос: как теперь благовествовать?

Важно также заметить, что во второй части послания, как и в первой, по преимуществу обсуждаются вопросы, связанные с иудейской религией. Статус Израиля, обещания праотцам, статус закона – это тематика дискуссии с иудаизмом. Поэтому 7 главу также следует рассматривать в этом тематическом контексте. Вопрос о законе всплывает в дискуссии относительно границ общества завета. Если «нет иудея» в смысле богоизбранного народа, значит ли это, что нет и закона? Это вопрос к Павлу. Однако, прежде чем обратиться

³⁵⁷ Эсхатологические воззрения Павла – это отдельная, довольно сложная и обширная тема. Представляется, что Павел рассматривал эпоху, в которую он жил, как промежуточный период между старым веком и новым, как время (век) Мессии. Такая схема была знакома иудаизму. См. об этом: Davies, 147-176; Schoeps, 88-125; также статью Sasse, «Αἰών», TDNT, 1:204-207.

³⁵⁸ Дэвис подчеркивает, что главным, «центральным» в эсхатологической схеме Павла было убеждение, что «уже с воскресения Христа век грядущий начался» (Davies, 298). Это же подчеркивает Шопс, отмечая, что отличительной особенностью эсхатологии Павла является «факт, что как результат воскресения Христа из мертвых следует считать, что эсхатон уже наступил» (Schoeps, 98).

³⁵⁹ Греческое $\nu\upsilon\upsilon$ (ныне) впервые появляется в послании в Рим. 3:21, а затем встречается все чаще (6:21; 6:22; 7:6; 8:1; 11:30; 13:11; 14:25; 15:23). Во всех указанных случаях $\nu\upsilon\upsilon$ имеет эсхатологический оттенок значения.

непосредственно к тексту 7 главы, чтобы увидеть, как Павел отвечает на поставленный вопрос, необходимо сделать еще одно замечание контекстуального характера.

Если обратиться к непосредственному контексту 7 главы и проследить, как завязывается тема закона, можно заметить следующую связь. В конце пятой главы Павел делает утверждение: «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (5:20). Этот тезис находит дальнейшее развитие в шестой главе: «Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью» (6:14). Традиционно эти два текста усматривали как непосредственную завязку дискуссии о законе в 7 главе³⁶⁰. Однако заметим, что в 6 главе во главу угла поставлено отношение христиан ко греху. Апостол начинает ее вопросом: «Что же скажем? – задается вопросом Павел, – оставаться ли нам в грехе...?» (6:1). Затем по всей главе красной нитью проходит тезис, что «грех не должен над вами господствовать», и оканчивается она словами: «ибо возмездие за грех – смерть...». В этой связи напрашивается вывод, что возникшая здесь, в 6 главе, в контексте предостережений против греха тема закона определяет также смысл и значение «закона» в следующей главе. Возможно, в 7 главе закон рассматривается во свете его функциональной особенности: определять, что является грехом, а что нет. В таком случае акцент делается больше на сотериологическом аспекте, нежели на еkkлeзиологическом. Грех в таком определении выступает как понятие скорее моральное, нежели социальное. Это наблюдение является серьезным аргументом против предложенного нами тезиса, что антиномизм Павла имеет ограниченный характер и должен рассматриваться исключительно в еkkлeзиологическом ракурсе. Насколько оправдано уже в свете этих предварительных замечаний рассматривать антиномистичные высказывания Павла в свете его споров с иудеями о статусе язычников? Возможность подобной критики побуждает нас подробнее остановиться на вопросе взаимосвязи 6-ой и 7-ой глав послания и определить контекстуально-смысловое взаимодействие текстов.

в. Взаимосвязь 6 и 7 глав послания

Итак, ключевое понятие 6 главы – «грех»³⁶¹. Как известно, ветхозаветная концепция «греха»³⁶² - это «юридический и теологический термин, означающий нечто, что происходит в

³⁶⁰ J. Dunn, *Romans*, 357. Cranfield, *Romans*, 147–148; P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans* (Louisville, Kentucky: Westminster Press / John Knox Press, 1994), 101; J. Murray, *The Epistle to the Romans*. The New International Commentary on the New Testament (Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1968), 239; *The Seventh-day Adventist Bible Commentary* (Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1980), 6:546. Лопухин А. Толковая Библия в 3 т. Т. 3. Стокгольм, 1987. С. 454.

³⁶¹ Из 48 употреблений в Послании к Римлянам термина ἁμαρτία, 16 встречаются в 6 главе и 15 в 7 главе.

нарушение установленной нормы»³⁶³. В религиозном контексте «грех» есть нарушение предписаний Бога, Его воли, Его закона. Проиллюстрируем мысль некоторыми ветхозаветными текстами:

Да соблюдают они повеления Мои, чтобы не понести на себе греха и не умереть в нем, когда нарушат сие (Лев. 22:7).

В условиях отношения Израиля и Яхве, «грех» – это нарушение условий завета.

Блуди себя пред лицом Его и слушай гласа Его; не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего, ибо имя Мое в Нем. Если будешь слушать гласа Моего, и будешь исполнять все, что скажу тебе, и сохранишь завет Мой, то вы будете у Меня народом избранным из всех племен, ибо вся земля Моя; вы будете у Меня царственным священством и народом святым (Исх. 23:21-22).

Лев.26 ярко иллюстрирует к чему приводит упорство народа в грехе:

«Если же не послушаете Меня и не будете исполнять всех заповедей сих, и если презрите Мои постановления, и если душа ваша возмущается Моими законами, так что вы не будете исполнять всех заповедей Моих, нарушив завет Мой... (Лев.26:14-15).

Если и при всем том не послушаете Меня, то Я всемерно увеличу наказание за грехи ваши... (Лев.26:18).

...тогда признаются они в беззаконии своем и в беззаконии отцов своих, как они совершали преступления против Меня и шли против Меня, за что и Я [в ярости] шел против них и ввел их в землю врагов их; тогда покорится необрезанное сердце их, и тогда потерпят они за беззакония свои. И Я вспомню завет Мой с Иаковом и завет Мой с Исааком, и завет Мой с Авраамом вспомню» (Лев.26:40-42).

Таким образом, «грех» народа создает угрозу и может привести человека к разрыву завета. В условиях «номизма завета» грех, то есть нарушение закона, ставит человека вне общества Божьего народа. Тем самым, отчетливо проявляется социальный аспект греха. Обращаясь к Израильскому народу Бог говорит:

«Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым»³⁶⁴ (Исх.19:5-6)

Совершая грех, человек нарушает закон, то есть творит беззаконие³⁶⁵. Поскольку завет заключен на условиях соблюдения закона, любое отступление от постулированных принципов неизбежно приводит к исключению человека из общества завета. Слова

³⁶² В Ветхом Завете слово, переведенное как «грех», выражено различными еврейскими понятиями. Чаще всего это τφ=αξ (238 раз), также }οωε((78 раз),)+τ (28 раз). См.: TDNT, 1:268-271.

³⁶³ G. Bertram, «αμαρτανω», TDNT, 1:278.

³⁶⁴ См. также: Исх. 23:22; Втор. 7:1-9; 14:2; 26:18-19.

³⁶⁵ Примеров, подтверждающих, что «грех» есть «беззаконие», в Ветхом Завете немало. Чаще всего эти понятия используются в синонимичном параллелизме, что характерно для еврейской стилистики. Исх.34:9 «прости беззакония наши и грехи наши и сделай нас наследием Твоим». Исх. 34:9; Лев. 16:21; Числ. 14:18; Ис. Нав. 24:19; 2 Пар. 33:19; Неем. 4:5; Пс. 31:1; 31:5; 37:19; 50:4; 50:5; Ис. 5:18; Иер. 30:14.

Числ.15:30-31 достаточно показательны: «Истребится душа та из народа своего, ибо слово Господне он презрел и заповедь Его нарушил; истребится душа та; грех ее на ней»³⁶⁶.

В Рим.6 «грех» противопоставит «праведности». Пять раз апостол Павел употребляет в этой главе термин δικαιοσύνη (праведность), и каждый раз в противопоставлении с ἁμαρτία (грех). Он пишет: «И не предавайте членов ваших *греху* в орудия неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия *праведности*» (Рим. 6:13). «Неужели вы не знаете, что, кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы, кому повинуетесь, или рабы *греха* к смерти, или послушания к *праведности*?» (Рим. 6:16).

Выше уже отмечалось, что у Павла, как и в Ветхом Завете «праведность» это не моральная категория, а, скорее, эклезиологическая. Тематика оправдания – это вопрос о причастности к обществу народа Божия, вхождении в завет: «...И в сем будет наша *праведность*, если мы будем стараться исполнять все сии заповеди [закона] пред лицом Господа, Бога нашего, как Он заповедал нам» (Втор.6:25).

В равной степени «грех» в 6-7 главах Римлянам можно рассматривать в свете того, как действует завет в новых эсхатологических условиях. К сожалению, многие комментаторы склонны понимать и интерпретировать понятие «грех» в 6 главе только в моральном аспекте. Однако в таком прочтении не вполне понятна взаимосвязь 6 главы с предыдущим текстом послания. Скорее, мы имеем дело со следствием двух глобальных ошибок, которые допускала теология в прошлом. Во-первых, старый «августинско-лютеровский» взгляд на Павла и его теологию. Во-вторых, имевшее место в прошлом восприятие Послания к Римлянам как доктринального катехизиса, где просто содержится перечень основных теологических положений³⁶⁷. Однако если мы хотим услышать апостола Павла не как теолога XVI или XXI века (он им, вне сомнения, не был), но как миссионера I века, тогда закономерен вопрос, которым задается Д. Данн: «Что ожидал Павел от своих читателей после прочтения послания? Что они должны были понять?»³⁶⁸. Действительно, почему Павел пишет римлянам о «грехе»? Может, он знал об особой склонности римских христиан к каким-то грехам? Однако, мы должны констатировать, что ничего подобного в тексте не обнаруживается. Постановки проблемы, которая вводилась бы фразой «сделалось мне известным о вас...» (I Кор.1:11) или «есть верный слух, что у вас...» (I Кор. 5:1) в

³⁶⁶ Быт. 17:14; Лев. 7; Числ. 15:30-31.

³⁶⁷ Филипп Меланхтон называл Послание к Римлянам «суммой всех христианских доктрин». В таком же ключе высказывался и Лютер. Этой же логике следуют некоторые современные исследователи: «догматика апостола и моральный катехизис» (Godet); «теологический трактат для обучения христиан в Риме основным положениям веры» (B. Weis); «теологическое вероисповедание апостола Павла» (Kümmel).

³⁶⁸ J. Dunn, *Romans*, xiv.

Послании к Римлянам нет. Проблематика римской общины и самого послания совершенно иная. Павел пишет: «И сам я уверен о вас, братия мои, что и вы полны благодати, исполнены всякого познания и можете наставлять друг друга; но писал вам, братия, с некоторою смелостью, отчасти как бы в напоминание вам» (15:14-15). Очевидно, что целью автора было не обличение римских христиан в каких-то грехах, но нечто иное.

Если следовать логике, представленной выше, то следует ожидать, что 6 и 7 главы будут способствовать развитию этой темы. То есть концепция «греха» будет способствовать раскрытию идейного замысла Апостола. Как было показано, эта главная идея носит экклезиологический характер. Р. Хейс достаточно точно отмечает, что «теология Послания к Римлянам сопрягается с вопросом формирования общины Завета»³⁶⁹. Именно поэтому видится приемлемым такое объяснение: грех – это то, что разрывает завет, что исключает человека из общины завета. С другой стороны, грех – это то, с чем иудеи всегда ассоциировали язычников. Заметим, как выражается Павел в одном из ключевых отрывков послания к Галатам: «*Мы по природе Иудеи, а не из язычников грешники*» (Гал.2:15). Идея, что понятие «грешник» стало нарицательным термином в устах иудея здесь налицо. «В иудейском мышлении «грешники» – это те, чье незаконное поведение характеризует их, как находящихся вне завета...»³⁷⁰. Или, перефразируя мысль словами Фредерика Брюса: «Язычники, будучи вне завета, являлись *ανομοι* и *ipso facto αμαρτολοι*...»³⁷¹. Удивительно, например, что Джеймс Данн, который так тонко и логично строит свою аргументацию «нового взгляда на Павла» именно начиная с этого текста (Гал.2:15-16)³⁷², указывая, что «грешники» – это религиозно-социальный статус, в то же время упускает этот аспект в 6-7 главах Римлянам³⁷³. Он заключает, что закон, о котором говорит Павел в Гал. 2:15-16 носит социальный характер. Но если грех – это нарушение закона, значит он также носит социальный характер.

Примечательно также, что Павел строит в первых главах Послания к Римлянам концепцию о грехе, стремясь доказать равенство перед Богом иудеев и язычников. В конце 3 главы звучит вердикт: у иудеев нет преимуществ перед язычниками. Почему? Потому что «и иудеи, и язычники все под грехом» (3:9). Таким образом, следуя логике Павла, можно сказать, что социальный статус «грешников» получают как язычники, так и иудеи. Те, кто

³⁶⁹ Richard Hays, “Adam, Israel, Christ. The Question of Covenant in the Theology of Romans”, in Pauline Theology, 3:84.

³⁷⁰ Dunn, Galatians, 152-153.

³⁷¹ F. Bruce, Galatians, 137.

³⁷² См.: J. Dunn, Jesus, Paul and the Law, 129 ff.

³⁷³ См.: Dunn, Theology, 102–127. В особенности страницы 111-112. В действительности, Данн весьма близко подходит к социальному аспекту «греха», когда указывает, во-первых, на социальный аспект «дел

«по природе иудеи», тем не менее, также оказываются на положении беззаконников. Вполне очевидно, что использование здесь концепции греха выполняет служебную роль для достижения цели автора – доказательство универсальной, внеэтнической Церкви.

Конечно, было бы, пожалуй, преувеличением утверждать, что моральный аспект греха вообще отсутствует в 6 главе. Напротив, Апостол, говоря о грехах, подразумевает конкретные поступки: «Итак, да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его» (6:12). Однако сама проблематика, связанная с понятием «грех» обусловлена апологетическими целями автора и соотнесена, прежде всего, с социальным статусом язычников. Согласно Рим. 3:20, функция закона – определять, что есть грех («ибо законом познается грех»). Поэтому иудеи, у которых был закон и которые должны были жить по закону, но нарушали его, оказывались грешниками. А язычники также грешники, но по определению, потому что они беззаконники. Иными словами, в контексте рассматриваемых отрывков грех, прежде всего, определяет отношение человека к завету: в завете – рабы Бога; вне завета – рабы греха. В Послании к Ефессянам Павел выражает ту же идею: язычники были отделены от Бога и завета из-за их грехов: «И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим <...> Итак, помните, что вы, некогда язычники по плоти, которых называли необрезанными так называемые обрезанные плотским обрезанием, совершаемым руками, что вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире. А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою» (Еф. 2:1, 11-12).

Нельзя не заметить, как созвучен этот текст последним стихам 6 главы Римлянам: «Ибо, когда вы были рабами греха, тогда были свободны от праведности. Какой же плод вы имели тогда? Такие дела, каких ныне сами стыдитесь, потому что конец их - смерть. Но ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец - жизнь вечная» (Рим. 6:20-22).

Не менее примечательным является наблюдение, сделанное исследователем Ф. Тилманом (Thielman) относительно присутствия в Рим.6 тематического подтекста, указывающего на «историю Израиля». Исследователь, в частности, предлагает рассматривать призыв Павла не грешить как веру Апостола в то, что «его римские читатели станут очищенным и восстановленным Израилем, как надеялся Иезекииль и другие пророки»³⁷⁴. Действительно, в самой антитезе «рабы Бога» – «рабы греха» можно усмотреть

закона», во-вторых, когда говорит о грехе, приводящем к «ошибочной» (“misdirected”) религии (Ibid., 114-119). Однако, на наш взгляд, он не доводит мысль до логического завершения.

³⁷⁴ F. Thielman. “The Story of Israel and the Theology of Romans 5-8”, in *Pauline Theology*, 3:190.

отчетливую тематическую аллюзию на Исход. Израиль перестал быть толпой рабов и стал народом Яхве: «...Потому что сыны Израилевы Мои рабы; они Мои рабы, которых Я вывел из земли Египетской. Я Господь, Бог ваш» (Лев. 26:55). Но для этого они должны были стать народом святым, избегающим грехов и преступлений против Бога.

Таким образом, концепция «греха» в 6 – 7 главах не только не противоречит предложенному тезису, но, наоборот, подтверждает предложенный экклезиологический подход к толкованию послания, который, в свою очередь, объясняет феномен антиномизма. Именно тема единой надиудейской Церкви, общины нового эсхатологического века, апология права язычников на вхождение в нее «в обход иудаизма», соединяет в логичную единую цепочку такие понятия как «праведность», «грех» и «закон».

Далее будет рассмотрен текст Рим. 7:1-14. Структурно отрывок делится на два абзаца 7:1-6 и 7:7-14³⁷⁵. Первый можно отнести к высказываниям о законе в антиномистичном ключе («вы умерли для закона»), а второй в номистичном («закон свят»). Поэтому вначале будет проанализирован каждый из отрывков и затем рассмотрена их взаимосвязь.

§ 2 Анализ текста

а. «Вы умерли для закона» (антиномизм): анализ Рим. 7:1-6

Этот параграф начинается с аналогии, в которой Павел при помощи иллюстрации из области семейных отношений пытается раскрыть взаимоотношения христиан, греха и закона. Это та самая иллюстрация, о которой Чарльз Додд саркастически отозвался, как о «примере, страдающем бессвязностью»³⁷⁶. Кристиер Стендаль, будучи не столь критичен к этому риторическому приему Павла, как Додд, тем не менее констатирует, что пример, который использует Апостол, «неудачен»³⁷⁷. Поэтому, продолжает он, «нам нет нужды пытаться понять (в этом отрывке. – Ж.Т.) аргумент Павла, поскольку он не срабатывает»³⁷⁸. Действительно, метафора Павла сложна и запутана. Ниже мы перечислим наиболее,

³⁷⁵ Такое деление является бесспорным и общепризнанным. Хотя комментаторы традиционно делят седьмую главу на 7:1-6 и 7:7-25, в соответствии с задачами исследования мы рассматриваем второй отрывок в сокращенном объеме, т.е. 7:7-14. О структуре послания см.: Dunn, *Romans*, 301-303, 358.

³⁷⁶ Додд дает следующую оценку иллюстрации из Рим. 7: «Павел страдает бессвязностью с самого начала... Он лишен дара излагать смысл идеи, опираясь на конкретные образы. Видимо, это дефект воображения... Павел запутался в образах, которые попытался изобразить... Мы вздыхаем с облегчением, когда ему надоедает заниматься этими карикатурными марионетками, и он переходит к реальным вещам» (С. Н. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Hodder and Stoughton limited, 1949), 100, 103).

³⁷⁷ К. Stendahl, *Final Account*, 27.

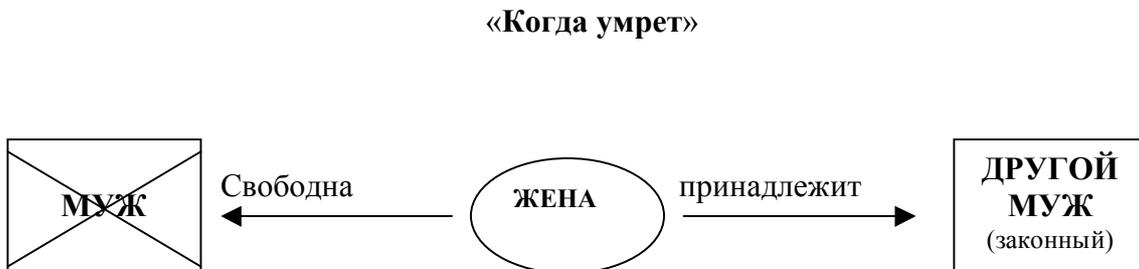
принципиальные, на наш взгляд, детали, обуславливающие трудности толкования. Но вначале рассмотрим саму иллюстрацию:

«Замужняя женщина привязана законом к живому мужу; а если умрет муж, она освобождается от закона замужества. Посему, если при живом муже выйдет за другого, называется прелюбодейцею; если же умрет муж, она свободна от закона, и не будет прелюбодейцею, выйдя за другого мужа» (Рим. 7:1-4).

В этой иллюстрации апостол Павел обозначает некий любовный треугольник. Женщина замужем, но, судя по всему, не любит своего мужа. Она любит другого и хочет стать его женой, но не может. Причиной всему – закон, который не позволяет ей это сделать. В случае, если она все-таки выйдет замуж за другого человека, по закону тут же будет признана прелюбодейкой и грешницей. Таким образом, вырисовывается следующая картина:



Павел, похоже, ищет выход из этой ситуации: для него важно, чтобы женщина все-таки смогла жить с «другим» мужем. Заметим, что Апостол хочет разрешить проблему *законным* способом. Он даже не допускает возможность отмены или нарушения закона. Закон безусловен, и его нельзя игнорировать. Но, тем не менее, нужно искать выход из тупика: преодолеть запрет закона и одновременно не оказаться его нарушителем. Павел находит единственный выход – смерть мужа. Только после смерти мужа женщина свободна, и она выходит за «другого» на законных (!) основаниях. В результате картина меняется. Возникает новый супружеский союз:



Сложности толкования обнаруживают себя сразу же, как только мы пытаемся понять суть и теологическое применение этой иллюстрации.

Первая сложность. Сам по себе пример призван проиллюстрировать нечто, что происходит в христианской жизни. Апостол говорит: “ὡστε ἀδελφοί μου καὶ ὑμεῖς” (так и вы, братья мои). Тем самым автор сам устанавливает соответствие иллюстрации реальности жизни. Павел, говорит, что с его братьями происходит нечто такое же, что произошло в приведенной иллюстрации. Однако с кем следует отождествлять местоимение «вы»? Кто в этой истории соответствует христианину? Жена, муж, другой муж, закон? Кажется, вполне логичным предположить, что христиан олицетворяет женщина, то есть жена. Подобно женщине, которая мечется между любимым (другим) и законным (первым) мужем, христианин находится между Богом и миром. Но Павел неожиданно продолжает: «Так и вы, братья мои, умерли ...». В иллюстрации же умирает не жена, но муж, а в применении умирает христианин («вы»). Здесь можно заметить нарушение неких закономерностей, характерных для аллегии и ее применения. Отмечая этот момент, многие комментаторы поспешили сказать, что сама по себе эта аналогия не есть аллегория и поэтому нет необходимости искать соответствие каждому образу³⁷⁹. Замысел Апостола, по их мнению, состоял в том, чтобы метафорой из Рим. 7:1-4 передать одну единственную идею – «смерть освобождает от закона»³⁸⁰.

Вторая сложность возникает при рассмотрении второй часть 4 стиха: «... чтобы принадлежать другому». Выясняется, что человек, о котором идет речь, все-таки будет в дальнейшей принадлежать другому «мужу». Чтобы принадлежать, он должен жить и поэтому не может умереть.

Третья сложность. Слово «умерли» добавляет путаницы в понимание смысла применения этой аналогии. К сожалению, в синодальном переводе не отражены некоторые важные конотации оригинального греческого текста. В подлиннике используется пассивная форма **ἐθανάτωθητε** глагола умереть, которая выражает следующую идею: «вы были умерщвлены» или «преданы смерти». Если в первом случае муж женщины умирает как бы сам, то в применении метафоры, когда речь идет о христианах, используемый глагол, говорит о насильственной смерти – «преданы смерти».

Попытаемся проанализировать эти три детали. Для начала следует признать, что образная система отрывка все же ближе к аллегии – форме, которая отнюдь не чужда Павлу³⁸¹. Все аргументы, приводимые комментаторами против аллегии, состоят в том, что

³⁷⁹ Dunn, *Romans*, 361, 369; J. Murray, *Romans*, 241-243; A. Nygren, *Romans*, 269-277.

³⁸⁰ Dunn, *Romans*, 368. Stuhlmacher, *Romans*, 101-103. Nygren, *Romans*, 270. Стотт. Римлянам. С. 246.

³⁸¹ См. в качестве примера Гал. 4:21-31.

«применение не вписывается в иллюстрацию»³⁸². Между тем, можно возразить, что апостол Павел использует иллюстрацию, в которой есть более чем одна деталь соответствия с применением: в обоих случаях есть некий треугольник; как в самой иллюстрации, так и в ее применении завязка проблемы связана с законом; кроме того, в обоих случаях проблему решает смерть; в обеих частях павлового примера итог одинаков – принадлежность желанному. Поэтому мы попытаемся рассмотреть данный отрывок, как аллегорию. Однако, что чему соответствует? Здесь на помощь приходит контекст. Сам по себе отрывок продолжает тему 6 главы. Исследователь Стендаль не совсем справедлив к Павлу, заявляя, что апостол «оборвал рассуждения над глубокими истинами в 6 главе и продолжил лишь начиная с 7 стиха 7 главы»³⁸³. Напротив, отрывок 7:1-6 призван продолжить обсуждение того, что происходит с христианином, грехом, законом и, тем самым, развить тему 6 главы³⁸⁴. Поэтому в контексте этих элементов необходимо искать соответствия.

Согласно 4-му стиху, нужно все же признать, что образу женщины из аллегории соответствует собирательный образ христианина – «вы братья». Другой альтернативы для толкования, пожалуй, текст не дает. Второй муж – это Христос («чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых» Рим. 7:4). Однако кто есть первый муж? Кто же в действительности должен умереть? От кого нужно избавиться? Павел не дает точного указания на то, кто является первым мужем. На основании слов 6 стиха *«но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него»* появляется соблазн идентифицировать первого мужа с законом. Джон Муррэй, рассуждая об этом, категорично заявляет, что если попытаться выявить аллегорическое соответствие «мужу из иллюстрации, в применении должен соответствовать закон»³⁸⁵. Но затем он справедливо отмечает, что нигде в тексте послания не сказано, что закон умирает, подобно тому, как умер муж. Комментатор полагает, что полное соответствие отсутствует, так как «мы не встречаем в тексте ничего, что соответствовало бы умершему мужу», и, по этой причине, он отказывается рассматривать эту аналогию как аллегорию³⁸⁶.

На наш взгляд, соответствие все же имеет место. Вполне логично рассмотреть вопрос в контекстуальной связи с 6 главой. Главная антитеза 6 главы «рабы греха» – «рабы Бога». Павел призывает: «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (6:11). Седьмая глава не просто схожа с шестой в деталях,

³⁸² Найгрэн цитирует Алтауса без указания на источник (Nygren, *Romans*, 271). Д. Стотт также отказывается рассматривать эту иллюстрацию в жанре аллегории, поскольку он считает, что «перемещение метафоры Павла в разряд аллегорий не способствует лучшему ее пониманию» (Стотт Д. Римлянам. С. 246).

³⁸³ Stendahl, *Final Account*, 27.

³⁸⁴ См.: Dunn, *Romans*, 358; Nygren, 266-267; Murray, 239.

³⁸⁵ Murray, 241.

³⁸⁶ *Ibid.*, 242.

имеет место принципиальная тематическая и концептуальная связь. Поэтому наиболее приемлемое и, пожалуй, единственное, решение проблемы соответствия – рассматривать грех в параллели мужу. Действительно, и Рим. 7:5 подтверждает эту мысль: «Ибо, когда мы жили по плоти, тогда страсти *греховные*, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших». Грех – это то, от чего христианин желает избавиться, чтобы принадлежать и служить Богу. Поэтому первый муж – это грех. Таким образом, картина выглядит следующим образом:

Применение иллюстрации («так и вы, братья мои»):



Необходимо понять, с кем Павел ведет здесь диалог. Кто скрывается за обращением «вы»? Хотя римская община состояла из язычников и иудеев, Апостол здесь обращается с позиции иудея (человека знающего ветхозаветное учение), а обращается он также «к знающим закон» (7:1). Да и сама аналогия, которую использует Павел, типично иудейская. Согласно иудейскому пониманию, насколько можно судить из более поздних источников, взгляд на супружество, выраженный Павлом, был довольно распространен. Раввины учили, что «если человек умер, он становится свободен от Торы и необходимости исполнения заповедей»³⁸⁷. Также, что касается супружества, в Мишне сказано, что «женщина может обрести свободу от замужества в двух случаях... через разводное письмо или через смерть мужа»³⁸⁸. В этой логике, чтобы разрешить ситуацию «любовного треугольника», Апостол говорит о смерти мужа.

Между тем, совершенно иная ситуация была в римском законодательстве. Во-первых, согласно законам Рима, в отличие от иудаизма³⁸⁹, развод мог быть достигнут по желанию любой из сторон³⁹⁰. Во-вторых, вдова не имела права выходить замуж после смерти мужа в течение двенадцати месяцев. В противном случае она теряла наследство после смерти

³⁸⁷ Вавилонский Талмуд. Трактат «Шаббат», 30а.

³⁸⁸ Мишна. Трактат «Киддушим», 1:1.

³⁸⁹ Согласно Втор. 24:1, муж мог дать жене разводное письмо. В новозаветные времена разные иудейские школы расходились по поводу толкования этого текста и мотивов для развода, но были едины в том, что право инициативы может исходить только от мужа.

³⁹⁰ N. G. Hammond and H. H. Schullard, *Oxford Classical Dictionary* (Oxford: Clarendon, 1970), 650.

мужа³⁹¹. Поэтому не вызывает сомнений, что Апостол ведет диалог, опираясь на принципы и образы иудаизма. Также, если вспомнить, что 7 глава является своего рода толкованием слов «вы не под законом, но под благодатью», еще более утверждаемся в мысли, что рассматриваемая проблема касается преимущественно иудеев. Ведь именно иудеи находились «под законом»³⁹². Большинство современных комментаторов справедливо полагают, что в этом отрывке $\forall\upsilon\omicron\mu\omicron\phi\forall$ это Тора, а не обобщенный этический принцип³⁹³. Согласно последующим стихам 7 главы, в поле зрения автора входит также и декалог. Павел говорит с позиции иудейской веры, где Тора определяла, что есть грех, а что угодно Богу. Закон объявляет грешника грешным («ибо законом познается грех», Рим.3:20). От понятий с узко-ограниченным смыслом, как «дела закона», «обрезание», Павел переходит к более широкому рассмотрению закона и его роли. Однако следует заметить, что хотя, автор послания обращается к «знающим закон» и разговор идет на языке иудаизма, тем не менее, предмет обсуждения – язычники и их религиозный статус.

Как же «работает» эта аналогия? Собственно, как и в 6 главе рассуждение идет в контексте антитезы: рабы греха – рабы праведности (6:16). Следует напомнить, что уже в 6 главе Апостол пытался предостеречь христиан, что хотя Бог принимает и оправдывает язычников без того, чтобы прежде становиться иудеями, тем не менее это вовсе не означает, что им следует вести прежний греховный образ жизни: «Благодарение Богу, что вы, быв прежде рабами греха, от сердца стали послушны тому образу учения, которому предали себя. Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности» (Рим.6:17-18).

Апостол рассматривает ситуацию, когда человек стоит перед выбором: служить греху и быть его рабом или служить праведности и быть «рабом Бога». (Третьего не дано). Поддавшись однажды греху, человек навсегда сделался его рабом. Почему навсегда? Потому что таков закон (а Павел говорит знающим закон, 7:1). И хотя человек не желает этого и не любит грех, он ничего не может поделать с собой³⁹⁴. Подобно тому как женщина, связавшая себя законом замужества, делает это однажды и на всю жизнь, так и человек, связавший себя с грехом, связан с ним неразлучно. Но что делать, если женщина любит другого мужчину? Аналогичным образом как избавиться человеку от греха? Павел говорит, что с точки зрения юриспруденции есть только один путь – кто-то должен умереть. Разрушить эту связь может только смерть.

³⁹¹ P. E. Corbett, *The Roman Law of Marriage*, (Oxford: Clarendon, 1969), 249. См. также: Dunn, *Romans*, 360.

³⁹² См.: F. Bruce, *Galatians*, 142.

³⁹³ Dunn, *Romans*, 361-362; Murray, 240; Nygren, 265 ff.

³⁹⁴ Исходя из приведенных моментов, Крэнфилд предлагает везде в этом отрывке рассматривать «закон» как «осуждение закона».

Теперь, что касается перечисленных выше трудностей, связанных с нарушением принципа соответствия. Как представляется, «ключом» к разрешению этой апории, является фраза $\forall \delta\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\mu\alpha\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \Xi\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\forall$ («телом Христовым»; в оригинале: «через тело Христа»). Что имеет в виду Павел, говоря, что христиане были умерщвлены через тело Христа? О каком теле говорит Апостол? О теле как плоти Христа? Или о теле как христианской Церкви? И как вообще интерпретация этой фразы отражается на толковании текста?

Итак, человек связан с грехом, и эта связь осуществляется законом. Согласно тексту, закон утратит свою власть над личностью, только если умрет или грех или человек. Кто же все-таки умирает в иллюстрации Павла? С одной стороны он говорит: «Вы умерли». С другой – «вы освободились от него» (от закона), и живете принадлежа «другому», значит умер грех. Рассмотрим подробнее обе альтернативы.

1. Умирает человек.

Апостол говорит ясно: «Вы, братья мои, умерли.....». Как именно умирает человек, обращаясь к Богу, Павел уже объяснял в 6 главе: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть...» (Рим. 6:3-4).

Принимая во внимание эту концепцию Апостола, становится понятным вопрос, как можно одновременно умереть и «принадлежать другому», то есть жить. Тайна христианского обращения сопровождается двумя процессами: смерти для греха и воскресения для новой жизни. Не о той новой жизни, говорит Павел, которая ожидает в будущем (раю), но о той обновленной жизни, которой должен жить христианин сегодня («ныне»). Эта нынешняя новая жизнь сопровождается служением Богу, плодами праведности, делами святыми (6:19). Такого человека закон уже не связывает с грехом, потому что прежний человек, грешник – умер; в нем живет уже другой. В Послании к Галатам Апостол восклицает: «Я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:19,20).

Более ста лет назад Сандей и Хедлам (Sanday and Headlam), комментируя рассматриваемый нами отрывок, писали, что «ключевая фраза, от которой зависит все толкование это слова $\forall\upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\theta\alpha\nu\alpha\tau\omega\theta\eta\tau\epsilon\forall$ »³⁹⁵. Ключ к толкованию они находили в том,

³⁹⁵ W. Sanday, and Arthur Hedlam, 172-173.

что умирает «я» старое, а живет «я» истинное и новое³⁹⁶. Все это происходит тогда, когда человек принимает крещение и присоединяется к Церкви.

В предложенной выше интерпретации выражение «*δια του σωματος του Εριστου*» (Рим. 7:4) ближе к понятию Церковь, хотя многие комментаторы выступают против такого толкования фразы *σωματος του Εριστου*. Джеймс Данн пишет по этому поводу: «"Тело Христа" это однозначно Христос в Его телесном распятии, через которое Он совершил спасение от греха и смерти и, следовательно, от закона»³⁹⁷. Ряд толкователей поддерживают этот тезис³⁹⁸. Однако, как замечает Эдуард Швейцер, «Рим. 7:4 это единственный текст, где Павел использует *σωμα του Εριστου* в неевхаристическом контексте», имея в виду плоть Иисуса³⁹⁹. Гордон Фи еще менее категоричен, отмечая, что Павел всегда использует это выражение в экклезиологическом смысле, и даже в этом тексте (Рим. 7:4) значение текста не столь очевидно⁴⁰⁰. На самом деле вполне логично рассматривать здесь идею вхождения Церковь, которое есть процесс (а, точнее, оно сопровождается процессом) умирания и воскресения обращенного грешника.

Заметим, что по сути смерть для греха буквально означает не грешить, т.е. не нарушать закон. Эта же идея прослеживается в следующих словах апостола Павла: «Как предавали вы члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию на дела беззаконные, так ныне представьте члены ваши в рабы праведности на дела святые» (6:19). Поэтому фраза «вы умерли телом Христа» так или иначе, приводит нас к понятию «смерть греха», что в свою очередь подразумевает жить по закону. Теперь рассмотрим вторую альтернативу толкования выражения «вы умерли».

2. Умирает грех.

Перестать грешить еще не решает всей проблемы, потому что остается открытым вопрос о прошлых грехах. В Рим. 3:25 Павел пишет: «Которого Бог предложил в жертву умиловления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде». Умереть для закона Телом Христа, без сомнения подразумевает, также Голгофскую смерть Иисуса. Вспомним, что в схеме человек – закон – грех для разрешения связки должен умереть либо человек, либо грех. Может ли объективно умереть грех? Апостол Павел в другом своем послании писал: «Не знавшего греха Он соделал грехом

³⁹⁶ Ibid., 173.

³⁹⁷ Dunn, *Romans*, 369.

³⁹⁸ Murray, *Romans*, 243; Стотт Д. Римлянам. С. 243; TDNT, VII:1067.

³⁹⁹ E. Schweitzer, *Ἄσωμα*, TDNT, VII:1067.

⁴⁰⁰ G. Fee, *I Corinthians*, 468-469, 558-566.

вместо нас, чтобы мы стали праведностью Божией в Нем»⁴⁰¹ (2 Кор. 5:21). Грех действительно «умер», но «умер» он телом Христовым. Эта поразительная и в тоже время парадоксальная истина отражает сущность Евангелия: Христос сделался грехом. Он идентифицировал Себя с этим ужасным понятием – грех, и, будучи чист и непорочен, разрешил фатальную безысходность человечества. В этой интерпретации действительно человек остался жить и, более того, освободился от приговора закона, получив возможность принадлежать другому.

Итак, какая же из двух альтернатив соответствует авторскому тексту? О чьей смерти говорил Павел? О смерти Христа или о смерти христианина при крещении? Думается, нам нет необходимости делать выбор, потому что Апостол вполне мог иметь в виду и то и другое. Концептуально оба толкования верны. Но с точки зрения данного текста и контекста, предпочтительней представляется вторая. Хотя еще раз заметим – обе альтернативы приемлемы; это две стороны, две составные части единого процесса.

В контексте темы послания, экклезиологический аспект умирания «через тело Христа» проявляет себя также в том, что на Кресте была разрушена преграда между иудеями и язычниками. В Послании к Ефессянам эта мысль выражена весьма отчетливо: «Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (Еф.2:14-16).

Как язычники, которые «по природе» – грешники, так и иудеи, которые «по природе» Божий народ, но *de facto* грешники (Рим.3:9, 23) теперь, благодаря смерти Христа «через Него и те и другие имеют доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф.2:18). Эти слова вполне созвучны Рим.7:6: «Но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве». Возвращаясь к исследуемому отрывку отметим, что хотя в Рим.7 тематика иудеи–язычники не выражена столь наглядно, но общий фон послания, а также очевидные параллели с текстами Гал.2:15-21 и Еф.2:14-16 делает неизбежным рассмотрение текста также и с этой перспективы.

Такой вывод станет еще более очевидным, когда мы продолжим анализ иллюстрации. А именно: обратим внимание на то, какова функциональная роль закона в павловой иллюстрации. Завязка проблемы выражена мотивом опасности нарушить закон. Пока женщина живет с прежним мужем, у нее не возникает сложностей. Но как только она

⁴⁰¹ Текст 2 Кор. 5:21 процитирован по переводу Нового Завета Кассиана. Синодальный текст: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех» не точен.

нарушает закон, сразу становится прелюбодейкой. Возможности нарушить закон Апостол даже не рассматривает. Такое исключено.

Что касается женщины, после смерти мужа она принадлежит другому, и вновь она связана с ним узами замужества. Закон опять же не потерял свою действенность. Но он не выходит на первый план. И понятно почему: первого мужа женщина не любила и поэтому томилась. Закон для нее был тягостным бременем. Теперь же она с любимым. Она счастлива, что закон связывает ее с возлюбленным. Но пожелай она разрушить свой новый брак, закон вновь назовет ее прелюбодейкой. Закон, по Павлу, не может умереть, он свят, добр, праведен. Уж слишком определенно и категорично высказывается Апостол в остальной части 7 главы, чтобы понимать его иначе. В этой логике, трудно усмотреть в тексте Рим. 7:1-6 антиномистические идеи. Если мы правильно поняли эту иллюстрацию, тогда вполне логичным выглядит переход к следующим тезисам Павла в тексте.

Итак, подытожим анализ *Рим. 7:1-6*. Согласно этому тексту, христианин – это человек, живущий в союзе (завете) с Христом. Их отношения *скреплены законом*. А соединила их взаимная любовь. Жить в отношениях любви, скрепленной законом, в устах апостола Павла означает «ходить под благодатью» (Рим.6:14). Как видно из представленного анализа, *отрывок Рим. 7:1-6 лишен вообще какого-либо категоричного антиномизма*. Поэтому апостол Павел вполне логичен, утверждая, что его учение не устраняет, но «утверждает» закон (Рим. 3:31).

б. «Закон свят» (номизм): анализ Рим. 7:7-14

«Что же скажем? Неужели от закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание: ибо без закона грех мертв. Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер; и таким образом заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти, потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею. Посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра. Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак; но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть, так что грех становится крайне грешен посредством заповеди. Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху» Рим. 7:7-14.

Этот отрывок справедливо называют апологией закона⁴⁰². Конечно, верно замечено, что учение Павла о законе всегда было «наиболее критикуемым аспектом его теологии»⁴⁰³. Поэтому «апостолу к язычникам» часто приходилось объяснять и защищать свою позицию.

⁴⁰² Крэнфилд, Муррей и др.

⁴⁰³ Schtuhlmacher, 105.

Говоря о значении параграфа 7:7-14, можно вполне согласиться с Д. Стоттом, что после 6 стиха Павел мог бы сразу перейти к 8 главе, но «он знал, что его настойчивое требование освобождения от закона станет большим искушением для читателей-иудеев»⁴⁰⁴, и поэтому делает некоторые пояснения и коррективы. Если у Павла действительно были подобные опасения, они не напрасны. И относятся они не только к читателям-иудеям из римской общины, но и к современным читателям и толкователям Павла. Как ни парадоксально, даже после всего, что Павел сказал в Рим. 7:7, 12-13, после этой апологии закона продолжают бытовать мнения об антиномизме Павла в 7 главе. На наш взгляд, главная причина подобных суждений состоит в невнимательности к одной простой детали – в отрывке 7:1-6 закон не умирает, умирает грех. Но все же стиль речи апостола Павла не прост и порой смысл неоднозначен. Похоже автор послания об этом знает, и поэтому считает необходимым еще раз прояснить свою позицию и защитить закон, и делает это в 7:7-14.

В теологической системе Павла логической линией связаны воедино закон и грех: «Законом познается грех» (Рим.3:20). И здесь в 7 главе очередной абзац начинается утверждением: «я не иначе узнал грех, как посредством закона» (7:7). Пока действует закон до тех пор существует грех или его вероятность. В иллюстрации (Рим. 7:1-4) проблема обусловлена тем, что закон запрещает женщине выходить за другого «при живом муже». Отсюда если бы не было закона, не было бы угрозы стать «прелюбодейцей». Также и в применении этой аналогии: грех существует постольку, поскольку именно закон определяет, что есть, а что не есть грех («Но я не иначе узнал грех, как посредством закона» 7:7). В результате оказываются связанными в единый узел грех, закон и смерть. Сам по себе факт появления в этом «угрожающем триумvirате»⁴⁰⁵ закона уже наводит тень на институт закона как такового. Поэтому Павел вынужден оговориться и расставить все точки над «и».

Таким образом, мы установили логическую связь между отрывками Рим. 7:1-6 и Рим. 7:7-14. Теперь перейдем к анализу содержания второго отрывка. Характерная особенность этого параграфа – переход к речи от первого лица (я не иначе узнал грех ... ибо я не понимал бы ... я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер). В связи с этим, традиционной экзегетической проблемой данного текста является вопрос о том, кто же этот «Я»? Ответ на этот вопрос отчасти определяет толкование, и поэтому перечислим и проанализируем основные гипотезы, имеющие место в науке.

Наиболее распространенным, по крайней мере, в постреформационную эпоху, было мнение, что это автобиографический текст: Павел повествует не иначе как о своих собственных этапах жизни и переживаниях. По словам Стотта, стиль речи Павла говорит в

⁴⁰⁴ Стотт Д. Римлянам. С. 248.

пользу автобиографичности отрывка. «Его образы настолько ярки и реалистичны, – отмечает исследователь, – что о чистой риторике или олицетворении, как о стилистических приемах здесь не может идти и речи»⁴⁰⁶. Таким образом, трем событиям «я жил некогда без закона», «пришла заповедь и грех ожил» и «я умер», в этой интерпретации, соответствуют три этапа жизни Павла. Сторонники подобной точки зрения обычно соотносят первый этап («жил без закона») с детством Савла. Иудейские юноши до тринадцати лет не несут полной ответственности перед законом до специального обряда, когда они берут на себя обязательство исполнять весь закон и становятся «бар митцва» (сыном заповеди). Примером объяснения текста с этой позиции может служить комментарий Фридерика Брюса. Он пишет по этому поводу, что подобное имело место в ранние годы Савла, когда «он еще не был ознакомлен с законом»⁴⁰⁷. Соответственно, обряд посвящения в «бар митцва» и стал для юного Савла тем событием, когда «пришла заповедь». Джон Муррэй, соглашаясь, что речь идет о жизненном опыте Павла, тем не менее, не пытается определить точку, когда «пришла заповедь». Он считает, что в 9 стихе (до того как «я умер») Павел говорит не о детстве, но о всей своей жизни фарисея до встречи со Христом⁴⁰⁸. В этой фразе, считает комментатор, содержатся апостольские воспоминания «о той невозмутимой, самодовольной и самоправедной жизни, которой он жил до того, как бурное волнение и осознание греха охватило его»⁴⁰⁹. В результате «грех ожил», а он умер, что привело к «радикальному обращению»⁴¹⁰. Несмотря на некоторые отличия в деталях толкования, исследователи, поддерживающие автобиографическую позицию⁴¹¹, полагают, что исходя из Рим.7, жизнь Павла и его обращение стали парадигмой всякого обращенного христианина. «Его опыт (последовательная смена этапов безгрешности, закона, греха и смерти), – пишет Брюс, – будучи личностным, павловым, в то же время принадлежит и всем остальным людям»⁴¹². Одним словом, как выразился Мансон, «биография Павла стала биографией Человека»⁴¹³.

⁴⁰⁵ Это определение принадлежит Д. Данну. См.: Dunn, *Romans*, 301 ff.

⁴⁰⁶ Стотт Д. Римлянам. С. 250.

⁴⁰⁷ F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans*. TYNDALE New Testament Commentaries (Michigan, Grand Rapids: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1980), 147.

⁴⁰⁸ В частности, исследователь пишет: «Мы не способны точно определить момент в жизни апостола, когда заповедь начала провоцировать греховные желания. Однако нет оснований и необходимости соотносить слова «я жил некогда без закона» с детством» (Murphy, 251).

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Lloyd-Jones, Martyn. *Romans*, in 9 vols. (The Banner of Truth Trust and Zondervan, 1970-1991), 132.

⁴¹¹ Эту точку зрения поддерживает также комментарий АСД (*The Seventh-day Adventist Bible Commentary* in 7 vls, 6: 548-551).

⁴¹² См.: Стотт Д. Римлянам. С. 252.

⁴¹³ Цит. по: F. Bruce, *Romans*, 148. Об этом же пишет и Найгрэн: «То, что Павел говорит о себе, справедливо по отношению к каждому человеку и человечеству в целом» (Nygren, *Romans*, 280). Гюнтер Борнкам допускает лишь частичное отношение отрывка к Адаму. В основном же, по его мнению, «“Я” в Рим.7 имеет только собирательно-обобщенное значение. Это человек, находящийся под законом и грехом, в

Между тем подобная интерпретация вызывает серьезные возражения. Главное состоит в том, что невозможно представить себе, чтобы жизнь благочестивого иудея (коим был Савл), будь то в детстве или в старшие годы, была охарактеризована словами «жил без закона»⁴¹⁴. Сам Павел мыслит иудея как человека находящегося «под законом». Кроме того, по свидетельству Апостола о самом себе он жил «по правде законной – непорочно» (Фил.3:6). Поэтому, едва ли возможно, чтобы в то же время он говорил о себе, как о человеке жившем «без закона». Также нет никаких оснований, усматривать в жизни Савла-фарисея нечто вроде чувства вины и неудовлетворенности собой, приведшей якобы к конфликту с собственной совестью. Для этого, как было показано выше⁴¹⁵, попросту нет никаких оснований, кроме псевдоэксегетических интерполяции на текст Павла духовных переживаний Августина и Лютера. Поэтому, пожалуй, можно согласиться с исследователем Диманом, предложившим отправить автобиографическую теорию толкования Рим. 7:7-14 в «музей эксегетических абсурдов»⁴¹⁶.

Другим объяснением «Я» явилась попытка идентифицировать первое лицо с Адамом⁴¹⁷. Известный немецкий экзегет Эрнст Каземан категорично заявляет, что в этом отрывке «все абсолютно совпадает с Адамом и историей его жизни»⁴¹⁸. Согласившийся с ним Джеймс Данн обосновывает свою позицию тем, что «только в случае с Адамом можно делать столь четкое разграничение на до-и-после закона: до заповеди – жизнь, после заповеди – смерть»⁴¹⁹. По нашему мнению попытка рассматривать Рим. 7:7-12, как «мидраш на историю грехопадения»⁴²⁰ обнаруживает прогресс эксегетической мысли по сравнению с автобиографическим толкованием. Повествование Павла гораздо органичнее соответствует истории Адама, чем жизнеописание самого Павла / Савла. Однако следует отметить и некоторые проблемы. Основная из них состоит в том, что запрет Адаму «не есть от плодов

чьей истории, конечно, своеобразно повторяется история Адама» (G. Bornkamm, Early Christian Experience (London: SCM Press LTD, 1969), 93).

⁴¹⁴ Данн добавляет к этому фразу «по крайней мере, после обрезания».

⁴¹⁵ См. предыдущие главы исследования.

⁴¹⁶ Цит. по: F. Bruce, Romans, 148. Хотя сам автор стоит на других позициях. Поддерживая автобиографическую теорию, Брюс не отрицает, что Павел одновременно мог подразумевать и другой сюжет, например грехопадение Адама. Критику автобиографической теории см. также в J. Munck, Paul and the Salvation of Mankind (London: SCM, 1959), 11 ff.

⁴¹⁷ Одним из первых это сделал исследователь Кюммель в 1929 году (W. Kümmel, “Römer 7 und die Bekehrung des Paulus”. UNT 17 (Leipzig: Hinrichs, 1929).

⁴¹⁸ E. Käsemann, Commentary on Romans, (London: SCM, 1980), 196.

⁴¹⁹ Dunn, Romans, 401. Среди сторонников отождествления «Я» с Адамом также Крэнфилд (Cranfield, Romans p. 344, Stulmacher, Romans, 106-108).

⁴²⁰ Stendahl, Final Account, 28. Автор цитирует французского иезуита Лайонета (S. Lyonnet), полагая, что тот высказался по поводу этого отрывка лучше всех экзегетов: «Конечно, Павел произносит небольшую проповедь на Бытие 3, и в ней он приходит к заключению: “Нет, закон свят. Но Сатана двойной грязной ложью использовал его, чтобы обмануть нас”».

дерева» в Библии не назван заповедью⁴²¹. Павел, очевидно, ссылается в 7 стихе («я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай») на десятую заповедь декалога (Исх.20:17; Втор.5:21), а такая заповедь появляется только во времена Израиля. Кроме того, если соотносить текст Рим 7 с повествованием об Адаме, не совсем понятно, как эта заповедь изначально должна была послужить ему «к жизни». В поиске ответов у исследователей возникла еще одна гипотеза.

Третьей версией идентификации «Я» явилось сопоставление текста с историей Израиля. Поскольку в Рим.7 речь идет о законе, который исследователями идентифицируется с Торой, «Я» не может быть Адамом. Первый человек не знал Тору⁴²², поэтому соотнести «Я» с Адамом – это анахронизм. Гораздо логичнее и историчнее, говорят сторонники третьей версии, рассматривать, выражение «пришла заповедь», как передачу закона на Синае Моисею. Исходя из этих рассуждений, исследователь Д. Му заключил, что Павел заимствует сюжет для своего текста из повествования о Израильском народе⁴²³. В пользу этой теории также говорит упоминание Павлом заповеди «не пожелай», которая как статья закона появляется только на Синае (Исх.20:17). Более того, с этой позиции объяснимо, почему Павел говорит, что заповедь должна была «послужить к жизни». В ветхозаветных писаниях многократно сказано, что заповеди «даны для жизни»⁴²⁴. Прочитируем некоторые наиболее характерные отрывки:

«Ибо заповедь есть светильник, и наставление - свет, и назидательные поучения - путь к жизни» (Притч.6:23).

«Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив. Я Господь Бог ваш» (Лев.18:5).

«И заповедал нам Господь исполнять все постановления сии, чтобы мы боялись Господа, Бога нашего, дабы хорошо было нам во все дни, дабы сохранить нашу жизнь» (Втор. 6:24).

Относительно последнего текста (Втор. 6:24) примечательно то, что он находится в контексте отрывка, где фигурируют концептуально близкие Павлу понятия «праведность», «закон», «рабы». Тематические и вербальные параллели Втор.6-7 и Римлянам настолько очевидны, что, в контексте наших рассуждений достаточно лишь еще раз прочесть отрывок из Втор.6, чтобы увидеть насколько интертекстуален Павел:

«Если спросит у тебя сын твой в последующее время, говоря: `что значат сии уставы, постановления и законы, которые заповедал вам Господь, Бог ваш?' то скажи сыну

⁴²¹ Хотя Иосиф Флавий использует в отношении Адама $\epsilon\nu\tau\omicron\lambda\eta$. Иудейские Древности 1.43.

⁴²² В поздних трудах раввинов просматривается идея о предсуществовании Торы. Еще до сотворения Тора существовала как Мудрость Божия. См. подробнее об этом: Davies, 147-176.

⁴²³ D. Moo, *Romans 1 – 8*, in Wycliffe Exegetical Commentary (Moody, 1991), 453. Статья также была напечатана в NTS, 32:1986.

⁴²⁴ Кроме приведенных ниже библейских текстов см. также: Втор. 30:15-20; Езек.20:11, 21; Сирах.17:11; Варух 3:9.

твоему: `рабами были мы у фараона в Египте, но Господь [Бог] вывел нас из Египта рукою крепкою [и мышцею высокою], и явил Господь [Бог] знамения и чудеса великие и казни над Египтом, над фараоном и над всем домом его [и над войском его] пред глазами нашими; а нас вывел оттуда [Господь, Бог наш,] чтобы ввести нас и дать нам землю, которую [Господь, Бог наш,] клялся отцам нашим [дать нам]; и заповедал нам Господь исполнять все постановления сии, чтобы мы боялись Господа, Бога нашего, дабы хорошо было нам во все дни, дабы сохранить нашу жизнь, как и теперь; и в сем будет наша праведность, если мы будем стараться исполнять все сии заповеди [закона] пред лицом Господа, Бога нашего, как Он заповедал нам (Втор.6:20-25).

Без сомнений, едва ли Павел писал Рим.6-7 не опираясь на исторический и духовный опыт своего народа. Как видно из приведенного выше текста Второзакония израильтяне верили, что заповеди Божии даны им для жизни. Исследователь Тилман (Thielman), развивая эту мысль, делает замечание, что «многие иудеи верили, что Израиль до сих пор не обрел жизнь, потому что они нарушили завет»⁴²⁵. В частности, это было основополагающим мотивом фарисейского движения в их стремлении строго соблюдать закон и отделиться от «ам-ха-арец»⁴²⁶. А Павел (не забудем, был фарисеем) в первых главах уже показал, что иудеи – нарушители закона, и они подпадают под осуждение. Как результат, для нарушивших завет «заповедь, данная для жизни, послужила к смерти». Поэтому Д. Му пришел к выводу, что в Рим.7 представлена история Израиля, изложенная в «яркой повествовательной форме»⁴²⁷.

Не вызывает сомнений, что для Павла история Израиля оставалась наглядным пособием, где он черпал иллюстрации и идеи. В своём Послании в Коринф он пишет: «Все это происходило с ними, как образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков» (I Кор.10:11). Оценивая вторую и третью из перечисленных гипотез, следует признать, что «некоторые элементы в Рим.7:7-13 вписываются в историю Адама, другие более применимы к истории Израиля»⁴²⁸. Между тем, мы полагаем, что нет необходимости выбирать одну из двух альтернатив. В истории многое повторяется. Вероятно, Павел подразумевал оба ветхозаветных сюжета (об Адаме и Израиле) и отразил их в «Я»? Эту точку зрения последовательно развивает в ряде своих трудов исследователь Том Райт (T.Wright)⁴²⁹.

⁴²⁵ F. Thielman, “The Story of Israel and the Theology of Romans 5-8”, in *Pauline Theology*, 3:192-193.

⁴²⁶ «Народ земли» – выражение, которым евреи называли слои народа, не относящиеся со строгостью к соблюдению религиозных правил в Израиле (См.: Dunn, *Jesus, Paul and the Law*; E. Sanders, *Jesus and Judaism*; Jeremias, *Jerusalem*, 246-270).

⁴²⁷ D. Moo, *Romans 1 – 8*, 454.

⁴²⁸ F. Thielman, “The Story of Israel and the Theology of Romans 5-8”, in *Pauline Theology*, 3:193.

⁴²⁹ N. T. Wright, *The Climax of the Covenant*; idem, *The New Testament and the People of God*, (S P C K, 1995); idem, “Romans and the Theology of Paul”, in *Pauline Theology*, 3:30 – 67. См. также полемику Р. Хайса с Т. Райтом в статье: Richard Hays, “Adam, Israel, Christ. The Question of Covenant in the Theology of Romans: A Response to L. Keck and N.T. Wright”, *Pauline Theology*, 3: 68-86.

Райт предложил рассматривать обращение Павла к историям Адама и Израиля в Послании к Римлянам, в свете концепции преемственности Завета⁴³⁰. Сама эта идея преемственности Адам–Израиль, действительно имеет место в иудейской литературе, что подтверждается текстами. Ниже рассмотрим некоторые примеры. В частности, Райт указывает на тот факт, что благословения Адама «размножаться и наполнить всю землю» (Быт. 1:28), которые он потерял в результате грехопадения, были вновь повторены Аврааму Исааку и Иакову:

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

«...И весьма, весьма размножу тебя» (Быт. 17:2).

«...И весьма, весьма распложу тебя» (Быт. 17: 6).

«...И умножая, умножу семя твоё, как звезды небесные и как песок морской... и благословятся в семени твоём все народы земли...» (Быт. 22:17-18).

Согласно этим ветхозаветным текстам, 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, также присутствуют тексты, где мысль о преемственности Израиля и Адама находит свое отчетливое выражение. В частности, в Кумранских рукописях можно выделить следующие фрагменты:

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

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

Теперь обратимся к более поздним иудейским источникам. Как явствует из талмудической литературы, обращаясь к личности Адама раввинистический иудаизм, обнаруживает две тенденции: во-первых, представлять его наиславнейшим из людей, во-вторых, связывать с грехопадением первого человека катастрофические последствия греха. Но справедливости ради следует заметить, что «иудаизм в целом чурался рассуждений космологического плана»⁴³¹. В иудаизме сложилась традиция считать такие библейские тексты как Быт. 1, 2; Иез.1:4 эзотерическими, сакральный смысл которых доступен немногим⁴³². «Более того, – пишет Дэвис, – поскольку некоторые мистические и

⁴³⁰ N. T. Wright, *The Climax of the Covenant*, 17-41; idem, *The New Testament and the People of God*, 262-279.

⁴³¹ Davies, 37.

⁴³² 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. (J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (Philadelphia: Fortress

эзотерические группы внутри Иудаизма сделали эти главы объектом своего исследования, что впоследствии привело к соблазну для многих людей, космологические рассуждения рассматривались как угроза благоговейной вере»⁴³³. Однако 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»⁴³⁴. И хотя поначалу грехом Адама объяснялось просто наличие смерти в мире⁴³⁵, в более поздней раввинистической литературе делается акцент на космическом масштабе последствий греха Адама⁴³⁶.

С другой стороны, по мнению иудейских агадистов, Адам был сотворен необычным человеком, его славе не было пределов⁴³⁷. Раввины говорили об Адаме, как о достойном поклонения даже ангелов⁴³⁸, 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 могли⁴³⁹. Один день его жизни мог быть равен тысяче лет⁴⁴⁰. Первый человек воспринимался иудеями славным во всех отношениях. «Сияние его подошв, – говорил Раби Симеон бен Манасия, – затмевало солнце, насколько же ярче было сияние его лица!»⁴⁴¹.

Таким образом, Израиль как избранный Богом народ, должен был *унаследовать благословения и роль Адама и Евы*⁴⁴². Потомки Авраама должны были обрести славу, потерянную Адамом. В этом смысле не только Адам, но и Израиль мог стать своеобразной *парадигмой всего человечества*⁴⁴³. Приведем еще некоторые характерные свидетельства:

«И увидят народы правду твою и все цари - славу твою, и назовут тебя новым именем, которое нарекут уста Господа. И будешь венцом славы в руке Господа и царскою диадемою на длани Бога твоего... Не умолкайте пред Ним, доколе Он не восстановит и доколе не сделает Иерусалима славою на земле» (Ис.62: 2-7).

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.

⁴³³ Davies, 37.

⁴³⁴ Ibid., 38. Ср. Рим. 5:12. Синодальный перевод «в нем все согрешили» не точен. Корректней будет сказать: «потому что все согрешили». См. обоснование такого перевода: С. F. D. Moule, *An Idiom book of New Testament Greek* (Cambridge: University Press, 1988), 132.

⁴³⁵ Ср. Рим. 5:12.

⁴³⁶ В целом, грехопадение имело шесть определенных последствий: земля потеряла свою плодородность, многие деревья также потеряли ее, воздух перестал быть чистым, человек потерял свой славный облик, уменьшился в размерах и утратил бессмертие. См.: Davies, 39; Ber. rab. XII; Еврейская Энциклопедия. Т. 1. ТЕРРА – TERRA. 1991, С. 453; Книга Юбилеев 3:1-35.

⁴³⁷ Ср. Сирах 49:18.

⁴³⁸ Еврейская Энциклопедия. Т. 1. С. 451. Эта же мысль встречается в Коране (2:30-34).

⁴³⁹ Pesikta 34a, Книга Юбилеев 3:1-35.

⁴⁴⁰ Книга Юбилеев 2:23.

⁴⁴¹ Дэвис, приводя слова Раби Симеон бен Манасия (180 г. н. э.), указывает, что эта традиция имеет более древнее происхождение (Davies, 46; см. также: Еврейская Энциклопедия. Т. 1. С. 451).

⁴⁴² N. T. Wright, *New Testament and the People of God*, 263.

⁴⁴³ J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 97.

«Авраам - великий отец множества народов, и не было подобного ему в славе» (Сир.44:19).

«Вот книга заповедей Божиих и закон, пребывающий вовек. Все, держащиеся ее, будут жить, а оставляющие ее умрут. Обратись, Иаков, и возьми ее, ходи при сиянии света ее. Не отдавай другому славы твоей, и полезного для тебя - чужому народу. Счастливы мы, Израиль, что мы знаем, что благоугодно Богу» (Варух 4:1-4).

«... Израильтян, которым принадлежат усыновление и слава, и заветы» (Рим.9:4).

Однако факт состоит в том, что подобно Адаму, Израиль «потерпел фиаско». И этот акцент прослеживается в Послании к Римлянам. Можно заметить определённую последовательность в аргументации Апостола. Описав в 1–3 главах положение всего человечества, в которое оно попало в результате греха Адама (1:18-32), Павел в четвертой главе представляет Авраама, как «отца всем нам». В лице Авраама и его потомков должно было исполниться обетование, которое некогда получил Адам – «быть наследником мира» (4:13). В то же время мысль, которая проходит через все послание и особенно она явна в 2-3 главах, что Израиль эти благословения тоже не получил. Он унаследовал незавидную судьбу Адама⁴⁴⁴, оказавшись ничем не лучше язычников («ибо все согрешили и лишены славы Божией» Рим. 3:23). И все же цель, для которой был создан Адам, а впоследствии избран Израиль, была достигнута. Это сделал Последний Адам — Иисус Христос. Поэтому через Христа теперь Бог изливает благословения всему миру. Об этом говорится в 5 главе послания (Рим. 5:12-21). Христос занял место, которое прежде занимал Израиль. Если рассматривать теологию Павла с такой перспективы, выходит, что этнический Израиль, как избранный Богом народ, заменяется в новом веке не на новый Израиль, не на христианскую Церковь, но на самого Христа⁴⁴⁵. А статус и назначение Церкви определяется тем, что христиане находятся *ἐν τῷ Ἐριστῷ* (во Христе). Если прежде, в ветхозаветные времена быть в завете с Богом означало быть в Израиле⁴⁴⁶ (номизм завета), то "ныне" быть в завете означает пребывать во Христе («христоцентричный завет»⁴⁴⁷). Поэтому тема "*ἐν τῷ Ἐριστῷ*/" появившаяся в 6 главе, является логическим продолжением последовательности в Адаме (Рим. 1:18–32), в Израиле (или в Законе) (Рим. 2–4 гл.), во Христе (Рим. 6-8 гл.). Том Райт пишет: «Привилегии Израиля как тех, кто соблюдал закон и

⁴⁴⁴ Райт отмечает, что Павел делает особое ударение на факте, что Израиль тоже находится "в Адаме" (N. T. Wright, *The Climax of the Covenant*, 37).

⁴⁴⁵ Понятия «Христос» и «Церковь» у Павла иногда концептуально очень близки по смыслу, особенно, когда он говорит о Церкви как о теле Христа (1 Кор. 12; Еф. 1:23). Но примечательно, что Павел использует термин "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).

⁴⁴⁶ См.: E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 512.

⁴⁴⁷ См.: глава I, § 2(е); глава II, § 3(б).

назывался детьми Божиими, перенесены на Христа и, следовательно, на тех, кто "во Христе"⁴⁴⁸.

Концепция Райта, хотя и не настолько очевидная в тексте, тем не менее, представляется довольно обоснованной. Преемственность Адам – Израиль – Христос (христиане) находит своё подтверждение хотя бы в том, что Павел теперь ожидает восстановления потерянной некогда славы в христианах: «Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим.8:18-21).

Поэтому 6 главу можно рассматривать, как своего рода предупреждение не повторить трагичную историю Адама и Израиля. Павел призывает единоверцев стремиться к славе: «...дабы, как Христос воскрес из мертвых славой Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6:4). Такое толкование логично связывает Адама, Израиль и христианина воедино. Поэтому можно вполне согласиться с тем, что в 7 главе Павел использует многосоставной исторический фон, включающий как сюжет из Быт. 3 гл., так и фрагменты истории Израиля⁴⁴⁹.

Принимая во внимание все, сказанное выше относительно «Я» и его идентификации, а также фон, на котором разворачиваются рассуждений Павла в Рим. 6-7 гл., можно без труда понять идейный замысел автора в этом отрывке.

На наш взгляд, апостол Павел в данной части своего послания поставил перед собой задачу раскрыть своё позитивное отношение к закону. Вероятно, рассуждения Апостола происходят на фоне двух предпосылок, которые он уже обозначил ранее. Первое – «законом познается грех» (3:20); второе – «закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление» (5:20). Эти две фразы в некотором смысле провоцируют угрозу закону. Поэтому, еще раз повторим, Павлу необходимо еще раз вернуться к вопросу отношения к законам, дабы расставить все точки над «и».

Как заметил Кристер Стендаль, лучший способ понять Павла – обращать внимание на вопрос, который ставит автор, и вывод, к которому он приходит⁴⁵⁰. Соответственно, весь текст, который следует за вопросом до вывода – это аргументационная цепь. В нашем случае параграф начинается вопросом: «Закон является грехом?» и оканчивается выводом: «Закон

⁴⁴⁸ N. T. Wright, *The Climax of the Covenant*, 37.

⁴⁴⁹ Примечательно, что в последнее время эта теория завоевывает все больше сторонников. Так, например, Джеймс Данн в своем комментарии выступая категорически против отождествления «Я» с Израилем (Romans, p.383), спустя десять лет находит теорию Райта вполне приемлемой (*Theology*, 99-100).

⁴⁵⁰ Stendahl, *Final Account*, 28.

свят». Теперь рассмотрим то, что находится между вопросом и выводом. Заметим, Павел пишет «знающим закон», поэтому для доказательства он использует известные для каждого, кто знаком с Торой, образы – грехопадение Адама и получение закона на горе Синай. В первом случае Быт. 3 дает ключ к пониманию истинного виновника смерти. Не закон виноват, не в заповеди проблема, но виной всему грех, который «обманул, взяв предлог от заповеди и убил» (Рим. 7:11) Адама. Иными словами Апостол как бы хочет, чтобы каждый отвечал за свои поступки. Необходимость защитить закон возникает у Павла не потому что «закон слишком слаб, чтобы избавить человека от греха»⁴⁵¹, но потому что грех и закон связаны в единую формулу зависимости: появление закона приводит к увеличению греха. Поэтому Апостол заключает, что причиной смерти является Сатана, который в 11 стихе обозначен словом «грех». А функциональная роль закона – указывать, что есть грех. Этот принцип ярко проиллюстрирован второй историей – закон в жизни Израиля.

«Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил». Таким образом, отсутствие закона, привело бы *de jure* к отсутствию греха. Этот постулат, кажется, противоречит другому утверждению Павла – «ибо и до закона грех был в мире» (5:13). Хейки Райзанен приводит эти стихи, как одно из многих противоречий, которые он находит в павловой теологии закона⁴⁵². Исследователь полагает, что в двух различных контекстах (5 и 7 главы) «Павел приводит две различные, несовместимые между собой, причины появления греха в мире»⁴⁵³. В первом случае (5 гл.) причиной является грехопадение Адама, во втором (7 гл.) – ответственность несет закон. Однако такой вывод представляется лишенным всякого основания. Павел наоборот постулирует, что источником проблем является отнюдь не закон, но грех (сатана)⁴⁵⁴. Он пишет: «Ибо грех, найдя предлог, обманул меня через заповедь и убил ею» (7:11)⁴⁵⁵. С позиции причины появления греха и ответственности за последствия грехопадения тексты Рим.5:13 и 7:8 не противоречат, поэтому «нет необходимости их противопоставлять»⁴⁵⁶.

Тем не менее, интерес к сравнению этих текстов имеет место, но он может проявиться в другом аспекте. Почему в одном случае Павел говорит, что «до закона грех был в мире» (5:13), тогда как в другом тексте «без закона грех мертв» (7:8)? Ответ очевиден, когда мы принимаем во внимание факт, что речь идет о роли закона в истории Израиля. Когда Апостол говорит, что грех мертв без закона, он постулирует общий принцип. Только в свете

⁴⁵¹ Stulmacher, 107.

⁴⁵² Räisänen, 147ff.

⁴⁵³ Ibid., 147. Автор полагает, что приписывать ответственность Адаму было традиционным для иудаизма, тогда как связывать появление греха с законом – сугубо павлова теория.

⁴⁵⁴ О том, что в данном контексте грех это – Сатана, см.: Dunn, *Romans*, 380-383; idem, *Theology*, 98-100.

⁴⁵⁵ Перевод Кассиана.

⁴⁵⁶ Dunn, *Romans*, 383.

закона можно узнать, что позволительно, а что нет с точки зрения Бога. Но когда звучит утверждение, что «до закона грех был в мире» необходимо понять, что речь идет о законе, который Израиль получил на Синае. До этого события израильтяне нарушали многие из божественных заповедей, не ведая об этом, поскольку у них не было закона. Но объективно это все равно были греховные поступки. Таким образом, во свете 5 главы, также очевидно, что Павел рассуждает о роли закона применительно к истории своего народа. «Тем самым Павел желает, чтобы его иудейские читатели не забыли, что Израиль также вместе со всем человечеством разделяет ответственность за грехопадение, что любой израильтянин вовлечен в связь греха и смерти, как любой язычник»⁴⁵⁷.

Текст 7:14 открывает еще одну страницу в рассуждениях Павла о причинах царства греха и смерти. Здесь на первый план выступает понятие плоть. И это станет темой дальнейшей дискуссии вплоть до конца 8 главы, где звучит мотив надежды на «кусыновление и искупление тела нашего» (8:23) и преобразование в εικον υιου (образ Сына, Рим. 8:29).

Итак, можно заключить, что Павел прибегает к различным иллюстрациям, примерам и аллюзиям с целью доказать безусловность и святость закона. *Ответственность* за последствия греха лежит на самом грехе (Сатане), на ослабленной плоти⁴⁵⁸, но отнюдь *не на законе*. Поэтому итоговый тезис в Рим. 7:12 вполне логично констатирует: «посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра».

Далее мы полагаем необходимым вернуться к отрывку Рим. 7:1-6 и рассмотреть, как он связан с последующим текстом из Рим. 7:7-14.

в. Взаимосвязь и взаимодействие отрывков Рим. 7:1-6 и Рим. 7:7-14

В свете поставленной задачи, мы должны определить место и взаимосвязь «номизма» и «антиномизма» в теологии апостола Павла. Рассуждая в традиционной для большинства богословов логике, нам следовало бы сопоставить отрывки, постулирующие позитивное и негативное отношение к закону (7:1-6 – негатив и 7:7-14 – позитив) и попытаться разрешить коллизию. Однако принципиально важный вывод, который был сделан в ходе исследования, состоит в том, что в отрывке Рим. 7:1-6 отсутствует антиномизм в традиционном его понимании. Если посмотреть на слова Павла, отбросив многовековые наслоения, искажившие подлинный смысл павловой теологии, можно увидеть, что Апостол не говорит об устранении и смерти закона. Джон Муррэй делает вполне обоснованное наблюдение: «В двух Посланиях – к Римлянам и к Галатам, которые наиболее информативны об отношении верующих к

⁴⁵⁷ Dunn, *Theology*, 100.

⁴⁵⁸ См.: Рим. 8:3; 7:14-25.

закону, нигде Апостол не говорит о законе, что он умерщвлен»⁴⁵⁹. Конечно, это мнение не столь популярно, ввиду того, что многие исследователи склонны в тексте видеть указание на «смерть» закона⁴⁶⁰, но сам Павел, похоже, этой смерти не усматривал. Как мы помним, в иллюстрации супружества все события определяются отнюдь не желанием нарушить закон, но, наоборот, его соблюсти. Хотя действительно фраза «освобождение от закона» встречается в данном отрывке трижды⁴⁶¹, однако это освобождение происходит не посредством упразднения закона, но через смерть самого верующего, которая в практике есть не что иное, как прекращение греховного образа жизни. Закон же остается незабытым.

Отсюда вполне объясним переход Павла к защите закона в 7:7-14. Это, собственно, не переход, но продолжение мысли. Поэтому, говоря о концептуальной связи отрывков Рим. 7:1-6 и Рим. 7:7-14, нам нет необходимости искать баланс в высказываниях Павла и восторгаться его «амбивалентностью»⁴⁶². Его позиция по отношению к закону вполне отражена словами: «Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем» (Рим.3:31). Конечно, речь Апостола не проста. Однако, как кажется, автору Послания к Римлянам приписывается гораздо больше противоречий, чем о том говорит сам текст.

Если позиция Павла по отношению к закону настолько позитивна, как было сказано нами выше, тогда почему толкователи так часто обнаруживают в его словах идеи антиномизма? В попытке ответить на этот вопрос следует признать, что отрывок Рим. 7:1-6, на наш взгляд, все же содержит своего рода *скрытую угрозу* для закона. Причина антиномистичной интерпретации текста, возможно, носит скорее психологический, чем экзегетический характер. Поскольку Павел объявляет, что христиане освобождены от закона, хоть и не через его отмену, у читателя невольно появляется повод отрицать значимость и действенность закона. Похоже, что Павел предвидел эту «скрытую угрозу». И этим можно объяснить вопрос, которым начинается 7 стих («закон является грехом?») и в то же время общий апологетический характер последующего текста.

Анализируя взаимосвязь отрывков 7:1-6 и 7:7-14, до сих пор мы придерживались одной линии рассуждений, которая касалась нравственного аспекта закона, то есть роли закона определять, что есть грех. Но, как показал анализ причин и сути споров о законе в ранней Церкви (II глава данного исследования), проблематика так называемого

⁴⁵⁹ Murray, 242.

⁴⁶⁰ Это наглядно демонстрируется уже тем, как исследователи озаглавливают отрывок Рим. 7:1-6. Данн: «Верующий освобожден от закона, который осуждает к смерти» (Dunn, *Romans*, 368-369); Д. Стотт: «Освобождение от закона: образ супружеского союза» (Стотт. Римлянам. С. 241); Штулмакер: «Конец царства закона» (P. Stuhlmacher, *Romans*, 101).

⁴⁶¹ В частности, Стотт именно на основании этого наблюдения полагает, что доминирующая тема отрывка – «освобождение от закона» (Стотт Д. Римлянам. С. 242).

антиномизма, как раз касалась другого аспекта – экклезиологической роли закона. Поэтому вполне логично рассмотреть исследуемый текст с перспективы социально-экклезиологической роли закона. В связи с этим сделаем несколько наблюдений. Во-первых, как уже отмечалось, само понятие «грех» – это не только моральная категория, но и социальная. В иудаизме «грешники» – это особый социальный класс. «Грешниками» называли тех, чье пребывание в завете с Богом ставилось под сомнение. Язычники характеризовались именно как «грешники» и беззаконники (Гал.2:15). Во-вторых, Павел пишет 7 главу Послания к Римлянам, обращаясь преимущественно к иудеям, как «знающим закон» (7:1). Он использует знакомые и близкие им примеры: брачное законодательство, грех Адама, закон на Синае. Если мы спросим, что объединяет эти три иллюстрации (кроме тематики закона), то во свете проделанного анализа ответ отыскать не сложно. Их объединяет идея договора, контракта или завета. Что касается концепции преемственности завета, уже достаточно было сказано о взаимосвязи слов Павла с повествованием об Адаме и Израиле. Добавим лишь, что, возможно, иллюстрация с браком также выбрана Павлом не без ссылки на идею завета. Библия апостола Павла (то есть Ветхий Завет) содержит немало примеров, когда заветные отношения Бога с народом иллюстрируются супружеским союзом. Вот лишь некоторые примеры:

«Ибо твой Творец есть супруг твой; Господь Саваоф – имя Его; и Искупитель твой – Святой Израилев: Богом всей земли назовется Он. Ибо как жену, оставленную и скорбящую духом, призывает тебя Господь, и как жену юности, которая была отвержена, говорит Бог твой. <...> Горы сдвинутся и холмы поколеблются, – а милость Моя не отступит от тебя, и завет мира Моего не поколеблется» (Ис.54:5, 10); «Но поистине, как жена вероломно изменяет другу своему, так вероломно поступили со Мною вы, дом Израилев, говорит Господь» (Иер.3:20).

Вполне вероятно, что Павел также мог использовать образ супружества как иллюстрацию отношений Бога с Его народом. В данном контексте – завета между Христом и христианами. Однако в таком случае вполне возможно другое применение иллюстрации из Рим.7:1-4. В частности, в качестве первого мужа уже может выступать не грех, но этнический Израиль, как народ завета. Но «ныне», все, ставшие христианами, умерли для того первого завета; теперь они принадлежат Христу Воскресшему и связаны с Ним новым заветом. В этом смысле смерть для закона приобретает смысл крушения преград между иудеями и язычниками. Такая интерпретация не только согласуется с общей темой послания, но она также имеет место при рассмотрении текста Гал.2:19, где Павел также произносит фразу «я умер для закона». В Послании к Галатам эти слова звучат именно в контексте

⁴⁶² Стотт приписывает этот эпитет Павлу, как умеющему балансировать между крайне положительной и отрицательной позициями по отношению к закону (Там же. С. 250).

взаимоотношений иудеев с язычниками и устранения существовавшей ранее преграды. В этом контексте вполне логичную смысловую нагрузку приобретает фраза из Рим. 7:4 «умерли для закона телом Христовым». Согласно Еф. 2, одним из важных достижений смерти Христа Павел видел снятие религиозно-этнических различий. Об этом Апостол писал: «Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста...» (Еф.2:14-16).

Если наши рассуждения верны, тогда отрывок Рим. 7:1-6 действительно в некоторой степени содержит антиномистическое измерение. Однако степень и направленность такого антиномизма определяется исключительно социально-экклесиологической ролью закона. Такой закон, который определял религиозные прерогативы иудея, который превозносил его над всеми остальными – язычниками – должен перестать действовать. Однако заметим, как Павел это доказывает. Он не утверждает, что закон отменен неким декретом из-за того, что он плох. Согласно Апостолу, для закона в его прежнем виде было свое законное время, равно как был законный брак с первым мужем, а теперь законный брак со вторым. Прежний брак аннулирован, потому что пришла новая эра, и те, которые жили, следуя прежним законам и заветам, теперь умерли. «Вы» умерли, и поэтому «вы» теперь и «вы» тогда – это разные личности. «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» – говорил об этом Павел (Гал.2:19-20).

Подытоживая, нужно все же признать, что представленная вторая идейная линия является, на наш взгляд, не более чем гипотезой, хотя вполне существенной и вероятной. Но в то же время, несмотря на то, что социально-экклесиологическая интерпретация обнаруживает гармонию с общим контекстом Послания к Римлянам и идеями Апостола из других посланий, тем не менее, существуют серьезные возражения. Пожалуй, главное состоит в том, что нигде в 7 главе Павел не говорит об обрезании или «делах закона», но использует общее понятие «закон».

§ 3 Заключение

Данная глава была призвана определить природу и соотношение номизма и антиномизма в отрывке Рим. 7:1-14. Наша задача состояла не только в том, чтобы сформулировать выводы, проистекающие из внутреннего содержания отрывка, но также определить, насколько выработанный ранее тезис подтверждается данным отрывком.

Напомним, что суть тезиса, который был сформулирован исходя из общего анализа исторических и текстуальных данных Нового Завета, сводилась к тому, что антиномизм Павла носит ограниченный характер. Если выразиться более конкретно, то, согласно нашему анализу, антиномизм затрагивает экклезиологическую роль закона как условия вхождения в общество завета. В целом же нами было сделано предположение, что взгляды Павла на закон носят позитивный характер. Каковы же итоги проделанной экзегезы Рим.7:1-14?

Нужно признать, что применительно к 7 главе Послания к Римлянам, тезис полностью не подтвердился. Мы не нашли, что в данном отрывке Павел говорит о законе исключительно с точки зрения условия вхождения. Отсутствуют в Рим. 7 привычные для этой темы понятия, такие как «обрезание», «дела закона», «иудей/язычник». Павел говорит главным образом о моральном аспекте закона, а именно: о законе, который определяет, что такое грех. Правда, в предыдущем параграфе была сделана попытка интерпретировать отрывок именно во свете социально-экклезиологической роли закона. Мы обнаружили серьезные основания для такого толкования. Серьезные, но, на наш взгляд, недостаточные для однозначных и категоричных выводов. Поэтому в целом толкование павловой концепции закона в Рим. 7:1-14 с перспективы социально-экклезиологической роли закона, пожалуй, лишено достаточных оснований. Следует однако заметить, что здесь открывается широкая перспектива для дальнейших исследований.

В то же время экзегетический анализ Рим. 7:1-14 также не опроверг предложенного тезиса о соотношении номизма и антиномизма. Дело в том, что результаты анализа оказались еще более радикальными, чем ожидалось. Анализ отрывка 7:1-6 показал, что, несмотря на традиционные взгляды многих исследователей, текст представляется вообще лишенным антиномистичного содержания. Ключевым моментом этого вывода является принципиальное наблюдение: Павел не говорит о смерти закона. Выражение «смерть для закона» отнюдь не тождественно фразе «смерть закона». Апостол заявляет, что смерть настигла христиан, а не закон. Но причина смерти – стремление сохранить верность закону. Главный персонаж в павловой иллюстрации – женщина – не помышляет о нарушении закона, но стремится быть ему послушной, храня верность мужу «до смерти». Конечно, эта аллегория, как любая иллюстрация, имеет ограниченный характер, отражая лишь некоторые аспекты. Но если попытаться продолжить этот «брачный сюжет», можно сказать, что, если второй муж женщины стал ее законным супругом, значит их отношения также скреплены законом. Однако на этот раз их союз зиждется на взаимной любви. Попытайся женщина уйти от него, у нее снова возникнут проблемы с законом. Конечно, этих размышлений в тексте нет, но есть решительный призыв Апостола не грешить, а значит не нарушать закон. Ведь

что есть грех, по крайней мере, в поступках человека, как не нарушение закона? «Ибо законом познается грех», – говорит Павел.

Поэтому оба отрывка (7:1-6 и 7:7-14) связаны единой логической цепочкой, ведущей к постулированию суверенитета и святости закона. Это в свою очередь означает, что мы не можем говорить о том, что тезис данной работы неверен. Наоборот, мы обнаружили подтверждение второй части тезиса, в которой мы предположили, что в целом отношение Павла к закону является номистичным. Действительно, в свете данного отрывка можно согласиться, что *«христоцентричный Завет» (так мы назвали религиозную систему Павла), не есть завет антиномистичный.*

ИТОГИ И ВЫВОДЫ

Итак, кратко суммируем результаты исследования.

Первая аналитическая глава была посвящена сравнительному анализу различных парадигм павловой теологии закона. Со значительными допущениями были определены две основные модели. Первая, так называемая «августино-лютеровская» модель, доминировавшая в течение более пятнадцати столетий, представляла апостола Павла как борца против закона. Эта борьба, как считалось, проистекала из противоборства «апостола к язычникам» с иудейскими попытками снискать спасение соблюдением закона. Августино-лютеровский парадигмальный подход к Павлу состоял в том, что он отстаивал иной, в отличие от иудаизма, путь спасения. Сегодня эта модель не выдерживает критики ввиду открытий, сделанных в области исследования раннего иудаизма (периода второго храма).

Согласно последним достижениям науки, иудаизм времен апостола Павла не исповедовал теологию спасения по заслугам, как это считалось на протяжении многих веков. Сегодня религиозную систему раннего иудаизма принято характеризовать как «номизм завета» – слоган, введенный в современное богословие Э. Сандерсом. В результате нового отношения к иудаизму в богословской науке за последние 30 лет изменилось понимание причин и предмета дискуссий Павла с иудаизмом. А именно: этот спор состоял не в том, как спасается человек, но в выяснении того, что собой должна представлять община завета. По иудаизму – это этнический Израиль, по Павлу – всемирная христианская Церковь.

На примере двух комментариев Послания к Римлянам было показано, как меняется общая направленность толкования текста в зависимости от того, на какую модель павловой теологии ориентируется комментатор. В частности, в новой парадигме во главу угла уже не ставится вопрос оправдания по вере. Рассмотрение теологии послания происходит с перспективы осмысления теологии завета и места еkkлeзии в этом завете. На первый план выходят такие вопросы как верность Бога своему завету, судьба Израиля, место и роль язычников в Церкви.

Мы не будем здесь останавливаться на тех скромных попытках полемического отношения к отдельным мнениям и взглядам известных специалистов в области павлинистики, которые были сделаны нами при обсуждении «нового взгляда на Павла». Вкратце лишь упомянем, что эта полемика имела место и касалась она конкретизации такого важного понятия из богословского словаря Павла, как «дела закона». Мы предположили, что понятие «дела закона» сосредоточено на вопросе вхождения человека в иудаизм и включает

такие аспекты, как обрезание и правила совместных трапез (запрет есть с язычниками). Такие вопросы, как празднование субботнего дня и кашрут нами были исключены из понятия «дела закона», хотя многие исследователи их включают.

Конечно, в этой части исследования мы в основном констатировали достижения современной теологии, однако, оттолкнувшись от этих результатов, мы определили направление исследования в последующих главах. Таким образом, первая глава позволила взглянуть на вопрос номизма–антиномизма в контексте нового понимания теологической природы раннего иудаизма, в соответствии с которым характер павлова антиномизма приобрел четко выраженную социально-экклезиологическую окраску. Апостол Павел выступал против тех постановлений закона, которые обязывали верующего, принимая христианство, становиться также иудеем.

Во второй главе исследования мы проанализировали вопрос антиномизма сквозь призму исторических процессов в первоначальном христианстве. Для этого были рассмотрены несколько исторических линий: жизнь иерусалимской общины, религиозный опыт Савла-гонителя и затем Павла-апостола. В каждом из этих аспектов наше внимание, прежде всего, было сосредоточено на тех моментах, когда возникал вопрос о законе или менялось отношение к нему. В результате мы пришли к выводу, что палестинское христианство всерьез столкнулось с вопросом о законе, когда проповедь благовестия достигла язычников и открыла для них дверь в христианскую Церковь. Тогда-то и возник вопрос: нужно ли язычнику, принимающему Христа, одновременно становиться ортодоксальным иудеем? Ответ для иерусалимских назарян был отнюдь не очевиден. Церковь с трудом, поначалу лишь призрачно, начинала ощущать себя мировым движением, выходящим за рамки Иудеи. Миссия среди язычников неизбежно привела к необходимости пересмотреть некоторые положения закона. Но этот процесс проходил болезненно, не без споров и разногласий.

Что касается Павла, то, как явствует из его посланий, Апостол соотносит изменение своих взглядов на закон с призванием стать «апостолом к язычникам». Эти перемены произошли не в результате борьбы со своей совестью, не в результате обнаружения несовершенств прежнего закона, и отнюдь не в результате обращения в другую религию. Павел оставался израильтянином и, возможно, в некоторой степени фарисеем. Но все изменения его теологии закона были детерминированы ключевым понятием – «апостол к язычникам». Таким образом был сделан весьма важный вывод, поскольку он вновь указал нам на необходимость искать корни антиномизма в миссии Церкви и ее экклезиологических концепциях.

Здесь же, во второй главе, нами был рассмотрен еще один узел – теологические причины гонений Савла на христианство. Мы заключили, что, вероятно, будучи молодым, но глубокомысленным теологом, Савл усмотрел в проповеди назарян скрытую угрозу для иудейской Торы, а именно, что «номизму завета» иудеев противопоставляется «христоцентричный завет» христиан. Тем самым, Христос и Тора как бы вступили в конфликт с позиции условий вхождения в завет и присоединения к Церкви.

Итогом первых двух глав исследования стал тезис, сформулированный на основании проведенного анализа. Его суть в следующем: павлов антиномизм имеет ограниченный характер, обусловленный миссией апостола к язычникам. Согласно нашим предположениям, отрицание закона практически сводится к отрицанию партикулярных положений, определяющих условия вхождения в сообщество Церкви.

В третьей главе исследования был проведен анализ отрывка Рим.7:1-14. Рассматривая общую тематическую линию послания, мы заметили, что идейный стержень Послания к Римлянам согласуется и подтверждает выводы, сделанные в предыдущих главах. Павел посвящает это послание теме единой Церкви, которую он мыслит как общину нового христоцентричного завета. В послании особое внимание уделяется теоретическому обоснованию прав язычников на внеиудейское вхождение в Церковь Христа. Однако сам отрывок из 7 главы затрагивает принципы построения Церкви лишь косвенно. Тематика Рим. 6-7 гл. – это призыв к христианам воздерживаться от греха. Павел, вероятно, ожидал от христиан исполнения того, что не сделали израильтяне – быть «народом святым» (Исх.19:6). Поэтому вопрос о законе возникает в 7 главе не в связи с проблематикой обрезания и обращения язычников, но как моральная функция закона определять, что такое грех. В некотором смысле это усложнило положение вещей, поскольку исчезла возможность полностью проверить предложенный тезис. Те незначительные аспекты экклезиологической темы, которые мы обнаружили в 7 главе, не позволили нам сделать далеко идущие выводы. Однако для цели исследования принципиально важным является то, что в отрывке 7:1-14 мы не обнаружили характерных признаков антиномизма. Скорее наоборот, текст последовательно разворачивает тезис о необходимости подчинения требованиям закона. Думается, не будет слишком категоричным заявление о том, что отрывок 7:1-14 являет пример номистичного текста. По нашему мнению, эта часть павлова текста скорее говорит в пользу закона и необходимости его соблюдения христианами, чем против этого.

Практическая ценность результатов исследования

Результаты данной диссертации могут представлять многоцелевой интерес. Во-первых, эта работа может быть полезна в исследовании павлинизма вообще. Поскольку апостол Павел как мыслитель и художник представляет интерес для самых разных областей науки, любой штрих, дополняющий или реконструирующий его портрет, важен и полезен. Предложенная работа может помочь создать несколько более уравновешенный взгляд на «апостола к язычникам» и понять некоторые грани его мысли, традиционно представлявшие значительные трудности.

Более конкретной областью применения данного исследования может быть практическая теология. Для многих читателей Библия (и как ее часть послания Павла) является не просто объектом литературных и философских исследований, но служит руководством по вероучению. Поэтому исследование в такой области, как теология закона важно своей практической значимостью. Опираясь на полученные результаты, можно заявить, что христианство как религия должно было бы унаследовать и воспринять от иудаизма гораздо более уважительное отношение к Божию закону, чем это случилось в истории Церкви и продолжается вплоть до сего дня. Некоторые исследователи и теоретики церковной догматики, пытающиеся отказаться от отдельных ветхозаветных заповедей, апеллируя к расхожей формуле «это для иудеев», в свете полученных нами результатов становятся уязвимыми.

Наконец, данная работа может иметь ценность в контексте иудео-христианского диалога. Как представляется, попытки христианства отмежеваться от иудаизма в I-II веках привели к колоссальному напряжению и порождению антисемитских настроений среди христиан. На этой волне были забыты вполне, казалось бы, очевидные истины, а именно, что Израиль – это Божий народ, а его религиозные законы – это святые Божии законы, законы того же Бога, которого исповедуют христиане. Оспорив многие положения ветхозаветного закона и повесив на них ярлык «иудейские», христиане часто опирались именно на апостола Павла, как вдохновителя антиномизма. Однако сегодня мы можем констатировать, что это не так. Павел не был антиномистом, равно как не был он антисемитом. Обозначившийся во второй половине XX столетия откат мирового сообщества от теоретического и практического антисемитизма создал благоприятную почву для диалога христиан и иудеев. Осознание обеими сторонами того, что апостол Павел не вытеснил закон на периферию

духовной жизни верующих, открывает новые перспективы в достижении взаимопонимания и сближению позиций сторон.

(о практической ценности исследования для АСД см. в приложении)

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Августин. Исповедь. М.: Канон, 1997.
2. Бадью А. Апостол Павел: Обоснование универсализма / Пер. с франц. М.–СПб.: Московский философский фонд Университетская книга, 1999.
3. Беляев И. Учение св. апостола Павла о вере. М., 1900.
4. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995.
5. Булгаков С. Н. О первохристианстве // Два града. М., 1911.
6. Виноградов П. Св. Апостол Павел как обличитель иудейства. СПб., 1874.
7. Гарнак А. История догматов // Раннее христианство / Ред. А. Гопаченко. М.: Фолио, 2001.
8. Глубоковский Н. Н. Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу. В 3. т. СПб., 1905-1912.
9. Глубоковский Н. Н. Благовестие св. апостола Павла и иудейско-раввинистическое богословие. СПб.: Святослов, 1998.
10. Еврейская Энциклопедия: В 16 т. Т1. Репринтное издание. М.: ТЕРРА – TERRA, 1991.
11. Евсевий, Памфил. Церковная История. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2001.
12. Жебелев С. А. Апостол Павел и его послания. Пг., 1922.
13. Зефиоров Н. Общеизвестное объяснение апостольских посланий. Могилев, 1912.
14. Златоуст Иоанн. Против Иудеев. М.: Лодья, 2000.
15. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Пер. с нем. О. Ю. Бойцова. СПб.: Алетейя, 2000.
16. Левинская И. Деяния Апостолов (главы I-VIII): Историко-философский комментарий. М.: ББИ, 1999.
17. Левинская И. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб: Логос, 2000.
18. Лезов С. Попытка понимания. М.–СПб.: Университетская книга, 1999.
19. Лопухин А. Толковая Библия: В 3 т. Т. 3. Репринтное издание. СПб.: Стокгольм: Издание преемников А. Лопухина, 1987.
20. Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам» / Пер. с нем. фонда «Лютеранское наследие». Минск: Пикорп, 1997.
21. Мень А. Первые Апостолы. М.: Фонд им. А. Меня, 1998.
22. Михаил, еп. Апостол Павел и его время. Тула, 1906.
23. Михайловский В. Я. Жизнь св. апостола Павла. СПб., 1872.

24. Мышцин В. Н. Учение Св. ап. Павла о законе дел и законе веры. Серг. Пос., 1893.
25. Оксийок М. Ф. Учение св. апостола Павла об оправдании. Киев, 1914.
26. Ренан Э. Рим и христианство // Раннее Христианство. М.: Фолио, 2001.
27. Розанов Н. П. Апостол Павел и его послания // Толковая Библия. В 11 т. Т. 10, 11. СПб., 1912-1913.
28. Сантала Р. Апостол Павел, человек и учитель, в свете иудейских источников. СПб.: Библия для всех, 1997.
29. Стотт Д. Деяния Святых Апостолов. СПб.: Мирт, 1998.
30. Стотт Д. Послание к Римлянам. СПб.: «Мирт», 1999.
31. Тертуллиан. Против Маркиона // Творения Тертуллиана. Киев, 1910–1915.
32. Творения святых отцов в русском переводе. Т. 42. М., 1863–1885.
33. Троицкий Ф. И. Апостол языков Павел и апостолы обрезания в их отношении друг к другу в жизни и учении. Казань, 1894.
34. Фи Г., Стюарт Д. Как читать Библию и видеть всю ее ценность. СПб: Логос, 1993.
35. Флавий, Иосиф. Иудейские древности. М.: Феникс, 1999.
36. Флавий, Иосиф. Иудейская война. СПб.: Орел, 1991.
37. Христианско-Иудейский Диалог. Хрестоматия / Пер. с англ. Ю. Табака. М: ББИ, 1998.
38. Шифман Л. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда. М.: Мост культуры – Иерусалим: Гешарим, 2000.
39. Шмеман А. Исторический путь православия. М.: Паломник, 1993.
-
40. Baker Encyclopedia of the Bible. General editor Walter, A. Ellwel, in 2 vols. Michigan, Grand Rapids: Baker Book House, 1988.
41. Barret, C. K. The Acts of the Apostles. 2 vols. Edinburg: T. & T. Clark, 1998.
42. _____. The Epistle to the Romans. Black`s New Testament commentaries. London: A & C Black, 1991.
43. 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
44. Baur, Ferrdinand. C. Paul: His Life and Works. London: E Tr., 1976.
45. Beker, J. Christian. “The Coherence-Contingency Scheme as Interpretive Model”. In Pauline Theology, ed. J. Bassler, 1: 15-24. Miniapolis: Fortret Press, 1991.
46. Betz, D. Hans Galatians. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

47. Blaiklock, E. M. The Acts of the Apostles. TYNDALE New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans 1979.
48. Blomberg, L. Grag. "THE CHRISTIAN AND THE LAW OF MOSES". In Witness to the Gospel, The Theology of Acts, ed. H. Marshall and David Peterson. Grand Rapids: Eerdmans 1998.
49. Bornkamm, Günter. Early Christian Experience. London: SCM Press LTD, 1969.
50. Brooks, J. A. and C. L. Winbery. Syntax of New Testament Greek. Boston: University Press of America, 1979.
51. Bruce, F. F. The Acts of the Apostles. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.
52. _____. The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.
53. _____. The Epistle of Paul to the Romans. TYNDALE New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
54. Bultman, Rudolf. Theology of the New Testament. Complete in one volume. Translated by Kendrick Grobel. New York: Charles Scriber's Sons, 1951.
55. Calvin, John. The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians. Translated by T. H. Parker. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
56. _____. Commentary on Romans. Translated by R. Mackenzie. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
57. Carson, D. A. New Testament Commentary Survey. Inter-Varsity Press, Bacer-Books, 1993.
58. Conzelmann, Hans. Acts of the Apostles. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
59. _____. "Current problems in Pauline Research". In New Testament Issues, ed. R. Batey, 130-145. London: SCM Press LTD, 1970.
60. Corbett, P. E. The Roman Law of Marriage. Oxford: Clarendon, 1969.
61. Cranfield, C. E. B. "St. Paul and the Law". In New Testament Issues, ed. R. Batey, 148-172. London: SCM Press LTD, 1970.
62. Cullmann, Oscar. "Dissensions within the Early Church". In New Testament Issues, ed. R. Batey, 119-129. London: SCM Press LTD, 1970.
63. Dahl, A. Nils. "The Missionary Theology in the Epistle to the Romans", In Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission. Minneapolis: Augsburg, 1977.
64. Davies, W. D. Paul and Rabinic Judaism. London: S· P· C ·K, 1965.
65. Davidson, R. M. Typology in Scripture: a Study of Hermenetical τυποφ Structures. MI: Andrew's University Press, Berrien Springs, 1981.

66. Dictionary of Paul and His Letters. Editors: Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin. Illinois. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.
67. Dodd, C. H. The Epistle of Paul to the Romans. London: Hodder and Stoughton Limited, 1949.
68. _____. The Bible and the Greeks. London: Hodder and Stoughton Limited, 1935.
69. Donaldson, L. Terrence. Paul and the Gentiles, *Remapping the Apostle's Convictional Word*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
70. Dunn, James D. G. Romans. WBC, vols. 38a, 38b. Word (UK) Edition, 1991.
71. _____. Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1990.
72. _____. The Theology of Paul the Apostle. Edinburgh: T. & T. Clark, 1998.
73. _____. Unity and Diversity in the New Testament. London: Trinity Press International, 1993.
74. Ellwel, Walter editor. A Baker Encyclopedia of the Bible, 2 vols. Michigan, Grand Rapids: Baker Book House, 1988.
75. Fee, Gordon, D. The First Epistle to the Corinthians. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
76. Fitzmyer, Josef, A. Romans: a New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible, vol. 33. New York: The Anchor Bible Published by Doubleday, 1994.
77. Fung, Ronald, Y. K. The Epistle to the Galatians. The New International Commentary on the New Testament Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
78. Gasque, W. Ward. A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles. Massachusetts, Peabody: Hendrickson Publishers, 1989.
79. Gunkel, H. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode. Gottincen, 1969.
80. Hammond, N. G. and H. H. Schullard eds. Oxford Classical Dictionary. Oxford: Clarendon, 1970.
81. Harris, H. The Tübingen School. A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur. Oxford: Clarendon, 1975.
82. Hasel, Gerhard. New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
83. Hawthorne, F. Gerald. Philippians. WBC, vol. 48. Texas, Dallas: Word Incorporated, 1993.
84. Hay, M. David, and E. E. Jonson. Pauline Theology. Vol. 3. MA: Fortress Press, 1995.
85. Hays, Richard. "Adam, Israel, Christ. The Question of Covenant in the Theology of Romans", in Pauline Theology, 3:68-86. Edited by D. Hay and E. Jonson. MA: Fortress Press, 1995.

86. Hengel, Martin. Between Jesus and Paul. London, 1983.
87. _____. The Pre-Christian Paul. Philadelphia: Trinity Press, 1991.
88. Hooker, D. Morna. ‘Paul and “Covenantal Nomism”’, in M. D. Hooker and S. G. Wilson, Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett. London: SPCK, 1982.
89. Hübner, H. Law in Paul’s Thoughts. Edinburgh: T. & T. Clark, 1984.
90. Jeremias, Joachim. Jerusalem in the Time of Jesus. Trans. F. H. and C. H. Cave. Philadelphia: Fortress Press, 1996.
91. Jewett, Robert. “Ecumenical Theology for the sake of mission”, Romans 1:1-17 + 15:14-16:24, in Pauline Theology, 3:85-97. Edited by D. Hay and E. Jonson. MA: Fortress Press, 1995.
92. Käsemann, Ernst. Commentary on Romans. London: SCM, 1980.
93. Kim, Seyoon. The Origin of Paul’s Gospel. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
94. Kittel, Gerhard, and Cragg, Gerald Friedrich, eds. Theological Dictionary of the New Testament (TDNT). 10 vols. Trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
95. Knox, John. St. Paul and the Church of the Gentiles. Cambridge: CUP, 1939.
96. _____. St. Paul and the Church of Jerusalem. Cambridge: CUP, 1925.
97. Kümmel, W. G. The New Testament: The History of the Investigation of its Problem. London: SCM, 1973.
98. _____. “Römer 7 und die Bekehrung des Paulus”. UNT 17. Leipzig: Hinrichs, 1929.
99. Kurt, Aland, Barbara and others. The Greek New Testament. Fourth Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
100. Ladd, G. Eldon. A Theology of the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
101. Lightfoot, J. B. St. Paul’s Epistle to the Galatians. Massachusetts, TTS: Hendrickson Publishers, 1993.
102. _____. Notes on Epistles of St. Paul. Massachusetts, TTS: Hendrickson Publishers, 1993.
103. Lincoln, Andrew. Ephesians. WBC, vol. 42. Texas, Dallas: Word Incorporated, 1990.
104. Lloyd-Jones, Martyn. Romans, in 9 vols. The Banner of Truth Trust and Zondervan, 1970-1991.
105. Longenecker, R. N. Galatians. WBC, vol. 41. Texas, Dallas: Word Incorporated, 1990.
106. _____. Introduction to the book The Road from Damascus: The Impact of Paul’s Conversion on His Life, Thought, and Ministry, ed. R. Longenecker. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
107. Luther, Martin. Lectures on Romans. The Library of Christian Classics. Philadelphia: The Westminster Press, 1961.

108. _____ . Commentary on Romans. Trans. by J. Theodore Mueller. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
109. Mardox, Robert, L. Acts. LAYMAN'S BIBLE BOOK COMMENTARY, Vol. 19. Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1979.
110. Marschall, Hovard. Luke: Historian and Theologian. The Paternoster Press, 1970.
111. _____ . "Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus", NTS, vol. 42, 1996.
112. Martin, P. Ralf. The Epistle of Paul to the Philippians. TYNDALE New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
113. Montefiore, C. G. Judaism and St. Paul: Two essays. London, 1914.
114. Moo, Douglas. Romans 1–8. Wycliffe Exegetical Commentary, vol. 1. Moody, 1991.
115. Moore, F. Georg. Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Ege of Tannaim. 3 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1927-1930.
116. Moule, C. F. D. An Idiom book of New Testament Greek. Cambridge: University Press, 1988.
117. Munck, J. The Acts of the Apostles. New York, Garden City: Doubleday & Company Inc., 1967.
118. _____ . Paul and the Salvation of Mankind. London: SCM, 1959.
119. Murray, John. The Epistle to the Romans. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.
120. Murphy - O'Connor, Jerome. Paul: A Critical Life. Oxford: Clarendon Press, 1969.
121. Neill, S. and T. Wright. The Interpretation of the New Testament 1861 – 1986. Oxford: Oxford University Press, 1988.
122. Nichols, Francis D., ed. Seventh-day Adventist Bible Commentary. 7 vols. Washington, DC: Review and Herald, 1980.
123. Nygren, Anders. Commentary on Romans. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
124. Oxford Classical Dictionary. Ed. N.G. Hammond and H. H. Scullard. Oxford: Clarendon, 1970.
125. Peterson, David. "The Worship of the New Community", in Witness to the Gospel, The theology of Acts, edited by H. Marshall and David Peterson. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
126. Quarles, L. Charles. "The Soteriology of R. Akiba and E.P.Sanders' Paul and Palestinian Judaism". NTS, vol. 42:2, 1996.
127. Räisänen, Heikki. Paul and the Law. WUNT 29. Tübingen: Mohr, 1983.

128. Ridderbos, Herman. Paul. An Outline of His Theology. Trans. J. Richard de Witt. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
129. Sanders, E. P. Judaism: Practice and Belief 63 BCE-63 CE. London: SCM Press, 1992.
130. _____ . Paul, the Law and the Jewish People. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
131. _____ . Paul and Palestinian Judaism. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
132. Sandey, W. and A. Hedlam. Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. The International Critical Commentary. Edinburg: T&T Clark, 1952.
133. Schaf, Philip ed. A select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
134. Schoeps, H. J. Paul. The Theology of Apostle in the Light of Jewish Religion History. Trans. Harold Knight. Philadelphia: The Westminster Press, 1961.
135. Schriner, T. R. Interpreting the Pauline Epistles. Grand Rapids: Baker Book House, 1993.
136. Schweitzer, Albert. The Mysticism of Paul the Apostle. New York: Seabury, 1968.
137. Scott, C. A. A. Christianity According to St. Paul. Cambridge: CUP, 1932.
138. Stendahl, Krister. Final Account. Mineapolis: Fortress Press, 1995.
139. _____ . Paul Among Jews and Other Essays. Fortress Press, 1976.
140. Stuhlmacher, Peter. Paul's Letter to the Romans. Trans. Scott J. Hafemann. Louisville, Kentucky: Westminster Press/ John Knox Press, 1994.
141. The Mishnah. Translated by Herbert Danby. London: Oxford University Press, 1988.
142. Thielman, Frank. Paul and the Law: a Contextual Approach. Illinois, Downers Grove: Inter Varsity Press, 1994.
143. _____ . "The Story of Israel and the Theology of Romans 5-8". In Pauline Theology, 3:177-199. Edited by D. Hay and E. Jonson. MA: Fortress Press, 1995.
144. Weiss, J. The History of Primitive Christianity. 2 vols. London, 1937.
145. Wenham, D. Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity? Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
146. Williams, David J. Acts. New International Biblical Commentary, vol. 5. Massachusetts, Peabody: Hendrickson Publishers, 1993.
147. Wrede, W. Paul. London: Green, 1907.
148. Wright, N. T. The Climax of the Covenant. Mineapolis: Fortress Press, 1991.
149. _____ . The New Testament and the People of God. S P C K, 1995.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Практическая ценность исследования для АСД

Как известно, среди других христианских деноминаций Церковь Адвентистов Седьмого Дня занимает довольно консервативную позицию по отношению к закону. В частности, адвентисты в своей ортопраксии сохранили ветхозаветные диетарные законы (Лев. 11 гл.) и святость Субботы. Данное исследование открывает для АСД некоторые новые перспективы обоснования своих доктринальных позиций.

Исходя из результатов проведенного анализа, можно выделить две области, где эти перспективы наиболее ощутимы. Во-первых, это сам Павел и его позиция по отношению к закону. Сегодня, когда мы знаем больше о религии раннего иудаизма, когда мы понимаем лучше истинную природу спора Павла с иудаизмом, появляются новые возможности аргументированного обоснования отношения АСД к закону. Для этого необходимо больше и глубже исследовать этот аспект павлинизма: природа и содержание его спора с иудаизмом. Если этот диспут шел не в области сотериологии и этики, но причины большинства высказываний «против» закона продиктованы вопросом вхождения язычников в Церковь, тогда многие традиционные возражения против необходимости соблюдать закон утрачивают свою действенность.

Во-вторых, опыт палестинского первоначального христианства может служить весьма плодотворной почвой для дальнейших исследований в области теологии закона. Отвержение всего «иудейского», признание еретическими движений вроде эбионитов – все это представляется звеньями той же антисемитской цепи, которая привела к тому, что уже в IV веке Иоанн Златоуст мог назвать иудеев «худшими, чем язычники», а синагогу «вертепом разбойников» и «логовищем зверей»⁴⁶³. Как известно, авторитетные свидетельства о практике ранней Церкви относятся не ранее чем ко второму – третьему векам. То есть ко времени, когда совершился иудео – христианский раскол. Что же касается периода до раскола, патристическая традиция довольно скудна. Какова была практика Церкви в этот период? Каково было отношение к субботному дню, к пище в этот период? Здесь свидетельство Деяний играет неоценимую роль. Сторонникам антиномизма было бы

⁴⁶³ Златоуст И. Против Иудеев. М: Лодья, 2000. Собрание проповедей Златоуста являет пример жуткого антиеврейского настроения, которое царило в это время среди христиан. Иудейские праздники названы «нечестивыми», а христиане, их посещающие – «большими». Проповеди оканчиваются призывами «ловить и тащить в Церковь» всякого, кто будет иметь склонность посещать иудейские праздники.

полезным задаться вопросом: почему даже написанная после раскола книга Луки изображает первых христиан как верных законам предков? Здесь, безусловно, еще не поставлена последняя точка. Исследование этого исторического периода может также открыть новые страницы богословия. Вместе с «новым взглядом на Павла» богословской мысли надлежит выработать новое, отношение к закону.