

Ветхий Завет на страницах Нового

Под редакцией Г. Била и Д. Карсона

*Послания
апостола Павла*



ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА

COMMENTARY
on the
NEW TESTAMENT USE
of the OLD TESTAMENT

EDITED BY
G. K. BEALE *and* D. A. CARSON


BakerAcademic
Grand Rapids, Michigan

 APOLLOS

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ НА СТРАНИЦАХ НОВОГО

Том IV

Послания апостола Павла

Под ред. Г. К. Била и Д. А. Карсона

Перевод с английского

КОЛЛОКВИУМ

ЧЕРКАССЫ • 2015



ББК 86.37
В393

Copyright © 2007 by G. K. Beale and D. A. Carson
Originally published in English under the title
Commentary on the New Testament Use of the Old Testament
by Baker Academic,
a division of Baker Publishing Group,
Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.
All rights reserved.



Бил Г. К., Карсон Д. А, ред.
В393 Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 4. Послания апостола Павла / пер. с
англ. — Черкассы: Коллоквиум, 2015. — 504 стр.
ISBN 978-966-8957-49-9

В настоящем комментарии, уникальном по своей природе, команда маститых богословов предлагает вниманию читателя последовательное обсуждение каждой ветхозаветной цитаты, ссылки или учения, которые встречаются на страницах Нового Завета. Исследование каждой цитаты включает в себя ее изначальный контекст и использование в Ветхом Завете и в литературе периода Второго храма, текстологические вопросы, нюансы ее использования новозаветными авторами и богословские вопросы, связанные с ее применением в Новом Завете.

ББК 86.37



ISBN 978-0-8010-2693-5 (ориг.)
ISBN 978-966-8957-49-9 (рус.)

© G. K. Beale and D. A. Carson, 2007
© Коллоквиум, 2015

ПРЕДИСЛОВИЕ

Почти десять лет назад, когда работа над этой книгой только начиналась, мы даже представить себе не могли, что ее написание займет столько времени. Нереальные ожидания, болезни авторов и членов их семей и другие обстоятельства усложняли и замедляли работу. Мы глубоко признательны за терпение тем авторам, которые выслали свои рукописи в установленные сроки (некоторые из них даже успели внести дополнения), и редакционной коллегии Бейкер Академик (Baker Academic) за их непрерывную и совершенно незаслуженную поддержку.

И все же мы первыми хотим признать, что работать над этой книгой для нас было большой честью. Вместе с другими богословами нам довелось серьезно задуматься о единстве и последовательности Библии, об использовании ранних текстов авторами отрывков, написанных позже, о новозаветных ссылках на Ветхий Завет. Изучению этих вопросов мы посвятили значительную часть своей академической жизни, поэтому работа с коллективом богословов, отдавших немалое время на систематическое изучение первоисточников, чтение, обсуждение и подготовка к печати их трудов несказанно нас обогатили, за что мы им очень благодарны.

Многие цитаты и ссылки, представленные в настоящем труде, уже рассматривались подробно в научных эссе, монографиях и специализированных комментариях, тем не менее некоторые из предложенных толкований ранее не встречались. Но что еще более важно – материалы такого рода нигде ранее не собирались вместе. Читатели смогут увидеть, как используют Ветхий Завет отдельные новозаветные авторы или как в Новом Завете отображены отдельные места и темы из Ветхого. Даже если тот или иной читатель не разделяет точки зрения редакторов и авторов о богословской целостности Библии, ему все-таки придется признать, что книги Библии воспринимались как единое Божье слово со времени их написания и что, в отличие от Маркиона, новозаветные авторы не считали себя вправе перебирать Ветхим Заветом, вместо этого признавая авторитет ветхозаветных Писаний. Что бы мы ни думали о происхождении Библии, мы не можем оставить без внимания намерения авторов Нового Завета, с которыми они брались за цитирование и толкование документов, принимаемых ими за *hē graphē* («Писание»).

Если эта книга поможет богословам и проповедникам воспринимать Библию как единую книгу, почитать и понимать ее, использовать ее для назидания верующих, то авторы и редакторы этого труда будут знать, что тысячи и тысячи часов, потраченные на эту книгу, не пропали зря. Мы благодарим Бога за возможность посвятить себя изучению его слова и в очередной раз увидеть себя причастниками его благодати.

Г. К. Бил

Д. А. Карсон

АВТОРЫ

Питер Балла (Peter Balla). Степень доктора богословских наук Эдинбургского университета. Заведующий кафедрой Нового Завета, Университет реформатской церкви Кароли Гаспара (Будапешт, Венгрия).

Г. К. Бил (G. K. Beale). Степень доктора богословских наук Кембриджского университета. Декан кафедры библейских исследований, профессор Нового Завета, аспирантура Уитонского колледжа.

Брайан Рознер (Brian S. Rosner). Степень доктора богословских наук Кембриджского университета. Профессор Нового Завета и этики, Мурский богословский колледж (Австралия).

Марк Сейфрид (Mark A. Seifrid). Степень доктора богословских наук Принстонской богословской семинарии. Профессор кафедры новозаветного толкования, Южно-баптистская богословская семинария.

Рой Сиампа (Roy E. Ciampa). Степень доктора богословских наук Абердинского университета. Доцент кафедры Нового Завета, Богословская семинария Гордон-Конвелла.

Мойзес Сильва (Moisés Silva). Степень доктора богословских наук Манчестерского университета. Преподавал Новый Завет в Вестмонтском колледже, Вестминстерской богословской семинарии и Богословской семинарии Гордон-Конвелла.

Франк Тильман (Frank S. Thielman). Степень доктора богословских наук Университета Дьюка. Профессор богословия, Богословский институт Бисона.

Филип Тоунер (Philip H. Towner). Степень доктора богословских наук Абердинского университета. Директор отдела переводов, Объединенные библейские общества.

Джеффри Уэйма (Jeffrey A. D. Weima). Степень доктора богословских наук Торонтского университета. Профессор Нового Завета, Богословская семинария Кальвина.

ТАБЛИЦА СОКРАЩЕНИЙ

Общие сокращения

<i>ad loc.</i>	<i>ad locum</i> (к данному месту, в приведенной цитате)
<i>b.</i>	Вавилонский талмуд
<i>m.</i>	Мишна
<i>mg.</i>	заметка на полях
<i>t.</i>	Тосефта
<i>v.l.</i>	вариант прочтения
<i>у.</i>	Иерусалимский талмуд
<i>акк.</i>	аккадский язык
<i>арам.</i>	арамейский язык
<i>букв.</i>	буквальный перевод
ВЗ	Ветхий Завет
<i>гл.</i>	глава, главы
<i>греч.</i>	греческий язык
<i>ед. ч.</i>	единственное число
<i>ивр.</i>	иврит
<i>кол.</i>	колонка, столбец
<i>лат.</i>	латинский язык
<i>мн. ч.</i>	множественное число
НЗ	Новый Завет
<i>ок.</i>	около
<i>парал.</i>	параллельные места
СП	Синодальный перевод
<i>фрагм.</i>	фрагмент(ы)

Переводы Библии

ESV	English Standard Version
HCSB	Holman Christian Standard Bible
KJV	King James Version
LXX	Септуагинта
МТ	Масоретский текст

Таблица сокращений

NA ²⁶	<i>Novum Testamentum Graece</i> . Edited by [E. and E. Nestle], K. Aland, et al. 26th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979
NA ²⁷	<i>Novum Testamentum Graece</i> . Edited by [E. and E. Nestle], B. Aland, et al. 27th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993
NASB	New American Standard Bible
NEB	New English Bible
NETB	New English Translation Bible
NETS	New English Translation of the Septuagint
NIV	New International Version
NJB	New Jerusalem Bible
NJPS	Tanakh: The Holy Scriptures: The New JPS Translation according to the Traditional Hebrew Text
NKJV	New King James Version
NLT	New Living Translation
NRSV	New Revised Standard Version
REB	Revised English Bible
RSV	Revised Standard Version
TNIV	Today's New International Version
UBS ³	<i>The Greek New Testament</i> . Edited by K. Aland et al. 3rd ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft and United Bible Societies, 1983.
UBS ⁴	<i>The Greek New Testament</i> . Edited by B. Aland et al. 4th rev. ed. 1994
Θ	Феодотион
СП	Синодальный перевод Библии

Апокрифы и Септуагинта

1–2 Езд.	Первая книга Ездры (= греческая книга Ездры) и Вторая книга Ездры (= Книга Ездры и Книга Неемии в СП)
1–4 Мак.	1–4 книги Маккавейские
Вар.	Книга пророка Варуха
Вил	Вил и Дракон
Доп. Есф.	Дополнения к книге Есфирь

Иудифь	Книга Иудифи
Мол. Азар.	Молитва Азарии
Мол. Ман.	Молитва Манассии
Оды	Оды, собрание библейских песен, в LXX следующее за Псалмами
Прем.	Книга Премудрости Соломона
Сир.	Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова
Тов.	Книга Товита

Свитки Мертвого моря и родственные тексты

1. Кумран

CD-A	Дамасский документ (а)
CD-B	Дамасский документ (b)
1QapGen ar	Апокриф книги Бытия (арам.)
1QH ^a	Благодарственные молитвы или Гимны (а)
1QIsa ^a	Свиток Исаии (а)
1QIsa ^b	Свиток Исаии (b)
1QM	«Война сынов света против сынов тьмы», или Свиток Войны
1QpHab	Комментарии на Книгу пророка Аввакума
1QS	Устав общины
1Q14	Комментарии на Книгу пророка Михея
1Q19 + 1Q19bis	Книга Ноя
1Q22	Слова Моисея
1Q27	Книга тайн
1Q28a	первое дополнение к «Уставу общины» под названием «Две колонки»
1Q28b	второе дополнение к «Уставу общины» под названием «Благословение отцов и князя»
4Q10	Бытие (k)
4Q13	Исход (b)
4Q44	Второзаконие (q)
4Q51	Самуил (1–2 Цар.) (а)
4Q54	(3–4) Книги Царств
4Q55	Книга пророка Исаии (а)

4Q83	Псалмы (а)
4Q84	Псалмы (b)
4Q88	Псалмы (f)
4Q158	переработанный фрагмент Пятикнижия
4Q161	Комментарий на Книгу пророка Исаии (а)
4Q162	Комментарий на Книгу пророка Исаии (b)
4Q163	Комментарий на Книгу пророка Исаии (с)
4Q164	Комментарий на Книгу пророка Исаии (d)
4Q165	Комментарий на Книгу пророка Исаии (е)
4Q167	Комментарий на Книгу пророка Осии (b)
4Q169	Комментарий на Книгу пророка Наума
4Q171	Комментарий на Псалом 37
4Q174	Флорилегиум (антология мессианско-эсхатологических текстов)
4Q175	Свидетельства, мессианские тексты свидетельства
4Q176	«Утешения – Танхумим»
4Q177	Чередование А
4Q181	Века сотворения В
4Q182	Чередование В
4Q185	Поучительная служба
4Q213a	История Левия (арам.) (b)
4Q226	Книга псевдо-Юбилеев (b)
4Q242	Молитва Набониада (арам.)
4Q244	Книга псевдо-Даниила (арам.) (b)
4Q246	«Сын Божий» или «Арамейский апокалипсис»
4Q252	Комментарий на Бытие (А)
4Q259	Устав общины (е)
4Q265	Устав Дамасского документа
4Q266	Дамасский документ (а)
4Q270	Дамасский документ (е)
4Q272	Дамасский документ (g)
4Q285	Книга Войны
4Q286	Благословения (а)

4Q365	переработанное Пятикнижие (с)
4Q372	Апокриф Иосифа (b)
4Q374	Рассуждение об Исходе
4Q376	Апокриф Моисея (b)?
4Q379	Апокриф Иисуса Навина (b)
4Q385a	Псевдо-Моисей (a)
4Q386	Псевдо-Иезекииль (b)
4Q396	Галахическое письмо (с)
4Q397	Галахическое письмо (d)
4Q398	Галахическое письмо (e)
4Q400	Субботные песни (a)
4Q401	Субботные песни (b)
4Q403	Субботные песни (d)
4Q416	Назидание (b)
4Q418	Назидание (d)
4Q423	Назидание (g)
4Q427	Восхваления (a)
4Q430	Восхваления (d)
4Q431	Восхваления (e)
4Q433a	Восхваления – аналогичный текст (B)
4Q462	Повествование С (a)
4Q473	Два пути
4Q491	Свиток Войны (a)
4Q491c	Самовосхваляющий гимн (b)
4Q500	Благословение
4Q504	Речения о светилах (a)
4Q521	«Мессия неба и земли» или «Мессианский апокалипсис»
4Q522	Пророчества Иисуса Навина
4Q524	Храмовый свиток
4Q525	Блаженства
4Q541	Апокриф завещания Левия (арам.) (b)
4Q552	Четыре царства (арам.) (a)

Таблица сокращений

4Q553	Четыре царства (арам.) (b)
4Q558	Видение (арам.) (b)
11Q5	Псалмы (а) или «Молитва избавления»
11Q10	Таргум Иова
11Q11	Апокрифический псалом (а)
11Q13	Мидраш Мелхиседека
11Q19	Храмовый свиток (а)
11Q20	Храмовый свиток (b)

2. Вади Мурабба'ат

Mur 20	папирус «Брачный контракт» (арам.)
--------	------------------------------------

3. Нахал-Хеввер

8НевXII gr	греческий свиток Малых пророков
5/6Нев 40	Ps [P.Yadin 40] (= 5/6Нев 1b)

Трактаты Мишны и Талмуда

<i>Abod. Zar.</i>	Авода
<i>Abot</i>	Авот
<i>Arak.</i>	Арахин
<i>B. Bat.</i>	Бава Батра
<i>B. Metsia</i>	Бава Мециа
<i>B. Qam.</i>	Бава Камма
<i>Ber.</i>	Брахот
<i>Betsah</i>	Беца
<i>Bik.</i>	Биккурим
<i>Ed.</i>	Эдуйот
<i>Erub.</i>	Эрувин
<i>Git.</i>	Гиттин
<i>Hag.</i>	Хагига
<i>Hor.</i>	Хорайот
<i>Hul.</i>	Хуллин
<i>Ker.</i>	Криттот
<i>Ketub.</i>	Ктуббот
<i>Maas.</i>	Маасрот

<i>Maas. Sh.</i>	Маасер Шени
<i>Mak.</i>	Маккот
<i>Meg.</i>	Мегилла
<i>Meil.</i>	Меила
<i>Menah.</i>	Менахот
<i>Mid.</i>	Миддот
<i>Moed Qat.</i>	Моэд Катан
<i>Naz.</i>	Назир
<i>Ned.</i>	Недарим
<i>Neg.</i>	Негаим
<i>Nid.</i>	Нидда
<i>Ohal.</i>	Охолот
<i>Parah</i>	Пара
<i>Peah</i>	Пеа
<i>Pesah.</i>	Псахим
<i>Qidd.</i>	Киддушин
<i>Rosh Hash.</i>	Рош ха-Шана
<i>Sanh.</i>	Санхедрин
<i>Shabb.</i>	Шаббат
<i>Sheb.</i>	Швиит
<i>Shebu.</i>	Швуот
<i>Sheqal.</i>	Шкалим
<i>Sotah</i>	Сота
<i>Sukkah</i>	Сукка
<i>Taan.</i>	Таанит
<i>Tamid</i>	Тамид
<i>Tehar.</i>	Тохорот
<i>Ter.</i>	Трумот
<i>Yebam.</i>	Иевамот
<i>Yoma</i>	Иома
<i>Zabim</i>	Завим
<i>Zebah.</i>	Звахим

Таргумы

<i>Frg. Tg.</i>	Фрагментарный таргум
<i>Tg. Esth. I, II</i>	Первый или Второй таргум на Книгу Есфирь
<i>Tg. Isa.</i>	Таргум на Книгу пророка Исаии
<i>Tg. Neof.</i>	Таргум Неофити
<i>Tg. Onq.</i>	Таргум Онкелоса
<i>Tg. Ps.</i>	Таргум на Псалтирь
<i>Tg. Ps.-J.</i>	Таргум псевдо-Ионафана
<i>Tg. Qoh.</i>	Таргум на Книгу Екклесиаста

Другие раввинистические труды

<i>Abot R. Nat.</i>	Авот де-рабби Натан
<i>Ag. Ber.</i>	Аггадат Брешит
<i>Der. Er. Zut.</i>	Дерех Эрец Зута
<i>Meg. Taan.</i>	Мегиллат Таанит
<i>Mek. Exod.</i>	Мехилта Шмот
<i>Mek. R. Ish.</i>	Мехилта де-рабби Ишмаэль
<i>Mek. R. Sim.</i>	Мехилта де-рабби Шимон бар Иохай
<i>Midr.</i>	Мидраш (+ библик. книга)
<i>Midr. Rab.</i>	Мидраш Рабба
<i>Pesiq. Rab Kah.</i>	Псикта де-рав Кахана
<i>Pesiq. Rab.</i>	Псикта Раббати
<i>Pirqe R. El.</i>	Пиркей де-рабби Элизер
<i>Rab. (+ библик. книга.)</i>	(библик. книга +) Рабба
<i>S. Eli. Rab.</i>	Седер Элияху Рабба
<i>S. Eli. Zut.</i>	Седер Элияху Зута
<i>Sipra Qed.</i>	Сифра Кдошим
<i>Sipre</i>	Сифрей
<i>Sop.</i>	Софрим
<i>Tanh.</i>	Танхума
<i>Yal.</i>	Ялкуп

Ветхозаветные псевдоэпиграфы

1 En.	эфиопская Книга Еноха
2 Bar.	сирийский Апокалипсис Варуха
2 En.	славянская Книга Еноха
3 Bar.	греческий Апокалипсис Варуха
3 En.	еврейская Книга Еноха
4 Bar.	Апокриф пророка Иеремии
Апoc. Ab.	Апокалипсис Авраама
Апoc. Adam	Апокалипсис Адама
Апoc. El. (C)	коптский Апокалипсис Илии
Апoc. Ezek.	Апокриф Иезекииля
Апoc. Sedr.	Откровение Седраха
Апoc. Zeph.	Апокалипсис Софонии
Aristob.	Аристовул
As. Mos.	Вознесение Моисея
Ascen. Isa.	Вознесение Исаии
Gk. Апoc. Ezra	греческий Апокалипсис Ездры
Hel. Syn. Pr.	Эллинические синагогические молитвы
Jos. Asen.	Повесть об Иосифе и Асенефе
Jub.	Книга Юбилеев
L.A.B.	Псевдо-Филон
L.A.E.	Житие Адама и Евы
Lad. Jac.	Лестница Иакова
Let. Aris.	Письмо Аристея к Филократу
Liv. Pro.	Жития пророков
Mart. Isa.	Мученичество Исаии
Odes Sol.	Оды Соломона
Pr. Man.	Молитва Манассии
Ps.-Phoc.	Псевдо-Фокилид
Pss. Sol.	Псалмы Соломона
Sib. Or.	Сивилины книги
Syr. Men.	Изречения сирийского Менандра
T. Ab.	Завещание Авраама

Таблица сокращений

<i>T. Adam</i>	Завещание Адама
<i>T. Ash.</i>	Завещание Асира
<i>T. Benj.</i>	Завещание Вениамина
<i>T. Dan</i>	Завещание Дана
<i>T. Gad</i>	Завещание Гада
<i>T. Isaac</i>	Завещание Исаака
<i>T. Iss.</i>	Завещание Иссахара
<i>T. Jac.</i>	Завещание Иакова
<i>T. Job</i>	Завещание Иова
<i>T. Jos.</i>	Завещание Иосифа
<i>T. Jud.</i>	Завещание Иуды
<i>T. Levi</i>	Завещание Левия
<i>T. Mos.</i>	Завещание Моисея
<i>T. Naph.</i>	Завещание Неффалима
<i>T. Reub.</i>	Завещание Рувима
<i>T. Sim.</i>	Завещание Симеона
<i>T. Sol.</i>	Завещание Соломона
<i>T. Zeb.</i>	Завещание Завулона

Апостольские Отцы Церкви

<i>Варнав.</i>	Послание Варнавы
<i>Диогн.</i>	Послание к Диогнету
<i>Ерм. Зап.</i>	Ерма, Заповеди (Книга II)
<i>Ерм. Подоб.</i>	Ерма, Подобия (Книга III)
<i>Муч. Полик.</i>	Мученичество Поликарпа
<i>Полик. Филип.</i>	Поликарп, Послание к Филиппийцам
<i>1-2 Клим. Рим.</i>	Послания Климента Римского

Библиотека Наг-Хаммади

<i>Gos. Truth</i>	Евангелие Истины
<i>Trim. Prot.</i>	Трехчастный трактат

Новозаветные апокрифы и псевдоэпиграфы

Acts Pil.	Деяния Пилата
Gos. Thom.	Евангелие детства от Фомы
Prot. Jas.	Протоевангелие Иакова
Ps.-Mt.	Евангелие от псевдо-Матфея

Папирусы

P.Lond.	греческие папирусы в Британском музее
---------	---------------------------------------

Труды древнегреческих и древнеримских авторов**АВГУСТИН**

Град. Бож.	О граде Божием
Serm. Dom.	О Назорной проповеди

АВЛ ГЕЛЛИЙ

Noct. att.	Аттические ночи
------------	-----------------

АПУЛЕЙ

Apol.	Апология
-------	----------

ГЕРОДОТ

Hist.	История
-------	---------

ГОМЕР

Од.	Одиссея
-----	---------

ИЕРОНИМ

Epist.	Письма
--------	--------

ИОСИФ ФЛАВИЙ

Прот. Апиона	Против Апиона
Иуд. древн.	Иудейские древности
Иуд. война	Иудейская война
Life	Автобиография

ИППОЛИТ

Дан.	Толкования на Книгу пророка Даниила
------	-------------------------------------

ИРИНЕЙ

ПЕ	Против ересей
----	---------------



Таблица сокращений

ИУСТИН

Апол. I	Первая Апология
Диал.	Разговор с Трифоном-иудеем

КЛИМЕНТ
АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Пед.	Педагог
------	---------

КСЕНОФОНТ

Сур.	Киропедия
Мет.	Воспоминания (о Сократе)

ОРИГЕН

Прот. Цельса	Против Цельса
Comm. Matt.	Комментарий на Ев. от Матфея

ПЛАТОН

Ер.	Письма
Госуд.	Государство
Leg.	Законы

ПЛИНИЙ СТАРШИЙ

Ест. Ист.	Естественная история
-----------	----------------------

ПЛУТАРХ

Жизнеоп. Алекс.	Жизнеописание Александра
Лис.	Жизнеописание Лукулла
Quaest. rom.	Quaestiones romanae et graecae (Aetia romana et graeca)
Заст. Бес.	Застольные беседы

СВЕТОНИЙ

Aug.	Божественный Август
Cal.	Гай Калигула
Dom.	Домициан
Nero	Нерон

СЕНЕКА

Веп.	О добрых делах
Clem.	О милосердии

ТАЦИТ	<i>Ер.</i>	Нравственные письма (к Луциллию)
	<i>Ann.</i>	Летопись
	<i>Ист.</i>	История
ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ		
	<i>Abraham</i>	О жизни Авраама
	<i>Agriculture</i>	О сельском хозяйстве
	<i>Alleg. Interp.</i>	Аллегорическое толкование
	<i>Cherubim</i>	О Херувимах
	<i>Confusion</i>	О смешении языков
	<i>Creation</i>	О сотворении мира
	<i>Decalogue</i>	О десяти заповедях
	<i>Dreams</i>	О сновидениях
	<i>Drunkenness</i>	Об опьянении
	<i>Embassy</i>	Посольство к Гаю
	<i>Flaccus</i>	Против Флакка
	<i>Flight</i>	О бегстве и обретении
	<i>Giants</i>	О гигантах
	<i>Good Person</i>	О том, что всякий добродетельный свободен
	<i>Heir</i>	О том, кто наследует божественное
	<i>Hypothetica</i>	Гипотетика
	<i>Joseph</i>	Об Иосифе
	<i>Migration</i>	О переселении Авраама
	<i>Moses</i>	О жизни Моисея
	<i>Names</i>	О перемене имен
	<i>Planting</i>	О насаждении
	<i>Posterity</i>	О потомстве Каина
	<i>Prelim. Studies</i>	О предварительных исследованиях
	<i>QE</i>	Вопросы и ответы к Исходу
	<i>QG</i>	Вопросы и ответы к Бытию

<i>Rewards</i>	<i>О наградах и наказаниях</i>
<i>Sacrifices</i>	<i>О жертвах Каина и Авеля</i>
<i>Sobriety</i>	<i>О трезвости</i>
<i>Spec. Laws</i>	<i>Об особых законах</i>
<i>Unchangeable</i>	<i>О том, что Бог неизменен</i>
<i>Доброд.</i>	<i>О добродетелях</i>
<i>Worse</i>	<i>О том, что худшее склонно нападать на лучшее</i>

ЦИЦЕРОН

<i>Pis.</i>	<i>In Pisonem</i>
-------------	-------------------

Современные труды

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> . Edited by D. N. Freedman. 6 vols. New York: Doubleday, 1992
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AcBib	Academia biblica
ACNT	Augsburg Commentaries on the New Testament
ADP	Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AJT	<i>Asia Journal of Theology</i>
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
AnBib	Analecta biblica
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> . Edited by J. B. Pritchard. 3rd ed. Princeton: Princeton University Press, 1969
ANETSt	<i>Ancient Near Eastern Texts and Studies</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> . Edited by H. Temporini and W. Haase. Berlin: de Gruyter, 1972—
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries
ANTJ	Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum
AOTC	Abingdon Old Testament Commentaries
АПОТС	Apollos Old Testament Commentary

ApSem	Approaches to Semiotics
ArBib	The Aramaic Bible
ARJ	<i>Annual of Rabbinic Judaism</i>
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
AsTJ	<i>Asbury Theological Journal</i>
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATDan	Acta theologica danica
ATR	<i>Anglican Theological Review</i>
AUS	American University Studies
AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
AUSDDS	Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series
BAG	Bauer, W., W. F. Arndt, and F. W. Gingrich. <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . Chicago: University of Chicago Press, 1957
BAR	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBMS	Baker Biblical Monograph Series
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
BCBC	Believers Church Bible Commentary
BCOT	Biblical Commentary on the Old Testament
BCOTWP	Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms
BDAG	Bauer, W., F. W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich. <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000
BDB	Brown, F., S. R. Driver, and C. A. Briggs. <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> . Oxford: Clarendon, 1906
BDF	Blass, F., A. Debrunner, and R. W. Funk. <i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . Chicago: University of Chicago Press, 1961
BDS	BIBAL Dissertation Series
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Таблица сокращений

BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> . Edited by K. Elliger and W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
BibSem	The Biblical Seminar
BIS	Biblical Interpretation Series
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar, Altes Testament. Edited by M. Noth and H. W. Wolff
<i>BL</i>	<i>Bibel und Liturgie</i>
BMI	The Bible and Its Modern Interpreters
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
BNTC	Black's New Testament Commentaries
<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i>
<i>BRev</i>	<i>Bible Review</i>
BRS	Biblical Resource Series
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca sacra</i>
BSem	Biblical Seminar
BSL	Biblical Studies Library
BSR	Biblioteca di scienze religiose
BTAT	Beiträge zur Theologie des Alten Testaments
BTh	Bibliothèque de théologie
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BU	Biblische Untersuchungen
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series

CBSB	Cambridge Bible for Schools and Colleges
CBSS	Continuum Biblical Studies Series
CBR	<i>Currents in Biblical Research</i>
CC	Continental Commentaries
CCCE	Changing Continuity of Christian Ethics
CCL	Classic Commentary Library
CEB	Commentaire Évangélique de la Bible
CEJL	Commentaries of Early Jewish Literature
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
CGTSC	Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges
CIJ	<i>Corpus inscriptionum judaicarum</i>
CM	Christianity in the Making
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
ConBNT	Coniectanea neotestamentica or Coniectanea biblica: New Testament Series
ConBOT	Coniectanea biblica: Old Testament Series
COP	Cambridge Oriental Publications
COT	Commentaar op het Oude Testament
CorpCh	<i>Corpus Christianorum</i> (Series Latina)
CovQ	<i>Covenant Quarterly</i>
CSHJ	Chicago Studies in the History of Judaism
CTA	<i>Corpus des tablettes en cunéiforms alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939</i> . Edited by A. Herdner. Mission de Ras Shamra 10. Paris: P. Geuthner, 1963
CTJ	<i>Calvin Theological Journal</i>
CTM	<i>Concordia Theological Monthly</i>
CTR	<i>Criswell Theological Review</i>
CurBS	<i>Currents in Research: Biblical Studies</i>
DBSJ	<i>Detroit Baptist Seminary Journal</i>
DJD	Discoveries in the Judean Desert
DJG	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> . Edited by J. B. Green, S. McKnight, and I. H. Marshall. Downers Grove: InterVarsity, 1992. Рус. изд.: Грин Дж., Скот Макнайт, Говард Маршалл, ред. <i>Иисус и Евангелия. Словарь</i> . М.: ББИ, 2003.

Таблица сокращений

DLNTD	<i>Dictionary of the Later New Testament and Its Developments</i> . Edited by R. P. Martin and P. H. Davids. Downers Grove: InterVarsity, 1997
DNTB	<i>Dictionary of New Testament Background</i> . Edited by C. A. Evans and S. E. Porter. Downers Grove: InterVarsity, 2000
DPL	<i>Dictionary of Paul and His Letters</i> . Edited by G. F. Hawthorne, R. P. Martin, and D. G. Reid. Downers Grove: InterVarsity, 1993
DRev	<i>Downside Review</i>
DSD	<i>Dead Sea Discoveries</i>
DSSCOL	The Dead Sea Scrolls and Christian Origins Library
EBCNIV	The Expositor's Bible Commentary with the New International Version
EBib	Études bibliques
EBS	Encountering Biblical Studies
ECC	Eerdmans Critical Commentary
EDNT	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> . Edited by H. Balz and G. Schneider. ET. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1990–1993
EGGNT	Exegetical Guide to the Greek New Testament
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EL	<i>Ephemerides liturgicae</i>
EncJud	<i>Encyclopedia Judaica</i> . 16 vols. Jerusalem, 1972
ERel	Études religieuses
ETL	<i>Ephemerides theologicae lovanienses</i>
ETR	Études thüologiques et religieuses
EUS	European University Studies
EvQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
ExpTim	<i>Expository Times</i>
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FB	Forschung zur Bibel
FBBS	Facet Books, Biblical Series
FF	Foundations and Facets
FN	<i>Filología neotestamentaria</i>
FoiVie	<i>Foi et vie</i>
FOTL	Forms of the Old Testament Literature

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FTS	Frankfurter theologische Studien
GNC	Good News Commentary
GNS	Good News Studies
GTJ	<i>Grace Theological Journal</i>
HALOT	Koehler, L., W. Baumgartner, and J. J. Stamm. <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> . Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. 4 vols. Leiden: Brill, 1994–1999
HAR	<i>Hebrew Annual Review</i>
HBT	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
HDR	Harvard Dissertations in Religion
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's New Testament Commentaries
Hor	<i>Horizons</i>
HT	Helps for Translators
HTKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
IBC	Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching
IBS	<i>Irish Biblical Studies</i>
ICC	International Critical Commentary
ILPTBTS	International Library of Philosophy and Theology: Biblical and Theological Studies
Int	<i>Interpretation</i>
IRT	Issues in Religion and Theology
ISBE	<i>International Standard Bible Encyclopedia</i> . Edited by G. W. Bromiley. 4 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1979–1988
ISBL	Indiana Studies in Biblical Literature
ITC	International Theological Commentary
ITS	International Theological Studies
IVPNTC	IVP New Testament Commentaries

Таблица сокращений

JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
JANESCU	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBLMS	Journal of Biblical Literature Monograph Series
JC	Judaica et christiana
JCPS	Jewish and Christian Perspective Series
JE	<i>The Jewish Encyclopedia</i> . Edited by I. Singer. 12 vols. New York: Funk and Wagnalls, 1925
JEPTA	<i>Journal of the European Pentecostal Theological Association</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JGCJ	<i>Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JOTT	<i>Journal of Translation and Textlinguistics</i>
JPC	<i>Journal of Psychology and Christianity</i>
JPSTC	Jewish Publication Society Torah Commentary
JPTSup	Journal of Pentecostal Theology: Supplement Series
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JR	<i>Journal of Religion</i>
JSHJ	<i>Journal for the Study of the Historical Jesus</i>
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
JSP	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
JSPSup	Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplement Series
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Meyer-Kommentar)
KNT	Kommentar zum Neuen Testament
LBS	Library of Biblical Studies
LCL	Loeb Classical Library

LD	Lectio divina
LEC	Library of Early Christianity
LEH	J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie, eds. <i>A Greek-English Lexicon of the Septuagint</i> . 2 vols. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992–1996
LLJC	Littman Library of Jewish Civilization
LSJ	Liddell, H. G., R. Scott, and H. S. Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i> . 9 th ed. with rev. supplement. Oxford: Clarendon, 1996
LSTS	Library of Second Temple Studies
LTPM	Louvain Theological and Pastoral Monographs
LWCOT	Living Word Commentary on the Old Testament
MBCNTS	Mellen Biblical Commentary: New Testament Series
MdB	Le monde de la Bible
MLBS	Mercer Library of Biblical Studies
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
MNTS	McMaster New Testament Studies
MSt	Monographien und Studienbücher
MTS	Marburger theologische Studien
NABPRDS	National Association of Baptist Professors of Religion Dissertation Series
NAC	New American Commentary
NBD	<i>New Bible Dictionary</i> . Edited by J. D. Douglas, N. Hillyer, and D. R. W. Wood. 3rd ed. Downers Grove: InterVarsity, 1996. Рус. изд.: <i>Новый библейский словарь</i> . В 2 т. СПб.: Мирт, 2001.
NCB	New Cambridge Bible
NCBC	New Century Bible Commentary
NCIB	New Clarendon Bible
NDBT	<i>New Dictionary of Biblical Theology</i> . Edited by D. Alexander and B. S. Rosner. Downers Grove: InterVarsity, 2000
NEchtB	Neue Echter Bibel
Neot	<i>Neotestamentica</i>
NIBCNT	New International Biblical Commentary: New Testament Series
NIBCOT	New International Biblical Commentary: Old Testament Series
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament

Таблица сокращений

NIDNTT	<i>New International Dictionary of New Testament Theology</i> . Edited by C. Brown. 4 vols. Grand Rapids: Regency Reference Library, 1975–1985
NIDOTTE	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i> . Edited by W. A. VanGemeren. 5 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1997
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIVAC	NIV Application Commentary
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	Supplements to <i>Novum Testamentum</i>
NRTh	<i>La nouvelle revue théologique</i>
NSBT	New Studies in Biblical Theology
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
NTC	The New Testament in Context
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTG	New Testament Guides
NTL	New Testament Library
NTOA	<i>Novum Testamentum et Orbis Antiquus</i>
NTR	New Testament Readings
NTS	<i>New Testament Studies</i>
NTSI	The New Testament and the Scriptures of Israel
NTT	<i>Norsk Teologisk Tidsskrift</i>
NTTS	New Testament Tools and Studies
NVBS	New Voices in Biblical Studies
NW	<i>Neuer Wettstein: Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus</i> . Edited by G. Strecker and U. Schnelle. 3 vols. Berlin: de Gruyter, 2001–
OBO	<i>Orbis biblicus et orientalis</i>
OBT	Overtures to Biblical Theology
OGIS	<i>Orientis graeci inscriptiones selectae</i> . Edited by W. Dittenberger. 2 vols. Leipzig: S. Hirzel, 1903–1905
OTE	<i>Old Testament Essays</i>
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar
OTL	Old Testament Library
OTM	Oxford Theological Monographs

OTP	<i>Old Testament Pseudepigrapha</i> . Edited by J. H. Charlesworth. 2 vols. Garden City, NY: Doubleday, 1983–1985
OTS	Old Testament Studies
OTWSA	<i>Die Oud Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika</i>
PBTM	Paternoster Biblical and Theological Monographs
PFES	Publications of the Finnish Exegetical Society
PG	<i>Patrologia graeca</i> [= <i>Patrologiae cursus completus: Series graeca</i>]. Edited by J.-P. Migne. 162 vols. Paris, 1857–1886
PGC	Pelican Gospel Commentaries
PIBA	Proceedings of the Irish Biblical Association
PiINTC	Pillar New Testament Commentary
PNTC	Pelican New Testament Commentaries
POuT	De Prediking van het Oude Testament
PRSt	<i>Perspectives in Religious Studies</i>
PTMS	Pittsburgh Theological Monograph Series
QC	<i>Qumran Chronicle</i>
RB	<i>Revue biblique</i>
ResQ	<i>Restoration Quarterly</i>
RevExp	<i>Review and Expositor</i>
RevQ	<i>Revue de Qumran</i>
RGW	Religions in the Graeco-Roman World
RHPR	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
RivB	<i>Rivista biblica italiana</i>
RNBC	Readings: A New Biblical Commentary
RNT	Regensburger Neues Testament
RSR	<i>Recherches de science religieuse</i>
RTL	<i>Revue théologique de Louvain</i>
RTP	<i>Revue de théologie et de philosophie</i>
RThom	<i>Revue thomiste</i>
RTR	<i>Reformed Theological Review</i>
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testaments
SB	Sources bibliques
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge

SBG	Studies in Biblical Greek
SBEC	Studies in the Bible and Early Christianity
SBib	Stuttgarter Bibelstudien
SBL	Studies in Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLEJL	Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBLSCS	Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies
<i>SBLSP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
SBS	Sources for Biblical Study
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrHier	Scripta hierosolymitana
ScrM	Scripta minora
SDSSRL	Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature
SE	<i>Studia evangelica I, II, III</i> (= TU 73 [1959], 87 [1964], 88 [1964], etc.)
SEE	<i>Svensk exegetisk ersbok</i>
SFSHJ	South Florida Studies in the History of Judaism
SHJ	Studying the Historical Jesus
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SKKNT	Stuttgarter kleiner Kommentar, Neues Testament
SMBen	Serie monografica di Benedictina: Sezione biblico-ecumenica
SNT	Studien zum Neuen Testament
SNTA	Studiorum Novi Testamenti Auxilia
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SNTSU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SNTW	Studies of the New Testament and Its World
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SP	Sacra Pagina
SSN	Studia semitica neerlandica
SR	<i>Studies in Religion</i>
ST	<i>Studia theologica</i>

STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
StPatr	Studia Patristica
StPB	Studia post-biblica
Str-B	Strack, H. L., and P. Billerbeck. <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> . 6 vols. Munich: Beck, 1922–1961
StudNeot	Studia neotestamentica
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SwJT	<i>Southwestern Journal of Theology</i>
SWR	Studies in Women and Religion
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
TB	Theologische Bücherei: Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert
TBC	Torch Bible Commentaries
TBei	<i>Theologische Beiträge</i>
TBN	Themes in Biblical Narrative
TBT	<i>The Bible Today</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> . Edited by G. Kittel and G. Friedrich. Translated by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> . Edited by G. J. Botterweck and H. Ringgren. Translated by J. T. Willis, G. W. Bromiley, and D. E. Green. 14 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1974–
TF	Theologische Forschung
TGST	Tesi Gregoriana: serie teologia
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
THS	Tyndale House Studies
ThWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> . Edited by G. J. Botterweck and H. Ringgren. Stuttgart, 1970–
TI	Theological Inquiries
TJ	<i>Trinity Journal</i>
TJT	<i>Toronto Journal of Theology</i>
TLNT	<i>Theological Lexicon of the New Testament</i> . By C. Spicq. Translated and edited by J. Ernest. 3 vols. Peabody, MA: Hendrickson, 1994
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>

Таблица сокращений

TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TPINTC	Trinity Press International New Testament Commentaries
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TTKi	<i>Tidsskrift for Teologi og Kirke</i>
TUGAL	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TWOT	<i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> . Edited by R. L. Harris and G. L. Archer Jr. 2 vols. Chicago: Moody, 1980
TynBul	<i>Tyndale Bulletin</i>
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
UBSMS	United Bible Societies Monograph Series
USQR	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
VC	<i>Vigiliae christianae</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Supplements to <i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WBT	Wienar Beiträge zur Theologie
WestBC	Westminster Bible Companion
WLQ	<i>Wisconsin Lutheran Quarterly</i>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZBK	Züricher Bibelkommentare
ZDMG	<i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
ZRGG	<i>Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ZWB	Zürcher Werkkommentare zur Bibel

ВВЕДЕНИЕ

Г. К. Бил и Д. А. Карсон

Для того чтобы стало яснее, о чем эта книга и какова ее основная цель, уместно было бы упомянуть вопросы, на которые данная книга не отвечает.

Эта книга не посвящена обсуждению современных дискуссий в области герменевтики. Многие методологические вопросы, имеющие прямое отношение к нашей теме, здесь не рассматриваются. Например, вы не найдете в этой книге систематического сравнительного анализа еврейских экзегетических методов с теми, что используют авторы Нового Завета. Дискуссию о том, предполагали ли новозаветные авторы знание контекста цитат читателем или же эти цитаты вырывались из контекста и использовались как текст-доказательство для подтверждения выводов сделанных ранее, мы обсуждать не будем. В книге также не рассматривается развитие типологии после 1939 года, когда Леонард Гоппелт (Leonhard Goppelt) написал свою книгу «Типы» (*Typos*). Список таких нерассмотренных вопросов можно было бы продолжить.

Мы решили оставить без внимания многие методологические вопросы, потому что о них подробно сказано в других источниках. Кроме того, мы поставили перед собой другую цель — составить книгу, авторы которой были бы хорошо осведомлены в современных дискуссиях по герменевтическим вопросам, но которые посвятили бы себя непосредственному анализу текстов, где авторы Нового Завета цитируют Ветхий Завет или ссылаются на него. Нужно заметить, что даже лучшие работы по методологии обращаются только к избранным текстам, в то время как мы проделали всесторонний обзор всех текстов, где имеет место обращение к древним текстам Священных Писаний. Даже неискушенный читатель очень быстро поймет, что в своей работе над текстами авторы используют многие современные герменевтические методы. Они сами определяли, сколько вступительного материала необходимо посвятить обсуждению методологии, однако их основная задача состояла в непосредственном анализе ветхозаветных цитат и ссылок. Нужно заметить, что на сегодняшний день продолжается дискуссия о том, что следует считать ссылкой. Следовательно, будут проанализированы только те ссылки, которые считаются наиболее вероятными.

Перед каждым автором была поставлена задача осветить в своих комментариях следующие вопросы:

1. Какой контекст цитаты или ссылки в Новом Завете? Другими словами, автор должен был определить предмет обсуждения, ход мысли и, где это важно, литературную структуру, жанр и риторику отрывка.

2. Какой ветхозаветный контекст отрывка, из которого взята цитата или фраза? Этот вопрос требует не меньше внимания, чем первый. Иногда нужно потратить много сил только на то, чтобы показать, что какая-то короткая фраза действительно взята из этого отрывка Ветхого Завета и ниоткуда больше. Все может быть еще гораздо сложнее. Например, предположив, что Евангелие от Марка содержит мотивы исхода (что само по себе является спорным), достаточно ли обратиться к Книге Исхода, где они впервые раскрываются? Понимал ли Исайя историю исхода так же, как Марк? В таких случаях, несомненно, важно проанализировать использование ветхозаветных тем, текстов и историй в рамках самого Ветхого Завета. Чтобы понять как история о потопе (Быт. 6 – 9) используется во Втором послании Петра, необходимо посмотреть как она используется в остальных книгах Ветхого Завета. Иногда новозаветный автор ссылается на известные тексты, но истолковывает их в соответствии с герменевтическими методами более поздних книг Ветхого Завета. Если этого не учесть, то толкование новозаветного автора может показаться странным и непонятным.

3. Как ветхозаветные цитаты рассматриваются в литературе иудаизма Второго Храма или в раннем иудаизме? Есть множество причин обратить внимание на этот вопрос. Это не значит, скажем, что книга Юбилеев или 4 Ездры столь же авторитетны, как и книга Бытия или Исаии. Тем не менее, иудейские источники могут помочь нам в следующем: 1) они могут показать как тексты из Ветхого Завета рассматривались в других источниках, написанных приблизительно в то же время, что и книги Нового Завета. В некоторых случаях можно обнаружить традицию истолкования, которая отражена и у новозаветных авторов. 2) Иногда они демонстрируют несогласие иудейских комментаторов, что могло объясняться отчасти литературным жанром. Например, в литературе премудрости некоторые темы трактуются иначе, чем в апокалиптических книгах. Ход мысли автора и его аргументация помогает понять, как читались Писания. 3) В некоторых случаях толкования раннего иудаизма противостоят ранним христианским толкованиям. Чем же обусловлена разница в понимании одних и тех же текстов? Экзегетические методы? Герменевтические предпосылки? Литературные жанры? Разные оппоненты? Различные цели? 4) Даже там, где прямую литературную зависимость проследить невозможно, язык раннего иудаизма часто весьма схож с языком новозаветных авторов из-за хронологической и культурной близости. В немногих случаях книги Нового Завета демонстрируют поразительную зависимость от источников, принадлежащих раннему иудаизму (например, Иуда). Важно определить, что следует из этой зависимости?

4. Какие текстологические особенности необходимо учесть при исследовании ветхозаветных цитат в Новом Завете? Какой вариант текста использует новозаветный автор: масоретский (MT), Септуагинту (LXX) или арамейский (Targum)? Имеет ли место составная цитата или, возможно, автор цитирует по памяти или же ссылается на какую-то форму текста, которая не дошла до нас? Важны ли незначительные изменения? Существуют ли разночтения

в древнееврейском тексте, Септуагинте или греческом Новом Завете? И имеют ли эти разночтения какое-либо значение для понимания того, как авторы Нового Завета использует ветхозаветный текст?

5. После проделанного исследования нужно разобраться, как и с какой целью новозаветный автор использует Ветхий Завет. Какова функция ветхозаветной цитаты в Новом Завете? Ограничивается ли она простым повторением знакомых слов или несет с собой что-то большее?

Отец одного из редакторов имел привычку использовать короткие библейские цитаты в разных ситуациях. Он очень хорошо знал Писание, которое давало ему лингвистические образы, с помощью которых он изъяснялся. Если кто-то из его детей жаловался на погоду, он тихо говорил: «Сей день сотворил Господь: возрадуемся и возвеселимся в оный». Он достаточно хорошо знал Библию, чтобы понимать, что контекст цитаты говорит не о погоде и не о нашем отношении к ней. Он помнил, что этот текст записан в одном из ключевых отрывков об отвергнутом камне, и день, о котором радуется псалмопевец, — это тот день, когда камень будет положен во главу угла (Пс. 117, 22-24). Тем не менее, этот псалом давал ему нужные слова, чтобы сказать о милостивом Божьем провидении. Он точно выражал библейскую идею, хотя она и отсутствовала в изначальном контексте слов, процитированных им. Можно ли сказать подобное об авторах Нового Завета? Использовали ли они текст таким же образом?

С другой стороны, может ли новозаветный автор использовать выражение, которое появляется во многих местах Ветхого Завета (такое как «день Господень», особенно распространенное у пророков), не думая о конкретном ветхозаветном отрывке, но указывая на богатое разнообразие обещанных благословений и обещанного суда? В таком случае, новозаветный автор оставался верен своим традициям, при этом не думая о каком-то конкретном отрывке. Например, отдельные ветхозаветные отрывки предсказывают особое посещение Бога, общий смысл которого говорит о суде и благословении, и новозаветные авторы могли использовать это общее значение, применяя его к другому случаю посещения Бога.

Иногда авторы Нового Завета видят аналогии между своими читателями и героями ветхозаветных повествований и извлекают из этих историй нравственные уроки. Как древний израильский народ был спасен из египетского рабства, но большинство не вошло в обетованную землю из-за неверия и непослушания, так и уверовавшие современники Павла и автора Послания к Евреям должны быть стойкими, чтобы спастись (1 Кор. 10, 1-13; Евр. 3, 7-19). Но когда такая аналогия переходит в категорию типологии, исходя из ряда схожих событий?

И еще, как правильно понимать, когда новозаветный автор пишет, что то или иное событие является исполнением ветхозаветного пророчества (например, «это есть предреченное пророком» в Деян. 2, 16)? Читая такие тексты, становится ясно, что категория исполнения пророчеств — необыкновенно гибкая. Через событие может быть исполнено конкретное буквальное предсказание, но иногда оно может исполняться и в другом событии или даже в ряде событий. Часто это называют типологическим исполнением. Тут же возникает следующий вопрос: на каком основании новозаветные авторы приходят к выводу, что пророчество исполнилось: на основании предшествующих событий, которые говорят о непоколебимом Божьем порядке, и поэтому следует ожидать повторения Божьих

действий, или все же в некоторых случаях ветхозаветные тексты указывают на конкретные будущие события?

Используют ли новозаветные авторы те же экзегетические приемы и герменевтические предпосылки, что и их необращенные иудейские современники? Чаще всего на этот вопрос отвечают положительно, но все же остается непонятным, почему у двух групп толкователей такие разные толкования текста. Напрашивается вывод: использование одних и тех же экзегетических приемов еще ни о чем не говорит и существуют дополнительные факторы, которые необходимо тщательно исследовать, если мы хотим объяснить почему, к примеру, Гилель и Павел по-разному читают Писания.

6. Какое богословие утверждается в использовании новозаветными авторами ветхозаветных цитат? В каком-то смысле этот вопрос затрагивается в предыдущих, но его следует выделить особо, так как он весьма важен. Например, новозаветные авторы часто применяют к Иисусу отрывки из Писаний, относящиеся к Яхве (в Библии обычно переводится как «Господь»). Это обусловлено богословским убеждением, что Иисус – Бог, вследствие чего все утверждения о Боге можно отнести и к Иисусу. Однако согласно другим отрывкам Бог посылает Мессию или царя из рода Давида, которым является Иисус, что показывает различие между Богом и Иисусом. Тонкости использования этих различий наряду со сложностями новозаветной христологии закладывают основание для того, что со временем будет называться учением о Троице. Таких богословских тем много и о некоторых мы еще скажем ниже. Иногда стоит обратить внимание на то, как богословская тема в Ветхом Завете соотносится с таковой в Новом Завете без какой-либо ссылки на ветхозаветный текст.

По большей части настоящий труд посвящен этим шести вопросам. Большинство авторов отвечали на эти вопросы последовательно для каждой исследуемой цитаты или вероятной ссылки. Менее очевидные ссылки иногда рассматривались в более общих обсуждениях, хотя даже там присутствовали ответы на все эти вопросы. Кроме того, редакторы не настаивали на определенной структуре, поэтому два или три автора писали менее упорядочено, в тоже время не оставляя основные вопросы без внимания.

Напоследок стоит сказать несколько слов, которые помогут читателю получить наибольшую пользу от настоящей работы. Во-первых, следует отметить удивительное разнообразие способов, которыми разные авторы Нового Завета ссылаются на древние Писания. Матфей, к примеру, приводит прямые цитаты, часто с ясными вводными формулами. В Послании же к Колоссянам и Откровении, напротив, прямых и явных цитат почти нет, но в них содержится много ссылок. Некоторые авторы снова и снова возвращаются к определенному ряду глав из Ветхого Завета, другие же охватывают большее количество источников. К этому нужно добавить сложности, связанные с самими книгами Нового Завета, которые буквально зависимы друг от друга (например, Второе послание Петра и Послание Иуды, синоптические Евангелия, Послания к Ефессянам и Колоссянам). Авторы этого комментария решали эти задачи каждый по-своему.

Во-вторых, мы уже говорили, что новозаветные авторы с легкостью применяют к Иисусу различные тексты Ветхого Завета, относящиеся к Яхве. То же самое они делают и с другими образами. Они охотно применяют к церкви многие тексты, которые первоначально относились к Израилю. Иногда сам Иисус

становится эсхатологической кульминацией Израиля, что видно из обращения к определенным текстам (например, «из Египта воззвал Я Сына Моего», Мф. 2, 15; Ос. 11, 1), а иногда из-за присутствия известных образов в жизнеописании Иисуса, что воскрешают в памяти события из жизни Израиля. Например, Иисус был искушаем в пустыне сорок дней и сорок ночей, что наряду с цитатами из Второзакония, которые использует Иисус, напоминает о сорока годах пребывания Израиля в пустыне. Этот пример рождает и другой богатый набор ассоциаций, связанных с сыновством. И не удивительно, что Иисуса считают представителем истинного Израиля, ведь то же самое можно сказать о нем и в отношении церкви.

В-третьих, одно из характерных отличий прочтения Ветхого Завета новозаветными авторами и их иудейскими современниками заключается в историческом измерении спасения. Конечно, любая типология требует некой исторической последовательности под руководством полновластного Бога, но здесь сокрыто нечто большее. Например, в Послании к Галатам Павел исправляет общепринятое представление о законе, поместив его после обетования Аврааму, которое уже показало важность оправдания верою и пообещало благословение язычникам. Таким образом, вместо того, чтобы задавать несвоевременный вопрос: «Как угодить Богу?» и отвечать: «Исполнением закона», Павел обращает внимание на поворотные моменты ветхозаветной истории и из хронологической последовательности извлекает нужные уроки. Такая зависимость от истории спасения обнаруживается и в других местах (например, Рим. 4), и не только у Павла (например, Евр. 4, 1-13; Евр. 7). Таким образом, эсхатологическое исполнение началось с приходом Христа и будет завершено в его Второе Пришествие. Есть явные параллели в иудейской литературе (особенно в Кумранских документах), которые говорят о том, что можно было бы назвать «инаугурированной», или открытой эсхатологией (несколько текстов утверждают, что Учитель Праведности дает начало последним дням), что само по себе является важным герменевтическим ключом к пониманию Писаний.

В-четвертых, основывает ли новозаветный автор свое учение на экзегезе древних текстов, или же он обращается к ним, чтобы подтвердить или оправдать то, что уже было утверждено служением, смертью и воскресением Христа? Другими словами, имеет ли значение контекст ветхозаветной цитаты, которую использует автор Нового Завета? Эта проблема гораздо сложнее, чем упомянутые выше. В связи с этим хотелось бы обратить внимание на то, что ученики Иисуса не схватывают его учение на лету, часто не понимая значения его слов, — ведь у них было свое представление о Мессии, основанное на еврейских Писаниях. Они представлены как верные ученики, и в то же время они не спешат смириться с тем, что обещанный Мессия — Страдающий Раб, Божий Агнец-Искупитель, что он будет распят, отвергнут большинством из своего народа и воскреснет, что будет засвидетельствовано Богом. Но как только ученики приняли это, они стали утверждать, что произошло то, о чем говорится в Писании. Они не говорят: «О, если бы вы только могли узнать Иисуса Христа так, как мы, тогда вы смогли бы по-другому читать Библию». Напротив, они сами доказывают на основании Писания, что в Иисусе из Назарета исполнились древние пророчества, хотя вынуждены были признать, что сами неправильно понимали библейские тексты вплоть до воскресения Иисуса. Пятидесятница и последующие откровения

пришли к ним посредством Духа, результатом чего стал рост церкви и включение язычников в народ Божий. Напряжение между тем, на чем они настаивали, и тем, что им пришлось признать, существовало еще долгое время, пока опыт не заставил их задуматься о понятии «тайна» — откровении, которое находится в Писаниях, но сокрыто Богом до назначенного времени.

Иными словами, евангелие, которое иногда представлено как то, о чем было сказано в пророчествах и теперь исполнилось, в другое время представлено как то, что было сокрытым, а теперь открыто. Об этом в Новом Завете говорится не только тогда, когда используется греческое слово *mystērion*. Например, Послание к Галатам и Послания Иоанна изобилуют богословским понятием «тайны», хотя самого слово там не встречается. Очевидно, этот сложный вопрос тесно связан с использованием Ветхого Завета новозаветными авторами, которые были уверены, что эти тексты на самом деле означают. Нигде нет и намека на то, что эти авторы пытаются принизить авторитет Писаний, которые мы сейчас называем Ветхим Заветом. Через время внимательный читатель начинает спотыкаться об отдельные случаи этого сложного феномена и пытается синтезировать разные части. Хорошая иллюстрация объяснения этого феномена — простое семя. Семя яблока содержит в себе все, что органически из него вырастет. Никакое исследование невооруженным глазом не сможет определить, что из него вырастет, но как только из семени вырастает яблоня, мы можем сказать, что семя «исполнилось». Что-то похожее происходит и с ветхозаветными текстами, которые раскрываются в Новом Завете. До какой-то степени существует органическая связь, но эта связь может быть не видима как для автора, так и для читателя Ветхого Завета. Также иногда существует творческое развитие значения древнего текста, которое все еще каким-то образом прикреплено к тексту. Чтобы подробно исследовать эти вопросы, потребуется еще одна книга, в которой можно было бы собрать все экзегетические свидетельства, содержащиеся в этом комментарии, и облечь их в библейско-богословскую форму.

В-пятых, в вопросе взаимосвязи Нового и Ветхого Заветов авторы комментариев использовали историко-грамматический и литературный методы. Прежде всего хотелось бы отметить традиционность такого подхода, а также и то, что он во многом соответствует недавним посткритическим методам, согласно которым книги Ветхого Завета читают как цельные литературные единицы, со всей серьезностью относясь к таким понятиям, как канон, Писание и история спасения (идеи, которые не являются чуждыми для авторов Нового Завета). Кроме того, нельзя забывать, что авторы Нового Завета не рассматривали Ветхий Завет так, как последние полтора столетия это делает историко-критическая ортодоксия.

Итак, без дальнейших слов и размышлений мы переходим к непосредственному изучению новозаветных цитат и ссылок на Ветхий Завет.

ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ

МАРК СЕЙФРИД

ВВЕДЕНИЕ

В самом начале своего письма римским христианам Павел говорит, что его послание — это исполнение писаний в воплощенном, распятом и воскресшем Христе. Примерно шестьдесят ветхозаветных цитат в Послании к Римлянам, это больше, чем в любом другом послании Павла. И они представляют лишь часть библейских свидетельств, к которым обращается автор в послании. Чаще Павел неявно ссылается на те или иные отрывки Писания. Весь богословский лексикон послания содержит аллюзии на ВЗ. Такие термины, как «евангелие», «обетование», «вера», «призвание», «сын Божий» и «Святой Дух» уходят своими корнями в еврейские писания и вызывают в памяти окружение, из которого они взяты. Аллюзии также связаны с целыми отрывками. Моральное падение человечества, погрязшего в идолопоклонстве (Рим. 1, 18-32), Адам и его грех (Рим. 5, 12-21), а также противостояние человечества Божьему закону (Рим. 7, 7-25) напоминают историю из третьей главы Книги Бытия, даже без явного цитирования. Не цитирует Библию Павел и в своем описании Божьего оправдания во Христе в Рим. 3, 21-26, богатом своим обращением к текстам, в которых описывается ветхозаветное богослужение. Подобным образом и *Шема* появляется в предполагаемой аллюзии в Рим. 3, 30.

Воплощенный, распятый и воскресший Христос — средоточие и кульминация Писания. В своем истолковании писаний Павел исходит из этого положения. Там, где его рассуждения достигают кульминации (Рим. 1, 1-7; 10, 1-4; 15, 4; 16, 25-27¹), он показывает, что послание представляет собой урок истолкования для его читателей. «Благовестие Божье... о Сыне Своем» — это исполнение пророческих обещаний, главная библейская весть (Рим. 1, 2; 16, 25-27). Закон, наряду с пророками, свидетельствует о праведности Божьего откровения в Иисусе Христе (Рим. 3, 21; см. Рим. 10, 4). Это не просто интеллектуальное упражнение,

¹ В СП последние стихи записаны в Рим. 14, 24-26. — Прим. перев.

но свидетельство, данное для наставления, утешения и веры (см. Рим. 1, 12; 15, 4.14-15). Библейская весть была скрыта в прошлом не потому, что ее не возвещали, а потому, что для ее понимания нужна вера (Рим. 1, 1-7). Некогда скрытая тайна евангелия теперь была прямо возвещена через «писания пророческие» для «покорности, то есть веры»¹ (*hypakoē pisteōs*; Рим. 16, 25-26; см. Рим. 1, 5).

Это истолкование определяет термины, посредством которых Павел обозначает «Писание». Главная весть писаний – это евангелие (Рим. 1, 1.9.15.16; 2, 16; 11, 28; 15, 16.19.20; 16, 25). Писания представляют собой не просто запись событий прошлого, их весть обращена к настоящему (Рим. 4, 3.6; 9, 15.17.26; 10, 6.8.11.16.20.21; 11, 2.4.11; 15, 12). Вступительная фраза «как написано» (*kathōs gegraftai*) представляет собой свидетельство, обращенное к нынешней, эсхатологической реальности, а не простое напоминание какого-то прошлого обещания или требования (Рим. 1, 17; 2, 24; 3, 4.10; 4, 17; 8, 36; 9, 13.33; 10, 15; 11, 8.26; 12, 19; 14, 11; 15, 3.4.9.21).

Открывшаяся в евангелии Божья праведность превосходит закон, вызывающий Божий гнев (Рим. 1, 18.32; 3, 19-20; 4, 15; 5, 20; 7, 7-25). Закон, который также говорит в настоящем (Рим. 3, 19; 7, 7; 10, 5), провозглашает не наше спасение, а наше осуждение. Письменное требование Бога («буква», *gramma*) обращено к нам извне и производит вину (Рим. 2, 27.29; 7, 6). Лишь чудо евангелия преодолевает осуждение закона (Рим. 3, 21-26). Закон обретает свое исполнение вне себя, во Христе, который является его целью (Рим. 8, 4; 10, 1-4; 13, 8-10). Это бескомпромиссное различие между двумя данным «словами» лежит в основе истолкования Писания Павлом.

Согласно Павлу, Божий глас в Писании – это отзвук гласа Творца в творении. Евангельская весть следует путем, проложенным вестью самого творения (Рим. 10, 18; Пс. 18, 4). В своем славословии в Рим. 11, 33-36 апостол прославляет Творца, которого погрязшее в идолопоклонстве человечество отказалось прославить (Рим. 1, 8-32). Познание и прославление Творца, таким образом, влекут за собой признание непостижимости его мудрости и замыслов. Отношение Бога к Израилю, представленное в Писании и рассмотренное в Рим. 9 – 11, – не приложение к евангелию, а его развитие. То, что исполнилось во Христе, должно исполниться и в человечестве. Иудеям и язычникам, разделенным Божьим обещанием Аврааму, предстоит объединиться в спасении, на основании того же обещания и без потери их этнических особенностей (Рим. 4, 9-11). Их совместное поклонение в самом конце представляет невидимую надежду, воспринимаемую одной лишь верой (Рим. 15, 4-6). А надежда всегда противопоставляется видимым обстоятельствам (Рим. 4, 18; 8, 24). То же самое верно и в отношении исповедания Творца перед лицом людских страданий. Творение «стенает» вместе с верующими, как Израиль некогда стонал в Египте в ожидании искупления (Рим. 8, 18-29). Павел присоединяется к плачу псалмопевцев, которые не пытались объяснить существующее страдание, но излагали свои жалобы, несмотря на оставшиеся без ответа Божьи обещания (Рим. 8, 36; Пс. 43, 23).

Следовательно, хотя Павел использует писания в связи с историей спасения, в своей сути это использование имеет типологический характер. В понимании Божьего замысла невозможно все увязать или полностью охватить его взором. Мы воспринимаем Божью праведность постольку, поскольку она открылась

¹ В СП: «для покорения... вере». – Прим. перев.

в Иисусе Христе (Рим. 1, 16-17). Писание для Павла — не что иное, как Божий глас к своему народу в настоящем через его слова о спасении и осуждении Израиля в прошлом.

НАЧАЛО ПОСЛАНИЯ: АПОСТОЛ ЯЗЫЧНИКОВ — ПРИЗВАННЫМ СВЯТЫМ В РИМЕ (РИМ. 1, 1-15)

Благодарственная молитва (Рим. 1, 8-12)

Здесь, как и в других посланиях, в благодарственной молитве представлены текущие обстоятельства и нужды церкви в свете евангелия.

Сообщение о себе (Рим. 1, 13-15)

Перед тем как обратиться к главной теме послания Павел обычно сообщает получателям послания о своей деятельности (Schnider and Stenger 1987: 50-68). В данном случае этот раздел чрезвычайно краток и тесно связан со сказанным в молитве.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ ПОСЛАНИЯ: БОЖЬЯ ПРАВЕДНОСТЬ, ОТКРЫТАЯ В ЕВАНГЕЛИИ И СКРЫТАЯ В ОБЕЩАНИИ ПОМИЛОВАТЬ ИЗРАИЛЬ (РИМ. 1, 16 — 11, 36)

Откровение Божьей праведности в евангелии (Рим. 1, 16 — 3, 26)

Рим. 1, 16-17

После многочисленных аллюзий в Рим. 1, 1-16 Павел в Рим. 11, 17б впервые прямо цитирует Писание. Откровение спасительной Божьей праведности произошло в соответствии с Писанием: «Как написано: “Праведный верою жив будет”» (Авв. 2, 4б). Ссылаясь на этот текст, Павел опускает местоимение к еврейскому слову *ʾēṭîṣnâ* в Книге пророка Аввакума. Вдобавок к этому он вносит изменение, определяющее использование им слова *pistis*. Хотя греческое слово *pistis* может означать либо «верность», либо «веру», Павел явно использует термин в последнем значении: «Праведный человек живет верой». Так он отходит от еврейского текста, где говорится о «верности» (*ʾēṭîṣnâ*), которую живет праведный. Размещение предложной фразы «верой»¹ после существительного и перед глаголом указывает на необходимость понимать ее как наречие (ср. Гал. 2, 20), как в еврейском тексте и в Септуагинте.

В современных переводах еврейский текст часто переводят в свете уже новозаветных представлений, из-за чего слово *ʾēṭîṣnâ* переводят как «вера» в Авв. 2, 4 (NRSV, NIV, NASB, ESV).² Однако это не совсем правильно, поскольку слово *ʾēṭîṣnâ* означает преданность, надежность или верность. Истолкователи

¹ В англ. «by faith». — Прим. перев.

² Так же тенденция заметна и русских переводах. — Прим. перев.

Рим. 1, 176 иногда впадают в другую крайность, говоря, что Павел подразумевал постоянство или преданность вере, когда цитировал из Книги пророка Аввакума (напр., G. N. Davies 1990: 39-46; Fitzmyer 1993: 264; Silva 1993: 641; Garlington 1994: 49-50; Schreiner 1998: 74-75). Они считают, что Павел так же говорит о праведнике, живущем верностью или преданной верой. Но в отличие от еврейской традиции (см. ниже), Павел не считает «веру» человеческим качеством или достоинством. Это хорошо видно в контексте. В провозвестии («от веры») спасительная праведность Божья *открывается* и таким образом производит веру («в веру» [Рим. 1, 17a]). Праведность верующего (Рим. 1, 176) обретается в праведности Божьей, открывшейся в евангелии (Рим. 1, 17a). Кроме того, в цитате

Рим. 1, 17

δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: «праведный верую жив будет».

МТ Авв. 2, 4

הַיְהוּדִי הַיָּשָׁר יִחְיֶה

LXX Авв. 2, 4

ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.

СП Авв. 2, 4

...праведный своею верою жив будет.

из Авв. 2, 4 видно, что «жизнь верой» означает «участие в спасении», участие в евангелии, а не просто преданную жизнь одного человека или целого сообщества.

В наиболее ранних рукописях Септуагинты текст Авв. 2, 4 отличается как от МТ, так и от цитаты Павла (Koch 1985). Там говорится, что праведный будет жить «моей верностью» (*ek pisteōs mou*), то есть верностью Господа (ср. Евр. 10, 38, v.l.). Возможно, что в данном случае мы просто имеем дело с альтернативным пониманием суффикса, присоединенного к слову *ʾemînâ*. В то время еврейские согласные *wāw* и *yōd* могли выглядеть одинаково и их можно было спутать в других стихах отрывка Авв. 2, 1-4 МТ (Fitzmyer 1981: 236-41). Слово

можно было прочитать и как «моей верностью», и как «его (или “этого”) верностью». Последний из этих вариантов используется в греческом тексте Книги Аввакума из *Naḥal Hever* (8 𐤇𐤇𐤇𐤇 17:30) и у Аквилы, Феодотиона и Симмаха.

С другой стороны, вариант Септуагинты может представлять собой перевод-комментарий, как мы видим в других случаях перевода в этом контексте. Например, вполне возможно, что в Авв. 2, 2-3 переводчик LXX понимает видение (*horasis*) в мессианском смысле, в значении «Грядущий» (*erchomenos*) (ср. Евр. 10, 37-38; см. Strobel 1961: 47-56), что согласуется с более широким контекстом Послания к Римлянам: «праведность Божья» открывается в благой вести о распятом и воскресшем Мессии (Рим. 1, 1-5; ср. 3, 21-22; 10, 3-4).

Сказанное в Авв. 2, 4 в таргумах на пророков (*Targum of the Prophets*) предвосхищает истолкование этого текста Павлом как призыва к вере: «Беззаконник думает, что все это не так, но праведный живет истинностью этого» (Cathcart and Gordon 1989: 150-51). Слова «все это», похоже, относятся к «пророчеству, написанному в книге Закона» (*Tg. Hab. 2:2-3*). В то же время другие отрывки в таргумах отражают традицию, которую мы находим в *Midr. Eccles. 3:9*: «Праведные будут жить своей прямою» (ср. Иез. 18, 9); традиция истолкования явно отличалась.

Кумранский пещер на Книгу Аввакума отражает эту альтернативную традицию, поскольку в нем отрывок Авв. 2, 4 объясняется как ссылка на «всех исполняющих Закон в доме Иуды», кого Бог избавит по причине «их трудов и верности Учителю Праведности» (1QpHab VIII, 1-3). Хотя последняя часть

этого стиха рассматривается здесь в отношении «веры в Учителя Праведности», контекст наверняка предполагает, что речь идет о «мужах истины»: в 1QpHab VIII, 1-3 обсуждается записанное в 1QpHab VII, 10-12, где говорится о «мужах истины, исполняющих Закон». Согласно пещеру, именно усилия исполняющих Закон обозначены словом *ʔtmîna*. «Тайны пророческих слов», открытые Учителю Праведности, определяют надлежащее соблюдение закона внутри общины (1QpHab VII, 4-5). Верность явленному закону приносит жизнь.

Отрывок Авв. 2, 4 появляется также в раввинистической традиции в заключение ряда выводов о требованиях закона, которые оканчиваются требованием одного лишь *ʔtmîna* (*b. Mak.* 23; *Mek.* 14:15 [29b]; *Midr. Eccles.* 3:9; см. Str-B 3:542-44). Источники этой традиции предполагают, что она представляет собой попытку найти один всеобъемлющий принцип повиновения в «вере (или верности)», а не в исполнении каждой буквы закона, даже если «веру (или верность)» иногда можно рассматривать и так (*contra* Str-B 3:542-44; см. Schlatter 1905: 17-86, 609-11). Здесь «повиновение» означает «веру», воспринимаемую как «верность» (или «преданную веру»), которая считается главной добродетелью.

Если предположить, что первоначально местоименное окончание, присоединенное к *ʔtmîna*, означало третье, а не первое лицо, то у нас есть серьезные основания относить это слово не к праведнику, а к видению (*hāzôn* [Авв. 2, 2-3]), которого тот должен ждать, или вообще к Яхве, который дал видение. Отрывок Авв. 2, 2б-4 можно было бы перевести следующим образом (см. Janzen 1980; Naak 1992: 59; Seifrid 2004b: 112-13):

Запиши видение и начертай ясно на скрижалях,
чтобы читающий легко мог прочесть.
Ибо видение относится еще к определенному времени
и [видение (или Яхве)] говорит о конце и не обманет.
И хотя бы Он и замедлил, жди Его.
Ибо Он непременно придет. Он не замедлит.
Вот, гордец; в отношении видения (или Яхве) дух его не прав.
А праведный жить будет верностью видения (или Яхве).

Верность, о которой пишет Аввакум, — это верность Господа обетованию о спасении, данное в «видении» (Авв. 3, 1-15). Жить этой верностью означает верить Господнему слову, приводящему в изумление (Авв. 1, 5). Напыщенных и горделивых ожидает суд и бедствие (Авв. 2, 4-5). Таким образом, в LXX сохраняется смысл еврейского текста, несмотря на то что местоимение в Септуагинте переводят по-другому. Если традиционно считать, что Павел цитирует по LXX, то пропуск им местоимения в первом лице отражает смысл греческого перевода, хотя Павел и смещает акцент на призыв к вере. «Жить моей (т. е. Господней) верностью» означает жить верою.

Сказанное в Книге пророка Аввакума может перекликаться и с более широким контекстом Послания к Римлянам. Аввакум жалуется, что закон не приводит к праведности (Авв. 1, 4). Видение, которое пророк должен был «начертать на скрижалях» (ср. Исх. 24, 12; Втор. 4, 13), предполагает, что спасительный Божий суд откроет новую реальность помимо Торы (ср. Иер. 31, 31-34; см. Watts 1999: 5-6).

Аввакум говорит о скором суде, грядущем на Иуду через вавилонян, а не более отдаленном суде, который совершится над Вавилоном (*contra* Wright 2002:425-26). И действительно пафос произведения в том, что Аввакум соглашается с Господней вестью об этом изумительном деле, связанном с уничтожением (Авв. 1, 5 – 2, 1; 3, 16-19). Спасение приходит только через промедление и суд («видение относится еще к определенному времени» [Авв 2, 3]). Повествовательный контекст Рим. 1, 17, до некоторой степени раскрывающий структуру Павловой вести в этом послании, предполагает приближающееся время суда, а не конец изгнания (см. также Рим. 9, 25-33; 10, 19-21). Данный отрывок одновременно относится и ко всем сразу, и к каждому в отдельности. Эти две стороны спасения неожиданно объединяются в верности Бога своему обетованию.

Окружение Авв. 2, 4 также указывает на связь между «откровением праведности Божьей» и праведностью того, кто живет верой. По мнению Павла, откровение Божьей праведности производит наше оправдание. Но как это происходит? Согласно цитате Павла из Книги Аввакума, праведность верующего берет начало в обещании спасения. Откровение Божьей праведности – не просто внешнее событие, но событие, связанное со словами и подразумевающее участие человека. «Откровение Божьей праведности» происходит «верою и для веры» в евангелие. Таким образом, праведность Божья приходит к человеку через обещание, теперь исполнившееся во Христе и возведенное, но еще не заметное в мире (см. Рим. 1, 1-4). Даже в исполнении обещания Павел предполагает отсрочку спасения, на котором основывается призыв к вере в Авв. 2, 4. А значит, его мнение согласуется с ранним еврейским истолкованием (*contra* Strobel 1961: 175). В настоящее время обещание еще остается обещанием, в которое необходимо верить, несмотря на его исполнение во Христе.

Последующее описание Божьего гнева (Рим. 1, 18-32) представлено как объяснение Рим. 1, 17. В некотором смысле откровение с неба Божьего гнева объясняет откровение спасительной Божьей праведности. Против идеи о том, что в Рим. 1, 18-32 Павел просто описывает тяжелое состояние, из которого нас освобождает евангелие, можно выдвинуть несколько возражений. Если воспринимать Рим. 1, 18 просто как описание человеческого состояния, то следует предположить, что это выражает причину провозглашения Павлом Божьей праведности. Это должно относиться еще к Рим. 1, 15, где Павел сказал бы что-то вроде такого: «Я стремлюсь возвестить евангелие вам, находящимся в Риме [Рим. 1, 15]. Потому что открывается с неба Божий гнев [Рим. 1, 18]». Согласно такому истолкованию, он возвещал бы евангелие не только потому, что оно спасает (Рим. 1, 16-17), но и потому, что открылся Божий гнев (Рим. 1, 18). Однако для такого понимания существует по крайней мере два препятствия. Во-первых, пояснительный союз, которым начинается Рим. 1, 18 (*gar*), – четвертый в ряду союзов, начиная с Рим. 1, 16а. Маловероятно, что после трех последовательно подчиненных идей, объясняющих его стремление проповедовать евангелие, Павел, используя тот же самый союз, вернулся бы к объяснению второй, новой причины своей проповеди. Напоминание о сказанном в Рим. 1, 15, игнорирующее то, что представлено в Рим. 1, 16-17 без какого-либо формального указания или связи с содержанием этих стихов, было бы крайне неожиданным и довольно неловким. Во-вторых, такое понимание маловероятно из-за параллелизма между Рим. 1, 17 и Рим. 1, 18: так же как праведность Божья открывается в евангелии,

гнев Божий открывается с неба. Поразительное расположение Павлом этих заявлений рядом оставляет мало сомнений в том, что в его представлении откровение Божьего гнева объясняет откровение спасительной Божьей праведности.

Но как гнев помогает понять дар спасения? Цитата из Книги Аввакума вместе с ключевыми словами, использованными Павлом в Рим. 1, 16-17, дает подсказку: обещание пророку влечет за собой избавление через суд. Чтобы явилось спасение, должна прийти пагуба. Божий гнев уничтожает его врагов, совершая таким образом спасение. В результате земля «наполнится познанием Яхве, как воды покрывают море»¹ (Авв. 2, 14). Позже Павел вернется к этой теме «избавления через уничтожение», которая часто звучит в писаниях пророков (Рим. 9, 25-33; ср. Ис. 10, 20-23; 28, 14-29; Ос. 2; см. Hofius 1989).

Павел рассматривает Божий призыв к пророку «жить» верностью Господней перед лицом вавилонского вторжения как образец (или образ) спасительного Божьего дела, осуществившегося в евангелии, которое сообщает веру перед лицом эсхатологического Божьего гнева, уже присутствующего в мире.

Откровение Божьего гнева с неба
(Рим. 1, 18 – 2, 16)

Рим. 1, 18-32

Хотя различные грани Павловой вести о том, что «открывается гнев Божий с неба», очевидно, перекликаются с Писанием, сама формулировка уникальна. Она явно должна была отражать предыдущее высказывание о праведности Божьей, а значит, с ее помощью описывается эсхатологическая реальность (ср. Рим. 2, 5), уже наступившая.

Павел описывает идолопоклонство как изменение «славы нетленного Бога в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Рим. 1, 23). Это может перекликаться с различными библейскими текстами. Выражение «славу нетленного Бога изменили...» (Рим. 1, 23) – точное описание идолопоклонства, заимствованное из библейских обвинений против Израиля (Пс. 105, 20; Иер. 2, 11). Однако Павел здесь не обвиняет Израиль в идолопоклонстве, скорее он подчеркивает, что нежелание знать Бога присуще идолопоклонству.

Рим. 1, 23

καὶ ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνας φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἔρπετῶν.

И славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся.

МТ Пс. 106, 20 и Иер. 2, 11

יְמִירוּ אֶת־כְּבוֹדִי בְּתַבְנִית שׁוֹר אֲכַל עֵשֶׂב׃
הֵחִימֵר גּוֹי אֱלֹהִים הַהֵמָּה לָא אֱלֹהִים וְעַמּוֹ
הַמִּיר כְּבוֹדוֹ בְּלוֹא יוֹעִיל׃

LXX Пс. 105, 20 и Иер. 2, 11

καὶ ἥλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον.

εἰ ἀλλάξονται ἔθνη θεοὺς αὐτῶν καὶ οὗτοι οὐκ εἰσιν θεοὶ ὁ δὲ λαός μου ἥλλάξατο τὴν δόξαν αὐτοῦ ἐξ ἧς οὐκ ὠφελήθησονται.

СП Пс. 105, 20 и Иер. 2, 11

...променяли славу свою на изображение вола, ядущего траву.

Переменил ли какой народ богов своих, хотя они и не боги? а Мой народ променял славу свою на то, что не помогает.

¹ В СП: «Земля наполнится познанием славы Господа, как воды наполняют море». – Прим. перев.

Рим. 2, 1-16

Затем Павел меняет объект своего обвинения. Не только безнравственные идолопоклонники, но и моралисты виновны и осуждены: «Тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя» (Рим. 2, 1). Как и в Рим. 1, 18-23, апостол провозглашает свое обвинение без особого уточнения: «Потому что, судя другого, делаешь то же» (Рим. 2, 1).

В день «откровения праведного суда» Бог «воздаст каждому по делам его» (Рим. 2, 5.6). За исключением вводного местоимения, это предложение — словная цитата из Пс. 61, 13 (Пс. 62, 13 МТ) и Притч. 24, 12 LXX, где еврейские родовые формы (есть текстуальные варианты) в ед. ч. («человеку» и «по делам его») заменены на разделительное местоимение («каждому») и выражены мн. ч. («делам»). В Притч. 24, 11-12 предупреждают о нежелании вступить за ближнего: исследующий человеческие сердца воздаст за это. Слова об исследовании Богом сердец в Пс. 61 предвосхищают довод Павла, записанный далее в Рим. 2, 15-16.29. В Пс. 61, 13 говорится о воздаянии в положительном смысле как об избавлении праведника. Непосредственное упоминание Павлом

в Рим. 2, 7 о тех, кто получает жизнь вечную, может предполагать этот отрывок.

И в Пс. 61, 13, и в Притч. 24, 12 говорится о предстоящем божественном суде в контексте человеческого насилия и гнета. Псалмопевец надеется на избавление от Бога через свершение суда. В Притчах предупреждается об ответственности людей в ситуациях, когда следует вступить за нуждающихся; им следует поступать так, поскольку они знают, что Бог будет судить их дела или бездействие. В этих отрывках Павел видит образец божественного суда, имевший место во многих случаях в прошлом как предвещающий последний суд, который состоится над миром человеческой несправедливости и жестокости. Поверхностный моралист также причастен этому бессердечному отношению (см. Рим. 3, 10-18). Мысль апостола основывается на том образе Божьих отношений с людьми, при котором Бог обращается к нам и призывает нас к ответу.

Переход Павла к форме ед. ч. «(постоянством в) добром деле» (Рим. 2, 7) может напоминать о ед. ч. еврейского слова в отрывках, которые он мог подразумевать. При этом характеристика всей жизни как одного (доброе) дела, похоже, не имеет аналогов в другой литературе. Это выражение предвосхищает его последующее неприятие оправдания «делами закона» (Рим. 3, 20): под сферу действия суда подпадает вся жизнь человека.

«Дело» считается добрым, только если в нем выражается полнота человеческой

Рим. 2, 5-6

κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ ὃς ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, Который воздаст каждому по делам его.

МТ Пс. 62, 13 и Притч. 24, 12

וְלִי-אֲדֹנָי חֶסֶד כִּי-אַתָּה תִשְׁלַם לְאָשׁ
כַּמַּעֲשֵׂהוּ
הוֹאֲבִיבוּ וְנִצַּר וְנִשְׁפָּט הוֹאֲבִיבוּ לְאָשׁ
כַּמַּעֲשֵׂהוּ

LXX Пс. 61, 13 и Притч. 24, 12

καὶ σοὶ κύριε τὸ ἔλεος ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

ὁ πλάσας πνοὴν πᾶσιν αὐτὸς οἶδεν πάντα ὃς ἀποδίδωσιν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

СП Пс. 61, 13 и Притч. 24, 12

...и у Тебя, Господи, милость, ибо Ты воздаешь каждому по делам его.

Наблюдающий над душою твоею знает это, и воздаст человеку по делам его.

личности и жизни (ср. Гал. 6, 10; Флп. 1, 6). Конечно, Павел говорит и с точки зрения множества добрых дел (напр., 2 Кор. 9, 8; Еф. 2, 10; 2 Фес. 2, 17), как он уже сказал в Рим. 2, 6 при упоминании последнего суда (ср. 2 Кор. 5, 10). В раввинской литературе о «добрых делах» говорится наряду с часто употребляемым словом «заповеди» как о более широкой категории дел (включая подаяния), угодных Богу (напр., *Lev. Rab.* 30:12; см. Str-B 4.1: 559-60). Здесь и в других отрывках в посланиях Павла выражение «дело(-а)» включает в себя все добрые дела. Таким образом, оно несет идею всеобщности.

Закон, особенность евреев и их преимущество (Рим. 2, 17 – 3, 20)

Рим. 2, 17-29

Теперь в своих рассуждениях Павел касается вопроса исключительности евреев. Вместо того чтобы определить эту особенность с точки зрения обладания законом, он полагает ее в соблюдении закона, которое может произвести один лишь Дух. Это «исполнение закона» происходит главным образом в человеческом сердце и поэтому выходит за рамки внешнего различия между евреями и язычниками. Заключительное указание Павла, что Бог знает сердца, напоминает о провозглашении им Божьего последнего суда над людскими тайнами, о чем Павел сказал в конце предыдущего раздела (Рим. 2, 16, 29).

Поворотный момент в рассуждениях Павла мы находим в Рим. 2, 23. Из его прямого обращения к своему воображаемому собеседнику и последующей ссылки на Писание можно заметить, как от риторических вопросов (Рим. 2, 21-22) он переходит к обвинению: «Хвалишься законом, а преступлением закона бесчестишь Бога?» (Рим. 2, 23). «Хвалиться» законом (Рим. 2, 23) – означает иметь ложную уверенность (о хвастовстве см., напр., Пс. 19, 8; 48, 7).

Свое обвинение Павел подкрепляет ссылкой на Писание. Свою вторую прямую цитату в этом послании он берет из Ис. 52, 5 LXX. В этом случае «вступительная фраза» («как написано») следует¹ за цитатой: акцент в тексте на описании Израиля. В Ис. 52, 5 МТ в центре внимания находится искупление Господом своего народа из плена. На грехи Израиля, ставшие причиной его пленения, здесь не обращают внимания (ср. Ис. 43, 25; 44, 22; 50, 1). Пребывание в Египте и ассирийское вторжение – это примеры гнета, который Израилю пришлось перенести. Народ был захвачен «без причины» (Ис. 52, 3, 5) для того, чтобы правители Израиля возопили (правильно в RSV, ESV). «Весь день»² имя Господнее «бесславилось» чужеземными порабителами (Ис. 52, 5). В конечном итоге Бог сделает так, что Израиль узнает его имя; то есть он выполнит свои обещания о спасении (Ис. 52, 6).

В схожем отрывке Иез. 36, 20-21 говорится о жизни изгнанного Израиля среди народов как о причине хулы на Божье имя: «Они – народ Господа, и все же вышли из земли Его» (Иез. 36, 20).

¹ В СП вступительная фраза вставлена в середину цитаты. – Прим. перев.

² В СП: «всякий день». – Прим. перев.

В Ис. 52, 5 LXX мы видим некоторое противоречие: здесь говорится о грехе Израиля. С одной стороны, Израиль был продан и изгнан без причины (*dōrean* [Ис. 52, 3.5 LXX]); а с другой стороны, Израиль – причина хулы на Божье имя:

Народ Мой забрали без причины.

Ты изумляешься и вопиешь,

И потому говорит Господь:

«Из-за вас мое имя постоянно хулится у народов» (Ис. 52, 5 LXX).

Вполне возможно, что в своем пояснительном переводе автор Ис. 52, 5 LXX обращается к более широкому контексту Книги Исаии, особенно Ис. 50, 1-3. В последнем случае Господний народ «продан» в изгнание

Рим. 2, 24

τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καθὼς γέγραπται.

Ибо ради вас, как написано, имя Божие хулится у язычников.

МТ Ис. 52, 5

מִי הֵיטֵב מִשְׁפָּחַי לְיָהוּיָהּ לְבָנָיִם הַזֵּה מִתְּמַד
כִּי הָיָה שֵׁם יְהוָה מְחֻלָּל בְּגוֹיֵי הָעַמִּים

LXX Ис. 52, 5

ὁ λαός μου δωρεάν θαυμάζετε καὶ ὀλολύζετε τάδε λέγει κύριος δι' ὑμᾶς διὰ παντός τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

СП Ис. 52, 5

...народ Мой взят даром, властители их неистовствуют, говорит Господь, и постоянно, всякий день имя Мое бесславится.

(ср. Ис. 52, 3), и Господь связывает свой суд с «грехами вашими и преступлениями вашей матери» (т. е. Иерусалима [Ис. 50, 1]). Фраза «из-за вас» в Ис. 52, 5 LXX напоминает этот предшествующий контекст, дополняя и развивая вступительную речь Господа в Ис. 52, 3: «Вы проданы без причины» (или «цены»¹ *dōrean* [ср. Ис. 50, 1]). Согласно этому тексту, все-таки была причина для изгнания: грехи Израиля (см. Ис. 53, 5; 64, 5-6, где переводчик LXX точно так же указывает причину, связывая суд с грехами Израиля).

Павел приводит Ис. 52, 5 по переводу Септуагинты, меняя Божье обращение к Израилю на обвинение третьего лица. Он также подчеркивает «Божье имя» в цитате: «Имя Божие хулится...». Вдобавок он опускает использованное в Септуагинте обстоятельство «постоянно» (*dia pantos*; МТ: *tāmīd kol-hayôm*), вероятно, по-

тому, что его цель состоит в том, чтобы каждый читатель увидел себя на месте осужденного, а не в общем осуждении еврейского народа.

Таким образом (хотя в МТ вопрос вины Израиля не рассматривается), Павел, следуя LXX, говорит о согрешениях иудеев как причине богохульства, опираясь на более широкий контекст Книги Исаии. Поскольку сказанное в Ис. 52, 5 МТ (ср. Иез. 36, 20) не утратило своего значения для Павла и его читателей, грехи народа, приведшие к плену, посредством метонимии *становятся* пленом. Впоследствии Павел использует эту лексику, когда будет описывать, как Бог отдает человека на волю греха (Рим. 3, 9; 7, 14). Таким образом, изгнание Израиля воссоздает грехопадение человеческого рода и изгнание из Эдемского сада, а также предвосхищает наступление последнего суда.

Как и в задаваемых прежде вопросах, в этом обвинении Павел продолжает говорить со своим воображаемым собеседником: «Хвалишься законом, а преступлением закона бесчестишь Бога?» (Рим. 2, 23). Для апостола остается важным вопрос вины отдельного человека, даже если он предполагает, что поведение

¹ В СП: «За ничто были вы проданы». – Прим. перев.

многих иудеев диаспоры привело к бесчестию Божьего имени среди язычников. Кроме того, судя по тому как Павел цитирует из Книги Исаии, к бесчестию Бога приводят и нынешние грехи тех, кто называет себя иудеями. В выражении «(ты) бесчестишь Бога» (Рим. 2, 23), ед. ч. настоящего времени используется без изменения его на мн. ч., как в библейском тексте: «Ради вас... имя Божие хулится» (Рим. 2, 24). В противном случае обращение Павла к Писанию не имело бы смысла. Указание на прошлые грехи Израиля было бы бесполезным для его довода. Обвини он иудеев диаспоры в грехах прошлых поколений, его воображаемый оппонент мог бы ответить словами Иеремии или Иезекииля: «Каждый умрет за свое собственное беззаконие» (Иер. 31, 27-30; Иез. 18, 1-32). Или он мог бы процитировать Варуха: «Мы [в своем изгнании] отринули от сердца нашего всякую неправду отцов наших, согрешивших пред [Господом]» (Вар. 3, 7). Иными словами, Павел использует сказанное в Ис. 52, 5 как образ. Неповиновение Израиля в прошлом повторяется в настоящем. Так же как Израиль (согласно Ис. 52, 5 LXX), который некогда покрыл Бога позором по причине своих грехов, так и теперь Израиль позорит Бога своим неповиновением. Размещение Павлом фразы «как написано» после начала цитаты подчеркивает его обращение к библейскому тексту как к образу. Он не приводит его в доказательство. Нельзя сказать и то, что его обращение к Писанию строится на распространенном представлении о положении израильского народа. Слова из Книги Исаии наряду с повествованием о прошлом Израиля раскрывают реальность настоящего, которая в противном случае была бы незаметна для современников Павла (*pace* Koch 1986: 260-61). Что же касается прошлого Израиля, то они сами нуждаются в искуплении через истинного Раба Господнего, которого Павел отождествляет с Иисусом Христом (Ис. 42, 6; 49, 5-7; 53, 11; Рим. 5, 19; 10, 16; 15, 21).

В раввинистической литературе Ис. 52, 5 объясняется только в связи с вавилонским пленом (напр., *b. Sukkah* 52b; *Midr. Ps.* 20 §1). В произведении *Midrash Tadshe*, написанном в X веке, Ис. 52, 5 используется схожим образом. Там Израиль обвиняется в двойном грехе, против Бога и против народов. Однако этот текст объясняется просто с точки зрения вавилонского плена (см. Wilk 1998: 177-79). Согласно *T. Levi* 14:1-8, неповиновение и плен Израиля приводят к проклятию (вероятно, со стороны народов) Израиля (а не Господа).

Это не единственный случай обращения Павла к Ис. 52 в Послании к Римлянам. Позже он обсуждает обещанное провозглашение благой вести Израилю (Рим. 10, 15; ср. Ис. 52, 7) и в заключение опять говорит о необходимости проповедовать Мессию язычникам (Рим. 15, 21; ср. Ис. 52, 15). Такое восприятие слов Исаии в контексте показывает, что даже здесь Павел понимает падение Израиля как начало его спасения (Wagner 2002: 176-78). В Рим. 2, 25-29 он провозглашает исполнение обетования об обрезании сердца (ср. Втор. 30, 6), и это показывает, что в конечном итоге он думает об исполнении Господнего обещания своему народу.

В заключительных стихах этого подраздела раскрывается то, что Павел сказал прежде, поскольку используется соединительный союз «ибо» (*gar* [Рим. 2, 25]). Теперь он намерен обсудить значение обрезания, главной отличительной черты евреев. В неявном согласии со своим воображаемым собеседником Павел говорит об обрезании как о символе соблюдения закона (см. Str-B 4.1:23-40). Характерная черта иудеев едва ли предназначена, чтобы исключить других; задача

иудея состоит в том, чтобы передать познание закона языческому миру! Однако если человек грешит против закона, то обрезание никак не поможет. Более того, обрезание становится необрезанием (Рим. 2, 25). Этот ироничный образ противоположного состояния Павел находит в Иер. 9, 25-26, где Господь угрожает судом не только народам, живущим рядом с Израилем, но и самому «дому Израилеву». Египет, Едом, Аммонитяне и Моав тоже изображаются обрезанными, как и Иуда, поскольку они стригут волосы на висках. Но в действительности все эти народы не обрезаны, как и «дом Израилев» остается необрезанным в сердце (ср. Иер. 4, 4). В более широком контексте говорится о насилии, творящемся в Израиле, практически теми же словами, что и в последующей ссылке Павла на Ис. 59, 7 в Рим. 3, 15 (см. Berkley 2000: 170-77). Следовательно, в этом тексте, несмотря на объявление о суде, напоминает обещание из Второзакония об обрезании сердца (Втор. 30, 6) и предвосхищается провозглашение нового завета.

В заключительных стихах этого подраздела Павел поясняет свою мысль («ибо», *gar* [Рим. 2, 28]) напоминанием обвинения из Книги Иеремии, что все восстающие против Бога по сути не обрезаны, несмотря на их внешнее обрезание. При этом апостол думает и об обещании нового завета, в котором обетование обрезанного сердца, данное во Второзаконии, становится реальностью. С точки зрения этого обвинения и этого обещания, обрезание и Божье благоволение к иудею не связаны с внешним признаком или видимым отличием. «Иудей» – это внутренняя реальность. Обрезание – это действие Божьего Духа в сердце человека. Здесь мысль Павла отличается от мысли Филона, по мнению которого обрезанию сердца обязательно соответствует внешнее обрезание (напр., *Spec. Laws* 1.304-305). Конечно, Павел вряд ли исключает внешне обрезанных из числа иудеев; им также принадлежит обещание Аврааму при условии, что они следуют его вере (Рим. 4, 9-25). Кроме того, из глав с девятой по одиннадцатую становится ясно, что он сохраняет надежду на исполнение Израилю того, что обещано во Втор. 30, 6.

Рим. 3, 1-20

Еврейскому народу были вверены *logia theou*, «слова», или точнее «откровения»¹ (NRSV, ESV, NASB). Обычно Павел использует это слово, чтобы передать идею «высказывания», но в ряде случаев оно больше обозначает откровение или прорицание (напр., Чис. 24, 4.16 LXX; Филон Александрийский, *Confusion* 166; *Joseph* 95; *Decalogue* 16). Как становится ясно из последующего цитирования Павлом Писания, здесь именно такой случай. Он не просто говорит о божественных обещаниях, как предполагают некоторые исследователи, своей ссылкой на Божьи «слова» на суде (*logoi* [Рим. 3, 4]) он напоминает о недавно сказанных «откровениях» (*logia* [Рим. 3, 2]), доверенных Израилю. Его внимание направлено на божественное обвинение, выдвинутое против человечества, которое раскрывается в этих откровениях (Рим. 3, 4.10-18).

Это не значит, что он не включает сюда и Божьи обещания. Мы уже отмечали, что откровение Божьей праведности зависит от откровения его гнева. Так же, как обещания Божьи оставляют в силе идею избавления через суд (не от него), божественный суд служит средством, благодаря которому его обещания остаются в силе. Неспособность «некоторых» поверить божественным откровениям (и,

¹ В англ. «oracles». – Прим. перев.

таким образом, евангелию) не уничтожает верность Божью, а скорее утверждает ее (Рим. 3, 3-4). Риторический вопрос в Рим. 3, 3: «Неверность их уничтожит ли верность Божию?» позволяет Павлу придать всему делу иной вид. Неверие иудеев не заставляет сомневаться, а скорее подтверждает Божьи откровения. Между Богом и человечеством продолжается спор о том, кто говорит истину. Обвинение людей в лживости, выдвинутое Богом, подтверждается неверием некоторых израильтян.

В конечном счете Бог преодолет и это неверие, о чем Павел скажет в Рим. 9 – 11. Здесь же он просто обращает внимание на Божью победу. Божья верность (Рим. 3, 3; ср. Втор. 7, 9; 32, 4; Плач 3, 23; ср. в LXX: Пс. 30, 6; 70, 22; 118, 90; Ис. 65, 16) не ставится под сомнение из-за неверия некоторых иудеев. Напротив, Павел говорит: «Бог верен, а всякий человек лжив» (Рим. 3, 4). Стих четвертый следует расценивать не просто как желание, а как утверждение, сделанное апостолом. Лексика здесь не просто напоминает описание идолопоклонства в Рим. 1, 18-32 (см. Рим. 1, 18.25; ср. Рим. 2, 8), но также и состязание между Богом и народами, каким он представлен в Ис. 40 – 48, особенно лексика Ис. 41, 26. Народы со своими идолами не могут выдвинуть от себя представителя, который бы возвестил спасение и осуществил его. Они не могут предложить никого, о ком можно было бы сказать: «Он прав [*saddîq*]» (Ис. 41, 26 LXX: «Это верно [*alēthē*]!» ср. Ис. 43, 9; 47, 10). Только лишь Господь может пообещать и выполнить, чем показывает, что он – истинный Бог и Творец. Поэтому, согласно Павлу, «всякий человек лжив». Эта вторая часть утверждения отражает сказанное в Пс. 115, 2 LXX (Пс. 116, 11 МТ), где говорится о человеческих попытках самооправдания и самозащиты. Во время бедствия псалмопевец начал доверять Богу (Пс. 115, 1 LXX [Пс. 116, 10 МТ]; ср. 2 Кор. 4, 13). В таком контексте слова о том, что все – лжецы, означает, что все – лицемеры, притворяющиеся в том, что могут оказать помощь, хотя на деле это не так (ср. Пс. 117, 6-9; 145, 3; Рим. 2, 17-29). Павел здесь не поднимает вопрос теодицеи; он возвещает Божью победу над человеческой ложью.

Несмотря на человеческую ложь Бог обязательно победит (Рим. 3, 4), его слова об идолопоклонстве и неверии людей оказываются правдой. Вступительное утверждение Павла берет начало из Писания, где псалмопевец делает поразительное признание Богу, что он согрешил «чтобы твои слова подтвердились, и ты победил в своем суде»¹ (Пс. 50, 6 [Пс. 51, 6 МТ]). Цитата начинается с целевого предложения (*hopōs* [евр. *lēma'an*]; ср. *b. Sanh.* 107a; *Midr. Ps.* 51:3), напоминая, но не цитируя признание «я согрешил», которое заменяется утверждением апостола. Павел предлагает своим читателям сделать то же признание в первом лице.

Оправдание Бога – это его победа в суде. Как обычно цитата Павла соответствует тексту LXX; при этом еврейский глагол *zakah* («быть чистым») изменяется на *nikaō* («победить»). Использование Павлом слова в изъявительном наклонении будущего времени (*nikēseis*) вместо употребленного в LXX сослагательного наклонения аориста (*nikēsēs*) не играет большой роли с точки зрения семантики. Наиболее заметное изменение, сделанное Павлом, касается последнего суда, который у него представлен строже, чем в LXX. В обоих случаях инфинитив слова *krinesthai*, вероятно, используется в медиальном залоге, но слово следовало бы

¹ В СП: «Так что Ты праведен в приговоре Твоем и чист в суде Твоем». – Прим. перев.

перевести в активном залоге: «состояться в суде» (ср. 1 Кор. 6, 6; Ис. 50, 8 LXX; Иер. 2, 35; 32, 31 LXX [Иер. 25, 31 МТ]). Инициатива принадлежит Богу, в чьих откровениях звучит обвинение, на которое человек должен ответить либо признанием и верой, либо упорством во лжи и неверием.

С помощью двух риторических вопросов Павел упреждает ответ человека («говорю по человеческому рассуждению» [Рим. 3, 5]) на свое утверждение о Божьей власти над человеческим грехом. Первый из них охватывает все человечество: «Если же наша неправда открывает правду Божию, то что скажем? не будет ли Бог несправедлив, когда изъявляет гнев?» Павел отклоняет этот вопрос простым упоминанием о будущем событии, которого, вероятно, ожидает и его воображаемый собеседник: Бог все равно будет судить мир (Рим. 3, 6). Затем он повторяет этот же вопрос другими словами: «Ибо, если верность Божия возвышается моею неверностью к славе Божией, за что еще меня же судить, как грешника?» (Рим. 3, 7). Как и в первом случае, для ответа Павел делает отступление: было бы богохульством думать, что злые дела останутся без справедливого суда. Больше он не подвергает эту истину проверке вопросами. Здесь опять же праведность Бога — это его истинность, верность своим словам (см. Рим. 3, 5). Павел использует краткий хиазм, чтобы снова указать на Божью верность, проявленную в неверии иудеев (см. Рим. 3, 3). Он так же переходит от общего к частному: именно при *моей* лжи Божья истина начинает изобиловать; именно я осужден как грешник.

Заключение так же представлено в форме ответа на вопрос: «Итак, что же? Имеем ли мы извинение? Нисколько». Предыдущие возражения представляют собой попытки оправдания, которые следует отвергнуть: «Ибо мы уже доказали, что как Иудеи, так и Еллины, все под грехом» (Рим. 3, 9). Теперь Павел проясняет суть своего довода: нападки на идолопоклонство и морализм — по сути это нападки на ложные представления, которые держат в плену иудеев и язычников. Развитие довода от описания «людей вообще» (Рим. 1, 18; 2, 1) до обращения к иудеям (Рим. 2, 17) отражает падшее состояние, общее для них (Рим. 3, 23).

Обвинение заключается в том, что как иудеи, так и греки находятся «под грехом» (Рим. 3, 9). Это выражение предвосхищает более полное высказывание в Рим. 7, 14 — «я плотян, продан греху», — отражающее лексику Ис. 50, 1 («вы проданы [в рабство и плен] за грехи ваши»). В Рим. 2, 24 Павел уже вспоминал сказанное Ис. 52, 5 LXX, используя образ пленения, чтобы описать падшее состояние человечества. Здесь эта идея отчетливо формирует его лексику. Кроме того, это еще и обвинение, которое Павел выдвигает против человечества. Мы несем ответственность за свои грехи. Однако, как ни парадоксально, обвинение заключается в том, что мы находимся под грехом; Бог предал нас во власть греха, и мы не можем сами освободиться. Суть размышлений Павла до настоящего момента выражается в *этом* утверждении, где признание нашей вины (Рим. 1, 18 — 2, 29) подтверждает Божье слово, по которому мы преданы греху (Рим. 3, 1-8).

Апостольское свидетельство в данном случае — лишь отголосок сказанного в Писании. Свое обвинение Павел сопровождает рядом цитат, наиболее продолжительным цитированием Писания, если брать в расчет все его послания. Он лишь повторяет уже написанное («как написано» [Рим. 3, 10a]). Этот ряд цитат, похоже, составлен самим Павлом, поскольку нигде подобного использования этих стихов мы не встречаем.

Цитату можно разделить на две части. В первой говорится о том, что люди отвергли Бога, и заканчивается она переходным высказыванием о неспособности

людей быть добрыми друг к другу (Рим. 3, 10б-12). Во второй части говорится о человеческой жестокости в словах и делах по отношению к другим, и в заключении речь снова идет о том, что люди отвергли Бога (Рим. 3, 13-18).

В Рим. 3, 10б-12 процитированный Павлом отрывок скорее напоминает Пс. 13, 1-3 LXX (Пс. 14, 1-3 МТ), чем Пс. 52, 2-4 LXX (Пс. 53, 1-3 МТ) с тем же содержанием. Однако на передачу текста Пс. 13 LXX повлиял контекст Послания к Римлянам, поэтому до конца этот вопрос неясен. Приводимая Павлом цитата отличается от слов обоих псалмов, из чего можно сделать вывод, что сказанное им переключается с еврейским текстом. Вступление у Павла представляет собой перефразирование Пс. 13, 1.3, где повторяется обвинение, что «нет делающего добро, нет ни одного». Слова «нет делающего добро» Павел заменяет словами «нет праведного ни одного», опираясь, по-видимому, на Еккл. 7, 20 («Нет человека праведного на земле»). Несмотря на то что в Пс. 13 здесь говорится о добре по отношению к другим, Павел говорит в контексте отношений между людьми и Богом, продолжая свои рассуждения о Божьей верности. Такой переход согласуется с основной темой псалма, который начинается с высказывания безумца («Нет Бога!» [ср. Рим. 1, 21]) и обвинения в том, что «никто не ищет Бога» (Пс. 13, 2). Павел вскоре подхватывает тему человеческих отношений, о чем говорится в псалме. Однако вольность его интерпретации в данном случае очевидна.

Он опускает вступительное выражение из Пс. 13, 2 о том, что Бог посмотрел с неба на людей, «чтобы видеть, есть ли разумеющий, ищущий Бога». Попытка разобраться, таким образом, становится утверждением в Рим. 3, 11: «Нет разумеющего; никто не ищет Бога». Соответственно, в отличие от Пс. 13, 2, причастия дополнены артиклями. Порядок слов в Рим. 3, 12 следует тот же, что и в Пс. 13, 3 кроме использования артикля с причастием в Рим. 3, 12в (*ho poiōn chrēstotēta* [однако см. v.l.]):

- а Все совратились с пути (ср, напр., Втор. 29, 17 [Втор. 29, 18 СП]; 31, 29 LXX).
- б До одного негодны.
- в Нет делающего добро.
- г Нет ни одного.

В этом тексте дела непослушания (Рим. 3, 3а, в) соседствуют с бездействием (Рим. 3, 3б). Выражение «делающего добро» может напоминать о благости Божьей (Рим. 2, 4), которую люди отвергли.

Обвинение людей в том, что они не делают добра, заключающее в *inclusio* обвинение, представленное в Пс. 13, 1-3, создает переход ко второй скрижали закона. Внимание Павла обращено на злые поступки, совершаемые по отношению к ближнему по мере того как он цитирует ряд из восьми кратких высказываний против врагов псалмопевца и Бога. Первые четыре связаны с человеческой речью, следующая пара относится к поведению людей, и последняя пара подводит итог сказанному:

- А Рим. 3, 13а: Горгань их – открытый гроб (Пс. 5, 10в).
- Б Рим. 3, 13б: Языком своим обманывают (Пс. 5, 10г).
- А Рим. 3, 13в: Яд аспидов на губах их (Пс. 139, 46 LXX [Пс. 140, 46 МТ]).
- Б Рим. 3, 14а: Уста их полны злословия и горечи (Пс. 9, 28 LXX [Пс. 10, 7 МТ]).

Цитаты дословно соответствует тексту LXX повсюду, кроме последнего предложения. Текст LXX в данном случае отличается от МТ («уста его наполняет проклятие, обман и угнетение»), он начинается с относительного местоимения, в нем добавляется слово «горечь» (*pikria*) и опускается заключительное слово «угнетение» («которого уста наполнены проклятием, горечью и обманом»). Таким образом, в LXX, в отличие от МТ, обвинение более четко ограничено речью противника. Этот акцент соответствует ударению, которое делает Павел. Он лишь переходит к форме мн. ч. («уста их») в соответствии с предыдущими цитатами, опускает третий элемент обвинения («обман»), избегая повторения сказанного в Рим. 3, 13б, и переносит глагол в конец предложения, чтобы поддержать параллелизм с Рим. 3, 13б и общую структуру А-Б-А-Б. В контексте Рим. 3, 13в и Рим. 3, 14а объединены общим упоминанием о языке. Однако скопление образов типично для псалмов, поэтому не стоит предполагать, что для построения своего утверждения Павел использует связанные ключевые слова. Он просто берет весь спектр библейских образов, чтобы четко выразить свою идею.

Ложь человека, отрицающего Бога в своем неверии, главным образом проявляется в речи к ближнему: в несущем смерть обмане, яде, злословии и горечи. Список пороков в Рим. 1, 29-31 составлен прежде всего из согрешений устами. Павел здесь может напоминать о неубедительности доводов моралиста (Рим. 2, 1-16) и своего воображаемого собеседника-иудея (Рим. 2, 17-24). Теперь Павел перечисляет горло, язык, губы, уста как средоточие человеческой греховности. Как и в псалмах, которые он цитирует, человеческая греховность одновременно укоренена в сущности павшего человека («Гортань их является открытым гробом») и выражена в заслуживающих порицания действиях («языком своим они обманывают»).

В заключительных четырех предложениях Павел обращается к человеческим путям. Последняя пара предложений подводит итог сказанному во всем ряде цитат, возвращаясь к теме нежелания людей признавать Бога:

- А Рим. 3, 15: Ноги их быстры на пролитие крови (Ис. 59, 7а-б; Притч. 1, 16).
- Б Рим. 3, 16: Разрушение и пагуба на путях их (Ис. 59, 7г).
- Б Рим. 3, 17: Они не знают пути мира (Ис. 59, 8а).
- А Рим. 3, 18: Нет страха Божия перед глазами их (Пс. 35, 2).

В Рим. 3, 15 Павел продолжает уже установленный образец, говоря сначала о человеческой сущности, то есть образе жизни павшего человека. Теперь он говорит о «ногах» человека: они быстры на пролитие крови. Павел ставит прилагательное «быстры» (ср. Ам. 2, 15) в начале предложения, создавая тем самым параллелизм с Рим. 3, 13а. В результате его цитата несколько отличается от текста LXX, который, в свою очередь, отличается от Ис. 59, 7а-б МТ. В следующем предложении послания описывается результат человеческих «путей»: разрушение и пагуба. Здесь Павел следует тексту Ис. 59, 7г LXX, близко соответствующему МТ. Он опускает третью часть Ис. 59, 7 («мысли их – мысли нечестивые»), не соответствующую теме поведения людей. За исключением иного глагола, обозначающего «знать» (*ginōskō* вместо *oida*), в Рим. 3, 17 Павел воспроизводит текст Ис. 59, 8а LXX.

Процитированные здесь Павлом слова из Ис. 59, 7-8 первоначально были направлены против «дома Иакова» (Ис. 58, 1.14); поэтому его цитата отражает уже сделанное обвинение: для имеющих уши, чтобы слышать, Израиль и сам попадает под обвинение против нечестивцев. В ряду цитат Павла пророческое обвинение против Божьего народа сливается с жалобой псалмопевцев на своих врагов. Только лишь Иисус Христос стоит на месте невинного и праведного псалмопевца, который жалуется Богу на греховность своих врагов (Bonhoeffer 1970: 17-21). И те, кто верует, также становятся на его место (см. Рим. 8, 31-39).

Заключительное высказывание в ряду своих цитат Павел берет из Пс. 35, 2: «Нет страха Божия пред глазами их».¹ В контексте говорится об оценке псалмопевцем «рассуждений» в сердце нечестивых, выражающихся в «словах их уст» (Пс. 35, 2-3 LXX; ср. Рим. 3, 14). Таким образом, ряд цитат неявно возвращается к Пс. 13, 1 LXX (Пс. 14, 1 МТ), где так же описываются сердечные мысли глупца. В страхе Божьем пересекаются отношения с Богом и людьми. А потому верно и обратное: насилие в отношении ближнего – это внешнее выражение неприятия Бога. Путь мирной жизни остается неизвестным нам. Только евангелие приводит к отмене этого суда, что проявляется в совместном прославлении Бога через Иисуса Христа едиными устами иудеев и язычников (Рим. 15, 11; см. также Рим. 14, 17.19; 15, 33).

Краткий итог Павла в Рим. 3, 19-20 похож на истолкование. На протяжении всего раздела (Рим. 2, 17 – 3, 20) на кону стоял вопрос о правильном понимании закона. Павлов воображаемый собеседник-еврей считает закон даром познания Божьей воли и его основное предположение сводится к тому, что человек (без сомнения с Божьей помощью) в состоянии воплощать это познание в своей жизни (Рим. 2, 17-24). Павел рассматривает закон совершенно по-другому. Поскольку закон – это «буква», то есть письменное требование, обращенное к человеку, – то ему принадлежит определенная сфера власти и влияния: слышащие закон находятся «под законом» (ср. Рим. 2, 12). В пределах этой сферы закон говорит, возвещая о полном подчинении человека греховному образу жизни. Говорит он это для того, чтобы заграждались всякие уста и весь мир становился бы виновным (*hypodikos*) перед Богом. Первое выражение напоминает сказанное в Пс. 62, 12, где говорится, что затворятся уста «говорящих ложь» (в Пс. 62, 12 LXX: «несправедливость»). Недостаточно внутреннего голоса совести. В пределах спасительного намерения Бога требуется внешний голос закона. Это не значит, что, по мнению Павла, люди неспособны делать что-либо предписанное в законе. Очевидно, что обладающие законом, вполне могут выполнять дела закона, относящиеся к его внешней стороне, что характеризует человека как иудея (ср. 4Q398 14-17, II, 3). Павел хочет опровергнуть ложные выводы, связанные с этими делами закона. «Никакая плоть» не может оправдаться этими делами перед Богом. Выражением *pasa sarx* Павел ссылается на Быт. 6, 12: «Всякая плоть развратилась». Божественное обвинение людей во лжи связано с нашей падшей природой, и эту сторону исполнения закона невозможно изменить. Через закон приходит не оправдание, а скорее познание греха, то есть греховный опыт (см. Рим. 7, 7-13).

¹ В Пс. 35, 2 СП «его» вместо «их». – Прим. перев.

Рим. 3, 21-26

Хотя Павел и не цитирует ВЗ в этом кратком изложении своего евангелия, но намекает на него. Откровение Божьей праведности — это новое, спасительное событие, отличное от закона, свидетельствующего о нем наряду с «пророками» (Рим. 3, 21). Это спасительное явление Божьей праведности — его оправдание (ср. Рим. 3, 4-5 и см. ниже). В этом контексте слово «свидетельствовать» имеет юридический подтекст (ср. Рим. 10, 2; 1 Кор. 15, 15). Употребление Павлом слова «явилась» (*phanerōō*) в Рим. 3, 21с вместо «открывается» (*apokalypstō*) в Рим. 1, 17 указывает на идею видимости и доступности, что подразумевает противопоставление скрытости, и потому часто связано с верой и знанием, особенно в посланиях Павла.

Божья праведность — это спасительная праведность, данная «через веру Иисуса Христа всем верующим». В недавних дебатах отстаивалось мнение, что генетив здесь следует понимать как субъектный («вера или верность Иисуса»), а не в традиционно как объектный («вера в Иисуса»). Однако у нас есть серьезные основания понимать семантически богатый генетив даже несколько иначе, а именно: как описание Иисуса Христа окончательным источником веры. В этом случае предполагается объектный смысл (как и в других случаях использования Павлом слова «вера»), но идея здесь шире. «Вера Иисуса Христа» (Рим. 3, 22) — это вера, данная через Иисуса Христа. Это выражение описывает не образец повиновения, которому мы причастны, как предполагает Р. Хейз (напр., Haas 2000: 275-76), а скорее источник веры: Бог дает нам веру как дар через распятого и воскресшего Христа (Seifrid 2000: 139-46).

Явленная праведность Божья принадлежит всем верующим, а не только иудеям (Рим. 3, 22). В Рим. 3, 22б-23 Павел говорит: «Ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3, 22-23 [а не как в NIV и NRSV «далеки от Божьей славы» см. Кеземан 1980: 94-95]). Два глагола в Рим. 3, 23 следует понимать в их взаимосвязи. Выражение «все согрешили» — не просто общая характеристика. Оно описывает основополагающий грех — неприятие Бога, грех, в котором все люди повинны и поэтому лишены Божьей славы. Используемые слова не только напоминают Рим. 1, 23 («славу нетленного Бога променяли»; ср. Пс. 105, 20; Иер. 2, 11), но и еврейскую традицию, в которой описывается потеря Адамом божественной славы (*Gen. Rab.* 11:2; *b. Sanh.* 38b; *L. A.E.* 20-21). Лексика Павла отдаленно может напоминать прошлый опыт Израиля, когда его неповиновение привело к удалению божественной славы (1 Цар. 4, 21; Иез. 11, 23). Однако эти события, как и идолопоклонство человечества, о чем Павел упоминал ранее (Рим. 1, 23), — просто отголоски того, что потерял Адам. Человек был создан, чтобы стать участником Божьей славы (Рим. 2, 7). Дар праведности — это восстановление человека для Божьей славы, уже присутствующей в воскресшем Христе, участниками которого мы становимся (Рим. 6, 4; ср. Рим. 9, 23).

Отсутствие различия между иудеями и язычниками также имеет существенное значение, о чем еще раз будет сказано в четвертой главе. Мы те, кто оправданы даром, по его благодати, то есть без каких-либо заслуг перед Богом (Рим. 3, 24).

Мы получаем оправдание «искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3, 24). Многие толкователи считают, что здесь и в следующем стихе Павел использует раннехристианское вероисповедание, поскольку такой язык необычен для него.

Однако не исключена и возможность того, что апостол формирует собственное богословское утверждение на основе библейского языка или языка традиции. В НЗ нет традиции, вполне соответствующей мысли и образам этого отрывка. Однако Павел возвращается к теме изгнания Израиля как образу человеческой порабощенности греху, вводя тему искупления (из Книги Исаии), осуществляющегося в новом исходе и новом творении (напр., Ис. 43, 14-21; 48, 20-21; 52, 1-12; ср. Иез. 20, 33-38; Ос. 2, 14-23). Слово «искупление» или «избавление» (*apolytrōsis*) означает освобождение раба или пленника, и поэтому может также подразумевать цену, заплаченную за это искупление (*EDNT* 1:138-40). Однако подразумеваемое значение отсутствует в некоторых случаях, включая Рим. 8, 23 (см. также Дан. 4, 34 LXX; Лк. 21, 28; Евр. 11, 35). В данном случае аллюзия на тему искупления из Книги Исаии, как и дальнейшее использование этого слова в Послании к Римлянам, показывают, что главное ударение Павел делает на освобождении. Тем не менее здесь также может проследиваться идея «заместительного искупления», поскольку в отрывках из Книги Исаии заместительная идея присутствует в Ис. 43, 3-4 («в выкуп за тебя отдал Египет») и в четвертой Песни Раба (Ис. 52, 13 – 53, 12). Кроме того, в текущем контексте избавление (*apolytrōsis*) приходит через воскресение распятого Христа, который теперь становится Божьим очистилищем (см. ниже). Слово *apolytrōsis* означает «избавление», но в этом контексте оно предполагает неповторимое замещение Христом нас.

Уже в Книге Исаии пленение и притеснение Израиля представлено как следствие его грехов, и освобождение народа должно прийти в результате прощения (Ис. 42, 25; 44, 22-23; 53, 11). Здесь же эти образы представляют грех и отчуждение от Бога (ср. Рим. 2, 24; 3, 9). Искупление – не что иное, как свобода от греха и смерти, само воскресение, берущее начало в Божьем милостивом прощении, даруемом во Христе. Павел уже говорил о воскресении Иисуса как о «благовестии Божьем» (Рим. 1, 1-4). Позже он скажет о соединении с Христовым воскресением как о средстве освобождения от греха (Рим. 6, 1-23). Так же, как воскресение Иисуса указывало на объявление его «сыном» (Рим. 1, 4), искупление, «которое во Христе Иисусе» (Рим. 3, 24), представляет собой получение надежды на «искупление тела». Мы названы сыновьями и дочерьми во Христе (Рим. 8, 23) прежде, чем произошло усыновление.

В Рим. 3, 25 Павел сосредотачивается на Иисусе: он – Божий *hilastērion*. В современных переводах проследивается тенденция переводить это слово абстрактно, как указание на средство искупления («жертва искупления» [NIV, NRSV]; ср. «место искупления» [NRSV mg.]). За исключением одного случая это существительное используется только в двух значениях (см. Bailey 1999; Kraus 1991; Stuhlmacher 1986; 1992: 297-98): (1) как описание эллинистического искупительного дара (надпись, стела или другой предмет); (2) как «очистилище» в скинии (напр., Исх. 25, 17-22; Лев. 16, 2-15; Евр. 9, 5) или конкретное «место искупления» (Иез. 43, 14.17.20; Ам. 9, 1). Понять исключительный случай использования этого слова в 4 Мак. 17, 22 в отношении смерти иудейских мучеников (в А используется прилагательное *hilastērios*) можно с учетом его значения («субъект умилоствления»; ср. Bailey [1999: 93-142], который определяет его использование в S как субстантивное), и потому оно вполне могло подразумевать аллюзию на очистилище («место умилоствления или искупления»), даже при том, что изначальная идея относится к эллинистической «искупительной жертве».

Несмотря на пронизанный эллинизмом дух Четвертой книги Маккавеев, трудно предположить, что язык этого произведения лишен библейского подтекста, учитывая стремление его автора внушить ревностную преданность закону. Рассмотрение богослужебных предметов в нравственном ключе характерно для эллинистического иудаизма. В Четвертой книге Маккавеев «очистилище» становится повторяющимся действием, как эквивалент искупительной жертвы или дара. То, что имело уникальный и особый характер в Израиле, наполняется эллинистическими идеями и становится всеобщим по своему характеру.

В своих размышлениях Павел движется в совершенно ином направлении. Вероятно, термин *hilastērion* в Рим. 3, 25 описывает Иисуса как «очистилище». Однако апостол использует текст не в этическом, а в эсхатологическом значении. Он подчеркивает исключительность места: Бог спасительно являет себя в определенном месте, доступ к которому ограничен (Лев. 16). Спасительная встреча с Богом возможна только на условиях, установленных самим Богом. Употребление Павлом слова *hilastērion* без артикля не исключает такое понимание. Отсутствие артикля можно объяснить не только предикативным положением существительного, но и типологическим содержанием данного утверждения. Когда Павел называет Иисуса «очистилищем», он, вероятно, подразумевает, что крышка ковчега нашла свое исполнение, то есть тип встретился с антиподом. Называя Иисуса Божьим «очистилищем», Павел провозглашает его исполнением обещания, которое содержалось в изначальном предмете. Его мысль становится интригующе близкой к сказанному в Послании к Евреям, где Божье дело во Христе, совершенное «раз и навсегда», превосходит День искупления (Kraus 1991: 257-59). Естественно, исполнение подразумевает отсутствие дальнейшей необходимости в оригинале, однако оно не подвергает сомнению законность оригинала как обещания.

Обе идеи, «умилостивления» (как отвращения карающего Божьего гнева) и «искупление» (удаление греха) заложены в термине *hilastērion*. Эллинистическое значение («искупительная жертва»), возможно, в данном случае, несмотря на конкретную библейскую ссылку. Кроме того, в самом библейском контексте даны божественные наставления приближающимся к очистилищу, чтобы отвратить Божий гнев, как видно из упоминания о смерти Надава и Авиуда в Лев. 16, 1-3.6.13. Божья любовь превосходит Божий гнев, что видно из того, что Бог определил средства для очищения от греха (ср. Лев. 17, 11). То же развитие заметно и в обсуждаемом контексте Послания к Римлянам. Согласно Павлу, наши грехи служат выражением Божьего гнева на идолопоклонство, и потому этот гнев невозможно законно свести до естественного результата наших дел (Рим. 1, 18-32). Бог подчинил человечество власти греха (Рим. 3, 9). Праведность Божья производит избавление от греха, в который нас вверг Божий гнев (Рим. 3, 24; ср. Рим. 6, 1-23, особенно Рим. 6, 7). Искупление, таким образом, зависит от умилостивления. Умилостивление приводит к искуплению. Следовательно, переводить *hilastērion* как «умилостивление» (*propitiation*) или как «искупление» (*expiation*) означает лишать это слово той или другой идеи. В последних английских переводах это слово хорошо перевели более широким термином «возмещение» (*atonement*), хотя оно и затемняет ссылку на очистилище.

«Скиния собрания» (или место «встречи» с Богом), где находилось очистилище, служила соединением небесного и земного. Грехи людей оскверняли

не только их самих, но и святилище. Основные ритуалы в День искупления были связаны с осквернением и того и другого: одного козла приносили в жертву для очищения Святого Святых, а другого отсылали в пустыню для очищения людей. Эти два ритуала представлены как единое событие искупления (ср. Лев. 16, 20.34; *contra* Kraus 1991: 45-59). Люди не только приближались к Богу посредством суда и смерти, но и грехи их удалялись (Janowski 2000: 198-265). Обряд возложения рук на козла отпущения (уничтожение) вполне мог передавать идею личного отождествления с козлом (Лев. 16, 20-22). Удаление грехов в этом случае подразумевало изгнание грешников. Эти два ритуала можно рассматривать как взаимодополняющие: греховный Израиль одновременно удаляется из спасительного Божьего присутствия и входит в него через осуждение и смерть.

Согласно апостолу, Бог видимо присутствует и встречается с нами для нашего спасения в распятом и воскресшем Христе, как некогда он встречался с Израилем в облаке, появлявшемся над крышкой ковчега. Иисус превосходит систему жертвоприношений в том же смысле, что и День искупления превосходил ежедневные жертвы Израиля (Bailey 1999: 214). Так же, как «искупление» находится исключительно «во Христе Иисусе» (Рим. 3, 24б), милосердного Бога мы встречаем в нем одном (Рим. 3, 25а). В то время как в Рим. 3, 24б («искупление») подчеркивает новое положение человечества по отношению к миру, греху и смерти, в Рим. 3, 25а с его образом Иисуса как очистилища подчеркивается новое положение человечества по отношению к Богу. В обоих стихах делается ударение на том, что лишь в Иисусе Бог совершает свое спасение. Только в Иисусе как очистилище встречается небесное и земное. Только в распятом и воскресшем Господе присутствует Божья слава и обещается восстановление в ней падшего человечества и всего творения (ср. Исх. 40, 34-35; 3 Цар. 8, 6-11; Иез. 43, 1-5). Эсхатологическое святилище, наполненное божественной славой, было освящено в Иисусе (ср. Иез. 43, 1-5; 44, 4; см. Kraus 1991: 159-67). Перевод личного глагола *proetheto* в Рим. 3, 25 несколько затруднителен. Его можно перевести как «стоять перед (очистилищем)». Большинство из тех, кто отстаивает понимание слова *hilastērion* как «очистилище», принимают такой перевод, указывая на использование родственного греческого существительного *prothesis*, когда на стол клали хлебы предложения. Однако этот ритуал отличается от ежегодного появления первосвященника перед очистилищем. Кроме того, Павел уже использовал этот глагол в другом смысле «намереваться» в Рим. 1, 13 (ср. Еф. 1, 9). Здесь его явный акцент на различии между настоящим моментом откровения и прежней скрытостью Бога предполагает, что нам следует понимать в данном случае слова Павла как «Бог предназначил Иисуса как очистилище». Теперь же настало время исполнения Божьего намерения (Kraus 1991: 157-59).

Три предложных фразы в Рим. 3, 25 следует понимать независимо друг от друга, не объединяя две первых (т. е. не «верою в кровь Иисуса»). Использование предложной фразы со словом «вера» было бы необычно для Павла. Он говорит о предназначении Богом Иисуса как Божьего очистилища «через веру», «кровью его», «чтобы явить Божью праведность».

Верою мы познаем, что Иисус — очистилище Божье. Павел здесь снова говорит о спасении, как о том, что доступно для всех. Здесь также присутствует идея исключительности: подобно тому, как Бог был скрыт во мраке Святого Святых, он также скрыт во Христе (Janowski 2000: 362). Все зависит от того, видим ли мы

Бога в распятом и воскресшем Иисусе. Упоминание Павлом веры также подчеркивает идею одномоментности, проходящую через этот отрывок: мы оправданы здесь и сейчас в живых отношениях с воскресшим Господом, представляющим собой очистилище. И все же не наше решение производит Божье оправдание. Это оправдание – внешняя реальность во Христе, появляющаяся вне нашей веры и до нее: Иисус – очистилище «посредством (или “в”) его крови», то есть по причине его смерти на кресте.

Как и в других случаях, описания жертвоприношений, включая и ритуал в День искупления, «кровь» здесь означает жизнь, приносимую Богу через смерть (Лев. 16, 14-15; 17, 11). В данном случае используется идея «заместительного представительства». При этом отождествление грешника и жертвы влечет за собой замену грешника жертвой (Gese 1981: 93-116; Janowski 2000:198-265): жертва представляет не себя, а грешников. Но не грешник умирает во время жертвоприношения, а жертвенное животное. Как мы отмечали, заместительный ритуал «козла отпущения» был неотъемлемой составляющей Дня искупления. В других новозаветных упоминаниях о крови Иисуса речь идет о его заместительном страдании и смерти (напр., Рим. 5, 9-10; 1 Кор. 11, 25-26; Евр. 9, 11-28). Наша причастность этой смерти нисколько не умаляет того, что Иисус занял наше место без нас. Кроме того, в этом контексте сохраняется тема человеческого насилия, ведь Павел только что говорил о (пролитии) «крови», насилии и убийстве, совершаемом падшими людьми. Жизнь Иисуса отняли те, чьи «ноги быстры на пролитие крови» (ср. Рим. 3, 15; Ис. 59, 7а-6; Притч. 1, 16). Жестокость падшего человечества, которая и сама служит выражением Божьего гнева, согласно Рим. 1, 18-32, лишила Иисуса жизни. Отождествление жертвы с грешником не устраняет различия между грешником, совершающим насилие, и жертвой насилия. Очистилищем Бога стал *распятым* и воскресший Иисус.

Третьей предложной фразой («чтобы явить его праведность») Павел связывает свои заключительные высказывания с первоначальной темой, истолковывая появление Бога на очистилище как проявление его праведности. В Рим. 3, 25 он опять меняет термин, передающий идею «откровения», используя теперь лексику, которая в этом окружении имеет отчетливо юридический характер, *endeixis* (ср. 2 Кор. 8, 24; Фил. 1, 28; ср. также *endeiknymi* в Рим. 9, 17.22). Использование местоимения («его» праведность) и альтернативного слова для идеи «откровения» (*endeixis*) несколько удаляет эту лексику от библейской аллюзии и предполагает возвращение к идее Божьей победы в суде, о которой говорится в Рим. 3, 4-5.

«Явление Божьей праведности» происходит вследствие «прощения грехов, соделанных прежде, во время долготерпения Бога» (Рим. 3, 25-26а). Несмотря на споры, ведущиеся вокруг смысла этого высказывания, Павел, похоже, мысленно возвращается здесь к упомянутому прежде Божьему долготерпению (Рим. 2, 4). Выраженная здесь мысль близка к тому, что сказано в Рим. 9, 22, где Павел использует глагол, родственной существительному *endeixis*. Это время Божьего терпения напоминает период времени перед каждым Днем искупления (Kraus 1991: 92-157, особенно 148-49). Таким образом, моментом откровения Божьей праведности становится последний суд, явившийся в настоящее время вместе с Иисусом Христом. «Прощение грехов» связано с прежде прозвучавшим упреком Богу в несправедливом отношении к миру. Божье терпение некогда выносило и теперь еще выносит несправедливость, угнетение и убийства, которые

приходится терпеть его творению (Рим. 1, 18-32). Эта жестокость достигает кульминации в убийстве Иисуса. Здесь неожиданно Бог оказывается правым в своих откровениях, в которых мы осуждаемся как лжецы. Это явление Божьей праведности не просто воспринимается умом, но и производит определенное действие. Оно исправляет падший мир. Наше осуждение и осуждение мира осуществились в Иисусе. Бог предназначил ему стать «очистилицем (Павел использует это слово без артикля) ...посредством его крови». В Иисусовой смерти и воскресении ради нас Бог был оправдан как Творец, исполняющий свое обещание спасти от человеческого греха и противления.

Следовательно, как очистилице Божье, Иисус оправдывает спасительный Божий суд. Ритуальная лексика используется для описания откровения спасительной Божьей праведности, в которой осуждение и поражение Божьих врагов производит их оправдание. Это оживляет описание Павлом кульминации Божьего оправдательного дела не только в его видимом выражении представительства и замещения, но и лежащей в его основе идеи Божьей святости, то есть его трансцендентного и таинственного присутствия. В раскрытии своей праведности Бог не подчиняется человеческим идеалам и представлениям. Он завоевывает их и отстаивает свое божественное право. Даже в своем откровении Божья праведность сохраняет глубину его непостижимых путей. Обрядовая лексика и образы передают идею встречи суда и спасения, оставляя эту встречу сокрытой в Боге.

Как и в Рим. 3, 21-22, Павел удваивает свою ссылку на откровение Божьей праведности, снова говоря об Иисусе. Бог определил Иисусу стать очистилицем «к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса (т. е. принадлежащего к вере, исходящей от Иисуса)» (Рим. 3, 26). Павел теперь возвращается к тому, чтобы подчеркнуть настоящее время как решающий момент, когда Божья праведность открылась (ср. Рим. 3, 21). Бог уже праведен в том, что его праведность явилась. Он осудил и победил падшее человечество, с которым судился, и он исполнил свое обещание спасения. Таким образом, второе утверждение, что «Бог оправдывает принадлежащего к вере Иисусовой», расширяет первое, а не служит спасительной противоположностью карающего правосудия. Первое утверждение — «Бог праведен» — само несет идею библейских «славословий осуждения», в которых виновная человеческая сторона отдает должное Божьему суду, признавая Божью правоту (напр., Исх. 9, 27; Плач. 1, 18; Дан. 9, 7). Это исповедание вины, имеющее спасительную грань (см. Ис. 45, 20-25), было дано нам в вере, берущей начало в Иисусе. «Вера Иисуса» — то есть вера, исходящая от распятого и воскресшего Господа, — включает в себя исповедание грехов и покаяние (относительно «веры Иисуса» см. выше комментарий на Рим. 3, 22).

***Праведность от веры как исполнение закона и надежда на спасение
(Рим. 3, 27 – 8, 39)***

В Рим. 3, 27-31 появляется три вопроса, которые направляют весь ход последующих рассуждений Павла. Они касаются хвалы (Рим. 3, 27а), Божьего спасительного господства над язычниками (Рим. 3, 29) и отношения веры к закону. Вопрос о хвалы, который Павел уже затрагивал в Рим. 2, 17-23, появляется здесь первым (Рим. 3, 27). Павел рассматривает эту тему в Рим. 4, 1-8,

затем в Рим. 5, 1-11 и, наконец, еще раз в Рим. 8, 12-39. Оправдание язычников (Рим. 3, 29) становится темой Рим. 4, 9-12 и проходит через последующие главы в измененном виде, то есть в виде рассуждений об исключительности веры (напр., Рим. 5, 1-11) и евангелия, охватывающего всех (напр., Рим. 5, 12-21). В последнем, основном вопросе о легитимности закона (Рим. 3, 31), продолжающемся в Рим. 8, Павел описывает удовлетворение требований закона в Божьем деле, совершенном в Иисусе Христе (ст. 1-11). В конце этих рассуждений, изначальные три вопроса о хвалбе, язычниках и законе сменяются тремя утверждениями о надежде на славу, страданиях избранных и любви Божьей во Христе (Рим. 8, 12-39).

Оправдание верующих иудеев и язычников одним Богом в исполнении закона (Рим. 3, 27-31)

В этом кратком промежуточном высказывании Павел подчеркивает важность проповедуемого им евангелия (см. Рим. 3, 21-26) в связи с законом, поскольку существовала опасность, что его читатели могли посчитать закон основанием для похвалы иудеев (Рим. 2, 17 – 3, 20). Из итоговых рассуждений в Рим. 3, 19-20 становится ясным, что для евангелия Павла важно правильное понимание роли закона.

Авраам как отец верующих иудеев и язычников (Рим. 4, 1-25)

Павел рассматривает историю Авраама в свете Быт. 15, 6. Он говорит о «похвале» в контексте человеческих отношений с Богом и меняет традиционное для

Рим. 4, 1

τί γὰρ ἡ γραφή λέγει· ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.

Ибо что говорит Писание? «Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность».

МТ Быт. 15, 6

וְהָאֱמֹן בְּיַהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה

LXX Быт. 15, 6

καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.

СП Быт. 15, 6

Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность.

своего времени представление об Аврааме: «В отношении же Бога Аврааму нечем хвалиться» (Рим. 4, 2). Конец Рим. 4, 2 не следует считать ограничивающей фразой, как будто Авраам мог хвалиться перед людьми; такую похвалу невозможно отделить от похвалы перед Богом, что становится ясным из Рим. 3, 27-31. Павел скорее вводит здесь границы определения, в которых следует оценивать похвалу: человеческие отношения с Богом. Нужно слушать, что «говорит» Писание (Рим. 4, 3): «Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность». Цитата полностью соответствует тексту LXX, который соответствует МТ за исключением замены «ЙХВХ» (обычно, *kyrios*) на «Бог» (*theos*). Такое вменение веры в праведность

не означает, что Бог играет в некую вымышленную игру, считая веру тем, чем она не является; скорее, как показывает широкий контекст, это одобрение Богом новой действительности, созданной словом обетования Аврааму (Рим. 4, 17; ср. Пс. 105, 31; Быт. 1, 31). Как мы увидим, это «вменение» — не просто

постановление на небесах; оно дарует благословение. Награда этого вменения заложена в самой вере. Тому, кто совершает определенные дела, вознаграждение (*misthos*) предоставляют как должное (Рим. 4, 4). Напротив, ничего не требуется для появления веры и обладания ею, и зависит она от безусловной милости (*charis*) другого (Рим. 4, 4). Таким образом, у веры Авраама были определенные содержание и форма: он уповал на («веривший в») того, кто оправдывает нечестивого (Рим. 4, 5). В дальнейших рассуждениях в Рим. 4, 13-25 Павел поясняет, что значить верить в *Того*. В раннем иудаизме могли использовать коммерческие образы, говоря о «делах», однако ничего очевидно связанного с торговлей в Рим. 4, 4 (см. Рим. 2, 5) мы не находим. Павла здесь следует рассматривать как того, кто разъясняет неисследованные значения «похвалы» — подразумеваемую идею, что дела служат предпосылкой к спасению, и что люди могут обеспечить себе Божью милость благодаря таким делам или сохранить ее. В человеческих отношениях и представлениях о справедливости разумно ожидать награды за свои труды. Однако в отношениях с Богом этот вопрос выглядит по-другому: он оправдывает нечестивых. Хотя внимание Павла здесь сосредоточено на Быт. 15, 6, он также помнит о контексте этого отрывка. Его ссылка на воздаяние (или возмещение), вероятно, напоминает о видении Авраама в Быт. 15, 1, где Бог обещает Аврааму: «Я — твой щит; награда [LXX: *misthos*] твоя весьма велика». Эта награда и ее последующее объяснение повторяют первоначальное обещание Аврааму, что Бог сделает его родоначальником великого народа и благословением для всех племен земли (Быт. 12, 1-3). Аллюзия Павла на окружение Быт. 15, 6 означает, что он рассматривает веру Авраама в связи с божественным обещанием, и эта связь становится очевидной в заключительной части Рим. 4 (ст. 13-25). Божественное «вменение» (по существу, провозглашенное), которым был оправдан Авраам, приводит к благословию, данному в обещании. Кроме того, именно темой «благословения» Павел предваряет свидетельство Давида (Рим. 4, 6). Павел понимает оправдание Авраама не как пустые слова, а как предварительное вступление в силу обещания, из которого возникла вера Авраама. Оправдание Авраама по сути своей связано с Божьим обещанием ему, и без этого его нельзя правильно понять. Бог считает Авраама праведным и тем самым признает отклик Авраама на обещание семени. Реальность этого семени уже присутствует для Авраама в вере, созданной в нем Божьим обещанием, что Павел и поясняет далее (Рим. 4, 17).

Когда Павел говорит об Аврааме, повествование из Книги Бытия используется более широко. Характеристика Павлом веры Авраама явно подразумевает греховность Авраама, что было неожиданным заявлением для того, кто читал этот рассказ в свете Быт. 26, 5. Однако Павел читает это повествование с начала, а не с конца (см. Рим. 2, 26). Авраам появляется в повествовании вслед за тем, как Бог сорвал планы падшего человечества по строительству Вавилонской башни, разделив человечество языковыми барьерами. Авраам представляет собой начало новых отношений Бога с падшим миром, явление Божьей милости в Божьем суде. Авраам — один из нечестивых, которого Бог избрал средством для осуществления своего спасительного замысла: одинокого, слабого и беззащитного человека, который стал таким в результате божественного суда над человечеством (Быт. 12, 10 — 14, 24). Бездетный, бездомный и странствующий Авраам — полная противоположность Адаму, который наслаждался уверенным

положением в плодоносном саду. В этом падшем и немощном персонаже Творец продолжает исполнять свой чудесный замысел благословить мир, который теперь находится под проклятием (Быт. 3, 14.17). Одним своим обещанием Бог дарует Аврааму потомство и наследие, возвращая таким образом Эдем в падший мир. Только лишь Бог оправдывает нечестивого, что явно запрещено делать другим (Исх. 23, 7; Притч. 17, 15; 24, 24-25; Ис. 5, 23; ср. Мк. 2, 7б: «Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?»). И он делает это как Бог, преодолевая собственный суд, что особенно заметно в том, как он поступает со равноправными людьми (напр., ср. Ос. 2, 14 – 3, 5 с Втор. 22, 22; ср. Ос. 11, 8-9 и Втор. 21, 18-21; см. Hofius 1989: 131-47). Следуя тексту Книги Бытия, апостол замечает, что ключевой момент в отношениях Бога с Авраамом наступает тогда, когда Бог дает Аврааму обещание, в то время как тот сокрушается по поводу своей бездетности. Не совсем ясно, насколько важно в данном случае обещание, данное Аврааму. Авраам верит предшествующим словам обещания. И все же (почти как в случае исповедания Петром Иисуса как Христа) момент отклика в Быт. 15, 6 становится решающим. Вера никогда не относится к общей или абстрактной категории, но всегда означает отклик на конкретное обещание. Решающее слово обещания

Рим. 4, 6-8

καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου ὃ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων· μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἔπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι· μακάριος ἀνὴρ οὐ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν.

Так и Давид называет блаженным человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел: «блаженны, чьи беззакония прощены и чьи грехи покрыты. Блажен человек, которому Господь не вменит греха».

MT Пс. 32, 1-2

לְדָד מְשַׁכֵּל אֲשֶׁר נִשְׁפָּט בְּטוֹי חַטָּאֵהוּ
אֲשֶׁר אָדָם לֹא יַחְשֵׁב יְהוָה לוֹ עֲוֹן וְאִין בְּרִיר
הוֹרַמְנָהּ

LXX Пс. 31, 1-2

ᾧ Δαυὶδ συνέσεως μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἔπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι· μακάριος ἀνὴρ οὐ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν οὐδὲ ἔστιν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δόλος.

СП Пс. 31, 1-2

Псалом Давида. Учение. Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты! Блажен человек, которому Господь не вменит греха, и в чьем духе нет лукавства!

прозвучало в тот момент, когда его исполнение казалось невозможным, но оно верно, поскольку озвучивший его Творец всего.

Оправдание Авраама равноценно переживанию Давида, самого известного из прошенных грешников в Писании. Давид «говорит» (Рим. 4, 6), как прежде было сказано о Писании. Следовательно, он представляет второе свидетельство оправдания независимо от дел. Он говорит, как преступивший закон; его свидетельство о праведности помимо дел используется как ироничная подмена понятия. В его случае «дела» – это не дела послушания закону, а, наоборот, «дела беззаконные» и грехи (Рим. 4, 7). Надеющиеся на праведность, получаемую от дел, не поняли закон, который производит грех и гнев (ср. Рим. 3, 20; 4, 15). Праведность, вмененная независимо от дел, – не что иное, как прощение грехов, при котором они не засчитываются. Это – незаслуженная милость, на месте которой должно быть возмездие и наказание. Упомянув о Давиде, Павел следует тексту Пс. 31, 1-2 LXX (Пс. 32, 1-2 MT) без каких-либо изменений. И текст LXX, и цитата Павла отличаются от еврейских писаний, заменяя ед. ч. в первом стихе на мн. ч. Использование ед. ч. в псалме на еврейском языке образное, да и в самом псалме автор переходит ко мн. ч. в заключительном стихе (Пс. 32, 11 MT). Таким образом, использование мн. ч. в

первом стихе цитаты явно расширяет сказанное в псалме на всех людей и предлагает читателю поставить себя на место Давида. В отличие от многочисленных раввинских ссылок на Пс. 31, Павел не упоминает об исповедании грехов, которое представляет центральную тему псалма (ср. Пс. 31, 5; см. Str-B 3: 202-3). Исповедание для Павла подразумевается в вере, благодаря которой преодолен грех, подавлявший нашу личность: в вере мы «воздаем славу Богу» (Рим. 4, 20; ср. Рим. 1, 23; 3, 26). Как и в случае с историей Авраама, в более широком контексте псалма ясно, что «вменение праведности» — не просто провозглашение, а действенное слово. В псалме прощение грехов приносит исцеление и телу, и разуму, избавление во время бедствия, руководство и нежную Божью любовь (Пс. 31, 3-11). Следовательно, согласно апостолу, «вменение праведности» — это благословение, (вос)создающее жизнь. Это — прощение грехов, приводящее ко всем благам, описанным в Пс. 31.

Рим. 4, 9-12 (ср. Рим. 3, 29-30)

Здесь Павел опять черпает мысли из истории Авраама. Вменение Аврааму веры как праведности произошло до обрезания Авраама (Рим. 4, 9-10). Для Павла обрезание остается знаком праведности — не «праведности по закону», а «праведности по вере», и эта вера дана Аврааму, в то время как он еще был «в необрезании» (Рим. 4, 11). Бог поступил так, чтобы Авраам мог стать отцом всякого необрезанного, кто верит подобно ему. Праведность вменяется им таким же образом. Авраам не просто образец или пример; своею верою он порождает верующее потомство язычников.

Он также «отец обрезанных», но не для всякого из них. Он отец «не только принявших обрезание, но и ходящих по пути (его) веры» (Рим. 4, 12). Из контекста видно, что вера представлена как бездейственное состояние. Наши дела в вере в конечном счете основываются на действиях Бога (см. Рим. 4, 19-22). Свое дело в нас совершает слово обетования. Мы просто принимаем то, что дает обещающий и оправдывающий Бог. Поэтому вера — не человеческое «дело», а действие Божье в человеке. Однако же вера — это послушание (ср. Рим. 1, 5). Лишь те из обрезанных, которые идут «вслед» веры Авраама, считаются его детьми (ср. Рим. 9, 6-13). Эта метафора послушания взята из библейского описания чьей-либо схожести со своим отцом или матерью (см. 2 Кор. 12, 18; 1 Пет. 2, 21; Сир. 51, 15; Филон Александрийский, *Creation* 144; *Migration* 128; *Virtues* 64; ср. Суд. 2, 17; 3 Цар. 15, 26; 22, 43.52; 4 Цар. 21, 21). Павел отвергает привилегии по происхождению. Для него происхождение становится основанием для наставления. Иудеи от рождения через обещание призваны обрести спасение вне себя в «праведности другого». Только в этом смысле Авраам — их отец (ср. Ин. 8, 39).

Таким образом, через Божье обетование Аврааму даруется потомство среди язычников и совершается суд над потомками Авраама по плоти. «Для Павла история спасения — это история божественного обещания, которая протекает вопреки земным возможностям и ожиданиям» (Käsemann 1980: 117). Божье дело оправдания — не что иное, как утверждение его права Творца, создающего то, чего нет (Рим. 4, 17). Своим обещанием Бог Творец производит веру, и в соответствии с ней он начинает формировать определенную земную реальность, соответствующую этому обещанию. Тот, кто с верою принимает обещание — признает

Божью истинность и признает его как Творца, который прощает и платит выкуп за нас, его падших творений.

Рим. 4, 13-25 (ср. Рим. 3, 31)

В этом заключительном разделе Павел продолжает тему веры Авраама, начиная в Рим. 4, 13-15 с использования контекста Быт. 15, 6, где Господь подтверждает обещание «семени» и «наследования» земли Аврааму (Быт. 15, 3-5.7; ср. Быт. 12, 7; 13, 14-17). Это не отдельные темы; Павел раскрывает основания веры Авраама, обнаруживаемые в обещании Бога, данном ему во всех подробностях.

Обещание здесь состоит из двух частей; Аврааму даруется «семья» и «наследие». «Семья», к которому относится обещание, состоит из верующих евреев и язычников (Рим. 4, 16-17.24). Однако Павел прерывает свой последующий рассказ о вере Авраама в том месте, где говорится о рождении Исаака и образном «воскресении», говоря вместо этого о воскресении «Иисуса Христа, Господа нашего» (Рим. 4, 25). Подразумевается, что сам Иисус – обетованное семья Авраама (Рим. 4, 24). Поэтому рассуждения Павла здесь дополняют его рассуждения в третьей главе Послания к Галатам, где он явно называет Христа обетованным семенем (Гал. 3, 16) и продолжает говорить о тех, кто причастен благодаря своей вере к Христу, как семени Авраама (Гал. 3, 29). Совместная причастность к воскресшему Господу включает в себя отдельных людей и их веру. Слово «семья» несет одновременно индивидуальное и коллективное значения (напр., Быт. 15, 4-5). История о Божьем намерении совершить искупление в Аврааме берет свое начало в Вавилоне, в разделении людей на представителей многих народов и языков (Быт. 11, 1-9). С этого времени общество – это Божье творение, обнаруживаемое за пределами наших земных отличий в Божьем обещании, которое исполнилось в Иисусе Христе. Авраам – отец всех нас (Рим. 4, 16), однако это единство означает единство в многообразии (Рим. 4, 9-12). Мы соприкасаемся *исключительно* во взаимном поощрении веры друг в друге (ср. Рим. 1, 12; 15, 5-6).

«Наследие» здесь расширяется от «земли» (Быт. 12, 7; 13, 15; 15, 18-19; 17, 8; 24, 7) до всего «мира» (Рим. 4, 13). Так же его понимали и в раннем иудаизме. Обещание толковали и расширяли его пределы в связи с новыми реалиями еврейской жизни после плена и связывали его осуществление с веком грядущим (Сир. 44, 21 [древнееврейская и древнесирийская версии]; Jub. 19:21; 22:11-15; 32:19; *m. Sanh.* 10:1; *b. Sanh.* 110b; *Mek.* 14:31 [40^b]; *Num. Rab.* 14 [173^a]; 4 *Ezra* 4:27; 7:50; 2 *Bar.* 14:13; *Str-B* 3:209; Davies 1994: 121-26, 370-71). Павел, очевидно, разделяет эти представления: обещание исполнилось в Иисусе Христе, которого Бог воскресил из мертвых (Рим. 4, 17.24-25).

Павел говорит, что наследие дано не через закон, а через праведность, полученную благодаря вере. Если «утверждающиеся на законе» должны считаться наследниками, то вера была бы напрасной, а обетование – пустыми словами. Причина в том, что «закон производит гнев» (Рим. 4, 15a). Говоря о законе, производящем гнев, Павел имеет в виду оставление Богом погрязшего в идолопоклонстве человечества на волю их желаний, что Павел характеризует как «откровение Божьего гнева» (Рим. 1, 18.24.26.28; ср. Рим. 3, 9). Такое понимание Рим. 4, 15a подтверждается дальнейшим ходом Павловой мысли, согласно которому «где нет закона, нет и преступления» (Рим. 4, 15b). Через закон гнев

Божий производит грех в падшем человечестве. Полное раскрытие этой чрезвычайно сжатой и необычной идеи происходит позже, в Рим. 7, 7-25 (однако см. Рим. 5, 20; 6, 14).

Обещание Аврааму, процитированное Павлом в Рим. 4, 17, «Я поставил тебя отцом многих народов», взято из Быт. 17, 5 LXX, где речь идет об обетовании, данном Аврааму в Быт. 15, 5 (ср. Быт. 12, 2). Раздел в Книге Бытия (Быт. 17, 1-8), в котором содержится это обещание, связан с заветом обрезания (Быт. 17, 9-27). На первый взгляд можно предположить, что обещание, данное в Быт. 17, 5, осуществится уже в самом обрезании. И действительно в раввинской традиции Быт. 17, 5 использовалось в отношении прозелитов (Str-B 1:211). Однако Павел видит в этих словах предзнаменование чего-то большего. Как видно из его краткого вступления к обещанию, данному семени Авраама, он считает, что обещание относится и к иудеям, и к язычникам (Рим. 4, 13.16). Конечно, «семем», данным Аврааму сначала, был Исаак, его потомок по плоти, и все другие патриархи, которым Бог обновлял обещание. Однако, как Павел в другом месте стремится доказать, Исаак не родился в результате естественных причин; он родился по обетованию, а не по «плоти» (Гал. 4, 21-31). Следовательно, обещание выходит за пределы этнического происхождения. Как Павел только что показал в своем рассуждении об обрезании, недостаточно быть просто этническим евреем, нужно следовать вере Авраама. А с другой стороны, Авраам – отец необрезанных верующих. Еще более неожиданно то, что Павел видит исполнение обещания о наследии, данного семени Авраама, в воскресении Христа, в котором стирается различие между иудеем и язычником (Рим. 4, 25; ср. Гал. 3, 15-29). Как мы увидим в Рим. 9 – 11, апостол считает, что этническая сторона Божьего обещания Аврааму остается в силе. Однако оно осуществится через особое вмешательство Бога, творца и избавителя этнического Израиля (Рим. 11, 25-27). Сила обещания состоит в том, что это слово творца, поэтому оно достигает больших, спасительных целей. Следовательно, Павел понимает обещание Быт. 15, 5 в свете Быт. 17, 5. Но такое понимание просто помещает обетование из Быт. 15, 5 в его более широкий контекст. По Книге Бытия отношения Господа с Авраамом начинаются только после того, как он срывает планы непослушного человечества, желающего построить общий город и башню «высотой до небес» (Быт. 11, 1-9). После Вавилона Бог заново совершает свое дело в Аврааме как спасающий творец; с самого начала эти отношения имеют всеобщие значение. Предшествующий список народов (Быт. 10, 1-32) также предполагает начало чего-то большего. Божье обещание Аврааму произвести «народы от него» служит продолжением этой всеобщей, спасающей Божьей заботы. Сочетание этого обещания с обещанием отдать ханаанскую землю семени Авраама (Быт. 17, 8) нисколько не умаляет его значения. Именно в свете этого обещания (Быт. 17, 5), а не обещания ханаанской земли (Быт. 17, 8), Павел понимает слова из Быт. 15, 5: «таковым будет и твое семья».¹ Наперекор договору (но в согласии с Божьим замыслом) это обещание дважды повторяется другим патриархам, Израилю и Ефрему (Быт. 35, 11; 48, 19). Кроме того, обещание Аврааму, что он станет отцом многих народов, остается не исполненным в повествовании Книги Бытия, поскольку там умножаются лишь патриархи. Павел видит исполнение обещания Аврааму (что он станет «отцом многих народов») только в воскресшем Иисусе,

¹ В СП: «столько будет у тебя потомков». – Прим. перев.

возлюбленном Сыне Божьем (см. ниже). Именно через него народы приходят к вере в Бога.

Бог, благодаря которому Авраам становится «отцом многих народов», — это Бог, «животворящий мертвых и называющий несуществующее, как существующее» (Рим. 4, 17в). Исповедание Бога как того, кто «дает жизнь мертвым» (кроме НЗ) используется во втором благословении молитвы «Восемнадцати благословений» (ранней еврейской синагогальной молитвы) и в другой ранней еврейской литературе (напр., *Jos. Asen.* 8:10-11; 20:7; *Test. Abr.* 18:11; 4Q521; *b. Ketub.* 8b; Ин. 5, 21; 2 Кор. 1, 9; см. Hofius 2002: 58-61). Лексика этого исповедания берет начало в библейском описании Бога как того, кто «умерщвляет и оживляет» (Втор. 32, 39; 1 Цар. 2, 6; 4 Цар. 5, 7). Таким же образом описание Бога как того, «кто называет (в своих целях) несуществующее, как существующее» перекликается с Исаиной вестью о Боге, дающем жизнь и осуществляющем свои намерения посредством одного лишь своего творческого слова (напр., Ис. 42, 5-9; 43, 8-21; 45, 1-7; 48, 6-11; также Пс. 32, 6; см. Рим. 1, 6 выше). В ранней еврейской традиции эта тема продолжается (2 Мак. 7, 28; 2 Вар. 21:4; 48:8; *Jos. Asen.* 12:2; Филон Александрийский, *Moses* 2 100:1; *Spec. Laws* 2 225:3; *Spec. Laws* 4 187:3). Павел особенно близок к Исае в своем понимании «призвания» (*verbum efficax*) как творческого действия Бога. Как мы уже заметили в случае с верой Авраама, эта вторая характеристика Бога предоставляет основание для первой: «тот, кто оправдывает нечестивого» делает это для осуществления своего обещания. Оправдывающая вера — это то средство, посредством которого обещание становится реальностью среди падшего человечества (Рим. 4, 13).

В Рим. 4, 18-22 Павел показывает верующего Авраама всецело в свете Бога-творца и его слова обетования. Вопреки всем внешним обстоятельствам («сверх надежды... с надеждою») Авраам поверил, чтобы стать «отцом многих народов» в согласии со сказанным. А о чем было сказано? Павел возвращается к Быт. 15, 5: «так ... будет семя твое», понимая это в связи с Быт. 17, 5: «Будет тебе имя: Авраам, ибо Я сделаю тебя отцом множества народов». Господнее заверение Аврааму, что он сам — «щит и награда Авраама» побуждает Авраама к жалобе на то, что Бог не дал ему ни потомства, ни «семени», и что кто-то из его слуг станет его наследником (Быт. 15, 3). Тогда Бог обещает ему, что тот, кто произойдет от Авраама, будет его наследником. Но это не все. Оставшаяся часть обещания связана с волнующими событиями. Бог выводит Авраама из шатра и предлагает посмотреть на небеса. «Сосчитай звезды, если ты можешь счесть их», — говорит он Аврааму. Затем следуют слова, процитированные Павлом: «Столько будет у тебя потомков». Бог сотворил на небесах звезды, бесчисленные для Авраама, но названные по имени и известные одному Богу (ср. Пс. 146, 4; Ис. 40, 26). Как Павел позже напомнит своим читателям, небеса проповедуют славу своего Творца: «По всей земле прошел голос их, и до пределов вселенной слова их». Апостольская проповедь восстанавливает проповедь небес о славе Творца, открывая уши падшему человечеству к посланию, которое теперь могут видеть их глаза (Рим. 10, 18; Пс. 18, 3-4; ср. Рим. 1, 19-22). То же произошло и с Авраамом, чей взгляд Господь направил на бесчисленные звезды. Бог произносит слово обещания, открывая его уши, чтобы открыть его глаза. Бог поступит с ним как творец, даровав ему бесчисленное «семя». Божье заверение Аврааму, что он сам — щит и награда Авраама, продолжается в Господнем ответе на жалобу Авраама. Авраам знает

Бога как творца. Не стоит упускать из виду корпоративную составляющую веры. Многочисленное «семя» из иудеев и язычников представляет в данном случае множество «Авраамов», поверивших в исполнение божественного обещания в Иисусе (Рим. 4, 12.23-25). Они также узнают Бога как своего творца во Христе.

Сначала аллюзией на Быт. 17, 5, а затем ясным высказыванием в Рим. 4, 19-21 Павел дает понять, что его внимание устремлено на последующие события, поскольку Аврааму теперь уже почти сто лет (Быт. 17, 17), и чрево Сары «омертвело» (Быт. 18, 11; ср. Быт. 17, 17). И все же Павел не забыл об отрывке Быт. 15, 6, который он снова цитирует в Рим. 4, 23-25, хотя и намекает там на «жертвоприношение Исаака» (Быт. 22, 1-19). Отношения Бога с Авраамом достигают своей полноты тогда, когда Авраам уверовал, о чем сказано в Быт. 15, 6.

Возвращением к сказанному в Быт. 15, 6 Павел создает *inclusio*, завершая свое обсуждение: вся глава касается оправдывающей веры Авраама. Слова «вменилось ему» не были написаны только для Авраама; это было написано также и для «нас», кому еще предстояло получить праведность таким путем (ср. Рим. 15, 4). Обещание Аврааму давалось для действенного укрепления и уверенности всех, кто верит в Бога через Иисуса. Павел понимает дело, совершенное Богом через Христа как исполнение Божьего обещания Аврааму. Оно дается и правильно понимается только через те слова Писания, где говорится, что Авраам поверил Богу и «это вменилось ему» в праведность.

В то же время дело, совершенное Богом во Христе, приводит к исполнению обещания, породившее веру Авраама. Слова об оправдании Авраама были написаны для нас, «верующих в того, кто воскресил из мертвых Иисуса, Господа нашего» (Рим. 4, 24). Это третье описание Бога дополняет второе: «животворящий мертвых» (Рим. 4, 17) окончательно совершает это в воскресении Иисуса. Обещание Аврааму стать наследником всего мира находится в воскресшем Иисусе, *нашем* Господе. То, что было обещано, даруется через него.

Божья любовь во Христе и надежда в скорбях (Рим. 5, 1 – 8, 39)

Павел продолжает тему похвалы, язычников и закона в свете Божьего оправдания во Христе. Наиболее заметным в этом разделе становится то, что Божья любовь во Христе к грешникам – превышает закон с его требованиями и определяет место закона. Здесь задействуется реальность большая, чем закон. Именно победа Иисуса Христа, нашего Господа, гарантирует нашу жизнь и праведность (Рим. 4, 24; 5, 1.11.21; 6, 23; 7, 25; 8, 39). В этом разделе прямое цитирование ВЗ резко сокращается, хотя и не исчезает совсем (см. особенно Рим. 7, 1-6.7-13 в отношении роли и назначения закона). Но когда Павел развивает мысль о последствиях обещания Аврааму, он переходит к новым категориям. Теперь он описывает эсхатологическую реальность, вошедшую в мир через Христа, реальность совершенно новую, независимо от того, что ее предсказывали и обещали (Рим. 1, 17; 14, 24-26). В отличие от смерти, вошедшей в мир через Адама (Рим. 5, 12-21), новая реальность во Христе выходит за пределы нашей нынешней земной жизни и потому остается вне связи с прошлым. Когда же Павел развивает мысль о «нынешних страданиях», он вновь цитирует ВЗ прямо и делает более заметные аллюзии на него (Рим. 8, 12-39, особенно Рим. 8, 18). Эти страдания, в которых участвуют все верующие, по свидетельству Писания, переносили

также и люди Божьи в прошлом. Новая жизнь еще не отделяет нас от старой жизни падшего мира; скорее она помещает нас в самую гущу сражения между этими двумя системами.

Рим. 5, 1-21

Теперь в центре рассуждений Павла оказывается спасительное проявление Божьей любви в том, что он отдал своего Сына на смерть. Вместе с тем он говорит и о самопожертвовании самого Христа. Как и при описании Божьего обещания, породившего веру Авраама (Рим. 4, 16б-22), Павел представляет здесь Христа как неиссякаемый источник жизни и праведности. За нашей верой и до ее появления стоит Христос, через которого Бог творит надежду в наших сердцах и ведет нас в вечную жизнь. В конце своих размышлений об Аврааме, не прямо отождествляя Христа с семенем Авраама, Павел указывает, что верующие в Бога через Иисуса стали причастниками его смерти и воскресения. Эта тема, особенно в отношении смерти Христа, становится теперь явной и основной темой Павла. Апостол переходит от рассуждений об Аврааме и его оправдывающей веры к Христу и его оправдывающей смерти.

Хвалимся надеждой на Бога через Иисуса Христа (Рим. 5, 1-11)

Слово, указывающее на следствие, «итак» (*ουν*), обеспечивает переход от рассуждений о вере к Христу – основанию и началу веры. Эта идея уже проскальзывала в рассуждениях Павла в Рим. 4, 25. Его вступление указывает на основную идею всего раздела: оправдаться верой означает быть в мире с Богом *через* «Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 5, 1). В этом случае «через» (*δια*) близко по смыслу к слову «посредством», поскольку (как заметно в следующем стихе) Павел подразумевает Божье действие «посредством» или «через» Христа (Рим. 5, 9.11.12.17; также, напр., Рим. 1, 5; 2, 16; 1 Кор. 8, 6; 15, 21.57; 2 Кор. 1, 5; 5, 18; Гал. 1, 1; 6, 14). Данное слово выражает здесь не средство, через которое действует вера, а средство, через которое действует Бог (ср. Рим. 4, 24-25). Оно проясняет вводное предложение, описывая самые основы спасения: оправдаться верою – означает не что иное, как обрести мир с Богом, который он сделал возможным через «Господа нашего Иисуса Христа». Слова Павла здесь перекликаются с темой господства Христа, начатой им в Рим. 4, 24 и дважды упомянутой в пятой главе (Рим. 5, 11.21).

Царствование благодати над грехом и смертью через Иисуса Христа (Рим. 5, 12-21)

Примирение Божье с грешниками, основанное на его любви к ним во Христе (Рим. 5, 1-11), ведет Павла к сравнению Адама с Христом в Рим. 5, 12 («поэтому»). Эти две личности («через одного человека») описываются с точки зрения совершенного ими дела, имеющего решающее значение: согрешение первого и смерть последнего определяют жизнь и существование всех людей. Пришествие закона значительно изменяет положение человечества, однако оно не устраняет совершенного Адамом. Закон играет только второстепенную роль: умножая Адамово преступление (Рим. 5, 20), он создает «область», в которой благодать Божья во

Христе могла бы царствовать. Не совершенное законом или Адамом, а совершенное Богом во Христе в конечном счете определяет судьбу человечества. Адам служит образом обещанного Христа (*typos* [Рим. 5, 14]), чья смерть превосходит и преодолевает неповиновение Адама.

Типологическая связь между Адамом и Христом поясняет также место Авраама. Адам и его согрешение, а не Авраам со своей верой, играют (хотя и отрицательную) роль изначального ожидания в истории обетования. Так же и у Христа есть преимущество пред Авраамом: обещание, породившее и поддержавшее веру Авраама, осуществилось во Христе. Павел снова отвечает на свой риторический вопрос, распространяется ли Божье спасительное господство на язычников (Рим. 3, 29-30), правда уже с более широкой перспективы. Израиль со своим «прародителем по плоти» (Рим. 4, 1), Авраамом, занимает второстепенное, хотя и необходимое место в исполнении Божьих спасительных намерений.

В ранней еврейской литературе, особенно в апокалипсисах *4 Ezra* и *2 Baruch*, содержатся идеи, схожие с Павловым истолкованием грехопадения Адама (Lichtenberger 2004: 205-41; Levison 1988: 155-59; Oberhänsli-Widmer 1998: 128-47; Knittel 2002: 148-202). Однако здесь мы находим менее радикальное понимание греха, чем у Павла, в отношении происхождения Адамова греха и его последствий для человеческого рода. Павел не пытается здесь проследить источник зла за пределами грехопадения Адама, как это иногда делается в ранней еврейской литературе. В «Апокалипсисе Моисея» («Жизнь Адама и Евы») вина за грехопадение явно лежит на Еве, которая представляется более слабой и более подверженной обману, чем Адам (напр., *L. A.E.* 9:2; 14:2; 21:2,6; 24:1). В *Сир.* 25, 27 грехопадение полностью приписывается Еве: «От жены начало греха и чрез нее все мы умираем» (см. также *2 En.* 31:1-8; *Gk. Apoc. Ezra* 2:16). В какой-то мере эти размышления о слабости Евы представляют попытку объяснить происхождение греха и таким образом указать на то, как его избежать. В несколько ином контексте эта идея появляется в *2 Кор.* 11, 3; *1 Тим.* 2, 14. То же самое, по всей вероятности, верно и для произведений, в которых грехопадение приписывается сатане (напр., *Прем.* 2, 24; *3 Bar.* 4:8; *2 En.* 31:6). В *4 Ezra* происхождение греха отодвинуто по времени назад и в какой-то мере связано идеей, что у Адама уже было «злое сердце», когда он совершил грех. Закон был дан, чтобы победить это «злое сердце» и управлять им (*4 Ezra* 3:20-27; 4:30-32); идея эта та же, что и более позднее раввинское понятие *yēšer hā-rā'*, «злой умысел» (см. *W. D. Davies* 1980: 31-35). В другом случае самого Бога спрашивают о причине позволения злу поселиться в человеческом сердце (*Apoc. Ab.* 23:14). В отличие от этих размышлений, Павел подчеркивает ответственность одного человека за появление греха в мире людей.

Напряженность между личной виной и всеобщим осуждением особенно заметна в *4 Ezra* и *2 Baruch*. Павел оставляет эту напряженность и видит в ней ожидание Христа. В этих произведениях мироустройство представлено в виде двух веков, где есть место закону.¹ Как и у Павла, смерть определена всему человечеству через грех Адама (*4 Ezra* 3:7-11; 7:118; *2 Bar.* 19:8; 23:4; 48:42-43). Однако закон обеспечивает средство повиновения, которое дает жизнь в *веке грядущем* (*4 Ezra* 3:20). Человеческая свобода повиноваться не была утрачена, а лишь уменьшилась: «Ибо Адам повинен только в своей душе, но каждый из нас — Адам для своей собственной души» (*2 Bar.* 54:19).

¹ Т. е. «века сего» и «века грядущего». — Прим. перев.

Напряженность между личной виной и всеобщим осуждением заметна также в раввинской литературе. Однако вместо какого-либо конечного решения этой напряженности там виден лишь продолжающийся спор о том, как соотносить между собою тексты, в которых говорится о личной ответственности (напр., Иез. 18, 20), с Быт. 3 и другими отрывками, где говорится об одинаковой судьбе людей (напр., Еккл. 9, 2). Рассматриваются и другие отрывки, особенно вознесение Илии на небеса (4 Цар. 2, 1-11) (см. Str-B 3:226-28).

Противопоставление Адама и Христа (Рим. 5, 12-21) служит для определения и описания Божьей благодати. Павел продолжает тему Божьей любви, начатую в первой части главы (Рим. 5, 5-9), через понятие «благодати». Теперь он определенно говорит о независимом действии Божьем в осуществлении спасения перед лицом человеческого греха (Рим. 5, 12.13.20; ср. Рим. 3, 9.20), принесшего смерть (Рим. 5, 12.14.17.21; ср. Рим. 6, 9; 7, 10.13; 8, 38) и получившего господство над человечеством через одного человека и его согрешение. Силе греха и смерти противостоит Божья благодать (Рим. 5, 15.17.20-21), так же получившая господство над всеми людьми через одного человека, Иисуса Христа. Совершенное одним человеком, Адамом, охватывается и преодолевается милостивым деянием Божиим в одном человеке, Иисусе Христе (Рим. 5, 15.17.21).

В этом типологическом рассуждении предлагается большая структура, в которой отмечено место Божьей благодати. Эта структура подразумевает, во-первых, что грех и смерть остаются в Божьих руках: даже согрешение Адама по-своему служит общему Божьему замыслу. Во-вторых, наоборот, в своей благодати Бог приходит к падшему человечеству и совершает свое спасительное деяние. Следствием этой непосредственной Божьей деятельности через его благодать становится богатое и глубокое описание тождественности Бога и Христа, как и различия между ними (об этой тождественности см. Vauckham 1998). Благодать Христова — его незаслуженная милость к нам, выраженная в его крестной смерти — совпадает с Божьей благодатью (Рим. 5, 15). При этом смерть Христа — также проявление повиновения Богу (Рим. 5, 19). Кроме того, благодаря своей смерти Христос становится спасающим владыкой. Как видно из более широкого контекста, Павел называет Иисуса *нашим* Господом именно в связи с его победой над грехом и смертью ради нас (Рим. 6, 9.14.23; 7, 1.25; 14, 7-9). Благодать царствует через «Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 5, 21). Этим заключительным утверждением Павел выражает как единство Бога и Христа, так и различие между ними. В своей спасительной благодати Бог действует непосредственно в человеке Христе и через него. Человек Христос не кто иной, как Бог, действующий в своей благодати, побеждая наш грех и смерть как наш господин.

Отправной точкой Павлова сравнения служит появление в «мире» греха через «одного человека», Адама (Рим. 5, 12). Как видно из контекста, «мир» здесь означает «мир людей» (Рим. 5, 13; см. Рим. 1, 8; 3, 6.19; 11, 12.15). Вслед за грехом в мир вошла и смерть, «перейдя» через грех на всех людей. Заключительное предложение Рим. 5, 12, значение которого много обсуждали, лучше всего рассматривать как определительное придаточное предложение со значением «обстоятельства, при котором все согрешили» (Zahn 1925: 265-69, несколько измененное; ср. 2 Кор. 5, 4; Флп. 3, 12; 4, 10; см. Fitzmyer 1993; Moo 1996). Павел признает совершение грехов людьми в период между Адамом и Моисеем, однако расценивает их как второстепенные по отношению к царствованию греха

и смерти, пришедших через Адама. Впоследствии Павел объясняет, что согрешения так же реальны, но подчинены царственному правлению Божьей благодати во Христе (Рим. 5, 20-21). Как показано в Рим. 5, 13, мысль Павла в том, что хотя грех присутствовал в мире до закона, он не «вменялся», то есть не считался (Богом) за личную вину. «Смерть» тем не менее (*alla* [5:14]) правила человечеством «от Адама до Моисея» даже при том, что люди не согрешали, то есть не нарушали внешне божественную заповедь, как это сделал Адам.

В Рим. 5, 15 сравнение Павлом Адама с Христом меняется на противопоставление между тем, что совершил Адам, и что совершил Бог через Христа. Согрешению Адама противопоставляется «Божья благодать» (*charisma*) и «дар по благодати одного человека, Иисуса Христа». Божья благодать обретается в благодати Христа и даре — то есть его добровольной смерти (Рим. 5, 15г). Этот дар «преизбыточествует» для «многих», преодолевая согрешение Адама, из-за которого «многие» (т. е. все люди) умирают.

Если в первом сравнении действующими лицами представлены Адам и Бог во Христе, то во втором сравнении Павел рассматривает Адама просто как посредника власти «смерти» (Рим. 5, 16-17). Адаму противостоит «дар» (*to dōrēma*) Божий (Рим. 5, 16а; в связи с Рим. 5, 15г, *hē dōrea*). Павел сначала говорит просто о неожиданной милости со стороны Бога, полностью изменяющей положение вещей, сложившееся через Адама (Рим. 5, 16; ср. Рим. 5, 15а, б). Затем он расширяет мысль Рим. 5, 15, описывая обратное действие, произведенное Божьей милостью: если по причине одного преступления открылся суд (Божий), закончившийся осуждением, то по причине многих преступлений явилась (Божья) благодать (*charisma*), задевшая спасительную праведность — «оправдание» (*dikaiōma*; ср. «дар праведности» [Рим. 5, 17]). Говоря здесь о «многих преступлениях», ответом на которые стал Божий дар, Павел предвосхищает последующее упоминание о приходе в мир закона (Рим. 5, 20-21; ср. Рим. 5, 13-14). Как и в Рим. 5, 14, здесь он указывает на Бога как первопричину: за грехом, смертью и преступлениями, вызванными законом, стоит Божий суд, а за этим судом — его непостижимая благодать.

В Рим. 5, 17 (сходном с Рим. 5, 15в, г) Павел продолжает сравнение. Через свое согрешение Адам стал орудием для власти смерти, достигшей через него правления над людьми. В отличие от этого, Божья благодать и «(конкретный) дар праведности» приносят избавление и свободу человечеству. Люди, получающие этот дар от Бога без совершения каких-либо действий, были освобождены от правления смерти («тем более» [Рим. 5, 17б]). Несмотря на эту бездеятельность, они деятельно «царствуют в жизни» через Иисуса Христа, единственного человека, через которого были дарованы эти благодать и дар. Как и Адам, Иисус Христос здесь также представлен как посредник: он — посредник власти Божьей благодати. Однако, как Павел уже показал, через этого человека Божья благодать действует непосредственно (Рим. 5, 15) и таким образом освобождает людей от рабства греха.

Наконец, Павел противопоставляет деяния этих двух людей, Адама и Христа, в третьем сравнении (Рим. 5, 18-21). Христос — человек, в котором Бог присутствует и через которого он совершает спасение:

Как чрез один грех — во всех людях к осуждению, так и чрез одно дело праведное [*dikaiōma*] — во всех людях к оправданию жизни [*dikaiōsis zōēs*] (Рим. 5, 18).

Ибо как чрез непослушание одного человека грешными стали [*kathistēmi*] многие, так и чрез послушание Одного праведными станут многие (Рим. 5, 19).¹

В этих стихах видна основная мысль Павловых рассуждений: теперь он говорит о «праведном деле» Христа (Рим. 5, 18б; *dikaiōma* [то есть его добровольной смерти]), а не Божьем даре (Рим. 5, 15а.16а.17а). Павел поставил в один ряд Божью благодать и дар, данный через благодать Христову (Рим. 5, 15в, г). Если в Рим. 5, 16-17 Павел уделял больше внимания Адаму и Христу как посредникам смерти и жизни, то здесь он возвращается к вопросу об их свершениях, имеющих решающие последствия (ср. Рим. 5, 15).

Первые два сравнения включают определительные высказывания о том, что Божья благодать «тем более» превосходит грех и смерть. В третьем сравнении в Рим. 5, 17-21 Павел расширяет свое утверждение о превосходстве благодати, используя повествование. Закон пришел (в мир людей), чтобы умножилось преступление (Рим. 5, 20а). Как Павел позже скажет, преступление Адама повторяется в нас (Рим. 7, 7-25). Развивая свою мысль, апостол говорит, что там, «где» это произошло, благодать стала «преизобиловать» (Рим. 5, 20б). Если смотреть на замысел Божий шире, то закон подготавливает место для действия благодати. Наконец, что наиболее важно, Бог желает, чтобы его благодать — его незаслуженная милость к нам — царствовала над нами, победив наше преступление, грех и смерть. Искупление, таким образом, отражает полновластие Божьей благодати, которая не скрыта и не находится на расстоянии, а имеет свое определенное место в мире падшего человечества, в котором она правит через праведность, то есть спасительную смерть Иисуса в этом грешном мире (Рим. 5, 21). Благодать правит через Иисуса Христа, человека, ставшего воскресшим Господом, в лице которого вечная жизнь вошла в мир (Рим. 5, 21). Проблема падения людей в Адаме решена через Божью победу в человеке Иисусе.

Рим. 6, 1-23

Павел теперь говорит о значении Божьей благодати во Христе для «многих», ради которых Христос умер и воскрес (Рим. 5, 12-21). Большой раздел Рим. 6, 1 — 8, 39 имеет не явно выраженную тройственную структуру. Павел сначала говорит о смерти для греха и жизни для Бога (Рим. 6, 1-23); затем он говорит о смерти для закона и жизни для воскресшего Христа (Рим. 7, 1-25); в заключении он говорит о жизни в Духе (Рим. 8, 1-30.31-39). В каждом подразделе он сначала определяет евангелие как участие в спасительной смерти и воскресении Христа (Рим. 6, 1-14; 7, 1-6; 8, 1-11), а затем переходит к описанию текущего положения людей в свете веры (Рим. 6, 15-23; 7, 7-25; 8, 12-39). Каждый подраздел заканчивается упоминанием о благодати и любви Божьей «во Христе Иисусе Господе нашем» (Рим. 6, 23; 7, 25; 8, 39), указывая снова и снова на одного человека, в котором присутствуют Божья благодать и дар вечной жизни (Рим. 5, 12-21). В первом подразделе (Рим. 6, 1-23) Павел заново представляет евангелие как объединение с Христом в его смерти и воскресении, приносящее свободу от власти греха (Рим. 6, 1-14). Во второй части главы он описывает следствие спасительного Божьего дела для человека с точки зрения веры: через евангелие Бог освобождает нас от рабства греха и делает нас рабами праведности (Рим. 6, 15-23).

¹ Цит. по пер. епископа Кассиана. — Прим. перев.

Продолжительное описание Павлом в седьмой главе цели закона закрепляет его предыдущее представление евангелия в Рим. 6, 15-23 в пределах общего Божьего замысла. При появлении заповеди грех становится преступлением. Вина и смерть, таким образом, через закон становятся нашей внутренней реальностью, даже если мы не в состоянии осознать всю величину этой реальности без веры.

Апостол описывает действие закона с точки зрения столкновения с запретом на «пожелание», незаконное желание иметь то, что принадлежит ближнему (Рим. 7, 7-11, особенно ст. 7). Он опускает описание того, что можно желать, и что подробно перечислено в повторяющемся запрете из Декалога; разница в порядке и формулировке двух упоминаний этой заповеди не играет роли для его рассуждений (Исх. 20, 17; Втор. 5, 21). Цитируя заповедь таким образом, он рассматривает ее как запрет на пожелание во всех его формах; его слова, конечно же, не следует понимать в первую очередь как недозволенные пожелания сексуального характера. Полный запрет на пожелание, вместе с последующим определением Павлом греха как обольщения (Рим. 7, 11), перекликается с рассказом из Книги Бытия об искушении и грехопадении людей. В еврейском тексте Быт. 3, 6 увлечение Евы запретным плодом описывается как «желание», что согласуется с употреблением этого слова в Декалоге (*ta'āwā; neḥmād* [ср. Втор. 5, 21]; в LXX это представлено в эстетических категориях). То, что она взяла и ела от плода (как и Адам) можно считать внешним проявлением того, то уже было заложено в ее желании, особенно желании обещанной мудрости, которая сделала бы ее богоподобной.

Из связи с повествованием Книги Бытия становится понятно, что пожелание, а значит, и неповиновение всему закону, основано на отвержении Бога. Речь идет о желании, чтобы Бог не был Богом. Поэтому здесь так же явно прослеживается связь между пожеланием и идолопоклонством (Рим. 1, 21-23), а также отсутствием любви к ближнему (Рим. 13, 9). Очевидно, что запрет на пожелание нельзя восполнить каким-либо внешним делом.

Идея, выраженная в Быт. 3, несколько искажена в рассказе о грехопадении, описанном в *L. A. E.* 19:3. Здесь автор говорит о «яде» желания, которым змей окропил запретный плод. Однако пожелание здесь также называют источником всякого греха (см. также *m. 'Abot* 4:21). И автор *Lev. Rab.* 2:10 считает, что Иосиф исполнил эту заповедь тем, что убежал от жены Потифара.

Павел не прямо обращается в Рим. 7, 7-12 к истории грехопадения, а лишь намекает на нее, особенно на обольщение Евы (Рим. 7, 11; ср. Быт. 3, 13). Однако Павел цитирует закон, о котором явно сказал ранее, что его не было во время грехопадения, и появлялся он лишь через Моисея (Рим. 5, 14.20). Это мнение отличается от *Tg. Neof.* 2:15; 3:22-24; *Frg. Tg.* 2:15; *Tg. Ps.-J.* 2:15; 3:24, а также *Sipre* §41 и *Gen. Rab.* 16:6 (Lichtenberger 2004: 225-32). В столкновении людей с заповедью Павел видит повторение греха Адама. В отличие от обстоятельств грехопадения, грех уже присутствует в человеке, который слышит закон: заповедь лишь дает возможность греху произвести «всякое пожелание» (Рим. 7, 8). Павел уже показал, что закон производит «Божий гнев» и «умножает преступление [Адама]» (Рим. 4, 15; 5, 14.20). Здесь он описывает само событие, встречу падшего человека с законом.

Описание Павлом греха как «мертвого», а человека как «живого» до появления закона основано на его антропологических рассуждениях. Он говорит в абсолютных терминах «смерти» и «жизни» тому, кто сталкивается с законом, потому что в этом отрывке он рассматривает человека исключительно в свете закона. Так же, как в Рим. 6, 15-23 он рассматривал людей самих по себе, не учитывая их единства с Христом (однако находящихся под властью евангелия), здесь он рассматривает людей самих по себе, не учитывая их единства с Адамом (однако находящихся под властью греха). До появления заповеди Павел был «жив», поскольку он рассматривался как отдельный от Адама человек. Павел не отказывается от того, что он сказал о правлении смерти через Адама, а лишь рассматривает человека с ограниченной перспективы его встречи с заповедью. Грех «оживает» с появлением заповеди в том смысле, что через заповедь он начинает настолько нами обладать, что его уже нельзя отделить от нас самих. Этот печальный союз человека с грехом составляет тему отрывка Рим. 7, 13-25.

С заповедью (а через нее и со всем законом) связаны и последствия. Аллюзия Павла на рассказ о грехопадении подчеркивает следующую идею: через заповедь грех производит смерть. Обольщение греха заключается в напрасной надежде, что преступление *не* принесет смерть (Рим. 7, 11; Быт. 2, 17; 3, 3). В контексте передачи заповедей в Книге Исход подразумевается, что непослушание наказывается смертью (Исх. 20, 4-5.19-21), но, более вероятно, что Павел опирается здесь на сказанное во Второзаконии, особенно в подводящем итог высказывании в Втор. 30, 15-20 (Втор. 30, 19, «жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие»). Затем Павел переходит к описанию «заповеди, данной для жизни» (Рим. 7, 10). Эта тема появляется в различных отрывках, включая Лев. 18, 5, который Павел позже процитирует (Рим. 10, 5; также, напр., Втор. 6, 24; Иез. 18, 17.19; Ps. Sol. 14:2; Bar. 3:9; 4:1; Exod. Rab. 32:1; упоминание в раввинских трудах см. в Str-B 3:237 и Avemarie 1996: 104-17, 376-99; об упоминании заповеди, данной Адаму, в ранней еврейской литературе см. Lichtenberger 2004: 205-40). Когда Павел расширяет свое итоговое утверждение, что «Закон свят», он использует лексику, похожую на лексику из Второзакония: «И заповедь свята и праведна и добра» (Рим. 7, 12). В основе этой характеристики заповеди лежат слова из вступительного слова Моисея («справедливые постановления и законы», Втор. 4, 5-8), а также повторяющийся рефрен, что «заповедь» (обозначающая весь закон) дана на благо Израилю (Втор. 4, 40; 5, 16.29; 6, 3.18; 10, 13; 12, 25.28; 22, 7). В заключительном слове Моисея сказано, что послушание принесет «жизнь и добро» (*hakhayim; hatob; LXX: hē zōē; to agathon*). Для Павла «заповедь, данная для жизни» (Рим. 7, 10) также «добра» (Рим. 7, 12). Его заключительное утверждение, что заповедь «добра», отражает предложенное законом благословение. Так же и Павел в другом случае говорит о «добре» как о том, что приносит пользу (напр., Рим. 2, 10; 12, 2.9.21; 13, 3-4; 14, 16; 15, 2; 16, 19).

Следовательно, когда Павел, практически следуя образцу Рим. 6 (ср. Рим. 6, 15), задает второй вопрос: «Неужели “доброе” сделалось мне смертоносным?» (Рим. 7, 13), он отвечает на возможное обвинение в том, что его евангелие, как и его понимание закона, непоследовательно или внутренне противоречиво. Абсурдно считать, что «доброе», то есть то, что полезно для меня, приносит мне смерть! Ответ Павла прост: роковые последствия столкновения человека с законом происходят из-за реальности греха, которую он уже обсудил. На самом деле

цель закона состоит в том, чтобы обнаружить реальность греха, когда он производит «мою» смерть. Посредством заповеди «грех становится крайне грешен» (Рим. 7, 136).

По этой причине развитие Павлом идеи благодати закона – не что иное, как заново рассказанное описание его столкновения с «заповедью». В своем утверждении о противостоянии закона греху он еще не определил «местоположение» и характер греха. В новом исследовании своего столкновения с заповедью Павел указывает на это «местоположение». Грех «живет» в человеке (*oikein*; Рим. 7, 17.18; ср. Рим. 8, 9.11) и обитает в нем, в его личности. Если в первой истории Павел описывал отношения между законом и грехом (Рим. 7, 7-12), то во второй истории он описывает отношения между грехом и собой (Рим. 7, 13-25).

Рим. 8, 1-39

Этот раздел делится на две части. В первой Павел говорит о Божьем деле, совершенном во Христе (Рим. 8, 1-11); во второй в центре внимания оказываются люди, пользующиеся результатами этого спасительного деяния (Рим. 8, 12-39).

Своим вопросом в Рим. 8, 31, «Что же сказать на это?», Павел подводит итог всему своему изложению евангелия в Послании к Римлянам (Рим. 1, 16 – 3, 26; 3, 27 – 8, 39). Апостол задает этот вопрос в контексте рассуждений о страданиях, а не о грехе (Рим. 6, 1) или законе (Рим. 7, 7). Предыдущие рассуждения, которые Павел продолжает своим риторическим вопросом («Что же сказать на это?»), уже подразумевают, каким будет ответ, озвучиваемый теперь Павлом для своих читателей. Его рассуждения о Божьей праведности (Рим. 3, 5) и неверии Израиля (Рим. 9, 30-33) похожи между собой. Очень сжато, с использованием тем Книги пророка Исаии, Павел повторяет евангелие. Из структуры рассуждений видно, что евангелие обращено главным образом к верующим в их страданиях, неизбежность которых Павел подчеркивает для всех, принадлежащих Христу (Рим. 5, 3-5; 8, 17-18). В заключение этого раздела (Рим. 8, 35-39) Павел неявно отождествляет Христа с Богом, предвосхищая тот момент, когда назовет Христа Богом в Рим. 9, 5. Он опять цитирует Писание, которое не цитировалось с Рим. 4, 23-25, и обращается к нему при описании страданий верующих в этом мире (Пс. 43, 23 [44, 23 МТ]).

Рассуждение апостола о настоящем времени (ср. Рим. 8, 18) основано на познании Бога-творца. Наша надежда как детей и наследников Божьих основана на том, кто открыл себя в Иисусе Христе (Рим. 8, 17.31-39). Из описания Павлом «настоящего» как «творения, ожидающего свое освобождение», становится понятным, что вопрос, начинающийся с «что» («Что же сказать?») на самом деле подразумевает «кто». Павел задает четыре риторических вопроса «кто?», сосредоточенных на Творце, который стоит за всем, однако же противостоит и преодолевает силу греховного творения. Эти вопросы перекликаются со сказанным в третьей песни Раба в Книге Исаии (Ис. 50, 4-11) с добавлением к этому искупительного дела Раба, представленного в четвертой песни Раба (особенно Ис. 53, 6.11-12). Павел помещает Бога и Христа рядом, используя хиастическую структуру. Тот, кто отдал своего Сына (и с ним дарует нам все, Рим. 8, 31-32) находится рядом с Иисусом Христом, который «умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас» (Рим. 8, 34). Между этими двумя описаниями Павел задается вопросом о врагах верующих, которые реальны, однако не названы

и в конце концов уходят в небытие (Ис. 41, 11-13.21-24; 50, 7-9; 51, 4-8). Первым вопросом Павел указывает на Бога («Если Бог за нас, кто против нас?» Рим. 8, 31); в четвертом, заключительном вопросе, говорится о Христе («Кто отлучит нас от любви Христовой?»¹ Рим. 8, 35).

Вопрос в Рим. 8, 31 («Если Бог за нас, кто против нас?») немного напоминает о третьей песни Раба, особенно Ис. 50, 9 («Вот, Господь Бог помогает Мне: кто осудит Меня?»; см. также Ис. 50, 7). Как и в Исаином контексте, вводный вопрос Павла уже предполагает неспособность противников причинить существенный вред: силой избавляющего Творца те, кто выступает против «избранных Божьих», превращаются в «ничто» (ср. Ис. 40, 17; 41, 24; 44, 6-11; 45, 21). Уверенность, высказанная псалмопевцем («Что сделает мне человек?»), в данном случае становится еще больше (Пс. 117, 5-9; ср. Евр. 13, 6).

Вопрос, конечно же, риторический. Павел говорит о Боге в контексте испытаний. На свой вопрос он отвечает другим вопросом о Боге: «Тот, Который Сына Своего не пощадил ...как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим. 8, 32). Основная идея Павлова довода в том, что Сын — превыше «всего» (сотворенного). Именно это объясняет полностью отрицательный ответ на вопрос «кто против нас?»: по той причине, что Творец отдал себя нам в своем Сыне, никакое творение не может нам навредить. Бог раскрывается как тот, кто на нашей стороне, даровав самого себя в «сыне своем», которого он «предал за всех нас». Эти слова Павла перекликаются с клятвой Бога Аврааму после готовности последнего принести в жертву Исаака (LXX Быт. 22, 16; см. обсуждение в Рим. 4, 25). В повествовании об искушении Авраама Бог остается единственным подателем, предоставив овна взамен Исаака (Быт. 22, 9-14). В данном же случае роль Бога как подателя становится неизмеримо большей: он ставит себя на место Авраама. Значение Акеды (*Aqedah*)² меняется на противоположное: Бог не «пожалел», но «предал» своего Сына. Теперь же причиной того, что «возлюбленный сын» (Павел: *idios*; LXX: *agapētos*; МТ *yaḥid*) предан, стало не божественное испытание, а человечество, исполненное неверия, обмана и жестокости (см. Рим. 3, 10-18). Содержание отрывка развивается на фоне представленного у Исаии состязания Творца с идолами. Творец позволил своему Сыну умереть от рук жестоких творений, чтобы спасти этих убийц. При таких обстоятельствах понятно, что «Бог — за нас» без каких-либо оговорок или уточнений. Напоминание Павла своим читателям о бесконечной и несравненной любви Божьей во многом схоже с напоминаниями, используемыми Исаией (Ис. 40, 1-11; 43, 1-7; 49, 14-23; 54, 1-17). Описание Бога в данном случае перекликается не только с Быт. 22, 16, но и с четвертой песней Раба (Ис. 52, 13 — 53, 12). В Септуагинте в этом отрывке говорится, что «Господь предал его (Раба) грехам нашим» (LXX Ис. 53, 6) и «по причине грехов наших» (LXX Ис. 53, 12; ср. Рим. 4, 25). Отрывок из Книги Исаии, где сказано, что «как овца, веден был он (Раб) на заклание» (Ис. 53, 7а), сам по себе может напоминать записанное в Книге Бытия (Быт. 22, 7.8; однако в Быт. 22, 13 используется «овен», тогда как в Ис. 53, 7б — «овца»).

Вводный вопрос о Божьей помощи («если Бог за нас...») преобразуется таким образом в высказывание о Боге как творце («как [Бог] с ним [т. е. Сыном]

¹ В СП: «...любви Божией». — Прим. перев.

² «Акеда» (букв. с евр. «связывание») — библейская история о жертвоприношении Исаака. — Прим. перев.

не дарует нам всего?»). Из последующего контекста становится ясно, что главный смысл заключается в словах «с ним»: «все» нам даровано с Иисусом Христом. В нем и с ним, через страдания, победу и, наконец, получение «всего», мы познаем Бога как нашего любящего творца (Рим. 8, 17). «Все» следует воспринимать не абстрактно, а в конкретном смысле, включающем временное измерение «всего» (см. 1 Кор. 3, 21-23). Не только в эсхатологическом будущем, но и на протяжении своего существования «все», включая испытания и страдания, служит Божиим детям (Рим. 8, 18-21.28).

Второй вопрос снова напоминает третью песню Раба, особенно ее первый риторический вопрос: «Кто хочет состязаться (*yarib*) со Мною?» (Ис. 50, 8); «Кто будет обвинять избранных Божиих?» (Рим. 8, 33). Используемая в аллюзии Павла лексика (*egkalesei*: «обвинять») ближе к еврейскому тексту, чем к LXX (*ho krinomenos*: «осуждающий»). Описание верующих как «избранных» ведет к неявному отождествлению их с Христом, Сыном (Рим. 8, 17.29) и образом Раба, который представлен и как личность, и как народ (напр., Ис. 49, 1-6: образ напоминает и Авраама, и Давида, Ис. 51, 1-3; 55, 3-5; ср. 1QH 2:13; 1QpHab 9:12; 4QFlog 1:19; 4QpIsa 1:19; 4QpPs2:5; 4Q534 1:10). Краткий ответ, данный тут же, «Бог оправдывает их», так же напоминает контекст Книги Исаии («Близок оправдывающий или защищающий Меня», Ис. 50, 8; «Господь Бог помогает Мне», Ис. 50, 9). Однако в Послании к Римлянам утверждение следует за вопросом, подчеркивая, по всей вероятности, состязание, в которое «избранные Божьи» были втянуты. Как и в Книге Исаии, страдания Божьего народа в мире достигают высшей точки в противостоянии Бога с идолами. Все остальное – второстепенно – это силы, задействованные в падшем творении, идолопоклонство и неверие Израиля и народов. Все, что имеет значение – это призыв Божий, превращающий все – включая и сам грех – в средство благой цели Творца. Однако цель эта еще не осуществилась. Состязание с идолами за право называться истинным Богом продолжается. «Избранные Божьи» верующие во Христа, подобно Рабу из Книги Исаии, становятся объектами нападков со стороны падшего мира и его идолов, и эти нападки принимают форму обвинения. Следовательно, утверждение Павла, что «оправдывающий – Бог» не следует понимать, прежде всего, как оправдание перед Богом, но как оправдание Бога и его избранных, в сравнении с идолами и миром, который поклоняется и служит им. «Оправдание» здесь – не просто провозглашение, это спасительное и восстанавливающее деяние Творца.

В третьем вопросе («Кто осуждает?»), также предполагающем утвердительное высказывание, снова используется лексика из Книги Исаии (Ис. 50, 9б). Эта аллюзия опять ближе к МТ, чем LXX, текст которой сосредотачивается на карающем аспекте обвинительного приговора (*tis kakōsei me*; «Кто навредит мне?»). Использование Павлом слова «осуждение» (*katakrima*) в другом месте несет эту идею воздаяния (Рим. 5, 16.18; 8, 1). Вполне возможно, что здесь присутствует та же мысль. Язык «осуждения» и «оправдания» подразумевает исполнение приговора. Избранные Божьи не постыдятся (Ис. 50, 7; 55, 17). В данном случае их не осудят.

Избранные Божьи не постыдятся и их не осудят из-за того, кто претерпел смерть и воскрес для их оправдания. Вместо предсказуемого упоминания об оправдывающем Боге Павел говорит о Христе: «Кто осуждает? Христос

Иисус умер, но и воскрес» (Рим. 8, 34). Павел неявно отождествляет распятого и воскресшего Христа с Богом, и это отождествление становится очевидным в следующих стихах.

Павел здесь продолжает мысль, начатую в Рим. 8, 32, где он описывает Бога, который «сына своего... предал». Если там он говорит о смерти Христа, то здесь делает акцент на его воскресении: «Который умер, но и воскрес». С учетом других аллюзий на Книгу Исаии в этом контексте слова Павла здесь, вероятно, перекликаются с четвертой песней Раба. Он неявно отождествляет Иисуса со страдающим Рабом из Книги Исаии, предавшим себя на несправедливую смерть и оправданным для «оправдания многих» (Ис. 52, 13 – 53, 11).

Далее Павел расширяет свое описание Христа, используя явно мессианскую лексику. Воскресший Христос – это тот, кто «одесную Бога, Он и ходатайствует за нас» (Рим. 8, 34б). Павел теперь отождествляет Христа с царем-священником, получившим обещание: «Седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109, 1). Именно так в раннем христианстве понималось превознесение воскресшего Христа, скорее всего, ввиду такого толкования этого мессианского псалма самим Иисусом (Мк. 12, 35-37 в контексте; Мк. 14, 62 в контексте; Деян. 2, 33; Еф. 1, 20; Кол. 3, 1; Евр. 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2). «Божья десница» – это метафора, взятая из языка царского управления и военных действий, означающая использование Богом спасительной силы (напр., Исх. 15, 6.12; Пс. 15, 8.11; 16, 7; 17, 36; 19, 7; 20, 9; 43, 4; 44, 5; 47, 11; 59, 7; 62, 9; 79, 18; 107, 7; 117, 16; Ис. 41, 10; 48, 12-13; 1 Мак. 7, 47). Положение Христа по правую руку от Бога подразумевает, согласно аллюзии на псалом, что все уже подчинено ему, либо же находится в процессе подчинения (ср. Мк. 10, 37; Мф. 20, 21-23; 1 Кор. 15, 24-25; Еф. 1, 20-23). Победа избранного мессианского Раба – это победа всех Божьих избранников, причастных ему (Рим. 8, 17.33; ср. Еф. 1, 20-23; Кол. 3, 1). В то же время различие между Христом и верующими явно: он там, а мы здесь. Христос находится по правую руку от Бога ради нас.

Эту последнюю идею Павел и развивает в дальнейшем описании. Христос – тот, «кто ходатайствует за нас». Заступничеству Духа за нас в наших сердцах соответствует заступничество Христа за нас по правую руку от Бога. Здесь может присутствовать слабый отголосок еврейского текста четвертой песни Раба, которая заканчивается описанием Раба как того, кто «за преступников сделался ходатаем» (Ис. 53, 12; *yafgi'a*; ср. Пс. 34, 13; 108, 4; LXX 53, 12: «и по причине их грехов он был избавлен»). Раб принимает на себя роль того, кто оправдывает, а эта роль принадлежит одному лишь Богу (Ис. 53, 11; ср. Ис. 43, 8-13.25-28; 45, 20-25; 46, 13; 51, 4-8). То, что в песни приписывается Рабу в его страдании, Павел теперь приписывает распятому и воскресшему Христу. Возможно, Павел здесь представляет Христа в роли «священника по чину Мелхиседека» (Пс. 109, 4; Hengel 1993; Stuhlmacher 2001). Он завершает свое описание Христа, возвращаясь к вводному высказыванию о Боге: как Бог «за нас», так и воскресший Христос живет и ходатайствует «за нас» (см. Евр. 7, 25-26).

Вопрос в Рим. 8, 35, «Кто отлучит нас от любви Христовой?» с четким и расширенным утверждением, которое следует за ним, не только соединяет всю серию вопросов, но подводит итог всему письму: здесь мы встречаемся с *summa summarum*.¹

¹ Лат.: «окончательный итог». – Прим. перев.

Лексика, передающая идею «отлучения» (*chōrizō* [Рим. 8, 35.39]), напоминает плач покинутого псалмопевца (Пс. 42, 2; 76, 8; 87, 6.15) или также пораженного и плененного Израиля (Пс. 43, 10.24; 59, 3; 107, 12; Плач 3, 54). Кроме того, она предвосхищает Павлову любовь к Израилю, так же как неверие Израиля («Я желал бы сам быть отлученным от Христа!» [Рим. 9, 3]). Краткое изложение Павлом евангелия, а также то, что он неожиданно снова цитирует Писание, предшествует его утверждению о Божьей милости, несмотря на неверие Израиля.

Вопрос «кто отлучит нас от любви Христовой?» подразумевает повсеместность этой любви, уникальной и всеобъемлющей, равной самому Божьему присутствию, о котором говорит псалмопевец (Пс. 138, 7-12). Это неявное утверждение о вездесущем характере Христовой любви берет начало в его исповедании положения Христа по правую руку от Бога. Метафорический образ означает не ограниченное местоположение, а причастность Божьей повсеместной силе и присутствию (ср. Еф. 4, 10).

Далее Павел перечисляет трудности, которые ближе к его собственному опыту, чем опыту получателей его письма (ср. 2 Кор. 4, 7-12; 11, 23-27; 12, 10). К этому описанию можно привести аналоги из стоицизма, явно повторенные Павлом (Ebner 1991: 365-86). «Нынешние страдания» теперь получают семь названий: «Скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч» (Рим. 8, 35). Страдания, наподобие перечисленных Павлом, встречаются в виде иронии в Книге Иова и в ранней еврейской литературе как результат Божьего возмездия, ожидающего непокорных и непослушных (ср. Иов 5, 17-35; Сир. 39, 28-31; Pss. Sol. 13:1-12; 15:1-13; L. A.V. 3:9; эти и другие замечания см. в Ebner 1991: 381-86). В другом случае они появляются в количестве «семи», очевидно, предполагаемая воздаяние со стороны Творца (Иов 5, 5.17-27; Сир. 40, 8-11). В этой литературе суды, однажды исполненные над непослушным Израилем, становятся наказанием, которое ожидает нечестивых (Втор. 32, 23-25; Иер. 27, 8; Иез. 5, 17; 14, 21). Следовательно, своими страданиями верующие во Христа внешне напоминают нечестивых; подлинными иудеи — таковые внутри (Рим. 2, 25-29). Это единственное место в посланиях Павла, где «меч» (*machaira*), последнее слово ряда, появляется в списке трудностей. Вероятно, это слово подготавливает основание для последующей цитаты Пс. 43, где говорится о поражении в битве (различие между *machaira* [«короткий меч»] и *rhomphaia* [«сабля»] в данном случае неважно). Вполне вероятно, что оно передает идею казни, то есть преследования со стороны властей, несмотря на последующие положительные высказывания Павла (ср. Рим. 13, 4, что явно относится к *ius gladii*¹). Список включает как умышленные действия со стороны земных противников евангелия, так и разрушительные силы греховного мира. Подобные трудности — лишь волнения преданного суете творения. Вопрос «кто?» может отлучить нас от любви Христовой, сразу же возвращает нас к вопросу «что?». Однако Павел уже изобразил падшее творение как нечто живое и мыслящее (Рим. 8, 19-22). То есть за такими страданиями стоят силы греховного мира (Рим. 8, 38-39).

Павел в действительности адресует вопрос самому Богу словами из псалма плача: «Как написано: “За Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание”» (Рим. 8, 35-36, где цитируется Пс. 43, 23 LXX [Пс. 44, 23MT]). Его цитата соответствует тексту LXX за исключением пропуска

¹ Лат.: «право меча». — Прим. перев.

Рим. 8, 36

καθὼς γέγραπται ὅτι ἔνεκεν σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν, ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς.

За Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание.

MT Пс. 44, 23

כִּי-עָלֵינוּ הִרְגָנוּ כִּלְהַיּוֹם הַשְּׁבִיבֵנוּ כְּצֹאֵן
בְּחֶבֶד

LXX Пс. 43, 23

ὅτι ἔνεκα σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς.

СП Пс. 43, 23

Но за Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание.

нашего и простерли руки наши к богу чужому, то не взыскал ли бы сего Бог? Ибо Он знает тайны сердца» (Пс. 43, 21-22). С болью в душе он спрашивает: «Для чего скрываешь лице Твое, забываешь скорбь нашу и угнетение наше?» (Пс. 43, 25; ср. Пс. 73, 10; 78, 5; 88, 47). Жалоба, процитированная Павлом в своем послании, «за Тебя умерщвляют нас всякий день» (Пс. 43, 23), передает неизбежность таких переживаний Божьего народа во время испытаний. За этим нет ничего, что могло бы объяснить такое положение. Выражение «всякий день» — яркий способ описания беспрестанных страданий Божьего народа (см. Пс. 24, 5; 37, 7; 72, 14; 73, 22; 85, 3; 101, 9). В своей цитате Павел использует всю вводную фразу. В контексте это напоминает о сказанном Павлом несколько ранее, что «тварь покори-лась суете... по воле покорившего ее, в надежде» (Рим. 8, 20). Павел подчеркивает, что провозглашение надежды не раскрывает замысел Творца (Рим. 8, 24-25). Во второй строке из обсуждаемого стиха псалма за обстоятельства Божьего народа ответственен Бог: «Считают нас за овец, обреченных на заклание». Именно Бог так «считает» и своим решением предаёт свой народ на смерть. Здесь народ страдает только лишь по причине того, что Бог сокрыл себя, а не потому, что они виновны. Своим использованием этого плача Павел предполагает, что верующие причастны Христу, страдающему Рабу, которого так же вели как «овцу на заклание» (Ис. 53, 7; ср. Рим. 8, 17.32-34). В этом стихе есть аллюзия на жертву, не только принесенную Рабом, но и, возможно, на жертвоприношение Исаака (Быт. 22, 7-8). «Нынешние страдания» являются таким образом «пленением» без ответа или очевидного основания для верующих во Христа. Они слышат о любви Божьей во Христе, о которой апостол вскоре напомнит им, но они еще не видят этой любви. Как Израиль переживал ситуации, когда Бог скрывал свое лицо, так теперь и верующие переживают нечто подобное. Римские христиане в общем не испытывали трудностей, описываемых Павлом, к моменту написания этого послания. Он напоминает им о жребии, выпавшем на долю их братьев и сестер в мире, и, сам того не зная, готовит их к страданиям, которым они подвергнутся спустя несколько лет.

вводного причинного *hoti* («потому что»; MT: *kî*), неявно напоминая о плаче псалмопевца. Текст LXX вполне соответствует MT.

Псалмопевец оплакивает поражение и пленение Божьего народа. Бог не выходит с ними на битву (Пс. 43, 10). «Ты отдал нас, как овец, на заклание [LXX: “съедение”] и рассеял нас между народами» (Пс. 43, 12 LXX). Народ Божий покинут своим пастырем, Богом. Бог продал их без выгоды (Пс. 43, 13). Бог, скрывающий свое лицо и забывающий об их бедствии, отдалился от них (Пс. 43, 25). Содержание псалма разворачивается на фоне «пленения», однако речь точно не идет о вавилонском пленении. Плач не сопровождается исповеданием вины (см. также Пс. 88, 39-53). Как раз наоборот: псалмопевец отстаивает невинность народа Божьего: «Если бы мы забыли имя Бога

Самой формой псалма плача, воспоминанием о Божьем благодати и ее ожиданием, автор показывает, что в этой истории все не заканчивается испытанием (см. Пс. 43, 27). Павел сразу говорит о полной победе, ожидающей верующих после страданий. Через «того, кто возлюбил нас» мы «более чем побеждаем»¹ (*hypernikōmen*). Описание трудностей Павлом наверняка отражает стоический список трудностей (особенно изложенных Эпиктетом), в котором используется образ состязания, чтобы описать испытания, постигающие тех, кто изучает философию. Постигшие философию должны побеждать (*nikan*) в испытаниях (*peristaseis*) и не придавать им значения (*adiaphora*) (см. Ebner 1991: 376-77). Победу они одержат через самообладание и отчужденность. В отношении верующих Павел использует противоположный образ: (1) они сталкиваются не с тем, к чему должны проявлять безразличие, а с подлинными страданиями и лишениями в подверженном греху творении благого Творца; (2) они одерживают победу не только в конце испытаний, но также здесь и сейчас через Христа; (3) они не просто одерживают победу, но согласно неологизму Павла, «более чем побеждают».

Эта «более чем победа» принадлежит нам через «того, кто возлюбил нас» (Рим. 8, 37). Теперь Павел меняет порядок высказанной прежде фразы о «любящих Бога» (Рим. 8, 28), раскрывая ее основания. Предшествующее упоминание им о «любви Христовой» (Рим. 8, 35) проясняет, что именно Христос – тот, кто «возлюбил нас». Кроме того, как в Рим. 8, 32 очевидно, что «Сын», которого Бог «предал», стоит над всем сотворенным, так и здесь любовь Христова должна быть больше, чем любовью простого творения, поскольку через эту любовь мы «более чем побеждаем» пораженное грехом творение. Павел проясняет этот вопрос в Рим. 8, 39: это Божья любовь, которая во Христе Иисусе, Господе нашем.

Праведность Бога и сокровенное обетование милости к Израилю (Рим. 9, 1 – 11, 36)

Обетование Израилю и его неверие (Рим. 9, 1-29)

Вторая часть основного раздела послания начинается с апостольского сокрушения по поводу неверия Израиля. Этот плач появляется внезапно после торжественного исповедания непобедимой Божьей любви во Христе, тем самым составляя основную смысловую границу в рассуждениях Павла. Божья праведность была явлена в евангелии, однако остается скрытой и незаметной во всем том, что видно сейчас. Павлов плач, равно как и завершающий хвалебный гимн в Рим. 11, 33-36, вызваны обещанием спасения Израиля, а не его видимыми подтверждениями. Связь между спасением Израиля и евангелием для иудеев и язычников заключена только во Христе, который и провозглашенная праведность Божья, и грядущий «Избавитель с Сиона». В нем Израиль и другие народы встречают Бога как своего творца и искупителя. Современная проповедь, к которой остались безучастны все израильтяне, кроме остатка, закончится с приходом «Избавителя», когда Израиль будет прощен за свое неверие и принят Богом, а мертвые воскреснут (Рим. 11, 12-15.26-27).

¹ Цит. по «Восстановительному переводу». – Прим. перев.

Затянувшееся отсутствие цитат из Писания в главах с пятой по восьмую, прерванное Павлом в Рим. 8, 36, сменяется обилием цитат в главах с девятой по одиннадцатую. «Новой жизни» — жизни воскресения, вторгшейся в этот мир во Христе, соответствует лишь противоположная история о грехопадении человечества в Адаме. Теперь Павел говорит о Божьих путях в пределах нынешнего века, используя Писание наиболее обширно и обильно в сравнении с другими его посланиями. Здесь он опять возвращается к вопросу о преимуществе иудеев, впервые прозвучавшему в Рим. 3, 1-8: в главах с девятой по одиннадцатую вновь рассматриваются темы слова Божьего, славы, гнева и праведности, а также виден резко обличительный стиль.

Появляющееся в самом начале сокрушение Павла обеспечивает идейную основу для всей беседы, включая завершающий хвалебный гимн, которым, в соответствии с формой псалмов плача, вновь подтверждается надежда на обещания, вопреки любым внешним обстоятельствам (напр., Пс. 9, 22-39;¹ 12; 21; 59; 101). Первая часть Павловой беседы (Рим. 9, 1-29) главным образом сосредотачивается на содержании плача, которым она начинается и завершается (Рим. 9, 1-5.27-29). Переходное наставление Павла, принимающее форму резкой критики, важно для плача, который в противном случае выродился бы в простое обвинение Израиля в неверии и провозглашение его безнадежного состояния. Плач возникает вследствие непреложности Божьих даров и призвания Израиля. Именно в связи с этими дарами, которыми Бог связал себя, он сохраняет свою свободу. Следствием неверия Израиля в евангелие становится тяжба с падшим человечеством, предпочитающим поверхностное провозглашение вины признанию свободы за Творцом (Рим. 9, 14-29; ср. 3, 4; 11, 17-20). Плач, таким образом, занимает положение рядом со словом Божьим, которое вызывает его в связи с внешними обстоятельствами (Рим. 9, 27-29).

Во второй части беседы (Рим. 9, 30 — 10, 21) Павел говорит о Христе, явленной и провозглашенной Божьей праведности, в котором слово Божье спастительно исполнилось. Именно об этот камень преткновения споткнулся Израиль. Здесь Павел развивает свое отождествление Христа с Богом, представленное в Рим. 9, 5. В нем наш Творец приближается, слышит наши прошения и спасает нас.

Наконец, в третьей части беседы (Рим. 11, 1-36) плач Павла обращается хвалой, когда апостол подтверждает продолжающуюся верность Бога Израилю: Бог все же оправдывается в исполнении своих обещаний Израилю через грядущего Христа. Существующий «остаток» — символ надежды на будущее спасение Израиля, поскольку «Избавитель от Сиона» придет, чтобы удалить его нечестие. В этой заключительной части Павел явно указывает на то, что он обращается к языческой аудитории в Риме, когда описывает Божий замысел об Израиле (Рим. 11, 13). Это подразумевается во всей его беседе. И все же он не просто наставляет язычников, используя Израиль как пример. Ради собственного спасения они должны знать, что не обладают каким-либо особым достоинством или преимуществом. Божьи замыслы не заканчиваются на них. Время евангелия, провозвестия о Христе «иудею и эллину» закончится. И тогда Бог сделает все для спасения своего народа Израиля. Бог, сотворивший различие между Израилем и другими народами своим словом, ведет их различными путями в их противлении и неповиновении,

¹ В англ. Библии это Пс. 10. — Прим. перев.

чтобы вернуть их к познанию себя как их Творца во Христе, который одновременно и проповеданный Господь, и грядущий Избавитель Израиля.

Рим. 9, 1-5

Павел оплакивает неверие Израиля. Здесь он обращается к церкви, преимущественно состоящей из язычников (см. Рим. 11, 13; ср. Рим. 1, 5-7). Своей непрестанной скорбью и терзаниями сердца, как и своим неисполнимым желанием быть проклятым, отлученным от Христа ради «братьев его, родных ему по плоти», Павел показывает свою любовь к ним и побуждает своих языческих читателей также любить их, или по крайней мере отвергнуть всякую гордость и бахвальство пред Израилем (ср. Рим. 11, 17-24). Павел ведет себя как Моисей, который просил, чтобы его «изгладили из книги» Божьей ради Израиля, которого Бог отвергал (см. Исх. 32, 30-34). Уже здесь заметна Божья свобода и непостижимость его путей. В настоящее время плач Павла остается безответным, как нет и явного ответа на страдания верующих (Рим. 8, 35-36); поэтому Павел и сокрушается.

Рим. 9, 6-13

Здесь апостол говорит читателям о причине своего плача. Поражение Израиля — это не поражение Божьего слова. Само Писание определяет детей Авраама и Израиля как созданных словом обетования. Решение Павла использовать термин «слово [logos] Божье» (а не «обещание») как заголовок раздела напоминает тему победы Божьей в своих словах (Рим. 3, 5; ср. Пс. 50, 6). Здесь, как и в более раннем контексте, «слово Божье» не только обещает спасение, но и производит суд, через который приходит спасение (Рим. 9, 28). Поэтому использование более широкого термина *logos* обосновано. Вводные слова Павла также переключаются с Ис. 40, 7-8 и предвосхищают формируемое им строгое различие между «плотью» и Божьим словом: «Но не то, чтобы слово Божие не сбылось» (Рим. 9, 6). Напротив, это «плоть» (то есть грешный человек) подобна траве и ее цвету,

который увядает и опадает; слово же Божье пребывает вовек. Павел отвечает на подразумеваемый вопрос о неверии Израиля словами Исаии: «Не все те Израильтяне, которые от Израиля». Подобно тому, как он пересматривает определение «иудея» в Рим. 2, 17-29, здесь он пересматривает определение «израильтянина», обращаясь к Писанию и указывая на слово обетования, данное до рождения Исаака и позже перед рождением Иакова. Его рассуждения здесь разделяются на две краткие части: сначала он напоминает историю о рождении Исаака (Рим. 9, 6-9), а затем историю Иакова и Исава (Рим. 9, 10-13).

Не все от семени Авраама его дети, то есть дети Божьи; скорее по слову, данному Аврааму, «в Исааке наречется тебе семья» (Рим. 9, 7-8). Краткая цитата из Быт. 21, 12 в

Рим. 9, 7

οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ πάντες τέκνα, ἀλλ' ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοὶ σπέρμα.

...и не все дети Авраама, которые от семени его, но сказано: «в Исааке наречется тебе семья».

МТ Быт. 21, 12

כָּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֲלֶיךָ שְׂרָה שְׂמַע בְּקוֹלִי כִּי בְיִצְחָק יִקְרָא לְךָ יָרֵעַ

LXX Быт. 21, 12

ἐὰν εἴπῃ σοὶ Σαρρα ἄκουε τῆς φωνῆς αὐτῆς ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοὶ σπέρμα.

СП Быт. 21, 12

...во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее, ибо в Исааке наречется тебе семья.

Рим. 9, 7 соответствует тексту LXX, который не отличается от МТ. Павел здесь использует библейскую лексику, связанную с дарованием имени, согласно которой имя определяет характер и судьбу человека, как в случае с именами, данными Богом Аврааму и Иакову (Быт. 17, 5; 35, 10). Таким образом, дарование имени передает благословение, как в случае благословения Израилем Ефрема и Манассии (Быт. 48, 16). То, что семья Авраама «нарекается» в Исааке, говорит о значимости последнего в Божьем плане. Получатели же благословения («дети» и «семья»; или «потомки») должны быть детьми и семенем не только Авраама, но и Бога (Рим. 9, 8). Прочитированный Павлом отрывок – это Божье наставление и утешение Аврааму, когда Сарра потребовала, чтобы Авраам выгнал Агарь и Измаила. Слово Аврааму исключает Измаила и соответствует тому, как Павел использует его здесь. Ни Измаил, ни будущие сыновья от Хеттуры не унаследуют обетование, а один лишь Исаак передаст дальше благословение Божье, данное Аврааму (ср. Быт. 25, 1-18). «Признание» (*logizetai*) детей обетования «семенем» Авраама не скрыто в замыслах Божьих и не отдалено, а наоборот, явно и присутствует в слове (*logos*) Божьем Аврааму: «признание» (Рим. 9, 8) здесь относится к слову «нарекется» (Рим. 9, 7). Как и в другом случае использования этого слова Павлом,¹ признание не бездейственно: дети обетования являются семенем Авраама. В слове Божьем Аврааму в Быт. 21, 12 Павел видит пример (или «образ»)

Божьего дела: слово обетования всегда превосходит человеческие возможности (Рим. 9, 9) и даже исключает их в получении благословения (Рим. 9, 8.13).

Павел вводит категорию «обетования», указывая на обещание Бога Аврааму, что Сара родит сына (Рим. 9, 9). Павел говорит об этом в форме определения: «Это [слово] – слово обетования». Только Бог обещает и выполняет свои обещания вопреки всем человеческим способностям и ожиданиям. Немаловажно здесь и указание на время, выдвинутое Павлом на передний план: «...в это же время приду». Прежде, чем обещание исполнится, должно пройти время и требуется вера. Возможно, дарование Сарре «сына» в чем-то предвосхищает будущее искупление Израиля и всего творения, в котором осуществится его «сыновство» (Рим. 8, 22-23; 9, 4; 11, 26-27).

Цитата не соответствует в точности ни Быт. 18, 10, ни Быт. 18, 14, где обещание повторяется. Как мы отмечали, Павел в первую очередь упоминает о времени и упрощает выражение, по сравнению и с LXX, и с МТ («в это время года»). Упрощенное описание времени, используемое в Быт. 18, 10, служит отправной

Рим. 9, 9

ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος· κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῇ Σάρρα υἱός.

А слово обетования таково: «в это же время приду, и у Сарры будет сын».

МТ Быт. 18, 10.14

וַיֹּאמֶר שׁוּב אֲשׁוּב אֵלַיךָ כִּעֵת חַיָּה וְהִנֵּה בִן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ

דַּבֵּר לְמוֹעֵד אֲשׁוּב אֵלַיךָ כִּעֵת חַיָּה וְלִשְׂרָה בִן

LXX Быт. 18, 10.14

εἶπεν δὲ ἐπαναστρέφων ἤξω πρὸς σὲ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας καὶ ἔξει υἱὸν Σαρρα ἢ γυνή σου.

εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον ἀναστρέψω πρὸς σὲ εἰς ὥρας καὶ ἔσται τῇ Σαρρα υἱός.

СП Быт. 18, 10.14

И сказал один из них: Я опять буду у тебя в это же время, и будет сын у Сарры, жены твоей.

В назначенный срок буду Я у тебя в следующем году, и у Сарры сын.

¹ Речь идет о слове «вменить», часто используемом в четвертой главе. – Прим. перев.

точкой цитаты. Павел использует предлог *kata* вслед за LXX. Он опускает некоторые подробности текста. Обещание Бога «я прибуду к тебе» сокращается. Он не включает восклицательное высказывание «вот, будет сын», равно как и указание на Сарру: «У Сарры, жены твоей». Вероятно, здесь он вспоминает более краткий вариант из Быт. 18, 14. Упоминание о чудесном рождении Исаака в ранних еврейских источниках согласуется с использованием этого текста Павлом (L. A.B. 8:1-3; Jub. 16:1-4; T. Ab. 8:6; Gen. Rab. 47:3-5; 48:16-20; 53:3-5; b. B. Mešī'a 87a). Павел объясняет «обещание» на примере Божьей вести Аврааму, благодаря чему снова показывает пример (или образ) Божьих спасительных деяний: несмотря на неверие людей – смеха Сарры – словом провозглашается то, чего люди не могут сделать сами и рождается вера, благодаря которой человек ожидает исполнения обещания.

Как было в случае с рождением и божественным избранием Исаака, так же произошло и с Ревеккой, о которой Павел сказал, что она зачала от Исаака (Рим. 9, 6-13). Павел называет его «отцом нашим», включая и верующих из язычников, что напоминает предыдущее рассуждение об Аврааме (Рим. 4, 13-25) и подготавливает к последующему обсуждению (Рим. 9, 24-26.30-33; 10, 12-21). В рождении Иакова и Исава Бог вновь утверждает свое право определять, кто получит благословение и кто его лишится. Павел цитирует Быт. 25, 23 только после продолжительного объяснения, которое с грамматической точки зрения не подчиняется простому вступлению, «сказано было ей» (Рим. 9, 12). Божье слово было к Ревекке, когда ее дети «еще не родились и не сделали ничего доброго или худого» (Рим. 9, 11a). Ни о продаже Исавом своего первородства, ни о хитростях Иакова (и Ревекки) Павел не говорит. Также он не упоминает здесь о каких-либо добрых делах. Задача Павла – показать, что «плоть» совершенно исключается из Божьего спасительного замысла: ни происхождение, ни совершение добра не играют никакой роли. Цель этого в том, чтобы «изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от «Призывающего» (Рим. 9, 11-12a). «Избрание» (или «выбор») всегда подразумевает «отбор». Контекст здесь снова указывает на то, что говоря об «избрании» (*eklogē*), Павел подразумевает непосредственный выбор Богом Иакова, а не скрытый божественный замысел (то же в Рим. 11, 5.7.28). Избрание Иакова означало отвержение Исава. Кроме того, как предполагает приведенный выше перевод, предложные фразы в Рим. 9, 12a лучше всего рассматривать как обстоятельства: Божий (действенный) замысел остается неизменным не по причине человеческих поступков, а только лишь по воле «Призывающего» (ср. b. *Nid.* 16b; см. Str-B 3:266). В благословении и спасении Бог действует независимо. Таким образом, взгляд Павла на Божье обращение с Иаковом и Исавом полностью отличается от раннеиудейского восприятия этой ситуации как результата праведности Иакова и нечестия Исава (b. *Yoma* 38b; b. *Meg.* 6a; Gen. Rab. 63:8; Jub. 35:9-17; L. A.B. 32:5-6; ср. Евр. 11, 20; 12, 16-17; см. Str-B 3:267-68).

Свою роль здесь продолжают играть аллюзии на Ис. 40 – 55. Как уже отмечалось, вводные слова Павла в Рим. 9, 5 напоминают о том, что «слово Божье пребывает [менеi] вовек» (Ис. 40, 8 LXX). Так же и здесь, Божий замысел пребывает независимо от человеческих дел (Рим. 9, 16-12a). В Книге Исаии Господь – это тот, кто призывает Израиль, и чье призвание утверждает и осуществляет его

замысел (напр., Ис. 40, 26; 41, 9; 43, 1; 48, 12). Также избрание Израиля означает отвержение других народов (Ис. 41, 8-16; 43, 1-7).

Цитата Павла из Быт. 25, 23, соответствующая тексту LXX и МТ, продолжает лишь вторую часть откровения, данного Ребекке, которая «вопросила Господа» из-за того, что сыновья в утробе ее стали биться. Сначала Бог возвестил ей, что она родит два народа, которые будут враждовать друг с другом; кроме того, один будет сильнее другого (Быт. 25, 23а-б). Поэтому заключение, процитированное здесь Павлом, звучит неожиданно, вопреки традиционным представлениям: «большой будет служить меньшему». Родившийся первым становится слугой тому, кто родился вторым. Избрание Богом родившегося позже Иакова как «возлюбленного сына» — часть общего образца истории в Книге Бытия, исполнившегося в жизни Исаака, затем — в жизни Иосифа, а позднее — в благословении Ефрема и Манассии (Levenson 1993). Божий замысел не только независим от людей, но и осуществляется вопреки их ожиданиям. Бог не взирает на устоявшиеся традиции иудаизма или их численный перевес (по сравнению с новообразовавшимися общинами Павла). На самом деле численное превосходство, наряду со всем остальным, служит исполнению Божьего решения благословить тех, кого он призывает (Рим. 9, 22-29). Идеи Павла здесь близки к тому, о чем мы читаем в его пересказе истории Агари и Сары (Гал. 4, 21-31).

Рим. 9, 13

καὶ ὡς γέγραπται· τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἠσαὺ ἐμίσησα.

...как и написано: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел».

МТ Мал. 1, 2-3

אֶהְבֶּתִי אֶת־כָּסֶם אֶמְרֵי יְהוָה וְאֶמְרֵתֶם בְּמִה אֶהְבֶּתֶנּוּ הַלֹּא־אֶחָ עֲשׂוּ לַעֲקֹב נָא־יְהוָה אֶהְבֵּ אֶת־יַעֲקֹב:
וְאֶת־עֲשׂוּ שְׂנֵאתִי וְאֶשִׂים אֶת־הָרִיוֹ שְׂמֵמָה
וְאֶת־נְחֻלָּתוֹ לַתְּנוּת מִדְבָּר

LXX Мал. 1, 2-3

ἠγάπησα ὑμᾶς λέγει κύριος καὶ εἶπατε ἐν τίνι ἠγάπησας ἡμᾶς οὐκ ἀδελφὸς ἦν Ἠσαὺ τοῦ Ἰακώβ λέγει κύριος καὶ ἠγάπησα τὸν Ἰακώβ τὸν δὲ Ἠσαὺ ἐμίσησα καὶ ἔταξα τὰ ὄρια αὐτοῦ εἰς ἀφανισμόν καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ εἰς δόματα ἐρήμου.

СП Мал. 1, 2-3

Я возлюбил вас, говорит Господь. А вы говорите: «в чем явил Ты любовь к нам?» — Не брат ли Исав Иакову? говорит Господь; и однако же Я возлюбил Иакова, а Исава возненавидел и предал горы его опустошению, и владения его — шакалам пустыни.

Однако этим все не заканчивается. Павел завершает свое «определение Израиля» второй цитатой из Писания, предваряемой теперь вступительной фразой: «Как и написано: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел»». Обращение к словам Писания как к «тому, что написано» указывает на исполнение слова Божьего, данного Ребекке. Процитированные Павлом слова взяты из вводного раздела Книги пророка Малахии (Мал. 1, 2а-3б). Они соответствуют тексту LXX (который соответствует МТ) за исключением имени Иакова, упомянутого в самом начале первого предложения. Такое изменение, очевидно, согласуется с замыслом Павла. Бог избрал именно Иакова по слову, данному Ребекке. В контексте Книги Малахии говорится об Израиле, живущем в стесненных обстоятельствах в начале эпохи Второго Храма, когда кажется, что Господь стоит в стороне и безразличен к поведению его народа (Мал. 3, 8-15). Пророчество начинается словами обличения, обращенными ко всему народу: ««Я возлюбил вас», — говорит Господь» (Мал. 1, 2). И на недоверчивый вопрос Израиля Бог отвечает, указывая на Исава. Хотя Исав — брат Иакову (а потому и ничем не отличается от него), Господь возлюбил Иакова, а Исава возненавидел. Как и в Рим. 9, Божья любовь здесь

определяется его свободным выбором. Доказательством Божьей любви к Израилю служит возвращение из плена и восстановление, которое уже произошло. Господь разорил землю Исава, как он сделал и с Израилем. Но как бы ни старался Едом восстановиться, Господь его разрушит (Мал. 1, 4-5). Не так Бог действует по отношению к своему народу. Израиль, слепой к доказательствам Божьей любви во всем этом, видит лишь оставшееся без воздаяния поведение беззаконника и праведника, и живет в неблагодарности, безразличии и неповиновении (напр., Мал. 1, 6-14). Пророческая весть «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» должна открыть глаза Израилю. Обращение Павла к этому тексту подразумевает, что ситуация повторяется и в его время. В своем свободном решении Бог обратил любовь к некоторым израильтянам, тогда как других отверг. И все же в отрывке слабо просматривается напоминание о Божьей любви ко всему Израилю, берущей начало от «Иакова» и слова, произнесенного до его рождения. Позже, когда Павел будет говорить о будущем спасении всего народа, он назовет его этим изначальным именем (Рим. 11, 26-27). Напоминание о Божьей любви к Иакову, хотя и слабо, все же намекает на то, что в будущем Израиль спасется.

Рим. 9, 14-29

Ответ на сомнения в Божьей праведности в связи с той свободой, с которой он исполняет свои обещания, дается на примере исполнения Богом своего обещания. Как и во вступительном плаче, внимание Павла здесь направлено на события исхода, когда происходит становление Израиля как народа Божьего. Здесь он обращается к Божьему ответу на просьбу Моисея увидеть славу Господню, которая не была удовлетворена, поскольку Моисею позволили увидеть Бога только лишь «со спины» (Исх. 33, 23). Разговор между ними начинается с жалобы Моисея, что Бог не открыл ему кого пошлет с ними (в качестве помощника) в их странствии к Земле обетованной (Исх. 33, 12). Его протест по существу схож с предшествующим вопросом о Божьем имени, которое он должен открыть израильтянам как имя Бога, пославшего его (Исх. 3, 13). В его просьбе также ясно изложено содержание его жалобы. Моисей просит Бога: «Открой мне путь Твой» (Исх. 33, 13). В контексте эти слова представляют просьбу об определенном и конечном познании Бога, которое связало бы его и его милость с Моисеем и Израилем. Ранее такое же требование было видно и в том случае, когда Моисей просил о познании Божьего имени. Бог не уступает этой просьбе: он знает Моисея по имени (Исх. 33, 12.17), но Моисею нельзя знать Божье имя. Он знает его лишь по имени «Яхве». Это имя, данное как ответ Бога на более раннее прошение Моисея и связанное с утверждением Бога о своей свободе («Скажи им: «Я ЕСМЬ послал меня к вам»»),¹ было в равной мере отказом и ответом на просьбу Моисея (Исх. 3, 13-15; также Исх. 33, 19). Божий ответ Моисею в данном контексте такой же: он обещает, что его «лицо» (или «присутствие») пойдет с ним и даст ему «покой» в этом странствии (Исх. 33, 14).² Бог отклоняет просьбу, однако предоставляет спасительную помощь. Тем не менее Моисей продолжает договариваться, принимая этот дар и превознося его выгоду (Исх. 33, 15-16). Бог

¹ В СП: «Сущий (Иегова) послал меня к вам». — Прим. перев.

² В СП, как и в большинстве других русских переводов, Бог говорит «Я пойду». В пер. арх. Макария говорится: «Лице Мое пойдет». — Прим. перев.

просто подтверждает свое обещание в ответ на просьбу, неявно присутствующую в похвале Моисея: «И то, о чем ты говорил, Я сделаю». Господнее присутствие пойдет с Израилем (Исх. 33, 17). Хотя он не даст Моисею узнать свое имя или свои пути, Бог обещает благословение своего присутствия. Однако Моисей не перестает жаловаться, как в начале: «Покажите мне свою славу, я молю»¹ (Исх. 33, 18). В заключительном ответе Бог обещает сделать так, что вся его милость пройдет перед Моисеем, и он провозгласит пред ним свое имя. При этом Моисей должен довольствоваться тем, что увидит Бога лишь сзади, а не его лицо, которое «никто не может увидеть и остаться в живых» (Исх. 33, 19-20). Слово Божье Моисею, которое Павел цитирует в Рим. 9, 15, представляет новое утверждение о божественной свободе: «Я помилю того, кого помилю, и пожалею того, кого пожалею» (Исх. 33, 19). Божий ответ вновь соответствует тому, как он ответил Моисею при их первой встрече (Исх. 3, 13-15). Добавляется здесь лишь неопределенное и непостижимое сопоставление Божьей всепрощающей любви и карающего суда, о которых Моисей услышал в последующем видении (Исх. 34, 6-7). Бог не желает терять свою свободу и не дает какому-либо видения, определяющего его пути.

Рим. 9, 15

τῷ Μωϋσῆϊ γὰρ λέγει· ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω.

Ибо Он говорит Моисею: «кого миловать, помилю; кого жалеть, пожалею».

MT Исх. 33, 19

וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעֱבִיר כְּלִטּוּבִי עַל־פְּנֵיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְהוָה לְפָנֶיךָ וְחִנַּתְלִי אֶת־אִשְׁרֵי אֶחָד וְרַחֲמֵי מִתִּי אֶת־אִשְׁרֵי אֲחֵרִים

LXX Исх. 33, 19

καὶ εἶπεν ἐγὼ παρελεύσομαι πρότερός σου τῇ δόξῃ μου καὶ καλέσω ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου κύριος ἐναντίον σου καὶ ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω.

СП Исх. 33, 19

И сказал: Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою, и кого помиловать – помилю, кого пожалеть – пожалею.

свободы. Соответственно, в Рим. 9, 14-29 оправдание Бога Павлом (Рим. 9, 14) не основано на превосходстве Божества; вместо этого Павел утверждает свободу Творца перед лицом человеческого противления (Рим. 9, 20). Как и Божья праведность, Божья слава спасительна, «излита» на сосуды милосердия, которые заранее приготовлены Богом к этой эсхатологической славе (Рим. 9, 23). Божья слава известна лишь в его милосердии, явленном свободно, ясно, и что важно – грешным людям. Она не в абстрактном созерцании Божества.

Павел вводит цитату в настоящем времени, как он обычно делает в Рим. 9 – 11. В этом случае он также подчеркивает прямое обращение к Моисею: «Он говорит Моисею...». Обращение не остается в прошлом, а звучит в настоящем (ср. Рим. 4, 3.6). Цитата полностью соответствует тексту LXX, в котором зачастую еврейское слово *hāpan* («явить милость» или «помиловать») передается словом *eleeō* («помиловать»), находящимся в пределах диапазона его значения.

¹ В СП идея молитвы не выражена. – Прим. перев.

Типологическое использование Павлом цитаты близко по смыслу к ее использованию в повествовании Книги Исход, каким оно описано выше. Он приходит к такому заключению на основании текста: «Итак [помилование зависит] не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Рим. 9, 16). Упоминание о «желании» отражает эллинистическое представление о человеке, полностью проникшее в учение раннего иудаизма (Hengel 1981: 131-75; см. Сир. 15, 11-20, где впервые появляется наставление о *uḥser* (*diaboulion*) [«воля, склонность»]; также *Pss. Sol.* 9:4-5, где используется слово *eklogē* [«выбор»]). В данном случае представление о человеке как «желающем» и «подвизающемся» совпадает с рассуждениями о «желающем» и «делающем» в Рим. 7, 14-25. Здесь понятие «делать» расширяется до участия в забеге. Тема соревнований обычно употреблялась в эллинистической риторике и используется Павлом в других его посланиях (1 Кор. 9, 24-27; Гал. 2, 2, 5, 7; Флп. 3, 12-14). Тема преодоления пути появляется также в библейской и ранней еврейской литературе (напр., Пс. 118, 32; Ис. 40, 31; Иер. 12, 5; ср. Пс. 18, 6; Сир. 19, 17; 43, 5). Павел переходит здесь к этим образам, потому что мотив времени важен для всеохватывающей темы Божьих обещаний и их исполнения. В связи с этим в начале второго раздела (Рим. 9, 30-33) используется идея «достижения». Суть рассматриваемого вопроса такова: зависит ли исполнение обещания от того, как человек преодолевает свою дистанцию, или это зависит только от Бога? В седьмой главе Павел ясно говорит о том, что «желание» сделать добро в окончательном и полном смысле слова, заканчивается появлением не добра, а зла. Однако затем эта тема не развивалась. Теперь Павел снова говорит о способности людей творить добро или зло (Рим. 9, 11), которая не исключается доводом седьмой главы, разве что добро и зло понимаются в абсолютном смысле. Основная тема рассуждений Павла здесь – Божья свобода в том, кому дать обещание, а не греховность людей. Он пересматривает под другим углом вопрос о способности людей содействовать спасению. Из слова Божьего, сказанного Моисею, Павел делает простой вывод, что милосердие Бога никак не зависит от какого-либо желания или стремления сделать добро (Пс. 50, 3; Ос. 2, 23 [Ос. 2, 25 МТ]). Милость полностью зависит от Бога, который решает, кому ее оказать. Милость остается милостью именно потому, что она не заслужена.

В раннем иудаизме описание милосердия Бога в Исх. 33, 19 понималось по-разному. В *Exodus Rabbah* 45:6 понимание автором Божьей свободы в даровании милости близко к пониманию Павла. В *b. Ber.* 7 отражаются ранние споры о праведности и воздаянии; текст *Tg. Onq.* соответствует МТ; в *Tg. Yer. I* милосердие связывается с достоинствами человека (ср. *Pss. Sol.* 2:35); в CD-B XX, 21-25, сказанное в Исх. 34, 6-7 понимается как следствие человеческой праведности; в 1QM XI, 4; 1QH^a IX, 32; XIV, 9 автор просто прославляет Божью милость; в *T. Jud.* 19:3 отражается тема безусловной Божьей милости, о которой говорится в библейском тексте. Как мы уже говорили, хотя рассуждения Павла касаются ранних еврейских споров о взаимосвязи праведности и воздаяния, напрямую они здесь с ними не связаны. В противном случае можно было бы ожидать более полного развития доводов, приведенных в седьмой и девятой главе. Вместо этого его рассуждения здесь ограничиваются утверждением о Божьей свободе в даровании и выполнении его обещаний. Заключение, касающееся человеческой природы, которое Павел выводит из текста («не от желающего и не от

подвигающегося» [Рим. 9, 16]), не умаляет специфичности его довода в данном случае. Отказ, полученный Моисеем в его просьбе, которая положила бы конец независимости Божьей милости, связав ее с Израилем, относится и к настоящему Израилю. Ответ Божий Моисею на заре Израиля как нации – слово, которое до сих пор звучит и определяет судьбу нации (Рим. 9, 15). В Божьем ответе Моисею Павел видит пример того, как Бог действует по отношению ко всем людям, а не только к Израилю. Бог не обращается к нам как к Израилю, но взаимоотношения Бога с Израилем – это образец того, как Бог взаимодействует с человечеством (выражение заимствовано у Освальда Байера [Baeyer]).

За первым заключением следует разъясняющая цитата (Рим. 9, 17). Павел возвращается к повествованию Книги Исход, к противостоянию Господа и фараона, когда Господь навел десять казней на Египет. Павел вновь представляет текст в настоящем времени, как прямое обращение: «Ибо Писание говорит фараону...» (Рим. 9, 17). По своей актуальности это обращение также важно для настоящего. Однако с фараоном говорит здесь не Бог, а Писание. Такой переход не связан с отрывком из Исхода. Олицетворением Писания Павел, вероятнее всего, указывает на то, что Божье слово фараону (которое в противном случае следовало бы расценивать как полностью обусловленное ситуацией) служит божественным наставлением для верующих во Христа. Положение фараона, которого он достиг к настоящему времени, определяется не его замыслами и целями, а Божьим словом: «Для того самого Я и поставил тебя, чтобы показать над тобою силу Мою и чтобы проповедано было имя Мое по всей земле» (Рим. 9, 17). Опи-

Рим. 9, 17

λέγει γὰρ ἡ γραφή τῷ Φαραὼ ὅτι εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου καὶ ὅπως διαγγεῖλῃ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῆ.

Ибо Писание говорит фараону: «для того самого Я и поставил тебя, чтобы показать над тобою силу Мою и чтобы проповедано было имя Мое по всей земле».

МТ Исх. 9, 16

וְאָנֹכִי בְעֵבֹר אֶת הָעַמְּדֹתַיךְ בְּעֵבֹר הָרֶאֱתָי
אֶת-כְּחִי וְלִמְעַן סַפֵּר שְׁמִי בְּכָל-הָאָרֶץ

LXX Исх. 9, 16

καὶ ἔνεκεν τούτου διετηρήθης ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν ἰσχύν μου καὶ ὅπως διαγγεῖλῃ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῆ.

СП Исх. 9, 16

...но для того Я сохранил тебя, чтобы показать на тебе силу Мою, и чтобы возведено было имя Мое по всей земле.

сывая настоящее время (Рим. 9, 22), Павел продолжает темы, затронутые в этой цитате. Поэтому использование Павлом образа фараона имеет одновременно и частный и всеобщий характер: в Божьем слове фараону виден пример (образ) Божьих отношений с падшим человечеством.

Цитата из Исх. 9, 16 внешне выглядит независимой от LXX: Павел (1) показывает цель в начале предложения более решительно (*eis auto touto* вместо *heneken toutou*); (2) более близок к еврейскому *he'ēmadtikā* («я поставил тебя») своим *exēgeira se* («я поднял тебя»), чем к LXX *dietērēthēs* («ты сохранялся»); (3) второе предложение, поясняющее цель, также отличается (*hopōs* вместо *hina*); (4) и еврейское *kōah* скорее «сила» (*dynamis*), а не «могущество» (*ischys*). Небольшое отклонение от МТ, «поднял» вместо «поставил», подчеркивает Божью победу над фараоном, напоминая, вероятно, о полномочном назначении правителей Господом (напр., 1 Цар. 2, 7; Пс. 74, 8; Ис. 40, 18-24; Дан. 2, 21) и наказании нечестивых (напр., Пс. 72, 18-20; 91, 5-9).

В ранней еврейской литературе рассказывает о нечестии фараона и его восстании против Господа (*b. Sanh.* 94b; *Exod. Rab.* 9:8;

11:6; 12:1; 19:8; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 2.281-348; *Ezek. Trag.* 149-151). Согласно *T. Sol.* 25:1-7, сердце фараона ожесточалось демоном. В кумранской литературе поражение фараона описывается как образ того, что произойдет с Римом и другими народами (1QM XI, 9; 4Q374). Лишь сказанное в Сир. 16, 15 (еврейской версии, Лукиановой редакции и Армянском переводе) согласуется с Павловой мыслью, по которой ожесточение сердца фараона приписывается только лишь Господу, «чтобы дела его стали известны по всей земле».

Вопреки видимому положению, но согласно Божьему слову, фараон — просто инструмент в руках Божьих, через который Творец проявляет свою силу и делает известным свое имя. Павел вскоре возвращается к этим идеям (Рим. 9, 22). Его обращение к образу фараона дополняет его рассуждение напоминанием о человеческом восстании и греховности. Едва ли фараон искал милости! Несмотря на краткие мгновения, когда он уступает Господнему желанию, в конечном итоге он решает отказать Господу в требовании отпустить его народ. В действительности ожесточение сердца фараона лежит в основе этого драматического повествования из Книги Исход. Еще до начала аудиенции у фараона Господь возвещает Моисею, что фараон не станет его слушать, и что Израиль будет освобожден из Египта «судами великими» (Исх. 7, 4-5). Сердце фараона «ожесточается» уже при первой их встрече (Исх. 7, 14.22). По ходу противостояния не раз говорится, что он «ожесточил сердце» (Исх. 8, 15.32; 9, 34). Однако не сам фараон, а скорее Бог «ожесточает» сердце фараона, таким образом исполняя свое слово и намерение (Исх. 9, 12; 10, 1.20; 14, 8.17-18). Свой второй вывод Павел делает непосредственно из повествования в Исходе: «Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9, 18). Таким образом, «ожесточение» означает столкновение непослушного человека с Божьим словом в процессе суда.

Следовательно, результат встречи со словом Божьим, будь то милость, суд или ожесточение, целиком зависит от Бога. В действительности все взаимосвязано: осуждение фараона оборачивается в то же время милосердием к Израилю. Ожесточение фараона приводит к исходу Израиля из Египта. Павел вспоминает, что на фараоне Бог показал свою силу как творец и сделал свое имя известным по всей земле (Рим. 9, 17). Божий спасительный замысел для всей земли уже присутствовал в суде и милости, явленных в создании израильского народа. Таким образом, ожесточение происходит в пределах исполнения Богом своего замысла по отношению к миру. Павел не пытается разглядеть скрытый Божий замысел, на фоне которого происходит это событие.

Вопрос, призывающий к открытому обсуждению, «что же скажем?» (Рим. 9, 14), закладывает основание для дальнейших возражений в Рим. 9, 19: «Ты скажешь мне: “За что же еще обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?”». Как и в Рим. 3, 5, Павел высказывает протест грешного человека в отношении Божьего суда. В том случае протест возник из-за объявления Богом человеческой виновности. Здесь он возникает из-за провозглашения миру спасительной Божьей воли, согласно которой он независимо судит и проявляет милость. В обоих случаях вопрос стоит о Божьем праве как создателя всего сущего.

Однако здесь Павел отвечает более резко, чем в третьей главе, обращаясь к собеседнику так же, как он обращается к моралисту в Рим. 2, 1: «О человек!» (Рим. 9, 20). Вопрос человека здесь присваивает само право Божье, как это делал моралист своим судом. Кроме того, в данном случае отдельный человек спорит

с решениями и правом Творца, силе которого нельзя противостоять. Это сам фараон спорит здесь с Богом, а не египетский народ (несмотря на то что Бог ожесточает их сердца также, и они погибают вместе с ним [Исх. 10, 1]). Риторический вопрос о противостоянии Божьей воле или решениям уже обсуждался до Павла как в Писании, так и в раннем иудаизме, где признается право и власть Творца (Иов 9, 19 LXX; Прем. 11, 21; 12, 12; 1QH V, 19-21; 1QH^a XVIII, 1-12; Tg. Job 9:12; см. Str-B 3:269-70).

«Напротив (спрашивает Павел), кто ты такой, что споришь [antapokrinomai] с Богом?» (Рим. 9, 20 [ср. использование того же глагола в Иов 32, 12 LXX]). Тво-

Рим. 9, 20

ὁ ἄνθρωπε, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως.

А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал?».

MT Ис. 29, 16

מְעַשֵׂה לַעֲשֶׂהוּ לֹא יַעֲנֶה וְיֹאמַר לְיוֹצְרוֹ לֵמַר לְיְיָ אֱלֹהֵינוּ מַה עָשִׂיתָ לָּנוּ וְיֹאמַר לְיוֹצְרוֹ לֵמַר לְיְיָ אֱלֹהֵינוּ

LXX Ис. 29, 16

οὐχ ὡς ὁ πηλὸς τοῦ κεραμέως λογισθήσεσθε μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι οὐδὲ με ἔπλασας ἢ τὸ ποίημα τῷ ποιήσαντι οὐ συνेतῶς με ἐποίησας.

СП Ис. 29, 16

Какое безрассудство! Разве можно считать горшечника, как глину? Скажет ли изделие о сделавшем его: «не он сделал меня»? и скажет ли произведение о художнике своем: «он не разумеет?»

в Ис. 29, 16, признавая Божий суд над своим родом (L. A. B. 53:13). См. также Apos. Sedr. 3:8; Sib. Or. 8:444-445. В кумранских гимнах также используются темы противопоставления изделия из глины и Творца 1QS XI, 20-22; 1QH^a IX, 21-23; XII, 28-29; XX, 28-36).

Хотя Павел изменяет вызов Творцу, описанный у Исаии, вопрос остается тем же. В более широком контексте Книги Исаии Бог отстаивает свое право, обращаясь с вопросами к своему непослушному народу, осуждая их в перемене своего отношения к нему (Ис. 29, 13-16) и обвиняя их в этом (Ис. 45, 9-13). Несколько изменяя текст, Павел заимствует рассуждения Бога для своей обличительной речи. Раздор между Богом и его непослушным народом – не что иное, как раздор между Творцом и творением. Господнее слово Израилю в Ис. 29, 14-16 и 45, 9-13 представляет собой пример раздора, который распространяется на каждого человека.

рение не в том положении, чтобы спорить со своим Творцом. Павел тут же истолковывает свой ответ при помощи цитаты Ис. 29, 16 LXX, где вводное предложение представлено в форме вопроса: «Разве можно считать горшечника, как глину? Скажет ли изделие о сделавшем его: “Не он сделал меня”? И скажет ли произведение о художнике своем: “Он не разумеет?”» (Ис. 29, 16). Павел изменяет этот вопрос, и теперь он несколько напоминает Ис. 45, 9б («Скажет ли глина горшечнику: “Что ты делаешь?”»), касаясь, таким образом, вопроса о Божьей независимости в суде и милости: «Изделие скажет ли сделавшему его: “Зачем ты меня так сделал?”».

Сдержанное признание невозможности потребовать ответа от Творца заметно в жалобе Иова. Однако после своей встречи с Богом Иов отрекается от этой жалобы, добровольно признавая право Творца (Иов 9, 1 – 10, 22, особенно Иов 9, 12; ср. Иов 42, 1-6). В Книге Премудрости Соломона (Прем. 12, 3-18) превозносится право Творца осудить и уничтожить жителей Ханаана (особенно Прем. 12, 12). В произведении Псевдо-Филона Илий отражает сказанное

В Рим. 9, 21 Павел подтверждает право Творца: «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?». Ссылка на горшечника и глину напоминает не только о таких отрывках, как Ис. 29, 16; 45, 9, но и Иер. 18, 1-12, где Господь говорит о своей власти разрушить или сохранить «дом Израилев». Что глина в руке горшечника, то и народ в руке Бога. Однако Павел решает не вопрос божественной силы, который поднимается в Книге Иеремии, а вопрос божественного права, его права как Творца. Предшествующая цитата Павла из Ис. 29, 16 LXX показывает его обращение к лексике из Книги Иеремии. Кроме того, в отличие от сказанного в Книге Иеремии, где у израильтян есть надежда в случае их искреннего раскаяния, Павел говорит о предопределении. Создание «сосудов для почетного употребления» и «сосудов для низкого употребления» из одного куска глины напоминает божественное избрание Иакова, а не Исава, упомянутое Павлом в Рим. 9, 10-13 (в связи с горшечником слово *skeuos* скорее означает «сосуд», чем «инструмент»). Павел все еще говорит о божественном избрании в пределах одного народа, Израиля, однако используемая им категория «Творца и творения» теперь расширяет границы его высказывания. Кроме того, его внимание так и остается на каждом человеке в отдельности. Последующий переход к мн. ч. («сосуды», Рим. 9, 23) показывает, что использование им ед. ч. в Рим. 9, 21 является определенным, а не родовым. Как становится понятным из последующего рассуждения, «почет» и «унижение» (или «позор, бесславие») означают, соответственно, спасение и суд (ср. 2 Тим. 2, 19-21). «Сосуды» соответствуют в указанном порядке Божьей славе (Рим. 9, 23) и уничтожению фараона (Рим. 9, 17.22).

Структура описания Павлом дела Творца очень напоминает описание дела горшечника в Книге Премудрости Соломона, который может сделать и сосуды для чистых дел, и сосуды «для нечистых», то есть идолов (Прем. 15, 7-13; ср. Ис. 40, 18-20; 41, 6-7; 44, 9-20; Иер. 10, 1-5). В Сир. 33, 10-15 люди описываются как сделанные из праха и подобны глине в руке Бога, горшечника. Однако не вполне ясно, можно ли в данном случае говорить о предопределении, как у Павла (что было бы несвойственно для Сираха). Сирах выделяет человеческие «пути» и божественное возмездие как сущность того, что делает Творец: «Так [*houtōs*] люди – в руке Сотворившего их» (Сир. 33, 13 [этот отрывок, похоже, связан с подобной идеей в *T. Naph.* 2, 1-4]). В кумранских гимнах человек часто также представлен простой глиной (1QS XI, 22; 1 QH^a IX, 21; XI, 21-23; XII, 29; XVIII, 3-4; XX, 26-27; XXII, 7,11; XXIII *верх*, 106-12; ср. Иов 4, 19; 10, 9; 33, 6). Согласно *b. Ver.* 32a, словами «не могу ли Я поступить с вами, дом Израилев, подобно горшечнику сему?» (Иер. 18, 6) объясняется победа врагов Израиля. В *Midr. Exod.* 46:4 Господь отвечает милостью на смиренное признание Израиля: «Мы – глина, а Ты – образователь наш» (Ис. 64, 8). Тот же отрывок становится основанием для обращения, поскольку как горшечник, оставивший камешек в глине, Бог оставил недостаток в Израиле, «злое побуждение» (*yēšer hā-rā*).

Несмотря на похожую лексику в Иер. 50, 25 (27, 25 LXX), стих двадцать второй не содержит ссылки на этот отрывок (либо же схожую идею в Ис. 13, 5 LXX [ср. Ис. 54, 16-17 LXX]). Там Бог выводит из своего хранилища «орудия своего гнева» (*skeuē orgēs autou*), чтобы использовать их против Вавилона. Мысль Павла здесь отличается и от Прем. 12, 10.20-22, где божественное терпение связано с возможностью раскаяться (однако ср. Рим. 2, 4-5).

Уже само использование образа горшечника указывает на то, что Павел здесь говорит о «сосудах гнева», то есть тех, кто испытает божественный гнев. Используемая им лексика в Рим. 9, 22 напоминает его цитату из Исх. 9, 16 в Рим. 9, 17. Случившееся с фараоном ожидает и «сосуды гнева, готовые к погибели». Это приготовление к погибели происходит в настоящее время, а не в вечности в прошлом: Бог некогда возвысил фараона, а теперь он подготовил новые сосуды. Таким образом, Павлова мысль близка к псалмам мудрости, где автор рассуждает о Божьем отношении к нечестивым (напр., Пс. 36; 72). Нынешняя власть и процветание нечестивых – приготовление к погибели. Кроме того, в стихах 14-23 говорится о человеке в общем, а не об Израиле. Павел не описывает здесь только лишь неверующих иудеев; скорее он говорит о всех людях, которые выступают против евангелия (см. Рим. 8, 31-39). У фараона, врага Израиля в прошлом, есть двойники в настоящее время, враждующие против верующих. Божий гнев – не отвлеченное представление; он направлен против человеческого обмана, насилия и гнета, истязавших мир в настоящем (см. Рим. 3, 10-18). Именно к этому Бог относится с долготерпением. Идея времени, – а точнее настоящего времени, – играет главную роль в Павловых рассуждениях здесь. Именно во времени Бог раскрывается и делает себя известным: полновластный и независимый в своих решениях Творец проявляет терпение к «сосудам гнева». Здесь, в стихе двадцать втором, Павел дает второй ответ, берущий начало от первого ответа в Рим. 9, 20-21, на вопрос, заданный в Рим. 9, 19.

Далее Павел дополняет свой ответ: «[И что, если он поступает так] дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе?» (Рим. 9, 23). Как и в Рим. 9, 22, приготовление этих сосудов происходит в настоящее время.

Как в Рим. 8, 29-30, слово с предлогом *pro* (*proetoimazō*) снова относится к будущему, предвосхищая наступление эсхатона, когда Бог прославит всех своих «сыноией» (Рим. 8, 18.30). Неявным образом нынешние страдания (Рим. 8, 18), причиняемые в значительной мере «сосудами гнева», готовят «сосуды милосердия» к славе (Рим. 8, 31-39; ср. 2 Кор. 4, 16-18).

Лексика Павла здесь напоминает обещания из Книги Исаии о даровании божественной славы, особенно Ис. 60, 1-3: Божья слава – это его спасительное присутствие. Эта идея часто появляется в Павловых рассуждениях. Слава Творца, отверженная грешными людьми, возвращается им в спасении (Рим. 1, 23; 3, 23; 5, 2; 6, 4; 8, 18). Важно заметить, что сущность спасения и заключается в причастности Божьей славе. Стихи 23-24 перекликаются с описанием Павлом надежды в Рим. 8, 18-39. Дарование Божьей славы Израилю (Рим. 9, 4) наполняется новым значением. «Богатство Божьей славы» открывается в милосердии, которое он свободно дарует своему народу. Павел не связывает Бога со скрытым избранием одних к уничтожению, а других к славе. Он говорит, что Творец действует с полной независимостью, однако в своем ответе на вызывающий вопрос человека Павел основывается не на абстрактном утверждении права Творца, скорее он свидетельствует об обещании евангелия, что цель Творца – возратить его славу тем, кого он теперь готовит.

В следующем стихе Павел определяет тех, кто получает Божью милость, как «нас, которых он призвал не только из иудеев, но и из язычников» (Рим. 9, 24). Призвание Богом многих язычников через евангелие, в которое Израиль

отказался поверить, создает фон для Павлова плача. «Призвание» здесь снова означает действенное и независимое слово Творца, которое теперь открыто звучит в призывании Божьего народа не только из иудеев, но и из язычников. Божий народ, таким образом, представляет *tertium quid*,¹ отличный от земного Израиля и от других народов. В этом месте Павел выходит за пределы своего предыдущего довода, в котором обсуждалось определение «Израиля» в рамках земного происхождения. Однако предшествующее описание Павлом «Израиля» и «детей Авраама» как тех, кто созданы словом обещания, а не происхождением по плоти уже показывает в общих чертах, каким образом Божье призывание язычников через евангелие согласуется с этим описанием (см. также Рим. 4, 9-25, где обещание Аврааму стоит в основе спасительного деяния Бога Творца). Божественное обещание – определенное, оно появляется в должное время, одновременно ожесточая и даруя милость (ср. Рим. 9, 6-13.14-21). То же верно и в отношении исполнения обещания в евангелии. Творец, дающий обещание, остается независим в этом.

В Рим. 9, 26-29 Павел особым образом подчеркивает непрерывность между словом и делом Божиим в прошлом и настоящем. Впервые после своего упоминания о Давиде (Рим. 4, 6) Павел указывает на источник своей цитаты («у Осии»), подчеркивая образец спасения, используемый в прошлом израильского народа и повторяющийся в настоящем. Призвание народа из числа как иудеев, так и язычников согласуется с тем, что Бог говорил также в Книге Осии:

Не Мой народ назову «Моим народом», и не возлюбленную – «возлюбленную» (Ос. 2, 23б [Ос. 2, 25б МТ/ЛХХ]).²

И там, где говорили им: «вы не Мой народ», будут говорить им: «Вы сыны Бога живаго» (Ос. 1, 10б [Ос. 2, 16 МТ/ЛХХ]).

Этот отрывок появляется в высказываниях раввинов о Божьей милости к Израилю (особенно *b. Pesah.* 87b; *Midr. Num.* 2:15, где Ос. 2, 1 и 2, 25 стоят вместе) и в обсуждении вопроса: оставались ли израильтяне сыновьями Божиими даже в неповиновении? (напр., *b. Qidd.* 36a; см. далее Str-B 3:272-74). Ссылка Павла на Книгу Осии представляет собой составную цитату Ос. 2, 25б и Ос. 2, 1б, где Павел не только переставляет слова местами, но и существенно меняет сам текст.

Именно в первой части ссылки (Рим. 9, 25) наиболее заметно отличие от сказанного у Осии. (1) Обещание Господней милости к *Lōʾ-rūhāmā* («Непомилуванная») опущено, вероятно, из-за связи с обещанием вновь быть «посеянными» на земле (*pase Wagner* [2002: 81-82], который видит здесь изменение порядка слов). (2) Вместо слов к *Lōʾ-ʿammī* («Не мой народ»), Господь называет свой народ «Вы мой народ». Павел напоминает имя дочери Осии (Ос. 1, 6; ср. Ос. 1, 4), подчеркивая действенный характер Божьего слова, благодаря которому «Не мой народ» становится народом Господним. Павел, таким образом, связывает этот текст с призыванием Божьего народа из евреев и язычников (Рим. 9, 24). (3) Павел опускает следующий ответ *Lōʾ-ʿammī* («Ты – Бог мой»), уделяя все внимание Божьему деянию. (4) Павел также добавляет следующее слово от Бога: «И (я назову)

¹ «Нечто среднее» (лат.). – Прим. перев.

² В СП: «И помилую Непомилуванную, и скажу не Моему народу: “ты Мой народ”». – Прим. перев.

не возлюбленную – “возлюбленную”. Этим Павел подводит итог последующему сюжету, где Осия призван стать воплощением Божьей искупительной любви, приняв обратно свою жену-прелюбодейку. Говоря о прелюбодейной жене, Павел пытается пояснить, что принадлежность к Божьему народу означает признание себя «блудницей», принятой и возвращенной по Божьей милости. Возможно, Павел также напоминает о восстановлении после пустыни и плена, поскольку таков Божий принцип отношений со своим народом, согласно сказанному в Книге Осии (Ос. 2, 14-20; ср. 11, 1). И здесь этот принцип распространяется на новый народ.

Вторая часть ссылки (Рим. 9, 26) более точно отражает сказанное в Ос. 1, 10б (Ос. 2, 16 LXX). В начале предложения в Рим. 9, 26а следует принять непростое решение относительно варианта прочтения: «где бы их ни назвали» или «где было

сказано». Несмотря на важность פ^{46} , свидетельствующего в пользу первого варианта, следует принять второй по следующим причинам: (1) неопределенный временной смысл («где бы ни») маловероятен здесь, учитывая выделение *topos* и *ekei*; (2) *hou (e)an* используется с изыскательным наклоном довольно нечасто (шесть раз в LXX и никогда в НЗ [ср. сослагательное наклонение в 1 Кор. 16, 6]); (3) «наименование» в произведениях Павла всегда используется в связи со спасением, а здесь этого смысла не может быть; (4) сочетание *ean klēthēsontai* вполне могло быть ошибочно скопировано с последующего *ekei klēthēsontai* (pace Wagner 2002: 84). В заключительном предложении в самой LXX глагол «говорить» меняется на «называть» и третье лицо множественного числа активного залога («они скажут») меняется на пассивный залог, относящийся к Богу («они будут названы»). Здесь Павел использует то (в Септуагинте), что подчеркивает действенность Божьего слова. Он также делает ударение на «местоположение», добавляя эмфатическое наречие «там» (*ekei*) в начале заключительного предложения: «на том месте, где сказано им... там названы будут...».

Обещание из второй части цитаты Павла (Рим. 9, 26б) появляется вслед за объявлением о божественном суде над Израилем в начале Книги Осии. Павел опускает эту весть, оставляя слово о суде для последующей, тесно связанной с этим цитаты из Ис. 10, 22 (ср. Ос. 1, 10а [Ос. 2, 1а МТ]). И все же лексика Павловой цитаты из Ос. 1, 10б (Ос. 2, 16 МТ) показывает, что за отвержением и судом следуют Божья

Рим. 9, 25-26

ὡς καὶ ἐν τῷ Ὠσηὲ λέγει· καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἡγαπημένην ἡγαπημένην· καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἔρρηθη αὐτοῖς· οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.

Как и у Осии говорит: «не Мой народ назову Моим народом, и не возлюбленную – возлюбленную». «И на том месте, где сказано им: вы не Мой народ, там названы будут сынами Бога живого».

МТ Ос. 2, 25; 2, 1

וְרַעַתִּיהָ לִי בְאֶרֶץ רַחֲמַי אֶת־לֹא רַחֲמִי וְרַחֲמַי לְלֹא־עַמִּי אֶת־הַיְהוּדִים אֲלֵהֶם וְרַחֲמַי לְלֹא־עַמִּי אֲלֵהֶם וְרַחֲמַי לְלֹא־עַמִּי אֲלֵהֶם וְרַחֲמַי לְלֹא־עַמִּי אֲלֵהֶם

LXX Ос. 2, 25; 2, 1

καὶ σπερῶ αὐτὴν ἐμαυτῷ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐλεήσω τὴν οὐκ-ἡλεημένην καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου λαός μου εἰ σύ καὶ αὐτὸς ἐρεῖ κύριος ὁ θεός μου εἰ σύ.

ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἔρρηθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.

СП Ос. 2, 23; 1, 10

И посею ее для Себя на земле, и помилю Непомилованную, и скажу не Моему народу: «ты – Мой народ», а он скажет: «Ты – мой Бог!».

...и там, где говорили им: «вы не Мой народ», будут говорить им: «вы сыны Бога живого».

любовь и призвание: «Не мой народ» и «Не возлюбленную» Бог принимает обратно. Описание Павлом в начале главы божественного призвания и отвержения принимает теперь неожиданный оборот благодаря упоминанию о спасительном изменении. Отверженные становятся избранными. Таким образом, эта цитата предвосхищает вывод Павла о неисследимости Божьих путей, определяющих судьбу Израиля и других народов (см. Рим. 11, 28-36). Здесь последующая цитата Павла из Книги Исаии о божественном суде (Рим. 9, 27-29) уже незаметно предполагает восстановление Израиля, народа, к которому обращается Осия. Однако прежде всего речь идет о призвании нового народа из иудеев и язычников. Божественный суд, возведенный Осией, низводит Израиль до положения других народов: они теперь тоже «Не мой народ». Павел без колебаний подхватывает эту идею (см. Рим. 3, 23; ср. Гал. 2, 15-21; 3, 10-14). Призвание в настоящем нового народа, состоящего как из иудеев, так и из язычников – новое дело Творца, действующего независимо и с милостью; в Рим. 9, 24 Павел четко выражает идею спасения, представленную в Рим. 9, 22-23, что, следовательно, подразумевает ожесточение и суд.

Акцент Павла на «месте» («на том месте, где сказано им... там названы будущ...») напоминает об опустошении земли и изгнании Израиля, после чего Бог проявит милость (напр., Ос. 2, 14-15; 5, 8-15; 11, 8-11; 14, 1-7). Подразумевается, что за судом над Израилем последует милость. Уже здесь Павел намекает на будущее спасение народа. Однако «место» становится также основанием и для язычников: на их собственной земле их назовут «сынами Бога живого». Евангелие должно дойти и к ним, до концов земли (ср. Рим. 10, 18; 15, 17-21; см. Wagner 2002: 85). Тема «сыновства», ставшая главной категорией описания Павлом спасения, используется как заключительное слово его цитаты из Книги Осии (ср. Рим. 8, 14.19.29; 9, 9).

Пример (образ) Божьего отношения к Израилю в прошлом повторяется в настоящем в призвании иудеев и язычников. Учитывая, что Павел в этом контексте представляет неверие Израиля как новый « плен » (Рим. 9, 27-29), маловероятно, что он рассматривает пленение Израиля еще со времени ассирийского вторжения. Он предполагает, что обещание Израилю, данное в Книге Осии, исполнилось при возвращении Израиля в свою страну. И все же слово обетования определенно предвещает нечто большее. Это повторяется в конце времен. Через Иисуса Христа, Сына Божьего (Рим. 1, 3), иудеи и язычники (Рим. 9, 24) стали «сынами Бога живого». Как некогда с Израилем в прошлом, так и теперь Бог называет своим народом тех, кто им не был, что в равной мере относится к иудеям и язычникам (Рим. 9, 24). Этого расширенного эсхатологического охвата обещания Павел достигает благодаря своему богословскому взгляду на человека. В результате Божьего суда над Израилем, который стал «Не моим народом» и рассеялся в изгнании (Рим. 9, 26: «там»), Израиль в действительности стал языческим народом. Таков основной смысл обращения Павла к тексту из Книги Осии. Равным образом в настоящее время в евангелии ясно дается понять, что «нет различия между иудеем и эллином» (Рим. 10, 12; ср. 3, 23). В обещании из Книги Осии народ назван не Израилем, а прелюбодейной женой – то есть грешными, осужденными людьми. Не следует путать «значение» и «референцию». Обращение Павла к Книге Осии едва ли можно описать как основанное на аналогии. Язычники прямо включены в обещание, поскольку они – всего лишь

грешные люди. Однако обращение Павла к тексту многосложное, а не простое. Уже здесь, пропуская слова о суде над Израилем, апостол намекает на «тайну» спасения Израиля, впоследствии возведенную им (Рим. 11, 25-27). В обещании из Книги Осии говорится не только о новом народе Божьем, созданном благодаря евангелию, но и о будущем спасении израильского народа. Поэтому мы не можем сказать, что это Писание исполнилось в «церкви» (как это делает Му [Моо 1996: 613]). Писание исполнилось в одном лишь Иисусе Христе, который временно избавитель Израиля и надежда народов (Рим. 11, 25-27; 15, 12).

Скрытая надежда на спасение Израиля в цитате из Книги Осии становится явной в последующей цитате из Книги Исаии (Рим. 9, 27-28). Здесь Павел гово-

Рим. 9, 27-28

Ἡσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ· ἐὰν ἦ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθῆσεται· λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.

А Исаия провозглашает об Израиле: «хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской, только остаток спасется; ибо дело оканчивает и скоро решит по правде, дело решительное совершит Господь на земле».

МТ Ис. 10, 22-23

כִּי אִם־יְהִי־עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל כְּחֹל הַיָּם שָׂאֵר
 יֵשֵׁב בּוֹ כְּלֵיוֹן חֲרֹץ שׁוֹטֵף צְדָקָה:
 כִּי כִלָּה וְנִחְרָץ אֲדֹנָי יְהוִה צְבָאוֹת עַשְׂה
 בְּקִרְבֵּי כָל־הָאָרֶץ

LXX Ис. 10, 22-23

καὶ ἐὰν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης τὸ κατάλειμμα αὐτῶν σωθήσεται λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ ὅτι λόγον συντετημημένον ποιήσει ὁ θεὸς ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλη.

СП Ис. 10, 22-23

Ибо, хотя бы народа у тебя, Израиль, было столько, сколько песку морского, только остаток его обратится; истребление определено избылующею правдою; ибо определенное истребление совершит Господь, Господь Саваоф, во всей земле.

рит о самом пророке, который, как и апостол, взывает к Господу в плаче и прощении об Израиле («Исаия взывает об Израиле»¹ [Рим. 9, 27]). Настоящим временем (т. е. идеей продолжающегося действия) показана актуальность плача Исаии. Следовательно, в конце своих рассуждений, представленных в этой части, Павел возвращается к своему изначальному плачу. И апостол язычников, и пророк Израиля восклицают от лица Израиля ввиду не исполнившихся обещаний Божьих:

Хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской, только остаток спасется; ибо дело оканчивает и скоро решит по правде, дело решительное совершит Господь на земле. (Рим. 9, 27б-28)

Цитирование Павлом Ис. 10, 22-23 существенно отличается от МТ и в какой-то мере от LXX. Во-первых, тогда как и в МТ, и в LXX в Ис. 10, 22 написано: «Ибо, хотя бы народа у тебя, Израиль, было столько, сколько песку морского», Павел пользуется лексикой Ос. 1, 10а (Ос. 2, 1 МТ), а именно – частью стиха, пропущенной в предыдущей цитате: «Хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской».² В контексте Книги Осии говорится о восстановлении Израиля после суда; в Исаином окружении этими словами описывается народ, который, несмотря на свою многочисленность, будет осужден Богом. Павел здесь явно говорит о неверии Израиля в настоящем и использует библейский текст, чтобы описать это неверие

как действие Божьего слова, через которое в настоящем совершается суд над Израилем; таким образом, он возвращается к своей вступительной теме, что слово

¹ В СП: «А Исаия провозглашает об Израиле». – Прим. перев.

² В СП: «Но будет число сынов Израилевых как песок морской». – Прим. перев.

Божье все-таки сбылось (Рим. 9, 6). Но в то же время использование им лексики из Книги Осии указывает на будущее восстановление Израиля в отношениях с Богом. Равным образом и ссылка на остаток подразумевает восстановление Израиля (см. обсуждение ниже). Павел развивает эту мысль в Рим. 11, 11-36. Поэтому использование Павлом Ис. 10, 22 можно считать типологическим. Пример божественного суда в прошлом повторяется в эсхатологическом настоящем. Как в прошлом суд предвещал спасение, так и теперь неприятие Богом Израиля предвосхищает его спасение.

Во-вторых, текст и LXX, и Павла отличаются от второго предложения МТ Ис. 10, 22. Вместо «остаток вернется вместе с ним [Господом]»,¹ в LXX и у Павла «остаток спасется». Слова, использованные в LXX и у Павла для описания «остатка», лишь немного отличаются (LXX: *kataleimma*; Павел: *hypoleimma*). В истолковании Павлом «восстановления» как «спасения» центр надежды смещается с обладания землей на веру и причастность Христу. Это смещение тесно сближается с Исаиным контекстом, где обещается, что обратившись к Богу, остаток Израиля «возложит упование на Господа, Святаго Израилева, чистосердечно» (Ис. 10, 20-21). Следовательно, не лишая плач Исаии смысла, заложенного в его изначальном контексте, «слово», которое Бог исполняет на земле (Рим. 9, 28; Ис. 10, 23), не напоминает ни о чем другом, как о евангелии (см. Рим. 11, 28).

В-третьих, МТ Ис. 10, 22 заканчивается словами о том, что «истребление определено избыливающей правдою», что в LXX переводится по-своему («ибо слово это окончательно и определено в праведности»). В контексте, несомненно, содержится обещание спасения остатка в «избыливающем правдою» разрушении. Переводчик LXX, по всей видимости, понимает эти слова в связи со спасением (Wagner 2002: 103-4). Павел просто опускает их.

В-четвертых, Павел все же использует лексику Ис. 10, 23, соединяя «(слово) окончательное и решительное»,² которая более соответствует МТ, чем LXX («Бог исполнит определенное [им] слово»).

В-пятых, Павел считает, что это слово исполняет «Господь». Это отличается от сказанного в МТ («Господь Бог Саваоф»)³ и от LXX («Бог»). В Послании к Римлянам, за возможным исключением в Рим. 4, 8 (где цитируется Пс. 31, 2), Павел последовательно применяет слово *kyrios* к Христу, что особенно заметно в ветхозаветных цитатах в Рим. 10, 9-13. Учитывая отождествление Павлом Христа как Бога (Рим. 9, 5) в самом начале, вполне возможно, что в этой цитате он также отождествляет Христа с Богом.

В-шестых, согласно Павлу, Бог исполняет свое слово «на земле», в отличие от МТ, где говорится, что это происходит «посреди всей земли» (ср. LXX: «на заселенной территории земли [*oikoumenē*]»). Идея суда здесь усиливается предлогом «на» (ср. Ис. 28, 22), и местоположение происходящего таким образом расширяется.

Даже если число сынов Израилевых будет «как песок морской» (ср. Быт. 22, 17; Суд. 7, 12; 1 Цар. 13, 5; 2 Цар. 17, 11; 3 Цар. 4, 20), оно сократится

¹ В СП: «Только остаток его обратится». – Прим. перев.

² В СП: «Ибо дело оканчивает и скоро решит». – Прим. перев.

³ В СП: «Господь, Господь Саваоф». – Прим. перев.

по слову Господа до остатка (ср. Ис. 48, 19). Это сопоставление побуждает Павла к еще одному цитированию из Книги Исаии в Рим. 9, 29. Так же, как в своей первой цитате из Книги Исаии в Рим. 9, 27-28 Павел повторяет тему божественного слова, во второй цитате из этой книги в ст. 29 он возвращается к теме «семя». Бог теперь оставляет Израилю «семья», не по плоти происходящее, а по его слову обетования. Это «семья» служит предзнаменованием будущего спасения народа (см. Рим. 9, 6-9). Использованием цитаты Ис. 1, 9 Павел подчеркивает актуальность пророческой вести, поскольку нынешнее состояние Израиля такое, «как предсказал Исаия» (Рим. 9, 29). В кумранском пещере этот отрывок, похоже,

Рим. 9, 29

καὶ καθὼς προεῖρηκεν Ἰσαΐας· εἰ μὴ κύριος σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἂν ὁμοιωθῆμεν.

И, как предсказал Исаия: «если бы Господь Саваоф не оставил нам семени, то мы сделались бы как Содом и были бы подобны Гоморре».

МТ Ис. 1, 9

לֹא־יָרַדְנוּ כְּיִרְדֵּי סוּדוֹם
וְכִי־נִשְׁמָרְנוּ כְּגִמְרֵי גֹמֹרָה

LXX Ис. 1, 9

καὶ εἰ μὴ κύριος σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα ὡς Σόδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἂν ὁμοιωθῆμεν.

СП Ис. 1, 9

Если бы Господь Саваоф не оставил нам большого остатка, то мы были бы то же, что Содом, уподобились бы Гоморре.

истолковывается как указание на приближение последних дней, когда Израиль уменьшится до остатка, предвосхищая тем самым будущий суд над народом (4Q163 4-6, II, 1-19). За исключением одного существенного изменения, которое согласуется с LXX, цитата Павла соответствует МТ Ис. 1, 9: Если бы Господь Саваоф не оставил нам семени, то мы сделались бы, как Содом, и были бы подобны Гоморре (Рим. 9, 29).

Если в МТ сказано: «Господь Саваоф оставил нам немного выживших [*sārîd kim'ât*]», то у Павла и в LXX написано, что «Господь Саваоф оставил нам семя [*sperma*]». Такой перевод поддерживает богословие остатка в Книге Исаии, предвещающего восстановление всего народа (ср., напр., Ис. 6, 13; 10, 20-23; 11, 11-16; 37, 30-32; 49, 5-6.14-21; 51, 1-3; см. Wagner 2002: 111-16; Wilk 1998: 212-13). В отрывке снова звучит намек на будущее восстановление Израиля в отношениях с Богом. Кроме того, «семья» здесь представлено как результат Божьего дея-

Исполнение обещания во Христе (Рим. 9, 30 – 10, 21)

«Что же скажем?» – этим вторым вопросом, призывающим к открытому суждению, Павел задает новое направление своим рассуждениям. От описания последствий нового Божьего слова о милости и суде над Израилем он обращается к описанию отклика израильтян на это слово (Рим. 9, 30-33). Теперь Павел обращается к содержанию этого слова: Христос, – явленная и провозглашенная Божья праведность, – цель закона (Рим. 10, 1-13). Наконец, он представляет распространение этого слова в мире как исполнение обещания (Рим. 10, 14-21).

Из всего рассуждения Павла в главах с девятой по одиннадцатую только здесь он представляет определенную вину Израиля: Израиль споткнулся о камень преткновения, и этот камень не кто иной, как Христос (Рим. 9, 30 – 10, 21). Предшествующее отождествление Христа с Богом в Рим. 9, 5 играет теперь важнейшую роль в рассуждениях Павла. Во Христе мы встречаем нашего Творца, который приблизился к нам и спасает всех призывающих его.

Рим. 9, 30-33

Возникает естественный вопрос о человеческой причине падения Израиля: «Почему?». Краткий ответ Павла, представленный в Рим. 9, 32б, наиболее естественно было бы заменить глаголом и прямым дополнением из предыдущего предложения: «Потому что Израиль *искал*¹ закон не с верою, как будто *праведность можно было бы достичь* через дела закона». Вряд ли можно было бы выразительнее сказать о природе и назначении закона. Павел раскрывает его в последующих стихах. Само использование образа соревнований по бегу указывает на то, что закон играет роль в осуществлении Божьего замысла в отношении человечества, которая не сводится ни к самой цели Божьего замысла, ни к постоянно пребывающей действительности. Павел здесь же подчеркивает это подчиненное положение закона в отношении обетования, когда объясняет неверие Израиля тем, что они «преткнулись о камень преткновения» (Рим. 9, 32). Неудачная попытка Израиля найти закон «не в вере, а в делах закона» становится заметна в этом преткновении. Вводное объяснение в Рим. 9, 32а нельзя отделить от Рим. 9, 32б-33 (обратите внимание на отсутствие соединительной частицы). Неверное понимание и неправильное применение закона Израилем становятся очевидными лишь в том, что Бог полагает «в Сионе» камень преткновения.

Это преткновение, по словам Павла, происходит в соответствии с тем, «как написано». Затем он снова использует составную цитату из Книги Исаии:

Вот, полагаю в Сионе камень преткновения и камень соблазна; но всякий, верующий в Него, не постыдится (Рим. 9, 33).

Слова заимствованы из Ис. 28, 16, куда Павел добавляет лексику из Ис. 8, 14. Вводное выражение «вот, полагаю в Сионе камень» соответствуют началу Ис. 28, 16. Павел передает еврейский глагол *yissad* («полагаю основание») словом *tithēmi*, в отличие от LXX (*egō embalō eis ta themelia*). Изменение, которое Павел вносит

Рим. 9, 33

καθὼς γέγραπται· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταίσχυθήσεται.

Как написано: «вот, полагаю в Сионе камень преткновения и камень соблазна; но всякий, верующий в Него, не постыдится».

МТ Ис. 28, 16

לִכְּוֹן זֶה אֶמְרֵי יְהוָה הֲוֵה הַנְּגִי יִסַּד בְּצִיּוֹן
אֶבֶן אֶבֶן בְּחֹן פְּגַת קִרְתּוֹ מִמַּד מִמַּד מִמַּד
מִן לֹא נִשְׁתַּיֵּשׂ

LXX Ис. 28, 16

διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλω εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαίον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταίσχυθῆ.

СП Ис. 28, 16

Посему так говорит Господь Бог: вот, Я полагаю в основание на Сионе камень – камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится.

¹ Автор использует слово «pursue», означающее «гнаться, бежать (за кем-либо)». – Прим. перев.

в выражение «полагаю... камень», происходит, по-видимому, из-за соединения этого отрывка с текстом Ис. 8, 14 (или может представлять альтернативный вариант текста LXX: глагол *tithēmi* здесь также используется [Ис. 28, 15.17]). В Ис. 28, 16 о камне говорится, что Господь полагает его как «камень для испытания [золота; или же “испытанный камень”], краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный» (ср. 1 Пет. 2, 4.6.8; особенно ст. 6). Однако Павел использует лексику отрывка Ис. 8, 14, который примерно можно перевести, как и Павлову цитату: «Камень преткновения и скала соблазна». Его перевод ближе к МТ, чем к LXX, как и в 1 Пет. 2, 8 (см. Koch 1986: 59-60). В изменении, которое поначалу выглядит как новое использование образа «камня», эти два тематически связанных отрывка в действительности сливаются (см. также Wilk 1998: 163). В Ис. 8, 14 предсказывается неверие «обоих домов Израиля» и «жителей Иерусалима», которые преткнутся и падут от суда, произведенного Богом. Однако в более широком контексте говорится об обещании: сам «Господь Саваоф» станет «святилищем»¹ своему народу (Ис. 8, 13-14). Таким образом, не храм со своим «святилищем», а сам Бог в своем спасительном вмешательстве становится камнем преткновения для Израиля. Лишь пророк, произносящий слово обещания, и «сыновья», которых дал ему Бог, ожидают спасения через суд: они уповают на Бога. Эта грань отрывка Ис. 8, 14, заключающая в себе обещание, соответствует пропущенной Павлом строке из Ис. 28, 16. По сути, в Ис. 8, 14 LXX (вероятно, заимствуя лексику из Ис. 28, 16) эта заключающая в себе обещание грань выступает на передний план: «И если ты уповаешь на него, он станет для тебя святилищем, и не будет тебе камнем преткновения или скалой падения». Сохраняя упоминание о суде, слова Павла больше соответствуют еврейскому тексту.

Наоборот, обещание спасения в Ис. 28, 16 связано с судом: Господь собирается истребить правителей в Иерусалиме с их насмешками и ложью, «договором с преисподней» и их ложным убежищем. Как в Ис. 8, 14, только лишь Господь будет убежищем своему народу (ср. Ис. 4, 6; 25, 4). Здесь вновь появляется образ замены старого храма (ср. Рим. 3, 25²): Господь положит краеугольный камень, верное основание, чтобы «верующий в него не спасался бегством». Пребудет лишь верующий, когда Господь совершит свое «необычайное» и «чудное» дело (Ис. 28, 21). Цитируя Ис. 8, 14 и 28, 16 Павел подчеркивает, что обещание спасения приходит вместе с судом (Wilk 1998: 55-56). Этот двусторонний характер обещания соответствует соединению избрания и отвержения, изложенному Павлом в Рим. 9, 6-29.

В то же время добавление Павлом лексики из Ис. 8, 14 и Ис. 28, 16 имеет тонкий христологический подтекст, развиваемый им позже (Рим. 10, 11-13). Согласно предыдущему отрывку, сам Бог становится камнем преткновения для своего народа. А в последующей цитате камень полагается Господом в Сионе и потому отличается от него самого. Павел ясно использует этот отрывок в Рим. 10, 11 в обращении к Иисусу как Господу, в которого необходимо верить (см. 1 Пет. 2, 6-8). Одновременное отождествление Иисуса с Богом и его отличие от Бога соотносится с предшествующим использованием Павлом отрывка

¹ В СП: «освящением». — Прим. перев.

² В тексте автора в Рим. 3, 25 Иисус называется «очистищем» (в СП: «жертва умиловления»), т. е. крышкой ковчега, на которую кропили жертвенной кровью (см. комментарий на Рим. 3, 25). — Прим. перев.

в Рим. 9, 33. Таким образом, в Рим. 9, 33 Павел возвращается к началу своего отождествления Иисуса с Богом в Рим. 9, 5 и развивает это отождествление на протяжении всего раздела, когда называет Христа Божьей праведностью и тем, в ком исполнилось обещание спасения.

Господнее обещание «положить камень в Сионе», вполне вероятно, понимается Павлом как монета, имеющая две стороны. Прежде всего, такое словоупотребление располагает суд и спасение прямо в среде израильского народа. Суд происходит непосредственно там, где Бог пребывает со своим народом. Это расположение также подразумевает, что народы обретают свое спасение только в Израиле. Эта тема, озвученная Павлом в самом начале Послания к Римлянам, проходит через всю Книгу Исаии, где неоднократно возвещается паломничество народов к Сиону (напр., Ис. 2, 2-4; 25, 6-10; 56, 6-8; 60, 1-22). В то же время тема замены храма самим Богом, выраженная в Ис. 8, 14, вероятно, также подразумевается в упоминании Сиона в контексте Послания к Римлянам. Слова «полагаю в Сионе камень преткновения» неявно передают идею воскресения Христа, поскольку «Сион» для Павла обретает небесное значение. В Рим. 11, 26 он передает отрывок Ис. 59, 20 как слово о приходе Господа «с Сиона», что означает небесный Сион, согласно представлению Павла о небесном Иерусалиме (см. Гал. 4, 26-27). Учитывая тему замены храма, которая уже присутствует в Ис. 8, 14, а также использование Павлом образов «замены» в описании Иисуса как Божьего очистителя (Рим. 3, 25), такая аллюзия кажется вполне вероятной: воскресший Иисус назначен Господом в небесном Сионе. Те, кто призывает этого превознесенного Господа, спасены (Рим. 10, 12-13). Эти образы близки к образу оправдания Господом отвергнутого краеугольного камня в Пс. 117, 22-23.

Во втором предложении своей цитаты Павел возвращается к сказанному в Ис. 28, 16в: «Верующий в Него не будет спасаться бегством». Однако здесь он передает скорее текст Ис. 28, 16в LXX: «Верующий в Него, не постыдится» (хотя Павел использует выражение *ou kataischynthēsetai*, в отличие от использованного в LXX двойного отрицания, сопровождаемого аористом в сослагательном наклонении страдательного залога [*ou mē kataischynthē*]; ср. Ис. 8, 14а LXX: «Если ты уповаешь на него»). Упоминание о вере создает хиазм в отрывке Рим. 9, 32-33: вера-камень-камень-вера (Wilk 1998: 32-33). В отличие от еврейского текста, хорошо показан объект упования — краеугольный камень, который Бог полагает в Сионе, — что вполне возможно в контексте иудаизма (см. ниже). В LXX еврейскому слову *hūš*, «спасаться бегством» или «поспешить» (ср. Пс. 54, 9 [Пс. 55, 9 МТ]), дается истолковательный перевод, «быть постыженным», соединяя обещание с более общим богословием конфликта и оправдания в Книге Исаии (см., напр., Ис. 1, 29; 20, 4-5; 41, 11; 42, 17; 44, 9-11; 45, 16; 50, 6-7; 54, 4). Спасутся лишь те, кто верит обещанию (Ис. 7, 9б; см. также, напр., Пс. 21, 4-5; 30, 2; 70, 1-2). В контексте Послания к Римлянам слова о стыде напоминают Павлово отношение к евангелию и позже — его уверенность в надежде (Рим. 1, 16; 5, 5). В связи с этим говорится также о раздоре между Богом и миром. Выражение «не постыдиться» здесь снова означает «быть оправданным», получив праведность.

Представляемый Павлом процесс суда над Израилем снова становится указанием на принятие язычников. С этой целью он цитирует данную строку в Рим. 10, 11. Божий суд и обещание в пределах израильского народа

одновременно открывает двери тем, для кого их не существует (Wilk 1998: 89). Израиль преткнется здесь не просто из-за своего неприятия распятого Иисуса (на которого Павел здесь не ссылается), но из-за отказа покориться посланию о вере в воскресшего Господа (*contra* Wright 2002: 650; см. Wilk 1998: 166).

В ранней еврейской традиции Ис. 8, 14 и камень преткновения также связывались с концом времен (*b. Sanh.* 38a; возможно, как намек в 1Q22 I, 5-11; 1QH^a X, 8-10). Таргум Исаии предвосхищает сказанное в Ис. 8, 14 LXX, поскольку в нем представлена связь суда с неповиновением (см. далее Wilk 1998: 168-69; Str-B 3:276). В «Уставе общины» сама община называется «драгоценным краеугольным камнем» из Ис. 28, 16, новым храмом, основанным Богом (1QS VIII, 1-10). В Таргуме Исаии «краеугольный камень» может пониматься и как римский император (Wagner 2002: 143, вслед за Kaiser 1974: 174).

Однако в раннем иудаизме эти два отрывка никогда не объединяли, и, похоже, что впервые это было сделано Павлом. Два отрывка о «камне» (Ис. 8, 14 и Ис. 28, 16) используются вместе в 1 Пет. 2, 6-8, где они объединяются с Пс. 117, 22-23 и используются так же, как и у Павла, вероятно, под влиянием Послания к Римлянам и традиции Евангелий. Цитата именно в таком виде (в 1 Пет. 2, 6, как и в LXX используется слово *kataischynthē*) с Пс. 117, 22-23 предполагает влияние Павла и евангельской традиции, а не общего *testimonium*. Использование схожих слов в начале Ис. 28, 16 и Ис. 8, 14 может быть следствием этого влияния или, что менее вероятно, традиции LXX, текст которой был близок к МТ (*contra* Albl 1999: 271-75; Koch [1986: 69-71] предполагает влияние устной традиции; верно Wilk 1998: 31-34).

В Ис. 8, 14 и Ис. 28, 16 Павел снова видит пример отношений Бога с Израилем и эсхатологическое исполнение во Христе.

Рим. 10, 1-13

Этот отрывок (где развивается тема, начатая в Рим. 3, 31) – самый непростой во всем послании (см. также Рим. 3, 19-20). Здесь Павел отталкивается от своих предыдущих рассуждений о различии между законом и верой (Рим. 4, 1-25), об абсолютной греховности человека, которого Бог освобождает в Иисусе Христе от закона и смерти (Рим. 7, 1-25), через исполнение закона во Христе (Рим. 8, 1-4). Использованный Павлом довод одновременно герменевтический и богословский, его нельзя отделять от того, что он уже сказал.

В непосредственном контексте Павел подчеркнул неспособность Израиля достичь и должным образом использовать закон в свете Божьего обещания в Книге Исаии: люди достигают праведности и самого закона верой, а не делами. Неверие Израиля связано с неправильным пониманием Писания. Как выяснилось, через использование Ис. 28, 16 (и Ис. 8, 14) в Рим. 9, 33, цель закона лежит за его пределами. Теперь Павел ясно говорит о том, что лишь подразумевалось здесь: цель закона – Христос, камень преткновения, положенный Богом в Сионе. Христос дает праведность всякому верующему. Таким образом, Павел возвращается к своей изначальной теме Божьей праведности (Рим. 1, 16-17; 3, 21-26) и к связанной с ней теме уникального единства Бога, который спасает (Рим. 3, 27-31). Не случайно, что в этом контексте, после своего признания божества Христа в Рим. 9, 5, он относит к Христу слова Писания, в которых говорится о Господе. Надлежащее познание Писания тесно связано с познанием

Бога, который больше не ставит преграду в виде закона между собой и людьми. Во Христе Бог приближается к ним через свое слово. Павел доказывает, что Христос — цель закона, напоминая о Божьих отношениях со своим народом и даровании ему закона. Эта цель исполнилась в «слове веры». Божья праведность, его имя и характер стоят под вопросом без ясного представления о правильном подходе к Писанию.

Ходатайство апостола за Израиль (Рим. 10, 1) снова предполагает его поражение, которое объясняется здесь (*gar* [Рим. 10, 2.3]) неспособностью распознать Божью праведность, что и привело к неповиновению. Пытаясь утвердить собственную праведность, израильтяне «не покорились праведности Божией». Собственная праведность Израиля была бы, конечно, особой праведностью, которая выделяла бы его среди других народов. Однако ни этническое отличие, ни связанная с этим собственная праведность не представляют интерес для Павла в данный момент, хотя и то, и другое он рассматривает дальше. Здесь он противопоставляет Божью праведность (которую подчеркивает, вынося вперед фразу *toi theoi* в родительном падеже в Рим. 10, 3а) и собственную праведность Израиля. Лексика Павла в Рим. 10, 3 продолжает мысль, высказанную в Рим. 9, 31: «Усиливаясь поставить собственную праведность, они не покорились праведности Божией». Израиль не смог достичь закона и не установил собственную праведность. На первый план здесь выходит неудачное и неверно направленное усилие. Павел ничего не говорит о намерениях Израиля. То, что поиски велись в неверном направлении и привели к этноцентризму и погоне за собственной праведностью — второстепенное явление, которое мы не можем рассматривать как намерение народа в прошлом. Согласно Павлу, поражение Израиля заключается в его неповиновении евангелию и в неправильном понимании Писания, которое делает очевидным это неповиновение.

Павел не размышляет (и даже не рассматривает) об исполнении закона верой, что некоторые видят в Рим. 9, 30-33. Слово обетования требует, чтобы только Бог делал, а человек лишь верил Богу, который обещает и выполняет обещанное. Это требование становится очевидным не только из предыдущей ссылки Павла на камень преткновения, но и из его дальнейшего и надлежащего описания Христа и того, что Бог совершил в нем (Рим. 10, 4-10). Равным образом и различие между законом и верой становится ясным уже в начале описания Павлом поражения Израиля в Рим. 10, 3: «Не разумея праведности Божией... они не покорились праведности Божией». Божья праведность связывается с событием, в котором исполняется Божье слово, чтобы вера в ответ на это откровение не рассматривалась как некий человеческий отклик на закон. Несколько ранее Павел ясно сказал, что Бог явил свою праведность независимо от закона, который как объявляет, так и производит человеческую вину (Рим. 3, 9-20.21). Последняя и окончательная весть Писания — не закон, а явленная спасительная Божья праведность. Благодаря лишь этой праведности возможно спасение для всех: язычники уверовали в «камень преткновения» (Рим. 9, 33). Христос — цель закона, он дарует праведность всякому верующему (Рим. 10, 4). В этом эсхатологическом событии, а не в предшествующем даровании закона, выделяющем израильтян, исчезает различие между иудеем и язычником.

Божья праведность — это дар, который именно как дар связан с определенным требованием. Павел делает ударение на возможности спасения для всех, из

чего становится ясным, что Божья праведность — это праведность, которой люди делаются причастны: Христос делает праведным всякого верующего (Рим. 10, 4). Это праведность от веры (Рим. 10, 6), которую получили язычники (Рим. 9, 30) и которая присутствует в сердце человека (Рим. 10, 8-10). В то же время эта Божья праведность требует веры. Ей нужно подчиниться (Рим. 10, 3). Праведность от веры предохраняет от напрасных человеческих домыслов и усилий (Рим. 10, 6-8). Из этой части становится понятным, что Павел вновь рассматривает Божью праведность как содержащую в себе оправдание Бога, который обещает и выполняет свое слово суда и спасения. Таким образом, «праведность Божья» выражает Божий характер.

Павел продолжает пояснять (*gar*): в Рим. 10, 4 он называет Христа целью (*telos*) закона.¹ Христос дает праведность всякому верующему. Явленная Божья праведность обретается в нем и дается через него. Павел называет Христа целью закона, очевидно, продолжая развивать его предыдущий образ участия в забеге (Рим. 9, 30-31; ср. Рим. 9, 16). Таким образом, Христос — причина поражения Израиля: он — камень преткновения, который Бог обещал положить в Сионе (Рим. 9, 30-33; Ис. 28, 16 [с Ис. 8, 14]). Его положили на пути неудачных попыток исполнить закон, и он несет с собой суд и спасение. Согласно новому замыслу спасения, независимому от закона, Господь положил этот камень в Сионе. Путь Писания, да и самого закона, ведет от Синая к Сиону и оканчивается там. Будучи целью закона, Христос — весть Писания.

Заключительное звено в цепи пояснений самое продолжительное (Рим. 10, 5-9). В некотором смысле оно также и самое важное, поскольку Павел здесь объясняет свое представление о Христе как цели закона. Свое объяснение Павел берет почти полностью из Писания, прямо цитируя библейский текст. Как и в других случаях цитирования в этом разделе, библейский текст предваряется упоминанием автора этого высказывания (ср. Рим. 9, 27.29; 10, 19.20; 11, 9). Однако здесь используется необычная вступительная фраза: олицетворенная праведность от веры говорит в Писании наряду с Моисеем (Рим. 10, 5-6).

Внешний вид цитаты из Втор. 30, 11-14 в Рим. 10, 6-8 так же необычен. Павел извлекает из этого отрывка три коротких выражения и сопровождает их кратким высказыванием «то есть», соединенным с истолкованием текста Второзакония с точки зрения того, что Бог совершил во Христе. Некоторые исследователи на основании структуры текста предположили, что здесь имеет место мидрашистский метод толкования. Другие посчитали, что Павел использует здесь толкование, напоминающее кумранские пещеры. Стиль Павла скорее указывает на второе предположение. Вполне возможно, что Павел намеренно использует здесь образец раннего еврейского толкования, выражая свое еврейство в наиболее важный момент своего толкования. Кое-что все же не позволяет придавать слишком большое значение сходству по форме, использованной Павлом и мидрашистским толкованием или кумранским пещером. Во-первых, на использование Павлом Писания влияет, прежде всего, его исповедание Христа, а не метод толкования (Haas 1989: 10-14). Во-вторых, форма его комментария существенно отличается от пещеров кумранитов. В пещере на Книгу пророка Аввакума и подобных ему трактатах текст связывается с настоящим, когда его истолковывают в свете современных личностей и событий. Павел же истолковывает текст как

¹ В СП: «конец закона». — Прим. перев.

указывающий на личности и события прошлого. Это заметно уже в широте его диапазона использования писаний. Даже в данном контексте это не оставляет сомнений. Павел уже говорил о цели закона, вводя категорию времени. Подобным образом он вводит послание праведности от веры, используя наречие: она говорит «так» (*houtōs*) – то есть так же, как сказано во Второзаконии. Предшествующий текст сохраняет определенную независимость. Кроме того, в отличие от кумранского толкования, толкование Павла не столько связано с осовремениванием текста, сколько с его пониманием с эсхатологической перспективы. Его цель состоит в том, чтобы объяснить, о чем Писание говорит в конечном итоге, ввиду важнейшего события: Божьего спасительного деяния во Христе. В третьих, пояснительное выражение «то есть» часто использовалось в эллинистической риторике и само по себе не может восприниматься как сугубо еврейское. Павел пишет, прежде всего, для читателей из язычников, которым не составляло труда понять, что в данном случае он толкует текст.

Вначале Павел упоминает Моисея, который служит свидетелем Божьего слова Израилю, как и другие персонажи, упомянутые Павлом в главах с девятой по одиннадцатую. Моисей «пишет о праведности от закона» (Рим. 10, 5 [о перестановке союза *hoti* и связанных с этим изменениях в местоимениях см. Metzger 1971: 524-25;] кроме того, вариант, взятый для UBS⁴/NA²⁷ – *lectio difficilior*,¹ поскольку «закон» заменяет «праведность» как ожидаемое подлежащее). Праведность от веры сравнивается с праведностью *от самого закона*, а не с неверно понятой «праведностью от дел» (Рим. 10, 6-8). Цель закона, требующего дел, находится вне его самого, во Христе; по этой причине попытка Израиля достичь закона в делах не увенчалась успехом.

В этом введении по крайней мере две особенности отличают Павла. Это единственный случай, когда он использует настоящее время глагола «писать» (*graphō*) в отношении земного автора Писания. Это так же единственный случай, когда он описывает содержание цитаты (используя здесь группу существительных в винительном падеже). Обе особенности важны. Не только записанный характер праведности от закона означает нормативность или непреложность. Праведность от веры также непреложна и нормативна. Она также представляет неизменное требование, которому следует подчиниться. Словом «написано» Павел скорее подчеркивает природу этой праведности как следствия выполнения дел. В других случаях закон у Павла обращается к человеку, и в этом обращении он требует послушания своим нормам. Закон, таким образом, говорит об осуждении грешного человека (Рим. 3, 19; 7, 7). Павел прямо высказывается здесь, что «праведность от закона» зависит от человеческих дел. Она не сразу появляется у человека, а только после исполнения ее требований. Поэтому упоминание Павла о записанном характере слов Моисея связано с описанием апостолом закона как «буквы», предлагающей жизнь и праведность в случае исполнения ее требований (Рим. 2, 25-29; 7, 6; 2 Кор. 3, 3-11). Неожиданное использование Павлом настоящего времени в выражении «Моисей пишет» означает, что такого рода праведность остается в силе, как и требование закона. Описание Павлом сказанного в Лев. 18, 5 как праведности от закона, явно представляет собой краткое истолкование закона в целом. Закон требует, чтобы человек выполнил его требования как условие для праведности и жизни.

¹ «Более сложное прочтение» (лат.). – Прим. перев.

Из слов Павла в другом месте Послания к Римлянам становится понятным, что это требование не отменяется, а выполняется в том, что Бог совершает во Христе. Только исполнители закона будут оправданы на последнем суде (Рим. 2, 13). Однако это исполнение закона не в самом законе и не через закон дается, а совершается Духом независимо от закона (Рим. 2, 25-29). Хотя верующие во Христа осуждаются как грешники наравне с остальными людьми в мире (Рим. 3, 19-20), и хотя это осуждение относится к ним на протяжении всей их жизни в земном теле (Рим. 7, 7-25; 8, 10), оно полностью перенесено на другого, Христа (Рим. 8, 3). В итоге для тех, кто принадлежит Христу, здесь и сейчас появляется новая действительность исполнения закона, жизнь воскресения, превосходящая прежнее подчинение греху и смерти (Рим. 8, 4). Поэтому через последний суд они пройдут благодаря жизни, лежащей за пределами осуждения, источник которой для них в распятом и воскресшем Христе.

Цитата Павла из Лев. 18, 5 немного отличается и от LXX, и от МТ (Рим. 10, 5

Рим. 10, 5

Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.

Моисей пишет о праведности от закона: «исполнивший его человек жив будет им».

MT Лев. 18, 5

יְשֵׁר יַעֲשֶׂה אֶת־מִצְוֹתַי וְהָיָה אִישׁ חַיִּים בְּאַחַד מֵהֵן
אֵת־הַצֵּדִיקִים וְהָיָה אִישׁ חַיִּים בְּאַחַד מֵהֵן

LXX Лев. 18, 5

καὶ φυλάξεσθε πάντα τὰ προτάγματα μου καὶ πάντα τὰ κρίματα μου καὶ ποιήσετε αὐτὰ ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.

СП Лев. 18, 5

Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив. Я Господь.

[так же Гал. 3, 12]): «Исполнивший его человек жив будет им». Он опускает вводное предложение, в котором Господь заповедует своему народу: «Соблюдайте постановления Мои и законы Мои» (в LXX дважды добавлено «все» [ср. Лев. 19, 37; 20, 22; 26, 15-16]). Удалено относительное местоимение; дополнение теперь выражено указательным местоимением; поэтому у выражения «исполнивший *его*» отсутствует ясный антецедент. Это обобщение текста отражает истолкование Павлом отрывка как сути всего закона. Кроме того, в отличие от LXX, Павел использует определенный артикль с причастием, отчего последнее функционирует в качестве прилагательного: он говорит о человеке как о том, кто исполняет, «исполнившем его», в то время как в LXX причастие является наречным («исполняя это, человек будет жить»). Это изменение указывает на приоритет еврейского текста (МТ: *’āšer ya’āseh ’otām hā’ādām*), а также отражает богословскую идею.

Павел противопоставляет исполняющего тому, кто слышит и верит (ср. Рим. 9, 30-31). Кроме того, заключительная предложная фраза несет инструментальное значение с некоторым местным, ограничивающим смыслом: «(Исполнивший его человек) жив будет им». Закон требует, чтобы люди достигли жизни в своих делах и через них. В ответ тем, кто толкует эти слова Павла как указание на Христа, живущего через исполнение закона, следует сказать, что Павел нигде не говорит, будто Христос достигает жизни таким образом. Не описывает Павел этими словами и отношение Христа к закону: Христос умер для закона (Рим. 7, 1-6). Еще менее обосновано мнение, будто Павел говорит здесь о христианах как о тех, кто живет через исполнение закона, и не только из-за напоминания в этом месте о безуспешных усилиях Израиля (Рим. 9, 31), но еще больше в свете запрета на пожелание (Рим. 7, 7-13). Может ли кто-нибудь

удалить из сердца пожелание и таким образом исполнить закон (*contra* Wright 2002: 660)?

В Книге Левит это указание дается вскоре после открытия Кодекса святости (Лев. 17 – 26). Израильтяне не должны поступать как жители Египта, из которого они вышли, или как жители Ханаана, в который они идут. Они должны следовать не «своим» уставам, а уставам, которые дает им Бог. Если они этого не сделают, то «земля изоблюет их» (Лев. 18, 25).¹ Предупреждение повторяется прямо перед закрытием Кодекса святости, где Бог угрожает рядом наказаний, которые приведут к истреблению и изгнанию, если Израиль проигнорирует Господнее предупреждение (Лев. 26, 14-39). Эти угрозы приобретают характер действительности в повествовании, когда условные высказывания переходят в ряд высказываний в изъявительном наклонении (Лев. 26, 27-39). Эта традиция продолжается и в жизни Израиля после плена как напоминание о его неверии (Неем. 9, 29; Иез. 20, 11.13.21). Однако даже в изначальном контексте этого предписания для Израиля остается надежда. Если в изгнании они признают свой грех и раскаются, то Господь вспомнит о заветах, которые он заключил с патриархами (Лев. 26, 40-43). Кроме того, даже в дни плена Бог не забудет их и не даст им исчезнуть (Лев. 26, 44-45). Надежда на жизнь на земле, предвосхищающая воскресение из мертвых, все еще остается.

Индивидуалистический и всеобщий характер сказанного в Лев. 18, 5б выделяется на преобладающем фоне предупреждений и угроз, направленных Израилю в целом в Книге Левит. Эта сторона предписания ясно относится к последующему сравнению с поведением жителей Египта и Ханаана: уставы и законы, которые Бог дает особым образом Израилю, имеют важнейшее антропологическое значение; они полезны для всех людей. Павел использует этот текст схожим образом: хотя предписание, а с ним и закон в целом обращены к Израилю, а не язычникам, Павел рассматривает и предписание, и закон как обращенные ко всем людям наряду с Израилем (ср. Рим. 3, 19-21).

Личностный характер предписания находится в определенном противоречии с последующим призывом к покаянию за грехи отцов (Лев. 26, 40-45). Та же напряженность отражена в темах, представленных в Книге пророка Иезекииля: ввиду беззастенчивой жалобы Израиля на страдание за грехи отцов Бог решительно связывает жизнь или смерть с делами конкретного человека (Иез. 18, 1-32; 20, 11.13.21; 33, 10-20; ср. Неем. 9, 29). Индивидуальная и коллективная ответственность не исключают друг друга и их нельзя противопоставлять. То же верно и для Павла, который продолжает говорить о другом виде праведности, данной благодаря тому, что Бог совершил во Христе.

Раввины считали, что в Лев. 18, 5 говорится не только о настоящей, но и о будущей жизни (*Sipre Lev.* 337a; *Tg. Onq.* Лев. 18, 5; *Tg. Ps.-J.* Лев. 18, 5; см. Str-B 3:278). Задача закона — дать жизнь — стала основанием для послабления заповедей на идолопоклонство или принятие помощи от *мина* («еретика» [т. е. христианина]) в случае необходимости или принуждения (*b. 'Abod. Zar.* 27b; 54a; *b. Yoma* 85b). Этим стихом также возвещалось преимущество заповедей как способа достижения (вечной) жизни (*b. Mak.* 23b; *Midr. Exod.* 30:22). Отсюда, по утверждению рабби Мейра, жившего во II веке, «даже язычник, изучающий Тору, равен первосвященнику» (*b. 'Abod. Zar.* За [ср. *Midr. Num.* 13:15, 16]). Павел

¹ В СП: «И свергнула с себя земля». — Прим. перев.

разделяет эти представления о всеобщности закона, но рассматривает требование исполнять закон как влекущее за собой исполнение всего закона без остатка (ср. Лев. 18, 5 LXX; Гал. 5, 3). Это ясно из его описания безуспешных усилий Израиля в достижении закона и высказанного им обвинения, что обрезанные также могут преступать закон (Рим. 9, 31; 2, 25-29). Поэтому в жизни грешного человека исполнение закона никогда не воплотится (ср. Рим. 3, 9-20; 7, 7-13).

В противовес «праведности от закона», о которой *пишет* Моисей, существует другая праведность, «праведность от веры», которая *говорит*. Удивительно, что Павел слышит голос этой праведности в словах самого Моисея, записанных во Второзаконии (Втор. 9, 4; 30, 11-14). Кроме того, он приравнивает слова Моисея к тому, что Бог совершил во Христе, дополняя текст Второзакония замечаниями о воплощении, воскресении Христа и проповеди о нем. Вместе с тем он отмечает временной разрыв между этими словами и Божьим делом во Христе: «праведность от веры» говорит «так» (*houtōs*), как и Моисеевы слова. Моисей, написавший о «праведности от закона», был только посредником закона. Он сам говорит во Второзаконии о Божьем даре закона Израилю, что предшествует требованию закона и предвосхищает то, что Бог впоследствии дарует через распятого и воскресшего Христа, в котором закон исполнился.

Павел использует краткое вводное предостережение из Втор. 9, 4, которое теперь придает форму обращения всей его прокомментированной цитате: «Не говори в сердце твоём...» (Рим. 10, 6). Его формулировка соответствует сказанному в LXX, которая, в свою очередь, точно передает еврейский текст. Эти слова служат началом предупреждения Израилю, к которому Господь обращается, как к отдельному человеку (что можно найти и в других местах во Второзаконии). В определенном смысле личных характер слов Павла соответствует тексту Второзакония. После получения земли Израиль не должен думать, что «за праведность мою привел меня Господь овладеть этой землей» (Втор. 9, 4). Не праведность Израиля, а нечестие народов побудило Бога изгнать их (Втор. 9, 4б-5). За предупреждением следует продолжительное напоминание об упорстве и непокорности Израиля, достигающее высшей точки в призыве Израилю почитать Господа, любить и служить ему. Народ должен обрезать свое сердце (Втор. 9, 6 – 10, 22).

В этом отрывке выделяются три особенности. Предупреждение Израиля об уповании на свою праведность соответствует тому, что говорит Павел. Израиль не подчинился праведности Божьей, потому что «стремился установить собственную праведность» (Рим. 10, 3). Кроме того, в контексте Второзакония подчеркивается, что Израиль совершенно непослушен. Он непокорный и жестоковыйный. Чтобы почитать Господа, любить и служить ему, Израилю нужно изменить свое сердце. Как видно из последующего контекста Книги Второзакония, откуда Павел берет свою основную цитату, в конечном итоге сам Бог «обрежет» сердце Израиля (Втор. 30, 6). Слова предостережения, взятые Павлом из Втор. 9, 4, напоминают о непокорном сердце Израиля и его нужде в новом, спасительном действии Божьем. Именно об этом спасительном деле во Христе Павел и говорит в Послании к Римлянам. Наконец, предупреждение во Второзаконии служит напоминанием израильтянам, что земля принадлежит им по причине нечестия их предшественников на ней. Если они хотят остаться на ней, они должны делать то, что праведно пред Богом, который судит беспристрастно (Втор. 10, 17-18). Поэтому закон – важный дар Израилю, благодаря которому

он может продлить благословение и жизнь на земле (напр., Втор. 5, 32-33; 6, 16-25; 8, 11-20; 11, 8-32).

Такова главная тема Втор. 30, 11-14: Бог даровал закон как дар Израилю. «Заповедь» (то есть весь закон) не лежит вне понимания Израиля («не слишком трудна, необычна для тебя» [nīplēʔt]). Она не недоступна для израильтян. Им не нужно искать кого-то, кто попытался бы сделать невозможное: подняться в небо, чтобы получить и понять закон. Не нужно им и выполнять не менее сложное задание: отправиться за Великое море, чтобы получить закон. Через Моисея Бог дарует им закон; теперь он в их устах и сердце. Так они стали способными соблюдать заповедь, даже если в действительности они никогда этого не сделали.

Павел добавляет вводное предупреждение из Втор. 9, 4 к первой строке дополнительного вопроса, выделенного из Втор. 30, 12: «Не говори в сердце твоём: “Кто взойдет на небо?”» (Рим. 10, 6б). В своих целях он опускает лишь указание, «кто взошел бы для нас...» (см. Втор. 30, 12 МТ/LXX), множественная форма которого не соответствует его акценту на отдельном человеке. «То есть, — уточняет Павел, — Христа свести» (Рим. 10, 6в). Дар Торы теперь превзойден даром Христа. Павел, по всей видимости, говорит здесь о воплощении (ср. Рим. 1, 3; 8, 3; 9, 5). Как израильтянам не нужно было искать помимо Моисея какого-то сверхчеловека, чтобы обрести закон, так и Бог послал своего Сына независимо от каких-либо дел. Изменение образов с участия в забеге (горизонтальное направление) на восшествие в небеса (вертикальное), чтобы свести Христа, подчеркивает бессилие, приущее любым попыткам людей достичь праведности (ср. Рим. 9, 16.30-33). Только лишь Бог может пересечь эту пропасть между небом и землей. Эта мысль выражается и по-другому: закон был дан через Моисея, посредника (ср. Гал. 3, 19-20). Во Христе же сам Творец действует и встречается с людьми.

Второй вопрос, который неявно предваряется предупреждением, используется в измененной форме: «Или (не говори в сердце твоём):

Рим. 10, 6-8

ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν· ἢ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. ἀλλὰ τί λέγει; ἕγγυς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρῦσσομεν.

А праведность от веры так говорит: «не говори в сердце твоём: кто взойдет на небо?», то есть Христа свести. Или: «кто сойдет в бездну?», то есть Христа из мертвых возвести. Но что говорит Писание? «Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём», то есть слово веры, которое проповедуем.

MT Втор. 30, 12-14

לֹא בְשִׂמְיֵם הוּא לְאמֹר מִי יַעֲלֶה־לָנוּ הַשָּׁמַיִם
מִה וְיִקַּח־לָנוּ וְיִשְׁמַעֲנֵנוּ אֶתְּהָ וְנַעֲשֶׂנָה:
וְלֹא־מַעֲבָר לְיָם הוּא לְאמֹר מִי יַעֲבֹר־לָנוּ אֶל־
עֵבֶר הַיָּם וְיִקַּח־לָנוּ וְיִשְׁמַעֲנֵנוּ אֶתְּהָ וְנַעֲשֶׂנָה:
כִּי־קָרִיב אֵלֵינוּ הַדְּבָר מֵאֵד בְּפִיךָ וּבְלִבְבְּךָ
לַעֲשׂוֹתוֹ

LXX Втор. 30, 12-14

Οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστὶν λέγων τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ λήμψεται αὐτὴν ἡμῖν καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶν λέγων τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λήμψεται ἡμῖν αὐτὴν καὶ ἀκουστὴν ἡμῖν ποιήσει αὐτὴν καὶ ποιήσομεν ἔστιν σου ἕγγυς τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν.

CP Втор. 30, 12-14

...она не на небе, чтобы можно было говорить: «кто взошел бы для нас на небо и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?» И не за морем она, чтобы можно было говорить: «кто сходил бы для нас за море и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?» Но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его.

«Кто сойдет в бездну?»». Горизонтальное направление образа пересечения моря из Второзакония Павел меняет на вертикальное направление сошествия в царство мертвых (о таком значении слова *abyssos* см. LXX: Иов 28, 12-14; Пс. 70, 20; 106, 26; Иез. 26, 19-21). Взгляд на море теперь меняется, оно рассматривается как бездна и ассоциируется с адом и могилой, примеры чему можно нередко найти в раннем иудаизме (см. предшествующие ссылки на LXX; частое употребление в раввинской литературе [напр., *m. Pesah.* 7:7; *m. Naz.* 9:2; *m. Parah* 3:2; *b. Pesah.* 81a]; *Jub.* 24:31; в *Tg. Neof.* Во Втор. 30, 12-13 упоминается Иона, который мог бы «спуститься в глубины Великого моря и принести нам [Тору]», что также указывает на связь бездны с могилой [ср. Иона 2, 1-10]). Изменение, сделанное Павлом в образах, вполне вероятно, могло встречаться в раннем еврейском истолковании. Подобное можно увидеть в *b. Git.* 84a и *b. B. Mešī'a* 94a. Однако есть и богословские причины, чтобы заменить образы. Павел вновь твердо отвечает на ненужный поиск кого-либо, кто мог бы сойти в могилу и вернуться: «То есть Христа из мертвых возвести» (Рим. 10, 7). Один лишь Творец может совершить такое! До этого Бог дал закон через Моисея, но теперь без всякого посредника Бог воскрешает Христа из мертвых (ср. Рим. 1, 4; 4, 17.24-25; 6, 4; 7, 4; 8, 11).

Существует определенное подобие между использованием Павлом образов высоты и глубины, восшествием и сошествием, и ранними еврейскими представлениями, в которых дар мудрости отождествлялся с Торой. В разной степени эти еврейские представления перекликаются с образами отрывка из Второзакония (Вар. 3, 9 – 4, 4, особенно 3, 29-31; Сир. 1, 1-10, особенно Сир. 1, 3; 24, 1-34, особенно Сир. 24, 5-6; 4 Ezra 4:8; в отношении раввинской литературы, в которой представлена эта тема, см. Str-B 3:278-81; ср. Иов 28, 12-14; Притч. 30, 1-4). Мудрость здесь может рассматриваться как живое существо, что навело истолкователей на мысль о причинах, почему Павел связывал этот отрывок с Христом (напр., Сир. 24, 1-22). Вполне может быть, что использованная Павлом лексика напоминала его читателям из иудеев и язычников о литературе Мудрости. Однако независимо от того, насколько это могло быть правдой, здесь выделялось бы отличие сказанного Павлом от сказанного в этой литературе. Если Павел исходит из присутствия Христа и близости «слова», в литературе Мудрости подчеркивается ее недоступность (напр., Вар. 3, 29-31). Подобно этому, посреднический образ Моисея, сменившийся Богом во Христе, представляет главную мысль в толковании Павла, тогда как роль посредника вообще отсутствует в литературе Мудрости. Если там и спрашивается о том, кто нашел мудрость, то лишь для того, чтобы указать на человеческую неспособность сделать это. В определенном смысле это замечание сходно с использованием отрывка Павлом, но внимание апостола более узко сосредоточено на Божьем действии, превосходящем роль Моисея-посредника. В Вар. 3, 36 успешный поиск познания действительно приписывается Богу, однако лишь его попытки увенчаются успехом в этом. Мудрость передается через закон. И здесь мнение Павла отличается от сказанного в литературе Мудрости, что недоступная людям мудрость пришла и обитала в Израиле в даре Торы (Сир. 24, 8-12; Вар. 3, 35-36). В еврейских представлениях мудрость отождествляется с законом. Павел возвещает, что Христос превосходит дар закона, переданного через Моисея. Теперь, когда эти представления разделяются, Павел говорит о всеобщем характере евангелия.

Н. Т. Райт (N. T. Wright 2002: 660-61) считает, что идея Павла о близости праведности развивается на фоне конца пленения и эсхатологического благословения Втор. 30, представленных в *Галахическом письме (е)*. Однако он не учитывает, что в *Галахическом письме (е)* не только благословение, но и проклятие придут в «конце дней» (4Q398 14-171, 6-7). «Мера благословений и проклятий» уже исполнилась (4Q398 11-13, 3), но не вся. Автор кумранского текста исходит из четкого предсказания во Второзаконии, что *все* благословения и проклятия исполнятся над Израилем (Втор. 28, 2.15.45; 29, 21.27). В качестве примера представлено правление Соломона и Иеровоама, в дни которых сбылись слова о благословении и проклятии (3 Цар. 3, 10-14; 14, 7-16). Проклятия повторились в пленениях (мн. ч.) Иерусалима и Седекии (4Q398 11-13, 1-2; 4 Цар. 24, 10-17.18-20; 2 Пар. 36, 5-21). Ввиду надвигающегося времени конца в этом письме появляется предупреждение и призыв следовать закону: «Мы написали тебе лишь о некоторых делах закона, которые считаем полезными для тебя и твоего народа... чтобы ты возрадовался в последние дни, когда увидишь, что наши слова таковы» (4Q398 14-17 II, 2-6 [ср. Втор. 10, 13]). В кумранском галахическом письме, как и в большей части древнееврейской литературы, считается, что образы Писания повторяются в конце времен. Последнее благословение, время которого еще не настало, зависит от повиновения. Таким образом, предполагаемого Райтом сходства просто не существует.

Тем не менее предупреждение о невозможности для человека самостоятельно достичь спасения и бесполезности поиска земного спасителя (задача, которую не смог осуществить даже Моисей) оканчивается уверенным заявлением. Праведность от веры говорит: «Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём» (Рим. 10, 8а-б; Втор. 30, 14). Во Второзаконии это утверждение заканчивается словами «чтобы исполнять его». Однако прежний дар закона через Моисея теперь превзойден непосредственным деянием и даром Бога-творца во Христе. Поэтому не остается места для человеческих дел. Павел завершает цитату из Втор. 30 смелыми словами: «То есть слово веры, которое проповедуем» (Рим. 10, 8в). Слово, возвещающее Божье деяние, превысило слово, требовавшее наших дел. Мы не должны думать, что праведность далека от нас и что кто-то должен ее обрести и принести нам. Праведность от веры возвещает, что она приблизилась к нам в «слове веры». Она уже присутствует в сердцах тех, кто верит апостольской проповеди. Вероятно, перевод в LXX еврейского слова *dābār* словом *rhēma*, использованного и Павлом, подчеркивает произнесенный характер этого слова. «Праведность от веры» говорит в апостолах и через них. Слова Моисея, возвещающие закон как дар Божий Израилю, исполняются в проповеди о Христе. Оставшаяся часть подраздела (Рим. 10, 9-13) представляет собой развитие идеи о «слове веры», предсказание, которое Павел видит в «близком слове» из Втор. 30, 14. В Рим. 10, 9 Павел говорит о содержании этого (произнесенного) слова, проницательно используя термины «уста» и «сердце» из Второзакония. В «слове веры» не высказывается требование закона. В нем деяние, совершенное Богом во Христе, вкладывается в человеческие уста и сердце. Именно это послание веры противопоставляется «праведности от закона» (Рим. 10, 5). В то же время использование Павлом слов из Второзакония показывает, в каком смысле Христос для него — цель закона: через Христа Бог насаждает свое слово

в человеческих устах и сердце, что в законе лишь ожидалось (Рим. 10, 4). Таким образом, «слово веры» возвещает и событие, в котором открылась Божья праведность и то, какой покорности она требует от нас (Рим. 10, 3).

В данном случае использование Павлом точного значения слов приближается по форме к раввинским истолкованиям и напоминает его вводные слова в Рим. 9, 4-5. Оно также напоминает его более раннее описание грешника языком псалмов, где гортань, язык, губы и уста рассматриваются как главное средство выражения падшего человека (Рим. 3, 9-20, особенно ст. 13-14). Точность Павла так же служит напоминанием о тварной природе человека. Спасение полностью преображает нас: человеческая ложь в отрицании Творца, последствием которой становятся злословие и горечь, заменяется теперь исповеданием Христа как Господа и верой в то, что Бог совершил в нем. «Исповедание» и «вера» проистекают из «сердца» и «уст», в которых теперь находится «слово» (ср. Рим. 3, 12-14; 15, 5-6).

Употребление Павлом точных слов продолжается в новой чреде пояснений в Рим. 10, 10-13 (слово *gar* используется пять раз). В Рим. 10, 10 он раскрывает весть о спасении (Рим. 10, 9) двойко: «вера от всего сердца» ведет к «праведности», а «исповедание устами» ведет к «спасению». Это продолжение игры словами показывает, что Павел не говорит здесь о различных действиях или разных последствиях; скорее он просто рассматривает это с разных сторон. «Исповедание» и «вера» – внутреннее и внешнее выражения той же самой реальности: присутствия «слова». Не только вера, но также и исповедание направлены к Богу как признание его божественного права (Рим. 14, 11; 15, 9; о христологическом значении этого исповедания см. ниже). «Праведность» и «спасение» также представляют одно и то же событие.

Рим. 10, 11

λέγει γὰρ ἡ γραφή· πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ κατασχυνθήσεται.

Ибо Писание говорит: «всякий, верующий в Него, не постыдится».

MT Ис. 28, 16

לָכֵן כֹּה אָמַר יְהוָה הֲיִגַדְתִּי הַיּוֹם הַזֶּה וְיִשְׁמַע בְּעַד צָרוֹן
אֲבֹנֵי אֲבֹן בָּחוּר פְּגַת קִרְתָּ מִיּוֹד מִיּוֹד הַמַּצֵּא
מִן לֵא נִחִישׁ

LXX Ис. 28, 16

διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελεῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνθῆ.

СП Ис. 28, 16

Посему так говорит Господь Бог: вот, Я полагаю в основание на Сионе камень – камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится.

«Праведность» и «спасение» также представляют одно и то же событие.

В Рим. 10, 11-13 эта двойственная лексика ведет к двойной цитате из Писания, с помощью которой Павел истолковывает предшествующую цитату из Ис. 28, 16 LXX, и таким образом закрывает обсуждение вопроса. Праведность, исходящая от сердечной веры (Рим. 10, 10а) соответствует обещанию в Книге Исаии, что «всякий верующий в него (это) не постыдится» (Рим. 10, 11). Хотя отрывок говорит об отдельной личности, он заключает в себе неявную идею всеобщности, которую Павел уже представил: деяние Творца, совершенное во Христе, попадает через слово в сердца и уста всякого человека (см. Рим. 10, 17). Теперь Павел ясно выражает идею всеобщности, заключенную в тексте Книги Исаии: «Ибо Писание говорит: “Всякий, верующий в Него, не постыдится”». К сказанному в Ис. 28, 16б Павел добавляет слово «всякий» (*pas*), воспринимая этот отрывок в уже истолкованном виде (а также используя отличающееся от LXX слово «постыдится»).

Сказанное у Исаии Павел опять понимает с точки зрения типологии. Слово надежды, связанное с упованием на Господа в прошлом ввиду суда над Израилем, отражается в настоящем призыве к вере во Христа по причине надвигающегося суда над миром.

Цитату Павел сопровождает своими пояснениями, которые связаны с лексикой из Рим. 3, 22-24: «Здесь нет различия между Иудеем и Еллином» (Рим. 10, 12а). Этими словами он объясняет свое более раннее высказывание. Он развивает идею, высказанную в Рим. 3, 29-30: «Один Господь у всех, богатый [ploutōn] для всех, призывающих Его». Единый Бог — Бог евреев и язычников. «Единственность» Бога известна из его спасительных деяний ради всего человечества: как и в Рим. 9, 23 (также Рим. 2, 4; 11, 33) «богатство», даруемое Богом, представляет собой не что иное, как познание Бога в его спасительном деянии. Здесь Павел говорит уже не о «Бог», а о «Господе», личном Божьем имени, как оно представлено в Писании. Теперь оно несет христологический подтекст (о котором см. ниже).

Дополненная примечанием ссылка из Ис. 28, 16б и Рим. 10, 12 служит также введением к последующей цитате Писания. Павел еще не окончил свое замысловатое пояснение текста Второзакония, которое в заключительных цитатах из Ис. 28, 16 и Иоил. 2, 32 принимает форму раввинского метода *gezerah shavah* (истолкование на основе тождественных выражений). Как в Рим. 10, 11, где Павел цитирует обещание из Книги Исаии, что всякий верующий не постыдится, возвращаясь тем самым к теме праведности по вере, так и в Рим. 10, 13 он использует внешнее словесное выражение веры: исповедание теперь меняется на призывание Господа, которое также не чуждо библейской традиции (1 Пар. 16, 8; Пс. 74, 2; 104, 1). Использование обещания из Иоил. 2, 32 (Иоил. 3, 5 МТ/ LXX), что «всякий, кто призовет имя Господне, спасется», подтверждает, что Павел понимает сказанное в Ис. 28, 16б как относящееся ко всякому и напоминает о библейской традиции призывания Господа. При этом общий идейный смысл этого призывания простирается за пределы рассказов о патриархах, во времена, описанные в первых главах Бытия (Быт. 4, 26; 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25; см. также напр., 3 Цар. 18, 24; Пс. 98, 6; Ис. 64, 7). Эти две цитаты отражают две составляющих, «уста» и «сердце» из Втор. 30, 14, вновь представляя две точки зрения на верующего человека. В обещании из Книги Иоила снова используется лексика «спасения», в которой похожими словами завершается разъяснение Втор. 30, 14, начатое Павлом в Рим. 10, 9 («спасешься»).

Краткое цитирование Павлом отрывка из Книги Иоила дословно повторяет LXX (кроме необходимой объяснительной частицы *gar*), которая, в свою очередь, соответствует

Рим. 10, 13

πάς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

Ибо «всякий, кто призовет имя Господне, спасется».

МТ Иоил. 3, 5

יְהוָה לֹא אֲשֶׁר-יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה יִמְלֹט כִּי
בְהִרְצִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם תִּהְיֶה פְּלִיטָה לְאִשְׁרָיִם
אָמַר יְהוָה וּבְשֵׁרֵי יְדֵים אֲשֶׁר יְהוָה קָרָא

LXX Иоил. 3, 5

καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασωζόμενος καθότι εἶπεν κύριος καὶ εὐαγγελιζόμενοι οὐδὲς κύριος προσέκλῃται.

СП Иоил. 2, 32

И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется; ибо на горе Сионе и в Иерусалиме будет спасение, как сказал Господь, и у остальных, которых призовет Господь.



еврейскому тексту. Отрывок используется на фоне периодически повторяющейся темы Божьего оправдания — избавления через бедствие и разрушение (Рим. 1, 17 [Авв. 2, 4]; 9, 25-26 [Ос. 1, 10; 2, 23]; 9, 27 [Ис. 10, 20-23; 28, 14-19]; 9, 29 [Ис. 1, 9]; 9, 33 [Ис. 28, 16; 8, 14]). Наступление «великого и страшного дня Господнего» приносит с собой бедствие. Бог вступает в суд от лица своего народа против народов, которые он собрал в «долине Иосафата» (= «Господь судит») (Иоил. 3, 2 [Иоил. 4, 2 МТ/LXX]). В отрывке, процитированном Павлом, речь идет о спасении остатка, «оставшихся в живых» из Иерусалима. Павел берет из текста идею суда с ее ярко выраженным личностным характером веры и молитвы, как он делает в случае с Ис. 28, 16. В процессе отсеивания и воссоздания Израиля как тех, кто верит и призывает Господа, основная линия разделения проходит между Израилем и народами (см. обсуждение Рим. 9, 25-26 выше). Воссоздание Израиля изначально содержит в себе и предвосхищает воссоздание всего человечества.

Рим. 10, 14-21

«Праведность от веры» говорит о близости «слова веры», возвещаемого апостолами (Рим. 10, 8). Божье дело во Христе заключает в себе провозвестие, как Павел ясно дает понять уже в самом начале послания (Рим. 1, 5-7). Этот раздел также связан с истолкованием: основа апостольской миссии находится в самом Писании, и особенно в Божьих отношениях со своим народом в прошлом. В Рим. 10, 9-13 Павел раскрывает содержание провозвестия; в данном разделе он обращается к проповеди как таковой. Необходимо, чтобы весть услышали все, для чего и нужна апостольская миссия к язычникам. Однако эта миссия исходит от Бога: они могут пойти только в том случае, если он пошлет их. Здесь Павел опять подчеркивает известные обстоятельства, связанные с проповедью: Божье слово обещания не только приносит спасение, но и отвергается в определенных случаях (ср. Рим. 9, 6-29). Павлово богословие миссии внутри глубоко связано с временным ожесточением Израиля ради язычников и их спасения.

Как мы говорили, довод Павла основывается на словах из Книги Иоиля, исполнившихся теперь в Иисусе (Рим. 10, 13; Иоил. 2, 32 [3, 5 МТ/LXX]): люди не могут призывать имя Господне без веры, они не могут верить в кого-то, о ком не слышали, и они не могут услышать без проповедников, которые не могут проповедовать, если их не посылали (Рим. 10, 14-15а). Посланничество на миссию тех, кто провозглашает Иисуса Господом, происходит в соответствии с тем «как написано». Апостольская миссия согласуется со сказанным в Писании, точнее в Ис. 52, 7: «Как прекрасны ноги благовествующих [*euangelizomenoi*] мир, благовествующих благое!» (Рим. 10, 15б). Описание Богом красоты ног тех, кто несет благовест, подразумевает, что они были посланы.

Павел здесь использует второе обещание из Книги Исаии о возвращении Господа на Сион после вавилонского пленения (Ис. 52, 7; ср. Ис. 40, 9); оно представляет отголосок пророчества Иуде о поражении Ниневии и ассирийцев (Наум. 1, 15 [Наум. 2, 1 МТ/LXX]). Его цитата отличается от Ис. 52, 7 LXX, которая, в свою очередь, во многом отлична от МТ и сама вызывает вопросы текстологов (Ziegler 1939: 59-60, 318). В тексте Ис. 52, 6 LXX подчеркивается Божье присутствие, к чему переводчик LXX добавляет ряд сравнений («как весна на горах, как ноги того, кто возвещает благовест, весть о мире, как тот, кто

возвещает благое»). Павел, вероятно, используя другую версию Септуагинты, представленную в Лукиановой редакции (Wilk 1998:24), сохраняет еврейскую восклицательную форму выражения, «как прекрасны... ноги», имеющую ключевое значение для его довода, опуская лишь ограничивающую фразу «на горах». Он меняет единственное число слова «благовествующий» на множественное, скорее всего, для того, чтобы передать идею, что он — не единственный, кто был послан на эту миссию: «Как прекрасны ноги благовествующих». Он прилагает дополнение к причастию *euangelizomenoi*, переходя ко второму использованию этого слова в Ис. 52, 7 (*ta agatha*, «добрые вести»). Вилк (F. Wilk 1998:25) предполагает гаплографическую ошибку в греческой переводе, которую переносит в свой текст и Павел, но, скорее всего, апостол опускает упоминание «вести о мире» (*akoē eirēnēs*), чтобы не использовать слово «весть» до Рим. 10, 16.¹ Вместе с греческим текстом он меняет и дополнение, выражающее содержание проповеди, на мн. ч. «добрые вести» (ср. МТ: *mēbaššēr tōb*; вероятно, чтобы его слова отличались, Павел добавляет определенный артикль *ta* к *agatha* [однако см. v.l.]).

Рассуждения Павла в Послании к Римлянам согласуются с контекстом Книги Исаии. Там Бог обещает своему народу, находящемуся в плену, что они узнают его имя. Они будут знать, что «что это Я. Я это говорю. Смотрите, это Я» (Ис. 52, 6).² Именно обещание, что Бог через свое слово приблизится к своему народу и что они действительно тогда узнают его «имя», исполнилось, согласно Павлу, в воплощении, смерти и воскресении Иисуса (Рим. 10, 6-13). Апостольская проповедь предназначена не только язычникам, но и израильтянам, чтобы они также, по словам Иоилия, могли знать, верить и призвать имя Господнее (Рим. 10, 13). Павел уже цитировал Ис. 52, 5 в Рим. 2, 24, где описывалась хула на Божье имя среди язычников из-за согрешений Израиля. Тем не менее согрешениями Израиля все не заканчивается, поскольку Бог совершает во Христе спасение и для Израиля.

Однако и в цитате Павла из Ис. 52, 7, несомненно, подразумевается всеобщий характер. Благая весть возвещается для еврея, равно как и для грека. В этом отношении использование Павлом отрывка также соответствует его контексту: спасение, которое посланец Исаии должен возвестить об искуплении Иерусалима, относится и к народам; они также увидят «спасение Бога нашего» (Ис. 52, 10; ср. Ис. 40, 5.9). Позже эта идея (из Ис. 52) будет выражена яснее Павлом

¹ В Рим. 10, 16 KJV жалоба Исаии заканчивается словом «report», о котором здесь говорит автор. — Прим. перев.

² В СП: «Я тот же, Который сказал: “Вот Я!”». — Прим. перев.

Рим. 10, 15

πῶς δὲ κηρύξουσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλώσιν;
καθὼς γέγραπται· ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν
εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθὰ.

И как проповедовать, если не будут посланы? как написано: «как прекрасны ноги благовествующих мир, благовествующих благое!».

МТ Ис. 52, 7

מִהֲנֹאוּ עַל־הַהָרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר מְשִׁימֵ
שְׂלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב מְשִׁימֵ יִשְׁעָה אִמְר לְצִיּוֹן
מְלֶךְ אֱלֹהֵיךָ

LXX Ис. 52, 7

ὡς ὠρα ἐπὶ τῶν ὀρέων ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῆν εἰρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σίων βασιλεύσει σου ὁ θεός.

СП Ис. 52, 7

Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: «воцарился Бог твой!».

в Рим. 15, 21, где он процитирует Ис. 52, 15: народы услышат о неслыханном деле Господнем, совершенном в возвеличивании его Раба. Обещание искупления Иерусалима исполнилось в Иисусовом воскресении: в нем и через него спасение теперь доступно язычникам.

Кроме того, как «слово веры» влагает в человеческие уста исповедание истинного Бога (ср. Рим. 3, 13-14; Пс. 9, 28), так оно и делает прекрасными «ноги» своему вестнику, который теперь «бежит» для провозглашения благой вести, а не на пролитие крови, как некогда поступал Павел (ср. Рим. 3, 15; Ис. 59, 7; см. Деян. 22, 19-21; *Lam. Rab.* 1:57 [147]). Искупление возвращает человека к своему Творцу.

Представители раннего иудаизма также видели в Ис. 52, 7 обещание эсхатологического спасения, особенно в вести о *shalom*, «мире» (напр., *Lev. Rab.* 9:9 [119]; *Deut. Rab.* 5:15 [117]; см. дальнейшие ссылки в Str-B 3:282-83; Stuhlmacher 1968: 148-50; Wilk 1998: 173-75).

Этот отрывок заметен в *Pss. Sol.* 11, обрамляя весь псалом. Псалмопевец рассматривает его в связи с Иоил. 2, 1.15 («вострубите на Сионе трубою») и Ис. 40, 1-11; 43, 5-7. Здесь не «ноги», а скорее «голос» глашатая благой вести прославляется псалмопевцем (ср. Ис. 40, 3). Спасение Израиля представлено как возвращение из плена, что было распространенной идеей в раннем иудаизме. Оно здесь описывается как свершившийся факт: Бог смиловался; детей Иерусалима вернули из плена и собрали вместе (ср. Вар. 4, 36 – 5, 9, автор которого мог опираться на этот отрывок). Труба звучит в знак не бедствия, а спасения. Псалмопевец призывает Иерусалим «облечься в одеяния» его славы (ср. Ис. 61, 10). Бог «возвестил» (т. е. обещал) «благо» Израиля навечно. В завершении псалма автор возвращает к сказанному в Ис. 52, 7 с просьбой, чтобы Господь совершил то, что возвестил об Израиле и Иерусалиме (*Pss. Sol.* 11:7-9). При этом псалмопевец с нетерпением ждет искупления Израиля, как ясно из других псалмов этого сборника, особенно *Pss. Sol.* 17-18. В этих псалмах о будущей надежде говорится как о повторении того, что Бог уже совершил: Господь уже совершил суд над грешниками, из-за которых благочестивые люди попали в плен (*Pss. Sol.* 17:1-10). При этом надежды псалмопевца обращены на последний суд через обетованного «сына Давидова» (*Pss. Sol.* 17:21-46). Та же идея появляется в *Pss. Sol.* 9, где плен рассматривается как событие прошлого, но при этом автор надеется на будущее спасение. Возвращение из плена представлено не просто как будущая надежда, но и как прошедшее событие, показывающее, какими будут дальнейшие отношения Бога с Израилем. Вероятно, *Pss. Sol.* 11 согласуется с этой идеей, или будущее спасение представлено в нем как свершившийся факт по общему образцу библейской надежды.

В ранней еврейской литературе есть несколько случаев, когда «благовествующий» из Ис. 52, 7 отождествлялся с эсхатологическим персонажем, таким как Мессия (напр., *Lev. Rab.* 9:9; *Song Rab.* 2:33), Илия (напр., *Pesiq. Rab.* 35:4), или даже Израилем (*Midr. Ps.* 147 §2). В 11Q13 II, 15-18 эсхатологический персонаж отождествляется с «помазанным от Духа» (ср. Ис. 61, 1-3), возвещающим о спасительной личности Мелхиседека.

Ясно, что Павел видит в Ис. 52, 7 обещание эсхатологического спасения, как, впрочем, и его современники. Однако в этом контексте апостольская миссия удостоверяется прошедшим событием, засвидетельствованным в Писании. Подобно автору «Псалмов Соломона» Павел смотрит на пророческий образец

Божьих отношений, представленный в Писании. В отличие от использования отрывка в раннем иудаизме, его интересует не возведенное спасение, в центре его внимания находятся те, кто посланы возвестить об этом спасении. Павел не считает персонажа из Ис. 52, 7 Мессией; скорее это — апостольская задача, которая в точности повторяет пророческую миссию. Павел снова использует типологический подход к отрывку, видя в нем образец эсхатологического Божьего деяния.

Провозглашение благой вести встречает сопротивление, как это было и прежде: «Но не все послушались благовествования» (Рим. 10, 16). Исходя из последующего коллективного описания Израиля как одной личности, Павловы слова здесь лучше всего рассматривать как иронию. Апостол с нетерпением ждет времени, когда весь Израиль уверует (Рим. 11, 26).

В Рим. 10, 16 Павел развивает свою мысль с помощью цитаты из Ис. 53, 1: начала четвертой песни Раба (Ис. 52, 13 — 53, 12). Его цитата особо не отличается от LXX или МТ. Как и в Рим. 9, 25-29, вводную фразу Павел начинает с упоминания пророка. Исаия здесь — свидетель неповиновения и неверия, которое теперь повторяется. Поэтому его слова представлены в настоящем времени: «Но не все послушались благовествования. Ибо Исаия говорит: “Господи! кто поверил слышанному [акоѐ] от нас?”». Из более широкого контекста цитаты в Книге Исаии становится ясно, что вводная фраза представляет собой литоту: весь Израиль не поверил (Рим. 9, 3; 11, 5; ср. Рим. 3, 3). Наиболее важным для Павла продолжает оставаться спасение всего Израиля. Здесь он снова описывает неверие Израиля в евангелие как неповиновение (Рим. 10, 3 [ср. Рим. 1, 5; 14, 24: «покорность вере»]). Это неповиновение повторяет прошлые события, когда Израиль не поверил слышанному от пророка; не только аорист глагола (*hypēkousan*), но и повторное упоминание Исаии и Моисея (с временным указателем *prōtos*, «первый» [Рим. 10, 19]) отмечает прошедший характер события.

Пророк в прошлом, как и апостол в настоящем провозглашают весть («слышанное» [акоѐ]). Это же слово используется в Ис. 52, 7 LXX («весть о мире»); глагол *mašmāʿ* в *hiphil* переводится здесь как существительное *mišmāʿ*). Тематически оно связано с Ис. 53, 1 (см. также 1 Фес. 2, 13; Гал. 3, 2,5). В Рим. 10, 17 Павел извлекает свою идею из цитаты: «Итак, вера от слышания», — то есть появляется благодаря проповеди. Миссия пророка, призванного провозгласить весть о грядущем спасении и суде и столкнувшегося с неверием со стороны народа в целом, предвосхищает апостольскую миссию (см. Ис. 6, 6-13; ср. Гал. 1, 15-16). Павел, таким образом, обосновывает свою миссию примером Божьих отношений с Израилем в прошлом.

Однако у «слышанного» должно быть содержание. «Итак, вера — от проповеди, а проповедь — чрез слово о Христе» (Рим. 10, 17).¹ Этим выражением Павел

Рим. 10, 16

Ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ. Ἡσαΐας γὰρ λέγει· κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν.

Но не все послушались благовествования. Ибо Исаия говорит: «Господи! кто поверил слышанному от нас?».

МТ Ис. 53, 1

מִי הֵאֱמַן לְשִׁמְעָנִי וְרָצִי הֲוֵה עַל-מִי
הַגִּלְגָּל

LXX Ис. 53, 1

κύριε τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν καὶ ὁ βραχίῳν κυρίου τίμι ἀπεκαλύφθη.

СП Ис. 53, 1

...кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня?

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана. — Прим. перев.

подводит краткий итог сказанному. Он возвращается к своему описанию слова веры, подчеркивая теперь его содержание: воскресение воплотившегося и распятого Христа. Выражения «слово веры» и «слово о Христе», таким образом, дополняют описание евангелия: первое подчеркивает призыв к вере, неотъемлемой от Божьего дела, совершенного во Христе, а последнее подчеркивает неизменность содержания этой проповеди (см. Hofius 1994: 153-54). Павел добавляет их в обратном порядке в свои рассуждения, говоря о «слове веры» там, где он описывает содержание евангелия, и о «слове о Христе» там, где он описывает его провозглашение. Таким образом он передает идею о неразрывной связи самой веры и ее объекта. Основой апостольской миссии к Израилю и народам в конечном счете служит весть о Христе, который является обетованной Божьей праведностью и целью закона. Это тонкий ход с учетом контекста Ис. 53, 1: Павел отождествляет Страдающего Раба с Иисусом Христом.

В оставшейся части этого раздела (Рим. 10, 18-21) Павел озвучивает и отвечает на возражения по поводу его заключения в Рим. 10, 17, используя слова Писания. Первое возражение («Но спрашиваю: разве они не слышали?» [Рим. 10, 18a]) связано с проповедью о Христе по всей земле. Предыдущие цитаты Павла из Книги Исаии (Ис. 52, 7; 53, 1) относятся к благовестию, провозглашенному пророком Израилю. Однако здесь Павел рассматривает возражение, что проповедь народам — не исполнение Писания, поскольку в нем ни о чем таком не говорится. В контексте заметно, что внимание Павла остается направленным на отношения Бога с человечеством в прошлом (Рим. 10, 19-21, особенно 19a). Следовательно, возражение состоит в том, что народы не слышали, им не было никакой вести, никакое слово не было обращено к ним. Ответ Павла («напротив») столь же глубок, сколь и краток: «По всей земле прошел голос их, и до пределов вселенной слова их». Цитирование Павлом Пс. 18, 5 (Пс. 19, 5 МТ) в точности соответствует тексту LXX. Перевод в LXX еврейского *qawwām* как *ho phthongos autōn* («их звук»), скорее всего, верно (в сравнении с «линией», «мерой» или любым другим предположением, близким к этому смыслу); и, безусловно, это лучше всего соответствует контексту (Пс. 18, 1-4: проповедь, весть, речь, знание, голос) и поддерживается переводом в других случаях (Сир. 44, 5; возможно, Ис. 28, 10.13). Подобным образом в LXX еврейское слово *millā* переводится как *rhēma* (оба термина передают идею высказанного слова). Такой перевод соответствует тому, как Павел использует это слово в своем контексте; в другом значении он не использует его в остальных посланиях.

В Пс. 18 превозносится откровение Божьей славы через творение, особенно небеса (Пс. 18, 1-7), наряду с прославлением откровения Божьей благой воли, данной людям через закон (Пс. 18, 8-11). В третьей части псалма внимание обращается на внутренний мир псалмопевца, особенно «уста» и «сердце», об искуплении и прощении которых он молится Господу, несмотря на дело творения и закона. Тогда псалмопевец сможет вместе с небесами и законом правильно говорить и размышлять о Господе (Пс. 18, 12-15). Цитата Павла из первой части псалма может отражать свидетельство закона и просьбу псалмопевца о прощении. Однако он не развивает эту мысль. Его внимание обращено на звук и слова небес, которые могут говорить несмотря на отсутствие у них речи, слов или голоса (Пс. 18, 4-5). Само творение говорит о славе Творца.

Павел уже использовал наглядные образы для выражения той же мысли в Рим. 1, 20: невидимое Божье становится видимым через сотворение мира, воспринимается через то, что сотворено. Именно по этой причине человечество, поклоняющееся идолам, не имеет оправдания. Кроме того, Павел уже перешел из области видимого к слышимому в Рим. 8, 22, где он говорит о «стенании» творения. Смысл его обращения к Пс. 18, 5 понятен: Бога-творца уже проповедали

народам (и продолжают проповедовать). Согласно Павлу, «что можно знать о Боге, явно для них» (Рим. 1, 19). Правда, Павел указал, что у идолопоклонников «омрачилось сердце» и они более не воздают славу или благодарность Творцу (Рим. 1, 21). Однако проблема связана с падшим творением, а не творением, продолжающим возвещать славу Творца, согласно псалму. Таким образом, апостольская весть предвосхищалась самим творением и продолжает его дело в отношении всего мира (ср. Рим. 1, 5; 15, 19-21). Павел дает понять, что слова небес о Творце предвосхищают слово о Христе (Рим. 10, 17-18). Отождествление Павлом Христа как того, кто сошел с неба в глубины могилы и был воскрешен и возвеличен как Господь и Бог, объясняет его ссылку на Пс. 18. Христос, Божья праведность, отождествляется с Творцом, и Творец, таким образом, отождествляется с Христом. Проповедь о Христе дает возможность падшему человеку и всем нам услышать и познать «имя Господне» — то есть верить и обращаться к нему (Рим. 10, 13-17). Во

начинаем призывать имя Господне. Павел высказывает второе возражение, на которое он дает более пространственный ответ, продолжающийся до конца этой части (Рим. 10, 19-21): «Еще спрашиваю: разве Израиль не знал?» Народы услышали весть о Творце, несмотря на то что были глухи к ней. Но знал ли Израиль, что по всей земле будет провозглашено имя Господне? Павел возвращается к своему обвинению в Рим. 10, 2-3: ревности Израиля не по рассуждению. Там он рассматривал вопрос с точки зрения содержания евангелия, а теперь говорит о проповеди евангелия, обращаясь непосредственно к определенному результату апостольской миссии: язычники получили праведность там, где Израиль преткнулся — во Христе, праведности Божьей и цели закона.

Павел (согласно Писания) призывает двух свидетелей, названных по имени в главах с девятой по одиннадцатую: первый — Моисей, а затем Исаия (Рим. 10, 19-21 [ср. Втор. 19, 15; 2 Кор. 13, 1]). Сначала Павел обращается к Песне Моисея, где Бог отвечает на противление и идолопоклонство Израиля. Как они вызвали его раздражение «не богом», так и он будет раздражать их «не народом». Он огорчит их «народом несмысленным» (Рим. 10, 19б; Втор. 32, 21б).

Рим. 10, 18

ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ ἤκουσαν; μενοῦνγε· εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.

Но спрашиваю: разве они не слышали? Напротив, «по всей земле прошел голос их, и до пределов вселенной слова их».

МТ Пс. 19, 5

בְּכָל־הָאָרֶץ | נִשְׁמָעוּ הַקּוֹלִים וּבְרַחֲמֵי תְּבֵל מְלִיכָהּ
לְשׁוֹן־שֶׁמַיִם־הַבְּרָחָה

LXX Пс. 18, 5

εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ.

СП Пс. 18, 5

По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их. Он поставил в них жилище солнцу.

Во Христе и через него мы снова

Цитата в целом соответствует тексту LXX, который лишь немного отличается от МТ. Перевод в LXX слова *nābāl* («глухой») как «несмысленным» (*asynetos*),

Рим. 10, 19

ἀλλὰ λέγω, μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; πρῶτος Μωϋσῆς λέγει· ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτω παροργιῶ ὑμᾶς.

Еще спрашиваю: разве Израиль не знал? Но первый Моисей говорит: «Я возбужу в вас ревность не народом, раздражу вас народом несмысленным».

MT Втор. 32, 21

יְהוָה יִקְרַן יְהוָה בְּלֵב־נָבִילִים בְּעַמֵּי יִשְׂרָאֵל כִּי יִקְרַן יְהוָה בְּלֵב־נָבִילִים
כִּי יִקְרַן יְהוָה בְּלֵב־נָבִילִים בְּעַמֵּי יִשְׂרָאֵל

LXX Втор. 32, 21

αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ' οὐ θεῶν παρώργισάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν κάγω παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ' οὐκ ἔθνει ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτω παροργιῶ αὐτούς.

СП Втор. 32, 21

...они раздражили Меня не богом, суетными своими огорчили Меня: и Я раздражу их не народом, народом бессмысленным огорчу их.

вероятно, означает нечестивых людей, если рассматривать его в контексте всей Библии (ср. Пс. 91, 7 [Пс. 92, 7 МТ]). Незначительное различие, которое может существовать в еврейском тексте между словами *‘am* и *gōy* (в некоторых контекстах «народ» и «племя») теряется, поскольку оба слова переведены как *ethnos*. Существуют некоторые различия между цитатой Павла и LXX. Павел по понятным причинам не использует союз, соединяющий его цитату с предыдущей строкой, чтобы, в отличие от МТ и LXX, он просто начинался с Господнего настойчивого «Я возбужу...». Он также усиливает обращение, меняя ссылку на Израиль в третьем лице на второе лицо: «Я возбужу в вас ревность... раздражу вас». Господь теперь описывается как враждующий со своим народом.

Цитата Павла связана со многим направлениями его рассуждений и предвещает их дальнейшее развитие. Возбуждение ярости не означает отвержение Израиля со стороны Бога, а скорее предшествует его спасению. Бог спорит со своенравным Израилем, привязавшимся к другим богам: как они возбудили ревность Господа этим, так и он заставит их ревновать, позволив другому народу властвовать над Израилем (см. Bell 1994: 81-106). Тем не менее он вернет их как собственный народ и спасет их (Втор. 32, 26-43). Гнев, которым Бог возбуждает чувства своего народа, — это ревность: как они отдали свою привязанность другим богам, так и Бог будет благоволить другому народу. И во Второзаконии, и в Послании к Римлянам Бог использует «другой народ», чтобы наказать свой народ: именно из-за принятия язычников Израиль остается в неверии (см. Рим. 11, 28). В обоих случаях этот суд обращается спасением, когда Господь приходит как избавитель (Втор. 32, 36-43; Рим. 11, 25-27). В Рим. 11, 11-16 Павел более полно раскрывает свое обращение к ветхозаветному тексту. «Не народ», которым Бог вызывает ревность в Израиле, — не язычники (они были бы представлены множеством народов [pace Wagner 2002: 202-3; Wilk 1998: 134-35; Bell 1994: 95-104]), а скорее эсхатологический народ обетования, состоящий из иудеев и язычников. Лексика здесь напоминает более раннюю цитату Павла из Ос. 2, 23 и 1, 10 («Тому, кто не народ мой, скажу: “Ты народ мой”») [правда, там используется *laos*, а не *ethnos*], где Павел подразумевает новый народ, призванный из иудеев и язычников (Рим. 9, 23-25). Это также напоминает об Божьем обещании Аврааму, который называет «несуществующее как существующее» и таким образом делает его «отцом многих народов» (*ethnē*) (Рим. 4, 17). Использование Павлом следующего предложения из Втор. 32, 21, «раздражу вас народом несмысленным», подчеркивает падшее

состояние как иудеев, так и язычников, о чем он говорил ранее (см. Рим. 1, 21.31; 3, 11 [Пс. 13, 2]; ср. Втор. 32, 28).

В ближайшем контексте Второзакония, в пророчестве из Втор. 32, 21 предсказывается пленение и истребление Израиля (Втор. 32, 22-33). «Не народ» и «народ бессмысленный», возбуждающий ревность Израиля, – неназванный враг, посланный Богом против Израиля. Однако истребление не будет окончательным: гордость врага побудит Бога обернуться против них и защитить свой народ (Втор. 32, 26-27.36-38.43). Израиль и другие народы должны узнать, что нет иного бога, кроме Господа: «Я умершвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей» (Втор. 32, 39).

Павел уже использовал пленение Израиля как образ его нынешнего ожесточения и неверия (Рим. 9, 27-29 [Ос. 1, 10; Ис. 10, 22; 28, 22]; также Рим. 2, 24 [Ис. 52, 5]). Он уже описывал павшего человека в терминах пленения, как «проданного греху» (Рим. 3, 9; 7, 14). В его обращении к Втор. 32, 21 используется тот же пример. Здесь ударение ставится на восстании Израиля против Господа. Бог ответил на бессмысленные попытки Израиля исполнить закон возбуждением в них ревности: он призвал новый народ из иудеев и язычников. Именно этот «не народ» служит основанием Павлова довода. В примере, где речь идет уже не об ассирийцах или вавилонянах, о которых первоначально говорилось в отрывке, Бог раздражает Израиль евангелием, направленным к язычникам. Это раздражение не было неожиданным. По словам Павла, Израиль знал, что так будет. Перемена в отношениях Господа с Израилем и народами во Втор. 32, 19-43 предвосхищает его непостижимые отношения с ними во Христе, о чем Павел говорит дальше (Рим. 11, 30-32). Раздражением все не заканчивается, так же, как во Второзаконии «раздражение» и «огорчение», которые Израиль сначала вызвал у Бога, не исчерпывают Господнюю отеческую любовь и заботу о своих детях. Для Павла, так же как для Моисея, остается обещание об искуплении народа. И это не только искупление Израиля, о котором говорится в Песне Моисея. Согласно Павлу, в той же самой песне, где говорится об истреблении народов, говорится и об их спасении: их призывают веселиться пред Господом вместе с Израилем (Втор. 32, 32; Рим. 15, 10 [см. обсуждение]).

В Сир. 49, 7 есть ссылка на Втор. 32, 21 («Ибо предали рог свой другим и славу свою – чужому народу»). См. также *Sipre* §320 (см. далее Str-B 3:284-85). Как и Павел, авторы *Tg. Neof.* Втор. 32, 1 и *Midr.* Втор. 2, 4 связывают свидетельство Моисея и Исаии (в последнем случае хотя бы потому, что в Ис. 1, 2 и Втор. 32, 1 присутствует схожая лексика; Bell 1994: 244; другое использование Втор. 32 в раннем иудаизме см. в Bell 1994:217-50).

Исаия (второй свидетель) упоминается дважды, так же как в Рим. 9, 27-29. В десятой главе цитаты Павла взяты из двух, следующих друг за другом стихов, Ис. 65, 1-2. Он снова добавляет эмоциональности своему вступлению к первой цитате, как он делает в девятой главе: «А Исаия смело говорит...» (Рим. 10, 20). Апостол, который цитирует Книгу Исаии больше, чем любую другую книгу Писания, только что обращался к рассказу о призвании пророка Исаии как предвосхищающему его собственное призвание в Рим. 10, 15-16. Выражение внутреннего состояния пророка, вероятно, отражает состояние самого Павла. Смелость, которую Павел приписывает Исаии, по всей вероятности, предвосхищает

собственную проповедь евангелия апостолом (Ис. 65, 1). В этой смелости апостол подражает пророку (см. Рим. 15, 14-16).

Лексика и порядок слов в Павловой цитате из Ис. 65, 1 соответствует LXX, кроме перестановки глагольных выражений, открывающих две строки этого стиха. Павел пишет: «*Меня нашли [heurethēn] среди тех, кто не искал Меня; Я открылся [emphanēs egenomēn] не вопрошавшим о Мне*», изменяя порядок слов LXX. Эта инверсия не меняет существенно еврейский текст, где глаголы почти синонимичны (*nidraštī, nimṣē'tī*). И все же нельзя сказать, что Павел берет здесь за основу еврейский текст. Изменение им порядка слов LXX происходит, скорее всего, из-за соединения этой цитаты с предыдущей цитатой из Втор. 32, 21. Менее вероятно, что он использует Септуагинту с таким текстом (как считают Wagner 2002: 210-11 и Wilk 1998: 34-35). Разночтение «Меня нашли *среди [en]* тех, кто не искал меня», который сохраняют в UBS⁴ и NA²⁷ несмотря на трудности, связанные с таким решением, вполне может быть оригинальным (так считает и Wagner 2002: 206-7). В таком случае это позволяет сделать представленный выше перевод, который, в свою очередь, связывает эту цитату с предыдущей цитатой из Втор. 32, 21.

Рим. 10, 20-21

Ἦσαίᾱς δὲ ἀποτολμᾶ καὶ λέγει· εὐρέθην [ἐν] τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν. πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει· ὄλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα.

А Исаия смело говорит: «Меня нашли не искавшие Меня; Я открылся не вопрошавшим о Мне». Об Израиле же говорит: «целый день Я простираю руки Мои к народу непослушному и упорному».

MT Ис. 65, 1-2

יְדַרְשֵׁנִי לְלוֹא שְׁאַלּוּ נִמְצָאתִי לְלוֹא בְקִשְׁנִי
אֶמְרָתִי הִנְנִי אֶל־גּוֹי לֹא־קָרָא בְשִׁמִּי׃
פְּרַשְׁתִּי יָדַי כָּל־הַיּוֹם אֶל־עַם סוֹרֵר הַהֲלֹכִים
הַדְּרָר לֹא־טוֹב אַחַר מַחְשַׁבְתֵּיהֶם

LXX Ис. 65, 1-2

ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν εἶπα ἰδοὺ εἶμι τῷ ἔθνῳ οἱ οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὄλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα οἱ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδῶ ἀληθινῇ ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν.

СП Ис. 65, 1-2

Я открылся не вопрошавшим обо Мне; Меня нашли не искавшие Меня. «Вот Я! вот Я!» — говорил Я народу, не именовавшемуся именем Моим. Всякий день простираю Я руки Мои к народу непокорному, ходившему путем недобрым, по своим помышлениям.

непослушному народу Господь Бог дает себя обнаружить и найти (Ис. 65, 1). В своем окружении этот стих не однозначен, что отражается в Павловой цитате следующего стиха, к которому мы вскоре обратимся. Здесь достаточно сказать, что, согласно словам из плача пророка, через Божью скрытость и суд Израиль

¹ В СП: «запачканная одежда». — Прим. перев.

перестал отличаться от народов, которые не призывают Господа. Бог открывается и найден именно такими людьми. В Исаином контексте к этим людям относятся и язычники, которым Бог обещает послать «спасенных» (то есть остаток), чтобы возвестить его славу. Народы соберутся, вернув рассеянных израильтян в Иерусалим как жертву. Бог сделает некоторых из народов «священниками и левитами» (Ис. 66, 18-21). Божье действие, по которому он отдает себя тем, кто не искал и не спрашивал о нем, — не что иное, как новое творение, охватывающее все народы (Ис. 65, 17-25).

В данном случае цитирования мы видим пример типологии: отношения Бога с Израилем в прошлом повторяются в настоящем. Апостол здесь продолжает отвечать на возражение, представленное им в Рим. 10, 19, что Израиль не знал о провозглашении имени Господнего по всей земле, которое предвосхищало евангелие. Исаия служит вторым свидетелем наряду с Моисеем. Павел также, скорее всего, обращается к израильтянам как тем, «кто не ищет и не вопрошает о Боге». Израиль отказался подчиниться праведности Бога, настаивая на собственной праведности. Однако же отказ Израиля верить во Христа — всего лишь проявление падшего состояния всего человечества: «Никто не ищет Бога» (Рим. 3, 11 [Пс. 13, 2]). Все люди — идолопоклонники, ищущие своего, а не Бога (Рим. 1, 21-23.28; 2, 7-8). Павлова цитата из Ис. 65, 1 подразумевает все человечество, как и в самом цитируемом отрывке: апостольская миссия охватывает не только Израиль, но и весь мир (см. Рим. 10, 18). Как становится ясным из его перестановки строк этого стиха (см. выше), Бог открывается и найден эсхатологическим народом, состоящим из иудеев и язычников. Им открылась праведность Божья (Рим. 1, 17; 3, 21-26; 10, 3).

Как мы сказали, в Ис. 65, 1 есть определенная двусмысленность, которая используется Павлом в его цитате из Ис. 65, 2. В своем наиболее естественном значении сказанное в Ис. 65, 1 указывает на осуществившуюся действительность: Господь открылся и найден теми, кто его не искал. Однако далее говорится, что Господнее приглашение отвергается: «Всякий день простирал Я руки Мои к народу непокорному». Контекст, очевидно, убедил переводчиков RSV, NRSV и ESV рассматривать формы *niphāl* как позволяющие: «Я был готов, чтобы меня искали... готов, чтобы меня нашли». Все же использованная здесь ирония снижает вероятность позволяющего смысла (Господа обретают те, кто его «не искал» и находят те, кто о нем «не вопрошал»). Более вероятно, что такое словоупотребление несет идею результата, который при этом выражает приглашение (см., напр., Ис. 55, 6; Иез. 36, 37): «Меня искали... Меня нашли (поэтому ищите и найдите меня)». В LXX перевод отражает результат (*emphanēs egenotēn... heurethēn*). При таком понимании, хотя в Ис. 65, 1 также звучит приглашение, этот стих выделяется из своего непосредственного контекста, выражая результат Божьего спасительного деяния. Таким образом, он используется как связующее звено между плачем пророка в Ис. 63, 10 — 64, 12, в котором весь народ описывается как «оставленный погибать от своих беззаконий» (Ис. 64, 7), и последующим обещанием, что «рабы Господние» окажутся «спасенными» от грядущей гибели (Ис. 65, 8-16). Подразумевается, что «рабы Господние» — это те, кто не искал его и все же нашел. Они представляют новое творение, о котором говорится в контексте (Ис. 65, 17-25).

Использование Павлом Ис. 65, 1-2 превосходно сочетается с первоначальным контекстом. Цитируя Ис. 65, 2, Павел поднимает тему отвергнутого

Господнего приглашения Израилю, о котором он теперь говорит, как об объекте пророческих слов: «Об Израиле же говорит: “Целый день Я простираю руки Мои к народу непослушному и упорному”» (Рим. 10, 21). Разграничение этих двух стихов из Ис. 65 между обращением ко всем и обращением к Израилю в конечном итоге не противоречит сказанному в первоначальном отрывке, который следует тому же образцу. Изначально говорится об отвергнутом приглашении, о чем говорит и апостол. Все же в обоих случаях, как ясно из контекста, все не оканчивается этим отклонением приглашения.

Если в еврейском тексте Израиль описывается как «непокорный» (*sôrêr*), Павел, вслед за LXX, удваивает его описание: народ был «непослушный и упорный» (*apeithounta kai antilegonta*). Переводчики LXX могли подразумевать определенное выражение непослушания Израиля, как описывается в контексте, куда входит и непослушание «Господнему слову» (Ис. 65, 3-7.12; 66, 3-5; также Ис. 59, 1-15). В контексте Господь обвиняет Израиль в приношении жертв идолам (Ис. 65, 3-7). Поэтому цитата Павла здесь может в чем-то предвосхищать сказанное в Рим. 11, 3, и, возможно, в Рим. 11, 9. Возможно также, что в LXX Израиль противопоставляется Рабу, о котором идет речь в Ис. 50, 5, где также соединяются слова «неповиноваться» и «противоречить». Даже в LXX это соединение можно рассматривать как гендиадис, который, вероятно, употребляется и в Послании к Римлянам. Согласно Павлу, непокорность Израиля выражается в том, что они отвергли Божью милость (Рим. 9, 19-21.31; Рим. 10, 3). Они отказываются «призвать имя (воскресшего) Господа» (Рим. 10, 3-4.13) – то же обвинение, которое выдвигает Бог в Книге Исаии (Ис. 65, 16; ср. Ис. 64, 7).

В отличие от LXX, Павел ставит на первое место наречное выражение «целый день», подчеркивая продолжающуюся любовь Божью к своему народу. Антропоморфная лексика Исаии, резкая и колкая, готовит Павловых читателей к последующему обсуждению спасения Израиля: «Целый день Я простираю руки Мои...». Это выражение косвенно также напоминает о страданиях, которым подвергаются верующие во Христа в согласии с Павловой цитатой из Пс. 43, 23 в Рим. 8, 36 («За Тебя умерщвляют нас всякий день»).

Ссылки на Израиль и народы, обрамляющие сказанное в Рим. 10, 18-21 теперь завершены. Нынешняя проповедь народа предвосхищалась в «словах» самого творения (Рим. 10, 18 [Пс. 18, 5]). Однако Господь продолжает любить свой народ, как видно из его предыдущего обращения к ним (Рим. 10, 21). И эта любовь предвещает их спасение.

Неисследимые пути Творца, милующего Израиль и народы (Рим. 11, 1-36)

В заключительной части Павлова довода евангелие помещается в контекст Божьего избрания и призвания Израиля (Рим. 11, 28-29). Согласно человеческой логике и восприятию свобода Творца в своем действенном слове обещания и милости (Рим. 9, 1-29) находится в неразрешимом противоречии с нежеланием Израиля верить в исполнение этого слова во Христе (Рим. 9, 30 – 10, 21). Эти несовместимые идеи расположены в пределах рассказа о «непостижимых судьбах» и «неисследимых путях» Божьих (Рим. 11, 33). Один лишь Творец может осуществить призвание Израиля через неповиновение и тем самым спасти все народы.

Новое направление аргументации Павла начинается с использования первого лица: «Итак, спрашиваю: “Неужели Бог отверг народ Свой?”» (Рим. 11, 1). В своем вступительном высказывании в Рим. 9, 1-5 он держится особняком вместе с еврейским народом от своей многочисленной языческой аудитории. Его положение меняется в Рим. 10, 1, где он обращается к своим читателям как *adelphoi*, братьям и сестрам по вере. Наконец, в Рим. 11, 1 Павел становится рядом со своими читателями, когда рассматривает вместе с ними будущее Израиля со своей апостольской точки зрения. Заданный им риторический вопрос выражает полное согласие с надеждой на спасение Израиля, о которой он косвенно упоминал в своем предыдущем доводе, особенно в своей предшествующей цитате из Ис. 65, 2, где Бог описывается как постоянно протягивающий руки к своему народу, приглашая их. Как же он мог теперь их отвергнуть? Павел кратко опровергает эту мысль («Да не будет!») и объясняет свой ответ, указывая на свою причастность к народу: «Ибо и я Израильтянин, от семени Авраамова, из колена Вениаминова». Затем он заканчивает мысль, отвечая на свой вопрос: «Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал» (Рим. 11, 2а).

Однако каким образом вера и спасение одного человека отвечают на вопрос об отношениях Бога с целым народом? Начальный вопрос и заключительное утверждение Павла напоминают слова Самуила в ответ на покаяние Израиля в том, что они настояли на избрании себе царя («Господь же не оставит народа Своего ради великого имени Своего, ибо Господу угодно было избрать вас народом Своим» [1 Цар. 12, 22]). Однако его лексика также напоминает многочисленные случаи, когда Бог скрывал себя или судил народ, в чем библейские авторы усматривали отвержение Господом своего народа (Суд. 6, 13; 4 Цар. 17, 20; 21, 14; 23, 27; 2 Пар. 35, 19-21; Пс 59, 3.12; 107, 12; Иер. 7, 29; Плач 2, 7; 5, 22; Ос. 9, 17). Божье обещание Израилю восторжествует лишь в подлинном чуде божественной милости, которая приходит через отвержение и суд. Павел подразумевает именно такое следствие Божьего обетования, как видно из его краткого заключительного высказывания: «Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал». Его лексика теперь напоминает о сказанном ранее в отношении предвидения Богом верующих во Христа, которых Бог предопределил, чтобы они уподобились образу его Сына (Рим. 8, 29-30). Там Павел подразумевал воскресение из мертвых и сыновство, которое он впоследствии называет среди даров Божьих Израилю (Рим. 8, 23; 9, 4). Следовательно, как и в Рим. 8, 29, «предузнание» здесь связано с будущим: говоря об Израиле как о «тех, кого Бог наперед знал», Павел подразумевает будущее спасение своего народа.

Именно в таком контексте Павел говорит о себе в Рим. 11, 26-6. Он представляет нынешний остаток, которым предвосхищается будущее спасение Израиля (см. обсуждение Рим. 9, 27-29 выше). В Писании говорится об этой надежде в ситуации с Илией: Божий замысел о пророке в прошлом показывает его замысел об Израиле в настоящем. Пример прошлого повторяется ныне.

Павел начинает с описания Илии как того, кто «жалуется Богу на Израиля» (Рим. 11, 26). Илия, посланный к языческой вдове из Сарепты, представлен здесь как контрпример апостолу язычников, который вместе с пророком Исаией оплакивает неверие Израиля и ходатайствует к Богу от имени народа

(Рим. 9, 1-5.27-29; 10, 1). Так же Илия отличается от превознесенного Христа, который ходатайствует за верующих (Рим. 8, 34). Разбирательство Илии против народа в конечном итоге оказывается необоснованным. Он не знает о делах милостивого Бога, который среди суда сохранил для себя остаток. Неявное ходатайство Илии о наказании Израиля, таким образом, неявно отклонено. Надежда для Израиля остается.

Жалоба Илии дважды появляется в библейском рассказе, выраженная в тех же самых словах, принимая вид формального свидетельства против Израиля в судебном разбирательстве (3 Цар. 19, 10.14). Все это происходит в связи с бегством Илии из-за угроз Иезавели после яркого противостояния с пророками Ваала. Сорок дней и сорок ночей он бежит к горе Хориву, где «к нему было слово Господне». Дважды Бог спрашивает его: «Зачем ты пришел сюда, Илия?». Дважды Илия высказывает свою жалобу. Второй раз он жалуется, стоя на горе после того, как услышал «тихий голос»¹ Господа, появившийся после сильного ветра, землетрясения и огня.

Павел изменяет в нескольких случаях свою цитату, так что она отличается от LXX (и МТ, которому почти во всем соответствует текст LXX). Он опускает начало, выраженное торжественным заявлением Илии, что он «возревновал о Господе Боге Саваофе» (3 Цар. 19, 10.14), ограничиваясь обращением пророка просто к «Господу...». Учитывая использование Павлом слова *kyrios* в ближайшем окружении, это краткое вступление, возможно, указывает на милостивого Бога, которого мы встречаем во Христе и о котором пророку еще только предстояло узнать.

Павел также меняет порядок слов в жалобе пророка. Убийство пророков оказывается в начале, возможно, подчеркивая тем самым беспокойство пророка о себе и, вероятно, отражая обстоятельства самого Павла (ср. 1 Фес. 2, 15). Из того, что Павел не говорит об убийстве пророков «мечом», можно предположить, что он говорит о современных ему обстоятельствах (в которых, конечно, *ius gladii*² ограничивалось римскими властями). Упоминание о разрушении израильтянами Божьих жертвенников в какой-то мере предвосхищает нынешнее отвержение евангелия Израилем (Павел использует слово *kateskapsan*, как в LXX в 3 Цар. 19, 10; в 3 Цар. 19, 14 LXX используется слово *katheilan*, «удалять»). В предыдущей цитате из Ис. 65, 2 Павел уже намекнул на повторение прошлого примера идолопоклонства в настоящем.

Третья и четвертая строки жалобы также отличаются от LXX (меняется форма и время: аорист в страдательном залоге глагола *hypoleipō*, вместо перфекта в страдательном залоге; положительная степень прилагательного *monos*, вместо превосходной степени). Более важно то, что он выносит на передний план упоминание пророка о себе, «и я остался один»,³ обращая на него главное внимание. Павел сокращает заключение, опуская ненужный глагол: «И мою душу [забрать] ищут».

Говоря о Божьем ответе, Павел использует лишь заключительные слова из библейского повествования. Бог остается скрытым. Вступление Павла к цитате — одно из самых необычных в его посланиях: «Что же говорит ему Божеский

¹ В СП: «веяние тихого ветра». — Прим. перев.

² «Право меча» (лат.). — Прим. перев.

³ Так в греч. В СП: «остался я один». — Прим. перев.

ответ [chrēmatismos (ср. 2 Мак. 2, 4)]?». Это описание Бога как сокрытого вполне соответствует повествованию из Третьей книги Царств. Там Господь возвещает о конце служения Илии: он должен помазать Азаила новым царем Дамаска, Ииуя — новым царем Израиля, а Елисея — новым пророком вместо себя. Они осуществят суд, которого хотел Илия (3 Цар. 19, 15-18). Однако суд не коснется всех, поскольку Господь «оставил между Израильтянами семь тысяч мужей; всех сих колени не преклонялись пред Ваалом, и всех сих уста не лобызали его» (3 Цар. 19, 18). Во время противостояния с пророками Ваала Бог «обратил сердце народа (к себе)» (3 Цар. 18, 37). Павел минует провозглашение суда и конца служения пророка, переходя к заключительному слову Господа. Он истолковывает текст не просто как отрывок о Господнем сохранении невиновных в идолопоклонстве, а как сохранение Господом для себя семи тысяч, «которые не преклонили колени перед Ваалом» (Рим. 11, 4). Бог сам сохранил для себя «остаток» (ср. *b. Sanh.* 102b, где 3 Цар. 19, 18 поясняется как указание, что «среди них были праведные»). Таким образом, Павел рассматривает повествование об Илие в свете «богословия остатка» из Книги Исаии, о котором он уже говорил (Рим. 9, 27-29). Его пояснительное использование текста соответствует самому повествованию: намерение и деяние Божьи превосходят ограниченное видение и действие пророка.

В отличие от 3 Цар. 19, 18 LXX, Павел использует артикль женского рода в отношении имени Ваала, божества мужского рода. Так поступали и переводчики LXX (23 раза), особенно в Книге Иеремии, где все двенадцать упоминаний о Ваале сопровождаются артиклем женского рода. Использование такого артикля, вполне вероятно, отражает ассоциацию «позора» (женский род) с Ваалом (евр. *bōšet*; греч. *hē aischynē* [см. BDAG, s.v. αἰσχύνη; BDF §53.4]). Вполне возможно, что Павел отражает контекст 3 Цар. 19, 18 LXX, так как только здесь в LXX, в 3 Цар. 18, 19.25 (в рассказе о противостоянии Илии с пророками Ваала), слово «позор» используется вместо «Ваал», когда Илия говорит о «пророках позора».

Рим. 11, 3-4

κύριε, τοὺς προφῆτας σου ἀπέκτειναν, τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν, καὶ γὰρ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσιν τὴν ψυχὴν μου. ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός; κατέλιπον ἑμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαψαν γόνυ τῆ Βάαλ.

«Господи! пророков Твоих убили, жертвенники Твои разрушили; остался я один, и моей души ищут». Что же говорит ему Божеский ответ? «Я соблюл Себе семь тысяч человек, которые не преклонили колени перед Ваалом».

MT 3 Цар. 19, 10.18

וַיֹּאמֶר קְנָא קִנְיָתִי לַיהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתֶךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת-מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרֹסוּ וְאֶת-נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בְּחָרָב וְאֶתְּרָא אֲנִי לְבָדִי וַיִּבְקְשׂוּ אֶת-נַפְשִׁי לַקְּהֵלָה וַיִּשְׁאַרְתִּי בְיִשְׂרָאֵל שְׁבַע עָתָּא אֲלָפִים כֹּל-הַבְּרִיָּוִת אֲשֶׁר לֹא-כָרְעוּ לְבַעַל וְכֹל-הַפְּהֵא אֲשֶׁר לֹא-נִשְׁקָו לוֹ

LXX 3 Цар. 19, 10.18

καὶ εἶπεν Ἡλίου ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ πατοκράτορι ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν καὶ τοὺς προφῆτας σου ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ὑπολέλειμμα ἐγὼ μονώτατος καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου λαβεῖν αὐτήν.

καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βααλ καὶ πάν στόμα ὃ οὐ προσεκύνησεν αὐτῷ.

СП 3 Цар. 19, 10.18

Он сказал: возревновал я о Господе, Боге Савваофе, ибо сыны Израилевы оставили завет Твой, разрушили Твои жертвенники и пророков Твоих убили мечом; остался я один, но и моей души ищут, чтобы отнять ее.

Впрочем, Я оставил между Израильтянами семь тысяч; всех сих колени не преклонялись пред Ваалом, и всех сих уста не лобызали его.

Божье деяние в настоящем соответствует его действию в прошлом: «Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» (*kat' eklogēn charitos* [Рим. 11, 5]). Павел вспоминает свои предыдущие рассуждения о свободе Божьей милости и использует это в своем доводе теперь (ср. Рим. 9, 10-13). Снова божественное избрание — определенное и историческое и потому всегда представлено как результат выбора. Бог в настоящем избрал остаток и отверг остальной народ. Это он делает исключительно по своей милости. Как и ранее в послании, здесь Павел определяет милость, чтобы прояснить возможное недопонимание: если Бог спасает остаток по милости, то уже не по делам, иначе милость не была бы милостью (Рим. 4, 4.16). Свою милость Бог проявляет независимо, как Творец; таков широкий смысл Павловой вести (ср. Рим. 11, 33-36).

В заключительных стихах этого раздела (Рим. 11, 7-10) Павел сводит вместе нити своего рассуждения в обращении к Писанию, которое соответствует началу его рассуждений о поражении Израиля (Рим. 9, 30-33). Несмотря на то что его вводное утверждение о независимости Божьего милосердия привело к описанию поражения Израиля, его повторное обращение к теме Божьей независимости в даровании милости используется в контексте надежды на спасение Израиля. Нынешнее ожесточение Израиля — от Бога, который не отверг свой народ.

Павел делает простой вывод в Рим. 11, 7: «Израиль, чего искал, того не получил; избранные [*eklogē*] же получили». Павел снова здесь подразумевает попытки израильтян исполнить закон и достичь праведности (Рим. 9, 31), которые не удались, поскольку они искали праведности независимо от Бога, раскрывшего свою праведность во Христе (Рим. 10, 3-4). Несмотря на свою ревность к Богу они, тем не менее, не искали Бога (Рим. 3, 11), а пытались утвердить собственную праведность (Рим. 10, 3). Бога нашли во Христе те, кто не искал его (Рим. 10, 20); таким образом, избранные получили то, чего не получил Израиль. «Прочие, — говорит Павел, — ожесточились» (Рим. 11, 7). Он снова напоминает о независимости Божьей милости как это показано в противостоянии Бога с фараоном: «Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9, 18).

Заключение, которое делает Павел, состоит главным образом в его обращении к свидетельству Писания. Нынешнее ожесточение Израиля согласуется с принципом отношений Бога с Израилем в прошлом («как написано» [Рим. 11, 8]). Как и в более раннем утверждении о поражении Израиля, апостол снова представляет двойное свидетельство (ср. Рим. 10, 19-21).

Первая ссылка на Писание представляет собой смешанную цитату, взятую главным образом из Втор. 29, 4 (Втор. 29, 3 МТ/LXX), однако заметно измененную добавлением слов из Ис. 29, 10:

Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат, даже до сего дня (Рим. 11, 8).

Начало цитаты значительно отличается от сказанного во Второзаконии, где в начале церемонии восстановления завета в Моаве Моисей объявляет народу: «Но до сего дня не дал вам Господь сердца, чтобы разуместь, очей, чтобы видеть, и ушей, чтобы слышать» (Втор. 29, 4 [см. *Midr. Deut.* 7:10-11]). Павел меняет высказывание, для чего превращает понимание ситуации в слово осуждения, используя при этом Ис. 29, 10: «Навел на вас Господь дух усыпления». Таким образом, отрывок из Второзакония используется Павлом как свидетельство об

ожесточении от Бога (Рим. 11, 7). Это изменение нельзя назвать неожиданным, поскольку для Павла «ожесточение» представляет ситуацию, когда Бог отдает людей их непокорности (см. пояснение на Рим. 9, 18 выше). Это и есть богословие, которое проявляется в высказываниях Исаии о суде и причинах глухоты и слепоты Израиля (Ис. 6, 9-13). Павел подразумевает, что осуждение, объявленное в Ис. 29, 10, теперь осуществляется из-за невежества и непокорности, уже присутствующих в Израиле, согласно Втор. 29, 4.

Исаина лексика в то же время укрепляет надежду на будущее искупление, о котором говорится во Второзаконии. История не заканчивается описанием Моисеем духовной нерадивости Израиля. Обещание остается до времени после «благословений и проклятий», когда Бог снова соберет израильский народ и возвратит их из плена. Он изменит их, «обрезав» им сердце, «чтобы ты любил Господа Бога твоего от всего сердца твоего и от всей души твоей» (Втор. 30, 6). Заключительные слова цитаты, «даже до сего дня», отмечают настоящее положение как предвосхищение будущего деяния Бога (Втор. 29, 3 LXX: *heōs tēs hēmeras tautēs*; Рим. 11, 8: *heōs tēs sēmeron hēmeras*). Исаина лексика, которую заимствует Павел, подчеркивает уверенность в будущем спасении. Факт, что именно Бог навел дремоту, слепоту и глухоту на Израиль, подразумевает, что он силен это прекратить. «Дух усыпления» указывает не на смерть, а на будущее окончательное пробуждение. Поэтому далее в Исаином пророчестве возвещается день, когда «глухие услышат слова книги, и прозрят из тьмы и мрака глаза слепых» (Ис. 29, 18). Павел также предвкусывает спасение народа.

Второй свидетель Павла — Давид; он, как и Илия, произносит молитву проклятия:

Да будет трапеза их сетью, тенетами и петлюю в возмездие им; да помрачатся глаза их, чтобы не видеть, и хребет их да будет согбен навсегда (Рим. 11, 9-10).

Апостол цитирует Пс. 68, 23-24, который несколько отличается от МТ. В МТ речь идет о противниках «мирного» (*šēlōmîm*); современные переводы значительно отличаются в своей передаче затруднительной фразы, в которой появляется это слово. Переводчики LXX избирают вполне возможный вариант прочтения на основе согласных корня — *šillūmîm* («воздаяния»), передавая слово греческим *antapodosis* в ед. ч. (ср. Tg. Ps. 69:23: «Пусть их жертва [*šēlāmîm*] станет преткновением» [см. Str-B 3:289]). В LXX также меняется заключительное проклятие.

Рим. 11, 8

καθὼς γέγραπται· ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὠτα τοῦ μὴ ἀκοῦειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.

Как написано: «Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат, даже до сего дня».

MT Втор. 29, 3; Ис. 29, 10

וְלֹא־נָתַן הַיהוָה לָכֶם לֵב לְדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאוֹת וְאָזְנוֹיִם לִשְׁמָעַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי־נִסְדָּךְ עַל־יְכִיכֶם הַיהוָה רִוַח תִּרְדָּמָה וַיַּעֲמֶם אֶת־עֵינַיִכֶם אֶת־הַנְּבִיאִים וְאֶת־רִאשֵׁיכֶם הַחֲזִיז הַחֲזִיז

LXX Втор. 29, 3; Ис. 29, 10

καὶ οὐκ ἔδωκεν κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὠτα ἀκοῦειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.

ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως καὶ καμύσει τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ τῶν προφητῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν οἱ ὀρώντες τὰ κρυπτά.

СП Втор. 29, 4; Ис. 29, 10

Но до сего дня не дал вам Господь сердца, чтобы разуместь, очей, чтобы видеть, и ушей, чтобы слышать.

Ибо навел на вас Господь дух усыпления и сомкнул глаза ваши, пророки, и закрыл ваши головы, прозорливцы.

Псалмопевец просит не о том, чтобы «их чресла постоянно дрожали»,¹ а о том, чтобы «спина их непрерывно сгибалась» (*kai ton nōton autōn dia pantos synkampson*). Выражение это, хотя и появляется нечасто, вполне определенно показывает гнет и, вероятно, рабство (ср. подобную лексику в 2 Цар. 22, 40; Пс. 37, 7; 56, 7; 4 Мак. 3, 4; Сир. 7, 23; 33, 27; также Быт. 49, 8; Пс. 65, 11; 80, 7; 128, 3; Филон Александрийский, *Moses* 1 40:6; *T. Iss.* 5:3). Это изменение усиливает *lex talionis*,² присутствующий в контексте. Как противники «дали мне в пищу желчь, и в жажде моей напоили меня уксусом» (Пс. 68, 22), так и их стол должен стать ловушкой и западней для них. Как псалмопевец «сгибает душу свою постом» (Пс. 68, 11 LXX: *kai synekampsa en nēsteia tēn psychēn tou*) и подвергается поношениям со стороны своих противников, так он просит, чтобы и «спина (насмешников) согнулась».

Цитата Павла отличается от LXX. Он опускает слова «перед ними» (*enōrion autōn* [MT: *lipnēhem*]), как в LXX: «Да будет трапеза их сетью». И в то время как в LXX записано: «Да будет трапеза их сетью им и возмездием [*antapodosis*], и западней [*skandalon*]», Павел упоминает о возмездии в конце, подчеркивая эту идею (*antapodoma*).

Рим. 11, 9-10

καὶ Δαυὶδ λέγει· γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς, σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντός σύγκαμψον.

И Давид говорит: «да будет трапеза их сетью, тенетами и петлю в возмездие им; да помрачатся глаза их, чтобы не видеть, и хребет их да будет согбен навсегда».

MT Пс. 69, 23-24

וְיִשְׁחָדְוּ אֶת־הַשֵּׁתְרֵי־הַלְּבָבוֹת לְמַלְכוּתֵי־הַמִּלְחָמָה וְיִשְׁחָדְוּ אֶת־הַבְּטָחוֹת לְמַלְכוּתֵי־הַמִּלְחָמָה וְיִשְׁחָדְוּ אֶת־הַבְּטָחוֹת לְמַלְכוּתֵי־הַמִּלְחָמָה

LXX Пс. 68, 23-24

γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν ἐνώπιον αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντός σύγκαμψον.

СП Пс. 68, 23-24

Да будет трапеза их сетью им, и мирное пиршество их – западнею; да помрачатся глаза их, чтоб им не видеть, и чресла их расслабь навсегда.

цитатой из Втор. 29, 4 и Ис. 29, 10. Неповиновение Израиля не ограничивается одиночным событием, а скорее повторяется в истории его взаимоотношений

¹ В СП: «Чресла их расслабь навсегда». – Прим. перев.

² «Закон возмездия» (лат.). – Прим. перев.

с Богом. Прежние суды Божьи, которые неоднократно приходили на его народ, в конечном итоге повторились во Христе.

Проклятие Израилевой «трапезы» имеет особое значение в контексте жизни самого Павла, где она отражает избранный круг, допускаемый к совместной трапезе у Израиля. Вопрос совместной трапезы между верующими из язычников и их еврейскими братьями и сестрами стал острой проблемой в начале Павловой миссии и достиг кульминации в противостоянии Павла с Петром в Антиохии (Гал. 2, 11-21). Уже перед этим столкновением условия для принятия язычников как полноправных членов Божьего народа горячо обсуждались (Деян. 10, 1 – 11, 18) и стали переломным моментом для самой ранней церкви (Деян. 15, 1-29). «Трапеза Израиля», которая ограждала его от языческого идолопоклонства, должна была уступить место трапезе Господней (об избранном круге на еврейской совместной трапезе см., напр., *Jos. Asen.* 7:1; 8:5; *Jub.* 22:16; *Add. Esth.* 14:17; *3 Мacc.* 3:4, 7; см. также о чистой пище *Let. Aris.* 128-166). Старания консервативных иудеохристиан поддерживать чистоту, соблюдать субботу и избегать любых связей с идолопоклонством привело к напряженным отношениям в римских домашних церквях, к которым Павел позже обращается в Рим. 14, 1 – 15, 13. Здесь очевидно, что Павел рассматривает исключительность еврейской совместной трапезы как продолжение попыток Израиля исполнить закон (Рим. 9, 31). Приверженность «делам», которые отличают евреев от язычников (Рим. 11, 6) – предмет спора в Антиохии (Гал. 2, 11-14). Ограничение по национальному признаку было в то же время заявлением об истинном благочестии и набожности. Проклятие Давида «обращается» (*legei*) к настоящему, поскольку Израиль отверг распятого и воскресшего Иисуса, Мессию.

Следовательно, «дух усыпления», посланный Израилю, который ослепляет и делает народ глухим (Рим. 11, 8), оказывается божественным судом за отказ Израиля повиноваться евангелию. Бог послал то, о чем попросил Давид. Слепота наступает в виде «ожесточения», оставление людей на волю их собственного противления. Как «согнутая» спина врагов псалмопевца представляла должное воздаяние за их поношения, так и здесь «постоянно согнутая спина Израиля» указывает на божественное воздаяние за их грехи. Вполне возможно, что Павел считал отвержение Христа повторением прежнего идолопоклонства Израиля, и таким образом «согнутая спина» становится воздаянием за «преклонение колен» пред идолом. Израиль так и не осознал своего рабского положения. Оно не внешнее и видимое, а внутреннее и духовное (ср. Гал. 4, 21-31).

Спасение Израиля в обещании и надежде (Рим. 11, 11-36)

Как раньше оставалась надежда на возвращение из плена и возрождение народа, так и теперь Павел ожидает искупления народа. Он уже ясно дал понять, что само существование остатка, к которому он принадлежит, можно считать залогом спасения всего народа (Рим. 11, 1-5). Описав создание остатка по Божьей милости, он теперь развивает мысль о надежде Израиля на спасение. Израиль сохраняет свое первенство в спасительном Божьем замысле: его спасение наступит в конце всего.

Рим. 11, 11-16

Израиль сохраняет свое первенство в спасительном Божьем замысле, о чем должны знать язычники. История не заканчивается Давидовым проклятием, из-за которого Израиль преткнулся. Павел здесь по-новому подтверждает мысль об эсхатологическом спасении Израиля. Если в Рим. 11, 1 он рассматривает вопрос с точки зрения непрекращающихся отношений Бога с его народом (ср. Рим. 10, 21), то теперь он это делает с точки зрения самого падения Израиля: «Итак спрашиваю: неужели они преткнулись, чтобы совсем пасть? Никак». Павел уже косвенно показал, что сохранение Богом остатка служит обещанием спасения всего народа: остаток говорит о том, что Бог не отверг своего народа (Рим. 11, 1-10). Принимая во внимание неверие Израиля, он теперь ставит вопрос прямо. Именно потому, что падение Израиля пришло от Бога (Рим. 11, 7-10), он не оставит его. Несмотря на внешние обстоятельства, Божий спасительный замысел для Израиля, его народа, остается. Этот краткий подраздел содержит развитие предшествующей цитаты Павла из Втор. 32, 21 в Рим. 10, 19. Как во Втор. 32 искупление Израиля следует за его отвержением, так происходит и в настоящем. Следовательно, надежда на спасение Израиля служит назиданием для язычников, предостерегая их от гордости.

Рим. 11, 17-24

Павел использует образ дикой маслины, к которой язычники привились противоестественно и неожиданно. Язычники, как и Израиль, снова представлены как творение в руках Создателя, который делает с ними, что ему угодно. Для своих читателей из язычников Павел усиливает идею независимости милосердного Творца, который сделал возможным их участие в последствиях спасения, дарованного Израилю. Как и в Рим. 9, 19-20, где он говорит с воображаемым собеседником из евреев, Павел теперь возвращается к использованию формы второго лица ед. ч., обращаясь ко всем язычникам как одному человеку, в согласии с его предыдущим упоминанием о них как о «мире» (Рим. 11, 12.15; см. также Рим. 10, 6-9). Отдельный человек теперь рассматривается в связи с национальным отличием, а национальное отличие относится к каждому в отдельности.

Время миссии к язычникам когда-то закончится. Израиль будет снова привит, если не останется в неверии, поскольку Бог может снова привить его (Рим. 11, 23; ср. Рим. 4, 21). И Бог действительно даст Израилю привиться снова. Божий спасительный замысел в отношении Израиля как народа остается неизменным. Язычникам предоставили время Божьей благодати, которое когда-то закончится.

Рим. 11, 25-36

В первых двух подразделах Павел описал спасение пораженного Израиля как надежду для всего мира и показал значение этого для жизни и воззрений своих читателей из язычников. В заключительной части он излагает лежащее в основе этой надежды бого-слово, начиная со Священного Писания (Рим. 11, 25-27), продолжая богословским объяснением (Рим. 11, 28-32) и оканчивая славословием, которое становится выводом не только для этой части, но и служит заключением его полного изложения евангелия (Рим. 11, 33-36). От лица всей общины

апостол возносит благодарение и хвалу, которых заслуживает Творец, благодарение и хвалу, которые погрязшее в идолопоклонстве человечество отказывается воздать Богу (Рим. 1, 18-23).

Павел не хочет, чтобы верующие в Риме оставались в неведении о некоей «тайне», которую здесь он раскрывает. Из его начального провозглашения евангелия (Рим. 1, 16-17) и заключительного славословия (Рим. 14, 24-26) становится понятно, что «тайна» здесь означает раскрытие истины, о которой уже засвидетельствовано в Писании. Другими словами, познание «тайны» приводит к пониманию библейской вести, которая, хотя и присутствует в Писании, прежде была скрыта и неизвестна. Как ясно и из этой цитаты, и из другой пары цитат, это познание Писания ведет к познанию Божьих путей как творца и искупителя. Павлова цитата из Писания в данном случае, представляющая, возможно, наиболее богословское и истолковательное прочтение Писания во всем послании, по своему характеру отражает намерение апостола объяснить «эту тайну», которая отличается от тайны евангелия: в ней возвещается исполнение обетования и надежды на «приход Избавителя с Сиона».

Раскрытие Павлом этой тайны Писания усиливает предупреждение, которое он уже дал своим читателям из язычников: они не должны воображать, что в этом их заслуга¹ (Рим. 11, 25б [ср. Рим. 11, 18-20]). Представления о собственной мудрости – суть противления и идолопоклонства (Рим. 1, 22), – которые проявляются в ложной уверенности и хвастовстве законом (Рим. 2, 17-29), чужды самой природе евангелия (Рим. 3, 27-28). Вера в евангелие, даруемая только Богом, не должна становиться основанием для тщеславия со стороны язычников. Согласно Павлу, «тайна» заключается в том, что ожесточение в Израиле произошло лишь частично. Это «ожесточение отчасти» связано также с четко определенным временем: «пока войдет полное число язычников» (Рим. 11, 25в-г). Это высказывание лучше рассматривать как выражение довода Павла, представленного в одиннадцатой главе до настоящего момента. «Ожесточение отчасти» в данном случае – своего рода литота, описывающая божественный суд в отношении народа, благодаря которому сохраняется весьма значительный «остаток» как символ будущего спасения Израиля в целом (Рим. 11, 1-9.14). Павел уже прояснил, что «падение» Израиля не окончательно, что Бог в конечном итоге снова примет их (Рим. 11, 11-16). Теперь он объясняет, что они снова привьются к «их собственной маслине» – то есть к общине верующих, которая берет начало от Авраама (Рим. 11, 23-24). Язычники также будут отрезаны, как только «войдет их полное число» (Рим. 11, 22.25). Так же, как «полнота» Израиля означает эсхатологическое спасение всего народа (Рим. 11, 12), «полнота язычников», вероятно, означает принятие всех их Богом – всегда были прозелиты – эсхатологическое событие, которое осуществилось благодаря евангелию (Рим. 11, 25). Теперь они входят во спасение, в число людей Божьих. Вероятно, Павлово «вхождении в» – сотериологический термин, который используется здесь как *haraх legomenon*² (см. однако Рим. 5, 12) и предполагает, что язычники теперь восходят на Сион, что напоминает о сказанном в Ис. 2, 2-5; Мих. 4, 1-4 и схожих отрывках (ср. Ис. 30, 29 LXX; Ис. 26, 2; см. Wilk 1998: 68-70). Однако время язычников закончится, и когда это произойдет, «ожесточение» Израиля также закончится.

¹ В СП: «не мечтали о себе». – Прим. перев.

² Слово, употребляемое только один раз. – Прим. перев.

Толкователи часто предполагают, что Павел здесь под давлением обстоятельств меняет местами библейский порядок паломничества народов и избавления Сиона. Однако, более вероятно, что он рассматривает спасение Израиля как уже исполнившееся в воскресшем Христе, семени Давидовом по плоти, корне Иессеевом, который воскрес, чтобы царствовать над язычниками (Рим. 1, 3; 15, 12 [Ис. 11, 10]). На самом деле обращение апостола к Ис. 52, 7 (Рим. 10, 15: «Как прекрасны ноги благовествующих мир, благовествующих благое!») и к Ис. 53, 1 (Рим. 10, 16: «Господи! кто поверил слышанному от нас?») указывает на то, что спасение уже наступило, что обещание Бога Израилю исполнилось в воскресшем Иисусе. В последующей ссылке Павла на несколько измененный текст Ис. 59, 20 также говорится о приходе избавителя из небесного Сиона. Спасение для Израиля уже наступило. Обетование спасения уже исполнилось. Павел не отказывается от того, что он сказал выше о главенствующем положении Израиля: спасение остается «во-первых, иудею, потом и эллину».

Как становится ясным из дальнейшей цитаты из Книги Исаии, его следующее высказывание играет важную роль для возвещаемой им «тайны»: «И так весь Израиль спасется» (Рим. 11, 26). Это часто обсуждаемое высказывание более естественно понимать в свете предшествующего довода Павла. Спасение язычников играет в Божьем замысле роль того, что заставляет Израиль ревновать (Рим. 10, 19; Рим. 11, 11-16). Для Павла не так важно показать, как именно это действует с точки зрения людей. В своих нынешних стараниях как апостол язычников он лишь предвкушает большее событие, когда не просто «некоторые» из его народа, а весь народ уверует (Рим. 11, 13-14). Именно через промедление, через временное предпочтение Богом язычников, весь Израиль спасется. По замечанию Павла, израильтяне стали непослушны, чтобы их помиловали (Рим. 11, 31). Павел не имеет в виду, что все до единого израильтяне, жившие во все времена, спасутся; если бы так, то его глубокий плач и готовность самому быть осужденным ради Израиля, не имел бы смысла. «Весь Израиль» не означает каждого потомка Авраама во все времена; здесь говорится об Израиле как о народе в целом, как это видно во всем Писании (напр., Втор. 1, 1; 5, 1; 29, 2; 31, 11; Нав. 3, 7; 1 Цар. 7, 5). Павла беспокоит судьба Израиля как народа, как людей с определенной историей, как этнической единицы. Христос остается единственным путем к спасению, но путь Израиля к Христу будет отличаться от пути язычников, слышащих евангелие: Израиль увидит его и уверует в него как в грядущего избавителя, что пережил и сам Павел. Заключительное действие в постановке искупления – не образование церкви, которая состоит в значительной мере из язычников, а совершение спасения для израильского народа. Евангелие Христа не противоречит его пришествию как избавителя, а наоборот, возвещает это. Следовательно, перед этим пришествием Павел надеется спасти «некоторых» из своего народа. Развитие отрывка показывает, что неожиданные повороты в путях Божьего замысла ни в коем случае не произвольны. Неисследимые пути Божьи еще раз подтверждают его право на нас как нашего Создателя, который независим в своей милости.

Это заключительное спасение Израиля произойдет в соответствии с тем, «как написано»:

Придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова. И сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их (Рим. 11, 26-27).

Первую часть своей цитаты Павел берет из Ис. 59, 20-21a LXX, а последнюю – из Ис. 27, 9 LXX. Однако форма выражения – его собственное богословское изобретение, богатое отголосками и деталями.

Первое предложение отличается и от МТ, и от текста Ис. 59, 20 в LXX. В то время как в МТ говорится об Избавителе, приходящем «на» Сион (также и в *Targum Isaiah*), а в LXX, что избавитель приходит «ради» Сиона, Павел говорит об избавителе, приходящем «от» Сиона. По мнению Вилка (F. Wilk 1998: 39-40), Павел опирается на копию Септуагинты, где используется *ek* («от») как неверно прочитанное в предшествующей копии *eis* (евр. *לֵךְ*, – «к»). Эта двойная обработка текста возможна, однако текстуальная форма *eis* остается лишь предположительной, а копии LXX с *ek*, по всей видимости, исправлены по тексту Послания к Римлянам (вариант *‘al šīyūḏn* в *1QIsaiah* не играет большой роли). Версия Павла, вероятно, мотивируется богословием, так как вся его цитата выглядит по большому счету как толкование.

В таком случае изменение, сделанное Павлом, существенно с богословской точки зрения (см. Wagner 2002: 284-86). Его цитата перекликается с различными отрывками, в которых говорится о Боге, посылающем помощь для Израиля с Сиона. Особенно она связана с Пс. 13, 7 (ср. Пс. 52, 7), где сказано, что Бог посылает с Сиона «спасение Израилю» (*yěšū‘at yiśrā’ēl* [Пс. 14, 7 МТ]; LXX: *to sōtērion tou Israēl*), возвращает пленение своего народа (*šūb... šēbūt ‘ammō* [Пс. 14, 7 МТ]; LXX: *en tō epistrepσαι tēn... aichmalōsian tou laou autou* [ср. Рим. 11, 26б: *apostrepsei asebeias apo Iakōb*]), и что от этого возрадуется Иаков (ср. Рим. 11, 26б). Пришествие избавителя для Израиля «с Сиона» подразумевает, что Израиль находится в изгнании, и это положение подчеркивается намеком на Пс. 13: Бог спасает свой народ, который находится в плену. Подобным образом в отрывке из Ис. 59, 20 Бог описывается как «Избавитель», приносящий спасение своему плененному народу – известное описание Бога в Ис. 40 – 55 (МТ: *gō‘ēl*; LXX: *ho lytroumenos; ho rhyomenos, ho rhysamenos* [см. Ис. 43, 14; 44, 6.22.23.24; 47, 4; 48, 17; 49, 7.26; 54, 5.8]).

Следовательно, здесь Павлова цитата из Книги Исаии служит окончанием истории о Божьих отношениях с Израилем через евангелие Христа, начатой Павлом в Рим. 9, 27 цитированием Исаии (Ис. 10, 22 [с Ос. 1, 10]; Ис. 28, 22; 1, 9). В использованной апостолом жалобе Исаии говорится о суде, бедствии и в конечном счете о пленении, которое вновь постигло Израиль (см. обсуждение Рим. 9, 27-29

Рим. 11, 26-27

καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται· ἦξει ἐκ Σιών ὁ ρύόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ. καὶ αὕτη αὐτοῖς ἢ παρ’ ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.

...и так весь Израиль спасется, как написано: «придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова. И сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их».

МТ Ис. 59, 20-21a; 27, 9

וְכָא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל יִשְׁעֵי בְּיַעֲקֹב נִאֵם
יְהוָה: וְאָנֹכִי אֶת בְּרִיתִי אֲוִתָּם
לְכֹן בּוֹאֵת יִכְפֹּר עַוְוֹנֵי־עַקֵּב וְהָיָה כָּל־פָּרִי הַסֶּר
חֲטָאֵתוֹ בְּשׂוֹמְוֹ

LXX Ис. 59, 20-21a; 27, 9

αὶ ἦξει ἔνεκεν Σιών ὁ ρύόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ καὶ αὕτη αὐτοῖς ἢ παρ’ ἐμοῦ διαθήκη.

διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία Ἰακώβ καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν ὅταν...

СП Ис. 59, 20-21a; 27, 9

И придет Искупитель Сиона и сынов Иакова, обратившихся от нечестия, говорит Господь. И вот, завет Мой с ними.

И чрез это загладится беззаконие Иакова; и плодом сего будет снятие греха с него...

выше). Последующие объявления суда и бедствия, взятые из Книги Исаии, Второзакония и рассказа об Илие, дополняют печаль, выраженную Павлом в самом начале (см. обсуждение Рим. 9, 33; 10, 19-21; 11, 1-10 выше). На удивление евангелие, слово Божьего обетования Аврааму, исполнившееся во Христе, произвело в Израиле не веру, а неповиновение. Однако в Рим. 9, 27 Павел помещает надежду на спасение Израиля в пределах Исаина плача, используя Ос. 1, 10 («Но будет число сынов Израилевых как песок морской») в объявлении о суде (Ис. 10, 22). Далее, снова используя обещание спасения через суд из Книги Исаии, Павел возвещает «тайну» будущего, уготованного Богом для Израиля: нынешний божественный суд и отвержение Израиля через проповедь евангелия народам в конечном итоге закончится тем, что для Израиля придет избавитель с Сиона.

Павел, несомненно, говорит о Христе как грядущем избавителе, которого он здесь снова отождествляет с Богом своим использованием текста из Книги Исаии (см., напр., 1 Кор. 11, 26; 15, 23; 16, 22; 1 Фес. 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; в отношении избавления см. Рим. 7, 24). Христос, камень преткновения, который Бог положил в «Сионе» и который отождествляется с самим Богом (Ис. 8, 14; Рим. 9, 33), придет с небесного Сиона как избавитель Израиля (см. Гал. 4, 26-27 [Ис. 54, 1]; см. также обсуждение в Рим. 9, 33). Уникальное использование Павлом предлога *ek* («от»), по всей видимости, сделано намеренно. В контексте обетования Исаии говорится о противостоянии народов с Господом, который победоносно приходит, чтобы избавить свой народ (Ис. 59, 156-20). Предшествующее предупреждение Павла язычникам, «иначе и ты будешь отсечен» (Рим. 11, 22), также может в чем-то предвосхищать заключительное противостояние Господа с неверующими народами, описание которого продолжалось бы в таком случае в этой цитате. Не следует здесь представлять сложный эсхатологический сценарий. Речь идет лишь о враждебности мира по отношению к евангелию, о котором Павел говорит в других местах (ср. Флп. 1, 28; 2 Фес. 1, 6-10; 2, 3-12). В любом случае спасение Израиля через пришествие избавителя с Сиона, по словам Павла, будет связано с воскрешением мертвых и заключительным спасением всех верующих (Рим. 11, 15).

Хотя цитирование Павлом второго предложения из Ис. 59, 20 (Рим. 11, 26б) отражает текст LXX, есть некоторые отличия. В еврейском тексте говорится о Боге, приходящем на Сион не для того, чтобы «отвратить нечестие от Иакова», а ради «тех в Иакове, кто отвращается от беззакония». Пропуск использованного в LXX союза *kai* («и») в начале предложения, сделанный, по всей видимости, Павлом намеренно, означает, что особое внимание сосредотачивается на следующем, третьем предложении (Wilk 1998: 57; см. ниже). В Ис. 59, 2 LXX говорится о том, что Господь «отвратил [apestrepsen] свое лицо от вас [израильтян] из-за ваших грехов, чтобы не миловать» (МТ: «грехи ваши отвращают лице его от вас»). Однако после исповедания пророком грехов и преступлений Израиля, когда Бог видит, что не стало суда (*krisis*; МТ: *mišpāt*), он «защитил их своей рукой и поддержал (их) милосердием» (Ис. 59, 16 LXX). Господь, таким образом, воздаст противникам, постыдив их (Ис. 59, 18 LXX); он придет как сильная река, и гнев его придет с яростью (Ис. 59, 19 LXX). Согласно Ис. 59, 20 LXX, когда Бог придет «ради Сиона» (*heneken Siōn*) и «отвратит нечестие от Иакова» он прольет гнев на врагов Израиля. Таким образом, переводчики LXX поняли Ис. 59, 20 исключительно с точки зрения божественного милосердия, о чем свидетельствует

перевод Ис. 59, 16; но в отличие от Павлова текста, «удаление нечестия» здесь указывает не на перемены в Израиле, а на поражение врагов Израиля. К этой теме часто возвращаются в последней части Книги Исаии (напр., Ис. 45, 14-15; 46, 1-2; 47, 1-15; 49, 22-26; 54, 1-17; 60, 1-22). Как мы отметили, она могла выражаться и по-другому в понимании текста самим Павлом: спасение Израиля приводит к воскресению мертвых.

Вполне вероятно, что Павел, предполагая знакомство своих читателей с текстом Септуагинты из Ис. 59, 20б, меняет их обычное представление об этом отрывке, чтобы показать иронию: «нечестивые поступки», которые избавитель удаляет от Иакова — не поступки его врагов, а поступки самого «Иакова». Однако понимание Павлом отрывка Ис. 59, 20б по-своему глубоко укоренено в богословии Книги Исаии, и потому его истолкование хорошо согласовывается с еврейским текстом. В то время как перевод из Септуагинты сосредотачивается на Господнем избавлении Израиля от его угнетателей, понимание отрывка Павлом основывается на прощении, лежащем в основе этого избавления. Тема прощения проходит красной нитью через Ис. 40 — 55, а также помогает понять Ис. 56 — 66, появляясь в ключевых рассуждениях, к которым относится и Ис. 59, 15б-21. Господь — тот, кто ради самого себя изглаживает согрешения Израиля и не вспоминает его грехи (Ис. 43, 25). Он рассеивает беззакония Израиля, как туман, и грехи его, как облако (Ис. 44, 21-22; см. также Ис. 40, 1-2). Эти слова о прощении Господа находят выражение в избавлении Израиля из плена (Ис. 43, 14-21; Ис. 44, 23-28). Они особенно близки к Ис. 59, 16, где возвещается спасение, которое совершает сам Бог для Израиля, несмотря на его неверность («его рука совершила спасение для него»). Павел рассматривает отрывок Ис. 59, 20 в свете этих обещаний. Следовательно, поскольку на него больше влияет сказанное в еврейском тексте, он истолковывает описание слова «тех в Иакове, кто отвращается от беззакония» не как условие, а как результат спасения, совершенного Господом. Возможно также, что он имеет в виду следующее обещание, опущенное в его цитате: Господь заключает завет со своим народом, что он никогда не отнимет Духа своего от них (Ис. 59, 21). Весть о даровании Духа появляется ранее в Книге Исаии, обрамленная обещаниями прощения (Ис. 44, 1-8). В Послании к Римлянам она знаменует появление нового творения во Христе, в котором человек сотворен заново (см. Рим. 2, 25-29; 8, 1-11; ср. Втор. 30, 6). Следовательно, в своей цитате Ис. 59, 20б, выражающей суть богословия Исаии, Павел сводит воедино новое повиновение и заключительное избавление в одно Божье деяние во Христе. Поэтому приход избавителя на Сион приносит с собой удаление нечестивых поступков Иакова. Такое использование Ис. 59, 20б LXX может предполагать отмену суда над Иерусалимом, провозглашенную Господом в Иез. 23, 27.48 LXX, где он обещает «удалять безбожные дела» судом и пленом (ср. Иез. 18, 28.30). Идея из Ис. 59, 7-8 («ноги их спешат на пролитие крови») и Пс. 13, 1 («нет делающего добро»), которая появляется в контексте Ис. 59, 20а-б, заметна также в обвинении Павлом человечества в Рим. 3, 10-18 (см. Рим. 3, 10-12.15-17). Неверие Израиля отразилось в его нечестивых поступках. Только приход избавителя принесет с собой спасение.

В этой цитате из Ис. 59, 20б Павел называет Израиль «Иаковым». Это имя он использует только здесь и в своей цитате из Мал. 1, 2 в Рим. 9, 13. Такое именование, часто используемое в Книге Исаии в контексте Господней тяжбы со

своим народом и его обещаний спасти их, подразумевает обращение ко времени основания народа, новую борьбу с Богом, которая произошла однажды у Иакова с ним возле потока Иавок (Ис. 43, 1-13.25-28 [см. Быт. 32, 22-32]). Но в дни Павла, благодаря чудесам Божьей милости, эта тяжба обернется спасением народа. Избавитель, который придет с Сиона, при встрече с Иаковом удалит его нечестивые дела, как это делал Господь в прошлом.

Вводное предложение из Ис. 59, 21 имеет наибольшее значение и служит переходом к краткой цитате Ис. 27, 9. Текст Павла дословно соответствует Ис. 59, 21a LXX, «И сей завет им от Меня», и в то же самое время близко к Ис. 27, 9a LXX, «Это – мое благословение ему». Мы вернемся к этому предложению после того, как рассмотрим четвертое, заключительное предложение.

Тексты связаны не только употреблением одинаковых слов, но и богословской идеей. Понимание оригинала переводчиками Септуагинты, на которое опирается и Павел, отличается от еврейского текста и снова затрагивает основную тему более широкого контекста. По Ис. 27, 9 МТ, искупление совершится ради вины «Иакова», и «плодом» его будет удаление греха, «когда все камни жертвенников он обратит в куски извести, и не будут уже стоять дубравы и истуканы солнца». Это высказывание можно воспринимать как изложение условия для прощения. Все же, как и в случае с Ис. 59, 20-21, переводчики Септуагинты рассматривают покаяние Израиля не как условие, а как результат Господней милости к своему народу. Вступительная фраза, «через это [*dia touto*] (беззаконие Иакова удалится)» относится к предшествующему выражению Господней милости. Господь не собирался удалять от них «ожесточенное сердце» духом гнева. «Через это беззаконие Иакова удалится» (Ис. 27, 8-9a LXX). Далее вводное предложение из Ис. 27, 9b МТ «и плодом его будет» переводится в LXX как «и вот его благословение». Таким образом, оставшаяся часть стиха становится временным придаточным предложением: «И вот его благословение, когда я сниму с него грех». Покаяние Израиля представлено не как условие для искупления его вины, а как результат прощения, даруемого Богом. Отрывок встречается в конце «Апокалипсиса Исаии» (главы 24 – 27), где основной акцент на искупительном деле Господа как творца. Придет день, когда Господь «поразит (Левиафана), чудовище морское» (Ис. 27, 1). В тот день Иаков, Господний виноградник, расцветет и наполнит землю плодами (Ис. 27, 2-7). Возвратятся изгнанники из Египта и Ассирии (Ис. 27, 12). Спасение будет совершаться одним лишь Господом. Следовательно, уничтожение Израилем своих идолов – это результат Господнего избавления, что предполагается его описанием как «плода удаления греха» (*kol-pěri hasir haṭṭā'tô*) (ср. Ис. 27, 6).

Павел берет четвертое, заключительное предложение своей цитаты из Ис. 27, 9 LXX: «Когда сниму с них грехи их». Лексика здесь напоминает не только о Господнем явлении Моисею (Исх. 34, 5-8) и прощении, полученном Израилем в пустыне (Чис. 14, 18), но и о встрече пророка Исаии с Господом (Ис. 6, 7). Павел теперь описывает то же самое действие, что и в Ис. 59, 20б («И отвратит нечестие от Иакова») во временном придаточном предложении. И все же здесь упоминается не вся лексика. Выше мы уже отмечали, что из-за пропуска союза «и» (*kai*), сделанного Павлом, ударение теперь падает на Господнее обещание: «И сей завет им от Меня». Временной указатель в данном случае также делает заключительное предложение («когда сниму с них грехи их») подчиненным по

отношению к этому обещанию. Основное внимание сосредотачивается на обещанном завете. В первоначальном контексте указательное местоимение («сей завет им от Меня») направляло внимание на последующее обещание вечного присутствия Господнего духа и слов среди раскаявшихся потомков Иакова и их детей (Ис. 59, 21). Замена Павлом этого обещания на сказанное в Ис. 27, 9б перенаправляет это местоимение так, что оно указывает на предыдущее обещание: для Израиля «придет Избавитель с Сиона». «Сей завет им от Меня» (Рим. 11, 27). Придя, избавитель отвратит нечестивые дела Иакова и удалит их грехи.

Лексика цитаты подчеркивает одностороннюю божественную инициативу в этом заключительном завете. По словам Господа, это «завет им от меня» (*hē par emou diathēkē*). Кроме того, это — завет «им» (*autois* в значении *dativus commodi*¹), в интересах непослушного и неверующего Израиля.

К тому же, как становится ясным из заключительного, временного придаточного предложения Павла, этот завет осуществляется в будущем, и суть его просто в том, что с Сиона приходит избавитель для Иакова. Израиль, который находится в плену своих грехов и неверия, не может сам прийти к Богу. Бог должен прийти к нему как избавитель. Он не может приблизиться к Богу через исполнение закона и дела (Рим. 9, 16.30-33). В конечном итоге Бог во Христе должен пересечь ради него расстояние, разделяющее небо и землю (Рим. 10, 6-13). Сам того не осознавая и не понимая, Израиль находится в том же положении, что и «бедный человек» из Рим. 7, 24, который, в отличие от Израиля, просит об избавлении.

Упоминание о «завете» относит к началу раздела, где Павел перечисляет дары, данные Израилю, куда входят и «заветы» (Рим. 9, 1-5). Ко всем ним добавляется еще и заключительный завет. Прежний исход из Египта, вокруг которого сосредоточены дары в Рим. 9, 1-5, исполнится в новом эсхатологическом исходе Израиля из царства греха. Прежние дары осуществляются в даровании Богом самого себя Израилю как его избавителя; заключительный дар — Творец, который во Христе приходит с Сиона ради Израиля (см. Рим. 9, 5).

Идея Павла о даровании Богом себя Израилю близка к тому, о чем говорится в цитируемом им отрывке из Книги Исаии и отражает сказанное в Ис. 59, 21, что Павел пропускает. В первоначальном контексте Бог обещает заключить завет, что его Дух не отступит от его народа или их потомков. Придя к ним, Господь останется с ними и среди них навсегда. Непослушный народ будет воссоздан и добровольно будет исповедовать Господа и принадлежать ему (Ис. 44, 1-5). Этот отрывок напоминает обещание Иеремией нового завета и по существу выражает то же самое обещание (см. Иер. 31, 31-34; ср. Иез. 11, 19; Ос. 2, 16-20). Изменение Павлом сказанного в Ис. 27, 9б дает понять, что новый завет состоит в пришествии избавителя — то есть эсхатологическом пришествии Бога во Христе ради Израиля. В то же время первые читатели Павла могли помнить сказанное далее в Книге Исаии, что говорило им об обещанном Израилю даре Духа.

В большем окружении Книги Исаии Господнее обещание завета, уже по причине его новизны, напоминает о новом завете с Ноем, заключенном Богом со своим народом после потопа, и об их последующем изгнании (Ис. 54, 9-10; см. Быт. 8, 21-22; 9, 11-17). Это так же напоминает о новом, «вечном» завете

¹ «Дательный падеж назначения» (лат.). Обозначает лицо, в пользу которого совершается действие, выраженное глаголом. — Прим. перев.

с Давидом, в котором говорится о постоянной и верной любви Господа к своему народу (Ис. 55, 3-5; см. 2 Пар. 6, 14-17.42).

В какой-то мере обещанный в Ис. 59, 21 завет напоминает Господне слово своему Рабу, которого он поставил «заветом для народа» (Ис. 42, 6; 49, 6.8). В контексте Книги Исаии подчеркивается всеобщий характер искупительного дела Раба. Все же первая и главная задача Раба состоит в том, чтобы «восстановить колена Иаковлевы» и «вернуть остаток Израиля», и эту задачу выполняет избавитель, который приходит на Сион и ради него (Ис. 59, 20). За всем этим видны богатые христологические отголоски. Использование Павлом Ис. 59, 20 снова можно описать как типологическое. Божьи отношения со своим народом в прошлом повторяться в конце времен.

Учитывая бессоюзие в Рим. 11, 28, становится понятным, что в Рим. 11, 28-32 Павел заново раскрывает «тайну» (Рим. 11, 25) для своих читателей из язычников, применяя теперь собственные богословские категории в свете процитированного им Писания. Павел сначала обращает внимание на факты, касающиеся этнических отличий (Рим. 11, 28-29). По его словам, для евангелия Бог рассматривает израильтян врагами ради «вас», язычники, которым евангелие в настоящее время проповедано (Рим. 11, 28а). Гордость Израиля своей избранностью, связанная с его наследием и делами, обесценивается тем, что Бог призывает новый народ из евреев и язычников (Рим. 9, 6-9.10-13.22-26). И все же Божья любовь к Израилю не исчезла. По «избранию» Израиль остается возлюбленным «ради отцов» так же, как верующие язычники в Риме возлюблены Богом (Рим. 11, 28б; 1, 7). Спасительное намерение Божьего избрания остается неизменным, несмотря на человеческие поступки (Рим. 11, 11), и хотя извилистым путем, все же исполняется в жизни Израиля. Слово Божье не нарушилось, и обещания патриархам остаются в силе; они остаются «корнем и соком» для Израиля (Рим. 9, 4-5.6; Рим. 11, 17). Павел поясняет, что «дары и призвание Божие непреложны» (Рим. 11, 29; см. Рим. 9, 1-5). Это высказывание – гениандис: дары означают успешное призвание Богом своего народа, в то время как призвание по причине своей успешности несет в себе божественные дары.

Второе объяснение представлено в Рим. 11, 30-32. Оглядываясь назад, Павел описывает здесь ход событий с точки зрения Божьего намерения. Так же, как язычники были однажды непослушны Богу и теперь помилованы вследствие неповиновения Израиля, так теперь, «они [Израиль] непослушны для помилования вас, чтобы и сами они теперь были помилованы». Только теперь, когда Израиль оказался непослушным в своем нежелании признать Божью праведность, его могут помиловать. Именно так Павел подытоживает свою мысль: «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать». Лишь непослушные и осужденные обретают милость.

Даруя спасение Израилю и язычникам, Бог поступает с нами как творец. Мы, таким образом, не лишаемся своих национальных особенностей. Однако идея Павла в том, что Бог-творец, в своей милости, дает нам увидеть себя как творение, чьи географические и национальные особенности устанавливаются по милости создателя как дар во времени и пространстве. Так мы начинаем видеть, что и другим Бог оказывает свою милость. Благодаря этому побеждается и наш основной грех, наше нежелание прославить и возблагодарить своего благого Создателя. Если в Рим. 1 – 8 евангелие обращено к нам как к *падшим*

творениям, в Рим. 9 – 11 слово Божьего обещания Израилю, данное в независимом проявлении его милости, обращается к нам как к падшим творениям. Божье оправдание, о котором говорится в евангелии, неотделимо от его деяний как творца. Правда, долгое время, сказанное об «Израиле» в Рим. 11 толковали как относящееся к церкви или к остатку Израиля во все времена (см. Ноекета 1994). Я не намерен в этой работе детально обсуждать это представление, однако пару замечаний все же приведу. Во-первых, такое толкование «Израиля» едва ли можно примирить с плачем апостола о своем народе в Рим. 9, 1-29, который отражается в Книге пророка Исаии. Плач в Библии связан только с неисполненным обещанием. Подобным образом и печаль Павла о своем народе едва ли можно объяснить с учетом нового истолкования основных понятий. Во-вторых, что более важно, такое понимание не дает нам признать наши ограничения во времени и пространстве как язычников (каковыми большинство из нас и есть), чего апостол как раз и пытается не допустить.

Основную часть своего послания Павел завершает проникновенным выражением хвалы Богу как творцу, славословием, которое появляется как контраст молчаливому нежеланию погрязшего в идолопоклонстве человечества прославить и с благодарностью восхвалить творца (Рим. 1, 18-23). Это так же неявно переключается с благословением Павлом Христа как Бога и повелителя всего (Рим. 9, 1-5). В славословии используется трехчастная форма, типичная для гимнов:

О глубина богатства и премудрости
И ведения Божия!
Как непостижимы суды Его
И неисследимы пути Его!
Ибо кто познал ум Господень?
Или кто был советником Ему?
Или кто дал Ему заранее с тем,
Чтобы было ему возмещено?
Потому что всё – от Него и чрез Него и для Него.
Ему слава вовеки, аминь. (Рим. 11, 33-36).¹

Гимн, несомненно, составлен самим Павлом. Лексика, использованная в нем, взята из эллинистического иудаизма. Основной раздел славословия содержит довольно четкую аллюзию на Писание, за которой следует две прямые цитаты, первая из Ис. 40, 13 в Рим. 11, 34 («Ибо кто познал ум Господень...»), вторая – из Иов 41, 3 в Рим. 11, 35 («Или кто дал Ему заранее...»).

Гимн начинается тройной хвалой Божьего богатства, премудрости, и знания. В восклицании «О, бездна» намеренно используется категория творения, чтобы подчеркнуть превосходство Творца (ср. Рим. 8, 39). Даже глубины (моря или земли) едва ли подвергались измерению. Тем более Творец! Подобная лексика используется в 2 Вар. 14:8-10 («Кто исследует глубину твоего правосудия?») и в 1QH^a V, 8-12 («глубина твоего познания») (см. также Str-B 3:294-95). Путь постижения мудрости можно описать как исследование глубин (напр., Иов 28). Метафора глубины выражает также внутренние мысли человека, которые несравненно выше мыслей и целей Бога (Иудиф. 8, 14; 1 Кор. 2, 10, «глубины Божьи»).

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана.

Тройная последовательность родительных падежей, «богатства и премудрости и ведения», наполняет содержанием метафорическое обращение к «глубине». Они, таким образом, представляют видовые описатели, а не указатели трех различных референтов. Очевидно, что в понимании Павла Божьи богатства означают Божью благодать и преимущества спасения, которые можно обрести в самом Творце (Рим. 2, 4; 9, 23; 10, 12; 11, 12; см. также *Sib. Or.* 2:125; *Philo, Alleg. Interp.* 3.163; *Posterity* 151). В Книге Екклесиаста также используется соединение «премудрости и ведения» (Еккл. 1, 16-18; 2, 21.26; 7, 12; 9, 10) для описания всестороннего понимания конца и сути всего сотворенного (ср. Дан. 1, 4; Кол. 2, 3). Приписать глубину богатства, премудрости и познания Богу означает упразднить человеческое противление, отказаться от притязаний на собственную мудрость (Рим. 1, 21-23).

Основной раздел гимна содержит три пары предложений, которые более точно описывают благодать, премудрость и знание Творца. В первой паре повторяется и уточняется вводное хвалебное восклицание (Рим. 11, 33в-г). Упоминание о Божьих «непостижимых судах» вызывает в памяти повторяющиеся Божьи спасительные деяния через суд и «чудеса», совершаемые Господом (напр., 1 Пар. 16, 12.14; Пс. 9; 104). «Неисследимые пути» Божьи описывают то же самое,

Рим. 11, 34-35

τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ.

...ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать?

MT Ис. 40, 13; Иов 41, 3

מִי־תִכַּן אֶת־דַּרְוֵי הַיְהוָה וְיִשֶׁבַע צַדִּיקוֹתַי יְדֹעֵנִי
מִי־יִקְדַּמְנִי וְיִשְׁלַח תַּחַת כַּף־שָׁמַיִם לַיהוָה?

LXX Ис. 40, 13; Иов 41, 3

τίς ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο ὃς συμβιβᾷ αὐτόν.

ἢ τίς ἀντιστήσεται μοι καὶ ὑπομενεῖ εἰ πᾶσα ἡ ὑπ' οὐρανὸν ἐμὴ ἐστιν.

СП Ис. 40, 13; Иов 41, 3

Кто уразумел дух Господа, и был советником у Него и учил Его?

Кто предварил Меня, чтобы Мне воздавать ему? под всем небом все Мое.

перекликаясь с отрывками, в которых говорится об удивительном характере Божьих спасительных деяний, постоянном различии между людскими расчетами и тем, что делает Бог (напр., Пс. 76, особенно Пс. 76, 20, «Путь Твой чрез море»; Ис. 40, 3; 42, 16; 55, 8, «не ваши пути, пути мои»). В *Pr. Man.* 6 говорится, что Божья милость так же «неизмерима и неисследима».

Вторая пара предложений (Рим. 11, 34) представляет собой цитату из Ис. 40, 13, где Господь представлен как творец в сравнении с народами и их идолами. Господь одновременно утешает Израиль в изгнании обещанием спасения и выговаривает им за то, что они не верили ему, творцу. За исключением добавления Павлом объяснительной частицы *gar* и пропуска заключительного части предложения («и учил Его»), его цитата согласуется с текстом Септуагинты. В Ис. 40, 13 LXX отсутствует связь с предшествующими риторическими вопросами о мере вод, небес и земли, которая есть в еврейском тексте. Переводчики LXX также решили передать еврейское слово *rûah* («дух») в данном случае как *pous*, «ум» («Кто измерил Дух Господень и был советником у Него?»).

Эти риторические вопросы делают доксологию более четкой, добавляя контекст раздора между Богом и всем, что относится к идолопоклонству и неверию. Никто не познал ум Господень и не был у него советником. Как Творец он действует самостоятельно (Ис. 40, 18). Поэтому его суды и пути непостижимы. Людские

попытки свести пути Господни до познания, которым мы можем управлять и постигать – это покушение на суверенитет Бога как Творца.

Третья, последняя пара предложений, «или кто дал Ему заранее с тем, чтобы было ему возмещено?», близка к тому, о чем говорится в *Tg. Job* 41:3: «Кто предшествовал мне в деле творения, чтобы я должен был возместить (ему)?» (пространную цитату из *Pesiq. Rab.* 75a, в которой отражается похожая передача сказанного в Иов 41, 3, см. в Str-B 3:295). Вполне возможно, что существовал вариант чтения в Септуагинте, близкий по смыслу к тому, что сказано в Таргуме.

Эти заключительные риторические вопросы продолжают уточнять славословие, поскольку они вносят свою лепту в контекст раздора между Богом и грешным человечеством. Попытка овладеть Богом, сведя его пути к человеческим путям, обращается попыткой обязать его вознаградить нас за наши дела. Если в предшествующей цитате содержалось предупреждение не воображать о своей мудрости, здесь присутствует скрытое предупреждение не считать, что благодаря своим поступкам мы заслуживаем каких-то преимуществ у Бога. Творец сохраняет независимость в своей милосердии и его нельзя связать простыми принципами воздаяния. Наше спасение зависит от того, чтобы увидеть Бога как нашего творца во Христе.

Последнее, что следует сказать о славословии – это исповедание Бога как творца, который действует в этом мире и одержит в нем свою победу: «Потому что всё – от Него и чрез Него и для Него». Это не исповедание деизма. Бог описывается здесь как тот, кто ныне поддерживает все и направляет все к себе, чтобы спасти (ср. Рим. 8, 28). Павел использует исповедание, в котором говорится о Христе как о божественном существе в 1 Кор. 8, 6. Подобное исповедание встречается в *Aristob.* 4:5. Если эту лексику отделить от контекста, то она во многом напоминает идеи стоицизма, однако здесь она явно используется, чтобы подчеркнуть различие между Творцом и творением (см. *NW* 3.1:313-16).

«Ему слава вовеки, аминь». Апостол произносит хвалу Творцу, которую отказалось ему воздать падшее человечество. На этой высокой ноте хвалы заканчивается основная часть послания.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ ПОСЛАНИЯ: АПОСТОЛЬСКОЕ НАСТАВЛЕНИЕ РИМСКИМ ХРИСТИАНАМ (РИМ. 12, 1 – 16, 27)

Призыв к жизни по евангелию (Рим. 12, 1 – 15, 13)

Рим. 12, 1-2

Вводное наставление продолжает объяснение евангелия (Рим. 1, 16 – 8, 39), и особенно исполнение обетования о спасении Израиля (Рим. 9, 1 – 11, 36). Призыв предоставить Богу наши тела как жертву вытекает из Божьего права на нас как Творца (ср. Рим. 9, 20-21) и вводит в силу отмену Божьего суда за наше идолопоклонство (Рим. 1, 24). Наставление продолжается определенными ссылками на наши телесные члены, взятыми Павлом из Писания (Рим. 3, 13-15; 10, 6-15; см. также Рим. 6, 12-14.19). В этом окружении, несмотря на широкое значение слова *thysia* (которое, хотя и употребляется здесь в еврейском

контексте, могло бы иметь ассоциации с жертвами эллинистического мира), призыв апостола представить тела в «жертву» напоминает жертвы благодарения (напр., Лев. 1, 1 – 2, 16; Пс. 26, 6; 49, 14.23; 95, 8; 106, 22; 115, 8). Эта жертва – не преподнесение Богу того, что по праву принадлежит нам; скорее это посвящение всего нашего тела на протяжении всей жизни благодарению Творца, который не только сотворил нас и устроил, но и дал себя для нас и нам во Христе (см. особенно Рим. 8, 32). Эта жертва означает, что мы просто позволяем Божьей любви во Христе объять нашу жизнь. Идея преподнесения нашей телесной жизни как жертвы, которая превосходит любые жертвы зерновых культур и животных, берет начало в пророках и псалмах (см., напр., Пс. 39, 6-8¹).

Рим. 12, 3-21

Павел теперь говорит о подробностях передачи нашей телесной жизни Богу, прежде всего и особенно в пределах общины верующих, Тела Христа (Рим. 12, 5). Отдельный человек и вся община как одно тело рассматриваются здесь взаимосвязано. Призыв удерживаться от зла и делать добро (Рим. 12, 9) напоминает сказанное в Ам. 5, 15 и Пс. 36, 27 (см. также Пс. 96, 10; 100; Притч. 3, 7). Пример повиновения остается тем же самым. Наставление «радоваться с радующимися» (Рим. 12, 15) перекликается со сказанным в Сир. 7, 37 («Не устраняйся от плачущих, и с сетующими сетуй»). Предостережение не быть мудрым в собственных глазах, очевидно, связано с Притч. 3, 7 (см. также Ис. 5, 21).

В конце этих наставлений Павел говорит об отношениях верующих с людьми в этом мире. Христианам следует благословлять тех, кто их преследует: «благословляйте, а не проклинаяте» (Рим. 12, 14). Насколько это возможно мы должны быть в мире со всеми людьми (Рим. 12, 18). Хотя такой мир не всегда возможен, что подразумевается в последующем наставлении: мы должны

Рим. 12, 19

μη̄̄ ε̄αυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ, γέγραπται γάρ· ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος.

Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: «Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь».

МТ Втор. 32, 35

לִּי נִקְמָה וְשִׁלְמִי לַעֲתַתְמוּט רַגְלִים כִּי קָרוֹב יוֹם אֲדֹנָי שֹׁחַד וְתַתְּתָ לָמוֹ

LXX Втор. 32, 35

ἐν ἡμέρᾳ ἐκδίκησεως ἀνταποδώσω ἐν καιρῷ ὅταν σφαλῇ ὁ πούς αὐτῶν ὅτι ἐγγύς ἡμέρα ἀπωλείας αὐτῶν καὶ πάρεστιν ἔτοιμα ὑμῖν.

СП Втор. 32, 35

У Меня отмщение и воздаяние, когда поколеблется нога их; ибо близок день погибели их, скоро наступит уготованное для них.

не мстить за себя, а предоставлять место «гневу Божьему» (ср. *Apos. Sedr.* 7:9-10; 1 Фес. 5, 15; 1 Пет. 3, 9). Павел добавляет две разъясняющих цитаты из Писания к этому заключительному наставлению.

Первую цитату он берет из Песни Моисея, опять относя ее к общине верующих иудеев и язычников (см. Рим. 10, 19; Втор. 32, 21). В этом случае он не только начинает цитату вводной фразой («ибо написано»), но и прилагает обычное для Библии вступление к тексту («говорит Господь») (см. также Рим. 14, 11): «Ибо написано: “Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь”» (Рим. 12, 19 [Втор. 32, 35]). За исключением вводной формулы цитата Павла вполне соответствует МТ (*lî nāqām wēšillēm*). Как и в случае с LXX и таргумами, Павел воспринимает *hapaх legomenon šillēm* как глагол.

¹ В СП в этих стихах говорится: «Ты открыл мне уши», но в переводе РБО (2011 г.) сказано: «Уготовал же Мне тело» (ср. Евр. 10, 5). – Прим. перев.

Перевод LXX — скорее толкование, которое отличается от сказанного в МТ и у Павла («В день отмщения я воздам»). Возможно, Павел полагается на текст Септуагинты более близкий к еврейскому тексту, однако доказательств существования такого текста нет (см., однако, Евр. 10, 30). Его перевод во многом совпадает со сказанным в *Targum Yerushalmi II* (см. Str-B 3:300).

Цитата из Втор. 32, 35 в Евр. 10, 25 предполагает, что этот отрывок выражал надежду на будущий суд и Божье возмездие (*Midr. Esther* 1:6 [23]; 1QS X, 15-20; CD-B XIX, 20-35). Поэтому кумранский автор клянется не вступать в «тяжбу с людьми преисподней» до дня отмщения (1QS X, 19). Это заметно отличается от Павловых идей. Как у Павла, так и в раввинской традиции, больше признается библейское предписание (как это появляется в различных текстах) предоставить весь суд Богу (см. Str-B 3:300-301; см. также 2 En. 50:2-4; T. Gad 6:7; Jos. Asen. 23:9; 28:14).

Прочитированный Павлом текст из Второзакония используется в контексте Песни Моисея в том месте, где Господь обращается от возвещения суда, ожидающего Израиль (Втор. 32, 1-30), к воздаянию, которое он направит на языческий народ, который выступал в качестве инструмента наказания народа Божьего (Втор. 32, 31-38). Павел вновь применяет Песню Моисея к эсхатологической общине верующих евреев и язычников. Однако здесь они появляются не как народ, возбуждающий ревность Израиля (Рим. 10, 19; Втор. 32, 21), а как народ Божий. Павел обращается к библейским текстам в соответствии с примерами Божьих отношений, а не систематически. Как некогда Израиль в прошлом, так и ныне эсхатологический народ Божий должен положиться на то, что Господь совершит отмщение. Они не должны брать на себя божественную роль судьи и самостоятельно вершить суд (см. Рим. 2, 1; 14, 1-13).

Свою вторую цитату в Рим. 12, 20 Павел начинает противительным союзом, чтобы она соответствовала его вводу предостережению:

Не мстите за себя, возлюбленные,
но дайте место гневу...

[разъяснительная цитата из Втор. 32, 35].

Но если голоден враг твой... (Рим. 12, 19-20).

Выражение любви к врагу, таким образом, становится дополнением к передаче отмщения Господу и альтернативой попытке воздать самостоятельно. Павел призывает не к бездействию, а к деятельной любви в отношении тех, кто вредит нам.

Павел не употребляет вводную формулу с этой второй цитатой. Добавление им утверждения «говорит Господь» в Рим. 12, 19, характерного для Писания, обеспечивает переход к следующей цитате. Теперь он цитирует Притч. 25, 21-22 лишь немного отклоняясь от

Рим. 12, 20

ἀλλὰ ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, ψώμιζε αὐτόν·
ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν· τοῦτο γὰρ ποιῶν
ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν
αὐτοῦ.

Итак, если враг твой голоден, накорми его;
если жаждет, напои его: ибо, делая сие, ты
соберешь ему на голову горящие уголья.

МТ Притч. 25, 21-22

אִם-רָעַב אֶת-רֵעִי אֶת-לֶחְמִי
וְאִם-צִמְאָה אֶת-רֵעִי אֶת-מַיִם:
קַח אֶת-אֲבָתֶיךָ

וְשֵׂא אֶת-הֶחָמֶיךָ
עַל-רֹאשׁוֹ יְהוָה
וְשֵׂא אֶת-הֶחָמֶיךָ
עַל-רֹאשׁוֹ יְהוָה

LXX Притч. 25, 21-22

ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου τρέφε αὐτόν ἐὰν διψᾷ
πότιζε αὐτόν τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας
πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ὁ δὲ
κύριος ἀνταποδώσει σοι ἀγαθά.

СП Притч. 25, 21-22

Если голоден враг твой, накорми его хлебом;
и если он жаждет, напои его водою: ибо, ты
собираешь горящие угли на голову его, и Го-
сподь воздаст тебе.

текста LXX, в котором пропущено конкретное описание еды и питья, упоминаемых в еврейском тексте («накорми его хлебом» и «напой его водой»). Для описания насыщения Павел использует иной глагол (*psōmizō*), чем в LXX (*trephō*). Это отличие может играть существенную роль: глаголом *psōmizō* описывается насыщение в значении подавать что-либо:

Но если голоден враг твой, накорми его;
если жаждет, напой его;
ибо, делая это, ты соберешь горящие уголья
на голову его (Рим. 12, 20).

Павел опускает заключительную строку притчи: «и Господь воздаст тебе». В предыдущем стихе он уже говорил о воздаянии. Теперь его внимание обращено на призыв любить своих врагов.

Заключительную часть библейской притчи, в которой используются египетские тексты и образы, можно рассматривать как возникновение у противника чувства стыда и покаяния или как содействие их будущему осуждению (см. Cranfield 1975-1979: 648-50). В раввинском истолковании признавали возможность обоих последствий, выражая их альтернативной передачей заключительного предложения (которое Павел опускает). Вместо «он воздаст тебе» (*yēšallem lāk*), можно прочитать: «Его [врага] заставят заключить с тобой мир» (*yašlimēnū lāk* [b. *Sukkah* 52a; см. также b. *Meq.* 15b; см. также *Targum of the Writings*; см. Str-B 3:302-3]). Традиция подаяния врагу появляется также в *T. Job* 7:1-13.

Вполне вероятно, что Павел использует оба значения притчи. Он допускает божественное отмщение в своей цитате из Втор. 32, 35. Теперь он подчеркивает надежду на внушение врагам покаяния, не делая им ничего, кроме добра. Он уже настоятельно увещевал своих читателей благословлять своих преследователей (Рим. 12, 14). В его заключительном предостережении, взятом из притчи, вновь говорится об этом: «Не будь побеждаем злом, но побеждай зло добром» (схожие наставления можно найти в *T. Benj.* 4:3; *T. Jos.* 18:2; *T. Iss.* 7:6; *T. Zeb.* 7:2-4; см. Piper 1979a: 35-49). Павел отчетливо напоминает своим читателям о Божьем деянии во Христе, благодаря которому их завоевали добром (см. Рим. 5, 6-8; 8, 37). Теперь и они должны делать то же.

Рим. 13, 1-7

Павел здесь решительно подчеркивает эсхатологический характер евангелия (Рим. 12, 1-2; 13, 11-14). Вера в это евангелие приносит с собой отвержение и преследование со стороны грешного мира, который все еще противится своему Создателю (Рим. 12, 14.18-21; ср. Рим. 5, 1-11; 8, 17-39). Роль земного правительства важно понимать в данном контексте; иначе его читатели могли бы неправильно понять евангелие, как предписание отвергать любую светскую власть, что могло бы привести к волнениям и бунту. В пределах этого контекста наставление вполне понятно. Все должны подчиняться светским властям, так как нет власти не от Бога. Всякий, кто противится такой власти, противится Богу (Рим. 13, 1-2). Это предписание основывается на библейской мысли и идеях раннего иудаизма, не в последнюю очередь на предписании Иеремии еврейским изгнанникам «искать благосостояние города», в который Господь послал их (Иер. 29, 1-23). В повествовании Книги Даниила, события которой происходят

также во времена изгнания, рассказывается, как Навуходоносору предстояло узнать, что Господь дает владычество над «царством человеческим» тому, кому пожелает. Его сын Валтасар не усвоил этот урок, в результате чего потерял все (Дан. 4, 25.32; 5, 21.22-28). В обоих случаях временные рамки, которые Господь накладывает на земное правительство, укрепляют исповедание его владычества (см. также Сир. 10, 4-5; 2 Bar. 82:9). Во многих течениях раннего иудаизма считали, что правители назначены Богом (ср., напр., Прем. 6, 1-11; b. Ber. 58a; см. далее Str-B 3:303-5). В ранней еврейской литературе выражается также мысль, что эти правители подотчетны Богу (Прем. 6, 5-8).

Рим. 13, 8-14

Это заключительное наставление в точности соотносится с изначальным призывом Павла предоставить наше тело Богу в ответ на его милость к нам. Вера и любовь к Богу обязательно должны сопровождаться любовью к ближнему. Как в своем вводном наставлении Павел говорит об исполнении предписанных Израилю жертв через причастность жизни будущего века, теперь, в своем заключительном наставлении он описывает исполнение нашего долга по отношению к ближнему, чего требует закон.

Павел объясняет непрерывную обязанность любви друг к другу со ссылкой на закон, который здесь, как в других местах Послания к Римлянам, обязателен для всех, несмотря на то, что он был дан Израилю (ср. Рим. 2, 12-16.25-29; 5, 20-21; 7, 7-25): «Ибо любящий другого исполнил Закон» (Рим. 13, 8б). К этому объяснению Павел добавляет продолжительную поясняющую цитату (Рим. 13, 9), сопровождаемую итоговым заключением, где повторяется его вводное объяснение (Рим. 13, 10). Таким образом, его утверждение, что любовь — это исполнение закона, представляет его главную идею.

Лексика вводного объяснения играет важную роль. Причастие выражает постоянное обязательство любить: только тот, кто здесь и сейчас проявляет любовь (*ho agarōn*) к «другому», исполнил закон. Павел также уточняет или поясняет значение библейского предписания: здесь он говорит не о «ближнем», а о «другом», кто отличается от нас, и кого мы должны любить. Следовательно, его лексика в данном случае превосходит его дальнейшие увещания об отношении к «немошным» (см. Рим. 14, 15). Важно также, что он использует лексику «исполнения», которую уже употреблял в Рим. 8, 4. Тогда он говорил о верующих, которые считаются исполнителями закона благодаря присутствию в них Божьего Духа (Рим. 8, 4-11). Здесь же он использует активный залог: закон исполняет тот, кто любит. Это высказывание явно соответствует его предшествующему описанию того, кто «по природе» необрезанный, но исполняет закон (Рим. 2, 27).

Павел раскрывает свое высказывание об исполнении закона ссылкой на сам закон:

Ибо заповеди: «Не прелюбодействуй, не убей, не укради, не пожелай», и если есть какая другая заповедь, — заключаются в одном этом слове, а именно: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Рим. 13, 9).¹

Эта цитата из Десятизловия соответствует Исх. 20, 13-15.17а, равно как и Втор. 5, 17-19.21а. Различия между сказанным в Исх. 20, 17 и Втор. 5, 21

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана.

не берутся во внимание, учитывая сокращенную цитату Павла. Заповеди представлены в том же порядке, в котором они записаны в ВЗ, в отличие от их использования в синоптических евангелиях (см. ниже), начиная со «второй скрижали закона» (обязанностей по отношению к ближнему). Павел опускает заповедь о почитании родителей и запрета на лжесвидетельство. Эти пропуски, вместе с его сокращенной цитатой запрета на пожелание, несомненно, отражают его беспокойство об актуальных проблемах в церкви.

В синоптических евангелиях, в рассказе о богатом юноше, Иисус цитирует запрет на убийство перед заповедью почитать отца и мать, вероятно, как Павел, чтобы подчеркнуть более значимые заповеди (Мф. 19, 18-19; Мк. 10, 19; Лк. 18, 20). По Матфею, Иисус завершает свое перечисление заповедей заключительной ссылкой на заповедь любить ближнего (Мф. 19, 19 [Лев. 19, 18]). Поясняющее и этическое значение этого истолкования Десятисловия близко к Павловой мысли (см. Мф. 22, 34-40; ср. Мк. 12, 28-34; Лк. 10, 25-28). Такое же соединение этих отрывков встречается у Иакова, который связывает исполнение заповеди любить ближнего со спасением («хорошо делаете» [Иак. 2, 8]) и исполнением закона. Ни одно из предписаний закона нельзя нарушить: ни запрет на прелюбодеяние, ни запрет на убийство, неявное преступление которого Иаков видит уже в пожелании (Иак. 2, 8-11; 4, 1-2).

Подобным образом и Филон выделяет три запрета, «не прелюбодействуй, не убий, не кради» (*Decalogue* 36), придавая им большее значение. Первые предложения Псевдо-Фокилида содержат итог Десятисловия, в котором недостает первой скрижали закона, за исключением заключительного предписания «прежде всего, почитать Бога, а затем — своих родителей». Обязанности в отношении родителей оказываются на последнем месте, как и в синоптических евангелиях. Как и отцы ранней церкви, Псевдо-Фокилид считает необходимым прояснить и расширить заповеди, очевидно в связи с тем, как жили в его эллинистическом окружении (Ps.-Phoc. 3-8; см. напр., *Did.* 2, где уже добавлялись дальнейшие наставления в христианских обязанностях к ближнему). Десятисловие в целом используется Псевдо-Филоном, который делает пояснительные дополнения (*L.A.V.* 11:1-13).

Цитата Павла о заповеди любви к ближнему соответствует тексту Лев. 19, 18 LXX, который, в свою очередь, точно передает еврейский текст. В раввинистическом иудаизме признавали главенство заповеди любви к ближнему. Наверное, самое известное объяснение этой заповеди содержится в истории о том, как Гилель ответил язычнику, желавшему обучиться Торе, стоя на одной ноге: «Что ненавистно тебе, — не делай другим. В этом заключена вся Тора. Остальное — лишь толкования. Иди и учись» (*b. Sanh.* 31a; см. также *m. 'Abot* 1:12). Акива считал эту заповедь величайшей, всеобъемлющей заповедью закона (*Midr. Gen.* 24:7; *Sipre Lev.* 19:18). И Гилель, и Акива в свои поздние годы, похоже, говорят о любви ко всякому человеку (*contra Str-B* 1:357-58; см. также *Str-B* 1:907-8). Тем не менее существовали разные представления о том, на кого распространяется заповедь, которую в Лев. 19, 34 относят уже и к прозелитам. Исключает ли она язычников или подразумевает и их (см. *Str-B* 1:353-68)? В кумранской общине эта заповедь распространялась лишь на членов общины: всех внешних следовало благочестиво ненавидеть (*CD-A* VI, 20-21; *CD-B* XIX, 18; *1QS* I, 10). Ограничение любви праведными людьми или единомышленниками можно встретить и в других местах (напр., *Тов.* 4, 14-17; *Сир.* 12, 1-7).

Рядом с заповедью любви к Богу Иисус ставит высшее значение заповеди любви к ближнему (Мф. 22, 39; Мк. 12, 31; Лк. 10, 27). По свидетельству Матфея, Иисус говорит об этих двух заповедях как о герменевтическом ключе ко всему Писанию: «На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22, 40). В рассказе Луки о вопросе законника о том, что ему делать, чтобы наследовать жизнь вечную, цитирование Иисусом этих двух заповедей приводит к следующему вопросу о том, кого следует считать ближним. В ответ Иисус рассказывает известную притчу о Добром самаритянине, трогательно и глубоко отмечая все вопросы и дебаты о смысле заповеди (Лк. 10, 29-37).

Как мы уже отметили, свое высказывание в Рим. 13, 8 Павел сопровождает пояснением: «Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона» (Рим. 13, 10). Для апостола «любовь» — это то, что нужно делать сейчас; здесь он говорит не о том, кто любит, а о действии самой любви (ср. Гал. 5, 6). То же присутствует в его описании Лев. 19, 18 не как одной из заповедей, а как «слова» (Рим. 13, 9). Как и в другом месте Послания к Римлянам, «слово» (*logos*) в данном случае означает действительное высказывание Бога, которое обязательно осуществляется (Рим. 3, 4; 9, 6.9.28; см. также Гал. 5, 14). Сразу же за этим следует напоминание Павла о близости эсхатологического дня и новой личности, данной в Иисусе Христе, и это напоминание закрепляет такое понимание обсуждаемого отрывка. Заповедь любви к ближнему — это слово, ставшее реальностью в Иисусе Христе. Поэтому утверждение Павла, что все заповеди «закключаются в одном этом слове», — не просто богословское суждение, которым утверждается главенство любви к ближнему и необходимость понимать все остальное в свете этой заповеди (хотя можно и так сказать). Слово «закключается» (*anakephalaioō* [Рим. 13, 9]) — эсхатологическое и действующее: любовь уже стала реальностью (см. похожее использование в Еф. 1, 10). В этом смысле представления Павла решительно отличаются от представлений последующих раввинов, которые (все же правильно) считали эту заповедь главной.

В этом контексте Павел понимает цель закона, или по крайней мере второй скрижали закона как предотвращение вреда ближнему. Конечно, все процитированные им «заповеди» представляют собой запреты. Эти заповеди используются для той же цели: его дополнение, «и если есть какая другая заповедь», — всеохватывающее утверждение, которое в своей условной форме направляет читателя к определенному выводу. Любая мыслимая божественная заповедь заключена в утверждении апостола, что закон служит к предотвращению вреда ближнему. В этом послании Павел говорит и в других понятиях о божественном назначении закона, особенно о том, что он задевает грех и Божий гнев (Рим. 4, 15; 5, 20; 7, 7-25). Таким образом, его утверждение о законе в данном случае — одновременно всеохватывающее и связано с будущими событиями: у закона более чем одно назначение.

Мы уже говорили о том, что в своей вводной ссылке Павел говорит о любящем «другого» (Рим. 13, 8б). Этим он включает в заповедь любви к ближнему последующее предписание в Книге Левит любить чужака, пришельца (*gēr*), как самого себя (Лев. 19, 18.34). В этом отношении он не видит различия между теми, кто принадлежит к общине и внешними: вместе с Иисусом он явно стоит на стороне раввинского истолкования этого отрывка, как относящегося ко всем. Его вводное предписание имеет тот же смысл: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме...» (Рим. 13, 8а). И все же он говорит здесь о проявлении

любви в общине верующих: «Не оставайтесь должными... кроме взаимной любви» (Рим. 13, 8б). Вполне можно предположить, что он знал о случаях преследования римских христиан: это можно заключить из его предшествующего призыва благословлять гонителей и воздерживаться от отмщения (Рим. 12, 14.19-21). Любви требуются отношения, которые уже есть в общине верующих. Также у этого ограничения, по всей видимости, есть и богословская подоплека. Павел воспринимает любовь как эсхатологическую реальность, которая уже началась и видна на горизонте вечности: бесконечное обязательство любить (Рим. 13, 1) возможно на земле только в общине верующих.

Совместная жизнь евреев и язычников (Рим. 14, 1 – 15, 13)

Два подраздела о любви и совместной жизни связаны частицей *de*, говорящей о продолжении. Обязательство любить принимает определенные очертания для римских христиан в споре «неможных в вере» с теми, кто «верит» (Рим. 13, 2), то есть с «сильными» (Рим. 15, 1).

Рим. 14, 1-23

Павел начинает с наставления (Рим. 14, 1-12), говоря, что евангелие поддерживает действия тех, кто ест мясо и не выделяет каких-то дней как особенных. Спор, вероятно, касается вопросов об идоложертвенном мясе и соблюдении субботы (см. Рим. 14, 14, где лексика Павла отражает различие между «чистой» и «нечистой» пищей [о которой см., напр., Деян. 10, 14; 1 Мак. 1, 63; 4 Мак. 7, 6; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 11.346]). Обрезание больше не является спорным вопросом. В данном случае вера играет ключевую роль. Павел адресует свое вводное предостережение тем, кто верит, что поступает правильно: «Неможного в вере принимайте без споров о мнениях» (Рим. 14, 1). Еврейские христиане, следующие привычной традиции, здесь в меньшинстве. Обстоятельства отличаются от тех, с которыми Павел столкнулся в галатийских церквях или в Коринфе (1 Кор. 8 – 10), где уверовавшие язычники настолько рационально рассматривали исповедание единого Бога, что участие в празднествах в честь языческих богов не считали чем-то неприемлемым. В римской церкви ни вера «сильных», ни действия «неможных в вере» не угрожали евангелию. Павел относит их к *adiaphoron*, то есть второстепенным вопросам.

И все же *adiaphoron* в данном случае может поставить под угрозу евангелие. Господство Христа охватывает всю жизнь верующего (Рим. 14, 7-9). Никто из нас не живет или умирает для себя. Если мы живем, то живем для Бога; если мы умираем, умираем для Бога. Павел приходит к выводу: «И потому, живем ли или умираем, — всегда Господни» (Рим. 14, 7-8). По сути, именно для этого сам Христос принял на себя нашу плоть, умер и ожил, «чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми». Не только уверенность Павла в том, что Господь обязательно «восставит» на суде своих слуг (Рим. 14, 4), но и его описание смерти и воскресения Христа показывает, что он воспринимает господство Христа здесь как дар, а не как требование. Распятый и воскресший Христос владычествует так, чтобы наш грех, наша смерть, наша слабость, наши ошибки были побеждены и преодолены, независимо от того, относимся ли мы к немощным или сильным.

На этом фоне Павел продолжает свое вводное предостережение против осуждения друг друга, откладывая теперь метафору домашнего управления

и обращаясь к сфере общественной жизни: «А ты что осуждаешь брата твоего? Или и ты, что унижаешь брата твоего? Ибо все мы предстанем на суд Божий» (Рим. 14, 10).¹ Как Павел уже ясно дал понять в начале послания, его евангелие судит верующих в том числе (Рим. 2, 1-11.12-16). Теперь он обращается к Писанию, чтобы объяснить свое утверждение («ибо написано»):

Живу Я, говорит Господь, предо Мною преклонится всякое колено, и всякий язык будет исповедывать Бога (Рим. 14, 11).

Основу этой клятвы Павел берет из Ис. 45, 23. Однако вместо торжественного заявления из Ис. 45, 23 Павел употребляет более краткую вступительную фразу, которая используется в других отрывках Писания, особенно в Книге Иезекииля: «“Живу Я”, – говорит Господь» (напр., Чис. 14, 28; Ис. 49, 18; Иер. 22, 24; Иез. 5, 11; 14, 16.18.20; 16, 48). В этой возвратной форме заметно используется клятва «Жив Господь [Яхве]!» (напр., Суд. 8, 19; Руфь 3, 13; 1 Цар. 14, 39; Иер. 4, 2). В большинстве случаев принятие Господом на себя обязательств через клятву связано с предупреждениями о грядущем суде, тогда как в Ис. 49, 18 это связано с обещанием о спасении Сиона. Поскольку процитированная Павлом клятва так же связана со спасением, вполне вероятно, что клятвенная формула напоминает об этом отрывке.

Павлова цитата из Ис. 45, 23 полностью соответствует тексту LXX, за исключением перемещения глагола во втором предложении после подлежащего (*pasa glōssa*), так что теперь он оказывается перед своим дополнением (*exomologēsetai tō theō*). Павел и переводчики

LXX несколько нарушают присутствующий во втором предложении еврейского текста *parallelismus membrorum*² тем, что (1) добавляют сочинительный союз *kai* («и»); (2) добавляют к глаголу дополнение, которое в еврейском тексте оставляют невысказанным, поскольку оно используется в начале первого предложения («что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык»). Перестановка Павлом подлежащего и глагола ведет его к дальнейшему отступлению от порядка слов еврейского текста. В еврейском тексте есть параллелизм, который не заметен в тексте LXX и Павла: как Господь поклялся (*nišba'ti*) собой, так и всякий язык будет клясться (*tiššāba'*) ему. Обычно «клясться» кому-то [*lē-*] означает давать обещание (напр., Быт 24, 7; 26, 3; Пс. 88, 4.50 [Пс. 89, 4.50 МТ]). Однако здесь присутствует резкая перемена: обещает именно Господь. Всякое колено и язык в ответ подтверждают, что «праведность и сила» только у Яхве (Ис. 45, 24). Перевод в Септуагинте (*exomologēsetai*), используемый

Рим. 14, 11

γέγραται γάρ· ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ.

Ибо написано: «живу Я, говорит Господь, предо Мною преклонится всякое колено, и всякий язык будет исповедовать Бога».

MT Ис. 45, 23

כִּי-לֹא יִשָּׁבַע כָּל-לִשְׁוֹן
כִּי-לֹא יִשָּׁבַע כָּל-לִשְׁוֹן

LXX Ис. 45, 23

κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω ἢ μὴν ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη οἱ λόγοι μου οὐκ ἀποστραφήσονται ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ.

СП Ис. 45, 23

Мною клянусь: из уст Моих исходит правда, слово неизменное, что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык.

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана. – Прим. перев.

² «Параллелизм членов» (лат.). – Прим. перев.

и Павлом, близок по смыслу к еврейскому тексту (относительно «исповедания» см. пояснение на Рим. 15, 9 ниже).

Из содержания человеческого ответа Господу становится понятно, что божественная клятва передает идею спасения в контексте Книги Исаии. Клятва следует за Господним призывом: «Ко Мне обратитесь, и будете спасены, все концы земли, ибо я Бог, и нет иного» (Ис. 45, 22). Кроме того, клятва, в которой Господь клянется собой, это «праведность, исходящая из уст моих, слово бесповоротное» (Ис. 45, 236).¹ Из того, как эта «праведность» используется в данном контексте, ясно, что она несет идею спасения, наведение порядка в сотворенном мире (Ис. 45, 8.19.24; 46, 13). «Слово бесповоротное» означает Божье действительное спасающее слово, то есть Господнее обещание (Ис. 45, 21; 46, 10; 55, 10-11). Так же мы видели, что отклик всякого колена и всякого языка – это признание, что спасение можно обрести в одном только Яхве.

При этом нельзя назвать спасительное содержание Исаиного отрывка недвусмысленным: «К Нему придут и устыдятся все, враждовавшие против Него» (Ис. 45, 24в). И наоборот, «Господом будет оправдано и прославлено все племя Израилево» (Ис. 45, 25). Как и в других отрывках еврейского Писания, в Книге Исаии спасение и суд возвещаются народам без упоминания их зависимости друг от друга.

Тем не менее упоминание о спасении явно играет главную роль. Идея спасения в Исаином отрывке выражается в том, как Павел использует его. Он уже подтвердил без каких-либо уточнений, что тот, кто принадлежит Господу, будет «восстановлен», потому что Бог силен восстановить его (Рим. 14, 4). Жизнь и смерть «для Господа» представляют собой определенное выражение его спасительной смерти и воскресения (Рим. 14, 8-9). Учитывая то, как Павел использует именование «Господь» (*kyrios*) в данном контексте, а также замену им клятвенной формулы в своей цитате, можно сказать, что он отождествляет Христа с Яхве. Господь, который живет и клянется собой, – это Христос, который умер и ожил (Рим. 14, 9.11). Такое же отождествление используется в Флп. 2, 9-11. Кроме того, в Послании к Римлянам «исповедание Бога» означает спасающее исповедание Иисуса как Господа (Рим. 10, 9-10; см. Флп. 2, 9-11). Согласно Павловой цитате из Пс. 17, 50, Христос так же исповедуется как Бог среди язычников для их спасения (Рим. 15, 9). Бог, перед которым мы должны предстать, – это распятый и воскресший Господь (ср. Рим. 2, 16).

Пред тем, кто живет для нас, мы склоним колени и подчинимся ему. Вопрос к римской церкви, подразумеваемый в словах Павла, довольно ясен: Ты, кто судишь своего брата, разве не знаешь, что предстанешь пред судом того, о ком говорится в Книге Исаии, кто одержал победу над нашим осуждением? Каждый человек даст отчет перед Божиим судом в свете евангельской вести (Рим. 14, 12). Заключительное предупреждение Павла исходит из того же критерия: «А все, что не по вере, – грех» (Рим. 14, 23).

Рим. 15, 1-13

Внимание, уделяемое апостолом конфликту в римской церкви, свидетельствует о его фундаментальном богословском значении. Сначала Павел представляет Мессию как образец, в соответствии с которым должны строить свою жизнь

¹ В СП: «Из уст Моих исходит правда, слово неизменное». – Прим. перев.

верующие (Рим. 15, 1-6). «Мы, сильные, должны сносить немощи бессильных и не себе угождать» (Рим. 15, 1 [по поводу «поддержки немощных» см. Рим. 5, 6; 8, 3.26; о «ношении» чужого бремени см. Ис. 53, 4-6.11-12; Мф. 8, 17; Гал. 6, 2; Кол. 3, 12; Евр. 9, 28; 1 Пет. 2, 24]). Павел говорит, что каждый из нас должен угождать ближнему (см. Рим. 13, 9), содействовать его «благу» (то есть новой жизни, строящейся на основе евангелия [см. Рим. 14, 16]) с целью созидания. Нашим примером в этом деле выступает сам Мессия. Согласно Павлу, «Христос не Себе угождал», но «как написано: “Злословия злословящих Тебя пали на Меня”» (Рим. 15, 3). Можно было бы ожидать, что апостол станет говорить о любви Христа к людям, но вместо этого он неожиданно говорит о преданности Мессии Богу. Если говорить точнее, то сам Мессия говорит в ветхозаветном Писании, как и в Рим. 15, 9-11.

Павел здесь цитирует слова из Пс. 68, 10, которые в точности передают МТ (Пс. 69, 106). Он уже обращался к Пс. 68, 23-24 (Пс. 69, 23-24 МТ), приписав его Давиду, когда говорил об ожесточении и падении Израиля (см. Рим. 11, 9). Слова Давида о его противниках, относящиеся к прошлому, связаны с Божиим судом над Израилем за его отвержение Христа в настоящем. Мессия говорит словами псалма, как бы говоря через Давида. Далее в третьем стихе Мессия изображен в псалме как тот, кто обращается прямо к Богу. Цитирование Павлом Пс. 68 в данном случае отличается от цитаты в Рим. 11, 9. Если в первом случае враги псалмопевца стали прообразом Израиля, отвергающего Христа (см. обсуждение в Рим. 11, 9-10 выше), то здесь вряд ли можно сказать, что Павел подразумевает неверующий Израиль. Напротив, Павел, скорее, видит в псалме пример того, что повторится в жизни верующих из язычников («сильных»), которые принимают и их «немощных» еврей-

ских братьев и сестер по вере. Связывая свою жизнь с верующими из евреев, они становятся объектом враждебности для своих языческих соседей. Павел говорит, что поступая так, они следуют примеру Мессии, который так же переносил злословия и поругания. Враждебность, которую псалмопевцу пришлось пережить, исходит от его домашних, членов его семьи (Пс. 68, 7-9). Павел тоже может подразумевать, что римским верующим из язычников, вероятно, придется испытать то, с чем столкнулись Мессия и Давид до них: неприятия со стороны близких.

Непосредственный контекст Павловой цитаты хорошо известен (см. Ин. 2, 17): «Ревность по доме Твоем снедает меня» (Пс. 68, 10а). Вполне возможно, что эти мысли отражаются в идее церкви как Божьего храма, когда Павел говорит о «созидании»¹ друг друга (Рим. 14, 19; 15, 2; см. также Рим. 15, 20).

Более широкое окружение Павловой цитаты предполагает также связь с последней частью главы, где Павел цитирует ряд текстов из Писания, применяя их

Рим. 15, 3

καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρρεσεν, ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδίζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ.

Ибо и Христос не Себе угождал, но, как написано: «злословия злословящих Тебя пали на Меня».

МТ Пс. 69, 10

כִּי־קָנְאָתָא בֵּיתֵךְ אֶכְלְתֵנִי וְחַרְפוֹתֶיךָ הָרְחִיבֵנִי
נִפְלֵי עָלַי

LXX Пс. 68, 10

ὅτι ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέν με καὶ οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδίζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ.

СП Пс. 68, 10

...ибо ревность по доме Твоем снедает меня, и злословия злословящих Тебя падают на меня.

¹ В СП: «назидание». – Прим. перев.

к воскресшему Мессии. Плач псалмопевца обращается, наконец, в славословие. Так, он возвещает: «Я буду славить имя Бога моего в песни, буду превозносить Его в славословии» (Пс. 68, 31). Страдание Христа предваряет его избавление. Вполне вероятно, что первые читатели могли услышать этот отголосок, поскольку в следующем стихе Павел прямо говорит о надежде из Писания (Рим. 15, 4). Такое упоминание им Писания имеет смысл только в том случае, если он подразумевал поворотный момент в псалме, который, по его представлению, должны заметить и его читатели.

Ключевое значение единой церкви, состоящей из евреев и язычников, хорошо выражено в следующем объяснении, где снова открывается герменевтический подход апостола:

А все, что писано было прежде (*prographē*), написано нам в наставление, чтобы мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду (Рим. 15, 4).

Это высказывание соответствует вводному описанию Павлом евангелия, где он также использует слова с приставкой *pro*: евангелие, которое Бог обещал прежде через своих пророков в Писании (Рим. 1, 16-2). Упоминание о прошлом и настоящем, с которым связаны писания, еще раз встречается в заключительных словах послания (Рим. 16, 25-27).¹ В начале своего послания Павел сказал о евангелии то, что теперь он распространяет на замысел и природу Писания в целом. Все, что было «написано прежде» о досрочном наступлении ожидаемого конца времен, написано для нашего наставления; даже слова псалма Давида обращены к верующим в настоящем, включая и читателей из язычников. Это наставление представляет собой нечто большее, чем простое познание. Священное Писание было написано, чтобы сохранить надежду в «терпении и утешении». Павел уже подчеркнул, что надеждой обладают благодаря терпению, не в том смысле, что надежда — результат нашей собственной выносливости, но что через терпение наша надежда укрепляется (Рим. 5, 1-5; 8, 25; см. также Рим. 2, 7; 12, 12). Добавление терпения к нашему наставлению указывает на то, что течение времени и терпение в испытаниях важны для наставления, которое по этой причине относится к сфере мудрости, а не простого знания. Павел старательно отличает то, что производит Писание от течения времени, дважды используя предлог и определенный артикль, чтобы разделить эти две идеи: через терпение и через утешение из писаний мы сохраняем надежду (ср. 1 Мак. 12, 9). Слово *paraklēsis* имеет широкое значение «поддержки», которое, согласно контексту, может означать «наставление» или «утешение». Хотя Павел иногда использует глагол *parakaleō* в первом значении, но использование им формы существительного подразумевает последнее (напр., 2 Кор. 1, 3-7; 7, 4-13; ср. Пс. 118, 50); здесь следует предпочесть «утешение» не только по этой причине, но и из-за различия, сделанного Павлом между терпением и тем, что производит Писание. Слова Писания утешают нас посреди испытаний, чтобы у нас была надежда. Таково назначение и цель Писания, какими их видит апостол. Ход Павловой мысли говорит о том, что он цитатой Пс. 68, 106 подразумевает более широкий контекст псалма: заключительное оправдание, пережитое самим Христом. Это оправдание — наше утешение и надежда.

¹ В СП это Рим. 14, 24-26. — Прим. перев.

Во второй части этого раздела (Рим. 15, 7-13) апостол представляет воскресшего Христа как служителя обрезания, который именно в этой роли стал источником милости и надежды для язычников. Победа Христа, о которой Павел сообщает в Рим. 15, 3 становится теперь главной темой отрывка. Своей победой Мессия дает надежду Израилю и язычникам. Эта надежда на Бога, примером которой служит сам Мессия (Рим. 15, 3), несет с собой любовь к другому, примером чего опять же служит Мессия: «Посему принимайте друг друга, как и Христос принял вас в славу Божию» (Рим. 15, 7). Действенная любовь – существенный аспект славословия, которое община верующих воспеваает «Богу и отцу Иисуса Христа» (Рим. 15, 6). Не существует истинного поклонения без любви, и истинной любви без поклонения. И то и другое дается через надежду, обретаемую в Мессии.

Павел объясняет свое вводное наставление (Рим. 15, 7), вновь возвестив о служении Мессии, которое оживляет надежду для евреев и язычников: «Разумею то, что Иисус Христос сделался служителем...» (Рим. 15, 8-12). Синтаксическая структура объяснения в Рим. 15, 8-9 неожиданная и создает некоторые трудности в истолковании:

(Рим. 15, 8)

Христос сделался служителем

- (а) обрезания – ради истины Божьей,
 - (б) чтобы исполнить обещанное отцам,
- (Рим. 15, 9)

- (а') и (сделался служителем обрезания) для язычников – из милости,
- (б') чтобы прославить Бога¹

Предпочтительно воспринимать Рим. 15, 9 как продолжение не прямой речи, в которой подлежащее целевого предложения – Христос, а не язычники (то есть Христос служит ради язычников из милости, чтобы прославить Бога). Если бы в Рим. 15, 9а было выражено собственное подлежащее, то синтаксис предполагал бы, что подлежащее – Бог, а это невозможно. Параллелизм предположных фраз («ради истины Божьей... из милости») так же предполагает, что Рим. 15, 8 и Рим. 15, 9а следует рассматривать параллельно. Более важно то, что посредником божественной славы в Рим. 15, 7 служит Мессия. Павел объясняет эту мысль в Рим. 15, 8-12. В следующей цитате в Рим. 15, 9 говорит Мессия, а не язычники (см. Wagner 2002: 307-15). Он возвещает, что обратится к ним: «Исповедаю тебя среди язычников». Конечно, в последующих цитатах язычников призывают прославить Бога (Рим. 15, 10-11), однако первая цитата служит главным обоснованием Рим. 15, 9а и ее нельзя не учитывать. Считать язычников подлежащим этого предложения означало бы не придавать значения вводным словам цитаты, «за то...», в которых неявно говорится об избавлении помазанника Господнего (см. ниже).

Переход от родительного падежа («[служитель] язычников») к винительному несколько неожиданный. Все же винительный падеж наверняка следует рассматривать как винительный падеж причастности, чтобы не было грамматического

¹ СП: «Христос сделался служителем для обрезанных – ради истины Божьей, чтобы исполнить обещанное отцам, а для язычников – из милости, чтобы славили Бога». – Прим. перев.

разрыва. В этом случае Павел избегает иначе запутывающей последовательности «обещанное отцам и язычникам». Он также делает важное богословское утверждение. Как служитель обрезания Мессия действует и ради язычников, то есть для их выгоды. Возможно, здесь есть слабый отголосок песни Раба из Книги Исаии, в которой посланничество Раба к Израилю обращается спасением для язычников (Ис. 42, 1-4; 49, 1-6; 52, 13 – 53, 12). Евангелие не перестает быть «во-первых, иудею, потом и греку» (Рим. 1, 16).

Свое понимание посланничества Мессии Павел берет из Писания. За его объяснением в Рим. 15, 8-9а следует продолжительный ряд цитат (Рим. 15, 9б-12), в котором снова виден типологический подход. Как и в Рим. 15, 3, здесь говорит Мессия. В Рим. 15, 9 он является подлежащим глагола, выражающего речь в цитате из Пс. 17, 50, а потому естественным будет считать, что Павел относит на его счет и слова двух последующих цитат («и еще он говорит»¹ [Рим. 15, 10]; «и еще» [Рим. 15, 11]), после чего он уже переходит к свидетельству Исаии о «корне Иессея» («Исаия также говорит» [Рим. 15, 12]).

Рим. 15, 9

τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν, καθὼς γέγραπται· διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσιν καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ.

...а для язычников – из милости, чтобы славили Бога, как написано: «за то буду славить Тебя между язычниками и буду петь имени Твоему».

МТ Пс. 18, 50

עַל-כֵּן יִדְבַּר בְּגוֹיִם יְהוָה וְלִשְׁמַיִם יִזְכָּר

LXX Пс. 17, 50

διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσιν κύριε καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ.

СП Пс. 17, 50

За то буду славить Тебя, Господи, между иноплемениками и буду петь имени Твоему.

Господи»). Часто в Послании к Римлянам, как мы видели, Павел использует именование «Господь» по отношению к Иисусу и тем самым отождествляет его с Богом. Вероятно, с этим же мы сталкиваемся в следующей цитате из Пс. 116, 1 LXX (Пс. 117, 1 МТ) в Рим. 15, 11, в которой все народы призываются хвалить Господа. Однако здесь Павел говорит об исповедании Божьего имени самим воскресшим Христом. Пропуск Павлом самого обращения в его цитате подтверждает такое использование имени Павлом.

Выражение «исповедовать»² (*exomologeō*) у Павла и в LXX означает «славить» Бога, однако здесь оно представляет отклик, как в случае с еврейским словом, стоящим в оригинале (*yādā* в форме *hiphil*). Часто в Писании такой ответ

¹ В СП: «И еще сказано». – Прим. перев.

² В СП: «славить». – Прим. перев.

высказывается перед другими, нередко в контексте благословений или избавления, которое дарует Бог, как и в случае с нашим отрывком. Это исповедание, таким образом, часто означает признательность Господу, выраженную в благодарении. Оно приближается по смыслу к частому использованию однокоренного слова (*homologeia*), которое может просто означать исповедание или признание Бога. Глагол вполне мог передавать библейский подтекст, поскольку в поздний эллинистический период смысл более сместился к индивидуалистическому выражению «благодарить» (*eucharistō*).

Павел наверняка ожидает, что его читатели вспомнят контекст Пс. 17, поскольку он добавляет вводное придаточное предложение («за то...»), антецедент которого можно понять лишь из псалма. А контекст псалма – благодарение. В Пс. 17 Давид, которого называют по имени в 2 Цар. 22, 1 и в заголовке псалма, возносит хвалу Яхве за избавление от врагов, которые угрожали ему смертью (Пс. 17, 1-6). Внезапно в дело вступает Господь и избавляет Давида ради его праведности (Пс. 17, 7-25). И теперь уже Давид стал преследовать своих врагов и уничтожать их (Пс. 17, 32-43). Господь ставит

его во главе народов, которые приходят и служат ему. Бог защитил его и своим божественным определением поставил народы под его начало (Пс. 17, 47-49). «За то» Давид прославляет Господа среди народов и воспевае хвалу его имени (Пс. 17, 50). В Павловой цитате воскресший Христос подразумевается на месте Давида. Народы, выступавшие против Христа (см. Рим. 3, 9-18), были побеждены, когда он воскрес; под его спасающее начало они стали как побежденные враги (Рим. 1, 5). Следовательно, согласно Павловой цитате, воскресший Мессия исповедует и славит Божье имя среди язычников, даруя им спасение. За едиными устами, которыми верующие евреи и язычники прославляют Бога (Рим. 15, 6), стоит Мессия, открывающий евреям и язычникам Божье имя (Рим. 15, 9).

Мессия также говорит в Песни Моисея («и еще он говорит» [Рим. 15, 10]). Вторую цитату из всего ряда Павел берет из Втор. 32, 43 LXX. Текст МТ в данном случае довольно непростой. Буквально там сказано: «Ликуйте, язычники, его народ». Текстуальные трудности возникли, по всей вероятности, довольно рано, поскольку в кумранском фрагменте Второзакония здесь написано: «Славьте, небеса, его народ» (1QDeuteronomy^b). Таргум Онкелос здесь также отличается: «Славьте, язычники, его народ». Текст LXX предполагает гаплографическую ошибку еврейского текста, в результате которой опустили 'it («с»), и в LXX его добавляют. В любом случае Павел следует сказанному в Септуагинте: «Возвеселитесь, язычники, с народом Его».

Рим. 15, 10

καὶ πάλιν λέγει· εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.

И еще сказано: «возвеселитесь, язычники, с народом Его».

MT Втор. 32, 43

הַגִּיפוּ יְהוָה לְעַמּוֹתָיִם וְלְעַמּוֹתָיִם
וְלְעַמּוֹתָיִם וְלְעַמּוֹתָיִם

LXX Втор. 32, 43

εὐφράνθητε οὐρανοὶ ἅμα αὐτῷ καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ ὅτι τὸ αἷμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐκδικᾶται καὶ ἐκδικήσει καὶ ἀνταποδώσει δίκην τοῖς ἐχθροῖς καὶ τοῖς μισοῦσιν ἀνταποδώσει καὶ ἐκκαθαριεῖ κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.

СП Втор. 32, 43

Веселитесь, язычники, с народом Его! ибо Он отмстит за кровь рабов Своих, и воздаст мщение врагам Своим, и очистит землю Свою и народ Свой!

Примечательно, что контекст отрывка из Второзакония подобен контексту Пс. 17, 50. Бог отмстит своим врагам, «упоив стрелы свои кровью» (Втор. 32, 34-42). Призыв язычников радоваться стоит между возвещениями об их грядущем уничтожении (Втор. 32, 42-43). Господь воздаст тем самым народам, которые использовал для суда над своим народом. В Рим. 10, 19 Павел цитировал предшествующий стих из Песни Моисея, в котором Господь предупреждает, что возбудит ревность своего народа народом бессмысленным (Втор. 32, 21). До того, как Господь осудит язычников, он совершит суд над своим народом (Втор. 32, 19-33). Поэтому и другие народы, и его народ должны знать следующее:

Видите ныне, что это Я, Я –
и нет Бога, кроме Меня:
Я умерщвляю и оживляю,
Я поражаю и Я исцеляю,
и никто не избавит от руки Моей (Втор. 32, 39).

Песнь Моисея – отражение Исаиной «Книги Утешения» (Ис. 40 – 55), в которой Израиль и народы должны усвоить такой же урок. Спасение следует за судом (см. Ис. 45, 7). Павел цитирует единственное высказывание из Песни Моисея, в котором дается надежда на спасение язычников: для них также есть спасение в спасении Божьего народа. Они прошли через суд. Теперь Мессия приглашает их принять спасение.

Исповедав Бога и прославив его имя среди язычников (Рим. 15, 9), а также пригласив их принять спасение (Рим. 15, 10), Мессия призывает их участвовать в его песне хвалы (Рим. 15, 11). Третью цитату Павел берет из Пс. 116, 1. Она почти полностью соответствует тексту LXX, который точно передает МТ. Единственное отличие в цитате Павла (который вполне может быть намеренным) – перенос имени «Господь» в конец первого предложения и (вероятно, связанное с этим) добавление союза *καί* («и») к началу второго предложения. Апостол соединяет эту цитату с предыдущей, просто используя краткое «и еще (он говорит)». Согласно Павлу, эти слова снова принадлежат Мессии:

Рим. 15, 11

καὶ πάλιν· αἰνεῖτε, πάντα τὰ ἔθνη, τὸν κύριον
καὶ ἐπαινεσάτωσαν αὐτὸν πάντες οἱ λαοί.

И еще: «хвалите Господа, все язычники, и прославляйте Его, все народы».

МТ Пс. 117, 1

יְהוָה יִשְׁבַּח וְיִתְהַלַּל וְיִשְׁתַּבַּח וְיִשְׁמַח
כָּל־גּוֹיִם וְכָל־לֵבָרֵם וְכָל־בְּרִיָּוְתָם וְכָל־מַעֲשֵׂיהֶם

LXX Пс. 116, 1

ἀλλήλῳια αἰνεῖτε τὸν κύριον πάντα τὰ ἔθνη
ἐπαινεσατε αὐτὸν πάντες οἱ λαοί.

СП Пс. 116, 1

Хвалите Господа, все народы, прославляйте
Его, все племена.

Хвалите Господа, все язычники.

И прославляйте его, все народы (Рим. 15, 11).

В псалме приводится причина и основание для хвалы, к которой призывают. В LXX здесь говорится о «величии милости [МТ: *hesed*] Господа» и о том, что «истина [МТ: *emet*] Господня» пребудет вовек. Сам псалом имеет универсальное значение: спасающая милость Господа и его непрекращающаяся верность охватывают все народы. Призыв Мессии, обращенный к язычникам, неявно основывается на этой весте.

Во втором предложении псалма говорится о прославлении Бога «всеми племенами». Скорее всего, Павел использует это как подобие

сказанному в Рим. 15, 10 о язычниках, радующихся с его народом. Все племена теперь оказываются в месте Божьей спасительной заботы вместе с его собственным народом Израилем.

Своим переносом слова «Господь» в конец предложения Павел делает на нем ударение, и теперь оно напоминает хвалебную песнь Мессии Божьему имени в Рим. 15, 9. Личность и имя Бога, которого должны восхвалить язычники, имеют ключевое значение, они должны знать имя Господа, чтобы призывать его (см. Рим. 10, 11-17). отождествление Христа с Богом в имени «Господь», характерное для последней части Послания к Римлянам, здесь, вероятно, несколько уменьшено, поскольку именно Мессия в данном случае призывает язычников славить Господа. Однако нельзя сказать, что этого отождествления здесь нет вовсе, поскольку в следующей цитате сам Мессия выступает как надежда язычников.

Заключительную цитату Павел берет из Книги Исаии и приписывает слова ему: «Исаия также говорит...». Форма вступления естественно изменяется, поскольку теперь подлежащим вести выступает Мессия:

Будет корень Иесеев, и Восстающий,
чтобы начальствовать над язычниками;
на Него язычники будут надеяться (Рим. 15, 12 [Ис. 11, 10]).¹

Цитата Павла почти полностью соответствует тексту LXX. Он опускает лишь вводное упоминание о времени «в тот день», которое связывает пророчество с обетованным временем спасения: в представлении Павла это время настало (см. Ис. 11, 1-9). Вместе с переводчиками LXX Павел обращает внимание в отрывке на корень Иесеев, передавая причастие *ʿōmēd* («стоящий») из МТ греческим причастием *anistamenos*: появится тот, кто восстанет. Переводчики LXX и Павел затеяют семантическое различие между *ammiṯ* («народы»)

в первом предложении и *gōyim* («языческие народы») во втором предложении: в обоих случаях речь идет о язычниках. То, что делает «корень Иесеев», переводчики LXX представили по-своему: он поднимается не как знамя или посох, которым подается сигнал, а для того, чтобы властвовать над народами. Это изменение текста, вероятно, представляет мессианское истолкование, в основе которого лежит игра слов *nēs* («знамя») и *nāsik* или *nāsīʿ* («князь, правитель») (Wagner 2002:322). Переводчики LXX поняли слово «посох» с точки зрения праведного правления нового Давида, который также будет управлять народами. «Поиски»² народами корня Иесеева обращаются их «надеждой на него». Павел принимает это истолкование текста.

В этом стихе представлено обетование восстановления после суда. Известный вводный

Рим. 15, 12

καὶ πάλιν Ἰσαΐας λέγει· ἔσται ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσοῦσαι καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν.

Исаия также говорит: «будет корень Иесеев, и восстанет владеть народами; на Него язычники надеяться будут».

МТ Ис. 11, 10

הָיָה בְּיוֹם הַהוּא שֶׁשָׁרֵשׁ יְשִׁי אֲשֶׁר עִמְדֵּ לְנֶסֶם
עַמִּים אֲלֹו גּוֹיִם וְדָרְשׁוּ וְהִתְהַמְנַחְתּוּ בְּכֹוֹ

LXX Ис. 11, 10

καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσοῦσαι καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν καὶ ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ τιμῆ.

СП Ис. 11, 10

И будет в тот день: к корню Иесееву, который станет как знамя для народов, обратятся язычники, — и покой его будет слава.

¹ Чит. по пер. еп. Кассиана.

² В СП: «обратятся». — Прим. перев.

стих Ис. 11 описывает «отрасль», происходящую от Иессея, и ветвь от его корней. Хотя вся династическая линия Давида будет уничтожена судом Божиим, Господь воссоздаст нового Давида из оставшегося корня Иессея. В отличие от предшествующих царей из династии Давида, он будет судить праведно, защищать бедных и нуждающихся (Ис. 11, 2-5). На сей раз спасение принесет восстановление Эдема на земле (Ис. 11, 6-9). Остаток Израиля будет возвращен из народов (Ис. 11, 11-16). И даже перед заключительным обещанием Господь возвещает, что народы будут искать этот новый корень Иессея. Согласно МТ, он стоит как знамя (*nēs*) для народов.

Различные ранние еврейские источники в какой-то мере перекликаются с обещанием Мессии в этом стихе, хотя его на удивление мало цитируют (если вообще такие цитаты существуют) за пределами раввинской литературы (см. Wagner 2002: 317-23). Вероятно, наиболее полно (да и то лишь в виде аллюзии) этот текст отражается в *Pss. Sol.* 17:21-46. В *Genesis Rabbah* 97 Ис. 11, 10 цитируется в подтверждение того, что Мессия придет из колена Иудина (см. Быт. 49, 8). Исходя из Быт. 49, 10 («Не отойдет скипетр от Иуды»), в *Midr. Ps.* 21:1 и *Gen. Rab.* 98:9 цитируется Ис. 11, 10 в подтверждение надежды, что язычники будут искать Мессию. Но даже здесь говорится о различии между Израилем и другими народами. Язычники будут наставлены Мессией, который даст им тридцать заповедей. А Израиль будет научен самим Богом (Ис. 54, 13). В *Genesis Rabbah* 99:8 подчеркивается, что Мессия заставит язычников повиноваться. В 4Q161 8-10 III, 18-25, в обычной для кумранских писаний манере, Ис. 11, 10 истолковывается как слова о Мессии, «управляющем» (ср. LXX) всеми язычниками (*gōyim*) и Магогом (см. Иез. 38, 2; 39, 6). Его меч осудит все народы. Здесь язычники представлены как враги Бога и его народа: Мессия управляет при помощи меча.

По мнению Павла, в этом отрывке также говорится о Мессии, новом Давиде, который воскрес, чтобы владычествовать над язычниками. Однако Иисус правит не мечом, а через свое воскресение из мертвых (см. Рим. 1, 1-7). Народы получают от него спасение, когда возлагают на него свою надежду. Именно так они подчиняются ему. Идея Павловой миссии «покорения вере» (Рим. 1, 5; 15, 18; 16, 26) заключена в этой цитате. Таким образом, его апостольское «священнодействие» [*hierourgeō* (Рим. 15, 16-18; ср. Рим. 1, 9)] в покорении язычников отражает «служение» Мессии (*diakonos* [Рим. 15, 8]).

Рим. 15, 14-33

Евангелие побуждает апостола возвещать Христа там, где еще неизвестно его имя (Рим. 15, 20). Как и в начале письма, Павел здесь объясняет римской церкви, почему он еще не посетил их (Рим. 1, 13-15). Ту же мысль он высказывает чуть раньше в своей защите апостольской миссии к язычникам: «Но как призывать [т. е. призвать как «Господа»] Того, в Кого не уверовали?» (Рим. 10, 14 [см. Рим. 10, 11-13]). Апостол не хочет «строить на чужом основании» (Рим. 15, 20б). Здесь, как в других посланиях Павла, упоминание о строительстве предполагает образ храма: эсхатологический храм Божий строится из людей, евреев и язычников, среди которых теперь пребывает сам Бог (напр., 1 Кор. 3, 10-17; 2 Кор. 6, 14-18). Верующие здесь не просто жертвы; каждый по отдельности и все вместе они представляют собой храм Божий. Павел также

воспринимает отдельные церкви как воплощение Божьего храма; поэтому он не станет строить на основании, которое положил другой (ср. 2 Кор. 10, 12-18).

Павел снова видит основание апостольской миссии в Писании. Его цель соответствует свидетельству Писания («но как написано»):

Те, кому не было возведено о Нем, увидят, и те, кто не услышали, уразумеют (Рим. 15, 21 [Ис. 52, 15в-г LXX]).

Цитата Павла соответствует тексту LXX, в котором *sūppar* («быть рассказанным») из МТ переводится как *anēngelē* («быть возведенным»). В итоге внимание сосредотачивается на полной новизне Господнего спасения, а не на повторении его обычных действий, особенно в том, что касается его объявления и выполнения своих обещаний (см., напр., Ис. 43, 21). Однако это изменение незначительно.

Это второе обращение Павла к песне Раба как основанию апостольской миссии в точности соответствует его первому обращению в Рим. 10, 16, взятому из следующего стиха в Книге Исаии (Ис. 53, 1). Его идея в Рим. 10, 16 заключается в том, что Исаия также возвестил о проповеди благой вести, в которой призывают к вере и которая, как и апостол, встречается с неверием Израиля. Теперь происходит развитие в ином направлении. Исаия говорит, что «народы» и «цари», которые не слышали слово Яхве, теперь с изумлением увидят его исполнение, когда Бог вознесет своего страдающего Раба (Ис. 52, 13-15). Упоминание о том, что Раб «окропит»¹ (*yazzeḥ*) народы предполагает спасающее культовое действие. Схожим образом закрытие уст царей подразумевает, что их заставили замолчать в их тяжбе с Богом (Ис. 52, 15а-б [см., напр., Ис. 45, 20-25; ср. Рим. 3, 19]). Павел явно считает, что отрывок имеет сотериологическое значение: те, кому не возведено о Христе (*peri autou*), теперь увидят; те, кто не слышали, теперь поймут. Как и другие новозаветные авторы, Павел отождествляет страдающего Раба из Книги Исаии с Христом. Его внимание в данном случае захватывает послание Исаии: народы, которые не слышали, получают спасение, даруемое Рабом. Именно эта весть, в своей глубине и широте, побуждает его совершать апостольскую миссию. Все, кто не слышали, должны увидеть и понять: эта мысль развивается на фоне представлений о Яхве как творце народов, о чем часто говорится в Книге Исаии. Павел повторяет здесь тему из Песни Раба: Раб должен стать «светом для язычников» (Ис. 42, 6-9; 49, 6-7; см. Деян. 13, 47). Павел очевидно осмысливает это положение на фоне широкой темы спасения язычников, которое совершит Господь (напр., Ис. 44, 24; Ис. 45, 12.18). Спасение, о котором говорится в Ис. 52, 15, теперь осуществляется во Христе.

...но, как написано: «не имевшие о Нем известия увидят, и не слышавшие узнают».

Рим. 15, 21

ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· οἷς οὐκ ἀνγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται, καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν συνήσουσιν.

...но, как написано: «не имевшие о Нем известия увидят, и не слышавшие узнают».

МТ Ис. 52, 15

כִּן יִהְיֶה גוֹיִם רַבִּים עָלָיו יִפְצֹץ מַלְכֵימ פִּי
כִּי אֲשֶׁר לֹא סָפַר לָהֶם רָאוּ וְאֲשֶׁר לֹא שָׁמְעוּ
הִתְבוֹנְנוּ

LXX Ис. 52, 15

οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ καὶ συνέξουσιν βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν ὅτι οἷς οὐκ ἀνγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν συνήσουσιν.

СП Ис. 52, 15

Так многие народы приведет Он в изумление; цари закроют пред Ним уста свои, ибо они увидят то, о чем не было говорено им, и узнают то, чего не слышали.

¹ В СП: «изумит» (Ис. 52, 14). — Прим. перев.

Заключительные приветствия и призыв остерегаться ложного учения (Рим. 16, 1-27)

Рекомендация Фивы, которая доставила письмо (Рим. 16, 1-2)

Приветствия начинаются представлением Фивы, которая доставила письмо и была диакониссой Кенхрейской церкви и покровительствовала¹ Павлу и церкви. Вполне возможно, что в Риме она собиралась решить и какие-то деловые вопросы. Павел пишет о ней, чтобы ее приняли в римской церкви, которой она, похоже, была неизвестна.

Апостольские приветствия (Рим. 16, 3-16)

Продолжительный список приветствий членам римских домашних церквей показывает обширные личные контакты, которыми Павел уже обзавелся в Риме. Павел намеревается дать знать, что ему известно и что его беспокоит.

Рим. 16, 17-20

Третье, и заключительное, наставление Павла направлено против внешних угроз церкви. Римские христиане должны остерегаться и следить за теми, кто приносит разделения и все то, что противно учению, которое они уже приняли. Павел, очевидно, говорит здесь о приспособленчестве: он говорит о таких людях как о «служащих своему чреву» (то есть они стремятся к собственной выгоде) и обманывающих сердца людей простодушных «речами сладкими и складными».² И есть много церквей (где такая угроза возникает), которые знают о покорности вере римских христиан (Рим. 16, 19а).

Павел снова описывает веру как повиновение. Здесь он представляет ее с намеком на искушение Евы (ср. 2 Кор. 10, 4-6; 11, 1-4). Он радуется повиновению римских верующих, но желает, чтобы они «были мудры на добро и просты на зло». Использованные им слова явно перекликаются с Быт. 3, 5: «Вы будете, как боги, знающие добро и зло [tḥb wārā^c; LXX: kalon kai ponēron]». Замечание Павла, что он хочет, чтобы они были мудры на добро и просты на зло, напоминает о том, что приковало внимание Евы: она увидела, что дерево было желанным, потому что давало мудрость (Быт. 3, 6). Это также напоминает вводное описание Павлом погрязшего в идолопоклонстве падшего человечества (Рим. 1, 22). Искажение евангельского учения равносильно искушению Евы сатаной. А значит, подразумевается, что евангелие вновь открывает райские врата и возвращает падших людей прямо в Эдем. Искажение евангелия равносильно грехопадению.

Павлова аллюзия на Бытие продолжается в его заключительном обещании римской церкви: «Бог же мира сокрушит сатану под ногами вашими вскоре» (Рим. 16, 20). Теперь Павел напоминает об обещании, что семя женщины «поразит змея в голову» (Быт. 3, 15). Здесь есть и эсхатологический подтекст, поскольку в различных библейских текстах Бог описывается как поражающий змея Левиафана во время сотворения. Этот образ используется в обещании о новом творении, в котором Господь снова поразит змея, как во время исхода (напр.,

¹ В англ. «patron» («покровитель»). – Прим. перев.

² Цит. по пер. еп. Кассиана. – Прим. перев.

Пс. 73, 14; Ис. 27, 1; 51, 9-11; см. *T. Levi* 18:12). Утверждая *shalom* конца времен, Господь сокрушит сатану под ногами римской церкви. Исчезнет угроза и искушение со стороны ложного учения. Завершает Павел это обещание пожеланием благодати (Рим. 16, 20).

Приветствие от спутников и сотрудников Павла (Рим. 16, 21-23)

Сотрудники и спутники Павла также шлют свои приветствия, включая тех, кого он явно называет своими родственниками; Тертий, записавший с его слов послание; Гай, принявший его у себя; и Эраст, городской казначей из Коринфа.

Рим. 16, 25-27¹

Главной темой славословия в Рим. 11, 33-36 были общие отношения Творца с человечеством. Это заключительное славословие, которое также отвечает на виновное молчание поклоняющегося идолам человечества (Рим. 1, 18-23), сосредоточено непосредственно на римской церкви:

(Рим. 16, 25) Могушему же утвердить вас,
 по благовествованию моему
 и проповеди Иисуса Христа,
 по откровению тайны,
 о которой от вечных времен было умолчано,
 (Рим. 16, 26) но которая ныне явлена,
 и через писания пророческие,
 по повелению вечного Бога,
 возвещена
 всем народам для покорения их вере,
 (Рим. 16, 27) Единому Премудрому Богу,
 через Иисуса Христа,
 слава во веки. Аминь.

В этом длинном и сложном описании евангелия Павел воздает славу Богу как тому, кто может «утвердить» церковь в Риме (Рим. 16, 25а). Все, что делает апостол, совершается не благодаря ему самому, а благодаря Божьей силе. Эта сила Божья — евангельская весть Павла и проповедь Иисуса Христа (Рим. 16, 25б; ср. Рим. 1, 16). Не только спасение Израиля — тайна, записанная в Библии (Рим. 11, 25-27), но и евангелие теперь представлено как тайна. В отличие от нынешней проповеди Иисуса Христа, об этой тайне умалчивалось многие века (Рим. 16, 25г). Теперь же она открылась и стала явной (Рим. 16, 25в.26а [ср. Рим. 1, 17; 3, 21]). То, что было в писаниях, теперь открылось (см. *Wostkuehl* 1990). По повелению Бога тайну возвестили; Павел напоминает здесь о независимости Творца в том, чтобы по своей воле направлять ход истории, включая понимание и непонимание писаний (ср. Рим. 11, 28-32). Вечный Бог (*aïdñios theos* [см. Быт. 21, 33; Ис. 40, 28; Вар. 4, 8; *1 En.* 1:3]) стоит над всеми веками (*chronoi aïdñioi*) (Рим. 16, 25-26). Евангелие теперь провозглашается, чтобы покорить всех язычников вере (ср. Рим. 11, 30-32).

¹ В СП эти стихи записаны в Рим. 14, 24-26. — Прим. перев.

Предыдущая аллюзия Павла на Быт. 3 подразумевает, что прославление им «единого премудрого Бога» выражает обретенное спасение (см. *Ps.-Phoc.* 54; Сир. 1, 7). Монотеизм Павла предельно ясен. Это исповедание Бога, каким он открылся во спасение нам в Иисусе Христе. Как грешный и все же искупленный человек, он выражает хвалу, которой достоин один только Бог. Именно в своем неожиданном спасении через Иисуса Христа Бог показал себя единственно премудрым Богом. «Ему слава во веки! Аминь». Представление Павлом своего богословия неизбежно заканчивается славословием.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Хейз Ричард. *Отголоски Писания в посланиях Павла*. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
- Чернявский А. Л. (сост., пер.). *Христос или закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки*. М: РОССПЭН, 2006.
- Albl, M. C. 1999. "And Scripture Cannot Be Broken": *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*. NovTSup 96. Leiden: Brill.
- Avemarie, F. 1996. *Tora und Leben: Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*. TSAJ 55. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bailey, D. P. 1999. "Jesus as the Mercy Seat: The Semantics and Theology of Paul's Use of *Hilasterion* in Romans 3:25." PhD diss., Cambridge University.
- Bauckham, R. 1998. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bell, R. H. 1994. *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*. WUNT 2/63. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berkley, T. 2000. *From a Broken Covenant to Circumcision of the Heart: Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17-29*. SBLDS 175. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Bockmuehl, M. N. A. 1990. *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*. WUNT 2/36. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bonhoeffer, D. 1970. *Psalms: The Prayer Book of the Bible*. Minneapolis: Augsburg.
- Bovati, P. 1994. *Re-establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*. Translated by M. J. Smith. JSOTSup 105. Sheffield: JSOT Press.
- Cathcart, K. J., and R. P. Gordon, trans. and eds. 1989. *The Targum of the Minor Prophets*. ArBib 14. Wilmington, DE: Glazier.
- Collins, J. J. 1997. "The Background of the 'Son of God' Text." *BBR* 7: 51-62.
- Cranfield, C. E. B. 1975-1979. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 2 vols. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Davies, G. N. 1990. *Faith and Obedience in Romans: A Study in Romans 1-4*. JSNTSup 39. Sheffield: JSOT Press.
- Davies, W. D. 1980. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. Philadelphia: Fortress.
- . 1994. *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. BibSem 25. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ebner, M. 1991. *Leidenslisten und Apostelbrief: Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristaskataloge bei Paulus*. FB 66. Würzburg: Echter.
- Ego, B. 1996. "Abraham als Urbild der Torar Israels: Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblischen Abrahambildes." Pages 25-40 in

- Bund und Torá: Zurtheologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition.* Edited by F. Avemarie and H. Lichtenberger. WUNT 92. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fitzmyer, J. A. 1981. "Habakkuk 2:4 and the New Testament." Pages 236–46 in *To Advance the Gospel: New Testament Studies*. New York: Crossroad.
- . 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 33. New York: Doubleday.
- . 1995. "The Palestinian Background of 'Son of God' as a Title for Jesus." Pages 567–77 in *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts; Essays in Honor of Lars Hartman*. Edited by T. Fornberg and D. Hellholm. Oslo: Scandinavian University Press.
- Garlington, D. 1991. *The Obedience of Faith: A Pauline Phrase in Historical Context*. WUNT 2/38. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1994. *Faith, Obedience, and Perseverance: Aspects of Paul's Letter to the Romans*. WUNT 79. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gathercole, S. 2002. *Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gese, H. 1981. *Essays on Biblical Theology*. Translated by K. Crim. Minneapolis: Augsburg.
- Haak, R. D. 1992. *Habakkuk*. VTSup 44. Leiden: Brill.
- Hays, R. 1985. "Have We Found Abraham to Be Our Forefather according to the Flesh?" *NovT* 27: 76–98.
- . 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
- . 2000. "The Letter to the Galatians." Pages 183–348 in vol. 11 of *The New Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon.
- Hengel, M. 1981. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Translated by J. Bowden. 2nd ed. Philadelphia: Fortress.
- . 1986. *The Cross of the Son of God*. Translated by J. Bowden. London: SCM.
- . 1993. "'Setze dich zu meiner Rechten!' Die Inthronization Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110, 1." Pages 108–94 in *Le trône de Dieu*. Edited by M. Philonenko. WUNT 69. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Herold, G. 1973. *Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus: Eine Untersuchung zu Röm. 1,16–18*. EUS 23/14. Frankfurt: Lang.
- Hoekema, A. 1994. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hofius, O. 1989. "'Rechtfertigung des Gottlosen' als Thema biblischer Theologie." Pages 121–47 in *Paulusstudien*. WUNT 51. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1994. "Wort Gottes und Glaube bei Paulus." Pages 148–74 in *Paulusstudien*. 2nd ed. WUNT 51. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2002. "Die Gottesprädikationen Röm 4,17b." Pages 58–61 in *Paulusstudien II*. WUNT 143. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hooker, M. D. 1990. "Adam in Romans 1." Pages 73–84 in *From Adam to Christ: Essays on Paul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Janowski, B. 1999. "JHWH der Richter—ein Rettender Gott." Pages 92–124 in *Die rettende Gerechtigkeit*. BTAT 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2000. *Sühne als Heilsgeschehen: Traditions- und Religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift*. WMANT 55. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

- Janzen, J. G. 1980. "Habbakuk 2:2–4 in the Light of Recent Philological Advances." *HTR* 73: 53–78.
- Kaiser, O. 1974. *Isaiah 13–39. OTL*. Philadelphia: Westminster.
- Käsemann, E. 1980. *Commentary on Romans*. Translated and edited by G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans.
- Knittel, T. 2002. *Das griechische "Leben Adams und Evas": Studien zu einer narrativen Anthropologie im frühen Judentum*. TSAJ 88. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Koch, D.-A. 1985. "Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament." *ZNW* 76: 68–85.
- . 1986. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. BHT 69. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kraus, W. 1991. *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a*. WMANT 66. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Levenson, J. D. 1993. *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- Levison, J. R. 1988. *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*. JSPSup 1. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Lichtenberger, H. 2004. *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit: Studien zum Menschenbild in Römer 7*. WUNT 164. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lohse, E. 1982. "Emuna und Pistis." Pages 88–104 in *Die Vielfalt des Neuen Testaments: Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Metzger, B. M. 1971. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. New York: United Bible Societies.
- Moo, D. J. 1996. *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moore, G. F. 1927. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Oberhänsli-Widmer, G. 1998. *Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur: Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereschit Rabba*. JC 17. Bern: Lang.
- Piper, J. 1979a. "Love Your Enemies": Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paraenesis. SNTSMS 38. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1979b. "Prolegomena to Understanding Romans 9:14–15: An Interpretation of Exodus 33:19." *JETS* 22: 203–16.
- Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress.
- Schlatter, A. 1905. *Der Glaube im Neuen Testament*. 3rd ed. Stuttgart: Calwer Verlag der Vereinsbuchhandlung.
- Schnider, F., and W. Stenger. 1987. *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*. NTTS 11. Leiden: Brill.
- Schreiner, T. R. 1998. *Romans*. BECNT 6. Grand Rapids: Baker Academic.
- Seifrid, M. A. 2000. *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification*. NSBT 9. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- . 2001. "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism." Pages 415–42 in *The Complexities of Second Temple Judaism*. Vol. 1 of *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*. Edited

- by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid. WUNT 2/140. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2004a. "Paul's Use of Righteousness Language against Its Hellenistic Background." Pages 39–74 in *The Paradoxes of Paul. Vol. 2 of Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*. Edited by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid. WUNT 2/181. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2004b. "Unrighteous by Faith: Apostolic Proclamation in Romans 1:18–3:20." Pages 105–45 in *The Paradoxes of Paul. Vol. 2 of Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*. Edited by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid. WUNT 2/181. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Silva, M. 1993. "Old Testament in Paul." DPL 630–42.
- Sjöberg, E. 1938. *Gott und die Sünder im Palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur*. BWANT 79. Stuttgart: Kohlhammer.
- Strobel, A. 1961. *Untersuchungen zumeschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 ff.* NovTSup 2. Leiden: Brill.
- Stuhlmacher, P. 1968. *Das paulinische Evangelium: Vorgeschichte*. FRLANT 95. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1986. "Recent Exegesis on Romans 3:24–26." Pages 94–109 in *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays in Biblical Theology*. Translated by E. Kalin. Philadelphia: Fortress.
- . 1991. "The Pauline Gospel." Pages 1–25 in *The Gospel and the Gospels*. Edited by P. Stuhlmacher. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1992. *Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*. Vol. 1 of *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2001. "Christus Jesus ist hier; der gestorben ist, ja vielmehr auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt." Pages 351–62 in *Auferstehung—Resurrection: The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium; Resurrection, Transfiguration, and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity*. Edited by F. Avemarie and H. Lichtenberger. WUNT 135. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Urbach, E. E. 1987. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Translated by I. Abrahams. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wagner, J. R. 2002. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans*. NovTSup 101. Leiden: Brill.
- Watts, R. E. 1999. "'For I Am Not Ashamed of the Gospel': Romans 1:16–17 and Habakkuk 2:4." Pages 3–25 in *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon Fee on the Occasion of His 65th Birthday*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wilk, F. 1998. *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. FRLANT 179. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wright, N. T. 2002. "The Letter to the Romans." Pages 395–770 in vol. 10 of *The New Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon.
- Zahn, Theodor. 1925. *Der Brief des Paulus an die Röme*. Leipzig/Erlagen: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung.
- Ziegler, J., ed. 1939. *Isaias. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum 14*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ К КОРИНФИЯМ

РОЙ СИАМПА И БРАЙАН РОЗНЕР

СТРУКТУРА ПЕРВОГО ПОСЛАНИЯ К КОРИНФИЯМ

Авторы комментариев часто повторяют мнение Митчелл (Mitchell 1991), говоря, что главная цель Павла в этом послании — единство общины (краткое изложение этой идеи см. в 1 Кор. 1, 10). Большинство из них также отмечает, что в 1 Кор. 1 — 6 Павел говорит о том, что ему довелось услышать о происходящем в общине, а затем в 1 Кор. 7 — 16 рассматривает вопросы, о которых он узнал из полученного от коринфской общины письма (1 Кор. 7, 1: «Что же касается [*peri de*] того, о чем вы мне написали»;¹ ср. с фразой *peri de*, которая повторяется в 1 Кор. 7, 25; 8, 1; 12, 1; 16, 1.12). При изучении структуры послания использовались риторический анализ и другие подходы. Однако, хотя подобные изложения содержания послания имеют определенную ценность, в них не учитывается содержание Павловых наставлений. В этом послании Павел решает вопросы, касающиеся двух пороков, присущих, согласно иудейской ветхозаветной этике, язычникам: половой безнравственности и идолопоклонства. Павел, очевидно, связывает два этих порока с ветхозаветными наставлениями, когда обсуждает поражение Израиля в 1 Кор. 10, 7-8. Внесение же их в список пороков в 1 Кор. 5, 11 основано на том, что они содержатся в списке грехов, из-за которых, согласно Книге Второзакония, израильтяне будут изгнаны со своей земли (см. ком. на 1 Кор. 5, 9-11 ниже).

Пятая и седьмая главы послания главным образом посвящены вопросам половой безнравственности: обличению этих пороков в Коринфе (1 Кор. 5 — 6), а затем рассмотрению вопросов брака и половых отношений в коринфской общине (1 Кор. 7; обратите внимание на вступление в начале этой главы в 1 Кор. 7, 2). Такое упорядочивание этических наставлений напоминает увещевания в среде иудеев-эллинистов (о котором говорит Нибур [Niebuhr 1987: 232]), в которых схожим образом обсуждаются такие сексуальные преступления, как инцест, гомосексуализм и др.

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана.

В 1 Кор. 8 – 14 рассматривается вопрос идолопоклонства, опять же, начиная с обличения коринфян (1 Кор. 8 – 10), а затем рассматривается должное поклонение единому истинному Богу (1 Кор. 11 – 14; обратите внимание как сказанное в 1 Кор. 12, 2 связывает последующие рассуждения с предыдущим вопросом об идолопоклонстве).

В конце каждого обличительного раздела (1 Кор. 5 – 6; 8 – 10) Павел делает отрицательное и положительное утверждения, относящиеся к более широкой теме. В заключение раздела, посвященного порицанию половой безнравственности, Павел призывает коринфян «избегать блуда» (1 Кор. 6, 18) и «прославлять Бога» в своих телах (1 Кор. 6, 20). Ну а в качестве вывода к разделу, посвященному порицанию идолопоклонства, звучит призыв Павла «убегать идолослужения» (1 Кор. 10, 14) и все делать «во славу Божию» (1 Кор. 10, 31).

Акцент, который Павел делает в 1 Кор. 1 – 4 на истинной мудрости в противовес ее ложному проявлению, предполагает, что в своем подходе к вопросам половой безнравственности и идолопоклонства в этом послании он следует той же линии рассуждений, что и при обсуждении этой темы в Рим. 1, 21-25. В Послании к Римлянам именно недостаток подлинной мудрости (Рим. 1, 22) ведет к идолопоклонству и половой распущенности (Рим. 1, 23-25). Согласно Павлу, подлинная мудрость (1 Кор. 1 – 4; ср. Рим. 1, 22) удерживает человека от половой безнравственности (1 Кор. 5 – 7; ср. Рим. 1, 24) и поклонения идолам (1 Кор. 8 – 14; ср. Рим. 1, 23). Как и при обсуждении вопросов сексуальной распущенности и идолопоклонства, рассуждения Павла о мудрости начинаются здесь с порицания (1 Кор. 1, 18 – 2, 5), а затем он переходит к более положительным утверждениям (1 Кор. 2, 6 – 3, 4).

Единственный порок, которого по новозаветному учению следует «избегать» (*phēugō*) наряду с половой распущенностью (1 Кор. 6) и идолопоклонством (1 Кор. 10), – это жадность (1 Тим. 6, 11; в связи с *philargyria*, «сребролюбием» [1 Тим. 6, 10]). Обычно иудеи включали жадность в порочную триаду, за приверженность которой язычники будут справедливо осуждены. Жадность (*pleonektēs*)¹ упоминается наряду с блудом и идолопоклонством в каждом из трех списков пороков в этом послании (1 Кор. 5, 10.11; 6, 10). Вполне возможно, что жадность была главной причиной судебной тяжбы, упоминаемой в 1 Кор. 6, 1-11.

Кульминацией послания становится обсуждение вопроса о воскресении в 1 Кор. 15, где Павел соотносит этот вопрос с полным торжеством Христа над всеми своими врагами и окончательным преображением нашего тленного тела в нетленное, которое всецело отражает Божью славу. Не удивительно, что Павел рассматривает воскресение как главное основание для своих этических наставлений (см. O'Donovan 1986).

Начало послания (1 Кор. 1, 1-9)

1 Кор. 1, 2

Выражение «призывающие имя Господа» (они же «святые») относится к христианам (Деян. 9, 14.21; 22, 16; 2 Тим. 2, 22). Оно часто встречается в ВЗ

¹ В СП «лихоимство». – Прим. перев.

в отношении тех, кто поклоняется единому истинному Богу (Быт. 4, 26; 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25; 3 Цар. 18, 24; 1 Пар. 16, 8; Пс. 74, 1; 78, 6; 79, 19; 98, 6; 115, 4.8; Ис. 64, 7; Плач 3, 55; Иоил. 2, 32; Соф. 3, 9; Зах. 13, 9).

Павел говорит, что коринфские верующие едины «со всеми призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа, во всяком месте». Одной из ключевых тем во Второзаконии было избрание Господом определенного места, где люди будут призывать его имя (подразумевалось, что это место будет в Иерусалиме). Периодически упоминается «место, которое изберет Господь, Бог твой, где бы призывалось¹ имя его» (ср. Втор. 12, 11.21.26; 14, 23-24; 16, 2.6.11; 17, 8.10; 26, 2).

Однако, вместо упоминания о месте, Павел говорит, что коринфские христиане едины с теми, кто призывает имя Господне «на всяком месте» (*en panti topō*). Он единственный из новозаветных авторов, у кого встречается это выражение (1 Кор. 1, 2; 2 Кор. 2, 14; 1 Фес. 1, 8; 1 Тим. 2, 8) со ссылкой на поклонение Богу, которое распространяется по всему миру через его служение язычникам.

Это выражение переключается со сказанным в Мал. 1, 11 LXX, где (в связи с разочарованием по поводу того, как Господу поклонялись в Иерусалиме) пророк говорит о будущем, когда Богу будут поклоняться язычники «на всяком месте»: «Ибо от восхода солнца до запада мое имя будет славно среди язычников, и на всяком месте [*en panti topō*] благовоние и жертва чистая приносится имени моему, ибо велико имя мое среди язычников, говорит Господь Вседержитель» (см. Townner 2000: 333). Этот отголосок предполагает, что коринфские верующие стали частью исполнения Божьего эсхатологического замысла о том, что ему будут поклоняться среди язычников.

ОСУЖДЕНИЕ РАЗДЕЛЕНИЙ СРЕДИ КОРИНФСКИХ ХРИСТИАН (1 Кор. 1, 10 – 4, 17)

Введение

Вслед за призывом к единству в 1 Кор. 1, 10 Павел выстраивает пространный и сложный довод против разделений в церкви (границы отрывка 1 Кор. 1, 10 – 4, 17 очерчены выражением *parakalō humas*, «умоляют вас» [1 Кор. 1, 10; 4, 16]). Среди коринфских христиан (как и в коринфском обществе в целом) большое внимание уделяли социальному положению. Они хвастались своей мудростью и красноречием или своими учителями. Павел не был достаточно красноречив в Коринфе, что ожидалось от мудрого и образованного человека, достойного их поддержки.

Место Писания в доводе Павла

По словам Эллиса (Ellis 1977) и других комментаторов, начальные главы послания представляют собой «мишралистское вступление», используемое в синагогах как наставление или проповедь. Эллис нашел два примера в 1 Кор. 1 – 2, содержащих трехчастную структуру. Первый – в 1 Кор. 1, 18-31: (1) 1 Кор. 1, 18-20: тема и вводные тексты, Ис. 29, 14; 19, 11-14 (ср. 33, 18); (2) 1 Кор. 1, 20-30: разъяснение, связанное с вводными и заключительными текстами ключевыми словами

¹ В СП «пребывало». – Прим. перев.

sophos (1 Кор. 1, 26-27), *sophia* (1 Кор. 1, 20.21.22.24.30), *mōros* (1 Кор. 1, 25.27), *mōria* (1 Кор. 1, 21.23), *kauchasthai* (1 Кор. 1, 29); (3) 1 Кор. 1, 31: заключительный текст, Иер. 9, 22-23. Второй – в 1 Кор. 2, 6-16: (1) 1 Кор. 2, 6-9: тема и вводные тексты, Ис. 64, 4; 65, 16 (LXX); (2) 1 Кор. 2, 10-15: разъяснение, связанное с вводными и заключительными текстами ключевыми словами *anthrōpos* (1 Кор. 2, 11.14 [ср. 12, 3]), *idein* (1 Кор. 2, 11-12), *ginōskein* (1 Кор. 2, 11.14); (3) 1 Кор. 2, 16: заключительный текст, Ис. 40, 13 и применение.

Однако против такой структуры послания говорит следующее: (1) обсуждаемая форма еврейского толкования начинается с текстов Пятикнижия, а не текстов Книги пророка Исаии; (2) заключительные тексты в приведенных выше примерах не достаточно явно связаны с начальными текстами; (3) еврейские примеры намного более пространные (как, напр., видно у Филона Александрийского). Тем не менее проделанная Эллисом работа подчеркивает ключевую роль ветхозаветных текстов в этих отрывках.

Более убедительным представляется заключение, сделанное Хейзом (Haas 1999:402-3) о месте Писания в этом отрывке: «Позвоночным столбом в речах, высказанных в 1 Кор. 1, 18 – 3, 23, служит ряд из шести ветхозаветных цитат (1 Кор. 1, 19; 1, 31; 2, 9; 2, 16; 3, 19; 3, 20), взятых из отрывков, где Бог изображается как тот, кто судит и спасает свой народ необычным образом». Далее мы внимательно рассмотрим эти шесть цитат наряду с несколькими аллюзиями и библейскими ключевыми идеями.

1 Кор. 1, 17

Основу апостольской деятельности Павла составляет распространение Божьего слова; Бог послал его «проповедовать евангелие» (*euangelizesthai*). Павел ограничивает в этом послании значение слова *euangelizesthai* деятельностью провозвестников, призванных на это служение. Ключом для понимания его представлений служит сказанное в Ис. 40 – 66. Как показал Диксон (Dickson 2003: 176): «На использование Павлом терминологии, относящейся к евангелию [особенно *euangelizomai*], большое влияние оказали конкретные идеи в традициях благовестника, берущих начало в Ис. 40, 9; 52, 7 и 62, 1, тогда как лексику “светского” посланника он перенес на эсхатологический уровень, описывающий вестников последнего времени, посланных Богом Израиля, чтобы объявить о его спасительном правлении». В ряде литературных памятников палестинского иудаизма принято такое истолкование этого слова. Например, в *Таргуме на Книгу пророка Исаии* сказано, что этот вестник означает пророков Сиона: «Взойдите на высокую гору, пророки, несущие вести Сиону» (*Tg. Isa.* 40:9); «Дух пророчества пред Господом Богом на мне, ибо Господь воздвиг меня возвестить добрые вести нищим» (*Tg. Isa.* 61:1). То, как Павел использует Ис. 52, 7 в Рим. 10, 15, подтверждает подобную связь и использование слова *euangelizesthai* в качестве указания на провозглашение Павлом евангелия как эсхатологической, уполномоченной Богом деятельности (Stuhlmacher 1991: 156-65).

1 Кор. 1, 18-25

Наряду с представлением основной темы отрывка посредством цитаты из Ис. 29, 14 в 1 Кор. 1, 19 (Koch 1986: 273-75) слова Павла также перекликаются

с Ис. 33, 18 в 1 Кор. 1, 20 и Ис. 28, 16 в 1 Кор. 1, 21-24 (Williams 2001: 47-102). Все три текста взяты из пророчеств, в которых провозглашается «горе» в Ис. 28 – 33.

1 Кор. 1, 19

А. Новозаветный контекст: Божий приговор человеческой мудрости

Павел говорит о непримиримом противоречии между человеческой мудростью и «словом о кресте». Обсуждаемая цитата помогает увидеть, что это наблюдение связано с ветхозаветным повествованием о суде и милости и показывает, что противоречивость креста – безумия для некоторых, но в действительности силы к спасению – находится в согласии с Писанием.

Б. Ветхозаветный контекст Ис. 29, 14

По некоторым особенностям Ис. 29, 14 и прилегающих к нему стихов можно увидеть, почему этот стих привлек внимание Павла, так что он нашел его подходящим для своего довода. В части пророчества, где провозглашается «горе» в отношении различных людских поступков (ср. Ис. 29, 1.3), а точнее в предшествующем стихе, мудрость связывается с почитанием (Бога) устами: «...этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня» (Ис. 29, 13).

В первой части Ис. 29, 14 сказано, что суд над «мудростью мудрецов» состоится, когда Бог поступит «чудно и дивно». Троекратное упоминание еврейских слов с корнем, обозначающим «чудо» (*plʿ*), может быть связано с мессианской темой. Первое именование Мессии в Ис. 9, 6 – «Чудный» (ср. Ис. 25, 1), и в Ис. 28, 29 Господь, провозглашающий спасительный замысел, называется «дивным в совете».¹ Кроме того, о связи Мессии с судом над людской мудростью свидетельствует упоминание Кира – образа Мессии – который обращает мудрость вспять в Ис. 44, 25.

В. Ис. 29, 14 в иудаизме

В многочисленных литературных памятниках иудаизма, где есть связь с Ис. 29, 14, рассматривается тема мудрости и суда (Williams 2001: 61-73): Вар. 3:9-14; 2 Вар. 48:31-37; 70:3-6; 4 Ezra 5:9-13; 13:29-32; 1 En. 39:8; 42; 1Q27 I I, 1-9; 1QN^a XI, 13-18; 3 Мак. 6:19-29; Tg. Isa. 29:13-14.

1 Кор. 1, 19

γέγραπται γάρ· ἀπολώ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν
καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω.

Ибо написано: «погублю мудрость мудрецов,
и разум разумных отвергну».

MT Ис. 29, 14

לְכוּ הַנְּגִי יוֹסֵף לְהַפְּלִיא אֶת־הָעַם הַזֶּה הַפְּלֵא
וְהַפְּלֵא וְאֶבְדָּה חֲכֻמַּת חֲכָמָיו וּבִינַת נְבִנָיו
תִּסְתַּתֵּר

LXX Ис. 29, 14

διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ προσθήσω τοῦ μεταθεῖναι
τὸν λαὸν τοῦτον καὶ μεταθήσω αὐτοὺς καὶ
ἀπολώ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνε-
σιν τῶν συνετῶν κρύψω.

СП Ис. 29, 14

То вот, Я еще необычайно поступлю с этим народом, чудно и дивно, так что мудрость мудрецов его погибнет, и разума у разумных его не станет.

¹ В СП «дивны судьбы (Его)». – Прим. перев.

В этих отрывках отсутствие мудрости выражается в соперничестве и разделениях в общине. В таких обстоятельствах Божьему народу предписывается ожидать его вмешательства для решения возникших у них трудностей. Кроме того, недостаток мудрости рассматривается как начало великого суда или указание на последний суд. Отсутствие мудрости и ее окончательный суд связывается с делом грядущего Мессии.

Г. Текстологические особенности

Павел дословно цитирует текст LXX, меняя лишь заключительное слово *krypsō* («сокрыть») на *athetēsō* («расстроить»)¹. Стэнли (Stanley 1992: 186) говорит, что последнее слово лучше подходит для Павловых целей: «Павлова идея в 1 Кор. 1, 18-29 заключается не в том, что Бог просто “сокроет” понимание от “мудрых”, а в том, что он совершил такое дело в смерти Христовой, которое следует воспринять не только разумом. Заменяя слово на более выразительное *athetēsō*, Павел создает перекрестный параллелизм с предшествующим словом *apōlō* [«погубить»], помогающий ему донести свою идею до читателей».

Д. Использование Ис. 29, 14 в 1 Кор. 1, 19

Похоже, что текст Ис. 29, 14 оказал разностороннее влияние на лексику и мысль Павла в окружающих стихах. Идея «погибающих» в 1 Кор. 1, 18 предшествует «гибели» (*apōlō*) в 1 Кор. 1, 19. Благодетие, которое заметно лишь в разговоре – за что Павел порицает коринфских верующих в 1 Кор. 1 – 4 – напоминает внешнее «почтение языком», осуждаемое в Ис. 29, 13. «Чудные» и «дивные» дела (Ис. 29, 13-14), предсказываемые пророком (с мессианским подтекстом) представляют то, что стало теперь явным в распятом Христе.

Е. Богословское значение

Отрывок Ис. 29, 14, особенно если его понимать в связи с его толкованием в раннем иудаизме, используется Павлом, чтобы объявить о Божьем эсхатологическом суде и спасении, совершаемом теперь среди коринфских христиан. Как сказал об этом Хейз (Hays 1999: 403-4): «Бог уже посрамил мудрецов юродством креста, и это апокалиптическое событие потрясло древние устои людской мудрости». Коринфяне, которые все еще ставят во главу угла «мудрость мудрецов», не осознали Божий апокалиптический суд над такой мудростью через распятого Мессию. То, что, согласно 1 Кор. 1, 18, спасение (или уничтожение) людей все еще продолжается, указывает на не окончившееся раскрытие спасительного замысла. Для Павла слова Исаии говорят не только о суде над древними иудейскими начальниками, но и об «осуждении показного красноречия коринфян» (Hays 1999: 404).

1 Кор. 1, 20

Робертсон и Пламмер (Robertson and Plummer 1911: 19) назвали появление Ис. 33, 18 в 1 Кор. 1, 20 «весьма свободной цитатой на основе общего смысла».

¹ В СП «отвергнуть». – Прим. перев.

Хотя остальные толкователи предполагали влияние других библейских и внебиблейских текстов, это предложение выглядит наиболее правдоподобным.

Как в Ис. 33, 18, так и в 1 Кор. 1, 20 содержится три вопроса, начинающихся словом «где» (*roui*). Больше подобного построения не встречается ни в LXX, ни в НЗ. В обоих отрывках говорится о бессилии кого-либо противостоять Божьему народу, а также задаются риторические вопросы, подразумевающие ответ «нигде».

Содержание Ис. 33, 18 касается местонахождения начальника,¹ весившего дань и осматривающего башни, олицетворяющих угнетателей Божьего народа. Здесь возвещается о конце их власти и господства. В контексте этого стиха представлена идея совершенного правителя, возможно, Мессии, который свергнет угнетателей (Ис. 33, 17.21-22). В схожих текстах иудаизма (см. Williams 2001: 73-80) угнетатели исчезают после великого суда. В целом последнее время характеризуется их отсутствием и правлением мессианского вождя. Примечательно, что отсутствие угнетателей совпадает с разрушением людских замыслов и исчезновением мудрости.

В таком свете отголосок Ис. 33, 18 в 1 Кор. 1, 20 напоминает о ниспровержении Мессией всех тех, кто противостоит Богу и его народу в конце времен, таким образом, усиливая христологическую и эсхатологическую составляющие отрывка.

1 Кор. 1, 21-24

На тематическом уровне с этими стихами можно соотнести многочисленные ветхозаветные тексты, где говорится, что Бог обладает полнотой мудрости и силы (напр., Иов 12, 13; Иер. 10, 12; Дан. 2, 23; ср. Вар. 3, 9 – 4, 4; см. Hübner 1990-1995: 2:114-16).

Можно отметить особую связь и с другим текстом из Книги пророка Исаии, достаточно известным в еврейских и христианских кругах: Ис. 28, 16, где говорится о «краеугольном камне, испытанном». Павел обращается к этому тексту в Рим. 9, 33 – 10, 14 (ср. 1 Пет. 2, 6), где развивается двойственная тема предопределения и строгого предупреждения: гибель или спасение становятся последствием отношения человека к этому камню (ср. 1 Кор. 1, 23-24). Наряду с развитием этих тем в 1 Кор. 1, 21-24 просматривается определенное сходство в терминологии с текстом Исаии: в 1 Кор. 1, 21 глагол *pisteuō* стоит в форме причастия, как и в Ис. 28, 16 (в обоих случаях Бог спасает «верующего»). Использование слова *skandalon* («камень преткновения») в 1 Кор. 1, 23 так же может быть связано с достаточно широкой темой «камня» (которой касаются в 1 Кор. 3, 10-15); это слово используется в Рим. 9, 33 в связи с Ис. 28, 16; 8, 14.

1 Кор. 1, 26-31

Павел цитирует Иер. 9, 23 и 1 Цар. 2, 10 в 1 Кор. 1, 31 и намекает на оба эти стиха и их контекст в 1 Кор. 1, 26-29. Эти стихи поддерживают его идею о том, что коринфянам не следует оценивать себя пред Богом по человеческим меркам; Бог призвал их по другим стандартам. Они должны смотреть на себя в свете Божьего спасительного замысла во Христе. И аллюзии, и сводную цитату следует рассматривать вместе, но в обратном порядке, поскольку последняя помогает

¹ В СП «делавший перепись». – Прим. перев.

увидеть аллюзии. Последующие отголоски обоих ветхозаветных текстов можно услышать в отрывке 1 Кор. 4, 6-13, отсылающем нас обратно к 1 Кор. 1, 31 (Wagner 1998).

1 Кор. 1, 31

1 Кор. 1, 31

ἵνα καθὼς γέγραπται· ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ
καυχάσθω.

...чтобы было как написано: «хвалящийся
хвалился Господом».

MT Иер. 9, 23; 1 Цар. 2, 10

כִּי אִם־בְּאֵת יְתִהְלֵל הַמִּתְהַלֵּל הַשֶּׁבַע וְיִדַע
אוֹתוֹ כִּי אֲנִי יְהוָה עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וַיְצַדֵּק
בְּאָרֶץ כִּי־בְאֵלֶּה חֲפֻצָּתִי נִאֲמַר־יְהוָה
יְהוָה יַחַתוּ מְרִיבֹ עָלָיו בְּשָׂמִים יִרְעֻם יְהוָה
יְדִין אֲפָס־יֶאֱרָךְ וַיִּתְּנוּ לְמַלְכּוֹ וַיִּרְם קָרוֹ
וַיִּחַיֵּם

LXX Иер. 9, 23; 1 Цар. 2, 10

ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος
συνίειν καὶ γινώσκειν ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος
ποιῶν ἔλεος καὶ κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ
τῆς γῆς ὅτι ἐν τούτοις τὸ θελημα μου λέγει
κύριος.

κύριος ἀσθενῆ ποιήσει ἀντίδικον αὐτοῦ
κύριος ἅγιος μὴ καυχάσθω ὁ φρόνιμος ἐν
τῇ φρονήσει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ δυνα-
τατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω
ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ ἀλλ' ἢ ἐν
τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος συνίειν καὶ
γινώσκειν τὸν κύριον καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δι-
καιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς κύριος ἀνέβη εἰς
οὐρανοῦς καὶ ἐβρόντησεν αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα
γῆς καὶ δίδωσιν ἰσχὺν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν
καὶ ὑψώσει κέρας χριστοῦ αὐτοῦ.

СП Иер. 9, 24; 1 Цар. 2, 10

Но хвалящийся хвалился тем, что понимает и
знает Меня, что Я – Господь, творящий ми-
лость, суд и правду на земле; ибо только это
благоугодно Мне, говорит Господь.

Господь сотрет препирающихся с Ним; с не-
бес возгремит на них. Господь будет судить
концы земли, и даст крепость царю Своему
и вознесет рог помазанника Своего.

А. Новозаветный контекст: хвалиться только Господом

Как мы уже сказали, есть два вероятных источника обсуждаемого библейского предупреждения. И в Иер. 9, 24 (9, 23 LXX), и в 1 Цар. 2, 10 используются практически одни и те же слова, и оба отрывка подкрепляют мысль Павла (заметьте также, что в 1 Цар. 2, 10 LXX содержатся данные, отсутствующие в 1 Цар. 2, 10, основанном на MT). Нам не требуется выбирать какой-то один, поскольку, согласно Хейзу (Haas 1999: 404), «в отрывках, играющих особую роль, часто смешиваются отголоски из нескольких источников».

Если в 1 Кор. 1, 18-25 говорится об отвергающих весть о кресте, в 1 Кор. 1, 26-31 внимание переносится на тех, кто ее принимает. Для иллюстрации идеи о замещении ценностей в конце времен, отличающей совершенное Христом дело, Павел использует самих коринфян. Низкое социальное положение большинства коринфских христиан само по себе указывает на крест, который с человеческой точки зрения был чем угодно, только не величием, и полностью не оправдал людские ожидания.

Б. Иер. 9, 24 и 1 Цар. 2, 10 в их ветхозаветном контексте

Предупреждение в Книге Иеремии – одно из пророчеств о суде. Божий суд грядет на людей, виновных в различных грехах: лжи, угнетении, идолопоклонстве (особенно поклонении Ваалу) (Иер. 8, 3 – 9, 26). Считающие себя мудрецами будут осуждены (напр., Иер. 8, 9: «Посрамились мудрецы... вот, они отвергли слово Господне; в чем же мудрость их?»). Кульминация раздела в Иер. 9, 23-24 – предостережение хвалящимся чем-либо и кем-либо, кроме Господа. Глагол «хвалиться» встречается пять раз

в Иер. 9, 23-24 в отрицательном и положительном смыслах. Не подобает Божьему народу хвалиться человеческой мудростью, силой или богатством.

1 Цар. 2, 10 — завершение хвалебной песни Анны, где Бог прославляется за то, что он изменил судьбу нищих и угнетенных. Хотя в песни звучит благодарность за милостивое Божье благословение, главное внимание сосредоточено здесь на поразительной перемене, а не на эсхатологическом суде, как в Книге Иеремии.

В. Иер. 9, 24 и 1 Цар. 2, 10 в иудаизме

В ряде еврейских текстов встречаются вышеназванные темы. В созвучии с Павловым использованием эти тексты вводят предупреждение о неуместном хвастовстве в широкий контекст будущего всеобщего суда. В них также сводится на нет хвастовство людскими достижениями и поощряется доверие Божьим замыслам (Williams 2001: 113-24).

Г. Текстологические особенности

Стэнли (Stanley 1992: 188), рассматривавший только текст из Книги Иеремии, назвал его использование Павлом «обобщенным присвоением интересной фразы из Иер. 9, 23 LXX». Есть три незначительных отличия между изначальным текстом и его использованием в послании Павла: (1) Павел пропускает союз, стоящий в начале; (2) он сдвигает слово «хвалящийся» в начало предложения; (3) и меняет объект хвалы с *toutō* («этим», относящимся к «что хвалящийся понимает и знает меня, что я — Господь, который...») на *en kyriō* («Господом»). Эти изменения не столь важны. Последнее из них не меняет смысла стиха, «однако создает краткое и обобщенное выражение, которое можно применить в разнообразных контекстах (ср. 2 Кор. 10, 17)» (Stanley 1992: 188). Выражение *en kyriō* («в Господе») часто встречается в посланиях Павла.

Лексика 1 Цар. 2, 10 согласуется с Иер. 9, 23 LXX за исключением того, что объект похвалы выражен более кратко и ближе к Павловой цитате: *syniein kai ginōskein ton kyriōn*, хвалящийся «понимает и знает Господа».

Д. Использование Иер. 9, 24 и 1 Цар. 2, 10 в 1 Кор. 1, 26-31

Рассматриваемые цитаты и окружающий их контекст повлияли на лексику, структуру и основную тему отрывка из Первого послания к Коринфянам. Заключительный принцип в 1 Кор. 1, 31 — лишь вершина айсберга библейского основания.

Сказанное Иеремией ложится в основу тройственного умаления Павлом мудрого, сильного и благородного; 1 Кор. 1, 26-28 напоминает сказанное в Иер. 9, 23: «Да не хвалится мудрый мудростью своею, да не хвалится сильный силою своею, да не хвалится богатый богатством своим». Далее, утверждение в 1 Кор. 1, 30, что Христос стал «праведностью», переключается с заключительной частью Иер. 9, 24 («Я — Господь, творящий милость, суд и правду»).

Песнь Анны подчеркивает изменение существующих ценностей, которое Павел обсуждает в понятиях мудрости и безумия, силы и слабости на протяжении всего отрывка 1 Кор. 1, 18-31. Первое упоминание о хвастовстве в 1 Цар. 2, 1-10 появляется в 1 Цар. 2, 3 и имеет негативный окрас. Оно

перекликается с порицанием Павлом увлеченности коринфян красноречием и могло бы также стать его цитатой (наряду с 1 Цар. 2, 10): «Не хвалитесь [*mē kauchasthe*], и не говорите надменных речей; дерзости [*megalorrhēmosynē*] да не исходят из уст ваших, ибо Господь есть Бог ведения, и у него свои замыслы» (перевод Хейза [Hauss 1997: 405]).

Аллюзии и цитаты дополняют идеи посрамления и изменения ценностей в 1 Кор. 1, 26-29, помогают совершить Павлу переход от прошлого суда к будущему в 1 Кор. 1, 27-29 и объясняют, откуда в 1 Кор. 1, 30 взялась похвала качествами, олицетворенными в образе мудрого Мессии.

Е. Богословское значение

Павел обращается к этим отрывкам, доказывая, что посредством креста Бог перевернул мирские ценности с ног на голову. По мнению Вагнера (Wagner 1998: 287), «напоминание Павлом библейской заповеди “хвалящийся, хвались Господом”, здесь весьма кстати, оно обосновывает порицание поведения коринфян». Не поддающаяся логике природа спасения во Христе, как его смерть и воскресение, тем не менее, соответствует Писанию. Приращение Павлом мудрости, силы и особого положения находит основание в ВЗ. Павел обращается к этим отрывкам, чтобы подчеркнуть один из сотериологических аспектов, что весьма актуально в контексте разделений коринфской общины.

1 Кор. 2, 3-5

Уильямс (Williams 2001: 133-56) замечает отголосок Зах. 4, 6 в 1 Кор. 2, 3-5, помогающий понять характер Павловой проповеди: «Страх и трепет Павла как слабого человеческого существа подчеркивает его основополагающую весть о Божьей силе и присутствии. Поэтому коринфяне не должны презирать день “малозначащего” (Зах. 4, 10)» (Williams 2001: 156).

Примечательно, что и Павел, и Захария стояли у истоков строительства нового храма (Зах. 4, 6-10; 1 Кор. 3, 10-11; ср. коринфяне как храм [1 Кор. 3, 16-17; 2 Кор. 6, 16-18] и Павел как служитель при храме [1 Кор. 9, 13-14]). Общая лексика («дух», «мудрость», «сила») и распространенность в НЗ (особенно в Откровении) Зах. 4, 6 перекликается с автобиографической ремаркой Павла: изначальное служение Павла среди коринфян было не только в немощи, но и в проявлении силы Божьей: «Не воинством и не силою, но Духом Моим, говорит Господь Саваоф».

1 Кор. 2, 6-12

Тон отрывку 1 Кор. 2, 6 – 3, 4 Павел задает в 1 Кор. 2, 6а: «Мудрость [евангелие о распятом Христе во всей его полноте] же [в отличие от человеческой мудрости] мы [апостолы и проповедники в Коринфе] проповедуем между совершенными [осведомленными, рассудительными, опытными христианами]» (ср. 1 Кор. 14, 20). Павел преподносит «мудрость» в 1 Кор. 2, 6б-12 как с отрицательной, так и с положительной сторон. Противопоставляя «мудрости века сего» Божью премудрость, он развивает тему дальше словами «возвещаем» в 1 Кор. 2, 13 и «совершенным» в 1 Кор. 2, 14 – 3, 4.

Выражение «как написано» подразумевает, что сказанное в 1 Кор. 2, 9 представляет собой библейскую цитату. Везде, где Павел использует это выражение, он цитирует ВЗ, а не что-то другое. Однако слова, следующие за этим высказыванием, сложно связать с каким-либо высказыванием в LXX или еврейской Библии. В III веке Ориген отнес это высказывание к *Апокалипсису Илии*, а также схожие слова можно найти в *Евангелии от Фомы* 18, где они приписываются Иисусу. Согласно другим предположениям, Павел цитирует из традиции Премудрости или слова своих оппонентов в Коринфе. Возможно, это составная цитата из нескольких источников. После рассмотрения наиболее вероятного текста-предшественника для 1 Кор. 2, 9 (см. Williams 2001: 157-208) мы также укажем на отголосок из Дан. 2, 19-23 в 1 Кор. 2, 6-8.10-11 (Hübner 1990–1995).

1 Кор. 2, 9

А. Новозаветный контекст: не видел того глаз

Нет твердой уверенности, однако, можно полагать, что в 1 Кор. 2, 9 мы видим вольное цитирование Ис. 64, 4 (64, 3 LXX): «Ибо от века не слышали, не внимали ухом, и никакой глаз не видал другого Бога, кроме Тебя». И в том, и в другом месте говорится о том, что никто из людей не смог бы понять божественного откровения без способности от Бога. То, что ухо и глаз в Ис. 64, 4 упоминаются в обратном порядке (в сравнении с 1 Кор. 2, 9), не исключает возможной связи между этими отрывками; такие перестановки при цитировании часто встречаются в древней литературе (см. Stanley 1992).

Еврейская идиома «не приходило на сердце» в 1 Кор. 2, 9 отсутствует в Ис. 64, 4, но ее можно найти в греческом тексте Ис. 65, 17. По этой причине высказывались предположения, что Павел объединил в своей цитате Ис. 64, 4 и Ис. 65, 17. Однако можно указать на два различия между Ис. 65, 17 и 1 Кор. 2, 9: (1) у Исаии глагол стоит в будущем времени, а у Павла используется аорист; (2) у Исаии говорится об «их сердце», а не о «сердце человека». Справедливо на этот счет заключение Тиселтона (Thiselton 2000: 251): «Распространенное мнение, что Павел объединяет Ис. 64, 4 и Ис. 65, 17, не весьма убедительно, несмотря на то что Павел часто использует составные цитаты и вольно цитирует текст в других случаях (напр., в Рим. 3, 10-18)».

В 1 Кор. 2, 8-12 Павел говорит об откровении мудрости, полученном апостолами и пророками через Духа Святого. Плохо то, что его не poznali

1 Кор. 2, 9

ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμοὶ οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

Но, как написано: «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его».

MT Ис. 64, 3

וּמַעֲוָלָם לֹא-שָׁמְעוּ לֹא-הִאֲזִינוּ עֵינַי לֹא-רָאִיתִי וְאֵלֵהֶם זִוְלַתְךָ יַעֲשֶׂה לְמַחְכֶּה לִּי

LXX Ис. 64, 3

ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἤκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεόν πλην σοῦ καὶ τὰ ἔργα σου ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον.

СП Ис. 64, 4

Ибо от века не слышали, не внимали ухом, и никакой глаз не видал другого бога, кроме Тебя, который столько сделал бы для надеющихся на него.

(не восприняли или не постигли) власти века сего (1 Кор. 2, 8-9); а хорошо то, что Бог открыл его апостолам и пророкам, получившим Дух от Бога (1 Кор. 2, 10-12).

Б. Ветхозаветный контекст Ис. 64, 4

В Ис. 64, 4 идет речь об уникальности Божьего замысла спасения, который остается сокрытым. Присутствует также идея Божьего суда над его врагами после просьбы о божественном вмешательстве в Ис. 64, 1 и упоминании огня в Ис. 64, 2 (ср. «чтобы имя Твое сделать известным врагам Твоим»).

В. Ис. 64, 4 в иудаизме

В ряде текстов, связанных с Ис. 64, 4, подчеркивается неспособность людей понять пути Господни. В нашем отрывке также упоминается краеугольный камень и новое творение (ср. Ис. 65, 17; см. Williams 2001: 175-84).

Г. Текстологические особенности

Так как здесь имеет место вольное цитирование, нет смысла обсуждать какие-либо текстуальные различия.

Д. Использование Ис. 64, 4 в 1 Кор. 2, 9

В новом контексте смысл этого стиха достаточно ясен, за исключением одного грамматического нюанса: на что семантически указывает относительное местоимение «того» (*ha*)? Хотя Концельман и прав в том, что сложно распутать клубок этой структуры, предположение Файндлея и Елликотта вносит некоторую ясность: «того» относится к «мы проповедуем» в 1 Кор. 2, 6-7, наделяя отрывок следующим смыслом: «проповедуем премудрость Божью ...не видел того глаз...». Таким образом, Павел, цитируя этот библейский отрывок, показывает, что проповедуемая им, апостолами и пророками мудрость — не что иное, как полнота Божьего замысла спасения. Обещанное божественное вмешательство в Книге Исаии (см. Ис. 64, 1) Павел считает исполнившимся в проповеди о кресте.

Е. Богословское значение

Своей цитатой Павел расширяет границы апокалиптической божественной мудрости. Для любящих Бога его спасение представляется истинной мудростью. Услышав, что Павел проповедует мудрость среди совершенных, через Ис. 64, 4 нам напоминают, что мы связаны с Богом в первую очередь любовью, а не мудростью или знанием: «Что приготовил Бог любящим Его». «Познавшие» получают знание не благодаря своим умственным способностям; они получают то, «чего человеческий ум не постиг».¹ Бог приготовил нечто, лежащее за пределами человеческого понимания, для тех, кто принадлежит ему. Как Павел говорит в 1 Кор. 2, 16, «совершенные» — не те, кто хвалится человеческой

¹ В СП «не приходило то на сердце человеку». — Прим. перев.

мудростью, а те, кто «имеет ум Христов». Павел использует эту цитату, чтобы смирить гордых коринфян.

1 Кор. 2, 6-8.10-11

После того как Бог открыл Даниилу значение сна Навуходоносора (Дан. 2, 16), пророк в своей молитве использует слова и идеи, схожие со сказанным в 1 Кор. 2, 6-8.10-11. В обоих отрывках (Дан. 2, 20-21.23 и 1 Кор. 2, 6) мудрость от Бога связывается с тайной (Дан. 2, 19; 1 Кор. 2, 7); и в том, и в другом случае говорится, что мудрость достигает глубин: «Он открывает глубокое [bathys] и сокровенное» (Дан. 2, 22); «Дух все проникает, и глубины [bathos] Божьи» (1 Кор. 2, 10). Хотя это и примечательные сходства, их недостаточно, чтобы видеть здесь нечто большее, чем вероятный отголосок.

1 Кор. 2, 16

А. Новозаветный контекст: ум Христов

После того как Павел сказал о приобретении Божьей мудрости через Божий Дух (1 Кор. 2, 10-11), он объясняет в 1 Кор. 2, 13 – 3, 4, какое отношение к нему и другим имеет Дух. В 1 Кор. 2, 16 Павел цитирует Ис. 40, 13: «Ибо кто познал ум Господень?» и отвечает в том же стихе, что «мы имеем ум Христов».

Б. Ис. 40, 13 в ветхозаветном контексте

Будучи одним из риторических вопросов из Ис. 40, 12-14, отрывок Ис. 40, 13 предполагает ответ: «Никто». В Ис. 40, 15-17 и дальше подчеркивается непреодолимое различие между людьми и Богом: даже «народы как капля из ведра». Идея непостижимого «духа Господа» включает в себя в контексте Божий замысел спасения (Ис. 11, 2; 40, 7; 59, 19; 63, 14). Подобным образом никто не мог бы быть Божьим «советником» (Ис. 11, 2; 19, 3; 30, 1). Сороковая глава этой книги посвящена Божьему намерению спасти свой народ, как видно из Ис. 40, 1-11. По словам Уильямса (Williams 2001: 214), Ис. 40, 13а можно перефразировать так: «Кто мог бы постичь Божий спасительный замысел?».

В другом случае «дух Господень» в Книге Исаии связан образом раба, который действует как посредник в Божьем спасении (Ис. 42, 1; 48, 16; 61, 1; 63, 10).

В. Ис. 40, 13 в иудаизме

Использование этого отрывка в еврейской литературе во многом предвосхищает его использование Павлом (Williams 2001: 216-25). Дух Господень связан

1 Кор. 2, 16

τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιάσει αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.

Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов.

MT Ис. 40, 13

מִי־תָבֵן אֶת־רוּחַ יְהוָה וְאִישׁ עֲצָתוֹ יוֹדֵעֶנּוּ

LXX Ис. 40, 13

τίς ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο ὃς συμβιάσῃ αὐτόν.

СП Ис. 40, 13

Кто уразумел дух Господа, и был советником у Него и учил Его?

с Божьим умом не только в LXX, но и в Прем. 9, 13.17. Кроме того, связь с Божьим замыслом спасения видна во многих кумранских рукописях, где подчеркивается неспособность людей постичь Божий дух, ум и пути. В других произведениях упоминается группа людей, а точнее — остаток, которые благодаря божественному вмешательству постигают его спасительный замысел (напр., в Кумранских рукописях: *Varuch*, 1 *Enoch*, 4 *Ezra*).

Г. Текстологические особенности

В МТ говорится: «Кто измерил дух Господа? И какой человек явил ему его совет?», тогда как в LXX сказано: «Кто уразумел ум Господень? И кто был советником у него и учил его?» МТ и LXX отличаются лишь глаголами «измерил» и «уразумел», а также существительными «дух» (*rûah*) и «ум» (*nous*). 1 Кор. 2, 16 начинается в полном согласии с LXX, добавляя лишь «ибо», но опуская оставшуюся часть цитаты. Замена «духа» на «ум» вполне объяснима, поскольку у Павла эти два слова практически взаимозаменяемы в 1 Кор. 2, 10-15.

Д. Использование Ис. 40, 13 в 1 Кор. 2, 16

Отрывок 1 Кор. 2, 11-16, начавшийся сочинительным союзом *gar* («ибо»), завершается вопросом и ответом. Союз *kagō* («и я») в начале 1 Кор. 3, 1 указывает на связь нашей цитаты с 1 Кор. 3, 1-4, поскольку данный союз обычно используется для связи предложения или высказывания (или автора) с тем, что ему предшествует. Использование Павлом этого текста из Книги Исаии проливает свет на этот отрывок.

Смелое высказывание Павла, что мы имеем ум Христов, представляет иронию, поддевающую высокомерную группу в коринфской общине. Его отождествление Христа с «духом» или «умом» из Ис. 40, 13 объяснимо в виду их связи в Книге Исаии со страдающим Рабом. Этими словами Павел не утверждает своего превосходства над другими христианами в духовном знании. Мудрость, о которой он говорит, не какая-то особенная или таинственная, она открывается на кресте, венчающем спасение (1 Кор. 1, 18-25).

Временной разрыв между Исаией и Павлом подчеркивается поразительным высказыванием в 1 Кор. 2, 16б. «Ибо кто познал ум Господень?» Ожидаемый ответ — «никто». Однако за вопросом следует ответ Павла: «А мы имеем ум Христов». «Ум» здесь — не средство мышления, а способ мышления или умонастроение (Thiselton 2000: 275). То есть «ум Христов» представляет глубокую Божью мудрость, относящуюся к спасению через распятого Мессию, которая была скрыта, но теперь явлена Духом Святым. Учитывая предыдущее использование в таких высказываниях личного местоимения первого лица во мн. ч., «мы» в данном случае относится именно к апостолам, а также к духовным христианам, поскольку они слышали весть о Божьей мудрости (1 Кор. 2, 6).

Замена слова «Господь» на «Христос» говорит о том, что Павел рассматривал себя и коринфян как живущих в мессианское время исполнения обетований. Джюит (Jewett 1971: 377) говорит об этом так: «Замена слова “Господь” в 16а на “Христос” в 16б связывает подлинно божественную мудрость с распятым Христом». Дух не сообщает мудрость ни с того ни с сего, поскольку Дух и крест идут

рука об руку. Ум Христов не возникает от размышлений ни о чем. Наоборот, духовные по привычке обращаются к кресту (1 Кор. 2, 8), как в случае Павла в связи с разделениями в коринфской общине (1 Кор. 1, 18 – 2, 5). Ибо именно в богословии креста мы обретаем Христово умонастроение в таких обстоятельствах.

Е. Богословское значение

Павел обсуждает мудрость не в философском, а в апокалиптическом контексте. На основании ветхозаветной и иудаистской традиции, а также согласно использованию других ветхозаветных цитат в главах с первой по четвертую Павел говорит об «этом веке», «сокрытой тайне», «назначенной прежде времен», и «славе», которая «открылась». По словам Хейза (Haas 1999: 407), «Павел пытался изменить мышление своих читателей, уча их истолковывать свою жизнь в свете Писания, рассматриваемого с эсхатологической точки зрения».

1 Кор. 3, 5-9

В 1 Кор. 3, 5-9 Павел использует образ из сельского хозяйства, решая проблему чрезмерной увлеченности коринфян конкретными учителями. Хейз и Уильямс услышали здесь отголосок отрывка Ис. 5, 1-7, хорошо известного в ранних еврейских толкованиях Писания. Общее в отрывках: народ Божий – насаждение Господа, Бог – главный работник и хозяин виноградника или поля, люди – посредники. В частности, как и в 1 Кор. 3, 5-9, в Ис. 5, 2 сочетаются метафоры строительства и насаждения (ср. Иер. 18, 9; 24, 6; Иез. 36, 9-10).

1 Кор. 3, 10-17

Описывая свою роль в коринфской церкви, Павел также использует образ строительства, что отсылает нас к Ис. 3, 3 в 1 Кор. 3, 10 (Robertson and Plummer 1911; Hübner 1990-1995, vol. 2) и Мал. 3, 2-3 в 1 Кор. 3, 12-15 (Proctor 1993; Schrage 1991-2001). Кроме того, он продолжает библейскую тематику в 1 Кор. 3, 16-17.

В 1 Кор. 3, 10 Павел рассматривает себя «как мудрого строителя». Только в Ис. 3, 3 и в этом отрывке можно найти сочетание слов *sophos* и *architektōn*. В обоих отрывках говорится о мудрости и суде в связи с руководителями Божьего народа.

Ряд текстов ВЗ и иудейской литературы, связанных общей идеей суда, могли повлиять на сказанное Павлом в 1 Кор. 3, 12-15. Мал. 3, 2-3 может служить конкретным примером. В обоих текстах используются схожие термины (золото, серебро, день, огонь). В обоих предвидится суд, в котором огонь поглощает определенный материал. И «храм» (1 Кор. 3, 16), и предстоятели в нем рассматриваются в связи с судом, на котором будет рассмотрена ценность служения.

Тема храма и святости (слово *naos* используется более шестидесяти раз в LXX; *hagios* – свыше пятисот раз) в 1 Кор. 3, 16-17 также взята из Писания и связана с 1 Кор. 5, 1-13 (комментарий на который см. далее). Описание храма как места Божьего присутствия, а также предупреждения об осквернении или разрушении Божьего храма встречаются часто в Писании.

Сравнение церкви с «Божьей нивой» и «Божьим строением» можно соотнести со сказанным далее. Бил (Beale 2004: 245-52) приводит некоторые примеры.

Обсуждаемое «строение» называется в 1 Кор. 3, 16 храмом, что ассоциировалось обычно с храмом Соломона. По словам Била, «в Писании еще только в одном месте говорится о положенном основании строения и “строительстве” на нем из “золота”, “серебра” и “драгоценных камней”: когда говорится о храме Соломона» (3 Цар. 5, 17; 6, 20-21.28.30.35; ср. 1 Пар. 29, 1-7). «Сто тысяч талантов золота и тысячу тысяч талантов серебра» были заготовлены для строительства Соломонова храма (1 Пар. 22, 14). Кроме того, в описании Соломонова храма с драгоценными металлами сочетались дерево и растительность, такие как вырезанные «[подобия] огурцов и распускающихся цветов» (3 Цар. 6, 18), «пальмовые деревья» (3 Цар. 6, 29.32), «гранатовые яблоки» (3 Цар. 7, 18-20), «лилии» (3 Цар. 7, 22), «подобия огурцов» (3 Цар. 7, 24-26.42), и подсвечники, напоминающие рошу с цветами (3 Цар. 7, 49-50). Примечательно, что в иудаизме о Соломоновом храме говорили, как о «поле» (*Tg. Ps.-J. 27:27; Pesiq. Rab. Piska 39*). А в раннехристианском произведении *Оды Соломона* (38:17-21) «святые» описываются как «водруженные» на «положенных основаниях», а также как «насаждение», которое «орошалось» Богом. Эти представления появились на том основании, что ветхозаветный «Эдемский сад, подобно обетованной земле Израиля, либо приравнивались, либо ассоциировались с храмом» (Beale 2004: 246). Все это предполагает, что в 1 Кор. 3, 5-18 Павел сравнивает христиан не с любым полем или храмом, а конкретно с подобным саду храмом Соломона.

1 Кор. 3, 19

А. Новозаветный контекст: уловление мудрого

Чтобы еще больше показать тщетность человеческой мудрости, Павел напоминает еще два ветхозаветных текста в 1 Кор. 3, 19-20. Вместе они представляют содержательный итог Павлова довода в 1 Кор. 1, 18 – 3, 21 (Koch 1986: 275). В первом говорится о Божьей способности расстроить планы тех, кто считает себя мудрым: «Уловляет мудрых в лукавстве их».

Б. Иов 5, 13 в ветхозаветном контексте

В первой речи Елифаза подчеркивается Божье превосходство над человеческой мудростью и силой. В Иов 5, 8-16, где Бог представлен как тот, кто «творит дела великие и неисследимые, чудные» (Иов 5, 9), подчеркнуто различие между «мудрым» и «бедным». В отрывке развивается тема спасения Богом «бедного» («Он спасает бедного от меча, от уст их... И есть несчастному надежда» [Иов 5, 15-16]) и расстройство планов «мудрого» («совет хитрых становится тщетным» [Иов 5, 13]).

В. Иов 5, 13 в иудаизме

В ряде произведений иудаизма развиваются темы, берущие начало или связанные с ключевыми идеями из Иов 5, 13 (Williams 2001: 307-15). Например, в Вар. 3, 20-28 порицаются тщетные людские попытки достичь мудрости, которая даруется лишь посредством Божьего откровения (ср. Вар. 3, 36 – 4, 4).

То, что Бог делает некоторых мудрецов бесполезными и разрушает их замыслы, видно из *Pss. Sol.* 8:20 (речь идет о мудрых предводителях иудеев, когда римляне захватили Иерусалим); Прем. 17, 7-11 (египетские мудрецы во времена исхода); 3 Мак. 1 – 2 (царь Птолемей, который собирался войти в святое святых); Иудифь 2, 2-3 (Олоферн и Навуходоносор, решившие уничтожить Иудею).

Г. Текстуальные особенности

Исследуемый текст в МТ, LXX и в 1 Кор. 3, 19 несет тот же смысл, но различается в деталях. В отличие от LXX, Павел использует слово *drassomai*, а не *katalambanō* (оба слова означают «уловлять»), и *en tē panourgia autōn* («в лукавстве их»), вместо *en tē phronēsei* («в осведомленности» или «понимании»). Еврейский текст в данном случае ближе к сказанному Павлом, поскольку в нем используется слово, означающее коварную или лукавую форму мудрости. Различия можно объяснить тем, что Павел предлагает собственную редакцию LXX на основе еврейского текста или собственный перевод еврейского текста, а также, возможно, он цитирует какой-то другой перевод еврейского текста Книги Иова (см. Stanley 1992: 188-94).

Д. Использование Иов 5, 13 в 1 Кор. 3, 19

В целом в Книге Иова советы его друзей представлены как пример бесполезной и растроченной мудрости. Однако Хейз (Hays 1997: 59) верно отметил, что «Павел цитирует Иов 5, 13 в данном случае, чтобы показать, что Бог развенчивает человеческую мудрость». Непосредственный контекст этой цитаты перекликается с темами обратного порядка и тайной Божьей милости, представленными Павлом ранее (1 Кор. 1, 18 – 2, 16).

Е. Богословское значение

См. пояснения к 1 Кор. 3, 20 ниже.

1 Кор. 3, 20

А. Новозаветный контекст: мудрость мира – это глупость

Если в 1 Кор. 1, 18-25 Павел говорил, что совершаемое Богом выглядело для мира глупостью, то здесь мы видим обратное: то, что в мире считается мудростью, для Бога – бесполезная глупость (Fee 1987: 152).

1 Кор. 3, 19

ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν. γέγραπται γάρ· ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν.

Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: «уловляет мудрых в лукавстве их».

МТ Иов. 5, 13

לְכֹדֵךְ מִיָּמֵיךְ יִצְרָאֵל וְיִצְרָאֵל מִיָּמֵיךְ נִמְרָרְךָ

LXX Иов. 5, 13

ὁ καταλαμβάνων σοφούς ἐν τῇ φρονήσει βουλὴν δὲ πολυπλόκων ἐξέστησεν.

СП Иов. 5, 13

Он уловляет мудрецов их же лукавством, и совет хитрых становится тщетным.

Б. Пс. 93, 11 в ветхозаветном контексте

Пс. 93 представляет собой прошение, чтобы Бог низверг нечестивых угнетателей и защитил праведных. Тисельтон (Thiselton 2000: 323) верно подметил: «В Пс. 93 сказано, что несмотря на нечестное и испорченное руководство власть имущих (Пс. 93, 5-7, 16), “замыслы” этих людей не состояться, поскольку их лучшие “мудрецы” также ошибаются (Пс. 94, 11)». В псалме также обещано, что тех, кто полагается на Бога, ожидают благословения; он не оставит их, но настаивит и поможет им в трудное время (Пс. 93, 12-23).

В. Пс. 93, 11 в иудаизме

Противопоставление Божьей и людской мудрости широко распространено в иудейской литературе (Williams 2001: 315-25). В *Таргуме на Книгу Иова* содержатся многочисленные упоминания о тщетности

1 Кор. 3, 20

καὶ πάλιν· κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶν μάταιοι.

И еще: «Господь знает умствования мудрецов, что они суетны».

МТ Пс. 94, 11

הָזָה יָדַע מַחְשְׁבוֹת אֲדָמָה כִּי הֵמָּה הֵבֵל

LXX Пс. 93, 11

κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων ὅτι εἰσὶν μάταιοι.

СП Пс. 93, 11

Господь знает мысли человеческие, что они суетны.

людского разума без божественного откровения. Подобным образом в Вар. 3, 29-37 говорится о недоступности Божьей премудрости. В 1 Мак. 2, 61-64 сказано, что замыслы (*dialogismos*) грешников падут. В других произведениях подчеркивается польза жить в согласии с Божьими замыслами, людей призывают обратиться за мудростью к Богу.

Г. Текстологические особенности

Текст МТ, LXX и 1 Кор. 3, 20 во многом совпадают, за исключением того, что Павел передает сказанное в Пс. 93, 11, как описание мыслей «мудрецов», а не «людей» (*anthrōpōn*).

В некоторых рукописях Первого послания к Коринфянам текст согласуется с МТ и LXX, и в 1 Кор. 3, 20 стоит *anthrōpōn*, вместо *sophōn*, но в данном случае, скорее всего, переписчик согласовал тексты Павла и Псалмов. «Нет причин, или их недостаточно, чтобы полагать, что такие изменения восходят к самому Павлу» (Stanley 1992: 195).

Тщетность людской мудрости — главная тема рассуждений Павла в 1 Кор. 1, 19-27а; 2, 4-6; 3, 18-19. Однако нельзя сказать, что он бесцеремонно подогнал текст под свой довод. Аллюзия Павла на Пс. 93, 14 в Рим. 11, 2 говорит о его хорошем знакомстве с содержанием этого псалма. В 1 Кор. 3, 20 он говорит о «бессмысленных невеждах»: «Образумьтесь, бессмысленные люди! когда вы будете умны, невежды?» (Пс. 93, 8). «Люди», о которых говорится в Пс. 93, 11 и о чьих мыслях Господь знает, что они суетны, это те же, кто описан несколько ранее как «бессмысленные». Павел с иронией называет их «мудрецами», что подходит его стилю беседы и не противоречит более широкому контексту псалма.

Д. Использование Пс. 93, 11 в 1 Кор. 3, 20

В Пс. 93 и литературе иудаизма не только говорится о том, что Бог расстраивает замыслы мудрецов, но и то, что он благословляет тех, кто становятся частью

его замыслов и исполняет их. Поэтому цитата из Пс. 93, 11 не только указывает на тщетность действий и помыслов без Бога, но и на преимущество, получаемое теми, кто хвалится не руководителями среди людей, а Богом, как это подчеркивается в 1 Кор. 3, 21-23.

Е. Богословское значение

Процитированные в 1 Кор. 3, 19-20 тексты, в которых подтверждается тщетность людских помыслов и суетность человеческой мудрости, подкрепляют Павлово заключение, сделанное в 1 Кор. 3, 21а: «Никто да не хвалится людскими предводителями» (NRSV). Павел использует две цитаты в 1 Кор. 3, 19-20 в поддержку своего учения о спасении, природа которого недоступна для людской логики. Евангелие ставит точку на человеческой гордости.

1 Кор. 4, 6-13

Слова из 1 Кор. 4, 6, «не мудрствовать сверх того, что написано», как говорит Концельман (Conzelmann 1975: 86), естественно воспринимать как ссылку на Писание. В 1 Кор. 4, 6 коринфянам сказано не отвергать библейское увещание хвалиться лишь Господом (а не земными руководителями), а также осознать единство Божьего народа. Хейз (Haas 1997: 69) убедительно говорит об этом:

Слово «написано» в трудах Павла всегда связано с Библией. ...Павел замечательно осветил шесть библейских цитат в первых трех главах послания (1 Кор. 1, 19.31; 2, 9.16; 3, 19-20). В случае первой и последней пары все довольно четко: не хвалитесь людьми. В 1 Кор. 3, 21а две цитаты из третьей главы связываются с цитатами из первой главы. ...Далее, две цитаты из второй главы, хотя и не представляют собой ясного увещания против хвастовства, усиливают ту же тему через сопоставление Божьих путей благодати и людского понимания. Кульминацию этих цитат сложно не увидеть: библейское свидетельство наносит удар по человеческой гордости и призывает к упованию лишь на Бога. Что же в таком случае означает «мудрствовать сверх» библейского свидетельства? Это просто означает хвалиться людской мудростью, как если бы мы были умнее Бога. Заключительное предложение 1 Кор. 4, 6 подтверждает такое толкование.

Подобным образом Вагнер (Wagner 1998) говорит, что сказанное в 1 Кор. 4, 6а отсылает нас к цитате в 1 Кор. 1, 31, отмечая отголоски 1 Цар. 2, 10 в 1 Кор. 4, 6-13.

ГРЕХ КРОВОСМЕШЕНИЯ (1 Кор. 4, 18 – 5, 13)

Введение

Если разделения – это основная проблема коринфян, то их основной грех в том, что они терпели в своей среде человека, повинного в инцесте. В переходном отрывке 1 Кор. 4, 18-21 Павел предупреждает коринфян о строгом наказании, если они не признают его власти. В 1 Кор. 5, 1-2 он укоряет коринфян за их бездействие и требует от них удалить из своей среды осквернителя. В 1 Кор. 5, 3-5 Павел усиливает свой аргумент. В 1 Кор. 5, 6-8 он продолжает поощрять к исключению блудника из церкви, говоря о духовной пользе для

коринфских верующих: если они не исключат осквернителя, это послужит им во вред. В 1 Кор. 5, 9-11 Павел продолжает настаивать на изгнании грешника, подчеркивая: именно таких осквернителей внутри общины верующих, а не вне ее, им следует избегать. Наконец, в 1 Кор. 5, 12-13 он говорит о необходимости правильно поступить в этой ситуации и заканчивает отрывок важным свидетельством из Писания.

Инцест

Сексуальные отношения со своей матерью или женой отца запрещены в ВЗ и иудаизме. Многие исследователи указывают на Лев. 18, 8; 20, 11 как на идейный фон Павлова решения изгнать грешника, обращая внимание на сходство в терминах *gunē* и *patēr*, «жена» и «отец» (1 Кор. 5, 1). Половая связь с «женой» своего отца осуждается также в Быт. 49, 4 (ср. Быт. 35, 22); Иез. 22, 10-11. Однако можно отметить и два стиха из Второзакония как возможный идейный фон решения Павла. Текст Втор. 27, 20: «Проклят, кто ляжет с женою отца своего», мог стать причиной, по которой Павел «проклинает» грешника в пятой главе. Второй текст: «Никто не должен брать жены отца своего» (Втор. 22, 30) – мог побудить Павла к использованию типичного для Второзакония призыва к изгнанию в 1 Кор. 5, 13. Такие призывы звучат постоянно, напр., Втор. 22, 22 («Если найден будет кто лежащий с женою замужнею, то должно предать смерти обоих...и так истреби зло от Израиля» [ср. Втор. 22, 24]), где предположительно описывается наказание за инцест, запрещенный в Втор. 22, 30.

В иудаизме поддерживалось решение из Второзакония о наказании за инцест: *m. Sanh.* 7:4 (виновных в инцесте следует побивать камнями); 9:1 и *m. Ker.* 1:1 (инцест стоит одним из первых в ряду грехов, наказываемых изгнанием); *Jub.* 33:10-13; *t. Sanh.* 10:1; CD-A V; 11Q19 LXVI. Иосиф Флавий описывает инцест как «наиболее вопиющий из грехов» и «возмутительное преступление» (*Иуд. древн.* 3.274), а Филон Александрийский говорит об инцесте следующее: «Какой из грехов может быть более нечестивым?» (*Spec. Laws* 3.13-14; ср. 3.20-21).

Изгнание

Обоснование Павлом изгнания осквернителя напоминает учение Пятикнижия, где люди исключались за (1) нарушение завета; (2) дурное влияние на сообщество; (3) ради сохранения святости сообщества. Эти три темы создают тройственный взгляд на то, что представлял собой Израиль: нарушители изгонялись, поскольку Израиль – это освященное (тема святости), состоящее под заветом (тема завета) общество (тема коллективной ответственности) Господа, Бога святого. На основе этих тем строится учение Павла в этом отрывке (*Rosner* 1999: 61-93).

1 Кор. 4, 21

Жезл, с которым Павел может прийти, хотя и не желает этого, представляет собой то, что согласно ветхозаветной мудрости отец (ср. 1 Кор. 4, 15) мог использовать, чтобы удалить глупость из сердец своих детей (Притч. 22, 15; 23, 13-14).

1 Кор. 5, 1-2

Павлов упрек в отношении высокомерия коринфян и его призыв, чтобы вся община скорбела и исключила грешника, указывает на его представление, что сообщество в каком-то смысле замешано в этом грехе. Глагол *pentheō* («плакать») используется в НЗ, когда говорится о плаче по умершем (Мф. 9, 15; Мк. 16, 10; ср. Быт. 50, 10) и о скорби, связанной с великой потерей (Откр. 18, 11.15.19). Поэтому многие толкователи считают, что Павел присоединяется к плачу о грядущей утрате согрешающего брата. Однако у Павла это слово используется еще в 2 Кор. 12, 21 (ср. Иак. 4, 9; 1 *Clem.* 2:6), где его смысл приближается к идее благочестивого плача покаяния.

Использование слова «плакать» в LXX предполагает, что в 1 Кор. 5, 2а Павел оплакивает грех заблудившегося брата, как собственный. Это слово используется в LXX только шесть раз. В Езд. 10, 6; Неем. 1, 4; Езд. 8, 72 (8, 69 LXX); 9, 2; Дан. 10, 2 – оно относится к скорби о грехах, совершенных другими, а в Неем. 8, 9 (ср. *T. Reub.* 1:10) оно связано со скорбью о своем грехе (но все равно в общинном контексте). Например, в Езд. 10, 6 Ездра «плакал о преступлении переселенцев». В указанных вначале ссылках, Ездра, Неемия и Даниил в своих молитвах скорбят и каются в грехах других людей, как в своих собственных. Сказанное в Езд. 10 особенно перекликается со словами из 1 Кор. 5. Как и Ездра, Павел решает изгнать грешника, как и Ездра, он скорбит о грехах общества. Павел повелевает коринфянам плакать о грехе человека, виновного в инцесте. Как Ездра потребовал от грешников расстаться с их чужеземными женами или быть отлученными от общества (Езд. 10, 8), так и Павел требует отлучения грешника, пока он не расстанется со своим незаконным половым партнером.

Согласно Библии, игнорирование открытого греха в общине может навлечь Божий суд на всю общину (см. Rosner 1992a). Коллективная ответственность и угроза Божьего суда показаны в Нав. 7 и других ветхозаветных отрывках. Они также присутствуют при описании происшедшего с Ездрой, Неемией и Даниилом. Эти персонажи считали, что общество состоит в завете, и нарушение его отдельными людьми ставит под удар всю общину. Осознание безотлагательности побуждало этих руководителей должным образом вести себя с Богом и народом. По словам Геринга (Héring 1969: 35), «ветхозаветная вера в силу поста и плача для удаления бедствий от общества хорошо вида в 3 Цар. 21, 9; Ам. 5, 16; 8, 10».

1 Кор. 5, 3-5

В 1 Кор. 5, 4 отлучение происходит «в собрании» и совершается во имя и силу Иисуса Христа. Независимо от того, какие еще действия были частью этого события, его можно сравнить с эпизодом из Втор. 19, 16-20, в который входит и заповедь, процитированная в 1 Кор. 5, 13б. В Втор. 19 наказание также совершается пред всей общиной (Втор. 19, 20а) и Богом (Втор. 19, 17). Похожее происходит и в Лев. 24, 14.16 («и все общество побьет камнями» богохульника); Чис. 15, 35 («все общество должно побить камнями» нарушителя субботы); Чис. 35, 24 («общество должно рассудить» обстоятельства убийства). Широкое обсуждение и суд над правонарушителем в собрании предписываются также в 1QS VI-VII. Согласно библейскому уголовному праву, вся община участвует в суде.

Судебный приговор как таковой предписывается Павлом в 1 Кор. 5, 5: осквернителя следует предать сатане «во измождение плоти». Некоторые полагают, что Павел здесь говорит о проклятии безнравственного человека, что приведет к телесным страданиям и в конечном счете к смерти (ср. NEB: «Человека этого следует предать сатане для уничтожения тела»). При этом говорят, что слово *olethros* («уничтожение») должно означать смерть. В LXX родственный ему глагол *olethreuo* часто означает полное уничтожение и внезапную смерть (напр., Исх. 12, 23; Нав. 3, 10; 7, 25; Иер. 2, 30), и Павел использует в 1 Кор. 10, 10 схожее слово *olothreutēs*, говоря о гибели от рук «истребителя». Предполагается сходство с древней формой проклятия, найденной в светских греческих (Магических папирусах) и еврейских произведениях. Схожая трагическая сцена, где большой грех ведет к потере жизни, разворачивается в Деян. 5, 1-11; 1 Кор. 11, 30. Об этом говорит Концельман (Conzelmann 1975: 97): «Уничтожение плоти вряд ли может означать что-либо, кроме смерти».

Однако такое толкование (о «проклятии или смерти») нельзя назвать наилучшим. Предать нарушителя сатане — означает вернуть его обратно в сферу влияния сатаны, лишив заботы и наставления со стороны церкви, в которой действует Бог (см. South 1993). «Плоть», которая должна быть «уничтожена» — это его греховная природа. Другими словами, в 1 Кор. 5, 5 образно говорится о том же, о чем Павел сказал прямо в 1 Кор. 5, 2.13: нарушителя следует изгнать из среды верующих.

Сходство сказанного в 1 Кор. 5, 5 с древними проклятиями лишь поверхностное. Гораздо ближе к этому термину ветхозаветные понятия «удалить» и «извергнуть». В иудейских общинах времен Второго Храма часто совершались наказания через изгнание с использованием этих текстов (см. Horbury 1985, особ. 27-30). Также здесь можно увидеть сходство с Иов 1, 12 и 2, 6, где праведник предается «в руки» сатаны; мы все помним, чем закончилась эта история.

Зачем нужно «уничтожать» плоть осквернителя? Пятую главу лучше всего можно понять (особ. 1 Кор. 5, 5) в связи с 1 Кор. 3, 16-17 («Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят; а этот храм — вы»), помня также о ветхозаветной теме храма и святости. Осквернитель наказывается «уничтожением», поскольку он разорил святой Божий храм, церковь. Во-первых, некоторые черты отрывка 1 Кор. 3, 16-17 предполагают тесную связь с пятой главой. В 1 Кор. 3, 16-17 Павел особое внимание обращает на такую характеристику храма, как святость, что само по себе предполагает поддержание чистоты. Последнюю мысль Павел развивает в 1 Кор. 5, 6-8. Во-вторых, образ храма хорошо заметен в обоих посланиях к коринфянам. В 2 Кор. 6, 16 церковь отождествляется с «храмом Божьим», а в 1 Кор. 6, 12-20 необходимость сексуальной чистоты связана с тем, что верующие представляют собой «храм Святого Духа». В-третьих, как показал Хорбари, в течение всего периода Второго Храма границы предписаний из Втор. 23, 1-8 о принятии в общину были расширены с чисто национальных критериев (ну и физических) до моральных. Библейским основанием для такого развития могут служить «вхождение- *torot*» (Пс. 14; 23, 3-5; Ис. 33, 14-17), исключение «мятежников» в Иез. 20, 38-40 из будущего собрания общества и обвинение Израиля в Иез. 44, 6-9 в том, что они вводили в святилище чужаков, «необрезанных сердцем». Иосиф Флавий и Филон Александрийский развивают эту мысль на основе данных библейских текстов и «используют Втор. 23, чтобы

исключить не только иноплеменников и евреев с телесными недостатками, но и закоренелых грешников из среды своих же» (Horbury 1985: 26).

Вероятность того, что Втор. 23, 1-8 повлияло на мысль Павла в 1 Кор. 5 увеличивается благодаря тому, что во Втор. 22, 30 рассматривается та же проблема, с которой столкнулся и Павел: «Никто не должен брать жены отца своего и открывать край одежды отца своего». Высока вероятность того, что Павел связывает два этих отрывка, как говорит об этом Хорбери (Horbury 1985: 25): «Требования к кандидатам во Втор. 23, 2-9 (1-8) в раввинском толковании связывались с Втор. 23, 1 (22, 30) и, следовательно, рассматривались (как и в Таргуме Псевдо Ионафана) как законы о браках». По мнению Фишбэйна (Fishbane 1985: 120), Втор. 22, 30 и Втор. 23, 1-8 связаны упоминанием аммонитян и моавитян, которые были зачаты в результате инцеста (Лота и его дочерей, Быт. 19, 31-38).

1 Кор. 5, 6-8

По «очищению храма» Павел призывает верующих отпраздновать духовный праздник Пасхи (Опресноков). Такая последовательность событий у Павла может свидетельствовать о влиянии ветхозаветной храмовой темы, поскольку в ВЗ весьма заметна связь между очищением или восстановлением Храма и празднованием Пасхи. Вслед за «удалением всякой нечистоты из святилища», чтобы «восстановить служение в доме Господнем» (2 Пар. 29, 5.35), царь Езекия призвал народ отпраздновать Пасху (2 Пар. 30). Так же и царь Иосия, по удалении всех предметов идолопоклонства из Храма и возвращении святого ковчега на должное место, повелел израильтянам отпраздновать Пасху и Опресноки (4 Цар. 23, 1-23; 2 Пар. 35, 1-19). В Книге Ездры следуют тому же образцу: сначала завершение и посвящение Храма (Езд. 6, 13-18), затем – радостное празднование Пасхи и Опресноков (Езд. 6, 19-22).

Павел желает, чтобы коринфяне были «новым тестом», свободным от закваски, т. е. от дурного влияния согрешающего брата. Значение слова «избавьтесь»¹ (*ekkathairō*) в 1 Кор. 5, 7 аналогично использованию сходного глагола (*ekkatharizō*) в Суд. 20, 13, где представители других колен призывают вениамитян казнить насильников из Гивы (см. Суд. 19, 22-26) и таким образом «искоренить зло из Израиля».

«Закваска» представляла собой «малую» часть приготовленного неделей ранее теста, оставленного на брожение. Если ее добавить к новому замесу, она давала хлебу подняться. «Закваска» несла с собой идею распространения, особенно если процесс становился неконтролируемым. Возможно, в качестве профилактики здоровья израильтяне ежегодно должны были очищать свои дома и Храм от всего квасного (Исх. 12, 14-20; Втор. 16, 3-8). Опресноки символизировали «новую» закваску, чтобы заново начать процесс приготовления хлеба на следующие двенадцать месяцев. Израильтяне уходили из Египта настолько поспешно, что у них не было времени заквашивать свой хлеб. Праздник опресноков – семидневное празднество, во время которого евреям запрещалось вкушать что-либо квасное – напоминал об этом событии. Павел (посредством порядка слов в греческом) подчеркивает, что даже через «малую» часть церкви – в данном случае через одного человека – зло неизбежно, медленно, но уверенно, распространилось бы по всей общине, если его не пресечь. Пример своевольного греха

¹ В СП «очистите». – Прим. перев.

в церкви может иметь серьезные последствия. Подобно закваске в хлебе, оставленный без наказания грех в церкви распространится повсюду и безвозвратно изменит церковь.

После упоминания о безквасном хлебе Павел переходит к Пасхе, великому событию, стоящему у истоков Божьего народа, и к кресту, новому образу, представляющему церковь. Такие события и установления рассматриваются Павлом как примеры Божьего спасительного деяния в ВЗ, указывающие на превосходящее их подобие спасения во Христе. В 1 Кор. 5, 8 Павел извлекает поучение из того, что только пресный хлеб ели во время Пасхи. Он говорит обо всей христианской жизни, ярко изображая ее в виде праздника («посему станем праздновать»), что служит указанием на святую жизнь и моральную чистоту в целом.

1 Кор. 5, 9-11

В 1 Кор. 5, 10 Павел перечисляет четыре типа людей, связь с которыми в этом мире неизбежна. Затем, в 1 Кор. 5, 11, он представляет шесть типов грешников, которых церковь должна осудить и прекратить с ними общение. Глагол *synesthō* («есть вместе») используется в Пс. 100, 5 в схожем контексте: «Тайно клеветующего на ближнего своего — сего я изгонял; со смотрящим гордо и с ненасытным сердцем — с сим я не ел [*synēsthion*]».¹ В этом случае, как считает Ньюмэн (Newton 1985: 95), «изгнание равнозначно [удалению от] совместной трапезы», что можно сравнить со сказанным в 1 Кор. 5, 11. И в 1 Кор. 5, и в Пс. 100, 7 говорится о том, что Божье присутствие в храме и зло несовместимы, что показывает еще одну связь с темой храма в 1 Кор. 5: «Не будет жить в доме моем поступающий коварно; говорящий ложь не останется пред глазами моими». Этот псалом еще раз подтверждает ветхозаветную основу Павлова предписания об изгнании из среды народа Божьего.

Список грешников, которых церковь должна осудить (1 Кор. 5, 12б), в какой-то мере повторяет список моральных требований завета, которые, будучи нарушенными, автоматически исключают нарушителя. Павел прежде всего говорит о «блуде», поскольку именно это было проблемой. Но по какому принципу он избирает другие пять пороков для этого списка? В 1 Кор. 5, 13б Павел дает ключ к ответу на этот вопрос: грехи из 1 Кор. 5, 11, в отношении которых звучит процитированная Павлом формула из Второзакония, «извергните развращенного из среды вас», имеют свои аналоги во Второзаконии (Rosner 1999: 68-70; Hays 1997: 88):

1 Кор. 5, 11**Второзаконие**

блуд	половая распущенность, прелюбодеяние (Втор. 22, 21 – 22, 30)
жадность («лихоимство»)	(аналогов нет, но связано с «разбоем» из 1 Кор. 5, 10)
идолопоклонство	идолопоклонство (Втор. 13, 1-5; 17, 2-7)
злоречие	злостное лжесвидетельство (Втор. 19, 16-19)
пьянство	буйный сын-пьяница (Втор. 21, 18-21)
разбой («хищение»)	похищение людей, работоторговля (Втор. 24, 7; в LXX используется слово <i>kleptēs</i> [«вор»])

¹ Цит. по пер. РБО, 2011. – Прим. перев.

А. Новозаветный контекст: изгнание грешника

В 1 Кор. 5, 136 Павел цитирует часто повторяемую во Второзаконии (LXX) формулу изгнания различных правонарушителей (Втор. 13, 5, где используется *arhanizō*, вместо *exairō*; Втор. 17, 7; 19, 19; 21, 21; 22, 21.24; 24, 7; ср. 17, 12; 22, 22; Суд. 20, 13; 1 Мак. 14, 14). Глагол *exairō* («изгони») в НЗ используется только здесь, явно указывая на формулу «истребления из сообщества» из Второзакония. Отсутствие вводной формулировки «как написано» в 1 Кор. 5, 136 можно объяснить стилистическими причинами и эмоционально напряженной атмосферой пятой главы.

Б. Формула изгнания из Второзакония в ветхозаветном контексте

Формулы изгнания во Второзаконии, включающие в себя глагол «полностью удали» (BDB § 129.3), всегда связаны с идеей завета. Это слово переводят во Второзаконии LXX как *exairō*, и именно одну из таких формул Павел цитирует в 1 Кор. 5, 136. Во Второзаконии такие формулировки сопровождают изгнание людей из общества за нарушение завета. Это видно из Втор. 17, 7; истребление становится последствием того, что человек «преступает завет» Бога Израилева (Втор. 17, 2). Грех Ахана описывается следующим образом: «И обличенного в похищении заклитого пусть сожгут огнем ... за то, что он преступил завет Господень» (Нав. 7, 15; ср. Нав. 23, 16: «Если вы преступите завет Господа Бога вашего... скоро погибнете»).

Другая причина для истребления — это предотвращение дальнейшего распространения нечестия в общине завета. Например, во Втор. 19, 196-20 говорится: «И так истреби зло из среды себя; и прочие услышат, и убоятся, и не станут впредь делать такое зло среди тебя». Воспитание отвращения к греху представлено как причина изгнания во Втор. 13, 12-18; 17, 2-7.12-13; 21, 18-21. В этих случаях нарушителя изгоняют, чтобы Израиль оставался в завете. В свете этого список грехов в 1 Кор. 5, 11 обретает новое значение.

Следующий мотив связан с необходимостью «полностью удалить» (Втор. 19, 13; 21, 9). В обоих случаях высказывание «смой с Израиля кровь невинного» требует наказания за убийство. То, что «виновность в крови» затрагивает все общество, видно из Втор. 19, 13, где мотивом к наказанию служит обещание «и будет тебе [т. е. всему народу] хорошо» (ср. Втор. 21, 8). Выражение «смой с Израиля кровь невинного» вводит идею коллективной ответственности: все общество несет ответственность за грех одного из своих членов.

1 Кор. 5, 13

τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρίνει. ἐξάρατε τὸν πο-
νηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν.

Внешних же судит Бог. Итак, извергните
развращенного из среды вас.

МТ Втор. 17, 7

יְד הַעֲדָיִם תְּהִי־הִבּוֹ בְּרֵאשֹׁנָה לְהַמִּיתוֹ וְיָד
כָּל־הָעָם בְּהַרְגָּהּ וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִקִּרְבֶּךָ

LXX Втор. 17, 7

καὶ ἡ χεὶρ τῶν μαρτύρων ἔσται ἐπ' αὐτῷ ἐν
πρώτοις θανατώσαι αὐτόν καὶ ἡ χεὶρ παντὸς
τοῦ λαοῦ ἐπ' ἐσχάτων καὶ ἐξαρεῖς τὸν πο-
νηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν.

СП Втор. 17, 7

Рука свидетелей должна быть на нем прежде
всех, чтоб убить его, потом рука всего наро-
да; и так истреби зло из среды себя.

В. Изгнание в раннем иудаизме

В *Дамасском документе* изгнание из общины за различные правонарушения также постоянно связывается с заветом.

Как мы уже говорили, во времена Павла евреи часто заменяли казнь изгнанием, применяя наставления из Второзакония.

Г. Текстологические особенности

Формула изгнания во Второзаконии LXX и Первом послании к Коринфянам идентична во всем, за исключением глагола: во Второзаконии используется глагол в ед. ч. будущего времени изъявительного наклонения, тогда как Павел использует аориста мн. ч. в повелительном наклонении, что обусловлено, скорее всего, эпистолярным жанром.

Д. Использование формулы из Второзакония в 1 Кор. 5

Повелением изгнать грешника Павел заканчивает обсуждение проблемы кровосмешения. Наряду со связью со списком пороков из 1 Кор. 5, 11 это повеление сводит воедино идеи завета и коллективной ответственности; решение Павла, таким образом, крепко укоренено в Писании.

Снова мы видим, что Павел видит в церкви Израиль. Если Израиль изгонял определенных грешников, то и Божий народ во Христе должен поступать так же.

Е. Богословское значение

Ни в одном из посланий Павла не говорится так явно об опасности греха, святости Божьего народа и их коллективной ответственности, как в этом тексте, который также представляет собой наиболее пространственный новозаветный отрывок на тему церковной дисциплины. Церковь должна изгнать грешника в надежде вновь принять его и, что еще важнее, защитить положение общины пред Богом и миром. Это наставление по большей части основывается на Пятикнижии, особенно на Второзаконии, что видно из 1 Кор. 5, 13б.

СУДЕБНАЯ ТЯЖБА В СЕМЬЕ БОЖЬЕЙ (1 Кор. 6, 1-11)

Введение

Павел обращается теперь к другому вопросу: судебные споры. Он негодует в связи с тем, что «святые» (то есть члены коринфской церкви) подают иски друг на друга в светские суды. Он предлагает два решения: (1) в 1 Кор. 6, 1-6 он говорит о том, что христиане должны сами решать свои спорные вопросы; (2) в 1 Кор. 6, 7-11 он идет дальше и настаивает, что христиане должны быть готовы претерпеть лучше несправедливость, чем вступать в тяжбу с братьями (см. Rosner 1999: гл. 4).

Правовые процедуры

В ВЗ существовала разница между гражданскими и уголовными правовыми процедурами (Buss 1977). Связь между 1 Кор. 5, 1-13 и 1 Кор. 6, 1-11 становится очевидной, если оба отрывка рассматривать в свете этого разграничения. Обсуждаемый в 1 Кор. 5, 1-13 инцест попадал под категорию уголовного права, а тяжба в 1 Кор. 6, 1-11 была из области гражданского права, касающегося взаимоотношений внутри общества. Уголовные дела «решались главой общины или самим сообществом» (Buss 1977: 53). Мы встречаемся и с тем, и с другим в 1 Кор. 5, 3-5, где Павел выносит приговор и призывает всю общину поддержать его решение. В уголовном законодательстве «о правонарушителе говорится в третьем лице, а о преступившей закон общине во втором» (Buss 1977: 59) (напр., Исх. 21, 14.23). То же самое мы видим в 1 Кор. 5, 1-13.

С другой стороны, гражданские дела в ВЗ представлялись на рассмотрение судьям, о чем мы читаем в Исх. 18 и Втор. 1. В свете этого и следует рассматривать 1 Кор. 6, 1-11.

Другими словами, Павел знал о библейском разграничении гражданского и уголовного права, что хорошо видно на примере решения им проблем в 1 Кор. 5, 1 – 6, 11. Один из этих отрывков (1 Кор. 5, 1-13) относится к уголовному праву, другой – к гражданскому (1 Кор. 6, 1-11).

Назначение судей

Предпринималось множество попыток сравнить христианские «суды», о которых Павел говорит в 1 Кор. 6, 1-6 с современной ему иудейской судебной практикой.

Нет сомнений, что разрешение спорных вопросов внутри общины характеризовало еврейскую общину в то время. Возможно также, что ведение судебных дел в древнем Израиле, как оно описывается в Библии, могло повлиять на мнение Павла о назначении судей. Де Во (De Vaux 1965: 1:152-55) говорит о том, что в Израиле было три различных структуры власти, назначаемых царем: священники, старейшины и судьи. Все они упомянуты в Пятикнижии и участвуют в судебных делах. Последняя группа, судьи, связана с 1 Кор. 6, 1-6. Пробраз этих судей можно увидеть в способных людях из народа, назначенных Моисеем по совету его тестя Иофора, отправлять правосудие (Исх. 18, 13-26; Втор. 1, 9-17). Во Втор. 16, 18-20 и 17, 8-13 даются дальнейшие инструкции относительно этих судей.

Назначение судей известными израильскими лидерами – хорошо засвидетельствованная в Писании практика. Мы читаем о назначении судей Самуилом, Давидом, Иософатом и Ездрой: 1 Цар. 8, 1; 1 Пар. 23, 4; 2 Пар. 19, 5-11; Езд. 7, 25; 10, 14. Современная иудейская практика, а также раннехристианская уходят своими корнями в историю о назначении судей Моисеем. (см. Rosner 1999: 98-99).

Божья семья

Описывая проблему судебных тяжб между верующими как внутрисемейные ссоры, Павел говорит о неприемлемости такого поведения. Слово *adelphos* («брат») подчеркивает родственные связи, оно трижды используется

в 1 Кор. 6, 5-6 и еще раз в 1 Кор. 6, 8 именно с этой целью. Евреи часто употребляли слово «брат» (см., напр., 1 – 2 Маккавеев и другие раввинские произведения) в своих общинах, и оно вполне могло иметь относительно формальный смысл в обращении друг к другу (ср. использование «брат» в конфликтных ситуациях в Мф. 18, 15; Гал. 6, 1). Переживания Павла о том, чтобы споры между братьями решались мирно, напоминают Исх. 18 и Втор. 1. В Быт. 13, 8 идет речь о споре между Авраамом и Лотом относительно земли. Авраам находит решение, говоря, что между ними не должно быть раздора, потому что они «братья». В Пс. 132, 1 также подчеркивается благость братского общения: «Как хорошо и как приятно жить братьям вместе!» Павел беспокоился о том, чтобы «братья» в Божьей семье не ссорились по пустякам.

1 Кор. 6, 1-6

Говоря о светских судьях, Павел называет их «нечестивыми» (*adikōn*) (они не могут принимать участия в спорах внутри народа Божьего), что не должно нас удивлять в свете описания качеств судей в ВЗ, особенно в Исх. 18 и Втор. 1 (обратите внимание на четырехкратное использование во Втор. 16, 18-20a LXX слов с корнем *dik-*).

Убежденность Павла в том, что святые будут судить мир (1 Кор. 6, 2), основана на еврейской надежде, что Божий народ примет участие в последнем суде (см. Дан. 7, 22 [Dodd 1953: 68], Прем. 3, 7-8; Jub. 24:29; Сир. 4, 11.15; 1 Ен. 1:9, 38; 38:5; 95:3; 96:1; 98:12; 108:12; 1QpHab V, 4-5). Эта надежда нашла отражение и в раннехристианском учении (напр., Мф. 19, 28; Лк. 22, 30; Иуд. 14-15; Откр. 2, 26-27; 20, 4).

Это единственное место, где сказано, что верующие будут судить ангелов. Возможно, за этим стоит представление о «мире», который населяют не только люди на земле, но и небесные существа. Хотя в ВЗ нет явных упоминаний о суде над ангелами, Павел мог взять эту идею из Пс. 8, 5 (он цитирует этот псалом в 1 Кор. 15, 27), где будущее положение человека превосходит ангелов (хотя в Пс. 8, 6 LXX люди поставлены немного ниже «ангелов», не «Бога»¹ [ср. Евр. 2, 7]). Или же из Дан. 7, 18, где сопричастность царству означает и участие в царской власти.

Обстоятельства, в которых оказываются Моисей в Исх. 18 и Втор. 1 и Павел в 1 Кор. 6, 1-6 во многом схожи. И Моисей, и Павел обеспокоены спорами среди Божьего народа. Оба руководителя решают заниматься наиболее сложными вопросами самостоятельно (ср. Исх. 18, 19б и 1 Кор. 5, 3-5), а для менее важных дел назначают судей (ср. Исх. 18, 21-22; Втор. 1, 15; 1 Кор. 6, 16.4.5б).

Лексика 1 Кор. 6, 1-11 и Исх. 18 и Втор. 1 LXX во многом схожа. Как минимум восемь терминов (некоторые из них редко используются как в LXX, так и в Павловых посланиях) связывают 1 Кор. 6, 1-8 с традицией Моисея, назначившего судей. В 1 Кор. 6, 5б, возможно, слышен отголосок Втор. 1, 16 (см. Rosner 1991).

В 1 Кор. 6, 1-6 Павел применяет наставление из Исх. 18 и Втор. 1 к вопросу о судебных тяжбах в Коринфе. Он придерживается написанного Моисеем, но при этом не ссылается явно на Писание. Подобно Моисею, назначившему мудрых и справедливых людей из народа решать менее важные судебные дела

¹ Ср. Новый Русский Перевод: «Ты немногим умалил его пред Богом...» (Пс. 8, 6). — Прим. перев.

(включая мошенничество), Павел повелел коринфянам назначить разумных людей из своей среды, чтобы решать подобные дела между своими братьями.

Ожидание Павлом того, что церковь последует примеру древнего Израиля подразумевает, что он считал христианскую общину истинным Израилем.

1 Кор. 6, 7-8

По сути, Павел призывает верующих не только отказываться от своих прав, но и добровольно терпеть несправедливость и обиды. Христианам следует избегать светских судов, которые руководствуются принципом воздаяния.

В Лев. 19, 13а LXX говорится: «Не обижай [*adikēseis*] ближнего твоего». Соглашаясь с этим, Павел настаивает, что для коринфских христиан лучше было бы терпеть обиды (*adikeisthe*). Некоторые исследователи считают, что Павел в данном случае ссылается на слова Иисуса из Мф. 5, 39-42 (ср. Мф. 5, 40: «И кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду»). Однако «этика отказа от возмездия» Иисуса также укоренена в традиции ветхозаветной и иудаистской этики (см. Zerbe 1993).

Библейская тема страданий праведников, которая часто встречается в межзаветной еврейской литературе, создает основной идейный фон для рассуждений Павла о страданиях, включая и то, что он говорит в Первом послании к Коринфянам (см. Kleinknecht 1984).

Павел затрагивает эту тему, чтобы христиане рассматривали свои страдания в свете страданий Иисуса и готовы были добровольно отказаться от своих прав ради пользы всего сообщества.

1 Кор. 6, 9-11

Ранее мы отметили, что на идеи в 1 Кор. 6, 1-8 повлияли два ветхозаветных текста: Дан. 7, 22 в 1 Кор. 6, 2-3 и Исх. 18 (Втор. 1) в 1 Кор. 6, 1-6. Более широкий ветхозаветный контекст этих отрывков мог навести Павла на мысль о наследовании царства Божьего в 1 Кор. 6, 9-10 (Rosner 1996b).

Как Втор. 1, так и Исх. 18 предшествуют передаче Закона. В Втор. 1 – 6 неоднократно повторяется, что Божий народ унаследует землю, если будет послушен условиям завета, Десяти заповедям (см., напр., Втор. 6, 1). Во Втор. 3, 21 земля, которую им предстоит унаследовать, описана как «царство» народов, которые они прогонят. В Исх. 19, 6 израильтяне названы «царством священников и народом святым», при условии, что они будут исполнять условия завета. Павел связывает наследование в 1 Кор. 6, 9-10 со списком из десяти пороков. Хотя Десять заповедей и Павлов список пороков похожи по содержанию, это сходство не столь очевидно, чтобы можно было говорить о заимствовании. Нельзя сказать, что Павел предлагает второй Декалог. И все же примечательно, что и Моисей, и Павел дают Божьему народу «десять заповедей» в связи с получением ими наследия в царстве Божьем.

В Дан. 7 сказано о том, что «святым» был дан суд (Дан. 7, 22), о чем Павел упоминает в 1 Кор. 6, 1-3. Только в седьмой главе Книги Даниила девять раз упоминается «царство» или «царства». В Дан. 7, 22 говорится не только о том, что «суд дан был святым», но и что «святые овладели царством». Хотя во Второзаконии наследие исходит от Бога, оно ограничено временем и определенной территорией. Царство же в Дан. 7, как и в 1 Кор. 6, 9-10 – вечно

и всеобъемлюще (см. особ. Дан. 7, 27). Похоже, что ветхозаветные отрывки, повлиявшие на Павла в 1 Кор. 6, 1-6, повлияли на него и в 1 Кор. 6, 9-10, где он говорит о наследовании царства.

В Книгах Исход, Второзаконие и Даниила, упоминания о наследовании царства приводятся в контексте страданий. Если в отрывках из двух первых книг народ освобожден из египетского рабства (Исход) или блуждал по пустыне (Второзаконие), у Даниила тема трудностей и поражений сопровождается как правление четырех империй, быстро сменяющих друг друга, так и условия пребывания Божьего народа в плену. В обоих случаях идея получения царства должна побуждать к верности и послушанию в трудных обстоятельствах.

Эта идея связывает 1 Кор. 6, 7-8 с последующими тремя стихами. В 1 Кор. 6, 9 Павел говорит, что «неправедные Царства Божия не наследуют». Возникает естественный вопрос: кто же тогда его наследует? Наследники – это те, кто праведно страдает, отказываясь от споров с братьями по вере (1 Кор. 6, 7-8). В 1 Кор. 6, 9-11 Павел побуждает коринфян следовать непростоному совету из 1 Кор. 6, 7-8 (избегать споров между собой, даже если это ведет к страданиям): царство унаследует отважившиеся терпеть обиды.

Как мы уже отмечали при обсуждении 1 Кор. 6, 1-6, Павел говорит о церкви то, что ранее относилось к Израилю, тем самым показывая, что он считает церковь истинным Израилем.

Список пороков в 1 Кор. 6, 9-10 состоит из десяти грехов, шесть из которых уже назывались в 1 Кор. 5, 11. Если новая категория – «воры» (*kleptai*) – непосредственно относится к 1 Кор. 6, 1-11, то другие три связаны с сексуальными грехами и, таким образом, связаны с основной темой глав с первой по седьмую. Слово «прелюбодеи» (*moichoi*) говорит о внебрачных половых связях. В LXX глагол *moicheiō* употреблен в Декалоге (Исх. 20, 14; Втор. 5, 18) и в Кодексе Святости (Лев. 20, 10).

Слова *malakoi* и *arsenokoitai* относятся к однополым сексуальным отношениям (в той или иной форме). Они означают не «торгующего собой мужчину и мужеложника», а пассивного и активного партнера в гомосексуальном половом акте. Слово *arsenokoitēs* – это неологизм Павла (ср. 1 Тим. 1, 10), похоже, созданный на основе запрета из Книги Левит (ср. Лев. 18, 22; 20, 13; см. D. F. Wright 1984). Единственный случай употребления этого слова (вероятно, поздняя христианская вставка) в современном Павлу произведении – *Sib. Or.* 2:73. Поэтому, вполне возможно, что «группа слов с корнем *arsenokoit-* возникла в эллинистическом иудаизме или эллинистическом иудеохристианстве» (D. F. Wright 1984: 129).

ХРАМОВАЯ ПРОСТИТУЦИЯ (1 Кор. 6, 12-20)

Введение

Хотя о ритуальной проституции вряд ли можно говорить, как о распространенном явлении в Коринфе времен Павла, существует свидетельство того, что на прилегающих к храмам территориях подавали ужин, после которого предлагались услуги блудниц. Похоже, что некоторые коринфские христиане оправдывали свое участие в подобных делах словами «все мне позволительно» (ср. 1 Кор. 6, 12; 10, 23; см. Rosner 1998).

В ответ на эту проблему Павел подчеркивает уникальность или даже таинственность половой связи и призывает к верности Христу, цитируя при этом Быт. 2, 24 и Быт. 6, 16 (см. Rosner 1996a). Кроме того, возможная цитата из *T. Reub.* 5:5 в 1 Кор. 6, 18 показывает, что на рассуждения Павла повлияла история из Книги Бытия о бегстве Иосифа от жены Потифара (Rosner 1999: 123-46; 1992b).

1 Кор. 6, 16-17

А. Новозаветный контекст: единство с Христом

Павел с разных сторон показывает опасность *porneia*. В основе его довода лежит отрывок из Книги Бытия, раскрывающий природу брака. Павел обращается к нему, чтобы подчеркнуть свой тезис: «тело же для служения и единения с Господом» (1 Кор. 6, 13).

1 Кор. 6, 16-17

[ῆ] οὐκ οἶδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἐν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γάρ, φησί, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα ἐστιν.

Б. Быт. 2, 24 в ветхозаветном контексте

В контексте Быт. 2, 24б описывает первый брак. Задача отрывка – подчеркнуть подлинные и продолжающиеся узы, связывающие брачных партнеров через половой акт. В ВЗ этот отрывок использовался также в качестве запрета на расторжение брака, как в Мал. 2, 15-16: «Не сделал ли Бог их одним?»¹

Или не знаете, что совокупающийся с блудницею становится одно тело с нею? ибо сказано: «два будут одна плоть». А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом.

МТ Быт. 2, 24

עַל-כֵּן יִעֲזַב-אִישׁ אֶת-אָבִיו וְאֶת-אִמּוֹ וְיִדְבַּק לְאִשְׁתּוֹ וְיִהְיוּ לְבָשָׂר וָחָד

LXX Быт. 2, 24**В. Быт. 2, 24 в иудаизме**

Этот отрывок часто встречается при обсуждении брака (напр., Филоном Александрийским), когда объясняется природа брачного союза, как в Мф. 19, 5 и Еф. 5, 31.

ἐνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

СП Быт. 2, 24**Г. Текстологические особенности**

«За исключением неожиданного появления вступительной фразы “ибо сказано”, которая используется Павлом лишь здесь, цитата в 1 Кор. 6, 16 полностью согласуется с тем, как она представлена в LXX Быт. 2, 24» (Stanley 1992: 195).

Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть.

Д. Использование Быт. 2, 24 в 1 Кор. 6

Использование Павлом Быт. 2, 24 в 1 Кор. 6, 16-17 не похоже на его применение в Мф. 19, 5 и Еф. 5, 31. Если в последних двух случаях этот текст появляется при обсуждении развода и брака, то в 1 Кор. 6 рассматривается вопрос половой

¹ В СП этот смысл отсутствует. Ср. пер. РБО, 2011: «И разве не сделал Господь вас единым целым и телом, и духом?» (Мал. 2, 15). – Прим. перев.

безнравственности. Во всех трех случаях подчеркивается уникальность брачной связи. В 1 Кор. 6 цитирование преследует три цели. Во-первых, Павел приводит цитату в доказательство того, что связь с блудницей — это не пустяки и «личное дело каждого». Слово «ибо» в 1 Кор. 6, 16б говорит о том, что Быт. 2, 24 объясняет сказанное в 1 Кор. 6, 16а: «Совокупляющийся с блудницею становится одно тело [с нею]». Производное слово от глагола *kollaomai* («прилепиться») встречается в Быт. 2, 24 LXX («потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится [*proskollaomai*] к жене своей»).

Во-вторых, Быт. 2, 24 используется для описания духовного брака верующего с Христом, который, по мнению Павла, требует верности и чистоты. В 1 Кор. 6, 16-17 Павел представляет две взаимоисключающих возможности: совокупиться с блудницей или соединиться с Господом. Следовательно, этот отрывок используется не только для того, чтобы подтвердить опасность половой связи с блудницей, но и сказать о брачном союзе верующего с Христом (ср. 2 Кор. 11, 2).

В-третьих, Павел подхватывает идею из Быт. 2, 24 — о постоянстве половых отношений, согласно замыслу, — чтобы подчеркнуть уникальность греха *porneia* в 1 Кор. 6, 18б.

Е. Богословское значение

Размышления Павла о природе связи, устанавливаемой половыми отношениями в Быт. 2, 24, направлены на то, чтобы внушить коринфянам высокие представления о теле и правильное отношение к нему. В этом отрывке Павел дает понять коринфянам: все, что касается тела, важно. Эта цитата также говорит о том, что наши тела принадлежат не нам, а Господу (как тела мужа и жены в браке [1 Кор. 7, 4]). Быт. 2, 24 подтверждает слова Павла, что «тело же для [служения и единения с] Господом» (1 Кор. 6, 13) и «вы не свои» (1 Кор. 6, 19б).

1 Кор. 6, 18-20

Основное наставление в этом отрывке *pheugete tēn porneian* (1 Кор. 6, 18) аналогично сказанному в *T. Reub. 5:5* (с добавлением соединительного союза *oun*). Хотя по отдельности эти слова встречаются часто, наставление именно в таком виде можно найти лишь в двух произведениях на греческом языке (наряду с цитированием 1 Кор. 6, 18 в патристической литературе).

Григорий Нисский также обращает внимание на связь между советом Павла в 1 Кор. 6 и примером Иосифа в Быт. 39 (*Contra fornicarios oratio* 9.214-215). В Быт. 39, 12 удачное бегство Иосифа от жены Потифара описывается словом *pheugō*: «Он убежал из ее дома» (ср. Быт. 39, 13.15.18). Кроме того, сказанное в Быт. 39 противопоставляется блудодействию Фамара в Быт. 38.

Вполне возможно, что на Павла повлияли оба источника. Известно, что *T. Reub. 5* связано с историей об Иосифе (ср. *T. Reub. 4:8*). Автор не только призывает своего читателя «убегать разврата», но и говорит о целомудрии (ср. 1 Кор. 6, 19), а в заключении добавляет, что Иосиф «прославил» Бога (ср. 1 Кор. 6, 20). Рассказ об Иосифе в Книге Бытия также представляет его как «человека, в котором был бы Дух Божий» (Быт. 41, 38) и главная причина его отказа от половой связи с женой Потифара — желание избежать греха против Бога (Быт. 39, 9), что сродни

его прославлению. Таким образом, *Завещание Рувима* свидетельствует в пользу привычного толкования Быт. 39, которое могло повлиять и на Павла. Павел мог цитировать *T. Reub. 5:5* не в качестве Священного Писания, а как подходящее этическое правило, чтобы пример Иосифа вдохновил коринфян избегать *porneia*.

БРАК, РАЗВОД И БЕЗБРАЧИЕ (1 Кор. 7, 1-40)

Введение

В ответ на ряд вопросов, заданных в письме («А о чем вы писали ко мне» [1 Кор. 7, 1]), Павел советует неженатым, незамужним, «девицам» и вдовам оставаться как есть (напр., 1 Кор. 7, 2.8.10.11). Это руководящее правило удовлетворенности своим жизненным положением озвучивается прямо и усиливается в 1 Кор. 7, 17-24 примерами обрезания и рабства. Хотя и без прямых ссылок, большая часть сказанного здесь Павлом связана с Писанием (Rosner 1999: 147-75).

1 Кор. 7, 1-7

Павел здесь приводит несколько наставлений о браке, большая часть которых укоренена в библейских писаниях. Например, указание в 1 Кор. 7, 2, что половые отношения в браке могут предотвратить сексуальные отношения на стороне (*tas porneias*), отражено в Притч. 5, 15.18.20 («Пей воду из твоего водоема... утешайся женою юности твоей. И для чего тебе, сын мой, увлекаться постороннею?») и *T. Levi 9:9-10* («Стерегись духа блуда [*tēs porneias*]. ...Возьми себе жену» [ср. Тов. 4, 12]). Необходимость постоянства сексуальной жизни супругов отмечена также в Исх. 21, 10, где сказано, что жена «не должна лишаться пищи, одежды и супружеского сожития».

В 1 Кор. 7, 4 Павел объясняет, почему половая связь важна в браке: тела супругов принадлежат друг другу. Хотя понятия о собственности часто применялись в отношении половой жизни в древнем мире, включая и ВЗ (напр., Втор. 20, 5-7; 28, 30), отличительная черта взаимности в пояснениях Павла (то, что тело мужа принадлежит его жене и наоборот) напоминает о взаимной принадлежности, описываемой в Книге Песни Песней (Песн. 2, 16а; 6, 3; ср. Песн. 7, 11).

Наконец, периодическое сексуальное воздержание для молитвы в 1 Кор. 7, 5 напоминает добровольный отказ от половых отношений перед участием в ритуале (напр., Исх. 19, 15; Лев. 15, 18; 1 Цар. 21, 4-6). См. также *T. Naph. 8:8*: «Есть время, чтобы спать со своей женой, и время воздерживаться ради молитвы».

1 Кор. 7, 10-11

Запрет Павла на развод основан на учении Иисуса (см. Мк. 10, 2-12 и Лк. 16, 18). Было бы неправильным назвать это отступлением от ветхозаветного учения: хотя сказанное во Втор. 24, 1-4 и предполагает законность развода, в других случаях он запрещается (Втор. 22, 19.28-29; Мал. 2, 15-16¹).

¹ В СП Мал. 2, 16, переведенном с LXX, наоборот говорится о возможности развода, тогда как в современных переводах (с МТ) ясно говорится о ненависти Бога к разводу. — Прим. перев.

1 Кор. 7, 12-16

В этих стихах Павел говорит о проблеме, которая появилась в связи с обращением в христианство тех, кто ранее были язычниками. Его ответ заключается в том, что «смешанные браки — по сути христианские браки» (Fee 1987: 298). Идея «святости семьи» взята из еврейской ритуальной лексики и исходит из понятия единства семьи. Мысль о том, что забота любящего Бога распространяется на всю семью, подтверждается многочисленными отрывками из ВЗ (напр., Быт. 6, 18; 17, 7-27; 18, 19; Втор. 30, 19; Пс. 77, 1-7). В чем-то она связана с раввинскими представлениями, что дети прозелитов становятся полноправными членами израильского общества.

1 Кор. 7, 17-24

Обрезание служит иллюстрацией к основной мысли в этой главе: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7, 20 [ср. 1 Кор. 7, 24]). Некоторое пренебрежение к обрезанию в 1 Кор. 7, 18-19 (ср. Гал. 5, 6; 6, 15), несмотря на очевидное противоречие сказанному, например, в Быт. 17, 10-14, в действительности повторяет мысль в таких отрывках, как Втор. 10, 16 и Иер. 4, 4, где членство в общине завета зависит не от каких-то внешних отличий, а от состояния сердца. Кроме Первого послания к Коринфянам, есть и другие случаи в Библии образного использования идеи обрезания (Исх. 6, 30; Иер. 6, 10; 9, 26, где говорится о необрезанных устах, ушах и сердце).

По вопросу рабства Павел учит, что верующие должны довольствоваться своим жребием, но если представится случай освободиться, то лучше им воспользоваться. Это напоминает обряд прокалывания мочки уха рабу, который по окончании семи лет рабства решил остаться у хозяина (Исх. 21, 5-6). Дауб (Daube 1963: 46) обращает внимание на то, что пояснения этого отрывка в *Мехильте* схожи с 1 Кор. 7, 22-23 не только в том, что рабам также рекомендуют по возможности выйти на свободу, но и в представлении о том, что Бог — это господин всякого еврея, по причине исхода (ср. 1 Кор. 7, 23а: «Вы куплены дорогою ценою»).

1 Кор. 7, 25-31

Павел приводит две причины, по которым «девицам» (вероятно, молодые женщины, которые помолвлены, но еще не вышли замуж) следует оставаться безбрачными: существующий миропорядок скоро исчезнет, и брак будет препятствовать служению Господу. Хейз (Haas 1997: 128) объясняет рассуждения, стоящие за первой причиной, связью с еврейской апокалиптикой (напр., с 2 *Esd.* 16:40-48): «Учение Павла о безбрачии основано на убеждении, что будущее вторгается в настоящее; следовательно, “проходит образ мира сего” (ст. 31б). Поэтому было бы неразумным принимать на себя такие долгосрочные обязательства, как брак».

1 Кор. 7, 32-35

Павел говорит о предпочтительности безбрачия по той причине, что брак в сложившихся обстоятельствах усложнит жизнь и отвлечет от посвящения Христу. О том, что Бог должен быть превыше всего, сказано во Втор. 6 — тексте,

на который мы слышим намек в следующей главе (1 Кор. 8, 6). Макнамара (McNamara 1972:122-23) говорит: «Израилю было заповедано любить Бога “всем сердцем” [Втор. 6, 5]. В Таргуме полная посвященность Богу описывается как “совершенное сердце”, когда человек полностью предан Богу и ничему тварному». Кроме того, в ряде раввинских произведений такие мирские увлечения, как, например, жена, отвлекают мужчину от занятий Торой (напр., 'Abot R. Nat. a. 20). Павел не первый раз, обращаясь к сложившейся традиции, ставит на место Торы Христа (ср., напр., как Втор. 30, 12-13 используется в Рим. 10, 6-8).

1 Кор. 7, 39-40

Здесь Павел приводит три важные положения в связи с прекращением брачного союза и повторным браком. По мнению Томпсона (Tomson 1990: 120-22), во всех трех случаях «формулировки напрямую соотносятся с раввинской галахой». Очевидна также и связь с библейским содержанием.

В 1 Кор. 7, 39а Павел говорит, что со смертью мужа прекращаются брачные обязательства, и поэтому вдова вправе повторно выйти замуж. Во Втор. 24, 3 оговаривается то же условие: «...или умрет сей последний муж ее». В 1 Кор. 7, 39б Павел говорит, что вдова может выйти за кого пожелает. Это похоже на сказанное в *m. Git.* 9:3: «Позволяется тебе выйти за любого другого». Наконец, в 1 Кор. 7, 39в Павел добавляет ограничение «только в Господе». Схожие предложения были в обращении среди иудеев во времена Павла. Например, в разводном письме Бар Кохбы содержалась схожая деталь: «Ты свободна и можешь выйти за понравившегося тебе иудея» (*DJD* 2, по. 19). Запрет на браки с язычниками также основаны на Писании (Втор. 7, 3; Нав. 23, 12; Езд. 9, 1-4; Неем. 13, 23-27).

ИДОЛОПОКЛОНСТВО И ИСТИННОЕ ПОКЛОНЕНИЕ (1 Кор. 8 – 14)

Введение

Главы с восьмой по четырнадцатую затрагивают одну общую тему поклонения. В 1 Кор. 8, 1 – 11, 1 автор говорит о запрете на участие в культовых действиях, связанных с идолами, а в 1 Кор. 11 – 14 он сосредотачивается на должном поклонении истинному Богу.

Любовь и назидание

Ким (Kim 2002: 26 п94) говорит, что «в 1 Кор. 10, 14 – 11, 1 Павел подводит итог своему пространному и подробному обсуждению вопроса об употреблении в пищу идоложертвенного мяса (1 Кор. 8 – 10) рассуждениями об основах христианской свободы и дважды повторяющейся заповеди любви, поклонению Богу от всего сердца, исключаящему идолопоклонство, и любви к ближнему, что ведет к отказу от своих прав ради немощных братьев». Схожим образом и Янгмен (Youngman 1987: 128) подводит итог теме, обсуждаемой в 1 Кор. 8, 1 – 11, 1: «Во всем поступай, исходя из любви к Богу и людям; ограничивай свои права ради евангелия». Хотя заповедь о любви к Богу и ближнему (Втор. 6, 5;

Лев. 19, 18) не цитируется в этом послании, она, очевидно, лежит в основе рассуждений Павла в данном отрывке. С учетом явного ударения на любви в 1 Кор. 13, 1 – 14, 1 и назидании в 1 Кор. 14 (в виду прежде установленной Павлом связи между любовью и назиданием в 1 Кор. 8, 1), можно сказать, что заповедь о любви к Богу и ближнему служит фундаментом сказанного в 1 Кор. 8 – 14.

Близкую связь между любовью и назиданием можно увидеть в высказывании Павла «любовь созидает» в 1 Кор. 8, 1, а также в гимне любви в 1 Кор. 13 и теме назидания в церкви в 1 Кор. 14. Эти отрывки показывают, что любовь и назидание служат основой всех рассуждений в 1 Кор. 8 – 14. (По поводу других ветхозаветных оснований любви см. комментарий на 1 Кор. 13 далее, и по вопросу назидания см. комментарий на 1 Кор. 14 ниже.)

Идоложертвенная пища

Относительно идоложертвенной пищи (1 Кор. 8, 1 – 11, 1) Павел говорит следующее: (1) на основании собственного примера Павел побуждает коринфян не становится причиной преткновений брата или сестры, участвуя в принятии идоложертвенной пищи (1 Кор. 8, 13); (2) он предупреждает коринфян не раздражать Господа своей связью с идолами (1 Кор. 10, 22); (3) и говорит коринфянам не подавать кому-либо повода к осуждению (1 Кор. 10, 31 – 11, 1).

Вполне естественно ожидать, что вопрос об идоложертвенной пище будет обсуждаться в свете ветхозаветного учения об идолопоклонстве.

В раннем иудаизме вопросы, связанные с идолопоклонством, обычно были связаны с принятием пищи. Связь между употреблением пищи и идолопоклонством отмечена в некоторых известных ветхозаветных отрывках. В 1 Кор. 10 Павел цитирует текст Исх. 32, 6, который описывает события, связанные с поклонением золотому тельцу, которое включает упоминание о том, что народ сел есть и пить, а затем встал «играть». Последнее слово, как правило, говорит о языческом веселье. В Исх. 34, 14-15 сказано об уничтожении языческих жертвенников, чтобы израильтянин не стал участвовать в идоложертвенной трапезе язычников. Самый печальный случай в этой связи записан в Чис. 25, 1-3, когда девушки-моавитянки приглашали израильтян участвовать в своих жертвоприношениях, и израильтяне приняли участие в поклонении их богам, вызвав тем самым Божий гнев. Обсуждение Павлом темы пищи, посвященной идолам, отражает схожее беспокойство, связанное с участием верующих в общественных и религиозных делах язычников, совершающихся в языческих традициях.

1 Кор. 8, 1-6

Павел наверняка цитирует коринфян, когда говорит «мы все имеем знание» (1 Кор. 8, 1). В 1 Кор. 8, 4 становится ясно, что знание, которым они по своему заверению обладали, основывается на характерном толковании Втор. 6, 4 (и, вероятно, других отрывков из ВЗ, где отвергаются идолы; см., напр., Втор. 32, 17; 4 Цар. 19, 18; 2 Пар. 13, 9; Ис. 37, 19; Иер. 2, 11; 5, 7; 16, 20; Ос. 8, 6). Мысль о том, что все люди признают Бога Израиля единственным Богом основывалась на пророческих и апокалиптических идеях ВЗ (Ис. 11, 9; 37, 20; 40, 28; 43, 10; 44, 8; 45, 5-6; 49, 23.26; 52, 6; Иер. 9, 24; Иез. 6, 14; 7, 4.9; 15, 7; 20, 38; 24, 24.27;

25, 5.7.11.17; 26, 6; 28, 23-24.26; 29, 9.16.21; 30, 8.19.26; 32, 15; 33, 29; 35, 9.15; 36, 11.23.38; 37, 28; 38, 23).

Говоря, что «идолов в действительности не существует»,¹ и что «нет иного Бога, кроме Единого», коринфяне подразумевали следующее: поскольку существует лишь один Бог, идолы не представляли никакой духовной (или другой какой) реальности, а потому нет причин бояться или избегать контактов с их храмами или с пищей, принесенной им в жертву. Те, кто придерживался этого положения, считали себя «имеющими знание», в отличие от «немошных», всерьез озабоченных любой связью с идолами или пищей, оскверненной ими. «Знающие», вероятно, считали свою позицию неопровержимой, поскольку она основывалась на толковании наиболее важного в иудейском монотеизме отрывка, первого стиха *Шма* (Втор. 6, 4-9; 11, 13-21; Чис. 15, 37-41), повторяемого дважды в день благочестивыми иудеями и лежащего в основе монотеистических взглядов раннего иудаизма и христианства. Однако других членов церкви заметно беспокоило то, что некоторые даже принимали приглашения на трапезы в языческих храмах (1 Кор. 8, 10).

Павел не пытается опровергнуть позицию «знающих», вместо этого он меняет вопрос: что важнее, богословские толкования или любовь к Богу и ближнему? (ср. Втор. 6, 5; Лев. 19, 18; см. Nays 1997). Любовь также отражена в *Шма* (см. Втор. 6, 5; 11, 13); «кто любит Бога, тот познан Им»² (1 Кор. 8, 3). Именно любовь к Богу, а не просто богословские познания отличает избранных Богом людей. Также Н. Т. Райт (N. T. Wright 1992: 127) обращает внимание на важность *Шма* в этом отрывке: «Павел хочет создать аллюзию или отголосок на еврейское исповедание монотеистической веры». В *Шма* звучит призыв к выбору: Божий народ либо любит Бога и служит ему (Втор. 6, 5; 11, 13), либо же служит иным богам и поклоняется им (Втор. 11, 16). В этом контексте понятно, что любовь к Богу включает в себя отказ от любых заигрываний с идолами.

В своем первоначальном контексте *Шма* не говорит о какой-либо опасности, связанной с поклонением идолам, а скорее о том, что правильное понимание единственности Бога требует полностью отрешиться от всего, связанного с поклонением другим богам, независимо от того, существуют они или нет.

Лексика Втор. 6, 4 («Господь, Бог наш, Господь един есть») влияет на выбор Павлом слов для его довода в 1 Кор. 8, 5-6. Он расширяет свое первоначальное утверждение «есть так называемые боги», чтобы показать наличие в языческом мире и множества «господ». Упоминания о «богах» довольно часты в ВЗ, но о них не часто говорят, как о «господах». Однако Павел уже думает о комментарии к Втор. 6, 4 и потому говорит о «многих богах и многих господах». Таким образом, его использование Втор. 6, 4 в 1 Кор. 8, 6 сопровождается примечательным противопоставлением: «Но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им». Ключевые слова «Господь», «Бог» и «один» взяты из Втор. 6, 4 («Господь, Бог наш, Господь един есть»), где оба слова, и «Господь» и «Бог» относятся к единому божественному существу. Однако Павел теперь «объясняет “Бога” как “Отца”, и “Господа” как “Иисуса Христа”, добавляя в каждом случае пояснительное выражение: “Бог” — это Отец, “из которого все, и мы для него”, а “Господь” — это Иисус, Мессия,

¹ В СП «идол в мире ничто». — Прим. перев.

² Цит. по пер. еп. Кассиана. — Прим. перев.

“через которого все, и мы через него”» (N. T. Wright 1992: 129). В этом отрывке Павел подтвердил строго иудейский монотеизм и ввел Христа в само определение Бога и Господа Израиля (см. Haas 1997; N. T. Wright 1992).

Упоминание роли Отца и Господа Иисуса Христа в творении («из которого и через которого») также отражает традицию книг Мудрости (см. Притч. 8, 22-31; Прем. 9, 4.9; Philo, *Flight* 109). В пророческой литературе абсолютная власть Яхве как творца неба и земли — это то, что отличает его от идолов, которые, напротив, представляют собой творение рук человеческих (напр., Иер. 10, 3-16; Ис. 44, 9-24). Описание Христа словами, обычно относящимися к премудрости (Прем. 8, 1-6; 9, 1-2.9; Сир. 24), предполагает, что подобно тому, как Иисус занимает место «Господа» в *Шма*, он занимает место «премудрости» в эллинистическом иудаизме: «Павел подчеркивает: все, что можно получить через обладание *sophia* (премудростью), можно обрести через обладание Христом» (N. T. Wright 1992: 130).

Слова Павла о том, что «есть так называемые боги» и даже «есть много богов и господ много», похоже, подтверждают ветхозаветное признание того, что языческие боги, хотя их и нельзя называть богами в том же смысле, что и Бога Израиля (и потому они лишь так называемые боги), действительно представляют некую реальность. Здесь может предполагаться отголосок Втор. 10, 17, где (через несколько глав после *Шма*) израильтянам сказано, что «Господь [MT: *yhwh*; LXX: *kyrios*], Бог ваш, есть Бог богов и Господь господствующих». Это единственное место в еврейской Библии, где о «богах» и «господах» говорится в одном и том же предложении, как в 1 Кор. 8, 5, и здесь Бог Израиля назван (как и в *Шма*) Господом и Богом, а также подчеркивается его превосходство над любым возможным претендентом на этот титул, как и в 1 Кор. 8, 5 (ср. Пс. 135, 2-3).

Шма была значима как из-за своей богословской нагрузки, так и по причине своей социальной роли. Иудаизм сплотился вокруг единого Бога, искупившего евреев, и их преданность этому Богу отражалась как в том, что они поклонялись ему, так и в том, что они отвергали всех других богов. Примечательно, что христологическое изменение *Шма* Павлом происходит в отрывке, где он надеется, что это утверждение выполнит ту же задачу, какую *Шма* выполняла в иудаизме. Если бы коринфяне сплотились в своей преданности Богу Отцу и Господу Иисусу Христу, полностью отвергая притязания на божественность кого бы то ни было еще, это имело бы большое значение для единства общины и их отличия от языческого окружения.

1 Кор. 8, 9-10

Павел обеспокоен, что коринфяне, пользуясь своим правом есть любую пищу, могут стать «камнем преткновения»¹ (греч. *proskomma*; евр. *mikšôl*) для других; то есть других это может привести к идолопоклонству. В ВЗ идола часто связаны с преткновением. В трех стихах из Книги Иезекииля (Иез. 14, 3.4.7) повторяется упоминание о тех, которые «допустили идолов своих в сердце свое и поставили камни преткновения [*mikšôl*] своего греха перед лицом своим». На эту строку (параллелизм) намекают и повторяют в 1QH^a XII, 15 (и 4Q430 1, 3). В Исх. 23, 33 LXX израильтянам сказано: «Не должны они [прежние жители земли] жить в земле твоей, чтобы они не ввели тебя в грех против меня; ибо

¹ В СП «соблазном». — Прим. перев.

если ты будешь служить богам их, то это будет для тебя камнем преткновения [*proskomma*]». В Исх. 34, 12 LXX это слово используется таким же образом (если рассматривать его в контексте Исх. 34, 11-14). Связь между камнями преткновения и идолопоклонством заметна также в *b. 'Abod. Zar. 6a; 14a* и в *b. Menah. 109a*. В *b. 'Abodah Zarah* сказанное о камне преткновения в Лев. 19, 14 понимается в связи с распространением идолопоклонства среди язычников.

Описывая поведение «знающих» как возможный повод к соблазну, Павел, вероятно, связывает возможные последствия такого поведения с последствиями идолопоклонства, о которых говорится в ВЗ. Как предполагается в 1 Кор. 8, 10, немощных фактически побуждают к идолопоклонству, или по крайней мере к делам, которые запятнаны идолопоклонством.

1 Кор. 9, 8-12

А. Новозаветный контекст: право Павла на финансовую поддержку за свой труд

В 1 Кор. 9 Павел продолжает рассуждения об идоложертвенном, хотя кажется, что он сделал отступление. Здесь он защищает себя и некоторые свои права (1 Кор. 9, 1-14). Затем он говорит, что намеренно отказался от своих прав (1 Кор. 9, 15-18). Свое решение он объясняет тем, что готов принести любую жертву, чтобы достичь как можно больше людей и получить награду, приготовленную ему Христом (1 Кор. 9, 19-27). Весь этот раздел послания строится по принципу обратного параллелизма А-Б-А', подобно тому, как структурируются и некоторые другие разделы (хорошо видна такая структура в 1 Кор. 12 – 14). То есть коринфяне должны подходить к вопросу об идоложертвенной пище (о чем речь явно идет в восьмой и десятой главах) не с позиции своих прав, а с заботой о духовном состоянии окружающих. Павел обсуждает в 1 Кор. 9, 1-14 свое право на денежную поддержку в своей деятельности и цитирует Втор. 25, 4 в подтверждение того, что, согласно закону, работникам полагается питаться от их труда (см. 1 Кор. 9, 7-11).

Б. Втор. 25, 4 в ветхозаветном контексте

В Втор. 25, 4 сказано: «Не заграждай рта волу, когда он молотит». На первый взгляд кажется, что эта заповедь имеет мало или вообще ничего общего с окружающими ее заповедями, поскольку в них говорится об отношениях между людьми, а здесь сказано, как относиться к работающей паре волов. Сложно понять, как связаны между собой заповеди, которые обычно называют «различные законы». В более широком контексте видна общая тема гуманного обращения с другими (Haas 1997: 151). В Втор. 24, 10 – 25, 3 говорится о необходимости гуманного отношения к бедным и обездоленным в обществе людям, а в Втор. 24, 19-22 обсуждается необходимость оставлять пришельцу, сироте и вдове то, что осталось на поле после жатвы. Заповедь в Втор. 25, 4 дается вскоре после этих отрывков, задача которых удостоверить, что не только работники получают прибыль от своего труда, но и другие, нуждающиеся и обездоленные в обществе люди, имеют право что-то от него получить. С учетом этого контекста было бы естественным

понимать заповедь во Втор. 25, 4 как частный случай расширения уже установленного принципа, что трудящимся позволяется что-то иметь от их трудов, так как когда речь заходит о людях, получаемая прибыль не ограничивается лишь теми, кто трудилися.

В. Втор. 25, 4 в иудаизме

Поскольку все и так понимали, что трудящийся имеет определенное право на производимое им, не было нужды подчеркивать это как отдельный закон. В иудейской литературе эта мысль в некоторых случаях предполагается, а в других обсуждается.

1 Кор. 9, 9

ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται· οὐ κημώσεις βοῦν ἀλοῶντα. μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ.

Ибо в Моисеевом законе написано: «не заграждай рта у вола молотящего». О волах ли печется Бог?

MT Втор. 25, 4

לֹא־תַחַת־רֶגֶל בּוֹקֵר

LXX Втор. 25, 4

οὐ φημώσεις βοῦν ἀλοῶντα.

СП Втор. 25, 4

Не заграждай рта вола, когда он молотит.

Втор. 25, 4 цитируют в Храмовом свитке (а) из Кумрана (11Q19 LII, 12) среди ряда других законов, касающихся в первую очередь жертвоприношения животных. Втор. 25, 4 и Втор. 22, 10 цитируются вместе, только там речь не идет о жертвоприношениях. И если другие законы, относящиеся к жертвоприношениям животных, связаны с ограничением чрезмерной жестокости (11Q19 LII, 5-7), Втор. 22, 10 взято из того контекста, где запрещается совмещение чего-то. Они собраны, вероятно, по принципу должного отношения к домашнему скоту. Возможно, в сочетании с Втор. 25, 4 Втор. 22, 10 также понималось как запрет заставлять работать усталый скот, да еще и в паре со скотом другой породы.

Филон Александрийский цитирует Втор. 25, 4 как пример закона, относящегося к гуманному обращению с животными (*Virtues* 145). Как и в 11Q19, Филон говорит о Втор. 22, 10 сразу после обсуждения Втор. 25, 4 и считает, что они относятся к теме гуманного обращения со скотом (с акцентом на различие двух животных и сложность для одного работать в паре с другим, превосходящим его по силе). Использование Филоном отрывка из Втор. 25, 4 следует понимать с учетом введения к целому разделу *Virtues* 125-147. Филон в самом начале говорит, что в этом разделе речь пойдет о распространении принципов гуманности и сострадания, что применимы ко всем людям, и «даже на неразумных животных» (*Virtues* 125). В заключение раздела Филон говорит о важности законов, относящихся к гуманному обращению с животными. Если мы научимся человечно обращаться с низшими формами жизни, то сможем не хуже относиться и к людям (*Virtues* 160).

Иосиф Флавий рассматривает Втор. 25, 4 в *Иуд. древн.* 4.233, где до и после этого обсуждения речь идет о законах подбирания колосьев (Лев. 19, 9; 23, 22) и правах людей срывать их руками (Втор. 23, 25). Поскольку Иосиф Флавий располагает Втор. 25, 4 среди различных законов, отстаивающих право людей добывать себе пищу, он, по-видимому, расширяет это право и на животных. Подтверждением тому может служить используемое им слово в отношении этого скота. Он говорит, что «не следует завязывать морду вола, когда он молотит на

жнине, потому что несправедливо лишать тех, кто трудится вместе с нами [tous *syneirgasménous*] ...известной доли злаков» (Иуд. древн. 4.233).

В Мишне на Втор. 25, 4 ссылаются в *Ter.* 9:3 и в *B. Qam.* 5:7. В первом отрывке говорится о том, как можно исполнять Втор. 25, 4 и при этом не давать животному есть зерно, отделенное для приношения. Этот вопрос возникает в контексте обсуждения необходимости соблюдать закон подбирания колосьев и выделения десятины для бедняков (Лев. 19, 9; 23, 22; Втор. 14, 28-29), но чтобы это не затрагивало часть жатвы, определенную для приношения. В обоих случаях заверяют, что посвященную часть жатвы можно сохранить без ущерба для бедных, которые тоже смогут получить свою долю.

Обсуждение Втор. 25, 4 в Талмуде демонстрирует толкования этого отрывка поздними раввинами. В трактате *b. B. Meši'a* 88b учение о том, что люди могут есть от остатков на полях, где они работали (ср. *m. B. Meši'a* 7:2), поначалу отстаивается на основе довода от меньшего к большему (называемого в раввинской литературе *kal wahomer*, а по-латински обозначаемого как довод *a minore ad majus* или *fortiori*); что, вероятно, также обусловлено сказанным во Втор. 23, 24 (см. Tomson 1990: 125-31).

Поскольку волам нельзя есть того, что не упало на землю, а людям можно, то, следовательно, людям можно есть и упавшее на землю, раз уж волам можно. Этот довод расширяет мысль Филона. Законы, способствующие гуманному отношению к животным, способствуют и должному отношению к людям. Таким образом, в подходящем контексте то, что применимо к животным, можно применить и к людям. Эта мысль развивается на следующей странице (*b. B. Meši'a* 89a), где Рабин настаивает, что на основе использования слова «вол» здесь и во Втор. 5, 14, то, что применимо к тому, у кого завязан рот (т. е. к волу и животным вообще), применимо и к завязывающему рот (т. е. к людям), поскольку субботний закон во Втор. 5, 14, в котором конкретно говорится о «воле», очевидно применим и к людям, и к животным.

В *b. Yebam.* 4a завязывание рта у вола из Втор. 25, 4 образно применяется к вопросу о левирате, который обсуждается в непосредственной близости к этому стиху (Втор. 25, 5-10) в поддержку галахического взгляда, что вдову не следует заставлять выходить замуж по закону левирата за мужчину, который ей неприятен. Этот довод основан на отношении Втор. 25, 4 к вопросу, обсуждаемому во Втор. 25, 5-10, по принципу толкования одного текста в свете другого, расположенного рядом. Отсюда можно сделать вывод, что раввины видели связь между различными законами Втор. 25: если волу позволено есть и нельзя препятствовать ему, когда он работает, то и женщину, потерявшую мужа, нельзя заставлять выходить замуж против ее воли. «Завязывать» ей «рот» означало бы вынуждать ее к еще большим страданиям, чем те, что она недавно перенесла.

Г. Текстологические особенности

Тексты в МТ и LXX практически идентичны. Вопросы возникают относительно текста в Павловой цитате. Внешние свидетельства (Ф⁴⁶ & A B2C D¹ Ψ33 1881 ℳ) подтверждают прочтение *phimōseis* («заграждать уста») в согласии с LXX, однако именно это согласие требует, чтобы оригинальным прочтением считалось *kēmōseis* («заграждать уста» [которое в B* D* F G 1739]). Допуская, что

в 1 Кор. 9, 9 Павел использует синоним, а не слово из LXX, можно заключить, что он мог цитировать по памяти (или по другому греческому переводу или еврейскому тексту). Никаких существенных семантических различий между этими синонимами нет. В 1 Тим. 5, 18 цитируется тот же текст с использованием слова *phimōseis* (хотя в D* мы снова встречаем *kēmōseis*).

Д. Использование Втор. 25, 4 в 1 Кор. 9

Павел цитирует Втор. 25, 4 в поддержку своего довода, что он вправе получать финансовую поддержку от своего служения. Он говорит, что главная Божья забота здесь не волах (1 Кор. 9, 9б), а «мы» (1 Кор. 9, 10). Павлово использование этого стиха описывали по-разному, чаще всего как аллегорию (см. большинство комментариев, особ. Schrage 1991-2000: 2:298-300, и мнения, процитированные в Kaiser 1978: 11-14). Однако здесь явно просматривается иудейский принцип толкования от меньшего к большему (см. выше и рассуждения в Instone-Brewer 1992: 554).

На первый взгляд кажется, что в процитированном тексте говорится все же о волах (а не о людях), однако, как мы показали выше, в непосредственном контексте главная забота — благосостояние людей.

Павел строит этот довод с самого начала главы, называя коринфян своим «делом» (*ergon*). Это означает, что подобно тому, как работник в винограднике имеет право вкушать виноград, и пасущий стадо может брать молоко от стада (1 Кор. 9, 7), и даже вол может питаться зерном, которое он молотит, так и совершающий труд в коринфской общине имеет право получать материальную выгоду от результатов своего труда. Коринфяне — это насажденное им поле, и он вправе пожинать урожай с этого поля (1 Кор. 9, 11). Идея из Втор. 25, 4 ясно соотнобразуется с идеей других примеров, приведенных в 1 Кор. 9, 7.

Барретт (Barrett 1996: 206) высказывался против того, чтобы понимать этот текст в свете довода от меньшего к большему. По его мнению, Павел говорит не о том, что «если Бог заботится о волах, то насколько же больше о людях», а о том, что «Бог заботится не о волах, а о людях». Довод Барретта основывается на традиционном понимании последнего предложения 1 Кор. 9, 9 и первого предложения 1 Кор. 9, 10. Греческий текст 1 Кор. 9, 10а надо переводить не как «разве не для нас все это говорится?», а как «не ради нас ли это сказано?» (см. BDAG, где предлагается возможный перевод «конечно», «наверняка», «несомненно»; Thiselton 2000: 686-87). Иными словами, высказывание Павла следует понимать не как полное отрицание того, что закон был дан ради животных, но как заверение, что Бог заботится о людях еще больше. Мартин Лютер отметил что Втор. 25, 4, очевидно, было дано не волам, поскольку «волы не умеют читать». Как правило, еврейские толкователи в древности соглашались, что закон был написан для человека. Филон говорил, что «закон был дан не для неразумных тварей, а для тех, кто может думать и понимать» (*Spec. Laws* 1.260).

Хейз (Hays:1997) считает, что словами «для нас» Павел указывал на свою миссионерскую группу. Поэтому правильнее было бы понимать эти слова как написанные для общины последнего времени (как в 1 Кор. 10, 6.11). Однако, вполне вероятно, что использование Павлом довода от меньшего к большему предполагает уже известную галаху, согласно которой миссионеры рассматриваются как духовные труженики, сеятели и жнецы (Мф. 9, 37-38; 10, 10; Лк. 10, 2,7;

Ин. 4, 36-38; Рим. 1, 13; 1 Кор. 3, 6-9; 9, 11; 1 Фес. 5, 12; 1 Тим. 5, 17-18). Если так, то Хейз прав, что в первую очередь речь идет о миссионерской группе. Если брать эту галаху за идейный фон, то это поможет решить ключевой вопрос относительно второй части 1 Кор. 9, 10. Не вполне ясно, следует ли следующее предложение рассматривать как цитату («ибо для нас написано, что “кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, должен молотить с надеждою получить ожидаемое”») или как обоснование Павлова толкования Втор. 25, 4 («ибо [сказанное в Втор. 25, 4] для нас написано, поскольку кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, должен молотить с надеждою получить ожидаемое»). Сложности первого варианта связаны с тем, что нам неизвестен источник возможной цитаты Павла. Сильным доводом против второго варианта может служить параллельная (поэтическая) структура двух предложений и отсутствие типичной для Павла лексики (см. Stanley 1992: 197 n52). Однако если Павел кратко высказывает передаваемую устно галаху на Втор. 25, 4, это бы объяснило поэтический характер слов и их связь с предыдущей цитатой (см. Instone-Brewer 1992: 558-59; Koch 1986: 42 n33).

Предположение, что Павел в 1 Кор. 9, 9-10 рассуждает на основе принципа *kal wahomer*, усиливается замечанием, что в 1 Кор. 9, 11 мы видим обратный доводу *kal wahomer* порядок: «Если работник может есть от более существенного урожая, над которым он трудился, то конечно он может есть и от менее существенного» (Instone-Brewer 1992: 559 [см. полностью его рассуждения на этот счет]). В 1 Кор. 9, 12 Павел показывает, что его библейское обоснование права получать ощутимую пользу от своего труда служит основанием для его утверждения, что он не станет добиваться своих прав, если это каким-то образом повредит распространению евангелия.

Павел еще раз цитирует Втор. 25, 4 в 1 Тим. 5, 18 также в качестве основания для материальной поддержки церковных руководителей. В том случае его цитата полностью согласуется с LXX (с тем лишь отличием, что в D* используется слово *kēmōseis*).

Е. Богословское значение

Это еще один пример использования Павлом Писания как руководства для христиан. Из Втор. 25, 4 нам следует сделать вывод о праве церковных руководителей получать материальную поддержку в своем служении. Таким образом, дело не просто в согласии с апостольским авторитетом Павла по этому вопросу, но и в понимании того, как библейский авторитет должен влиять на наши этические представления в связи с такими вопросами.

1 Кор. 9, 13

Принцип «служащие жертвеннику берут долю от жертвенника» основывается на порядках, установленных как в иерусалимском Храме (напр., Лев. 6, 16-18.26; 7, 6-8; Чис. 5, 9-10; 18, 8-20; Втор. 10, 9; 18, 1-5; 1 Цар. 2, 28; 2 Пар. 31, 4), так и в языческих храмах. Скорее всего, Павел подразумевает здесь иерусалимский Храм и его священников, однако связующую фразу в следующем стихе («так и» [*houtōs kai*]) следует понимать не как созвучие повеления Господнего с известными религиозными обычаями, а как его библейскую обоснованность.

1 Кор. 9, 16-17

Проповедническая миссия Павла — не что-то избранное им самим. Это дело, доверенное ему Богом. Его лексика здесь напоминает Иер. 20, 9 (см., напр., Naus 1997; Thiselton 2000).

Несьюти (Nasuti 1988) предположил, что лексика Павла выдает использование в данном случае инверсии провозглашаемого себе горя, которое пророки иногда провозглашали в связи со страданиями, переживаемыми ими в связи с пророческим служением. Когда Исаия видел Божий престол, он провозгласил себе горе по причине своей греховности и греховности израильтян (Ис. 6, 5). Другие случаи провозглашенного себе горя можно найти в Ис. 24, 16; Иер. 10, 19; 15, 10; 45, 3.

Подобно Иеремии, Павел страдает из-за своей проповеди, однако вместо того чтобы оплакивать свои страдания, он хвалится ими. Для Павла, скорее, прекращение проповеди евангелия стало бы причиной для плача. «Иеремия не хотел бы и родиться, по причине своих страданий (Иер. 15, 10); Павел, наоборот, скорее умер бы, чем отказался от страданий, которые для него служат основанием, чтобы хвалиться евангелием» (Nasuti 1988: 258).

Павел видел свое место в истории спасения на том этапе, где основной вестью был не суд и изгнание, а восстановление и спасение, проповеданное всем народам. Весть, которую нес Иеремия, описывается многообразно такими словами, как искоренять и насаждать, уничтожать или строить (напр., Иер. 1, 10; 24, 6; 31, 3-4.28; 33, 7), и его слушатели испытали на себе искоренение и разрушение. Слушатели же Павла испытали на себе насаждение и созидание. Его весть несет спасение (а не суд) всем, кто упомянут в 1 Кор. 9, 19-22, и он готов сделать все необходимое ради евангелия, чтобы быть «соучастником его» (1 Кор. 9, 23).

1 Кор. 9, 19-23

В других случаях Павел подчеркивает, что он призван угождать Богу, а не людям (Гал. 1, 10; 1 Фес. 2, 4). Здесь и в 1 Кор. 10, 32 — 11, 1 Павел выражает готовность производить благоприятное впечатление на тех, среди кого он живет и несет свое служение. В первом случае говорится об угождении смертным, что бесчестит Бога, а здесь Павел говорит о некотором приспособлении, которое не оскорбляет Бога, а служит стратегией, чтобы привлечь людей к изменяющему жизнь соприкосновению с евангелием. Желание произвести хорошее впечатление на соседей-язычников ради их же спасения (и тем самым сохранить и возвеличить доброе имя Бога) — это этический мотив, заметный здесь и в других ранних иудейских и христианских произведениях (см. van Unnik 1960), развивающийся на идейном фоне ВЗ (напр., Исх. 32, 12.25; Чис. 14, 13-19; Втор. 9, 25-29; Ис. 52, 5 LXX; Иез. 20, 9-22; 36, 20-23; ср. с Павловой цитатой из Ис. 52, 5 LXX в Рим. 2, 24; см. Rosner 1999: 110-11).

1 Кор. 10, 1-13: Введение

В десятой главе Павел возвращается к теме, которую начал с восьмой главы. На основе типологического (и экклезиологического) толкования он обсуждает события исхода, странствий по пустыне и отступничества Израиля.

Митчелл (Mitchell 1991: 138-40) показала, что Филон Александрийский (*Spec. Laws* 4.129; *Moses* 1.161-164, 305; 2.174, 283; *Posterity* 182-185; *Drunkenness* 95) и Иосиф Флавий (*Иуд. древн.* 3.295; 4.12, 140) ссылаются на те же случаи, что и Павел в 1 Кор. 10, 1-3, как на хорошо знакомые примеры разделений на группы (ср. 1 Кор. 1, 10-13; 11, 18-19; 12, 25). Коринфская церковь не была первым примером, когда Божий народ разделился в связи с идолопоклонством и половой распушенностью!

В 1 Кор. 10, 1-13 Павел напоминает о последствиях других случаев в истории, когда отвергалась Божья милость, чтобы предупредить свое поколение, как это делали авторы Пс. 77; 105; Неем. 9, 5-37; Втор. 32, 1-43 (Fee 1987).

В 1 Кор. 10, 1-4 Павел обсуждает благословения искупления для всего Израиля (пятикратно повторяя слово «все» [*pas*]), наподобие тех, что получили христиане. В 1 Кор. 10, 5-10 он говорит о пережитом израильтянами как о предупреждении для «нас» в виду того, что Бог осудил «многих» израильтян за различные грехи «некоторых» (повторяя слово «некоторых» четыре раза). Четыре греха, послужившие причиной Божьего гнева, перекликаются с отрывками из Книги Чисел. Упоминание Павлом в 1 Кор. 10, 6 того, что они были «похотливы на злое», перекликается с Чис. 11, где сказанное в Чис. 11, 4 и Чис. 11, 34 служит инклюзией вокруг рассказа о том, как израильтяне требовали мяса. Колльер (Collier 1994: 63) говорит о том, что два ключевых глагола из Исх. 32, 6 *kathizō* («сесть») и *anistēmi* («встать») используются в начале (Чис. 11, 4) и в конце (Чис. 11, 32) этой главы по переводу LXX.

По мнению Колльера (Collier 1994: 65), лингвистические связи предоставляют Павлу «мидрашистскую ссылку на Исх. 32, 6, как на итоговое заключение по Чис. 11. Исх. 32, 6 понимается как краткий мидраш на Чис. 11». Павел объединяет Исх. 32, 6, тему «прихоти» в Чис. 11 и соответствующие ветхозаветные отрывки, где упоминается о еде и похотливости на злое (Collier 1994: 65-66). Таким образом, «когда израильтяне сели есть, они грешили, поскольку сами по прихоти своей избирали себе пищу, а не принимали дарованное Богом: (1) грешили *идолопоклонством* (ст. 7), поскольку ели и пили посвященное идолу в надежде удовлетворить свои желанья (Исх. 32, 6); (2) грешили *блудом* (ст. 8) против Божьей святости, как “народ, открыто совершающий блудодеяние” ...забывая, прежде всего, о Боге в своем идолопоклонстве, поскольку “ел народ жертвы их и кланялся богам их” (Чис. 25, 1-2); и (3) грешили *искушением* Бога (в. 9), поскольку речь шла о словах против Бога... когда народ говорил “здесь нет ни хлеба, ни воды” (Чис. 21, 4-7)» (Collier 1994: 66). В 1 Кор. 10, 11-13 Павел дает последнее предупреждение.

1 Кор. 10, 1-4

Слова Павла «отцы наши все были под облаком» предполагают, что даже читатели из язычников должны считать израильтян времен исхода своими прародителями, потому что присоединились к общине, находящейся в завете (так же считает и Haas 1997: 160). Путь израильтян через искупление, идолопоклонство и уничтожение — это история, в свете которой коринфяне должны были оценить свое положение. Идея о «крещении в Моисея», очевидно, создана Павлом, чтобы как можно больше приблизить метафорическое сходство. Пятикратным

повторением слова «все» (*pantes*) в 1 Кор. 10, 1-4 подчеркивается мысль, что вся община как целое испытала на себе Божьи искупительные деяния (и народ израильский, и коринфская церковь).

Упоминания о море и облаке рассеяны по всему отрывку Исх. 14, 2-27. То, что израильтяне были «под облаком» и «прошли сквозь море» (1 Кор. 10, 1) понимается в связи с христианским крещением коринфян (1 Кор. 10, 2). Мысль о том, что отцы были «под облаком» предполагается в Исх. 14, 24, когда Бог «воззрел» из столпа облачного и огненного на египтян позади израильтян (см. также Исх. 13, 21-22; Чис. 9, 15-23; 14, 14; Втор. 1, 33; Пс. 77, 14). А о том, что израильтяне прошли посреди моря, упоминается в Исх. 14, 22.29. Павел намеренно использует подобную лексику, что отождествить опыт израильтян и коринфян.

О даровании Богом перепелов и манны говорится в Исх. 16 и Чис. 11, а также упоминается в Втор. 8, 3.16; Неем. 9, 20; Пс. 77, 24; 104, 40. О воде из скалы говорится в Исх. 17, 6 и Чис. 20, 8-11, а затем (более величественно) в ряде отрывков, включая Втор. 8, 15; Неем. 9, 15; Пс. 77, 20; 104, 41; 113, 8; Ис. 48, 21. Павел называет подаваемую пищу и питье «духовными» (*pneumatikos*), считая, что они подавались Духом, и понимает составляющие вечера Господней также как пищу и питье от Духа, сообщающего присутствии Христа в собрании верующих. Понимание последней вечери Иисуса и вечери Господней ранней церковью как еврейской Пасхи и обещанного второго исхода устанавливало связь трапезы Господней (см. комментарий на 1 Кор. 11, 23-26 и далее) с событиями исхода.

Когда Павел говорит о камне, следовавшем за израильтянами, он полагается на известную еврейскую традицию толкования (ср. *L. A.B.* 10:7; 11:15; *t. Sukkah* 3:11, *b. Šabb.* 35a; *b. Pesah.* 54a; *Gen. Rab.* 62:4; *Num. Rab.* 1:2; 9:14; 19:25-26; *Tg. Onq.* на Чис. 21, 16-20) (см. Ellis 1978a; Enns 1996). Проследившая развитие традиции толкования о следующем за израильтянами колодце, Эннс (Enns 1996: 30) замечает, что «чудесное обеспечение водой в пустыне упоминается лишь в начале периода странствий по пустыне (Исх. 17, Рефидим; также воды Елима в Исх. 15, 22-27; см. *Bib. Ant.* 11:15...) и в конце (Чис. 20, Кадес; Чис. 21, Беэр)». Согласно традиции толкования, ответ на естественный вопрос, откуда же израильтяне брали воду на протяжении всего времени странствования по пустыне, был такой: «Скала из Исх. 17 и скала из Чис. 20 — одна и та же. Следовательно, эта скала сопровождала израильтян на протяжении всего их пути».

Такое понимание находило поддержку в возможной двусмысленности сказанного в Чис. 21, 16-20. В еврейской традиции Божье обещание дать народу воду из колодца (Чис. 21, 16) понималось как дарование не только воды, но и самого колодца. В следующем стихе израильтяне поют колодцу, призывая его наполниться (или подняться), используя при этом глагольную форму, которая во всех других случаях (Чис. 21, 17; 1 Цар. 25, 35; Ис. 21, 2; 40, 9; Иер. 22, 20; 46, 11) подразумевает перемещение с одного места на другое. Представление о том, что колодец или скала странствовали вместе с израильтянами основывается на толковании, которое Павел и его спутники унаследовали от своих предшественников. Использование Павлом главной идеи о странствующей скале следует отличать от предположений, что он полагается в данном случае на причудливые рассказы, которые приводятся в раввинской литературе. Гарлэнд (Garland 2003: 456-57) предположил, что «Павел мог принять традиционное еврейское толкование о сопутствующей скале, но выразить его на особый христианский

манер: «Камень же был Христос». Он имеет в виду не буквальную скалу, следовавшую за ними или перемещавшийся колодец, а божественный источник воды, сопровождавший их. Он понимает пополняющуюся скалу в духовном, а не материальном смысле».

Отождествление скалы с Христом содержит следующий герменевтический шаг, выходящий за границы представлений о перемещающемся колодце или скале. Хотя Хансон (Hanson 1965: 17-22) и настаивает на «реальном присутствии» Христа в колодце, большинство ученых считают, что Павел проводит аналогию между ролью, которую скала играла для израильтян, и ролью Христа для церкви (Кох [Koch 1986: 211-16] считает, что здесь имеет место аллегорическое толкование). Филон отождествлял скалу с Божьей Премудростью (*Alleg. Interp.* 2.86). Из других отрывков становится понятно, что понимание Христа Павлом имеет сходство с еврейскими представлениями об олицетворении именно этого Божественного качества (1 Кор. 1, 24.30; 8, 6; Кол. 1, 15-17) и, вполне вероятно, что идейным фоном Павловых представлений могло послужить Филоново представление о скале. Отождествление Христа со скалой может быть также связано с использованием Павлом Втор. 32 в этой главе, поскольку «Скала» (*šār*) — это обычное именование Бога в еврейском тексте этой главы (ср. Втор. 32, 4.15.18.30.31; см. Meeks 1982). Любопытно, что единственный случай использования слова *šār* во Второзаконии вне этой главы, это Втор. 8, 15, где говорится, что Бог «источил для тебя источник воды из скалы гранитной».

1 Кор. 10, 6

В 1 Кор. 10, 6 Павел говорит, что события, перечисленные в 1 Кор. 10, 1-5, служили предупреждением или образами (*τύποι*), содержащими наставление для нас. Слово *τύποι* лежит в основе типологии, то есть понимания, что люди, действия, события и постановления могут иметь соответствия в будущих искупительных делах Божьих (Goppelt 1982: 17-20). Использование слов «образ» (*τύπος*) и «образный» (*τυπικός*) в качестве специальных терминов для типологического толкования закрепилось уже в ранней церкви. Гоппельт (Goppelt 1982: 4) считает, что Павел был первым, кто использовал эти слова для описания «образов будущего в истории прошлого» (ср. Hays 1997: 162; Thiselton 2000: 731-32). Похожие отрывки: 1 Кор. 10, 6.11; Рим. 5, 14. Павел устанавливает типологическую связь между израильским и христианским опытом в 1 Кор. 10, 1-4. Можно, конечно, сказать, что в 1 Кор. 10, 5-11 он обращает внимание не на установленные Богом образы, а на поведение, которого коринфянам следует избегать (см. Garland 2003: 459). Некоторые толкователи рассматривают типологию как ретроспективное толкование, при помощи которого новозаветные авторы находят соответствия между тем, через что проходят они, и описанным в ВЗ. Во многих отрывках, по-видимому, отражается подобный подход. Однако если ветхозаветный текст был написан как предупреждение или пример, чтобы наставлять церковь в последние дни (ср. 1 Кор. 10, 6.11), то он выполнял бы эту задачу только в том случае, если бы было ясно, что переживаемое Божьей эсхатологической общиной до такой степени соответствует ветхозаветным образам, что можно взять урок из исхода израильтян из Египта и применить в другом историческом контексте. То, что второй исход будет проходить по примеру первого, ожидалось уже в ВЗ. И хотя, например, Дэвидсон (Davidson 1981: 193-297) придает слишком большое

значение предсказательной составляющей в типологическом толковании, основное представление, что опыт церкви будет совпадать с примерами из пережитого Израилем, похоже, соответствует мысли Павла.

А. Новозаветный контекст: идолопоклонство в Израиле и Коринфе уже после искупления

В 1 Кор. 10, 1-10 Павел описывает исход и происшедшее с Израилем в пустыне как примеры, в которых идолопоклонство шло по пятам искупления. Опасность для некоторых коринфян заключалась в том, что они могли пойти по тому же пути из-за своего отношения к идоложертвенной пище (особенно это касалось принятия пищи в языческих храмах).

Б. Исх. 32, 6 в ветхозаветном контексте

История с золотым тельцом — одна из самых известных в ВЗ (Исх. 32; ср. Втор. 9, 8-21; Суд. 2, 17; 3 Цар. 12, 28; Неем. 9, 16-18; Пс. 105, 19-23).

1 Кор. 10, 7

μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε καθὼς τινες αὐτῶν, ὡσπερ γέγραπται· ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πίνειν καὶ ἀνέστησαν παίξειν.

Не будьте также идолопоклонниками, как некоторые из них, о которых написано: «народ сел есть и пить, и встал играть».

MT Исх. 32, 6

וַיִּשְׁבּוּ הָעָם לֶאֱכֹל וְשָׂוֶי וַיִּשְׁתּוּ וַיִּצְחָקוּ
וַיִּשְׂכְּחוּ אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר יָצְאוּ מִמִּצְרָיִם

LXX Исх. 32, 6

καὶ ὀρθρίσας τῇ ἐλαύριον ἀνεβίβασεν ὀλοκαυτώματα καὶ προσήνεγκεν θυσίαν σωτηρίου καὶ ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πιεῖν καὶ ἀνέστησαν παίξειν.

СП Исх. 32, 6

На другой день они встали рано и принесли всесожжения и привели жертвы мирные: и сел народ есть и пить, а после встал играть.

Laws 1.79). А вот Иосиф Флавий не говорит о ней (ср. *Иуд. древн.* 3.99) — «самое яркое отступление» от его обещания ничего не упустить (Thackeray 1930: 363). Эта история пересказывается в *L. A.V. 12. В t. Soṭah 3:10* акцент на еде и питье, похоже, предполагает высокомерное, сосредоточенное на себе отношение со стороны израильтян, тогда как в *t. Soṭah 6:6* очевидная, связанная с идолопоклонством

В Исх. 32, 6 показано извращение трапезы по случаю заключения завета, описанной ранее, в Исх. 24, 5-11. Предыдущий стих говорит, что поведение, описанное в Исх. 32, 6 понималось отчасти как «праздник Господу», однако то, что они «встали играть» предполагает, что все перешло в языческий кутеж (см. Meeks 1982: 69-70). В Исх. 32, 4 Аарон предполагает, что золотой телец представлял богов, выведших израильтян из Египта. Вместо поклонения Богу, который действительно вывел их из Египта, израильтяне теперь воздали славу за исход богам, представляемым тельцом.

В. Исх. 32, 6 в иудаизме

История с золотым тельцом навсегда запомнилась евреям (см. Childs 1974: 573-81). Ее пересказывают в Деян. 7, 39-43 как пример жестокосердия и идолопоклонства израильтян. Филон несколько раз упоминает об этом событии (*Moses 2.161-162, 270; Drunkenness 95; Spec.*

ссылка на то, что народ стал «играть», используется при толковании схожих действий Измаила в Быт. 21, 9.

Это событие оставило неизгладимый след в истории еврейских представлений об идолопоклонстве и фигурировало как прообраз отступничества (см. Hafemann 1995: 279-81).

Г. Текстологические особенности

Павел копирует текст Исх. 32, 6 LXX, который слово в слово передает МТ (о незначительных различиях в тексте некоторых манускриптов см. Stanley 1992: 197 n54).

Д. Использование Исх. 32, 6 в 1 Кор. 10

В 1 Кор. 10, 7 Павел цитирует Исх. 32, 6 по LXX в доказательство того, что израильтяне участвовали в идолопоклонстве. Упоминание о еде и питье в связи с идолопоклонством превращает Исх. 32, 6 в очевидный ориентир для вопросов, касающихся идоложертвенной пищи. Павел определяет Исх. 32, 6 как свой основной текст (*pace* Collier 1994) непосредственным цитированием (и важностью, передаваемой ключевым словам «есть», «пить» и «встал»). Аллюзии на Чис. 11 и 14, а также другие отрывки дополняют картину напоминанием о других случаях, где заметна та же связь между едой, питьем и идолопоклонством (наряду с другими искушениями, встающими на пути коринфян).

Е. Богословское значение

Павел использует Исх. 32, 6, чтобы предупредить коринфян о грозящем им духовном падении. Как предположил Хейз (Haas 1989: 92): «Убедая читателей вспомнить историю о золотом тельце, он связывает существующую дилемму коринфян... с большей и более древней историей, происшедшей с Израилем в пустыне. Это метафорическое действие создает воображаемые границы, внутри которых Павел оценивает — и предлагает своим читателям оценить — надлежащий моральный ответ на существующую проблему». Отрывок служит предостережением от следования по стопам предков.

1 Кор. 10, 8

Павел обращается к происшествию, описанному в Чис. 25, 1-9, где в первом стихе говорится об участии израильтян о вопиющем случае блуда (LXX: *εκπορνειῶ*) с моавитянками, а в последнем сказано о последовавшей за этим смерти двадцати четырех тысяч.

Павел подчеркивает, что участие израильтян в блуде было связано с идоложертвенной пищей. В Чис. 25, 2 сказано, что происшествие имело место, когда израильтяне, приглашенные моавитянками к жертвоприношению своим богам, ели жертвы и поклонялись этим богам. Таким образом, идолопоклонство и блуд связаны как в Чис. 25, 1-2, так и в 1 Кор. 10, 8 (не говоря уже о более широком контексте этого послания).

Хотя Павел, очевидно, подразумевает события, описанные в Книге Чисел, он говорит о двадцати трех тысячах погибших, тогда как в Чис. 25, 9 говорится о двадцати четырех тысячах. По мнению Коита (Коет 1996), Павел объединил сказанное о наказании в Чис. 25, 9 и Исх. 32, 28 (где, в отличие от Книги Чисел, говорится, что люди погибли «в тот день» и что они «пали»; используется слово *epesan*, что и в 1 Кор. 10, 8). Коит считает, что Павел объединил эти два текста. По его мнению, это объясняет почему в 1 Кор. 10, 7 не упоминается о наказании: наказание за грех, описанный в Исх. 32, 6, объединяется со ссылкой на наказание за грех из Чис. 25 в следующем стихе.

Предположение Коита заслуживало бы серьезного внимания, поскольку оно не только объясняет различие в числе погибших (которое, по мнению многих, все еще не нашло удовлетворительного объяснения), но и поясняет другие особенности Павлова текста. Однако до тех, пока не обнаружится других примеров такого интертекстуального использования чисел в иудейской или христианской литературе того периода, его довод остается несколько надуманным.

1 Кор. 10, 9

Упоминание об истреблении змеями отсылает к событиям, описанным в Чис. 21, 5-6, где израильтяне говорили против Бога, жалуясь на отсутствие еды и пищи. В других местах ВЗ такие жалобы описывались как «искушение Господа» (Исх. 17, 2-3.7 [об отсутствии воды]) или «искушении Бога» (Пс. 77, 18 [о требовании желаемой пищи]; Пс. 77, 41.56 [возбуждение в нем ревности через идолопоклонство]; Пс. 105, 14 [из-за их прихотливости]). По мнению Хейза (Haas 1997: 165), соответствие между двумя частями этого стиха не обязательно означает, что израильтяне искушали Христа (относительно текстуальных различий в 1 Кор. 10, 9 см. Metzger 1994: 494). Слова Павла можно понимать и так: «Мы не должны искушать Христа подобно тому, как они искушали Бога». С другой стороны, Павел уже отождествил Христа с камнем в 1 Кор. 10, 4, а в Исх. 17, 2.7 об израильтянах говорится, что они искушали «Господа» (LXX: *kyrion*). Кроме того, в Чис. 21, 6 именно «Господь» послал змей в ответ на недовольство. Павел уже отождествил Христа с «Господом» из *Шма* (см. комментарий на 1 Кор. 8, 1-6 выше), что естественно позволяет отождествить Христа с Господом и в этих отрывках. Чис. 21, 5-6, вероятно, следует понимать в свете Пс. 77, 18, где события связываются с прихотливым требованием еды – общей темой этого отрывка (см. Haas 1997: 164; Collier 1994). Когда народ Божий испытывает его терпение, требуя чего-то по своей прихоти, можно ожидать, что за такой дерзостью последует суд.

1 Кор. 10, 10

В данном случае нет согласия по вопросу о том, какой отрывок (или отрывки) повлиял на слова Павла в этом стихе. В качестве предположения предлагались следующие: Чис. 14 (Haas 1997: 165), Чис. 11 (Collier 1994: 66) и Пс. 105 (Garland 2003: 464). Чис. 11 начинается словами «народ стал роптать», а в Чис. 11, 33-34 описывается наказание мором от Господа, который «происходит в контексте безудержной *epithumia* [похоти] ...описанной как ненасытной (и смертельной) прихоти в отношении еды» (Collier 1994: 66). В Пс. 105 содержится несколько

лексических и идейных связей с этим отрывком (включая «прихотливые требования», «искушение Бога», «ропот», духовный «блуд» и «уничтожение»). По словам Тисельтона (Thiselton 2000: 742-43), упоминание о «ропоте» служит общей аллюзией на различные тексты Пятикнижия.

Упоминание Павлом «истребителя» (*ho olothreutēs*) может перекликаться со сказанным в Исх. 12, 23. Но, скорее всего, верно мнение Шнейдера (Schneider 1967): «В обычной ветхозаветной манере» Павел говорил об ангеле-уничтожителе, совершающем божественный суд (ср. Исх. 12, 23; 2 Цар. 24, 16; 1 Пар. 21, 12.15; 2 Пар. 32, 21; Прем. 18, 25; Сир. 48, 24; см. Garland 2003: 463).

1 Кор. 10, 11-12

По словам Павла, случившееся с Израилем служило примерами (*typikōs*) и написано для «нашего» предостережения (*pros nouthesian hēmōn*). Представление о том, что Писание всегда имело отношение к Божьему народу, было общепризнанным в еврейской и христианской литературе (см. Rosner 1994: 98-102). Слово, которое Павел использует для передачи идеи наставления или предупреждения, лишь однажды встречается в LXX, в Прем. 16, 6, где говорится о Чис. 11: «Их возбудили на краткое время в предупреждение [*nouthesia*]».

Павел все же понимает, что Писание имеет отношение к «наставлению нас, достигших последних веков» (ср. Рим. 4, 23-24; 15, 4; Дан. 8, 26; 9, 24; 12, 4.9; Ис. 8, 16; кумранский пещер; см. Haas 1989: 166-68). Он и основанные им общины живут в последние дни эсхатологического исполнения ветхозаветных обещаний и пророчеств, относящихся к теме «последних дней» (Втор. 4, 30; Иер. 23, 20; 30, 24; 48, 47; 49, 39; Иез. 38, 16; Дан. 2, 28; 10, 14; Ос. 3, 5).

В 1 Кор. 10, 12 Павел использует слово *riptō* («пасть»), описывая опасность для тех, кто думает, что он стоит. Это то же слово, которое он использовал в 1 Кор. 10, 8 при описании последствий для блудодействовавших израильтян. Здесь это слово имеет эсхатологический подтекст, как в Пс. 19, 9; 35, 13; *Pss. Sol.* 1:5; Рим. 11, 11; 14, 4; 1 Кор. 13, 8.

1 Кор. 10, 13

Коринфян постигло искушение, которое «обще для людей» (BDAG) (ср. Чис. 5, 6; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 1.22). По верному замечанию Гарлэнда (Garland 2003: 467), искушение следует понимать «в контексте только что приведенных предостерегающих примеров и увещания убежать идолослужения, которое следует далее». Существующие свидетельства говорят в пользу того, что в ВЗ и иудаизме искушение идолопоклонством — самое распространенное среди людей.

Слова Павла о Божьей верности предполагают полную противоположность между обычной человеческой силой и источником искушения с одной стороны, и великой силой нашего Бога, способного вывести нас из создавшегося положения, с другой. То, что лишь «некоторые» израильтяне впади в грехи, описанные в 1 Кор. 10, 7-10, предполагает, что искушения не были непреодолимыми. А представление о том, что Бог не позволит нам быть искушаемыми сверх сил, исходит из понимания его верности нам.

1 Кор. 10, 14-15

В конце своего рассуждения об идоложертвенной пище Павел увещевает убежать идолопоклонства, как ранее наставлял «убегать блуда» (1 Кор. 6, 18).

1 Кор. 10, 16

Последняя чаша пасхальной трапезы (и, по всей вероятности, Тайной вечери) называлась «чашей благословения». Так же, как участие в пасхальном ужине означало участие в благословениях пасхальной жертвы (ср. Исх. 12, 27; 34, 25; Втор. 16, 2.5-6; 2 Пар. 35, 1.6.11), участие в вечере Господней означало участие в благословениях его жертвы ради нас. Хансон (Hanson 1974: 115) предполагает, что упоминания о хлебе и вине (и «крови») в Втор. 32, 14 было бы «вполне достаточно Павлу, чтобы указать на Евхаристию». И хотя ссылки на Втор. 32 в ближайшем контексте (особенно 1 Кор. 10, 19-20.22) говорят в пользу гипотезы Хансона, его описание 1 Кор. 10, 14-21 как «христианского мидраша на Втор. 32, 17-21» (Hanson 1974: 115) немного надуманно.

1 Кор. 10, 17

В Исх. 12, 43-48 говорится, что Пасху следует праздновать всей израильской общиной. Это должно было быть общим и объединяющим переживанием для всего народа. Вечеря Господня играла схожую объединяющую роль в коринфской церкви, страдающей от разделений (ср. 1 Кор. 1, 10; 11, 18; 12, 25).

1 Кор. 10, 18

Упоминание об «Израиле по плоти» указывает на различие между подлинными израильтянами и остальными, о чем стали говорить уже в ВЗ (напр., Втор. 10, 16; Иер. 4, 4; 9, 25). В других случаях Павел говорит о христианах как о «подлинном обрезании» (Рим. 2, 28-29) и о детях «вышнего Иерусалима», а не земного (Гал. 4, 25-26).

Павел обращает внимание на ритуальные действия в современном ему иудаизме, основанные на ветхозаветном учении. Хотя некоторые жертвы могли вкушать только священники, в отличие от других (см. Reid 2000: 1038-44), употреблять в пищу принесенное в жертву животное означало участвовать в ритуальном жертвоприношении.

1 Кор. 10, 19-20

А. Новозаветный контекст: значение языческого ритуала

Начиная с 1 Кор. 10, 16, Павел говорил об значимости участия в христианском и еврейском ритуальных приемах пищи, чтобы убедить коринфянам избегать общих трапез в языческих капищах. Ранее (см. комментарий на 1 Кор. 8, 1-6 выше) он подтвердил (согласившись с некоторыми из коринфян), что идолы – не боги, и есть только один Бог. В 1 Кор. 10, 19 он уступает мнению, что сама по себе пища духовно не оскверняется, будучи принесенной в жертву идолу. Ссылка Павла на Втор. 32, 17 проливает свет на природу его возражения

участие в языческом ритуальном приеме пищи: «Они приносят жертву демонам, а не Богу».

Б. Втор. 32, 17 в ветхозаветном контексте

В Песни Моисея из Втор. 32 перечисляются случаи неверности Израиля Господу. Они раздражали его чужими богами (Втор. 32, 16) и «приносили жертвы бесам, а не Богу, богам, которых они не знали, новым, которые пришли от соседей и о которых не помышляли отцы ваши» (Втор. 32, 17). «Бесами»¹ (*šēdîm*) называли не божеств, а менее могущественных духов, о которых говорится в месопотамских произведениях как о духовных защитниках людей и мест (см. HALOT 4:1417–18; TWOT 2:906). Поклонение, приличествующее Богу, израильтяне воздавали более низшим духовным существам.

В. Втор. 32, 17 в иудаизме

Во Втор. 32, 17 Божьи «сыновья и дочери» (Втор. 32, 19) приносили жертвы бесам (*šēdîm*), а в Пс. 105, 37 израильтяне обвиняются в том, что приносили своих сынов и дочерей в жертву бесам (*šēdîm*) (в ВЗ это единственные два случая употребления этого слова). Это связано с позднейшими, более ужасающими событиями, которые, судя по всему, рассматриваются в свете Втор. 32, 17. В Вар. 4, 7 причина плена состоит в том, что Израиль раздражал своего Творца, «принося жертвы бесам, а не Богу». Упоминание в Вар. 4, 8 того, что Бог питал Израиля, вероятно, несет на себе отпечаток Втор. 32, 10-15 (особ. Втор. 32, 13-14). В 1 Ен. 19:1 Еноху говорят, что духи ангелов, сожительствовавших с женщинами, о чем сказано в Быт. 6 (см. 1 Ен. 6), приведут людей к тому, чтобы приносить жертвы бесам, как богам, а в Т. Sol. 5:5 плененный бес говорит Соломону, что он родился от земной женщины и ангела, а затем поведал, что он и другие, подобные ему бесы, освободятся и будут вводить людей в заблуждение, чтобы им поклонялись как богам.

Жертвы бесам отражают крайнее духовное запустение в Израиле и всем человечестве. В *Leviticus Rabbah* 22:8 Втор. 32, 17 связывается с принесением жертв козлоподобным идолам (бесам), о которых говорится в Лев. 17, 7 и поясняется, что законы, по которым жертвы надо было приносить только у входа в скинию (Лев. 17, 3-4), были направлены на предотвращение среди Израиля подобных запрещенных жертвоприношений.

1 Кор. 10, 19-20

Τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτον τί ἐστὶν ἢ ὅτι εἰδωλόν τί ἐστὶν; ἀλλ' ὅτι ἂ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ [θύουσιν]. οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.

Что же я говорю? То ли, что идол есть что-нибудь или идоложертвенное значит что-нибудь? Нет, но что язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами.

MT Втор. 32, 17

וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעֱבִיר כָּל-טוֹבִי עַל-פְּנֵיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְהוָה לִפְנֶיךָ וְחָנַתִּי אֶת-אֲשֶׁר אָחֻן וְרָחֵם מִתִּי אֶת-אֲשֶׁר אֶרְחָם

LXX Втор. 32, 17

ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θεοῖς οἷς οὐκ ᾔδεισαν καινοὶ πρόσφατοι ἤκασιν οὓς οὐκ ᾔδεισαν οἱ πατέρες αὐτῶν.

СП Втор. 32, 17

Приносили жертвы бесам, а не Богу, богам, которых они не знали, новым, которые пришли от соседей и о которых не помышляли отцы ваши.

¹ В оригинале «демонами». — Прим. перев.

Г. Текстологические особенности

Наилучшее с текстуальной точки зрения прочтение Павлова текста полностью согласуется с LXX, с небольшими отличиями в том, что Павел использует настоящее время, вместо аориста («приносят жертвы» и «приносили жертвы»).

В некоторых рукописях (P^{46vid} A C P Ψ 33^{vid} 81 1739 M и лекционарию) подлежащее — «язычники» (*ta ethnē*), а сказуемое — «приносили» жертву. Редакторы издания UBS⁴ посчитали это «древней глоссой», которая была нужна, чтобы это не связывалось с иерусалимскими жертвоприношениями (ср. 1 Кор. 10, 18). Многие исследователи считают, что это слово верно передает смысл Павлова изречения (даже если это и позднейшая глосса), тогда как другие настаивают, что оно полностью искажает Павлову мысль (см. Thiselton 2000: 773; Kistemaker 1993: 346-47). По мнению Хейза (Hays 1989: 93), глосса свидетельствует о неспособности распознать Павлову аллюзию на Втор. 32, 17.

Д. Использование Втор. 32, 17 в 1 Кор. 10

Хотя во Втор. 32, 17 говорится о гнусных поступках израильтян, большинство читателей (как и древних переписчиков) считают, что Павел говорил о делах языческих соседей коринфян. Упоминание Павлом о случае с золотым тельцом в этом контексте (и в других местах) предполагает, что «Павел рассматривал коринфский спор по поводу идоложертвенной пищи (ст. 19) с двойной экспозицией, где просматривалось идолопоклонство Израиля во время блужданий по пустыне» (Hays 1989: 93). Таким образом, хотя жертвы, о которых идет речь во Втор. 32, 17 и 1 Кор. 10, 20, — языческие, «подлинное беспокойство Павла, как и в Песни Моисея, связано с тем, что Божий народ становится причастен этим “гнусным делам”» (Hays 1997: 169). Хотя у коринфян и не возникало искушения приносить жертвы языческим богам, через участие в идоложертвенной трапезе они все равно становились участниками самого жертвоприношения (такова идея Павла в использовании Втор. 32, 17 для его довода в 1 Кор. 10, 16-18).

Представление о «бесах» претерпело изменения со времени Втор. 32, 17, и в НЗ «покрывало было сорвано с бесов» (TWOT 2:906). Павел и его читатели понимали Втор. 32, 17 в свете этих новых представлений.

Е. Богословское значение

Павел делает богословское заключение (с очевидной моралью) на основе сказанного об израильтянах во Втор. 32, 17. Поскольку идолопоклоннические жертвы израильтян приносились бесам, следовательно, любое служение идолам следует понимать так же.

1 Кор. 10, 21

Выражение «трапеза Господня» напоминает о ветхозаветном алтаре (Мал. 1, 7.12; ср. Иез. 41, 22; 44, 16). Упоминание Павлом о вечере Господней как об участии в «Господней трапезе» предполагает, что воспоминание о жертве Христовой занимает в христианском богослужении главное место, подобно

жертвеннику — трапезе Господней в ВЗ — на котором израильтяне приносили жертвы Господу во время своих богослужений.

В Ис. 65, 11 LXX Господь сетует на неверность израильтян, которые «приготавливают трапезу для беса [*daimōn*] и растворяют полную чашу для Фортуны». Павел подчеркивает, что невозможно поклоняться единому истинному Богу и при этом участвовать в поклонении другим богам. Церковь остается верной «совершенно *исключительной* природе израильского монотеизма» (Hays 1997: 170).

1 Кор. 10, 22

Слова Павла «неужели мы решимся раздражать Господа?» перекликаются с сетованием Господа на израильтян во Втор. 32, 21 LXX: «Они раздражили меня тем, что и богом не назовешь, огорчили меня своими идолами». По сути, он спрашивает, пошел бы он или коринфяне на такую глупость, как участие в языческом богослужении, раздражая Бога чем-либо связанным с идолопоклонством. Следующий за этим ответ «разве мы сильнее Его?», вероятно, также отражает содержание Втор. 32, в частности, акцент на Божьем могуществе. Согласно Втор. 32, одна из целей грядущего суда заключается в том, чтобы явить народу их слабость и великую Божью силу (ср. Втор. 32, 30.36-38). Крэги (Craigie 1976: 387) поясняет Втор. 32, 36 следующим образом: «Поскольку на поражение израильского народа в большой степени повлияло их высокомерное представление о собственной силе, следовало полностью растоптать высокомерие и веру в человеческую силу прежде, чем народ смог бы осознать свою нужду в Божьей силе. Риторические вопросы в ст. 37-38 должны были дать понять, что упование на силу из других источников также было напрасным». Тема Божьей силы также заметна в повторяющемся использовании эпитета «скала»¹ (*šûr*) в Втор. 32 (Втор. 32, 4.15.18.30.31), который в Таргуме понимается как образное описание Божьей силы, поскольку часто переводится как «Сильный» (см. Rosner 1999: 200). Эта идея связана с Господней силой, отражающейся в его власти защитить или наказать свой народ. Назначение Павлова вопроса не только в том, чтобы подчеркнуть бессилие верующих, но и указать на всемогущество Божье: конечно же, мы не сильнее Сильного! Это влечет за собой пугающую перспективу суда в отношении тех коринфских христиан, которые раздражали Бога.

1 Кор. 10, 25-26

А. Новозаветный контекст: принятие пищи в различных обстоятельствах

Павел рассуждает о разнообразных обстоятельствах, связанных с принятием пищи (это и языческая ритуальная трапеза, и пища, купленная на рынке, и еда, предложенная в чьем-либо доме) и дает совет для каждой ситуации. Остается ли идоложертвенная пища непригодной для употребления из-за самого жертвоприношения, или же трудности возникают только тогда, когда человек участвует в жертвоприношении или как-то с ним связан — таков один из вопросов, затрагиваемых Павлом.

¹ В СП «твердыня». — Прим. перев.

Б. Пс. 23, 1 в ветхозаветном контексте

В Пс. 23 провозглашается, что Господь, Бог Израилев (и ни один другой бог) является Повелителем над всей землей: «Господня земля и что наполняет ее». Земля не принадлежит Ваалу или другому какому божеству. Она принадлежит лишь Господу Израиля. Бог — единственный величественный царь, правящий над всей землей и над всеми ее обитателями (см. Staigie 1983: 212).

Пс. 23, 4 допускает двойное толкование (Broyles 1999: 129), однако идолопоклонство могло быть одним из двух грехов, перечисленных как причина, препятствующая человеку участвовать в общем поклонении (ср. Пс. 24, 1; см. Kraus 1993: 1:314).

Господь четырежды называется «Царем славы» в заключительных пяти стихах псалма. В этих стихах подчеркивается тема Божьей силы (см. комментарий на 1 Кор. 10, 22 выше): Царь славы — это Господь «крепкий и сильный», Господь «сильный в брани».

В. Пс. 23, 1 в иудаизме

Пс. 23, 1 очень часто встречается в раввинской литературе, когда речь идет о долге благодарить Бога за пищу. На основании этого отрывка говорилось, что

1 Кор. 10, 25-26

Πάν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε
μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ
κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς.

Все, что продается на торгу, ешьте без всякого исследования, для спокойствия совести; ибо Господня земля и что наполняет ее.

MT Пс. 24, 1

לִיהוָה הַצְּרִיף וּמְלֹאכָה תִּבְלַל וְשִׁבִי בָּהּ

LXX Пс. 23, 1

τοῦ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς ἡ
οἰκουμένη καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐν
αὐτῇ.

СП Пс. 23, 1

Господня — земля и что наполняет ее, все-
ленная и все живущее в ней.

человеку не следует вкушать пищу, пока он не произнесет над ней благословение (t. Ber. 4:1; b. Ber. 35a; b. Šabb. 119a).

Г. Текстологические особенности

В LXX еврейский текст переведен почти дословно, а цитата Павла полностью воспроизводит текст LXX с единственным добавлением постпозиционного союза *gar* («ибо») для привязки цитаты к контексту.

Д. Использование Пс. 23, 1 в 1 Кор. 10

Павел строго придерживается иудаистской и библейской позиции в своем представлении, что творение — хорошо, и что получаемая нами пища дается Богом, а потому ее следует принимать с благодарением (ср. 1 Кор. 10, 30). Учение о творении, излагаемое Павлом по Пс. 23, 1,

свидетельствует, что причину следует искать не в самой пище, а в том, как религиозно невежественные люди могут ее употреблять. В Пс. 23, 1 сказано, что вся она принадлежит Господу, а не какому-нибудь божку или бесу, которому ее следовало бы приносить в жертву (независимо от того, что на этот счет думали приносившие жертвы язычники). Что же касается беспокойств некоторых христиан, то следует знать, что купленная на рынке пища — часть Божьей милостивой заботы, и поэтому должна приниматься с благодарностью.

Е. Богословское значение

Павел делает моральный вывод: Бог владеет всем творением и правит им. Поскольку вся пища принадлежит Господу и приходит от него, ее можно принимать с благодарностью, независимо от того, что с ней делали другие.

1 Кор. 10, 27-30

Особое беспокойство, связанное с идоложертвенной пищей и осквернением себя идолопоклонством через принятие такой пищи, основывается на Исх. 34, 15, который используется в похожем контексте и призван предупредить, что нельзя оставлять обитателей земли среди израильтян, чтобы «когда они будут блудодействовать вслед богов своих и приносить жертвы богам своим, не пригласили и тебя, и ты не вкусил бы жертвы их». Этот отрывок во многом повлиял на развитие иудейских представлений, согласно которым запрещалось принимать приглашения к столу и есть вместе с язычниками (ср. *Jub.* 22:16; *t. 'Abod. Zar.* 4:6; *b. 'Abod. Zar.* 8a; *S. Eli. Rab.* 9 [8] 46-48; см. Ciampa 1998: 159–63).

Разрешение Павлом принимать такие приглашения к столу и есть все, что подается (1 Кор. 10, 27) на первый взгляд противоречит сказанному в Исх. 34, 15 (так в Нибнер 1997: 277), однако если в том случае речь идет о приглашении к жертвоприношению, Павлово наставление (1 Кор. 10, 28-30) предполагает, что речь идет о простом приглашении на ужин, и что верующему следовало избегать пищи, о которой прямо сказали, как о принесенной в жертву идолу. Павел не придерживается здесь иудейской традиции, обозначенной выше, и его подход можно было бы назвать несколько «либеральным» (и в этом чувствуется дух Исх. 34, 15), и цель его состоит в том, чтобы не лишать верующих возможности поддерживать и укреплять отношения с их неверующими соседями.

1 Кор. 10, 31 – 11, 1

Обсуждение вопроса об употреблении в пищу идоложертвенного Павел завершает тем, что возвращается к библейской теме соблюдения доброго имени пред внешними, преследуя этим двоякую цель: защиту Божьего имени и приобретение язычников (см. Rosner 1999: 109-11).

Павел говорит, что ищет не своей пользы, а «пользы многих [*to tōn pollōn*], чтобы они спаслись». Такая жизненная позиция ожидается от всякого, кто следует примеру, описанному в Ис. 53, 11-12 LXX: «Праведник, который многим хорошо послужил [*dikaion eu douleuonta pollois*] ... понесет их грехи» и «который понес грех многих [*pollōn*]».

Павлов призыв все делать для Божьей славы (в том числе есть и пить) в конце раздела, посвященного вопросам об идоложертвенной пище, похож на его призыв прославлять Бога своими телами в конце раздела, посвященного вопросам половой безнравственности (см. 1 Кор. 6, 20).

Прославление Бога на христианском богослужении (1 Кор. 11, 2 – 14, 40)

Рассмотрев проблему, связанную с идоложертвенным в 1 Кор. 8, 1 – 11, 1, Павел обращается к вопросам должного христианского поклонения.

В одиннадцатой главе Павел говорит о сохранении принятых от него коринфянами традициях, что заслуживает порицания, а что похвалы. В 1 Кор. 12 – 14 он сосредотачивается на вопросах, относящихся к духовным дарам и их использованию в христианских богослужебных собраниях. В 1 Кор. 11, 2-16 идейным фоном для рассуждений Павла о совместном поклонении мужчин и женщин в их новой общине выступает история сотворения. В 1 Кор. 11, 17-34 внимание заостряется на преданиях, связанных с (первым и вторым) исходом, по мере того как Павел объясняет последствия участия в трапезе нового завета, в зависимости от того, как участвуют в совместном поклонении богатые и бедные в новой общине. В 1 Кор. 12 – 14 больше всего внимания уделяется восстановлению нарушенного единства общины и роли эсхатологического Духа.

1 Кор. 11, 2-16

Это один из наиболее сложных отрывков в послании. Большинство высказываний, которые, по мнению Павла, наверняка были ясными для коринфян, не так понятны для других читателей. Мы не знаем точно, чему Павел уже учил коринфян по этой теме и что они ему писали об этом. Скорее всего, некоторые коринфяне стали считать, что не существует различия между мужчинами и женщинами в поклонении, основываясь на неверном понимании Павлова учения о том, что во Христе «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского» (Гал. 3, 28; вероятно, одна из традиций, переданных им Павлом [1 Кор. 11, 2]). Вопрос о покрытии головы, по всей видимости, был частным случаем этой темы.

Это один из отрывков, который обычно обсуждают в контексте споров об отношениях между полами. Часто считают, что в этом отрывке приводится некая структура власти между мужьями и женами (или мужчинами и женщинами) исходя из их положения, но при этом подчеркивается их равенство по природе в 1 Кор. 11, 11-12 (см., напр., Schreiner 1991). Сторонники этого подхода считают, что та же двойственность (хотя и не оскверненная более грехом) сохраняется в новом творении последнего времени, тогда как при завершении эсхатона все функциональные различия устраняются.

Другие полагают, что в этом отрывке говорится не о структуре власти, а подчеркивается важность соблюдения различий между мужчинами и женщинами, которые отражают особенности их происхождения (напр., Jervis 1993). Те, кто придерживается такого взгляда, также подчеркивают онтологическое равенство.

Можно сказать, что в нескольких отрывках Павел размышляет о напряженности между иерархическим порядком, отраженным в творении (и в Быт. 2 – 3) и пониманием того, что эсхатон принес конец структурам власти, основанным на различии полов. Некоторые думают, что в 1 Кор. 11, 3-10 показано уважительное отношение Павла к гендерным отличиям и структуре власти, о которых идет речь в рассказе о творении из Быт. 2, тогда как в 1 Кор. 11, 11-12 видно его согласие с тем, что во Христе мы испытываем влияние вторгшегося в наше время эсхатона, так что церковь живет на пересечении установленных норм творения и нового творения (см. D'Angelo 1988).

В этом отрывке Павел говорит об иерархическом положении, основанном на истории из Книги Бытия о происхождении людей, и все же его общее заключение

связано с возможностью для женщин участвовать наравне с мужчинами, при условии, что их одежда и поведение свидетельствуют об уважении к окружающим.

Более всего Павла беспокоит, чтобы все совершалось для Божьей славы (ср. 1 Кор. 10, 31), а не славы кого-то другого.

1 Кор. 11, 3

Впервые в послании муж назван «главой» жены (и не столь явно, как думают многие). В ветхозаветном Израиле мы видим патриархальное устройство общества (даже если говорить о «более мягком» патриархальном укладе, чем в других культурах). Много споров вызывало значение слова «глава» в ВЗ (в МТ [רֹאשׁ], в LXX [*kephalē*]) и в посланиях Павла. Даже если под «главой» Павел подразумевает «более заметного, занимающего более высокое положение супруга» или «того, ради которого существует другой», его лексика и порядок изложения отражают идею иерархии, через которую слава и стыд приходят от нижестоящего на тех, кто стоит над ними (см. Thiselton 2000: 812-22; Watson 2000: 43-44 n3; Loader 2004: 100). В данном случае понять Павла сложнее, так как он использует игру слов, переходя от буквального значения к образному. Возможно, Павел здесь говорит о происхождении (в 1 Кор. 8, 6 сказано, что все от Бога и через Христа; о том, что женщина произошла от мужчины прямо сказано в 1 Кор. 11, 8), и произошедший может посрамить источник своего происхождения (см. Meier 1978: 217-18). Предполагается также идея первородства (т. е. предшествование во времени дает определенные права и преимущества).

Много спорят о существовании патриархальных отношений уже в Эдеме до грехопадения. В древности большинство читающих Быт. 1 – 2 верили в существование таких отношений (другого понимания брачных отношений у них не было), что вполне разумно с учетом сказанного в этих главах. Многие считают, что довод Павла отражает здесь (и в 1 Кор. 11, 7-9) основанную на положении структуру власти, которая была установлена в Быт. 2. Другие думают, что в этих стихах подчеркивается различное происхождение мужчины и женщины (напоминающее о дифференциации полов).

Возможно, некоторые коринфяне учили, что Христос как глава церкви уравнял статус мужчины и женщины (поскольку больше не было «ни мужского пола, ни женского»). Павел же говорит, что история сотворения сохраняет свою актуальность. Хотя и существует напряженность между старым (падшим) и новым творением, христиане продолжают жить в сотворенном некогда мире и не могут не считаться с установленным в нем порядком.

1 Кор. 11, 4-5

Далее Павел наставляет, как мужчины и женщины могут молиться и пророчествовать в собрании и при этом не стыдить своего «главу». Хотя в ветхозаветные времена были пророчицы (Исх. 15, 20; Суд. 4, 4; 4 Цар. 22, 14; Неем. 6, 14; Ис. 8, 3), в Иоил. 2, 28 сказано, что один из признаков наступления последних дней – это излитие Божьего Духа на народ Божий, после чего «сыны и дочери (Израиля) будут пророчествовать». Павел учит: если пророчествовать ненадлежащим образом, это навлечет стыд (*kataischynei*) на мужа, если речь идет о пророчице, и Христа, если это делает мужчина-пророк. Контекст всего раздела

показывает, что Павел больше всего заботится о том, чтобы все совершалось во славу Божию и Христову. Здесь же его беспокоит, что поведение некоторых жен могло позорить их мужей (обсуждение связи между покрывалом, обнаженностью и стыдом см. в Watson 2000). В двух стихах, предшествующих Иоил. 2, 28, сказано, что эсхатологические времена восстановления будут связаны с тем, что «народ Божий не постыдится более» [*kataischynthē* или *kataischynthōsin*]» (Иоил. 2, 26.27).

Слова Павла в 2 Кор. 3, 13-16 могут указывать на библейское представление: голова мужчины не должна покрываться в Божьем присутствии. Павел сказал, что мы «не так, как Моисей, который полагал покрывало на лицо свое» (2 Кор. 3, 13), поскольку при обращении к Господу «покрывало снимается» (2 Кор. 3, 16), и в итоге «мы все открытым лицом» отражаем славу Господню и преобразуемся по образу от действия Духа (2 Кор. 3, 18). Тематические и лексические связи между 1 Кор. 11, 4-7 и 2 Кор. 3, 13-18 заслуживают особого внимания. Павел ссылается на происходившее с Моисеем (см. Исх. 34, 33-34), когда тот полагал покрывало на лице свое при приближении народа и снимал его, когда предстал пред Господом. Если коринфяне уже знали о содержании Исх. 34, 33-34 и слышали от Павла нечто вроде сказанного в 2 Кор. 3, 13-18, то нетрудно понять, почему некоторые делали вывод, что и женщинам следовало вести себя подобно Моисею и снимать покрывало, входя в Божье присутствие, поскольку Павел говорил, что «все» мы приближаемся к Богу с «открытыми лицами». В последующих стихах Павел объясняет, почему женщинам следовало и дальше покрываться, находясь в Божьем присутствии.

1 Кор. 11, 7

В 1 Кор. 11, 7-12 Павел размышляет о мужчинах и женщинах в свете творения (Быт. 1, 26-27; 2, 18-23).

Во-первых, существует образ и слава Бога и мужчины. Согласно традиционному (и наиболее распространенному) взгляду, в 1 Кор. 11, 7-9 отражаются представления Павла о том, что в Быт. 2 устанавливается иерархия по положению в соответствии с происхождением и назначением мужчины и женщины. (См. в Loader 2004: 27-59, 99-104 любопытное исследование по переводу истории сотворения в LXX и его потенциальной важности для понимания новозаветных текстов.) По мнению других, речь здесь главным образом о том, что различие полов отражает различное происхождение мужчин и женщин (Адама и Евы), о чем следует помнить на церковном собрании.

Еврейские толкователи прилагали большие усилия, чтобы понять связь Быт. 1, 26-27 с повествованием из Быт. 2. Многие из них видели различие между этими историями и находили им самое разнообразное применение. Филон делал различие между «небесным человеком» из Быт. 1, 26-27 и «земным человеком» из Быт. 2, 7 (*Alleg. Interp.* 1.31; 2.4-5; *Creation* 134). Первый «родился» по образу Божьему и не подвержен тлению; второй сделан из глины, причастен превратностям земного бытия и «имеет себе помощника».

Высказывание Павла в 1 Кор. 11, 7, что муж «есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа», дало некоторым основание полагать, что именно Адам (а не Ева) был сотворен по образу Божьему. Однако слова Павла в 1 Кор. 15, 49 «и как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» предполагают, что он рассматривал все человечество как слабо отражающее образ

Божий, переданный нам от Адама, и что наше искупление через Христа влечет за собой восстановление совершенного Божьего образа во Христе (ср. Рим. 8, 29 и 1 Кор. 15, 49; 2 Кор. 3, 18 и Кол. 3, 10; 2 Кор. 4, 4 и Кол. 1, 15).

Павел использует термин «слава» по причине его связи со словом «образ» (Hooker 1964: 415) и потому, что им можно заменить слова «подобие» или «образ» в Быт. 1, 27 (ср. Пс. 8, 5; 4Q504 8, 4). Он плавно переходит от «образа» к «славе», которая «затем становится его ключевым словом в 1 Кор. 11, 7-9 и уравнивает упоминание о «стыде» в 1 Кор. 11, 4-6» (Garland 2003: 523). Мысль о том, что жена прославляет мужа встречается в Притч. 11, 16 LXX и 1 Езд. 4, 17.

Если рассмотреть сказанное в 1 Кор. 11, 7 в свете 1 Кор. 15, 49 то для Павла Адам был сотворен непосредственно по образу Божьему, а все остальные (начиная с Евы) созданы по Божьему образу, унаследованному нами от Адама и наших родителей (ср. Быт. 5, 3; 9, 6).

Это похоже на раввинское толкование Быт. 1, 26-27, в котором видели связь между этими стихами и повествованием из Быт. 2. Как показал Д'Анжело (D'Angelo 1988), вслед за Бушером (Boucher), некоторые раввинские споры по толкованию Быт. 1, 26 предполагали, что мн. ч. в речи Бога («сотворим», «нашему») указывает на его намерение сотворить первых мужчину и женщину особым образом, а дальнейшее поколение людей через них (следовательно, «наш» образ означал бы образ Божий и наших родителей). «Некогда Адам был сотворен из праха, а Ева сотворена из Адама; но в дальнейшем “по образу нашему и по подобию нашему” [Быт. 1, 26]; ни мужчина без женщины, ни женщина без мужчины, и никто из них без Шехины» (*Gen. Rab.* 8:9; ср. *Gen. Rab.* 22:2; *y. Ber.* 9:1). Таким образом, Адам и Ева были сотворены по-разному, и никто из них не был сотворен как прочие люди (через отца и мать). Однако прочие люди должны были произойти от Бога, творившего через отца и мать (список разнообразных еврейских источников по этой теме см. в D'Angelo 1988: 7-21).

Близкая связь между очевидной аллюзией Павла на Быт. 1, 26 в 1 Кор. 11, 76 и его утверждением в 1 Кор. 11, 7в о жене как славе мужа, предполагает, что Адам был сотворен особо по образу Божьему (без какого-либо человеческого участия), тогда как Еве образ Божий достался от Адама. Таким образом, 1 Кор. 11, 7 – это толкование на Быт. 1, 26-27 «через историю о сотворении в Быт. 2» (Garland 2003: 522).

По мнению Гандри-Вульфа (Gundry-Volf 1997: 157), Павел учит, что «и мужчина, и женщина представляют *славу другого*, а потому оба могут бесславить друг друга». Однако для довода Павла имеет значение вопрос о том, кто чью славу отражает (а не просто, что она исходит от другого). Это важно, поскольку в богослужении приличествует отражаться славе Божьей, а не человеческой. Одна из причин, почему Павел не упоминает о женщине, как о сотворенной по образу Божьему, вероятно, кроется в «его желании подчеркнуть, что она представляет славу мужа» (Garland 2003: 523; ср. Gundry-Volf 1997: 156). Следовательно, основная мысль Павла не в том, что женщина не сотворена по образу Божьему, а в том, что различное происхождение и назначение мужчины и женщины, согласно истории сотворения, предполагает, что мужчина (не произошедший от женщины и не сотворенный, чтобы дополнить ее) не отражает славу женщины (а только Божью), тогда как женщина отражает славу мужчины. В 1 Кор. 11, 8-9 Павел обращается к рассказу Быт. 2 для объяснения, почему мужчину нельзя рассматривать как славу женщины, а женщину можно считать славой мужчины.

Общая идея Павла в том, что в богослужении не должно происходить ничего, что умаляло бы Божью славу, включая поведение, привлекающее внимание к славе мужчины. По мнению Хукер (Hooker 1964: 415), женская голова должна быть покрыта «не потому, что она в присутствии мужчины, а потому, что она в присутствии Бога и его ангелов, а в их присутствии слава мужчины должна быть скрыта».

1 Кор. 11, 8-9

В этих стихах Павел усиливает принцип (см. 1 Кор. 11, 7), взятый им из истории сотворения Адама и Евы, описанной в Быт. 2. То, что мужчина не произошел от женщины видно из Быт. 2, 7: он был сотворен из праха земного. А то, что женщина произошла из мужчины, сказано в Быт. 2, 23. Об этом же говорит значение ее имени.

Утверждение Павла, что женщина была сотворена ради мужчины (*dia ton andra*), основывается на Быт. 2, 18. Из контекста видно, что мужчина был единственным Божьим творением, оказавшимся без соответствующего помощника, и это было нехорошо. То, что женщина произошла от мужчины и что она была создана из-за него, указывает на первенство мужчины (см. 1 Тим. 2, 13; ср. Филон Александрийский, *Alleg. Interp.* 2.5) и представляет идею о первородстве, подразумевающую более высокое положение. (Следует заметить, что во времена Павла жены практически всегда были значительно моложе своих мужей [см. Witherington 1995: 170], а потому мужья имели превосходство, наподобие Адамова над Евой.)

1 Кор. 11, 10

Хотя некоторые толкователи относят слово «ангелы» [*angelous*] к посланникам из других церквей, а не к ангелам, следящим за богослужением (см. Winter 2001: 133-41; Murphy-O'Connor 1988), большинство считает, что речь все же идет об ангелах, как и в других случаях использования этого слова в послании (1 Кор. 4, 9; 6, 3; 13, 1; см. обсуждение вопроса в Garland 2003: 526; Thiselton 2000: 839-41). Ангелы столь разнообразно связаны с творением, богослужением (включая молитву и пророчество) и женщинами в ВЗ и иудаистской литературе, что довольно сложно определить, кого из них Павел мог иметь в виду. Неясно также, говорит он о добрых ангелах или злых.

По иудейскому преданию, ангелы поклонились Адаму в день его сотворения (напр., *L. A.E.* 13-16; *Gen. Rab.* 8:10). Возможно, благодаря покрытой славе мужчины Павел рассчитывает не допустить, чтобы их поклонение Богу переросло в поклонение человеку (Hooker 1964: 415 n2). В Ис. 6, 2 серафимы покрывали свои лица в Божьем присутствии, и, вероятно, Павел считал, что женщинам следовало вести себя так же (тогда как мужчинам можно было этого не делать). Некоторые считают, что Павла заботило особое внимание, которое ангелы уделяют женщинам, основываясь на распространенном еврейском понимании Быт. 6, 2, где говорится, что ангелы брали женщин в жены. Другие считают, что поскольку ангелы, согласно иудейскому преданию, следили за миропорядком, Павел желал все устроить так, чтобы в богослужении для них не было ничего оскорбительного.

Возможно, Павел считал ангелов просто назначенными Богом наблюдателями на христианском собрании, для которых, как и для Бога, было бы оскорбительным любое проявление бесстыдства во время богослужения (см. Loader 2004: 102). Уотсон (Watson 2000: 71) предположил, что покрывало «представляло собой пророческое указание ангелам, что настало время нового творения и ангельские полномочия заканчиваются», и что «*exousia* (власть) пророчиц, представляемая покрывалом, больше, чем их власть». Неясно, почему ангелы должны были именно так понять использование покрывала, не зная доводов Павла. А вот то, что женщины одновременно могли выказывать уважение мужу (мужчине) в собрании и свободно пользоваться правом молитвы и пророчества наравне с ними, – это могло служить знаком ангелам, наблюдающим за происходящим.

1 Кор. 11, 11-12

После того, как Павел, на основании повествования об уникальном сотворении первых мужчины и женщины, установил в 1 Кор. 11, 8-9 правила поведения для мужчин и женщин на богослужении, он делает последующие выводы. Как мы уже говорили в комментарии к 1 Кор. 11, 7, в раввинской традиции также устанавливали различие между происхождением Адама и Евы и прочих людей. Язык этой традиции очень похож на тот, что здесь использует Павел: «Некогда Адам бы сотворен из праха, а Ева сотворена из Адама; но в дальнейшем “по образу нашему и по подобию нашему” [Быт. 1, 26]; ни мужчина без женщины, ни женщина без мужчины, и никто из них без Шехины» (*Gen. Rab.* 8:9 [курсив добавлен]). Д’Анжело (D’Angelo 1988: 21) обратил внимание на три общих черты между 1 Кор. 11, 7-12 и высказываниями раввинов. «Во-первых, Павел использует высказывание “ни жена без мужа, ни муж без жены” как толкование к Быт. 1, 26. Во-вторых, Павел также противопоставляет это выражение сотворению Адама и Евы (1 Кор. 11, 7-9). В-третьих, Павел тоже проводит временное различие между творением и тем, что последовало за ним, и отсюда отвергает сотворение Евы как основание для ограничений женщины». Не столь очевидно, что высказывание Павла в 1 Кор. 11, 11 отражает его толкование Быт. 1, 26 (хотя его аллюзия на этот текст и использование лексики этого стиха в других местах усиливают такую вероятность). Оно может основываться на более широком понимании связи Быт. 1 с Быт. 2, которую поздние раввины основывали на самом Быт. 1, 26. Да и вряд ли можно сказать, что Павел «отвергает сотворение Евы как основание для ограничений женщины». Павел начинает стих с *plēn* («впрочем»), что представляет оговорку, а не опровержение вышесказанного. Толкование Павла во многом похоже на другие древние толкования Быт. 1 – 2: он извлекает принципы из истории сотворения Адама и Евы и появления остальных людей

Высказывание Павла, что «ни муж без жены, ни жена без мужа» применимое «в Господе» (*en kyriō*) выглядит странным на первый взгляд, потому что это же можно сказать и об остальных людях, а не только о христианах. Д’Анжело (D’Angelo 1988: 24-25) предполагает, что Павел взял идею временного различия, которую другие толкователи использовали в обсуждении сотворения первой пары и создании прочих людей, и применил ее в разграничении между всем творением и новым творением во Христе. Такое мнение по большому счету походило бы на мнение раввинов: применение в рамках общины принципа, взятого из истории о сотворении первой человеческой пары, ограничивается тем, как Бог

решил сотворить всех остальных людей. Согласно Павлу, во свете этих истин должна жить община «в Господе». Возможно, выражение «в Господе» предполагает, что в новом творении во Христе различие между мужчинами и женщинами такое же, как и между Адамом и Евой и всеми остальными.

Если воспринимать эту предложную фразу как инструментальную (*en kyriō* = «Господом или через Господа»), то представления Павла полностью совпадают бы с еврейской традицией толкования Господней роли в сотворении каждого человека (отчасти основанной на Быт. 4, 1): «И никто из них без Шехины» (*у. Ver.* 9:1; *Gen. Rab.* 8:9; 22:2). В этом случае усиливалась бы параллельная структура между 1 Кор. 11, 11 и 1 Кор. 11, 12:

1. ни жена без мужа (ст. 11)
≈ жена от мужа (ст. 12);
2. ни муж без жены (ст. 11)
≈ муж через жену (ст. 12);
3. *en kyriō* (Господом или через Господа) (ст. 11)
≈ все же – от Бога (ст. 12).

В этом случае единственное отличие Павлова высказывания от раввинских представлений было бы в том, что слово «Господь» в 1 Кор. 11, 11 относится ко Христу.

В представлении Уотсона (Watson 2000: 79), Павел говорил о той грани нового творения во Христе, которая предвещалась в повествовании Быт. 2:

Перейдя от ветхого творения к положению «в Господе» (ст. 7-10), Павел занял позицию оглядывающегося назад, на ветхое творение, с нового положения, и увидел единство мужчины и женщины в Господе, уже предначертанное там. Новое творение исправляет отсутствие равновесия в ветхом; однако ветхое творение, оцененное ретроспективно, так же и пророческое по отношению к новому. Предвкушение единства мужчины и женщины в Господе можно увидеть в простейших и наиболее очевидных событиях первого творения.

Затем в 1 Кор. 11, 12 Павел кратко излагает толкование Быт. 1 – 2. Первое предложение («как жена произошла [происходит] от мужа») относится к Еве (или ко всем женщинам). Второе предложение («так и муж через жену») указывает не на сотворение первого мужчины, а на происхождение всех после Адама (вероятно, под влиянием Быт. 4, 1 [см. Watson 2000: 79]). Заключительное предложение («все же – от Бога») напоминает читателю, что Бог – источник происхождения каждого человека (и всего творения), связывая важность других факторов в сотворении мужчины и женщины и подчеркивая, что во всех поступках следует руководствоваться Божьей славой и честью.

1 Кор. 11, 17-34

По мнению Крэйги (Craigie 1976: 242), «Пасха, говоря символическим языком, стала деянием одной большой Божьей семьи» (см. также Routledge 2002: 207, 212, 216). В 2 Пар. 30 описывается празднование Пасхи как события, объединяющего и освящающего, которое «прекрасно подходило замыслам Езекии по объединению народа» (Matthews, Chavalas, and Walton 2000: 453). Вечера Господа,

подобно пасхальной трапезе, на основе которой она возникла, также призвана укреплять единство Божьего народа.

1 Кор. 11, 21-22

Забота о бедных как свидетельство благочестия и угнетение слабых как выражение нечестия — ключевые темы ВЗ (см. Ciampa 1998: 153 n94).

1 Кор. 11, 23-26

Глагол *paredideto* («передан» или «предан») в 1 Кор. 11, 23 можно рассматривать как ссылку на предательство Иуды, но, скорее всего, здесь используется отглаголок из Ис. 53, 6 LXX («Господь отдал [*paredōken*] его за грехи наши») и Ис. 53, 12 («предана [*paredothē*] жизнь его смерти... предан [*paredothē*] он был за грехи наши») (см. Haas 1997: 198). Для Павла смерть Иисуса означала исполнение Божьего замысла, предначинанного в Ис. 53.

Иисус должен был преломить пресный хлеб во время пасхальной трапезы (ср. Исх. 12, 8; см. Routledge 2002: 215-17). Павел уже говорил об опресноках и называл Христа «пасхальным агнцем»,¹ закланным за нас (см. комментарий на 1 Кор. 5, 6-8 выше).

Во Втор. 16, 3 опресноки называются «хлебами бедствия», указывающими на страдания Израиля. Говоря, что хлеб представляет его тело «ради» людей, Иисус свидетельствует об искуплении, которое ему предстояло совершить через собственные страдания.

Высказывание Иисуса, что чаша «есть новый завет в моей крови», объединяет сказанное в Иер. 31, 31 («новый завет») и Исх. 24, 8 («кровь завета, который Господь заключил с вами»). Последний текст относится к установлению завета на Синае, тогда как первый содержит Божье обещание установить новый завет во времена восстановления после плена. Объединяя их вместе, Иисус истолковывает свою предстоящую смерть как жертву для установления нового завета в связи с вторым исходом.

Празднование Пасхи включало размышление об искуплении во времена исхода; необычные блюда пасхальной трапезы носили символический характер, как и все остальное (*m. Pesah.* 10:4-5; ср. Исх. 13, 7-8; Втор. 16, 3). Иисус размышляет об искуплении, которое ему предстояло совершить и истолковывает два традиционных блюда пасхальной трапезы (хлеб и вино) таким образом, чтобы они передавали весть об искуплении, которое он нес.

Слова Иисуса о нашем участии в вечере Господней как его «вспоминании» отражают природу Пасхи как «памятного дня» (Исх. 12, 14), во время которого израильтяне должны были вспоминать день своего искупления во время исхода (Втор. 16, 3).

Для правильного празднования вечери Господней коринфянам следовало серьезнее отнестись к самой ее природе как празднования нового завета искупления, принесенного через Христово самопожертвование на кресте ради них. Правильное понимание влекло за собой соответствующее отношение друг к другу.

¹ В Синодальном переводе «Пасха наша». — Прим. перев.

1 Кор. 11, 27-34

По мнению Хагенбургера (Hugenburger 1998: 209 n171), «предупреждение Павла, что если кто будет есть и пить недостойно будет “есть и пить себе осуждение”» отражает природу вечери Господней «как клятвенного заверения в исполнении завета», подразумевая «символизм согласия с собственным проклятием» в том смысле, что «наша неверность заслуживает того же ужасающего проклятия, какое принял Христос, чья смерть символически представлена в составляющих вечери». Это согласуется с Павловым описанием суда в 1 Кор. 10, 8-10, который понес Израиль из-за своей неверности завету с Богом.

1 Кор. 12, 1 – 14, 40

В этой части послания Павел продолжает тему богослужения, которую он начал в одиннадцатой главе (в 1 Кор. 8 – 10 речь шла об уклонении от всего, что связано с языческим богослужением). То, что сказанное здесь связано с 1 Кор. 8 – 10, предполагается упоминанием Павлом идолов в 1 Кор. 12, 2. 1 Кор. 12 – 14 отражают структуру А-Б-А', используемую в 1 Кор. 8 – 10, где в отступлении от темы представлен апостольский подход к спорному вопросу, обозначенному в восьмой главе и развиваемому в последующей. В 1 Кор. 12 обсуждается вопрос о духовных дарах и их назначении в теле Христовом. В 1 Кор. 13 подчеркивается важность, природа и постоянство любви – единственного достойного основания для использования духовных даров. В 1 Кор. 14 автор возвращается к дарам языков и пророчества и подчеркивает превосходство пророчества по причине важности созидания тела (цели, установленной любовью).

Единственная библейская цитата в этом разделе – это Ис. 28, 11-12 в 1 Кор. 14, 21. А единственная найденная здесь аллюзия – это намек на Ис. 45, 14 (ср. Зах. 8, 23) в 1 Кор. 14, 25.

1 Кор. 12, 2

В ВЗ речь идет только о двух типах людей: идолопоклонниках и тех, кто поклоняется единому Богу Израиля (ср. начиная с главного раздела *Шма*, Втор. 11, 13.16; см. Meeks 1983: 690).

Ветхозаветная мысль о неспособности идолов говорить нередко повторялась в еврейской литературе (напр., Пс. 113, 12-13; 134, 15-17; Ис. 46, 6-7; Иер. 10, 5; Авв. 2, 18-19 [ср. 1QpНав XII, 10-17]; *Gen. Rab.* 84:10; *b. Sanh.* 7b). Идолы безгласны, а Господь говорит через Исаию и других пророков (Ис. 41, 22 – 42, 9).

1 Кор. 12, 3

Ветхозаветные представления о том, что подлинная пророческая речь связана с работой Божьего Духа (Чис. 11, 25-29; 24, 2-3; 1 Цар. 10, 6.10; 19, 20.23; 2 Цар. 23, 2; Неем. 9, 30; Ис. 61, 1; Иоил. 2, 28; Мих. 3, 8; Зах. 7, 12), разделяли и первые христиане (Лк. 1, 67; Деян. 2, 17-18; 19, 6; 28, 25; Еф. 3, 5; 1 Пет. 1, 10-12; 1 Ин. 4, 1; Откр. 19, 10). Они также заметны повсюду в 1 Кор. 12 – 14.

1 Кор. 12, 4-6

В пророческих текстах, где говорилось об излиянии Духа, ожидалось множество его проявлений. В Иоил. 2, 28-32, одном из наиболее значимых текстов, говорится о пророчествах, видениях, пророческих снах и производимых Богом чудесах. В других отрывках также ожидается многообразие качеств или проявлений (напр., Ис. 11, 1-5; 32, 15-17; 44, 3-5; 61, 1-4).

То, что все многообразие проявлений следует понимать как исходящее от одного Бога (а не от множества духовных существ [ср. 1 Кор. 12, 2]), берет начало в библейском монотеизме (см. комментарий на 1 Кор. 8, 1-6 выше).

1 Кор. 12, 7

В Иоил. 2, 28-29 и Иез. 36, 26-27; 37, 14 говорится, что Дух будет проявляться в жизни каждого человека, что можно также понимать как исполнение Моисеева желания из Чис. 11, 29, на которое намекают в Иоил. 2 (Dillard 2000).

1 Кор. 12, 8-10

Некоторые из упомянутых Павлом даров уже связывались с Духом (или о них сказано как о «духе *того-то*») в ветхозаветной и иудаистской мысли, включая мудрость и знание или понимание (Исх. 31, 3; 35, 31; Ис. 11, 2; Дан. 1, 4; 5, 11-12; 1QS IV, 3-4, 20-22; 4Q161 8-10 III, 11-12), исцеление (Ис. 61, 1; 1QS IV, 6) и пророчество (напр., Чис. 11, 29; Иоил. 2, 28; 1 Цар. 10, 6.10; 19, 20.213; 2 Цар. 23, 2).

Чудеса связывались главным образом с особым Божьим вмешательством во времена исхода и в служении Или и Елисея.

В ветхозаветные времена ожидалось, что исцелением будут сопровождаться прощение и восстановление Божьего народа (Втор. 32, 39; 2 Пар. 7, 14; Иов 5, 18; Пс. 40, 4; 102, 3; 106, 20; 146, 3; Ис. 6, 10; 19, 22; 30, 26; 42, 4-6; 53, 5; 57, 18-19; 58, 8; 61, 1; Иер. 30, 17; 33, 6; Иез. 47, 12; Ос. 6, 1; 14, 4; Мал. 4, 2). Из Евангелий (см. особ. Мф. 11, 4-5 или Лк. 7, 22-23) становится понятным, что служение исцеления Иисуса понималось как исполнение таких пророческих обещаний (напр., особ. Ис. 42, 6-7).

В Деяниях и у Павла говорение на языках (как проявление Духа, требующее толкования), похоже, заняло место пророческих снов и видений из Книги пророка Иоила и других мест ВЗ (ср. Деян. 2, 4.16-19; 19, 6; Иоил. 2, 28-32).

1 Кор. 12, 13-26

Много обсуждений посвящено основанию, на котором Павел отождествил церковь с телом Христовым. Ким (Kim 1984: 252-56) говорит о еврейских мистических представлениях (*merkabah*) из Иез. 1, 26 и Дан. 7. Павел описывает церковь и как наполненный Духом храм (1 Кор. 3, 16; ср. 1 Кор. 6, 19), и как исполненное Духом тело (1 Кор. 12, 13; ср. 1 Кор. 6, 19). Возможно, существует определенная связь между Павловым представлением о церкви как об исполненном Духом храме и отождествлением Иисусом своего тела с Божьим храмом (Мф. 26, 61; 27, 40; Мк. 14, 58; 15, 29; Ин. 2, 19-21). Использование Павлом метафоры тела

может быть своеобразной интерпретацией широко используемого в древности представления о единстве общества (см. Mitchell 1991: 157-64).

Слова Павла о том, что все коринфяне были крещены в одно тело и все испили одного Духа (1 Кор. 12, 13), перекликаются с его описанием в 1 Кор. 10, 2-4 событий из израильской истории. Все израильтяне были «крещены в Моисея» и пили то же духовное питье (ср. Пс. 77, 15).

1 Кор. 12, 31

Обещание Павла показать коринфянам превосходнейший путь напоминает ветхозаветную тему, обычно связываемую с исходом или вторым исходом (Исх. 13, 21; Втор. 1, 33; Ис. 48, 16-17; Мих. 4, 2). Самуил также был готов наставлять Израиль на путь добрый и прямой (1 Цар. 12, 23).

1 Кор. 13, 1-13. Вступление

Традиция понимания заповеди о любви к ближнему (Лев. 19, 18) существовала с давних пор: Тов. 4, 13; 2 Мак. 15, 14; Мф. 5, 43 (Иисус цитирует современное ему толкование). 44-46; 19, 19; 22, 39-40; Мк. 10, 21; 12, 31-33; Лк. 6, 27-38; 10, 25-37; Ин. 15, 12-17; Иак. 2, 8; 1 Пет. 1, 22; 2, 17; 4, 8; 1 Ин. 2, 10; 3, 10-18.23; 4, 7.11-12.20-21; 5, 1; 2 Ин. 5-6; *m. Ned.* 9:4; *Gen. Rab.* 24:7; *Lev. Rab.* 24:5; *b. Pesah.* 75a; *b. Yebam.* 62b; *b. Ketub.* 37b; *b. Ned.* 65b; *b. Soṭah* 8b; *b. Qidd.* 41a; *b. B. Qam.* 51a; *b. Sanh.* 45a, 52a-b, 76b, 84b; *b. Nid.* 17a.

Любовь — это основная тема этического учения Павла (Рим. 12, 9-10; 13, 8-10; 14, 15; Гал. 5, 13-14; Еф. 1, 15; 4, 2.16; 5, 2). В Рим. 13, 10 Павел ясно дает понять, что его учение о любви представляет собой размышление о Лев. 19, 18, которое он считает кратким изложением Закона.

Седин (Söding 1995: 130-31) указывает на «эсхатологическую и богоцентричную грань» любви (*agapē*) в 1 Кор. 13 (см. ниже) и предполагает, что она представляет «Божью эсхатологическую силу». Обсуждение Павлом любви связано с определенными качествами, отсутствующими в поведении коринфян.

1 Кор. 13, 1

По мнению Форбса (Forbes 1995), языками называли незнакомые человеческие языки, однако упоминание Павлом способности говорить на «языке ангельском», по-видимому, указывает на то, что глоссолалия («говорение на языках»), по крайней мере, включала в себя способность говорить ангельской речью. Д. Мартин (D. Martin 1991: 558-61; 1995: 88-90) приводит свидетельства в пользу того, что ангелы, как считалось, говорят на своем языке (*T. Job* 48-50; Dio Chrysostom, *Discourses* 10.23; 11.22). Ангельская хвала Богу, упоминаемая в Пс. 102, 20; 148, 2 и в кумранских рукописях, особенно актуальна при обсуждении этой темы (ср. 4Q400; 4Q401; 4Q403).

1 Кор. 13, 2-3

Эсхатологическая природа любви видна в утверждении, что независимо от того, представляет ли кто-то что-то из себя пред Богом или «приобретает» что-то

благодаря своим делам (и та и другая мысль имеет сотериологический подтекст) — все это зависит от того, есть у него любовь или нет.

Слова о «познании всех тайн» напоминают описание Дан. 2, 4 (особ. Дан. 4, 9).

Текст рукописей в 1 Кор. 13, 3 расходится в отношении того, говорит ли Павел о предании своего тела на то, «чтобы хвалиться» или «на сожжение». Последний вариант, немного проигрывающий первому (исходя из внутренних свидетельств), можно было бы считать отголоском Дан. 3, 95 LXX, где друзья Даниила «отдали свои тела на сожжение».

1 Кор. 13, 4-7

Богоцентричная природа любви в этой главе показана в том, что все, сказанное Павлом о ней, прежде применялось к Богу в ВЗ и иудаизме. Долготерпение — одно из Божьих качеств (в LXX, см. Исх. 34, 6; Чис. 14, 18; Неем. 9, 17; Пс. 7, 12; 85, 15; 102, 8; 144, 8; Прем. 15, 1; Сир. 5, 4; 18, 11; Иоил. 2, 13; Иона 4, 2; Наум. 1, 3; ср. Рим. 2, 4; 9, 22). То же можно сказать и о милосердии (в LXX, см. Пс. 24, 7-8; 30, 20; 33, 9; 67, 11; 85, 5; 99, 5; 105, 1; 106, 1; 118, 68; 135, 1; 144, 9; Прем. 15, 1; Pss. Sol. 10:7; Иер. 40, 11; Дан. 3, 89; 1 Езд. 5:58; ср. Рим. 2, 4; 11, 22; Тит. 3, 4). Седин (Söding 1995: 131) подчеркивает, что выражение «не мыслит зла» (1 Кор. 13, 5) — «это Божья привилегия и спасительное желание» (ср. Рим. 4, 7-8; 2 Кор. 5, 19), Бог — это тот, кто в высшей степени «ненавидит несправедливость» (ср. Рим. 1, 28; 2, 8) и заключает в себе всю истину (ст. 6).

1 Кор. 13, 8-10

Эсхатологическая природа Павловых размышлений о любви очевидна в этом отрывке. Он использует множество образов, чтобы различить вечное и временное. Его утверждение, что любовь «никогда не прекратится или подведет [*piptei*]», отражает эсхатологический подтекст слова *ripō*, который замечен в другом месте (см. комментарий на 1 Кор. 10, 11-12 выше).

В упоминании Павлом того, что «прекратится», в 1 Кор. 13, 8.10 используется слово *katargeō*, которое всегда имеет эсхатологический подтекст в этом послании, указывая на то, что не сможет перейти из этого века в век грядущий (1 Кор. 1, 28; 2, 6; 6, 13; 13, 8.10; 15, 24.26).

1 Кор. 13, 12

В 1 Кор. 13, 12 Павел намекает на Чис. 12, 6-8, где пророческий опыт Моисея противопоставляется опыту остальных пророков. Если другие пророки получают откровение через сны и видения (Чис. 12, 6; ср. Иоил. 2, 28), Моисей видит Господа лицом к лицу (*stoma kata stoma*), не гадательно (*ou di ainigmatōn*), и видит его образ (LXX: «славу»): «Устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит». По словам Павла, «теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло [*di esoptrou*], гадательно [*en ainigmati*], тогда же лицом к лицу [*prosōron pros prosōron*]; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан».

Согласно *Lev. Rab.* 1:14, был спор о разнице между Моисеем и другими пророками на основании Чис. 12, 8. Обе стороны соглашались, что Моисей, как

и другие пророки, видел Господа как в зеркале (понимая слово «явно» [mar'eh] в Чис. 12, 8 в значении «зеркало», что было другим значением слова, используемого для понятия «видение» [mar'â] в Чис. 12, 6 [ср. Исх. 38, 8]). Некоторые считали, что разница заключалась в том, что другие пророки видели Господа через ряд зеркал, а не одно. Иные думали, что Моисей видел Господа через натертое зеркало, тогда как другие пророки видели его через мутное. По мнению Фишбэйна (Fishbane 1986: 74), это мидрашистское прочтение «могло повлиять на Павла или быть распространенным среди древних проповедников». Упоминание Павлом зеркала в контексте аллюзии на тот же текст было бы странным совпадением, если бы он расходился в традиции толкования с авторами мидраша.

Павел предполагает, что христиане сейчас видят Бога не напрямую, в зеркале (возможно, подобно его пониманию пророческих видений), но однажды увидят его лицом к лицу (как Моисей). В *Leviticus Rabbah* 1:14 цитируется Ис. 40, 5 и говорится, что хотя лишь некоторым в этом веке дано был увидеть Бога, как видел его Моисей, в веке грядущем «всякая плоть увидит славу Господню» (как Моисей).

Различие между этим веком и веком грядущим точно соответствует Павловым представлениям. Упоминание о видении «славы Господней» (в цитате из Ис. 40, 5) ведет нас к Чис. 12, 8 по LXX. Если в еврейском тексте говорится, что Моисей видел «подобие» или «образ» (*tēmûnâ*) Господень, то в LXX сказано, что он видел «славу» (*doxa*) Господню. В LXX одновременно подтверждается, что Моисей видел Господа лицом к лицу и объясняется это как видение его славы (ср. 2 Кор. 3, 18).

Фишбэйн также намекает на то, что изменение Павлом текста Чис. 12, 8 *stoma kata stoma* («устами к устам») на *prosōpon pros prosōpon* («лицом к лицу») может отражать влияние Втор. 34, 10, где о Моисее говорится как о пророке, которого Господь «знал» (*egnō*) «лицом к лицу» (*prosōpon kata prosōpon*). Филон Александрийский также объединял Чис. 12, 8 и Втор. 34, 10 (*Heir* 262). Сказанное во Втор. 34, 10 не только содержит близкое сходство с Павловыми словами «лицом к лицу», но предоставляет и другую связь с темой «знания» и «быть познанным» (см. также Чис. 12, 6 LXX: *autō gnōsthēsomai*), о чем говорится в 1 Кор. 13, 12 (ср. 1 Кор. 13, 8).

Таким образом, Павлова аллюзия на Чис. 12, 8 согласуется с другими иудаистскими толкованиями в понимании того, что в веке грядущем все Божьи люди получают привилегию, отличавшую Моисея от других пророков. Мы уже видели Господа как бы через зеркало (несовершенно) и знаем его настолько, насколько нам позволяет такое видение (ср. 2 Кор. 3, 18), однако приближается день, когда мы увидим его как Моисей, лицом к лицу, и познаем его полностью, подобно тому, как он полностью знает нас теперь.

1 Кор. 13, 13

Седин (Söding 1995: 131), сохраняя свой акцент на богоцентричной природе любви в этой главе, подчеркивает, что такое качество любви, как «никогда не перестает» в настоящем и будущем, представляет собой отражение того, что «Бог вечен и не имеет ни начала, ни конца (1 Кор. 13, 13; ср. Рим. 14, 25)». Из всего, о чем в ВЗ и иудаистских произведениях говорится как о пребывающем вечно,

Божья *hesed*, его верность, пребывающая любовь, или милость, упоминается чаще всего (напр., 1 Пар. 16, 34.41; 2 Пар. 5, 13; 7, 3.6; 20, 21; Езд. 3, 11; Пс. 99, 5; 105, 1; 106, 1; 117, 1-4.29; 135; 137, 8; Иер. 33, 11).

1 Кор. 14, 1-40

1 Кор. 14, 1

Этот стих служит переходом между различными темами 1 Кор. 12 – 14. О «духовных дарах» бегло уже говорилось в 1 Кор. 12. Любовь была главной темой 1 Кор. 13, как основа для использования духовных даров и новой жизни во Христе. В 1 Кор. 14 Павел говорит о пророчестве как духовном даре, использование которого с любовью было бы более естественным, чем использование дара языков, поскольку пророчество служит для назидания церкви (чего и добивается любовь).

1 Кор. 14, 3-4

Тема «созидания (назидания)» берет начало в ветхозаветных пророческих обещаниях, касающихся Божьих будущих замыслов по искуплению и восстановлению Израиля (с использованием *oikodomēo* или *anoikodomeō* в LXX: Ис. 44, 26.28; 49, 17; 54, 14; 58, 12; 60, 10; 61, 4; Иер. 1, 10; 12, 16; 24, 6; 37, 18 [30, 18 СП]; 38, 4.28.38 [31, 4 СП]; 40, 7 [33, 7 СП]; 49, 10 [42, 10 СП]; Иез. 36, 36; Ам. 9, 11.14; Зах. 1, 16; 6, 12.15; 8, 9). В Иер. 1, 10 слова «разрушать» (пророческое служение связывается с судом и пленом) и «созидать» (пророческое служение связывается со спасением и восстановлением) относятся к пророческой деятельности самого Иеремии. Он разрушает и созидает провозглашением Божьего пророческого слова, или же Бог действует через пророка, разрушая и созидая свой избранный народ.

По мнению Мичела (Michel 1967: 139), в НЗ созидание «в первую очередь относится к апокалиптической и мессианской теме. ...Мессия построит будущий храм и новую общину». Назидание церкви – это деятельность, ради которой Дух наделяет силой эсхатологическую общину, что Павел поясняет на протяжении этой главы. Также Павел говорит, что пророческое служение церкви несет определенную назидательную ценность. Именно по причине созидания церкви апостол придает такое большое значение пророческому служению.

1 Кор. 14, 10-11

Многообразии языков в мире (1 Кор. 14, 10) и упоминание Павлом о говорящем как «чужестранце [*barbaros*] для меня» (1 Кор. 14, 11) предполагает идейный фон Ис. 28, 11-12 (см. комментарий на 1 Кор. 14, 21-24 ниже). Павел далее цитирует отрывок, в котором говорится о непонимании Израилем чужого, незнакомого языка его иноземных захватчиков.

1 Кор. 14, 20

В Ис. 28, 9-10 религиозные руководители жалуются на то, что пророческое послание слишком простое и наивное. Ирония заключается в том, что

«считающие себя “мудрыми” и “одаренными” не принимают ясного послания, называя его “детским”, тогда как действительно по-детски думают и ведут себя эти предполагаемые мудрецы» (Thiselton 2000: 1121). Призыв Павла к коринфянам рассуждать по-взрослому, а не по-детски может быть отголоском встречи Исаии с несерьезными людьми, считавшими себя слишком умными, чтобы внимать его посланию.

1 Кор. 14, 21-24

А. Новозаветный контекст: языки и пророчества в Коринфе

В 1 Кор. 12 Павел сказал, что Бог даровал различные дары, и церкви следует их использовать (вероятно, уже начав решать вопрос с особо привлекательным для коринфян даром: даром языков). На протяжении этой главы Павел отстаивает преимущество дара пророчества пред языками для служения в церкви. К этой теме он снова вернется в конце 1 Кор. 14, 26. В 1 Кор. 14, 21 Павел цитирует Ис. 28, 11-12: «За то лепечущими устами и на чужом языке будут говорить к этому народу. ...Но они не хотели слушать».

Б. Ис. 28, 11-12 в ветхозаветном контексте

Ис. 28, 1-29 содержит пророчество против политических и религиозных вождей Божьего народа (Самарии и Иерусалима). Они отвергли Божий совет оставаться в покое и доверять ему, считая этот совет наивным, упивались до умопомрачения и пытались организовать союзы. Их руководство (правители, священники и пророки [ср. Ис. 28, 1.3.7.14-15]) отказывалось слушать, когда Бог четко и внятно пояснял им, что значит полагаться на него и даровать покой утружденному (Ис. 28, 12), а потому теперь Божий глас осуждения будет слышен на непонятном языке ассирийских захватчиков (Ис. 28, 11). В стихах, непосредственно предшествующих нашему отрывку, хорошо видны их насмешки над посланием Исаии (Ис. 28, 9-10). Слово, переведенное как «лепечущие» (*lā'ēg*), обычно означает «насмешки» (*HALOT* 2:532), и вполне возможно, что Исаия намеренно использует двойной смысл, включающий ироническую перемену: «лепечущие» ассирийские захватчики становятся Божьим наказанием за «насмешки» руководителей народа (Kwon 2004: 26). Как предположил Коун (Kwon 2004: 26), «наказание бессмысленной речью служит метонимией для описания чужеземного нашествия в целом и, возможно, плена».

В. Ис. 28, 11-12 в иудаизме

В *Тарзуме на Книгу пророка Исаии* и IQH^a (X, 19; XII, 16) невнятные языки и уста в Ис. 28, 11-12 объясняются как принадлежащие непокорному Божьему народу (лжеучителям, согласно кумранским авторам; людям в целом, согласно Таргуму), который отверг откровение и своих истинных пророков. В LXX не совсем понятно, говорилось ли послание из Ис. 28, 12 пьяными пророками и священниками, или же его несли нападающие ассирийцы (см. Johanson 1979: 182). Стенли (Stanley 1992: 201), вслед за Кохом (Koch 1986: 64), говорит, что в LXX

«ст. 10-12 неверно поняты как продолжающие описание позорных дел “священников и пророков”, начатое в ст. 7». Лейнир (Lanier 1991) считает, что Ис. 28, 12 преобразовали в LXX в призыв к терпению пред лицом насмешливых захватчиков (чья речь описана в этом стихе).

В каждом из текстов (независимо от того, какие слова кому приписываются) отрывок понимается как относящийся к строгому разделению израильтян на верных и неверных. В некоторых случаях лепечущие уста и иностранная речь считаются причиной Божьего суда, тогда как в других они служат его признаком.

Г. Текстологические особенности

«Определение ясной связи лексики 1 Кор 14, 21 и текста LXX — одна из сложнейших задач во всем собрании Павловых цитат» по причине «отличия Павловых слов и от LXX, и от еврейской масоретской текстуальной традиции» (Stanley 1992: 198).

Павел не использует большую часть Ис. 28, 12, очевидно, потому, что не все подходит для его довода. Его текст можно назвать пояснительным переводом, возможно, основанным на раннем греческом переводе, автор которого более приспособлялся к еврейскому тексту, чем автор LXX» (см. Stanley 1992).

Из еврейского текста (MT и 1QIsa^a) ясно, что Бог станет говорить своему народу «лепечущими [или «насмехающимися»] устами и на чужом языке», поскольку ранее он говорил им, «но они не захотели слушать». В LXX говорится, что «из-за презрения уст и другого языка они заговорят [*lalēsousin*] к этому народу... но они не захотели слушать».

Павел придерживается еврейского текста в том, что считает говорящего Господом, однако в его тексте используется первое лицо вместо третьего лица (*lalēsō* [«я буду говорить»]). Неясно, основывается ли Павлово прочтение на допускающей двоякое толкование форме Ис. 28, 126 (ср. Stanley 1992: 201-2), или же это он так приспособливает текст. Тогда как и в еврейских текстах, и в LXX заключительное предложение представлено как историческое наблюдение — «они не пожелали слушать» — в тексте Павла оно превращается в ужасающее предсказание: *oud' houtōs eisakousontai* («но и тогда они не послушают»). Это похоже на его собственное изменение, отражающее его объяснение важности иных языков (как в Книге Исаии, так и в истории народа). Он также добавляет два уточнения в конце, чтобы они лучше понимали, кто говорит: местоимение объекта «меня» (*μου*), следующее за известным выражением «говорит Господь» (*legei kyrios*). (Более подробное исследование текстологических вопросов см. в Stanley 1992; Lanier 1991.)

1 Кор. 14, 21

ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χεῖλεσιν ἐτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τοῦτῳ καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονται μου, λέγει κύριος.

В законе написано: «иными языками и иными устами буду говорить народу сему; но и тогда не послушают Меня, говорит Господь».

MT Ис. 28, 11-12

כִּי בְלַעְגֵי שִׁפְיָו וּבְלָשׁוֹן אֲחֵרֶת יְדַבֵּר אֱלֹהֵימָּהּ הַזֶּה: אֲשֶׁר אָמַר אֲלֵיהֶם אֵת הַמְנוּחָה הַנִּיחִי לְעַיִן וְאֵת הַמְרַגְעָה וְלֹא אָבִיחַ שְׂמִיעַ

LXX Ис. 28, 11-12

διὰ φαυλισμὸν χειλέων διὰ γλώσσης ἐτέρας ὅτι λαλήσουσιν τῷ λαῷ τοῦτῳ λέγοντες αὐτῷ τοῦτο τὸ ἀνάπαυμα τῷ πεινῶντι καὶ τοῦτο τὸ σύντριμμα καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἀκοῦειν.

CP Ис. 28, 11-12

За то лепечущими устами и на чужом языке будут говорить к этому народу. Им говорили: «вот — покой, дайте покой утружденному, и вот — успокоение». Но они не хотели слушать.

Д. Использование Ис. 28, 11-12 в 1 Кор. 14

Павел вводит свою цитату, предваряя словами «в законе написано», вероятно, просто подразумевая, что это цитата из Писания (строго говоря, она не из Закона). Павел подчеркивает мысль об «иных» или «чужестранных» языках и устах посредством повторения (*heteroglōssōis... cheilesin heterōn*). Для него вопрос заключается в использовании иностранных языков во время богослужения. Тогда как в других ранних толкованиях этого отрывка могли затушевывать упоминание в тексте о незнакомых языках (и подчеркнуть мысль о кощунственных или насмешливых словах [напр., 1QH^a; *Isaiah Targum*]), Павла этот текст интересует именно из-за упоминания об использовании Богом незнакомой речи для передачи вести его народу.

Текст Павла согласуется с еврейскими текстами (МТ и 1QIsa^a) в том, что через лепечущие или чужестранные уста и язык говорит Господь. Павел подчеркивает это посредством добавления местоимения объекта («меня», относящегося к Господу) и заключительной фразы, указывающей на цитату («говорит Господь»). Павел и коринфяне соглашались, что глоссолалия представляет собой речь Бога. Если и есть какая-то трудность с этим даром или его использованием, то не потому, что через него говорит не Бог.

Толкование Павла подчеркивает важность иных языков в истории Божьих отношений со своим народом. В Ис. 28, 11-12 сказано, что Бог огласит народу суд иным языком, потому что они не слушали его ранее, когда он говорил четко и внятно. В тексте Павла заметна мысль, что Бог не может заставить свой народ откликнуться на его слова, даже когда говорит им таким необычным, привлекающим внимание образом. Павел понимал, что неверующие иудеи его времени все еще находились под Божественным осуждением и нуждались в искуплении, и даже плен в свое время не привел Израиль к покаянию (ср. Рим. 3, 9-20; 9, 2-8.27-33; 10, 1-3; Гал. 3, 10-13; 4, 4-5.25; 1 Фес. 2, 14-16).

Понять связь между цитатой Павла из Ис. 28, 11-12 в 1 Кор 14, 21, заключением, сделанным в 1 Кор. 14, 22 и примерами, приведенными в 1 Кор. 14, 23-25, оказалось чрезвычайно сложной задачей (см., кроме комментариев, Hodges 1963; Robertson 1975; Johanson 1979; Lanier 1991; Sweet 1967; Grudem 1979; Smit 1994; Sandnes 1996; Forbes 1995). Отчасти решение этой проблемы можно увидеть в свете его аллюзии на Ис. 45, 14 и Зах. 8, 23 в 1 Кор. 14, 25. Если сказанное в 1 Кор. 14, 22 относится и к верующим, и к неверующим, то примеры, приведенные в 1 Кор. 14, 23-25 касаются только неверующих и их реакции на встречу с общиной, в которой либо говорят на языках, либо пророчествуют. Внимание к неверующим видно уже в цитате, где израильтяне не желают внимать голосу Божьему, несмотря экстраординарный подход для привлечения их внимания. В ветхозаветном контексте нашествие ассирийцев было Божьим наказанием в рамках проклятий завета на его неверующий и неверный народ (см. Robertson 1975). Так же, как описанное в Ис. 28, 11-12 не повлияло на обращение слушателей, но, наоборот, отдалило народ от Бога, так же и использование языков в церкви может оттолкнуть неверующих от Бога и его церкви.

С другой стороны, его аллюзия на Ис. 45, 14 относится к последней фразе в Божьих отношениях со своим народом, что даже язычники придут и признают Божье присутствие среди его народа и поклонятся ему за то, кто он есть.

Различные ответы в двух текстах относятся к этим следующим друг за другом высказываниям о Божьих отношениях со своим народом. Различие в передаче вести связано с каждой из этих двух фраз.

Невыятная весть от Бога была знаком для его неверующего народа, что на них пришли проклятия Моисеева завета, тогда как могущественное пророческое служение церкви было признаком восстановления Божьего присутствия среди его искупленного (и верующего) народа.

Е. Богословское значение

Павел делает богословское заключение о приемлемости (а точнее неприемлемости) использования языков в церкви, основываясь на их назначении в истории Израиля (и истории спасения), описанной в Ис. 28, 11-12. Бог обращался к своему народу на незнакомом языке, что было знаком и средством отчуждения прежде наступления века искупления. Теперь, когда Христос положил начало новому веку, пророческая весть должна использоваться (прилюдно) как средство завершения Божьих целей.

1 Кор. 14, 25

Ожидание Павлом того, что пророческое служение церкви, собранной в поклонении, приведет к обращению внешних, которые падут и поклонятся Богу, провозглашая «истинно, с вами Бог!», перекликается с Ис. 45, 14 (Хейз [Hays 1999: 391-93] считает, что здесь отголосок Зах. 8, 23 и, возможно, Дан. 2, 46-47; другие тексты, в которых предвосхищается эсхатологическое признание Бога Израилева, см. в комментарии на 1 Кор. 8, 1-6 выше). Исаия пророчествует об обращении языческих народов во времена восстановления Божьего народа после плена. В те времена, по его словам, различные народы станут слугами Израиля и будут падать ниц пред ними и умолять их, поскольку «у тебя только Бог», и скажут, что «нет Бога кроме тебя, ибо ты Бог, а мы того не знали, Бог Израилев, Спаситель». ¹ Павел изменил мн. ч. глагола («они поклонятся») на ед. ч. («он или она поклонится»), поскольку он описывает обращение отдельного человека. Также он изменил местоимение с ед. ч. («среди тебя [soi]») на мн. ч. («среди вас [humin]»), поскольку он описывает собрание, а не израильский народ (см. Hays 1999: 393). Павел ожидает, что сказанное Исаией, его эсхатологическое видение осуществится в собрании верующих, когда они пророчествуют (Hays 1999: 393). Хейз (Hays 1999: 394) обратил внимание на поразительное изменение в использовании текстов Павлом: Павел считает, что «именно через церковь — преимущественно состоящую из язычников — Бог совершит эсхатологическое обращение внешних», и коринфские верующие «исполняют роль, которая первоначально отводилась Израилю в эсхатологической постановке Исаии». Таким образом, в церкви исполняется пророчество Исаии об Израиле.

1 Кор. 14, 33-35

Павел говорит, что женщины (или жены) должны хранить молчание во время собраний; им не позволено говорить и следует быть в подчинении «как

¹ Так в англ. тексте. — Прим. перев.

и закон говорит» (по вопросам текстологических особенностей см. Niccum 1997; Thiselton 2000: 1148-50). Павел не может здесь подразумевать полное молчание женщин, поскольку уже в 1 Кор. 11 он обсуждал их право молиться и пророчествовать на богослужении (доводы в пользу того, что это молчание обусловлено контекстом, см. в Grudem 1982: 242-44). По всей видимости, он считает, что женщины либо не должны участвовать в обсуждении (оценке) пророческих посланий других (так считают Grudem 1982; Carson 1987: 229 [ср. 1 Кор. 14, 29]; или, вероятно, посланий, сказанных их собственными мужьями [ср. 1 Кор. 14, 35]), либо, что они должны воздерживаться от споров или неуместных разговоров (так считает Paige 2002), особенно с мужчинами (ср. 1 Кор. 14, 35: «Пусть спрашивают о том дома у мужей своих [*tous idiots andras*])»).

Упоминание Павлом об учении «закона», вероятно, связано с историей сотворения из Бытия, и с выводами из нее относительно должного порядка в отношениях между мужчиной и женщиной (см. Thiselton 2000: 1153-54; Bruce 1980: 136; Carson 1987: 129; Keener 1992: 86-87; см. также комментарий на 1 Кор. 11, 2-16 выше). Некоторые считают, что Павел здесь намекает на Быт. 3, 16, где женщине сказано, что ее муж будет господствовать над ней (ср. 4Q416 2 IV, 1-8). Однако там речь идет о господстве как последствии грехопадения и проклятия (хотя см. Grudem [1982: 253-54], по мнению которого источником следует считать Быт. 3, 16 в связи с Быт. 2, 18-23). Часто этот отрывок используется для того, чтобы отстранить женщин (тогда и теперь) от участия в «официальной церковной практике обучения мужчин» (напр., Carson 1987: 130). Другие считают, что Павел напоминает учение Писания о важности взаимного уважения и порядка на богослужении (в данном случае – уважение женщин к своим мужьям), но что это правило можно применять и по-другому в тех культурах, где социальные ожидания от мужей и жен отличаются от ожиданий времен Павла.

ВОСКРЕСЕНИЕ ТЕЛА (1 Кор. 15, 1-58)

Вступление

Сложно реконструировать исторические обстоятельства, побудившие Павла к написанию этой главы. Обычно за исходную точку берут сказанное в 1 Кор. 15, 12 («Как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых?»), то есть внутри коринфской общины были люди, не воспринимавшие всерьез учение о будущем воскресении верующих. Нельзя сказать, что эти люди не верили в посмертное существование, поскольку в 1 Кор. 15, 29 Павел говорит о «крещении для мертвых», которое, хотя и сложно для истолкования, очевидно, принималось ими. Скорее, сомнения возникали относительно *телесного* воскресения. Если в 1 Кор. 15, 1-34 Павел настаивает, что идея воскресения мертвых лежит в основе евангелия, то в 1 Кор. 15, 35-58 он объясняет, почему телесное воскресение верующих можно считать как разумным, так и последовательным учением. Двойной вопрос в 1 Кор. 15, 35, наряду со строгим выговором Павла в 1 Кор. 15, 36, и впрямь указывает на большую вероятность телесного участия в жизни после смерти, которое отрицали некоторые коринфяне. Вопрос о том, «в каком теле (они) придут?» (1 Кор. 15, 35) лежал в основе спора.

Телесное воскресение

В отличие от греко-римской философии, где господствовало скептическое настроение по поводу места тела в жизни после смерти, Павел прочно стоял на позиции веры в воскресение тела, унаследованной от иудаизма (Rosnet 2004; N. T. Wright 2003). Хотя явные утверждения можно найти в некоторых пророческих книгах ВЗ, основания этой веры, по мнению Бокэма (Bauckham 1998), заложены в ветхозаветном описании Бога как единовластного творца, праведного судьи и воина.

Если в некоторых ветхозаветных текстах образ воскресения говорит о восстановлении народа (напр., Иез. 37, 1-14), по крайней мере в двух текстах сказано о воскресении мертвых как о личной надежде на жизнь после смерти, телесной по своей природе: в Ис. 26, 9 обещается воскресение («оживут мертвецы твои»), что явно связано с телесным воскресением («восстанут мертвые тела»), и в Дан. 12, 1-3 говорится о пробуждении «многих, спящих в прахе земном... одних для вечной жизни, а других для вечного поругания и посрамления». (В других отрывках, таких как Иов 14, 14; Пс. 15, 10; 48, 15; 72, 24, также подразумевается вера в жизнь после смерти, хотя толкование этих отрывков вызывает больше трудностей.)

В межзаветной литературе иудаизма буквально четверть содержания посвящена воскресению как основе верований. Среди апокалиптических текстов можно выделить 1 *En.* 51:1; 62:14-16; 4 *Ezra* 7:32-33a; 2 *Bar.* 50:2, 4, где воскресение описывается в связи с местом, в котором находятся мертвые (это и Шеол, и ад, и земля, прах, темницы) и где им «воздается». В этих текстах те, кто восстанет — едят, отдыхают и одеты. В молитве во 2 *Bar.* 49:2 задается практически тот же вопрос, что и у Павла в 1 Кор. 15, 35б: «В каком обличье будут жить те, кто увидят Твой День?»

Замечательным примером в этом отношении среди литературы, касающейся заветов, могут служить *Завещания двенадцати патриархов*. Например, в *T. Jud.* 25:4-6 подтверждается воскресение тех, кто умер в печали, бедности или ради Господа, а в *T. Benj.* 10:6-10 упоминается воскресение, во время которого «все изменятся», и одних будет ожидать слава, а других бесславие.

Примером из исторической литературы может служить *Иудейская война Иосифа Флавия*, где говорится о «преображении времен», когда будут жить в новых жилищах целомудренных тел (*Иуд. война* 3.374). В *Иудейской войне* и *Иудейских древностях* автор описывает верования фарисеев в то, что душа переселится из одного тела в другое (ср. 2 Мак. 7, 10-13).

Главное отличие учения Павла от этого иудейского идейного фона в том, что общему воскресению мертвых предшествует, и даже делает его возможным, воскресение Христово: «Ибо воскресение только одного человека должно было вызвать величайшее удивление в иудейском апокалиптическом контексте» (Хаус 1997: 263).

1 Кор. 15, 3-4

По словам Павла, смерть и воскресение Христа лежат в основе его евангелия (1 Кор. 15, 2), *kata tas graphas* («согласно Писаниям»).¹ Довольно редкое

¹ В Синодальном переводе в ед. ч. — Прим. перев.

упоминание Павлом «Писаний» в мн. ч. (Рим. 1, 2; 15, 4; 16, 26; 1 Кор. 15, 3-4; ср. Гал. 3, 10) предполагает, что здесь он говорит в общем; многочисленные ссылки на «Писание» в ед. ч. используются в связи с конкретными цитатами. По мнению Барретта (Barrett 1996: 338-39), основная идея Павла в 1 Кор. 15, 3-4 в том, что крест представляет кульминацию ветхозаветных событий истории спасения и что весть о кресте следует понимать через ветхозаветные категории жертвы, искупления, страдания, оправдания и так далее (ср. Dodd [1953], который истолковывает эту «основу» новозаветного богословия через изучение ветхозаветных текстов, наиболее часто используемых новозаветными авторами, особенно текстов из Книг Исаии, Иеремии и Псалмов).

Несмотря на общую ссылку на ВЗ, описание Христовой смерти как совершившейся «за грехи наши» может быть аллюзией или отголоском описания Страдающего раба в Ис. 53, 5-6.11-12. Также можно обратиться и к псалмам в поисках прообраза воскресения Христова, особенно к тем, где Бог прославляется за избавление праведного страдальца (см. использование Пс. 109 и Пс. 8 в 1 Кор. 15, 24-28 [ср. Пс. 15, 96-19 в Деян. 2, 24-31]).

Упоминание о «третьем дне» в 1 Кор. 15, 4 может вызвать в памяти сказанное в Ос. 6, 2 и Иона 2, 1. Однако выражение «согласно Писаниям» скорее относится к слову «воскрес», чем к указанию на временной промежуток (ср. со схожим синтаксисом в 1 Мак. 7, 16).

1 Кор. 15, 14-18

Напоминая коринфянам о последствиях Христова воскресения, Павел возвращается к ветхозаветным (иудаистским) представлениям об их положении. Если Христова воскресения не было, Бог осудит их за грехи. Они будут, как сказано в Еф. 2, 12, «отчуждены от общества израильского, чужды заветов обетования, без надежды и безбожниками в мире» (ср. Еф. 2, 1-3.11-12; 4, 17-19).

1 Кор. 15, 20

Метафора первых плодов,¹ по объяснению де Бора (de Boer 1988: 109), «взята из ВЗ, где говорилось о начатках урожая (или стад), приносимых в жертву благодарения Богу. Само слово служит символом остатка и в связи с этим уверенности в полноценной жатве... первой части, которая, подобно синекдохе, включает в себя целое». Другими словами, Павел использует образ, чтобы подчеркнуть связь между нашей судьбой и Христовой; воскресение Христа — не отдельное и независимое событие, а скорее гарантия более величественного события.

1 Кор. 15, 21-22

Переходя от метафоры к типологии, Павел говорит о том же, что и в 1 Кор. 15, 20. Упоминание об Адаме без каких-либо пояснений предполагает, что коринфяне уже знали что-то об истории из Быт. 1 — 3, о чем он, возможно, уже говорил в Коринфе. Как и в Рим. 5, 12-21, Павел обращает внимание на различие между Адамом и Христом. Последствия воскресения Христова (жизнь для всех) противопоставляются последствию Адамова греха (смерти для всех). Первое упраздняет власть последнего. Однако Павел не учит здесь универсализму

¹ В Синодальном переводе речь идет о первородстве. — Прим. перев.

(см. 1 Кор. 1, 18); неназванные «все» в 1 Кор. 15, 22, которые оживут, ясно определяются в 1 Кор. 15, 23 словом «те, кто принадлежит ему».¹

1 Кор. 15, 25

По мнению Хейза (Haas 1989: 84), в 1 Кор. 15, 25-27 Павел «намекает на Пс. 109, 1 и Пс. 8, 7 как на пророчества о том, что Христос сядет на престоле по правую руку от Бога и получит полную власть над творением. Таким образом, Павел предоставил здесь самую раннюю запись христологического толкования этих псалмов». Вместе они поддерживают высказывание Павла, что любая сила и власть будут положены под ноги Христа и, таким образом, подчинены Богу. Вместе эти псалмы отражены также в Еф. 1, 20-22; Евр. 2, 5-8.

В 1 Кор. 15, 25 («доколе он низложит всех врагов под ноги его») присутствует аллюзия на Пс. 109, 1 («доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»). Использование этого псалма предполагает, что референтом слов «он низложит» выступает Бог² (ср. 1 Кор. 15, 28).

1 Кор. 15, 27

А. Новозаветный контекст: все под ногами его

Выражение «когда же сказано» (1 Кор. 15, 27б) говорит о цитате из Писания (Пс. 8, 7) в 1 Кор. 15, 27а, что в переводах часто поясняется кавычками, в которые берут слова «все покорил под ноги Его». В 1 Кор. 15, 27 Павел объясняет, почему смерть будет уничтожена (1 Кор. 15, 26), или точнее, как люди, через которых пришла смерть (1 Кор. 15, 22), могут получить власть над всем. Если в Пс. 109 власть и господство связаны с правой Божьей рукой, то в Пс. 8 они упоминаются в связи со всем творением.

Б. Пс. 8, 7 в ветхозаветном контексте

В Пс. 8 воспевается хвала Божьим величественным делам в творении. В этом псалме присутствует аллюзия на Быт. 1, 26-30 и особое внимание уделяется сотворению людей по образу Божьему и их назначению как Божьих заместителей на земле (Пс. 8, 4-7). Также здесь прослеживается тема Божьей власти над всем творением (Пс. 8, 1.3-5.9).

1 Кор. 15, 27

πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.
ὅταν δὲ εἶπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον
ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα.

Потому что все покорил под ноги Его. Когда же сказано, что Ему все покорено, то ясно, что кроме Того, Который покорил Ему все.

МТ Пс. 8, 7

תְּמַלֵּא יְהוָה בְּמַעֲשֵׂי יְדִי כֹל שֵׁתָה תַחַת רַגְלֵי

LXX Пс. 8, 7

καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν
σου πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν
αὐτοῦ.

СП Пс. 8, 7

Поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его.

¹ В Синодальном переводе «Христовы». – Прим. перев.

² В Синодальном переводе в 1 Кор 15, 25 референтом выступает Христос. – Прим. перев.

В. Пс. 8, 7 в иудаизме

В иудаистской литературе, где речь идет о творении, говорится также о Божьем господстве и власти над ним (ср., напр., Сир. 16, 17-20; 4 Ezra 3:1-5; 6:38-59; Филон Александрийский, *Creation* 88; см. Williams 2004: 172). В иудаистских произведениях Пс. 8 и Пс. 109 не истолковывают в мессианском ключе (Koch 1986: 245).

Г. Текстологические особенности

Текст Павла немного отличается от текста LXX (которая дословно передает МТ) Пс. 8, 7. Во-первых, он изменяет второе лицо глагола *hypetaxas* («ты покорил») на третье («он покорил»). Форма второго лица используется в НЗ в четырех других цитатах этого псалма: Флп. 3, 21; Евр. 2, 6-8; 1 Пет. 3, 22 (ср. Еф. 1, 22, где фраза повторяется слово в слово как в 1 Кор. 15, 27). Это предполагает изменение по стилистическим соображениям: если в других глаголах в Пс. 8 как в МТ, так и в LXX используется форма второго лица, то в 1 Кор. 15 цитату окружают глаголы в третьем лице.

Во-вторых, Павел использует предлог *hupo* вместо используемого в LXX *hupokatō*, что не меняет смысла. Вероятно, Павел просто предпочел первый вариант, часто используемый в его посланиях, последнему, который он никогда не использует.

Д. Использование Пс. 8, 7 в 1 Кор. 15, 27

Гарлэнд (Garland 2003: 713) следующим образом объясняет значение Пс. 8, 7 для Павлова довода и то, как он соединяет его с Пс. 109 в 1 Кор. 15, 25: «Герменевтический принцип *gezerah shavah* (сравнение на основе схожих высказываний) приводит Павла к Пс. 8, 6 (8, 7 LXX): “Поставил его владыкою над дедами рук твоих; все положил под ноги его”. Павел истолковывает этот псалом в связи с Мессией, который приведет к завершению Божьего намерения относительно человечества. Ключевым словом в этом псалме для него выступает слово *panta* (все), которое он добавляет в аллюзию на Пс. 109, 1 в 1 Кор. 15, 25. Он толкует “все” включая сюда и “смерть”».

Е. Богословское значение

В 1 Кор. 15, 24-27 Павел умело объединяет два псалма. Он говорит о том, что Христос, последний Адам, восстанавливает положение, которое было утрачено первым Адамом. В основе этой мысли лежит ясное христологическое использование ВЗ и ветхозаветная идея о коллективном представителе; Христос представляет свой народ (ср. 1 Кор. 15, 22-23). Можно сравнить это с использованием Пс. 8 и Пс. 109 в Евр. 2, 5-8. Там судьба человечества – увенчание и господство – которую мы упустили, совершается для нас через Иисуса.

Замечание Павла о том, что апостолы находятся в постоянной опасности от врагов евангелия, переключается со сказанным в Пс. 43, 23; 118, 109.

А. Новозаветный контекст: разгульный образ жизни

В 1 Кор. 15, 32-33 Павел цитирует два источника: ветхозаветный текст (1 Кор. 15, 32) и Менандра (1 Кор. 15, 33), – чтобы сказать о тщетности человеческого существования, когда в жизни нет цели и смысла, даруемых воскресением Христовым. В 1 Кор. 15, 30-32а он ставит свою жизнь в пример того, как следует жить с учетом воскресения. Противоположное мировоззрение представлено в 1 Кор. 15, 32б со ссылкой на Ис. 22, 13: «Будем есть и пить, ибо завтра умрем!»

Б. Ис. 22, 13 в ветхозаветном контексте

Исаия описывает ответ жителей Иерусалима, когда город осадили ассирийцы и над ними нависла угроза уничтожения (Ис. 22, 12-14). Вместо того чтобы покаяться, они решили устроить «пир во время чумы» (Haas 1997: 268).

В. Ис. 22, 13 в иудаизме

У этого отрывка из Книги Исаии нет примечательной истории толкования.

Г. Текстологические особенности

Текст приводится дословно.

Д. Использование Ис. 22, 13 в 1 Кор. 15, 32

Лозунгом «будем есть и пить, ибо завтра умрем» Павел подводит логический итог отрицания идеи воскресения. Бездумное насыщение едой и питьем напоминает порицание Павлом коринфян именно за это в связи с посещением языческих храмов (1 Кор. 10, 21-22) и вечереЙ Господней (1 Кор. 11, 20-22). Павел здраво обличает коринфян, отрицавших телесное воскресение, в недостаточности оснований для жизни, угодной Богу, что ведет их к идолопоклонству и безнравственности.

1 Кор. 15, 32

εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος; εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν.

По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем!

МТ Ис. 22, 13

וְהִנֵּהוּ שֹׁשְׁוֹן וְשִׁמְחָה הָרְגוּ בָקָר וְחֵטֶּא לָא אָכַל בָּשָׂר וְשִׁתוּת יֵין אֲכֹל וְשָׁתוּ כִּי מָוֶת נִמְוֶת

LXX Ис. 22, 13

αὐτοὶ δὲ ἐποιήσαντο εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίαμα σφάζοντες μόσχους καὶ θύοντες πρόβατα ὥστε φαγεῖν κρέα καὶ πιεῖν οἶνον λέγοντες φάγωμεν καὶ πίωμεν αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν.

СП Ис. 22, 13

Но вот, веселье и радость! Убивают волов, и режут овец; едят мясо, и пьют вино: «будем есть и пить, ибо завтра умрем!»

Е. Богословское значение

По мнению Гарлэнда (Garland 2003: 721), «воскресение означает бесконечную надежду, а его отсутствие означает безнадежный конец, и безнадежность порождает разгульный образ жизни». В каком-то смысле использование здесь Павлом ВЗ не существенно, поскольку такое осуждение было распространенным — вспомним, хотя бы слова богача из Лк. 12, 19. Павел мог даже здесь цитировать греческого историка Геродота: «На пиршествах у людей богатых после угощения один человек обносит кругом деревянное изображение покойника, лежащего в гробу. Изображение представляет собой расписную фигуру величиной в один или два локтя с чертами покойника. Каждому сотрапезнику показывают эту фигуру со словами: “Смотри на него, пей и наслаждайся жизнью. После смерти ведь ты будешь таким!”» (Hist. 2.78.1 [пер. Г. А. Стратановского]).

Таким образом, Павел использует Ис. 22, 13, чтобы подчеркнуть бессмысленность человеческого существования «без надежды и без Бога в мире» (Еф. 2, 12).

1 Кор. 15, 36

Презрительное обличение *aphrōn* («Безрассудный!») в 1 Кор. 15, 36 перекликается с Пс. 13, 1: «Сказал безумец [LXX: *aphrōn*] в сердце своем: “нет Бога”» (Павел цитирует этот псалом в Рим. 3, 11-12), однако контексты здесь разные. Если в псалме безумец не желает признавать ответственность пред Богом, то здесь насмешка связана с неспособностью человека должным образом оценить Божью силу в воскресении тела.

1 Кор. 15, 45

А. Новозаветный контекст

Хотя 1 Кор. 15, 45-49 представляет собой трудный и спорный отрывок, использование в нем Писания относительно просто. Адама уже сравнивали с Христом в 1 Кор. 15, 21-22. В этих стихах Павел объясняет, как через Христа связывается земное с небесным.

Б. Быт. 2, 7 в ветхозаветном контексте

Та часть рассказа о сотворении, в которой внимание сосредотачивается на сотворении людей — «человека из праха земного» — Быт. 2, 7 появляется в начале повествования: «Так и написано: “Первый человек, Адам, стал душой живущею”» (1 Кор. 15, 45а).

В. Быт. 2, 7 в иудаизме

Иногда толкование Павла связывают с толкованием Быт. 2, 7 Филоном Александрийским (*Alleg. Interp.* 1.31). Однако различий в данном случае больше, чем сходств. Филон объясняет превращение Адама в живую душу тем, что Бог вдохнул в его тленный, привязанный к земле ум силу подлинной жизни. В то время как для Павла земной человек — Адам, а небесный человек — Христос, для

Филона и о том, и о другом можно говорить на основе текста Бытия (хотя и аллегорически).

Идея Адама как души, вошедшей в обычное тело, присутствует также в Прем. 15, 11.

Г. Текстологические особенности

Здесь можно говорить о трех различиях в тексте. Во-первых, Павел опускает начальную *kai* («и»), которая обычно пропускается, чтобы подогнать цитату к новому контексту.

Во-вторых, он добавляет слово *prōtos* («первый») к слову «человек». По замечанию Стэнли (Stanley 1992: 208), «с помощью этого добавления формально выражается главное отличие Адама и Христа как первого и последнего Адама (ст. 45б), что составляет основу дальнейшего довода». Хотя это добавление не поддерживается какими-либо вариантами рукописей, оно не было бы неуместным в первоначальном тексте.

В-третьих, добавление «Адам» требует пояснения. У Павла «первый человек, Адам, стал душой живой», тогда как в LXX просто «человек стал душой живой». Хотя ни в одной рукописи LXX нет слова «Адам», у Феодотиона и Симмаха в этом месте написано «Адам человек» (порядок слов, отличный от Павлова). Двойной перевод в этих текстах и в 1 Кор. 15, 45, вероятно, вызван двусмысленностью еврейского слова *ʾādām*, которое можно считать и родовым существительным, и личным именем. Словоупотребление Павла либо отражает общую традицию толкования, либо свидетельствует о более раннем переводе, который он использовал.

Д. Использование Быт. 2, 7 в 1 Кор. 15, 45

В 1 Кор. 15, 44а Павел использует принцип «противоположное предшествует тому, чему оно противопоставляется» (Garland 2003: 734): «Если есть плотские тела, должны быть и духовные». Текст 1 Кор. 15, 45, начинающийся с *houtōs* («так»), заканчивается выводом на основании этого принципа. В 1 Кор. 15, 45-46 Павел говорит, что земные и небесные противоположности сменяют друг друга во времени, и цитирует Быт. 2, 7 в поддержку этого взгляда. Так же как есть плотское и духовное, есть и первое, и последнее (в смысле окончательное). Гарлэнд (Garland 2003: 735) объясняет это так (подводя итог сказанному Ашером [Asher 2000]): «Если есть плотское тело, представленное первым Адамом в теле, которое теперь сеется, то должно быть и духовное тело, представленное последним Адамом, воскресшим Христом». Другими словами, Адам получил жизнь как душа, помещенная в плотском теле, а Христос дает жизнь как животворящий дух. Павел использует Быт. 2, 7, чтобы наметить одну грань противопоставления и привести к другой.

1 Кор. 15, 45

οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἕσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.

Так и написано: «первый человек Адам стал душою живущею»; а последний Адам есть дух животворящий.

MT Быт. 2, 7

וַיִּצְרֶן ה' אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עָפָר מִן-הָאֲדָמָה
מִן הַיָּבֵשׁ בְּצַלְמוֹ נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם
לְנִפְשׁ חַיָּה

LXX Быт. 2, 7

καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

СП Быт. 2, 7

И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою.

Е. Богословское значение

В начале комплексного довода в 1 Кор. 15, 45-49, где Павел намекает на Адама как «первого человека» и «человека из праха» (дважды), он приводит Быт. 2, 7, чтобы показать значимость Иисуса Христа: он не менее значим, чем прародитель Адам. Называя Христа «вторым человеком» и «последним Адамом», Павел, как обычно при использовании ВЗ в 1 Кор. 15, делает вывод христологический и эсхатологический по своему характеру.

1 Кор. 15, 52

Трубный звук как признак дня Господнего в 1 Кор. 15, 52 напоминает Ис. 27, 13; Иоил. 2, 1; Соф. 1, 14-16 (ср. 2 Езд. 6, 23).

1 Кор. 15, 54

А. Новозаветный контекст: смерть поглощена

1 Кор. 15, 54

ἄθαν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος: κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος.

Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: «поглощена смерть победою».

МТ Ис. 25, 8

בְּלַע הַמָּוֶת לְנֶצַח וּמָחָה אֲדֹנָי יְהוִה דְּמָעָה
מֵעַל כָּל-פְּנִים וְחָרְפָת עֲמוֹ יִסִּיר מֵעַל כָּל-
הָאָרֶץ כִּי יְהוִה דָּבָר

LXX Ис. 25, 8

κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας καὶ πάλιν ἀφείλεν ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου τὸ ὄνειδος τοῦ λαοῦ ἀφείλεν ἀπὸ πάσης τῆς γῆς τὸ γὰρ στόμα κυρίου ἐλάλησεν.

СП Ис. 25, 8

Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле; ибо так говорит Господь.

В 1 Кор. 15, 50-57 Павел дополняет свой ответ на вопрос о природе воскресшего тела (см. 1 Кор. 15, 35б): «Мы все изменимся» (1 Кор. 15, 51б). В 1 Кор. 15, 50-53 он поясняет, что земные тела станут пригодными для небесного существования во время пришествия. Затем (в 1 Кор. 15, 54-57) Бог провозгласит окончательную победу над смертью, которая исчезнет с воскресением.

Б. Ис. 25, 8 в ветхозаветном контексте

Этот отрывок относится к пророчеству о спасении в Ис. 25, 6-10, где предвидится общее спасение для «всех людей» (Ис. 25, 6-7 [ср. «все народы» в Ис. 25, 7]) и окончательное уничтожение власти смерти.

В. Ис. 25, 8 в иудаизме

Ис. 25, 8 цитируется в раввинской литературе как божественное обещание, что смерти в веке грядущем уже не будет (*m. Mo'ed Qaṭ.* 3:9; *Exod. Rab.* 15:21; 30:3; *Deut. Rab.* 2:30; *Lam. Rab.* 1:41; *Eccles. Rab.* 1:7; *b. Pesah.* 68a; *b. Ketub.* 30b).

Г. Текстологические особенности

Слова Павла «поглощена будет смерть победой» существенно отличаются от LXX, где буквально сказано: «смерть сильна и поглотит (их)» (в контексте говорится о том, что народы будут поглощены смертью). Однако Аквила, Феодотион

и Симмах по-разному это перевели, и некоторые переводы близки к Павловой цитате (подробности см. в Stanley 1992: 210-11). Возможно, Павел использовал какой-то иной греческий перевод. В Откр. 21, 4 следуют той же традиции.

Возможно, как считает Хейз (Hays 1997: 276), Павел изменил слово *dikē* («суд») в Ос. 13, 14 LXX на *nikos* («победа») и добавил его в свою цитату Ис. 25, 8, чтобы установить словесную связь со следующим стихом. Также возможно, что цитата из Книги Исаии повлияла на добавление слова «победа» в текст из Книги Осии (см. ниже).

Д. Использование Ис. 25, 8 в 1 Кор. 15, 54

В представлении Павла, окончательное уничтожение смерти предполагает воскресение мертвых. Цитируя эсхатологическое видение Исаии, Павел связывает торжество Бога над смертью (и Божье всеобщее спасение) с телесным воскресением. Для Павла воскресение – это неизбежное следствие того, что Бог совершает во Христе и что он намерен совершить для своего народа.

Е. Богословское значение

Изображение Павлом смерти со ссылками на Ис. 25, 8 и Ос. 13, 14 (см. далее) показывает смерть не как неизбежный и милостивый жребий всех людей, а как «чуждую, враждебную силу» (de Boer 1988: 184). Согласно Ис. 25, 7, смерть – это «покрывало, покрывающее все народы... лежащее на всех племенах». Смерть в представлении Павла – это сила, бросающая на всех нас свою зловещую тень, и ее следует не просто удалить, но уничтожить.

1 Кор. 15, 55

А. Новозаветный контекст: смерть побеждена

Павел прославляет окончательную победу над смертью как в воскресении Христа, так и в его последствиях для всего человечества.

Б. Ос. 13, 14 в ветхозаветном контексте

Этот текст представляет собой пророческое осуждение Ефрема: «Связано в узел беззаконие Ефрема, сбережен его грех» (Ос. 13, 12). В Ос. 13, 14 звучат четыре риторических вопроса. Первые два предполагают отрицательный ответ: «От власти ада искуплю ли я их? От смерти избавлю ли?»¹ Павел цитирует оставшиеся два, которые звучат как призыв к персонализированной смерти и шеолу: «Смерть, где твои напасти? Ад, где твое жало?»²

В. Ос. 13, 14 в иудаизме

У этого отрывка из книги Осии нет особой истории толкования.

¹ В Синодальном переводе эти высказывания даны в утвердительной форме. – Прим. перев.

² В Синодальном переводе: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?». – Прим. перев.

Г. Текстологические особенности

МТ, LXX и цитата Павла во многом расходятся: (1) МТ: «Где, Смерть, твои напасти? Где, Шеол, твоё уничтожение?» (2) LXX: «Где, Смерть, твой суд? Где, Ад, твоё жало?» (3) Павел: «Где, Смерть, твоё поражение? Где, Смерть, твоё жало?»¹ Помимо незначительных различий в порядке слов, которые можно объяснить с точки зрения стилистики или риторики, в тексте Павла, по сравнению с LXX, есть слово «победа» (*nikos*) вместо слова «суд» (*dikē*) и «Смерть» вместо слова «Ад». Нам остается лишь гадать, почему переводчики LXX перевели евр. *deber* («мор,

1 Кор. 15, 55

ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον.

«Смерть! где твоё жало? ад! где твоё поражение?»

МТ Ос. 13, 14

מִיַּד שְׂאוֹל אֶפְדָּם מִמּוֹת אַגְאָלִים אֱהִי דְבַרְיָךְ
מוֹת אֱהִי קְטָרְבָךְ שְׂאוֹל נַחֵם יִסְתַּר מֵעֵינַי

LXX Ос. 13, 14

ἐκ χειρὸς ἄδου ῥύσομαι αὐτοὺς καὶ ἐκ θανάτου λυτρώσομαι αὐτούς ποῦ ἡ δίκη σου θάνατε ποῦ τὸ κέντρον σου ἄδη παράκλησις κέκρυπται ἀπὸ ὀφθαλμῶν μου.

СП Ос. 13, 14

От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твоё жало? ад! где твоё поражение? Раскаяния в том не будет у Меня.

ды (1 Кор. 15, 3.17). Господство смерти над всей землей закончилось, её «жалю» (*kentron* [1 Кор. 15, 55-56]) лишено силы.

Е. Богословское значение

Ос. 13, 14 истолковывается в эсхатологическом контексте. Павел превращает слова о суде в провозглашение спасения, поскольку мы не под законом, и воскресение Христово свидетельствует о начале нового времени искупления. «Павел создает эсхатологическое представление о лишенной жала смерти именно потому, что Иисус Христос сам поглотил это жало посредством своей смерти и воскресения, которые стали ответом на проблему человеческого греха и закона» (Thiselton 2000: 1300).

1 Кор. 15, 56

Афористические высказывания Павла в 1 Кор. 15, 56 содержат два принципа: второй строится на основе первого. Связь между грехом и смертью подготовлена

¹ В Синодальном переводе: «Смерть! где твоё жало? ад! где твоё поражение?». — Прим. перев.

² «Исходный текст» (нем.). — Прим. перев.

аллюзиями на грехопадение, о котором сказано в 1 Кор. 15, 21-22. По мнению Влахова (Vlachos 2004), высказывание Павла «сила греха – закон» может быть тесно связано с повествованием об Эдеме. В нескольких случаях Павел говорит о триаде закона, греха и смерти в связи с Эдемским садом. Катализирующая роль закона в Эдеме подразумевается историей, рассказанной в Рим. 7, 7-11. Там, как и в Рим. 5, 12-14, грехопадение служит прообразом грехов, совершенных под Моисеевым законом.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ НАСТАВЛЕНИЯ И УВЕЩАНИЯ (1 Кор. 16, 1-24)

1 Кор. 16, 1-10

По мнению Кинера (Keener 1993: 489), наставление Павла о приношениях: каждый должен уделять в зависимости от своего достатка, основано на Втор. 15, 14.

Упоминание Павла о приближении Пятидесятницы (1 Кор. 16, 8) помогает понять некоторые библейские тексты, ставшие для него идейным фоном во время написания этого письма.

1 Кор. 16, 13-23

Увещевание Павла «будьте мужественны, тверды» (1 Кор. 16, 13) отражает ветхозаветные призывы к мужеству в чрезвычайно сложных обстоятельствах (Втор. 31, 6-7.23; Нав. 1, 6.9.18; 10, 25; 2 Цар. 10, 12; 1 Пар. 22, 13; 28, 20; 2 Пар. 32, 7; Пс. 26, 14; 30, 25).

Основная тема любви (*агарē*) повторяется в заключение послания (1 Кор. 16, 14).

Павел описывает семейство Стефаново как «начаток» (*арарчē*) Ахаии (1 Кор. 16, 15). В свете ВЗ община становится приношением, посвященным Господу, из которого семейство Стефаново стало первой частью, принесенной в Ахаии.

Павел провозглашает проклятие на каждого, кто не любит Господа (1 Кор. 16, 22). В ВЗ такая форма проклятия «использовалась, когда хотели укротить чей-либо грех... В этом случае форма проклятия – изгнание грешника из общины» (Scharbert 1974: 409-10). Здесь основное требование к христианской общине (которое и характеризует ее как общину) – любовь к Господу.

После проклятия звучат слова на арамейском языке «Маранафа» («Гряди, наш Господь!»), которые указывают на «пришествие Господа для суда, чтобы воздать за зло и добро» (NIDNTT 2:897). Начало ожиданию пришествия Господа для воздаяния и установления праведности на земле (см. комментарий на 1 Кор. 13, 8-10.12 выше) было положено в ветхозаветных и иудейских пророческих и апокалиптических текстах (1 Еп. 1:9), а также в НЗ (напр., Мф. 3, 7; Лк. 3, 7; Еф. 5, 6; Кол. 3, 6; 1 Фес. 1, 10; 2, 14-16; Иуд. 14-15; Откр. 6, 17).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего. М: ББИ, 2011.
- Тисельтон Энтони. 1 Коринфянам. Серия «Толкование». Черкассы: Коллоквиум, готовится к выходу в свет в 2015 г.
- Хейз Ричард. Возрождение воображения. Черкассы: Коллоквиум, 2012.
- . *Отголоски Писания в посланиях Павла*. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
- Asher, J. R. 2000. *Polarity and Change in 1 Corinthians 15: A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*. HUT 42. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Barrett, C. K. 1996. *The First Epistle to the Corinthians*. BNTC 2. Peabody, MA: Hendrickson.
- Bauckham, R. 1998. *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*. NovTSup 93. Leiden: Brill.
- Beale, G. K. 2004. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. NSBT 17. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Broyles, C. C. 1999. *Psalms*. NIBCOT 11. Peabody, MA: Hendrickson.
- Bruce, F. F. 1980. *1 and 2 Corinthians*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Buss, M. J. 1977. "The Distinction between Civil and Criminal Law in Ancient Israel." Pages 51–62 in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies: Held at the Hebrew University of Jerusalem, 13-19 August 1973, under the Auspices of the Israel Academy of Sciences and Humanities*. Vol. 1. Edited by A. Shinan. Jerusalem: World Union of Jewish Studies.
- Carson, D. A. 1987. *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Childs, B. S. 1974. *The Book of Exodus*. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Ciampa, R. 1998. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. WUNT 2/102. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Collier, G. D. 1994. "'That We Might Not Crave Evil': The Structure and Argument of 1 Corinthians 10:1–13." *JSNT* 55: 55–75.
- Collins, R. F. 1999. *First Corinthians*. SP 7. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Conzelmann, H. 1975. *1 Corinthians*. Translated by J. W. Leitch. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Craigie, P. C. 1976. *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1983. *Psalms 1-50*. WBC 19. Waco: Word.
- D'Angelo, M. R. 1988. "The Garden: Once and Not Again; Traditional Interpretations of Genesis 1:26–27 in 1 Corinthians 11:7–12." Pages 1–41 in *Genesis 1-3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden*. Edited by G. A. Robbins. SWR 27. Lewiston, NY: Mellen.
- Daube, D. 1963. *The Exodus Pattern in the Bible*. All Souls Studies 2. London: Faber & Faber.
- Davidson, R. M. 1981. *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical τύπος Structures*. AUSDDS. Berrien Springs, MI: Andrews University Press.
- de Boer, M. C. 1988. *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*. JSNTSup 22. Sheffield: JSOT Press.
- de Vaux, R. 1965. *Ancient Israel*. 2 vols. New York: McGraw-Hill.

- Dickson, J. P. 2003. *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shame, Extent and Background of Early Christian Mission*. WUNT 2/159. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dillard, R. B. 2000. "Intrabiblical Exegesis and the Effusion of the Spirit in Joel." Pages 87–94 in *Creator, Redeemer, Consummator: A Festschrift for Meredith G. Kline*. Edited by H. Griffeth and J. R. Muether. Greenville, SC: Reformed Academic Press.
- Dodd, C. H. 1953. *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*. New York: Scribner.
- Ellis, E. E. 1957. *Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh: Oliver & Boyd.
- . 1977. "How the New Testament Uses the Old." Pages 199–219 in *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Edited by I. H. Marshall. Exeter: Paternoster.
- . 1978a. "Note on 1 Corinthians 10:4." Pages 209–13 in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1978b. *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Enns, P. E. 1996. "The 'Moveable Well' in 1 Corinthians 10:4: An Extra-Biblical Tradition in an Apostolic Text." *BBR* 6: 23–38.
- Fee, G. D. 1987. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fishbane, M. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon.
- . 1986. "Through the Looking Glass: Reflections on Ezek. 43:3, Num. 12:8, and 1 Cor. 13:8 [sic]." *HAR* 10: 63–75.
- Fitzmyer, J. A. 1990. "Introduction to the New Testament Epistles." Pages 768–71 in *The New Jerome Biblical Commentary*. Edited by R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, and R. E. Murphy. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Forbes, C. 1995. *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*. WUNT 2/75. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Garland, D. E. 2003. *1 Corinthians*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.
- Goppelt, L. 1982. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Translated by D. H. Madvig. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grudem, W. A. 1979. "1 Corinthians 14:20–25: Prophecy and Tongues as Signs of God's Attitude." *WTJ* 41: 381–96.
- . 1982. *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Lanham, MD: University Press of America.
- Gundry-Volf, J. M. 1997. "Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2–16: A Study in Paul's Theological Method." Pages 1151–71 in *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*. Edited by J. Ádna, S. J. Hafemann, and O. Hofius. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hafemann, S. J. 1995. *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. WUNT 81. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hanson, A. T. 1965. *Jesus Christ in the Old Testament*. London: SPCK.
- . 1974. *Studies in Paul's Technique and Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hays, R. B. 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
- . 1997. *First Corinthians*. IBC. Louisville: John Knox.
- . 1999. "The Conversion of the Imagination: Scripture and Eschatology in 1 Corinthians." *NTS* 45: 391–412.

- Héring, J. 1969. *First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*. Translated by A. W. Heathcote and P. J. Allcock. London: Epworth.
- Hodges, Z. C. 1963. "Symposium on the Tongues Movement: The Purpose of Tongues." *BSac* 120: 226–33.
- Hooker, M. D. 1964. "Authority on Her Head: An Examination of 1 Cor. 11:10." *NTS* 10: 410–16.
- Horbury, W. 1985. "Extirpation and Excommunication." *VT* 35: 13–38.
- Hübner, H. 1990–1995. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 3 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1997. *Corpus Paulinum*. Vol. 2 of *Vetus Testamentum in Novo*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hugenberger, G. P. 1998. *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*. BSL. Grand Rapids: Baker Academic.
- Instone-Brewer, D. 1992. "1 Corinthians 9:9–11: A Literal Interpretation of 'Do Not Muzzle the Ox.'" *NTS* 38: 554–65.
- Jervis, L. A. 1993. "'But I Want You to Know . . .': Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshipers (1 Cor 11:2–16)." *JBL* 112: 231–46.
- Jewett, R. 1971. *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*. AGJU 10. Leiden: Brill.
- Johanson, B. C. 1979. "Tongues, a Sign for Unbelievers? A Structural and Exegetical Study of I Corinthians XIV.20–25." *NTS* 25: 180–203.
- Kaiser, W. C., Jr. 1978. "Current Crisis in Exegesis and the Apostolic Use of Deuteronomy 25:4 in 1 Corinthians 9:8–10." *JETS* 21: 3–18.
- Keener, C. S. 1992. *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson.
- . 1993. *The IVP Biblical Background Commentary: New Testament*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Kim, S. 1984. *The Origin of Paul's Gospel*. 2nd ed. WUNT 2/4. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2002. *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kistemaker, S. J. 1993. *Exposition of the First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Kleinknecht, K. T. 1984. *Der leidende Gerechtfertigte: Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom "leidenden Gerechten" und ihre Rezeption bei Paulus*. WUNT 2/13. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Koch, D. A. 1986. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. BHT 69. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Koet, B. J. 1996. "The Old Testament Background to 1 Cor. 10:7–8." Pages 607–15 in *The Corinthian Correspondence*. Edited by R. Bieringer. BETL 125. Leuven: Leuven University Press.
- Kraus, H.-J. 1993. *Psalms*. 2 vols. Translated by H. C. Oswald. CC. Minneapolis: Fortress.
- Kwon, D. L. 2004. "Obfuscation and Restoration: Paul's Use of Isaiah in 1 Corinthians 14:20–25." ThM thesis, Gordon-Conwell Theological Seminary.
- Lanier, D. E. 1991. "With Stammering Lips and Another Tongue: 1 Cor. 14:20–22 and Isa. 28:11–12." *CTR* 5: 259–86.

- Liefeld, W. 1986. "Women, Submission, and Ministry in 1 Corinthians." Pages 134–54 in *Women, Authority, and the Bible*. Edited by A. Mickelsen. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Lindsay, D. R. 1993. *Josephus and Faith: Pistis and Pisteuein as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus and in the New Testament*. AGJU 19. Leiden: Brill.
- Loader, W. 2004. *The Septuagint, Sexuality, and the New Testament: Case Studies on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Martin, D. 1991. "Tongues of Angels and Other Status Indicators." *JAAR* 59: 547–89.
- . 1995. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press.
- Martin, R. P. 1984. *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12–15*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Matthews, V. H., M. W. Chavalas, and J. H. Walton. 2000. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- McKnight, S. 2000. "Proselytism and Godfearers." *DNTB* 835–47.
- McNamara, M. 1972. *Targum and Testament: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible—A Light on the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Meeks, W. A. 1982. "'And Rose Up to Play': Midrash and Paraenesis in 1 Corinthians 10:1–22." *JSNT* 16: 64–78.
- . 1983. "Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity." Pages 687–706 in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979*. Edited by D. Hellholm. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Meier, J. P. 1978. "On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2–16)." *CBQ* 40: 212–26.
- Metzger, B. M. 1994. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2nd ed. New York: United Bible Societies.
- Michel, O. 1967. "οἰκοδομέω." *TDNT* 5:136–44.
- Mitchell, M. M. 1991. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. HUT 28. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Murphy-O'Connor, J. 1988. "1 Corinthians 11:2–16 Once Again." *CBQ* 50: 265–74.
- Nasuti, H. P. 1988. "The Woes of the Prophets and the Rights of the Apostle: The Internal Dynamics of 1 Corinthians 9." *CBQ* 50: 246–64.
- Newton, M. 1985. *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*. SNTSMS 53. Cambridge: Cambridge University Press.
- Niccum, C. 1997. "The Voice of the Manuscripts on the Silence of Women: The External Evidence for 1 Cor. 14:34–35." *NTS* 43: 242–55.
- Niebuhr, K.-W. 1987. *Gesetz und Paränese: Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur*. WUNT 2/28. Tübingen: Mohr Siebeck.
- O'Donovan, O. 1986. *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Paige, T. 2002. "The Social Matrix of Women's Speech at Corinth: The Context and Meaning of the Command to Silence in 1 Corinthians 14:33b–36." *BBR* 12: 217–42.
- Proctor, J. 1993. "Fire in God's House: Influence of Malachi 3 in the NT." *JETS* 36: 9–14.
- Reid, D. G. 2000. "Sacrifice and Temple Service." *DNTB* 1036–50.
- Robertson, A., and A. Plummer. 1911. *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.

- Robertson, O. P. 1975. "Tongues: Sign of Covenantal Curse and Blessing." *WTJ* 38: 45–53.
- Rosner, B. S. 1991. "Moses Appointing Judges: An Antecedent to 1 Cor 6.1–6?" *ZNW* 82: 275–78.
- . 1992a. "Ouchi mallon epenthēsate: Corporate Responsibility in 1 Corinthians 5." *NTS* 38: 470–73.
- . 1992b. "A Possible Quotation of *Testament of Reuben* 5:5 in 1 Corinthians 6:18a." *JTS* 43: 123–27.
- . 1994. "Written for Us': Paul's View of Scripture." Pages 81–105 in *A Pathway into the Holy Scripture*. Edited by P. E. Satterthwaite and D. F. Wright. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1996a. "The Function of Scripture in 1 Cor. 5:13b and 6:16." Pages 513–18 in *The Corinthian Correspondence*. Edited by R. Bieringer. BETL 125. Leuven: Peeters University Press.
- . 1996b. "The Origin and Meaning of 1 Corinthians 6:9–11 in Context." *BZ* 40: 250–53.
- . 1998. "Temple Prostitution in 1 Corinthians 6:12–20." *NovT* 40: 336–51.
- . 1999. *Paul, Scripture, and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5–7*. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2004. "With What Kind of Body Do They Come?" Pages 190–205 in *The New Testament in Its First-Century Setting: Essays on Context and Background in Honour of B. W. Winter on His 65th Birthday*. Edited by P. J. Williams et al. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans.
- . Forthcoming. *Greed: The Second Idolatry*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Routledge, R. L. 2002. "Passover and the Last Supper." *TynBul* 53: 203–21.
- Sandnes, K. O. 1996. "Prophecy—A Sign for Believers." *Bib* 77: 1–15.
- Scharbert, J. 1974. "rr)." *TDOT* 1:405–18.
- Schneider, J. 1967. "ὄλοθρευτής." *TDNT* 5:169–70.
- Schrage, W. 1991–2001. *Der Erste Brief an die Korinther*. 4 vols. EKKNT. Zürich: Benziger; Neukirchener-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Schreiner, T. R. 1991. "Head Coverings, Prophecies and the Trinity: 1 Corinthians 11:2–16." Pages 124–39 in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*. Edited by J. Piper and W. Grudem. Wheaton, IL: Crossway.
- Smit, J. F. M. 1994. "Tongues and Prophecy: Deciphering 1 Cor. 14:22." *Bib* 75: 175–90.
- Söding, T. 1995. *Das Liebesgebot bei Paulus: Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*. NTAbh 26. Münster: Aschendorff.
- South, J. T. 1993. "A Critique of the 'Curse/Death' Interpretation of 1 Cor. 5:1–8." *NTS* 39: 539–61.
- Stanley, C. D. 1992. *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*. SNTSMS 69. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stuhlmacher, P. 1991. "The Pauline Gospel." Pages 149–72 in *The Gospel and the Gospels*. Edited by P. Stuhlmacher. Grand Rapids: Eerdmans.
- Sweet, J. P. M. 1967. "Sign for Unbelievers: Paul's Attitude to Glossolalia." *NTS* 13: 240–57.
- Thackeray, H. St. J., trans. 1930. *Flavius Josephus*. Vol. 4. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Thiselton, A. C. 2000. *The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Tomson, P. J. 1990. *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*. Minneapolis: Fortress.
- Towner, P. H. 2000. "The Pastoral Epistles." *NDBT* 330–36.
- van Unnik, W. C. 1960. "Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese." Pages 221–34 in *Judentum, Urchristentum, Kirche: Festschrift für Joachim Jeremias*. Edited by W. Eltester. BZNW 26. Berlin: Töpelmann.
- Vlachos, C. A. 2004. "Law, Sin and Death: An Edenic Triad? An Examination with Reference to 1 Corinthians 15:56." *JETS* 47: 277–98.
- Wagner, J. R. 1998. "'Not Beyond the Things Which Are Written': A Call to Boast Only in the Lord (1 Cor. 4:6)." *NTS* 44: 279–87.
- Watson, F. 2000. *Agape, Eros, Gender: Towards a Pauline Sexual Ethic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, H. H. D., III. 2001. *The Wisdom of the Wise: The Presence and Function of Scripture within 1 Cor. 1:18–3:23*. AGJU 49. Leiden: Brill.
- . 2004. "The Psalms in 1 and 2 Corinthians." Pages 163–80 in *The Psalms in the New Testament*. Edited by S. Moyise and M. J. J. Menken. NTSI. London and New York: T&T Clark International.
- Winter, B. W. 2001. *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Witherington, B., III. 1995. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 & 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wright, D. F. 1984. "Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of *Arsenokoitai* (1 Cor. 6:9; 1 Tim. 1:10)." *VC* 38: 125–53.
- Wright, N. T. 1992. "Monotheism, Christology, and Ethics: 1 Cor. 8." Pages 120–36 in *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress.
- . 2003. *The Resurrection of the Son of God*. Christian Origins and the Question of God 3. Minneapolis: Fortress.
- Youngman, S. 1987. "Stratificational Analysis of a Hortatory Text: I Corinthians 8:1–11:1." MA thesis, University of Texas at Arlington.
- Zerbe, G. M. 1993. *Non-Retaliation in Early Jewish and New Testament Texts: Ethical Themes in Social Contexts*. JSPSup 13. Sheffield: JSOT Press.

17

18

19

20

21

22

23

24

ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ К КОРИНФИЯМ

ПИТЕР БАЛЛА

ВВЕДЕНИЕ¹

Второе послание к Коринфянам адресовано общине, состоящей преимущественно из язычников. Тем не менее в этом письме Павел несколько раз цитирует и ссылается на ВЗ. Например, в третьей главе он развивает свою мысль, отталкиваясь от продолжительной ветхозаветной истории, но цитирует оттуда лишь краткое высказывание (в 2 Кор. 3, 16). Схожим образом он ссылается на историю сотворения (в 2 Кор. 4, 6) и проводит аналогию с ветхозаветными событиями в 2 Кор. 8, 15; 9, 6-10 (см. также комментарий на 2 Кор. 5, 17 ниже). В 2 Кор. 3, 14-16 и 10, 17 мы видим христологическое толкование ВЗ, причем первый текст служит еще и примером типологического использования ВЗ. Во всех случаях Павел цитирует ВЗ в качестве авторитетного подтверждения своей мысли (в том числе и когда он цитирует ряд ветхозаветных цитат, как в 2 Кор. 6, 16-18). ВЗ в его понимании обладает предписывающей властью, и апостол ожидает от своих читателей, чтобы они также признали эту власть.

Толкователи расходятся в понимании того, можно ли 2 Кор. 6, 14 – 7, 1 считать вставкой; в других случаях целостность послания не оспаривается. Некоторые ученые придерживаются мнения, что Второе послание к Коринфянам состоит из нескольких писем Павла. Я согласен с большинством, что все письмо принадлежит Павлу и было написано в той последовательности, в которой мы читаем его сейчас (и в которой оно сохранилось во всех имеющихся

¹ Я хочу поблагодарить фонд Александра фон Гумбольда (*Alexander von Humboldt Foundation*) за предоставленную финансовую помощь в июле 2004 и июле 2005 года, позволившую мне написать этот комментарий в Гейдельберге. Также я благодарен профессору Герду Тиссену из Гейдельбергского Университета и профессору Д. А. Карсону (из Евангельской богословской семинарии Тринити) за их замечания к некоторым разделам моей рукописи, и профессору Г. К. Билу (из Уитон Колледжа) за ряд замечательных подсказок, которые помогли улучшить мою работу.

в нашем распоряжении рукописях). Убедительные доводы в пользу оригинального происхождения предполагаемой вставки см. в Beale 1989; другие источники, относящиеся к вопросам вводной части упоминаются в комментарии на 2 Кор. 2, 14 – 3, 18; 6, 16-18; 8, 15; 10, 17 ниже.

То, как Павел использует ВЗ, имеет большое значение для современной герменевтики. Нам стоит поучиться у него уважению к ветхозаветным писаниям и пониманию их в связи с совершенным Христом делом – как Божьего слова, указывающего на Христа.

А. Новозаветный контекст: служение нового завета

Первая цитата во Втором послании к Коринфянам появляется в 2 Кор. 3, 16 (поскольку Павел существенно изменяет текст ВЗ, Эллис [Ellis 1957: 153] причисляет его к «явно намеренным» аллюзиям, а не к цитатам). Нам следует изучить широкий контекст. Необходимо начать со второй главы, поскольку уже там начинается тема защиты Павлом своего служения, повлекшая за собой обсуждение отношений между двумя заветами и широкое использование ветхозаветных идей в третьей главе.

Обсуждаемый нами отрывок относится к широкому разделу (2 Кор. 2, 14 – 7, 4), в котором рассматривается «служение Павла коринфянам» (Best 1987: 25). Павел обсуждает свои планы будущих путешествий, уже пройденный путь и роль Тита в нем с 2 Кор. 1, 15 и до 2 Кор. 2, 13, а затем снова с 2 Кор. 7, 5 до 2 Кор. 7, 8, а между этими обсуждениями он достаточно много уделяет внимания защите своего апостольского служения (обсуждение целостности послания см. в Lang 1986: 12-14; Best 1987: 25; и особенно подробную аргументацию в защиту единства послания в Martin 1986: xxxviii–lii). Похоже, что он полемизировал с некоторыми коринфянами, отрицавшими истинность его апостольства. В то же время они, возможно, указывали на Моисея, как великого исполнителя Божьей воли и подчеркивали второстепенность служения Павла, по сравнению со служением Моисея. В ответе Павла звучат ветхозаветные идеи. Таким образом он подтверждает авторитетность ВЗ (который и он, и коринфяне считали Священным Писанием) и подчеркивает превосходящую славу нового завета.

В 2 Кор. 2, 14-17 Павел благодарит Бога за помощь в трудностях: «Благодарение Богу, Который всегда дает нам торжествовать во Христе» (2 Кор. 2, 14). (Здесь, как и в других случаях, я цитирую RSV; случаи, когда я использую собственный перевод, помечаются особо.) В 2 Кор. 2, 14.16 он использует слово «благоухание» (*ostmē*) для описания служения Иисуса: Бог распространяет благоухание познания Христа через Павла и его спутников (2 Кор. 2, 14); они сами становятся благоуханием «от смерти и к смерти» или «от жизни и к жизни»¹ (2 Кор. 2, 16). Павел указывает на высокое достоинство своего служения словами: «И кто способен [*hikanos*] к сему?» (2 Кор. 2, 16). Третья глава, по-видимому, написана Павлом как ответ на этот вопрос. В ней он указывает на Бога, сделавшего даже его, Павла, пригодным для своего служения. В этой главе используются ветхозаветные

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана. – Прим. перев.

ссылки в защиту Павлова служения нового завета. Павел прямо говорит, что его «способность» (*hikanotēs*) – от Бога (2 Кор. 3, 5-6).

Источником слова «благоухание» мог быть образ торжественного шествия, во время которого богам воскурляли благовония (так считает, напр., Kruse 1987: 86), но, вполне возможно, что Павел думал о жертвоприношениях, когда запах жертвы восходил к божеству (так думает, напр., Martin 1986: 45). Нет необходимости выбирать лишь одно предположение как возможный идейный фон. Павел мог использовать это слово (и другое существительное *euōdia* [«аромат»] в 2 Кор. 2, 15¹) как продолжение образа торжественного шествия (*thriambeuō* [2 Кор. 2, 14]) и в то же время как приготовление для своих доводов в третьей главе о собственном служении Богу. По мнению Мартина (Martin 1986: 45), «такие слова используются, чтобы усилить высказывание Павла о деле “угодном Богу”, каковым считались ветхозаветные жертвы (книги Левит и Иезекииля)».

Третью главу можно разделить на два основных раздела: в 2 Кор. 3, 1-6 говорится о способности Павла нести свое служение, а в 2 Кор. 3, 7-18 сравниваются два вида служений: ветхозаветное и новозаветное. В первом разделе Павел ссылается на ветхозаветную тему «каменных скрижалей», в противоположность «плотным скрижалям сердца» (2 Кор. 3, 3 в связи с Исх. 31, 18; Иез. 11, 19; 36, 26) и тему «нового завета» (2 Кор. 3, 6 в связи с Иер. 38, 31 LXX [Иер. 31, 31 MT]).

Во втором разделе (2 Кор. 3, 7-18) апостол объясняет сказанное в Исх. 34, 29-32, а затем в Исх. 34, 33-35. Главная задача Павла – «выделить славный характер доверенного ему служения и объяснить, почему несмотря на множество трудностей, он не отчаивается» (Kruse 1987: 93).

Эти два раздела не следует толковать отдельно, поскольку идея служения связывает их не только тематически, но и с точки зрения грамматики: глагол «иметь» (*echō*) в разных формах используется в 2 Кор. 3, 4.12 (и даже в 2 Кор. 4, 1.7.13) и может указывать на то, как Павел упорядочивает развитие своей мысли (так в Schröter 1998: 242). Взаимосвязь этих разделов важно видеть и для того, чтобы понять, зачем Павел ссылается на ВЗ и как он это делает. Похоже, что основная его цель – через сравнение выделить отдельные грани своего служения, например, открытость (в отличие от скрываемой славы в истории о Моисее). Таким образом, у Павла уже в самом начале есть определенное представление о ВЗ, как видно из самого первого упоминания о служении ветхого завета, которое он называет «служением смерти»² (2 Кор. 3, 7). Он ссылается на ветхий завет с точки зрения нового.

Б. Ветхозаветный контекст

Здесь мы рассматриваем только те ветхозаветные тексты, которые сыграли главную роль в аргументации Павла. Ряд других ветхозаветных текстов будет упоминаться по ходу изложения, однако о них нельзя сказать, что Павел на них ссылается; он использует лишь заложенные в них идеи.

Ключевые ветхозаветные отрывки Павла в 2 Кор. 2, 14 – 3, 18 взяты из книг Исход, пророка Иеремии и пророка Иезекииля. Рассмотрим их в том порядке, в котором Павел ссылается на них.

¹ В Синодальном переводе в обоих случаях переведено как «благоухание». – Прим. перев.

² Цит. по пер. еп. Кассиана. – Прим. перев.

Тема «каменных скрижалей» (2 Кор. 3, 3) развивается в Исх. 31, 18; 32, 15-16; 34, 1 (и при повторении Моисеева закона в Втор. 4, 13; 10, 1-2). Тридцать первой главой Книги Исход заканчивается широкий раздел, в котором рассказывается о пребывании Моисея на горе Синай в течении сорока дней и ночей, и о том, что Бог ему там сказал (Исх. 25 – 31). В Исх. 31, 12-17 Бог указывает на важность

2 Кор. 3, 16

ήνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα.

Но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается.

MT Исх. 34, 34

וּבָבֹא מֹשֶׁה לִפְנֵי יְהוָה לְדַבֵּר אֵלָיו יִסֵּר אֶת-הַמַּסְכֶּה עַד-צְאֹתוֹ וְיִצָּא דִבְרַר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יִצְנֶה

LXX Исх. 34, 34

ήνίκα δ' ἂν εἰσέλπορεύετο Μωϋσῆς ἐναντι κυρίου λαλεῖν αὐτῷ περιηρεῖτο τὸ κάλυμμα ἕως τοῦ ἐκπορεύεσθαι καὶ ἐξελθὼν ἐλάλει πᾶσιν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ὅσα ἐνετείλατο αὐτῷ κύριος.

СП Исх. 34, 34

Когда же входил Моисей пред лицо Господа, чтобы говорить с Ним, тогда снимал покрывало, доколе не выходил; а выйдя, пересказывал сынам Израилевым все, что заповедано было.

соблюдения субботы. По окончании Божьих слов к Моисею сказано, что Бог «дал ему две скрижали откровения, скрижали каменные, на которых написано было перстом Божиим» (Исх. 31, 18). Исх. 32 начинается с новой темы, где повествование возвращается назад ко времени, когда народ, потеряв терпение из-за долгого отсутствия Моисея, сделал золотого тельца. В Исх. 32, 15-16 говорится, что Моисей «сошел... с горы; в руке его были две скрижали откровения» и что «письмена, начертанные на скрижалях, были письменами Божьими». Согласно Исх. 32, 19, Моисей «воспламенился гневом и бросил из рук своих скрижали и разбил их под горою». В Исх. 34, 1 мы читаем, что Бог повелел Моисею выгесать две новых каменных скрижали, на которых Бог напишет те же слова, что и на первых скрижалях, разбитых Моисеем. Хейфман (Hafemann 1995: 333, 347) считает, что обо всем этом следует помнить при чтении 2 Кор. 3, поскольку Павел излагает свою мысль на основании Исх. 32 – 34, а не какого-то одного стиха (Хейфман [Hafemann 1995: 189-254] даже относит всю главу к

«канонической традиции Исх. 32 – 34»). Однако, по мнению Шретера (Schröter 1998: 239, 274), для понимания Павлова текста достаточно понять, как он использовал определенные темы и краткие высказывания из ВЗ, и не следует думать, что в результате нашей экзегезы ветхозаветного отрывка мы поймем его так же, как Павел.

Поскольку Десять заповедей всегда были средоточием израильской веры, ссылка на две «каменные скрижали» указывает на самую суть Моисеева закона. Следует заметить, что Павел не оценивает «содержание» двух скрижалей; скорее он сравнивает внешний вид каменных скрижалей с внутренним посланием, написанным на сердцах людей (так считает, напр., Grindheim [2001: 99], который также подчеркивает, что «это новое сердце появляется не благодаря закону, а благодаря новому завету, который в сущности отличается от закона» [2001: 100]).

Выражение «скрижали сердца» используется в Библии лишь в 2 Кор. 3, 3, но можно полагать, что Павел использует его как указание на вышеупомянутое слово из Книги Исхода («скрижали») и на отрывки, где говорится о начертании на человеческих сердцах (см. Schröter 1998: 247-49). Эта мысль появляется в Книге пророка Иезекииля. В Иез. 11, 19 мы находим Божье обещание: «И дам им

сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное». Та же мысль повторяется в Иез. 36, 26: «И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное». В обоих отрывках говорится о Божьем напоминании израильскому народу об их грехах и наказании за них: они будут рассеяны среди народов (Иез. 11, 5-16; 36, 16-23). Это обещание сопровождается упоминанием о новом духе и сердцах из плоти, даруемых Богом. За этим обещанием идут другие: Божий народ будет хранить его заповеди (Иез. 11, 20; 36, 27), когда возвратится в свою землю (Иез. 36, 28). Примечательно, что в контексте Иез. 11, 19 также говорится о Божьей славе: «Тогда Херувимы подняли крылья свои, и колеса подле них; и слава Бога Израилева вверху над ними. И поднялась слава Господа из среды города и остановилась над горою, которая на восток от города» (Иез. 11, 22-23). Следует заметить, что Павел обсуждает не эту славу в 2 Кор. 3, а славу на лице Моисея (о которой будет сказано ниже).

В 2 Кор. 3, 6 говорится о «новом завете» с пояснением, что Бог «дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит». Выражение «новый завет» лишь однажды используется в ВЗ: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет» (Иер. 31, 31 [38, 31 LXX]). Этому стиху предшествует Божье обещание восстановить благополучие иудейской земли (Иер. 31, 23-28) и изменить устоявшиеся взгляды (Иер. 31, 29-30): «В те дни уже не будут говорить: “Отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина”, но каждый будет умирать за свое собственное беззаконие; кто будет есть кислый виноград, у того на зубах и оскомина будет». А затем (за Иер. 31, 31) следует обещание, что новый завет не будет похож на завет, заключенный с «отцами» (Иер. 31, 32). Новый завет будет означать, что закон будет вложен «внутри их» (Иер. 31, 33б): «...на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом», — говорит Господь. Поэтому данный отрывок из Книги Иеремии подходил Павлу не только из-за упоминания в нем о новом завете, но и поскольку здесь закон записывается на «сердцах» людей, о чем Павел говорил несколько ранее в 2 Кор. 3, 3 (как мы видели, в связи с отрывками из Книги Иезекииля; обсуждение Иер. 31, 31-34 как идейного фона для Павлова довода см. в Hafemann 1995: 119-40).

Основной текст, на который Павел ссылается в 2 Кор. 3 записан в Исх. 34, 29-35, и его единственная цитата взята из этого раздела (Исх. 34, 34 цитируется в 2 Кор. 3, 16). Контекст цитаты таков: мы уже видели, что в Исх. 34, 1 Господь повелевает Моисею вытесать две новые каменные скрижали, чтобы Господь написал на них те же слова, какие были на разбитых Моисеем. Моисею снова пришлось подняться на гору Синай (Исх. 34, 2-4), и Господь дал ему множество заповедей (Исх. 34, 11-26), включая соблюдение субботы и других праздников. Последней заповедью было: «Не вари козленка в молоке матери его» (Исх. 34, 266). Затем Господь сказал, что этими словами он заключил завет с Моисеем и Израилем (Исх. 34, 27). Из Исх. 34, 28 читатель узнает, что Моисей пробыл с Господом сорок дней и сорок ночей.

Исх. 34, 29-30 — первый раздел продолжительного повествования, на который намекают в 2 Кор. 3. В Исх. 34, 29б мы читаем: «Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами от того, что Бог говорил с ним». Затем из Исх. 34, 30б мы

узнаем, что поскольку его лицо сияло, люди «боялись подойти к нему». Павел подводит итог сказанному так: «Если же служение смертоносным буквам, начертанное на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лицо Моисеево по причине славы лица...» (2 Кор. 3, 7).

Далее в Исх. 34 мы читаем, что Моисей настоял, чтобы люди приходили к нему, и «разговаривал Моисей с ними» (Исх. 34, 31). Моисей пересказал им все заповеди, услышанные от Господа (Исх. 34, 32). Оставшаяся часть Исх. 34 послужила главным примером для Павла в 2 Кор. 3, 13-16, однако при ее использовании он добавляет идеи, о которых не упоминается в ветхозаветном отрывке. По причине важности Исх. 34, 33-35 для Павлова толкования, я полностью процитирую здесь этот отрывок: «И когда Моисей перестал разговаривать с ними, то положил на лице свое покрывало. Когда же входил Моисей пред лицо Господа, чтобы говорить с Ним, тогда снимал покрывало, доколе не выходил; а выйдя пересказывал сынам Израилевым все, что заповедано было. И видели сыны Израилевы, что сияет лицо Моисеево, и Моисей опять полагал покрывало на лицо свое, доколе не входил говорить с Ним». Из этого отрывка мы узнаем, прежде всего, что Моисей положил покрывало на свое лицо после того, как поговорил с народом (Исх. 34, 33), однако из оставшейся части отрывка видно, что позже он всегда покрывал свое лицо, когда говорил с народом, и снимал покрывало, когда предстал пред Господом (Исх. 34, 34-35 [обратите внимание на слова «доколе не» в обоих стихах]). Эти слова означают, что лишь Моисей мог вынести Божье присутствие; он мог даже быть в этом присутствии без покрывала, тогда как народ мог лишь через посредника слышать Божьи послания; они не только не могли войти в Божье присутствие, но даже Моисею приходилось скрывать от них лицо, поскольку Божье величие сияло на его лице с такой силой, что люди не могли его выносить.

В Исх. 35 Моисей продолжает пересказывать народу все заповеди Господни для них, начиная с освящения субботы (Исх. 35, 2-3). О покрывале больше уже не говорится в этом отрывке.

Позже мы подробно рассмотрим собственное добавление Павла к этому ветхозаветному отрывку, когда он говорит, что Моисей «полагал покрывало на лицо свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на конец преходящего» (2 Кор. 3, 13). Однако здесь следует заметить, что, по мнению Хейфманна, Павел ничего не добавляет к ветхозаветному контексту, и его перевод текста согласуется с ВЗ. Как считает Хейфманн (Hafemann 1995: 353-65), Павел хотел сказать о том, что Моисей желал спасти израильтян от Божьего суда. Моисей полагал покрывало «с тем, чтобы сыны Израилевы не смотрели на конец того, что теряло свою силу» (1995: 365).

Следует также рассмотреть, как Павел цитирует одно предложение из ветхозаветного отрывка, используя его вне контекста: если в Исх. 34, 34 мы читаем, что «когда входил Моисей пред лицо Господа, чтобы говорить с Ним, тогда снимал покрывало», Павел, в 2 Кор. 3, 16 применяет это ко всякому, кто обращается к Господу: «Но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается» (Шретер [Schröter 1998: 265] считает, что этот стих близок к Исх. 34, 34 лишь лексически). По мнению Хейфманна (Hafemann 1995: 388), Павел говорит о Моисее в этом стихе: об «опыте Моисея в скинии откровения как образе того, чье сердце изменилось под действием силы Духа в служении нового завета».

В. «Новый завет» в иудаизме

Из обсуждаемого ветхозаветного отрывка можно выделить выражение «новый завет» (см. Иер. 31, 31), которое встречается в литературе межзаветного иудаизма, в частности, в *Дамасском документе* (CD). Фрагменты этого документа нашли в кумранских пещерах, однако интересующий нас раздел известен из средневековой копии этого документа, найденной в 1896 – 1897 годах в *генизе* (хранилище рукописей) старой каирской синагоги. Следуя широко признанной теории, можно сказать, что согласно этому документу, члены кумранской общины считали себя народом «нового завета» незадолго до прихода Иисуса (Вермеш [Vermes 1987: 81] называет этот документ *Дамасским уставом* и датирует его временем ок. 100 г. до Р. Х.). В CD-A VI, 17b–19 мы читаем: «Нужно отделять нечистого от чистого, отличать святое от мирского, соблюдать день субботний, согласно относящимся к нему толкованиям, и праздники, и день поста, как (при) исходе вошедших в Новый Завет в стране Дамаска».¹ В CD-A VIII, 21 текст прерывается, а затем мы читаем: «Все люди, которые вступили в Новый Завет в земле Дамаска...». Из другого отрывка мы узнаем, что некоторые члены общины были неверны Божьим заповедям. О них сказано: «Таковы все люди, которые вступили в Новый Завет в земле Дамаска, но снова изменили и отвратились от кладезя живой воды. Н[е] будут считаться в тайном совете народа и в записи его не будут записаны...» (CD-B XIX, 33b-35).²

Использование выражения «новый завет» только в *Дамасском документе* очень примечательно. В других рукописях из Кумрана встречается слово «завет», но без прилагательного «новый». Возможно, в общине с неохотой воспринимали что-то новое, поскольку в древности все старое считалось лучшим (см. монографию Pilhofer [1990] на эту тему). Однако даже эти упоминания о «новом завете» (которые могли быть взяты из Книги Иеремии) могут указывать на то, как кумраниты думали о себе, и потому это высказывание могло быть идейным фоном их размышлений даже тогда, когда они просто говорили, что они в завете с Богом.

Для нас важно понимать, что незадолго до Павла существовала еврейская община, члены которой считали себя участниками «нового завета». Павел использует это выражение для описания христианской церкви. Можно добавить, что это выражение (греч. *kainē diathēkē*) не часто используется и в НЗ, однако оно имело огромную важность для самоопределения ранних христиан (оно используется в Лк. 22, 20; 1 Кор. 11, 25; 2 Кор. 3, 6; Евр. 8, 8; 9, 15; ср. Евр. 7, 22; 8, 6.10.13; 10, 16.29; 13, 20; в этих отрывках о завете говорится как о завете в Иисусе [т. е. в его «крови»] или «лучшем» завете; в Евр. 12, 24 также говорится о «новом завете», однако там используется другое греч. слово, обозначающее «новый»: *diathēkē nea*).

Г. Текстологические особенности

Здесь мы ограничимся обсуждением вопроса об использовании того или иного слова в МТ, LXX или в обоих текстах. Тема «каменных скрижалей» из

¹ Цит. по *Тексты Кумрана*. Выпуск второй. Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. С. 41-42.

² Цит. по *Тексты Кумрана*, 1996. С. 46.

Исх. 31, 18 присутствует и в МТ, и в LXX. В LXX употребляется то же слово, что и у Павла в 2 Кор. 3, 3 (LXX: *plakas lithinas* [винительный падеж, мн. ч.]; у Павла: *plaxin lithinais* [дательный падеж, мн. ч.]), и если в LXX говорится о *gegrammenas* («написанных»), у Павла в 2 Кор. 3, 2-3 это слово идет с приставкой «en»: *engegrammenē* («написанных на»). В Исх. 32, 15 LXX используются все три слова («скрижали», «каменные», «написано»), однако в МТ говорится только о «скрижaliaх» (RSV: «плитах»), «исписанных» с обеих сторон.

В Иез. 11, 19 и Иез. 36, 26 используется противопоставление «каменных сердец» (*kardia lithinē*) и «плотных сердец» (*kardia sarkinē*); те же выражения употреблены и в МТ. В 2 Кор. 3, 3 Павел написал *en plaxin kardiais sarkinais* («плотные скрижали сердца»), что предполагает в данном случае аллюзию на Книгу Иезекииля (см. в Martin 1986: 52). Важно, что в LXX и МТ в обоих стихах используется выражение «новый дух» (LXX: *pneuma kainon*). Об этом мог думать и Павел, когда говорил о «Духе» в 2 Кор. 3, 3, а также о «Духе» и «новом» завете в 2 Кор. 3, 6.¹

В отношении фразы «новый завет» можно сказать, что перевод LXX *diathēkē kainē* (Иер. 38, 31) вполне точно передает МТ *bērīt hādāšā* (Иер. 31, 31).

В 2 Кор. 3, 13 Павел говорит, что «Моисей... полагал покрывало на лицо свое». Это выражение используется и в МТ, и в LXX в Исх. 34, 33. Павел несколько изменил порядок слов: он поместил слово «покрывало» перед фразой «на лицо свое». Также для глагола «полагать» он употребляет слово *etithei* (имперфект от *tithēmi*), тогда как в LXX используется составной глагол *epethēken* (аорист от *epitithēmi*).

Кроме этих выражений, лишь одно пространное выражение из ВЗ цитируется в 2 Кор. 3. МТ Исх. 34, 34а (процитированный Павлом в 2 Кор. 3, 16) довольно точно передано в LXX, однако Павел существенно изменяет текст. По мнению Белливилла (Belleville 1991: 250-51), здесь есть «определенная форма литературной зависимости», однако мы не находим здесь «точной цитаты». Он добавляет, что «выборочное цитирование скорее правило для НЗ, чем исключение». В МТ и LXX говорится, что «когда входил Моисей пред лицо Господа, чтобы говорить с Ним, тогда снимал покрывало, доколе не выходил». А Павел говорит: «Но когда он [или “человек”] обращается² к Господу, тогда это покрывало снимается». Глагол «входил» (*eiseporeueto*) в LXX изменяется Павлом в 2 Кор. 3, 16 на «обращается» (*epistrepseō*) без указания на подлежащее (о шести возможных подлежащих этого глагола см. в Thrall 1994-2000: 1:269-71). Глагол, означающий «снимать» (покрывало), используется в разных формах: в LXX это имперфект в медиальном залоге (*periēreito*), тогда как Павел использует настоящее время (*periaireitai*) (возможно, здесь используется страдательный залог, чтобы выразить божественное действие в снятии покрывала [см. Belleville 1991: 253-54; Garland 1999: 194]). Это соответствует тому изменению, которое у Павла: слово «снимается» теперь употребляется в общем смысле. По мнению Мартина (Martin 1986: 70), у глагола «обращается» подлежащее обобщенное: «Всякий раз, когда происходит обращение к Господу». Белливилл (Belleville 1991: 249-50) считает, что речь может идти об «отдельных израильянах», «главным примером» частного случая обращения которых был сам Павел, тогда как в LXX повествование в прошедшем времени, что происходило, когда Моисей входил в присутствие Господа, до времени, когда он

¹ В СП 2 Кор. 3, 6 слово «дух» пишется со строчной буквы. — Прим. перев.

² В СП «обращаются». — Прим. перев.

выходил. Тиссен (Theissen 1987: 122) говорит о том, что подлежащим для Павлова глагола *epistrepse* в 2 Кор. 3, 16 служит Моисей, который «стал прообразом обращенного». Хейфманн (Hafemann 1995: 388–89) видит в Моисее «образ»: Павел установил «соответствие между Моисеем и обсуждаемым теперь неназванным израильтянином». Хейфманн (Hafemann 1995: 390) перефразирует текст Павла следующим образом: «Всякий раз, когда “он или она” (подобно Моисею) обращается к Господу, покрывало снимается». Такое толкование имеет смысл: Моисей может служить образом новообращенного, однако не только обращенного из евреев. Лучше рассматривать это (вместе с Мартином [Martin 1986], мнение которого высказано выше; см. также Matera 2003: 95) как еще большее обобщение: поскольку Павел пишет коринфянам, он, вероятно, подразумевает также и христиан из язычников, которых в Коринфе, скорее всего, было больше, чем христиан из евреев. Павел подчеркивает здесь необходимость обращения к Христу, что было одинаково справедливым и для евреев, и для язычников. Различие между ветхозаветным текстом и его использованием Павлом во многом говорит о богословии апостола.

Д. Использование Павлом ВЗ в 2 Кор 3

Следует помнить, что основная цель Павла в этом разделе – это защита своего служения. Делает он это через сравнение служений ветхого завета и нового. Таким образом он дает понять свое видение вопроса об отношении между двумя заветами. Мы видим, как он использовал текст ВЗ с двойной целью: показать, что он думает о своем служении, и как он видит взаимоотношение двух заветов. Важно понять, что Павел не намеревался решать последний вопрос, но говоря о главном – защите своего служения – он использует ВЗ и толкует его. Как говорит об этом Белливилл (Belleville 1991: 297): «Моисей и поколение исхода не представляют для Павла интереса сами по себе. Они – просто средство для раскрытия его главного тезиса: “Мы полностью открыты в своем служении”».

Можно заметить, что Павел не цитирует Писание прямо и широко в этой главе. Он использует некоторые ветхозаветные выражения («новый завет»; «скрижали, или плиты»; «сердце плотяное»; «покрывало»), объединяет ссылки на разные ветхозаветные отрывки (Исх. 31, 18; Иез. 11, 19; 36, 26 [см. Martin 1986: 52]), ссылается на продолжительные ветхозаветные повествования (Исх. 34) и пространно цитирует ВЗ лишь однажды, да и то изменяет цитату (Исх. 34, 34а в 2 Кор. 3, 16). Очевидно, что ВЗ для него представляет важный и авторитетный источник. И все же он не исследует его скрупулезно; скорее он использует его в поддержку своего довода и при этом толкует его с точки зрения совершенного Христом: «Ибо то же самое покрывало доньше остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом» (2 Кор. 3, 14). Этот стих – ключевой для всей главы, когда Павел употребляет слово «снимается», он использует то же слово (*katargeō*), что и ранее в отношении служения ветхого завета и его славы (2 Кор. 3, 7.11.13).

Павел относит несколько буквальных ветхозаветных пророчеств к своему времени и считает, что они уже начали исполняться в его служении и христианской общине. Он считает, что его читатели живут в эпоху «нового завета», о котором пророчествовал Иеремия (Иер. 31, 31). Кроме того, он говорит, что

в них действует тот же «Дух» от Бога, о котором пророчествовал Иезекииль (Иез. 11, 19; 36, 26). Однако Павел считает, что «каменные скрижали» в ВЗ указывали на «плотные скрижали сердец» верующих (2 Кор. 3, 3): если Десять заповедей были написаны Богом на каменных скрижалях, то свой новый завет он пишет на сердцах своих служителей (вместе с Эллисом [Ellis 1957: 127] мы можем видеть здесь пример использования типологии). Эти служители – Павел и его читатели (2 Кор. 3, 2-3.5-6). Бультман (Bultmann 1976: 82, 93) верно заметил, что в 2 Кор. 3, 18 Павел расширяет свою мысль: «Мы же все» (см. также Theissen 1987: 123, особ. n15; однако Белливилл [Belleville 1991: 276] считает, что здесь говорится лишь о Павле и его сотрудниках, «всех истинных служителях евангелия без исключения»).

То, как Павел пересказывает историю о Моисее, снимавшем покрывало, когда он входил в Божье присутствие, имеет важное значение для его понимания ветхого завета. С одной стороны, в его словах, превозносящих ветхий завет (напр., «слава и великолепие»), можно увидеть его глубокое уважение к этому завету; с другой стороны, он показывает в каком смысле новый завет «более славен». Обе эти грани важны, и им следует уделить должное внимание при толковании.

Ветхий завет был «буквами запечатлен на камнях» (2 Кор. 3, 7).¹ Павел не говорит прямо, но можно ожидать, что даже уверовавшие язычники в Коринфе знали, что, согласно ветхозаветному повествованию, именно Бог написал эти буквы на двух каменных скрижалях. И это служение «проявилось во славе [*en doxē*], так что не могли сыны Израилевы взирать на лицо Моисея по причине славы лица его [*dia tēn doxan*]»² (2 Кор. 3, 7). Павел несколько раз употребляет слово «великолепие (сияние или слава)» (*doxa*) в последующих стихах (2 Кор. 3, 8-11) в отношении ветхого завета («управления» или «служения» *diakonia* [2 Кор. 3, 7.9], если быть более точным). Таким образом, Павел показывает глубокое уважение к ветхому завету (и к ВЗ).

Однако это уважение служит здесь источником сравнения: в отношении нового завета (или периода) Павел говорит еще более возвышенно и вместе с тем отрицательно высказывается о ветхом завете; эти высказывания подчеркивают положительную сторону сравнения, которая относится к новому завету.

Вероятно, Павел использует раввинский способ толкования, когда приводит довод от меньшего к большему (см. Kruse 1987: 94; Sampley 2000: 66; то же в Martin 1986: 59; см., кроме того, оценку Мартином [Martin 1986: 58] мнения Уиндиша [Windisch] о том, что 2 Кор. 3, 7-18 – это христианский мидраш на Исх. 34, 29-35; дальнейший список источников см. в Sampley 2000: 63). Павел показывает превосходство нового завета: (1) ветхий завет был «служением смерти», тогда как новый – служение «Духа» (2 Кор. 3, 7-8); (2) ветхий завет был «служением осуждения», тогда как новый – служение «оправдания» (2 Кор. 3, 9); (3) ветхий завет «преходящий», тогда как новый – «пребывающий» (2 Кор. 3, 11). Эти сравнения показывают, что новый завет (управление или служение) «более славен» (обратите внимание на сравнительное слово «более» [*mallon*] в 2 Кор. 3, 8.9.11). Итог сравнения Павел подводит в 2 Кор. 3, 11: «Ибо, если проходящее [*to katargoumenon*] славно, тем более славно пребывающее [*to menon*]». Следовательно, хотя в словах Павла заметны позитивные высказывания о ветхом завете, он

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана. – Прим. перев.

² Цит. по пер. еп. Кассиана. – Прим. перев.

говорит о нем лишь затем, чтобы показать насколько более величествен новый завет. Как предположил Мартин (Martin 1986: 64), «хорошее теперь вытесняется лучшим» (то же см. в Witherington 1995: 376: «Одно благо попадает в тень чего-то лучшего»; согласно «социально-риторическому» анализу Уизерингтона [Witherington 1995: 375], этот отрывок относится к *probatio*,¹ как начальный раздел первого довода). Эта мысль выражена в 2 Кор. 3, 10: «То прославленное даже не оказывается славным с сей стороны, по причине преимущественной славы последующего» (Гриндейм [Grindheim 2001] видит двойственность закона-евангелия в этом стихе и даже в целом отрывке 2 Кор. 3, 5–18, по поводу которого см. его статью, и особ. стр. 102). Бог сделал Павла способным быть служителем более величественного нового завета (см. также 2 Кор. 3, 6а).

Можно сказать, что с точки зрения Павла, ветхозаветный закон и ветхий завет с Моисеем, их служителем, пророчески предвещали новый завет и Павла, его служителя. Преходящая слава ветхого завета предполагала замену другим заветом, слава которого была бы вечно пребывающей и потому более величественной. Кроме того, Павел установил взаимосвязь между Моисеем и тем, кто обращается «к Господу» как из иудеев, так и из язычников: «Но всякий раз, как обратится кто [подобно Моисею] к Господу, покрывало снимается» (2 Кор. 3, 16). Личность Моисея используется как образ, не только Павла, но и любого обращенного (см. также относительно этого 2 Кор. 3, 18). Хейфманн (Hafemann 1995: 388–90) посчитал, что Павел ссылается на опыт Моисея в скинии, как на «образ» человека, чье сердце изменилось под действием силы Божьего Духа во времена служения нового завета.

В следующем разделе главы (2 Кор. 3, 12–18) Павел цитирует ветхозаветный текст и существенно изменяет его (в 2 Кор. 3, 16). Цель этого изменения – применить текст к новым обстоятельствам. По его словам, он должным образом понял ветхозаветное послание, поскольку прочитал его «во Христе» (см. 2 Кор. 3, 14). В представлении Павла, ВЗ типологически указывает на Иисуса. Если читатель ВЗ не видит в Иисусе обещанного Мессию, то он или она читает его как будто с покрытым лицом. В ветхозаветном тексте (Исх. 34) израильтяне боялись приблизиться к Моисею. Павел говорит, что израильтяне не могли «взирать на Моисея». Большинство исследователей считают, что Павел явно изменяет ветхозаветное повествование, когда говорит в 2 Кор. 3, 13, что Моисей «полагал покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на конец преходящего» (по словам Тиссена [Theissen 1987: 121], «Павел вводит совершенно новую идею»). Некоторые считают, что согласно Павлу, Моисей намеренно это делал, чтобы скрыть прекращающееся сияние славы (*doxa*), или что в понимании Павла Моисей, хотя и не осознанно, делал это, скрывая преходящий характер славы (см. обзор мнений в Thrall 1994–2000: 1:255–61). В любом случае Павел противопоставляет временное величие отношений под ветхим заветом постоянному величию нового завета. Тем не менее не обязательно рассматривать слова Павла как указание на то, что Моисей прятал преходящую славу, поскольку это *Павлово мнение* о преходящем характере ветхозаветного служения. Поэтому Павел необязательно добавляет к ветхозаветному тексту что-то, чего там не было. Он ссылается на ВЗ и в то же время говорит, что с точки зрения пребывающего нового завета, ветхий завет имеет временный характер (эта идея

¹ Здесь – «доказательство» (лат.). – Прим. перев.

согласуется с его представлением о законе в Гал. 3 – 4). Если Павел и добавляет что-либо к ВЗ, то лишь свое толкование, как если бы он сказал: «Моисей полагал покрывало на свое лицо, чтобы израильтяне не видели конец славы, преходящей, по моему мнению, поскольку мне уже известна пребывающая слава нового завета». Таково возможное умозаключение на основе греческого текста, поскольку уже в 2 Кор. 3, 7 *tēn katargoumenēn* добавлено в конце, как обычно строится предложение с прилагательной основой: «Славы его лица, (той славы, которая) преходящая» (по мнению Павла). У Павла такое представление о ветхом завете появляется уже в начале 2 Кор. 3, 7, поскольку он начинает свое описание ветхого завета как «служения смерти» (см. Wendland 1963: 156). Павел добавляет свое толкование к ветхозаветному тексту с тем, чтобы выделить свое служение: слава нового завета — это пребывающая слава (см. 2 Кор. 3, 11).

Об израильтянах Павел далее говорит: «Но умы их [*ta noēmata autōn*] ослеплены: ибо то же самое покрывало донныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Донныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их [*epi tēn kardian autōn*]» (2 Кор. 3, 14.15). Таким образом, Павел относит измененный ветхозаветный текст к своим современникам из евреев, которые не веровали в Иисуса как в Мессию. В согласии с этим новым значением, озвученным Павлом, ветхозаветная цитата в 2 Кор. 3, 16 снова меняется: «Но когда кто-то обращается к Господу, покрывало снимается». Сейчас Павел далеко отступил от ветхозаветного повествования: покрывало уже не то, которым покрывался Моисей, когда выходил из скинии откровения; это покрывало мешает некоторым евреям увидеть в Иисусе Мессию, пророчества о котором содержатся в ВЗ (выражение «ветхий завет» в 2 Кор. 3, 14 используется в НЗ лишь здесь). Вилхауэр (Vielhauer 1979: 211) показал, что Павел трояко использует здесь идею покрывала: (1) это покрывало на лице Моисея, как в ветхозаветном повествовании Исх. 34 (2 Кор. 3, 13); (2) это покрывало при чтении ВЗ, которое остается не снятым, поскольку снимается оно только через Христа (2 Кор. 3, 14); (3) это покрывало на сердце израильтян (2 Кор. 3, 15). Любопытно, что (как замечает Тиссен [Theissen 1987: 121–22], еще более подробно написавший о трояком использовании идеи покрывала) на одной из фресок в Дура Европос «хранилище Торы или *capsa*,¹ в котором свиток или несколько свитков принесены из хранилища Торы в залу синагоги», закрыто покрывалом, тогда как один из свитков читается человеком в синагоге (источники, в которых можно увидеть фото, см. в Theissen 1987: 121 n11). Тиссен (Theissen 1987: 122) предположил: «Поэтому возможно, что Павел имел в виду установленную практику, когда говорил о покрывале».

Покрывало снимается «Христом» (*en Christō* [2 Кор. 3, 14]), когда человек обращается к Господу (2 Кор. 3, 16). Мартин (Martin 1986: 73) при этом добавляет: «Предполагалось, что христианское служение, согласно божественному намерению, заменяло старые еврейские обрядовые установления». Таким образом, цель, с которой Павел обращается к ВЗ, расширяется: кроме типологического указания на свое служение под новым заветом (через сравнение его с Моисеевым служением ветхого завета), он также говорит о необходимости понимать ВЗ с христологической точки зрения. Для достижения этой цели Павел не только процитировал ВЗ, но и изменил первоначальное повествование о покрывале и о том, как оно снимается.

¹ «Футляр» (лат.). — Прим. перев.

Е. Богословское значение

Одна из важных богословских тем в этом отрывке — это тема завета. Этот Павлов отрывок служит свидетельством представлений ранних христиан об их отношениях с Богом как обусловленных заветом. Его можно считать косвенным утверждением, что христиане стали частью Богом избранного народа, с которым у него в ВЗ были отношения, обусловленные заветом. Однако христиане вошли в «новый завет».

Павел использует ветхозаветные цитаты и темы в защиту своего служения. Кроме того, он показывает свое отношение к ВЗ (см. Theissen 1987: 118). Защита истинности своего служения — вопрос более чем личный: «В основе обсуждения служения лежит богословский спор о том, какое же служение одобряется Богом» (Martin 1986: 55). Павел дает понять, что ветхий завет (переданный через Моисея) был величественным, однако, основываясь на доводе «от меньшего к большему» (Theissen 1987: 120), он говорит, что новый завет славнее. Именно на этом идейном фоне Павел высказывается еще яснее: «прежнее служение имеет преходящий характер по сравнению с пребывающим характером нового. «Ветхое служение оценивается *через сравнение со служением Духа*» (Sampley 2000: 66).

Павел защищает свое служение, чтобы подчеркнуть свою христологическую позицию. Лишь «во Христе» людям «дарованы глаза, чтобы видеть, разум и сердце, чтобы понимать не только общее направление Божьего замысла, но и то, что Моисей и все Писание продолжают раскрывать Божьи намерения и волю, а также предоставляют руководство для всего Божьего народа» (Sampley 2000: 68). Другими словами, истинное значение ВЗ можно понять лишь рассматривая его ретроспективно, с точки зрения НЗ. Христос — ключ к пониманию ВЗ. Христиане должны придерживаться такого герменевтического подхода.

2 Кор. 3, 18 можно рассматривать как свидетельство Павлова «мистицизма». Здесь также мы читаем заключение ко всей главе: ВЗ был славным, но его следует понимать через Христа, и тогда читающий преобразуется к еще большей славе. Это происходит только посредством Духа (см. также 2 Кор. 3, 6: «записанный устав», ветхозаветная «буква» не убивает, если ее читать посредством Духа, который ведет нас к Христу и христологическому пониманию ВЗ). Павел говорит об этом в заключительном стихе 2 Кор. 3: «И мы все с открытым лицом, отражая как в зеркале славу Господню, преобразуемся в Его же образ от славы в славу, и преобразует нас Господь, Который есть Дух»¹ (о «переходе от одного состояния славы к другому» см. также мнение Тралла [Thrall 1994–2000: 1:286], который считает, что это «постепенное преобразование» представляет собой одну из «сторон жизни в рамках нового завета» [1:282]).

2 Кор. 4, 6

А. Новозаветный контекст: свет евангелия

Хотя здесь и нет явной ветхозаветной цитаты, в словах Павла есть намек, что он цитирует ВЗ, когда пишет: «Потому что Бог, сказавший: свет да воссияет из тьмы»² (2 Кор. 4, 6а); однако, как указывается на полях в NA²⁷ словом «unde?», ученые не уверены в источнике этой цитаты.

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана. — Прим. перев.

² Цит. по пер. еп. Кассиана. — Прим. перев.

Этот стих относится к большому разделу, упомянутому при обсуждении 2 Кор. 3, 16 (2 Кор. 2, 14 – 3, 18). «Ссылка» на ВЗ в 2 Кор. 4, 6 появляется в непосредственном контексте 2 Кор. 4, 1-6, который, в свою очередь, продолжает сказанное в третьей главе, что видно и по содержанию, и по использованной лексике. Павел продолжает говорить о своем служении: «Посему, имея по милости Божией такое служение, мы не унываем» (2 Кор. 4, 1 [ср. 2 Кор. 3, 7-9]). Открытость этого служения – еще одна точка соприкосновения между главами: «Но, отвергнув скрытные постыдные дела, не прибегая к хитрости и не искажая слова Божия, а открывая истину, представляем себя совести всякого человека пред Богом» (2 Кор. 4, 2 [ср. 2 Кор. 3, 12]). В 2 Кор. 4, 1-6 также представлены темы, развиваемые в предыдущей главе: «служение» (2 Кор. 4, 1; ср. 2 Кор. 3, 7-9); евангелие, которое «покрыто» (2 Кор. 4, 3; ср. 2 Кор. 3, 13-18); «великолепие и слава» (2 Кор. 4, 4; ср. 2 Кор. 3, 7-18); «подобие» или «образ» (2 Кор. 4, 4; ср. 2 Кор. 3, 18); «сердце» (2 Кор. 4, 6; ср. 2 Кор. 3, 2-3).

2 Кор. 4, 6

ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών· ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ.

Потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа.

МТ Быт. 1, 3

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהי כֹה־וַיְהיִ אֵר

LXX Быт. 1, 3

καὶ εἶπεν ὁ θεὸς γενεθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς.

СП Быт. 1, 3

И сказал Бог: да будет свет. И стал свет.

была приписываема Богу, а не нам. Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены...» (2 Кор. 4, 7-8а).

Б. Ветхозаветный контекст

Хотя выражение «свет да воссияет из тьмы» – не дословное ветхозаветное высказывание, вполне вероятно, что Павел здесь ссылается на первые стихи ВЗ – историю сотворения – записанные в Быт. 1, 3. Павел может думать здесь и о Быт. 1, 2, поскольку там встречается слово «тьма». В Быт. 1, 2-3 мы читаем: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет». В первом описании сотворения (Быт. 1, 1 – 2, 4а [второе записано в оставшейся части второй главы]) создание света происходит в первый день, сразу после сотворения Богом

¹ В англ. «ring-composition». – Прим. перев.

«неба и земли» (Быт. 1, 1). После того, как Бог сотворил свет, он «увидел... что он хорош» (Быт. 1, 4), «и назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт. 1, 5). Затем описывается процесс сотворения от второго до седьмого дня. Таким образом, упоминание Павлом истории сотворения должно означать, что свет евангелия — это тоже результат Божьей творческой работы (см. также Thrall 1994–2000: 1:315; Грассер [Grässer 2002–2005: 1:157] говорит об «аналогии» с сотворением света).

Есть и другие ветхозаветные отрывки, где не говорится о сотворении света, однако «свет» играет важную роль (см. Matera 2003: 104). Приведем несколько примеров (см. Hübner 1997: 340–43). В 2 Цар. 22, 29 мы читаем: «Ты, Господи, светильник мой; Господь просвещает тьму мою». Этот стих относится к продолжительной песни Давида, в которой он благодарит Господа за избавление от врагов. 2 Цар. 22 повторяется в Пс. 17. Этот стих также встречается в псалме с небольшими изменениями: «Ты возжигаешь светильник мой, Господи; Бог мой просвещает тьму мою» (Пс. 17, 29; ср. Пс. 111, 4). В этих случаях важно то, что о тьме говорится прямо, тогда как «свет» упоминается косвенным образом: существительное «светильник» и глагол «просвещать». Даже если Павел и думал каким-то образом об этих стихах, он на них не «ссылается» в 2 Кор. 4; самое большее, о чем можно говорить, так это об их косвенном влиянии на способ выражения мысли Павлом.

Еще один пример слов, косвенно повлиявших на Павлово мышление, находится в Ис. 9, 2 (9, 1 LXX), где говорится: «Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет». В этом пророчестве земле Завулоновой и Неффалимовой обещается восстановление после поражения от ассирийского нашествия. Поскольку в предыдущем стихе говорится о «приморском пути, Заиорданской стране, Галилее языческой», это пророчество стало важным для ранних христиан, поскольку Иисус начал свое служение в Галилее (см. Мф. 4, 13–17). Хотя в Ис. 9, 2 есть три выражения, которые используются и в 2 Кор. 4, 6 («тьма», «свет», «воссиять»), о Боге в Ис. 9, 2 не говорится и говорит в этом стихе не Бог; поэтому Тралл (Thrall 1994–2000: 1:315) делает заключение, что «основной источник (для Павла) — это божественное повеление в Бытие», хотя «на лексику Павловой аллюзии мог повлиять текст Ис. 9, 1» (то же в Martin 1986: 80).

В. «Свет», «тьма» и «Премудрость» в иудаизме

Поскольку здесь нет прямой цитаты, сложно говорить об использовании подобных слов в иудаизме. Достаточно будет озвучить некоторые ключевые слова из 2 Кор. 4, 6, распространенные в межзаветном иудаизме. Хотя ни Быт. 1, 3, ни Ис. 9, 2 не цитируются прямо в кумранской литературе, противопоставление света и тьмы здесь встречается часто: например, в повторяющемся выражении «сыны света» и «сыны тьмы» (напр., 1QM I, 1, 7–8, 16; 1QS I, 9–10). Среди кумранских рукописей есть также отрывки, в которых, по словам Мартина (Martin 1986: 81), «подчеркивается сияние Божьего лица на его народ» (напр., 1QH^a XII, 5–6, 27–29; 1Q28b IV, 24–28; 1QS II, 2–4). Есть также раздел, в котором ссылаются на божественный процесс сотворения (1QM X, 11–15).

Если верно, что Павел намекает в 2 Кор. 4, 6 на первые стихи ветхозаветной истории о сотворении, то не будет лишним упомянуть, что идея сотворения

часто появляется в литературе Мудрости (см., напр., Прем. 6, 22; 10, 1; 11, 18; Сир. 1, 4.9; 16, 26; 24, 8-9). В этой литературе «Премудрость» участвовала в Божьей деятельности (напр., Прем. 8, 4). В дальнейшем «Премудрость» связывается со знанием (и страхом) Божиим (напр., Сир. 1, 16.18.26-27). Если Павел намекает здесь на то, что во Христе Бог творит в людях познание о себе, то этот акцент на новом Божьем творении (как говорит Тралл [Thrall 1994-2000: 1:316]: «недавнем творении») уже был в иудейской литературе Мудрости (так в Lang 1986: 279).

Г. Текстологические особенности

Здесь мы сосредоточимся на нескольких высказываниях, общих для 2 Кор. 4, 6 и упомянутых выше ветхозаветных отрывков. В Быт. 1, 3-4 LXX используется личная форма глагола «сказать»: «Бог сказал» (*eipen ho theos*), тогда как в новозаветном отрывке используется причастие «Бог, сказавший» (*ho theos ho eipōn*). Существительные «свет» и «тьма» встречаются в обоих отрывках, однако в ВЗ говорится «да будет свет» (*genēthētō phōs*), тогда как Павел говорит «свет да воссияет» (*phōs lampsei*). Тралл (Thrall 1994-2000: 1:315) обращает внимание на мнение Клаука (Klauck 1987), который считает *ho eipōn* «решающим для понимания Быт. 1, 3 в качестве идейного фона» (см. также все издание, в котором опубликована статья Клаука). Я придерживаюсь того же мнения вместе со многими другими учеными (напр., Best 1987: 39; Kruse 1987: 105; Martin 1986: 80). В отношении же Ис. 9, 2 (Ис. 9, 1 в LXX) следует заметить, что тот же греческий глагол в будущем времени используется и там, и в 2 Кор. 4, 6: свет «воссияет» (*lampsei*).

Д. Использование Павлом ВЗ в 2 Кор. 4, 6

Хотя в 2 Кор. 4, 6 и нет прямой ветхозаветной цитаты, Павел использует некоторые ветхозаветные темы в этом стихе. Скорее всего, Павел ссылается здесь, прежде всего, на историю сотворения (Быт. 1, 3). Он не цитирует этот стих дословно, однако в этих стихах есть нечто общее: так же как Бог действовал при сотворении, «когда тьма первобытного мира была изгнана светом» (Kruse 1987: 105), так и теперь Бог проливает «свет евангелия» в сердца тех, кто принимает Иисуса Христа как спасителя. Это подобно «новому творению» — фразе, которую Павел использует позже в этом послании, в 2 Кор. 5, 17 (см. Best 1987: 39). Вполне возможно, что идейным фоном для Павла был также отрывок Ис. 9, 2 (так в Martin 1986: 80); если это так, то он продолжает евангельскую традицию, в которой этот стих относили к служению Иисуса (ср. Мф. 4, 15-16; Лк. 1, 79; см. Kruse 1987: 105).

Е. Богословское значение

Когда Павел намекает на историю сотворения, он желает подчеркнуть исключительный характер обращения людей к Христу: оно происходит не по инициативе людей, а лишь благодаря Божьему новому вмешательству в человеческую жизнь. Греческое предложение в 2 Кор. 4, 6 непростое с точки зрения структуры; по словам Тралла (Thrall 1994-2000: 1:314-15 n862), «синтаксис здесь затруднительный из-за отсутствия главного глагола». Однако относительное местоимение «который» (*hos*), скорее всего, указывает на божественную деятельность: «Потому что Бог, сказавший: свет да воссияет из тьмы, который (*hos*)

воссиял в сердцах наших...» (2 Кор. 4, 6а). Бог создает верующего посредством того, что показывает ему или ей Божью славу в лице Христа. Возможно, Павел говорит о собственном опыте обращения на дороге в Дамаск (см. Beale 1989: 580; Martin 1986: 80). Величественное познание Бога, становящееся доступным в Иисусе Христе, выражается рядом связанных между собой выражений: «К нашему просвещению познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор. 4, 6б). Слава в равной мере принадлежит как Богу, так и Христу. По словам Беста (Best 1987: 40), «невозможно отделить Христа от Бога. Сияние Божье видно в лице Христа; Христос – это подобие Божье». Таким образом, Павлова аллюзия на сотворение света подходит для его христологического акцента: истинное богопознание приходит через Иисуса Христа, и сам Бог дал людям возможность познать себя таким и только таким образом.

2 Кор. 4, 13

А. Новозаветный контекст: смелое свидетельство, несмотря на преследования

После того как Павел сказал о Божьем участии в творении и просвещении христиан (2 Кор. 4, 1-6), он перечисляет множественные страдания, которые ему довелось перенести в своем служении (2 Кор. 4, 7-18). Они служат примером того, как «сокровище» евангелия носится в «глиняных сосудах» тел Христовых служителей (2 Кор. 4, 7 [обсуждение схожей мысли о телах как «глиняной посуде» см. в Thrall 1994-2000: 1:322-25]). Несмотря на эти страдания, Павел продолжает смело проповедовать евангелие и подчеркивает он эту смелость цитатой из псалма. Тема открытого и смелого служения уже была представлена в третьей главе и в первой части четвертой главы. Здесь, в 2 Кор. 4, 13, Павел пишет: «Но, имея тот же дух веры, как написано: я веровал и потому говорил, и мы веруем, потому и говорим». Весть, которую несет Павел, относится к воскресению: «Зная, что Воскресивший Господа Иисуса воскресит через Иисуса и нас и поставит перед Собою с вами» (2 Кор. 4, 14). Это смелое свидетельство звучит ради коринфян: «Ибо все для вас, дабы обилие благодати тем большую во многих произвело благодарность во славу Божию» (2 Кор. 4, 15). Тема Божьей «славы» – еще одна точка соприкосновения с предыдущим отрывком и третьей главой.

Б. Ветхозаветный контекст

Цитата в 2 Кор. 4, 13 взята из Пс. 115, 1. МТ и LXX различаются в данном случае не только в нумерации глав, но и в порядке стихов. Пс. 114 основывается на первых девяти стихах Пс. 116 МТ. Далее МТ продолжает нумерацию стихов, тогда как в LXX начитается новый псалом; поэтому Пс. 116, 10 МТ соответствует Пс. 115, 1 LXX.

В девяти стихах Пс. 114 псалмопевец благодарит Бога за восполнение своих нужд. Мы не знаем, кто этот псалмопевец, поскольку в начале хвалебных псалмов (Пс. 112 – 117) не приводятся имена авторов псалма (Дэхуд [Dahood 1970: 130] поясняет, что иногда эти псалмы называются «египетскими хвалениями»). Он вопиет к Богу об избавлении, и Бог спасает его от больших опасностей, даже от смерти. Важно, что хотя Павел цитирует лишь краткое высказывание из

псалма («я веровал и потому говорил»), он приводит эту цитату после перечисления своих страданий, так же как сделал псалмопевец перед тем, как сказал процитированное Павлом высказывание. Например, псалмопевец говорит: «Объяли меня болезни смертные, муки адские постигли меня; я встретил тесноту и скорбь» (Пс. 114, 3), и продолжает: «Ты избавил душу мою от смерти, очи мои от слез и ноги мои от преткновенения. Буду ходить пред лицом Господним на земле живых. Я веровал, и потому говорил: я сильно сокрушен» (Пс. 114, 8 – 115, 1). Любопытно, что в псалме глагол «говорил» можно рассматривать как вступительную фразу к прямой цитате псалмопевца, однако Павел прекращает на этом цитирование, подчеркивая действие как таковое – «говорил». (Так можно понять и текст Синодального перевода: «Я веровал, и потому говорил...» [Пс. 115, 1]. –

2 Кор. 4, 13

Ἐχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν.

Но, имея тот же дух веры, как написано: «я веровал и потому говорил», и мы веруем, поэтому и говорим.

МТ Пс. 116, 1

תָּרַמַּ וְיִתְנַגַּ וְיִנֶּה רַבְּרַתְּ וְיִתְנַמְנֶה

LXX Пс. 115, 1

αλληλουια ἐπίστευσα διὸ ἐλάλησα ἐγὼ δὲ ἐταπεινώθην σφόδρα.

СП Пс. 115, 1

Я веровал, и потому говорил: я сильно сокрушен.

Прим. перев.). Затем псалмопевец воздаёт хвалу, говоря о поднятти¹ «чаши спасения» (Пс. 115, 4 [ср. Павлово использование выражения «чаша благословения» в 1 Кор. 10, 16]): «Подниму чашу спасения и призову имя Господне».

В. Пс. 115 в иудаизме

Мартин (Martin 1986: 83) говорит, что «суть цитаты» из Пс. 115 «не имеет подобий в использовании раввинами ВЗ». Возможно, Павел взял из этого псалма общую идею праведного страдальца и применил к своему служению. Если это так, то его представление о себе согласуется с традицией как библейской, так и иудаистской литературы (ср., напр., Пс. 21; 29; 33; 39; 117; 129; Т. Jos. 1:3-7; см. Thrall 1994-2000: 1:329-30).

Г. Текстологические особенности

Три слова, процитированные Павлом в 2 Кор. 4, 13, полностью согласуются со сказанным в LXX (Пс. 115, 1): *episteusa, dio elalēsa* («я веровал, и потому говорил»). Мы уже видели, что в ВЗ слово «говорил» может служить введением к прямой цитате псалмопевца (в заключение того же стиха): «Я сильно сокрушен». Хотя Павел и не цитирует этих слов, весь отрывок, в котором используется ветхозаветная цитата, посвящен его страданиям. Весь стих Пс. 115, 1 LXX точно переводит сказанное в Пс. 116, 10 МТ с небольшим добавлением: в LXX в начале стиха добавляется слово *allēlouia*, указывающее на начало нового хвалебного псалма. Однако сложно с уверенностью определить смысл еврейского текста; вероятно, в нем речь идет о доверии псалмопевца Богу, несмотря на трудности. Таким образом, можно сказать, что Павлова цитата согласуется с LXX, но несколько отличается от МТ (по оценке Эллиса [Ellis 1957: 152] между LXX и МТ заметно сходство, однако Бест [Best 1987: 44] и Мартин [Martin 1986: 83] указывают также и на различие).

¹ В СП речь идет о «принятии». – Прим. перев.

Цитате предшествует вводная фраза, которую Павел использует только здесь: «Как написано» (*kata to gegrammenon*). Поэтому перевод 2 Кор. 4, 13 в *KJV* представляет собой уже истолкование, в котором это выражение относят к псалмопевцу «который написал...» (Мартин [Martin 1986: 82] одобряет такое переложение, предлагая следующий перевод: «У нас тот же дух веры, который явлен автором Писания»). Хотя из греческого текста неясно с кем у Павла «тот же дух веры», из контекста видно, что он говорит о той же вере, которая была у псалмопевца (см. подробности такого толкования в Thrall 1994-2000: 1:339).

Д. Использование ВЗ Павлом в 2 Кор. 4, 13

Решение Павла использовать этот отрывок из псалма очень удачное, с учетом его содержания: с псалмопевцем его объединяют не только страдания, но и вера, позволяющая ему смело говорить (свидетельствовать о Христе) (то же в Kruse 1987: 108). Однако у Павла эта цитата используется с двойной целью: с одной стороны, через сравнение с псалмопевцем он показывает, что уповает («вера») на Бога несмотря на страдания; с другой стороны, Павел, вероятно, использует слово *episteusa* («я веровал») с дополнительным значением — он также указывает на свое доверие Христу и *поэтому* имеет мужество свидетельствовать. Как мы видели в контексте, Павел дальше свидетельствует о воскресении Христа и христиан (2 Кор. 4, 14). Цитата в 2 Кор. 4, 13 еще раз показывает, насколько высоко Павел ценил ВЗ. Это особенно важно, учитывая, что большинство коринфян были в прошлом язычниками; суть в том, что христианам из язычников также следует хорошо знать ВЗ. По словам Беста (Best 1987: 44), Павел обычно цитирует ВЗ по LXX, «поскольку лишь этот перевод был доступен его читателям, говорящим по-гречески», хотя есть и вопросы к образовательному уровню и грамотности большинства Павловых читателей из язычников, равно как и тому, насколько язычники были знакомы с еврейским ВЗ до своего обращения. Однако еще важнее, что большинство слушали Писание, а не читали, и церковные служители, скорее всего, наставляли в ту пору новообращенных не только с помощью греческого ВЗ, но и с помощью раннехристианской керигмы. А потому недавно обращенные язычники вряд ли могли понять, каким образом ВЗ проливает свет на сказанное Павлом, однако при последующем чтении и слушании послания они могли больше вникнуть в суть ветхозаветных цитат и аллюзий, используемых Павлом.

Е. Богословское значение

Павел цитирует в данном случае ВЗ, чтобы подчеркнуть схожую с псалмопевцем веру. Его вера продолжает веру его предков; она, как и вера ветхозаветных писателей — звенья одной цепи. Однако его вера — это еще и вера в Иисуса Христа. Ранние христиане продолжают ветхозаветную традицию, однако они веруют в Бога, пославшего своего Сына Иисуса. Вера ранних христиан связана с Иисусом Христом; это — то новое в вере, которую он разделял с псалмопевцем.

2 Кор. 5, 17

Хотя в 2 Кор. 5, 17 и нет прямых цитат, исследователи часто соглашаются, что тема «новизны» в этом Павловом отрывке, связана с некоторыми словами Исаии (см. Thrall 1994–2000: 1:420–21; Best 1987: 54; также Bultmann 1976: 159; Lang 1986: 300; Martin 1986: 152; Эллис [Ellis 1957: 153] упоминает лишь Ис. 43, 18–19 в своем списке аллюзий в 2 Кор. 5, 17; Шаирс [Shires 1974: 113] считает, что Павел в данном случае «цитирует пророчество из Ис. 43, 18–19»). В своей обстоятельной статье о ветхозаветном идейном фоне темы примирения в 2 Кор. 5 – 7 Бил (Beale 1989) убедительно показал, что в 2 Кор. 5, 17 присутствует аллюзия на Ис. 43, 18–19; 65, 17; 66, 22. Поскольку объем данной главы не позволяет мне подробно рассмотреть все его доводы, я лишь кратко подытожу соответствующий раздел его статьи.

Бил (Beale 1989: 555) показывает, что в контексте этих отрывков из Книги Исаии говорится о «восстановлении народа через возвращение его из плена в родную землю» (см. особ. Ис. 43, 3–7). Павел намекает на эти отрывки, чтобы усилить свою мысль о необходимости для коринфян примириться с Богом и его апостолом Павлом (Beale 1989: 552). В 2 Кор. 5, 17 написано: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое».¹ Слова «древнее» (*ta archaia*), «вот!» (*idou*), «новое» (*kaina*) используются как в Ис. 43, 18–19 LXX, так и в 2 Кор. 5, 17 (см. Beale 1989: 553). В Ис. 43, 18–19 говорится: «Но вы не вспоминаете прежнего и о древнем не помышляете. Вот, Я делаю новое; ныне же оно явится; неужели вы и этого не хотите знать?» В Ис. 65, 17а слово «новый» используется дважды: «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю». Главная мысль Ис. 65, 17–25 в контексте — это восстановление как новое творение» (Beale 1989: 555). То же верно и в отношении Ис. 66, 18–23. В Ис. 66, 22 говорится: «Ибо, как новое небо и новая земля, которые Я сотворю, всегда будут пред лицом Моим, говорит Господь, так будет и семья ваша и имя ваше». Исходя из окружения этих стихов в Книге Исаии и хода мысли в 2 Кор. 5, 14–21, Бил (Beale 1989: 556) предполагает, что «говоря о примирении во Христе, Павел объясняет, что Исаины обетования восстановления после отчуждения в плену стали осуществляться через искупление и прощение грехов во Христе». Таким образом, мы еще раз видим, как Павел рассматривает важную ветхозаветную тему с христологической точки зрения. Кроме того, ветхозаветные аллюзии несут важную весть для всей христианской общины. Когда Павел применяет ветхозаветные обетования Израилю к коринфским христианам из язычников (см. Beale 1989: 559), он говорит, что смерть и воскресение Иисуса (см. 2 Кор. 5, 15) «можно рассматривать как торжественное представление Богу истинного Израиля, церкви» (Beale 1989: 558).

2 Кор. 6, 2

А. Новозаветный контекст: весть о примирении

В первой части 2 Кор. 5 Павел пишет о своем «воздыхании» в теле, «земной обители», и желании «облечься» в свое «небесное жилище» (2 Кор. 5, 1–2).

¹ Ср. Восстановительный перевод: «Так что если кто-нибудь в Христе, он новое творение. Старое ушло; вот, оно стало новым». — Прим. перев.

Но пока он еще на земле, Павел желает угождать Богу, исполняя порученное ему дело: он желает «вразумлять» людей о спасительной силе смерти и воскресения Христа (2 Кор. 5, 11-15). Он хочет нести всем людям весть о «новом творении» (2 Кор. 5, 17) и примирении (2 Кор. 5, 18-19). В заключительных стихах пятой главы Павел пишет: «Итак, мы – посланники от лица Христа, словно Бог увещает через нас. Мы просим от лица Христа: будьте примирены с Богом. Не Знаящего греха Он соделал грехом вместо нас, чтобы мы стали праведностью Божией в Нем» (2 Кор. 5, 20-21).¹ В первом стихе шестой главы используется причастие *synergountes* («сорботники»), отчего возникает вопрос, с кем же Павел «вместе трудился»? С учетом сказанного в предыдущей главе, наиболее вероятно, что Павел трудится вместе с Богом, распространяя среди людей его «просьбу»; поэтому во многих переводах добавляют «с ним», указывая тем самым на Бога, о котором сказано в 2 Кор. 5, 20-21 (доводы в пользу того, что Павел говорит о Боге, а не о коринфянах, см. в Martin 1986: 165; Thrall 1994-2000: 1:451). Павел надеется, что коринфяне явят плоды своего примирения с Богом: «И, работая вместе с Ним, мы также умоляем вас принять не тщетно благодать Божью» (2 Кор. 6, 1).² В следующем стихе он цитирует часть Ис. 49, 8 в поддержку своей просьбы к коринфянам с акцентом на незамедлительность их ответа: «Ибо сказано: во время благоприятное Я услышал тебя и в день спасения помог тебе. Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения» (2 Кор. 6, 2). Этот стих можно рассматривать как небольшое отступление (так в Martin 1986: 160), поддерживающее сказанное Павлом в 2 Кор. 6, 1; затем, начиная с 2 Кор. 6, 3, он возвращается к теме своего служения («стихи с третьего по десятый грамматически связаны с первым стихом» [Best 1987: 59]). Он приводит длинный список того, чем готов пожертвовать ради тех, кто принимает его весть: «Мы никому ни в чем не полагаем преткновения, чтобы не было порицаемо служение, но во всем являем себя, как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах...» (2 Кор. 6, 3.4).

Б. Ветхозаветный контекст

Контекст ветхозаветного стиха, который Павел цитирует, связан с его служением (см. Lambrecht 1994: 524). Ис. 49 относится к разделу, в котором говорится об особой роли страдающего Раба Господнего. В первых стихах этой главы Раб свидетельствует о своем призвании (Ис. 49, 1-3). Затем к нему обращается Господь и говорит, что он будет служить не только Иакову, но и всем народам: «Мало того, что Ты будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля, но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис. 49, 6). Далее дважды подчеркивается, что здесь говорит Господь: «Так говорит Господь, Искупитель Израиля... Так говорит Господь: “Во время благоприятное Я услышал Тебя, и в день спасения помог Тебе; и Я буду охранять Тебя, и сделаю Тебя заветом народа...”» (Ис. 49, 7.8). В последующих стихах описываются спасительные деяния, которые Яхве совершит для своего народа; их можно считать признаками наступления грядущего века (см., напр., Ис. 49, 9-11).

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана. – Прим. перев.

² Цит. по Восстановительному переводу. – Прим. перев.

В. Ис. 49 в иудаизме

Часто обсуждается вопрос: о ком говорится в песни Раба? Раб называется «Израилем» в Ис. 49, 3, хотя сказанное далее можно отнести и к конкретному израильянину: «А Я сказал: “Напрасно Я трудился, ни на что...”. И ныне говорит Господь, образовавший Меня от чрева в раба Себе, чтобы обратиться к Нему Иакова...» (Ис. 49, 4-5). Скорее всего, нам не стоит выбирать между толкованиями: человек или народ. Вполне возможно, что израильский народ назван Рабом Яхве, и все же временами могли появляться избранные люди, которые считали себя призванными на это служение — например, как пророк, написавший Ис. 49 (см. Garland 1999: 305; по мнению Бленкинсаппа [Blenkinsopp 2002: 356], «Раб — не кто иной, как автор оригинального текста этой главы, так называемый Второиасия»; отрывки из «Второиасии» цитируются в некоторых фрагментах рукописей из Кумрана: 4Q176 [см. Maier 1995-1996: 2:111-14; García Martínez 1994: 208-9]). Вполне вероятно, что «раб» из Ис. 49, 1-6 представляет незаванного человека, которого можно отождествить с «рабом» из Ис. 53, поскольку в Ис. 49, 6а этот раб восстанавливает не только весь народ, но и «остаток Израиля», частью которого предположительно считал себя пророк Исаия (см. Beale 1989: 561). Стоит заметить, что в Книге Деяний евнух-эфиоп спрашивает Филиппа о другой песни Раба (из Ис. 53, 7-8): «О ком пророк говорит это? О себе ли, или о ком другом?» (Деян. 8, 34). Из ответа мы видим, что в одном из ответвлений иудаизма — то есть в раннем христианстве — песнь Раба относили к своему Мессии: «Филипп отверз уста свои и, начав от сего Писания, благовествовал ему об Иисусе» (Деян. 8, 35). Хотя Ис. 49, 8 не цитируется в рукописях Мертвого моря, на Ис. 49, 7.13-17 частично ссылаются в 4Q176 1-2, II, 4-9.

2 Кор. 6, 2

λέγει γάρ· καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου και ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι. ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας.

Ибо сказано: «во время благоприятное Я услышал тебя и в день спасения помог тебе». Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения.

МТ Ис. 49, 8

כְּהוֹ אָמַר יְהוָה בְּעֵת רְצוֹן עָנִיתִיךָ וּבְיָמַי יְשׁוּעָה עֲזַרְתִּיךָ וְאַחֲרָיִךְ וְאַתְּנֶנְךָ לְבְרִית עֵץ לְהַחְיִיל לְהַחְיִיל נְחִלּוֹת שְׁמֹמֹת

LXX Ис. 49, 8

οὕτως λέγει κύριος καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου και ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι και ἔδωκά σε εἰς διαθήκην ἐθνῶν τοῦ καταστῆσαι τὴν γῆν και κληρονομήσαι κληρονομίαν ἐρήμου.

СП Ис. 49, 8

Так говорит Господь: во время благоприятное Я услышал Тебя, и в день спасения помог Тебе; и Я буду охранять Тебя, и сделаю Тебя заветом народа, чтобы восстановить землю, чтобы возвратить наследникам наследия опустошенные.

Г. Текстологические особенности

Ветхозаветной цитате у Павла в 2 Кор. 6, 2 предшествует обычная вступительная фраза: «Ибо им (этим) сказано...» (*legei gar*). Глагол в ед. ч. третьего лица может относиться либо к Писанию, либо к Богу. После вступительной фразы цитата дословно передает текст Ис. 49, 8 LXX. А в LXX «передается суть сказанного в еврейском» МТ (Той 1884: 184): «Во время благоволения я услышал тебя, и в день спасения помог тебе» (*kairō dektō epēkousa sou kai en hēmera sōtērias eboēthēsa soi*). В LXX также используется слово *legei* («говорит») во вступлении, и здесь

ясно, что говорит Господь: *houtōs legei kyrios* («так говорит Господь» [см. Hughes 1962: 219]). Затем Павел связывает цитату со своими читателями (так же в Thrall 1994–2000: 1:453): «Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения» (2 Кор. 6, 26). В этом применении он использует более точное слово, переведенное как «благоприятное»: *euprosdektos*.

Д. Использование Павлом ВЗ в 2 Кор. 6, 2

Павел обращается к этой цитате, чтобы подкрепить сказанное Писанием. Он обращается к ВЗ как наиболее авторитетному источнику, чтобы показать, что в его служении также исполняются ветхозаветные пророчества. Некоторые исследователи обращают внимание на то, что Павел использует в данном случае еврейскую технику *пешер* (разнообразие случаев использования *пешера* можно найти в кумранских рукописях, напр., *пешер* на Книгу пророка Аввакума, 1QpHab [см. Martin 1986: 168–69]). *Пешер* всегда состоит из двух частей: сначала цитируется ВЗ, затем добавляется толкование, в котором сказанное соотносится с современными обстоятельствами. Применение Павла очевидно благодаря эмфатическому повторению слова «теперь» (*нын*): «Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения» (2 Кор. 6, 26).

В предыдущем разделе мы уже видели, что Павел ожидает от коринфских христиан из язычников признания ВЗ самым авторитетным источником. Нам неизвестно помнили ли коринфяне контекст этого стиха из Ис. 49, но Павел мог связывать его с собственным служением: по всей видимости, он считал Иисуса «Рабом», а себя – призванным на служение этому Рабу. Его весть о примирении была исполнением ветхозаветных обещаний.

Не вполне ясно, в каком смысле коринфяне могли принять Божью благодать «тщетно» (2 Кор. 6, 1). Исходя из двух канонических посланий к коринфянам, можно сказать, что Павел считал коринфян «святыми» (см., напр., 1 Кор. 1, 2); то есть они уже примирились с Богом. Они обратились в ответ на «первоначальное провозглашение евангелия Павлом в Коринфе» (Matea 2003: 149 [см. также Kruse 1987: 131]). И все же многие стороны их жизни еще не были в согласии с Божьей волей; поэтому Павел напомнил им о необходимости жить в соответствии с проявленной к ним Божьей благодатью. Слова о «тщетном» принятии Божьей благодати могли просто иначе выражать мысль о призвании их к богоугодному образу жизни в знак благодарности за Божью благодать. По словам Мартина (Martin 1986: 169), «Павел, вероятно, побуждает коринфян заново посвятить свои жизни христианскому идеалу». Если они не послушаются, то с Павлом может случиться как с Рабом из Ис. 49, 4а: его старания окажутся напрасными.

В более широком контексте защиты Павлом своего служения в этом стихе выражается ожидание, что коринфяне примут Павла как посланника Христа в деле «примирения»; то есть они должны признать апостольское служение Павла. Так как в Ис. 49, 8 пророчески говорится, что Бог окажет «помощь» Рабу в совершении его служения, Павел отождествляет себя с Рабом Иисусом, начавшим осуществлять эту пророческую миссию. Таким образом, будучи апостолом, Павел продолжает исполнять миссию Раба, начатую Иисусом (см. также Деян. 13, 47, где Павел схожим образом применяет к себе сказанное в Ис. 49, 6; и ср. Рим. 15, 20–21 с Рим. 15, 8–9). Задача Павловой цитаты

в 2 Кор. 6, 2 – подчеркнуть его апостольскую власть как «Раба-пророка» и указать на неотложность ответа коринфян на Божью благодать своей лояльностью к апостолу (см. Beale 1989: 562-63). Благоприятное время (*kairos dektos*) – это время, когда Бог являет свою милость (ср. МТ Ис. 49, 8; см. Garland 1999: 304). Коринфяне должны жить в согласии со «спасением», уже явленным для них Богом. Цитата используется как призыв принять Божью благодать, а слово «теперь» означает, скорее всего, время отклика коринфян. Им безотлагательно следует благодарить за спасение и жить такой жизнью, которая ожидается от Божьих «святых»; а также принять апостола как служителя Раба, Иисуса Христа. По словам Била (Beale 1989: 564), «там, где он [Павел] продолжал миссию Иисуса, Раба, несложно было отнести к себе пророчество о Рабе».

Е. Богословское значение

Цитата в 2 Кор. 6, 2 представляет собой пример христологического понимания Павлом ВЗ: «предвиденный пророком эсхатологический день спасения явился с приходом Христа» (Matera 2003: 149). Из контекста понятно, что Павел считал спасительным деянием Божьим смерть и воскресение Христа (2 Кор. 2, 14-15); посредством них Бог примирил с собой человечество (2 Кор. 5, 18-21). Этот «день спасения» (2 Кор. 6, 2) исполнился в совершенном Христом деле. Если коринфяне приняли это послание о примирении с Богом, то теперь им следует примириться и с Божьим посланником, апостолом Павлом. Своя роль здесь отведена и богословской идее общности нескольких лиц, когда Павел отождествляет себя с Рабом из пророчества Ис. 49, которое уже начало исполняться Иисусом (см. Beale 1989: 564). «День спасения» должен побудить коринфян принять Павла как апостола Христова, и даже как продолжающееся для них исполнение пророчества о Рабе из Ис. 49, иначе их поведение будет недостойным людей, принявших Божью благодать. Поэтому сотериологическое послание о «Божьем эсхатологическом деле спасения» имеет моральное применение: «Коринфяне должны откликнуться на слова Христова посланника “теперь”; иначе принятие ими Божьей благодати будет напрасным» (Matera 2003: 150).

2 Кор. 6, 16-18

А. Новозаветный контекст: жизнь, достойная Божьего народа

Многие исследователи считают 2 Кор. 6, 14 – 7, 1 вставкой (см., напр., Lang 1986: 310-11). Одним из доводов в поддержку этой теории считается отличие темы этого отрывка от того, что обсуждается в контексте. Такое наблюдение верно, однако это не обязательно свидетельствует о вставке (доводы в поддержку мнения, что этот отрывок не принадлежит Павлу, см., напр., у Ферниша [Furnish 1984: 376-80], который все же считает, что сам Павел добавил его в свое послание [1984: 383]). Понимание происхождения отрывка имеет большое значение, поскольку это влияет на вопрос о том, использует ли здесь Павел ВЗ (так как есть несколько ветхозаветных цитат в 2 Кор. 6, 16-18). Но если даже кто-то считает, что Павел использовал здесь не свой текст, он обращается здесь к ВЗ лишь косвенно: он решил добавить отрывок, содержащий ветхозаветные цитаты (см. также Matera

2003: 164 п64). В любом случае, не вдаваясь в подробности, я буду рассматривать этот отрывок как Павлов (оставляя открытой возможность того, что он мог использовать здесь чужие труды, как считает, напр., Мартин [Martin 1986: 192-94]).

Поэтому мы будем исследовать этот отрывок в контексте всего послания, считая его неотъемлемой частью (доводы в пользу того, что этот отрывок согласуется с контекстом Павлова послания, а также толкование, в котором он приписывается Павлу, с объяснением его связи с контекстом, см. в Thrall 1994-2000: 1:26-28, 472-85). После описания Павлом в 2 Кор. 6, 4-10 трудностей, с которыми он сталкивается в своем служении (обсуждение подробной структуры этого «списка трудностей» см. в Matera 2003: 148; Thrall 1994-2000: 1:453-54), Павел обращается к коринфянам очень лично. Он напоминает им, что его сердце «расширено» для них (2 Кор. 6, 11) и просит такого же отношения к себе: «В ответ — говорю, как детям — расширьте и вы свои сердца» (2 Кор. 6, 13 [как и в RSV в данном случае, во многих переводах слово «сердца», которое в греч. тексте 2 Кор. 6, 11 используется в ед. ч., сопровождается тем же глаголом *platynō*, «расширить, увеличить» в страдательном залоге]). Затем Павел предупреждает коринфян не «впрягаться в одно ярмо с неверующими» (2 Кор. 6, 14а). Пять вопросов, содержащих противоположности, усиливают это предостережение (2 Кор. 6, 14б-16а). Последний вопрос связывается с христианской общиной: «Какая совместность храма Божия с идолами? Ибо вы храм Бога живого» (2 Кор. 6, 16а). Это утверждение подкрепляется далее рядом цитат из ВЗ, взятых у разных ветхозаветных авторов (2 Кор. 16б-18): «Как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом. И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому; и Я приму вас. И буду вам Отцом, и вы будете Моими сынами и дщерями, говорит Господь Вседержитель». Следующий стих, 2 Кор. 7, 1, служит заключением, сделанным Павлом из этих ветхозаветных цитат (по замечанию Беста [Best 1987: 65], «разделение на главы в данном случае наверняка неправильное»): «Итак, возлюбленные, имея такие обетования, очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святиню в страхе Божиим». Затем, в 2 Кор. 7, 2, продолжается мысль о необходимости для коринфян доброжелательно принять Павла и его спутников: «Откройте свои сердца для нас. Мы никого не обидели, никому не повредили, ни от кого не искали корысти». И опять в греческом тексте слово «сердце» не используется здесь, но подразумевается в словах Павла «вместите нас» (*chōrēsate hēmas*).¹ Хотя греческий глагол здесь отличается от глагола «расширить» в 2 Кор. 6, 11.13 (*platynō*), 2 Кор. 7, 2 явно отсылает к сказанному в 2 Кор. 6, 11-13, поскольку в следующем стихе Павел недвусмысленно связывает свою мысль с тем, что он сказал о «сердце» в 2 Кор. 6, 11б. Павел говорит в 2 Кор. 7, 3: «Не в осуждение говорю; ибо я прежде сказал, что вы в сердцах наших, так чтобы вместе и умереть, и жить». Греческий глагол *proeirēka* («я прежде сказал») обычно используется после отступления от темы, поэтому его можно считать осознанным указанием на тему, оставленную Павлом, когда он добавил нравственное предостережение и ветхозаветные цитаты (см. также Matera 2003: 159; Тралл [Thrall 1994-2000: 1:26 n162] верно замечает, что этот стих «продолжает 2 Кор. 6, 11б-12а»).

¹ Как в СП. — Прим. перев.

Во 2 Кор. 7, 4 Павел завершает обширный раздел (2 Кор. 2, 14 – 7, 4), посвященный его служению коринфянам (см. комментариев на 2 Кор. 3, 16 выше). После этого заключительного замечания Павел возвращается в 2 Кор. 7, 5 к теме своих миссионерских замыслов (последний раз упомянутых в 2 Кор. 2, 13).

Б. Ветхозаветный контекст

Рассмотрим контекст ветхозаветных цитат в порядке их употребления. Во второй части 2 Кор. 6, 16 цитируется часть отрывка Лев. 26, 11-12. Возможно также, что идейным фоном для Павла здесь послужил Иез. 37, 27, поскольку текст Послания к Коринфянам даже ближе к лексике этого отрывка из Книги пророка Иезекииля (Matera 2003: 166). В Лев. 26 перечисляются заповеди и обетования для тех, кто этим заповедям повинуетя. Глава начинается с запрещения идолов и заповеди соблюдать субботу (Лев. 26, 1-2). Следует заметить, что в словах Павла ударение поставлено на необходимость для коринфян избегать оскверняющего влияния их соседей. Даже если они и не знали контекст цитаты из Книги Левит, с точки зрения Павла, даже настоящий контекст подходит для его главной мысли (см. Matera 2003: 165). Далее в Лев. 26 перечисляются обетования хорошего урожая (Лев. 26, 4-5), мира в стране (Лев. 26, 6) и победы над врагами (Лев. 26, 7-8). В Лев. 26, 9 мы читаем Божье обещание утвердить «завет» со своим народом, а в Лев. 26, 10 обещается такое обилие еды, что люди будут есть «старое прошлогоднее», чтобы освободить место для нового. Павлова цитата (с небольшими изменениями, о которых будет сказано позже) записана в Лев. 26, 11-12 (цитаты и аллюзии выделены курсивом): «И поставлю жилище Мое среди вас, и душа Моя не возгнушается вами; и буду ходить среди вас и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом». В Лев. 26, 13 Бог напоминает израильтянам, что он вывел их из Египта, и, начиная с Лев. 26, 14, следует широкий раздел, в котором описываются предупреждения о непослушании Божьим заповедям и наказания за непослушание (Лев. 26, 14-39). Глава заканчивается новыми обетованиями для тех, кто признает свои грехи против Бога (Лев. 26, 40-45). Из последнего стиха главы хорошо видно, что весь отрывок описывает отношения между Богом и его народом Израилем; важно, что Павлом он применяется к коринфянам как к Божьему народу, состоящему в новом завете. В Лев. 26, 46 говорится: «Вот постановления и определения и законы, которые постановил Господь между Собою и между сынами Израилевыми на горе Синай, чрез Моисея».

Если Павел думал и об отрывке из Книги пророка Иезекииля, когда цитировал из Книги Левит, то контекст Иез. 37, 1-15 также примечателен: мысль о том, что Бог живет среди своего народа, появляется в той же главе, где обещается новая жизнь для Божьего народа, несмотря на то что в видении говорится о долине, полной костей, которые облакаются плотью и оживают. Божье объяснение видения и последующие стихи не оставляют сомнений в Божьем обетовании своему народу вернуть их домой из вавилонского плена (см., напр., Иез. 37, 21.23). В Иез. 37, 26 Бог обещает заключить «завет мира» со своим народом, а затем в Иез. 37, 27 мы читаем: «И будет у них жилище Мое, и буду их Богом, а они будут Моим народом». В последнем стихе главы говорится о пользе для всех народов от Божьего присутствия среди своего народа: «И узнают народы, что Я Господь,

освящающий Израиля, когда святилище Мое будет среди них во веки» (Иез. 37, 28).

В 2 Кор. 6, 17 Павел заимствует частично из Ис. 52, 11 и Иез. 20, 34. В Ис. 52 говорится о Божьем обещании своему народу, что они вернутся из вавилонского плена (см., напр., Ис. 52, 3). В Ис. 52, 7 мы читаем о «добрых известиях», а в Ис. 52, 8-9 звучит приглашение к пению, «ибо утешил Господь народ Свой, искупил Иерусалим» (Ис. 52, 96). В Ис. 52, 106 мы читаем об обетовании, что «все концы земли увидят спасение Бога нашего». А затем следует стих, процитированный Павлом (апостол использует две выделенные цитаты в обратном порядке): «Идите, идите, выходите оттуда; не касайтесь нечистого; выходите из среды его, очистите себя, носящие сосуды Господни!» (Ис. 52, 11). В Ис. 52, 12 обещано, что Бог пойдет со своим народом; затем, начиная с Ис. 52, 13, мы читаем о Рабе. Стихи Ис. 52, 13-15 тематически относятся к Ис. 53, отрывку о Рабе (Ис. 52, 13 – 53, 12) (Blenkinsopp 2002: 340; см. также сс. 344-57).

В конце 2 Кор. 6, 17, после фразы из Ис. 52, 11 («не прикасайтесь к нечистому»), Павел неожиданно цитирует Иез. 20, 34: «Я приму вас». В отрывке Книги Иезекииля за глаголом следует фраза «из стран»,¹ что в RSV перевели как «соберу вас из стран». Павел использовал греческий глагол *eisdexomai*, означающий «встречу вас» или «приму вас»; однако тот же греческий глагол используется для перевода еврейского слова, означающего «собрание» народа, рассеянного среди других народов (напр., Ос. 8, 10; Зах. 10, 8.10; Иер. 23, 3; Иез. 11, 17; ср. Соф. 3, 20, где вместо

¹ В СП глагол «соберу» следует за фразой «из стран». — Прим. перев.

2 Кор. 6, 16-18

τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος, καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς ὅτι ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός. διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος, καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε· καγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱούς καὶ θυγατέρας, λέγει κύριος παντοκράτωρ.

Какая совместность храма Божия с идолами? Ибо вы — храм Бога живого, как сказал Бог: «вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом». «И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому; и Я приму вас». «И буду вам Отцом, и вы будете Мои сынами и дочерьми, говорит Господь Вседержитель».

MT Лев. 26, 11-12; Иез. 37, 27; Ис. 52, 11

וַיִּתֵּי מִשְׁכְּנֵי בְּתוֹכְכֶם וְלֹא תִגְעַל נַפְשֵׁי אֲתָכֶם׃
וְהִתְלַכְתִּי בְּתוֹכְכֶם וְהִיְיִתִי לְכֶם לְאֱלֹהִים וְאָתָם
תִּהְיֶינָה לִּי לְעָם
וְהִיְיִתִי מִשְׁכְּנֵי עַלְיֵהֶם וְהִיְיִתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים וְהִמָּה
וְהִיְיִתִי לְעָם׃
סִוְרוּ סוּרוּ צְאוּ מִשְׁמֵ אֶל-תַּגְּעוּ צְאוּ מִתּוֹכָהּ
הֲרֹו נְשָׂאֵי כְּלֵי יְהוָה׃

LXX Лев. 26, 11-12; Иез. 37, 27; Ис. 52, 11

καὶ θήσω τὴν διαθήκην μου ἐν ὑμῖν καὶ οὐ βδελύξεται ἡ ψυχὴ μου ὑμᾶς καὶ ἐμπεριπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ὑμῶν θεός καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μου λαός.

καὶ ἔσται ἡ κατασκήνωσις μου ἐν αὐτοῖς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός καὶ αὐτοὶ μου ἔσονται λαός.

ἀπόστητε ἀπόστητε ἐξέλθατε ἐκεῖθεν καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς ἀφορίσθητε οἱ φέροντες τὰ σκευὴ κυρίου.

СП Лев. 26, 11-12; Иез. 37, 27; Ис. 52, 11

И поставлю жилище Мое среди вас, и душа Моя не возгнушается вами; и буду ходить среди вас, и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом.

И будет у них жилище Мое, и буду их Богом, а они будут Моим народом.

Идите, идите, выходите оттуда; не касайтесь нечистого; выходите из среды его, очистите себя, носящие сосуды Господни!

будущего времени используется аорист сослагательного наклонения с медиальным залогом *eisdexōmai*). Однако особое внимание стоит уделить тем случаям, когда в LXX за этим глаголом следует местоимение *hymas* («вас») в винительном падеже, как у Павла: Иез. 20, 34; 22, 20. Слово *hymas* используется также в Иез. 20, 41 после инфинитива в настоящем времени и медиальном залоге, *eisdechethai* (Павел мог думать об этом стихе наряду с Иез. 20, 34, на чем настаивают Лэнг [Lang 1986: 310] и Гарлэнд [Garland 1999: 339 n981], указывающие на текстуальный вариант Иез. 20, 21, содержащий *eisdexomai*). В Иез. 22, 20 в контексте говорится не о собирании из народов, а о добыче из различных металлов: «Как в горнило кладут вместе серебро, и медь, и железо, и свинец, и олово, чтобы раздуть на них огонь и расплавить; так Я во гневе Моём и в ярости Моей соберу, и положу, и расплавлю вас» (в Иез. 22, 19 за *eisdechomai* в настоящем времени также следует *hymas*). Можно добавить, что слову *eisdexomai* (в буд. вр. как у Павла) предшествует вводное «и я» [*kai egō*] в Иер. 23, 3 (Павел использует сокращенную форму *kaō*). В Иез. 20, 34 есть только *kai*; тем не менее из-за добавления «вас» (*hymas*) в этом стихе, можно сказать (вместе с большинством исследователей [напр., Matera 2003: 166]), что Павел цитирует Иез. 20, 34 в 2 Кор. 6, 17 (Эллис [Ellis 1957: 152, 179] не упоминает этот стих в списке ветхозаветных отрывков, процитированных Павлом; Хюбнер [Hübner 1997: 366-67] придерживается мнения, что Иез. 20, 34 здесь цитируется). Такой вывод можно подкрепить контекстом этого выражения в Книге Иезекииля. Рассматривая другие цитаты, мы видели, что их ветхозаветный контекст соответствовал основной мысли Павла в 2 Кор. 6 (коринфяне должны избегать осквернения от близких связей с неверующими). В непосредственном контексте в Книге Иезекииля также говорится об отличии Божьего народа от других народов. После того как Бог через пророка напомнил, что он вывел их из Египта (Иез. 20, 3-10), говорится о непослушании современников пророка (Иез. 20, 28-31). Затем подчеркивается разница между Божьим народом и их окружением: народ не должен думать о том, чтобы быть «как язычники» (Иез. 20, 32-34). А потом Бог предупреждает народ, что он «будет судиться» с ними (Иез. 20, 35) и «выделит мятежников» из их среды (Иез. 20, 38). Таким образом, в контексте говорится об очищении Божьего народа от нечистоты, которая возникла в результате общения с языческими соседями.

Последние несколько фраз в цитатах Павла с небольшими изменениями взяты из 2 Цар. 7, 14. Любопытно, что другая фраза цитируется из той же главы (2 Цар. 7, 8) и обрамляет конец всего ряда цитат. В 2 Кор. 6, 18 сказано (использованные Павлом фразы выделены курсивом): «И буду вам Отцем, и вы будете Моими сынами [LXX: «сыном»] и дочерьми, говорит Господь Вседержитель». Павел написал слово «сыны» во множественном числе потому, что в ветхозаветном контексте говорится об обетовании потомка Давида. В 2 Цар. 7 Давид говорит пророку Нафану, что в то время как он живет в доме, ковчег Господень находится в «шатре» (2 Цар. 7, 1-3). Господь напоминает Давиду через Нафана, что он пребывал в скинии на протяжении всего странствия по пустыне и во времена судей, так зачем же Давид хочет ему построить дом (2 Цар. 7, 4-7)? Затем во 2 Цар. 7, 8 Бог говорит: «И теперь так скажи рабу Мою Давиду: “Так говорит Господь Саваоф: Я взял тебя от стада овец, чтобы ты был вождем народа Моёго, Израиля”» и здесь слова «Господь Саваоф» в LXX перевели как «Господь Вседержитель» (*kyrios pantokratōr*). Господь обещает Давиду покой от врагов

(2 Цар. 7, 9-11) и потомка, который построит дом Господу (2 Цар. 7, 12-13а). Далее в обещании говорится о Давидовом потомке: «Я утвержу престол царства его на веки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном; и если он согрешит, Я накажу его жезлом мужей и ударами сынов человеческих» (2 Цар. 7, 13.14). В этом смысле все обетование относится к будущему, что на престоле Давида будет сидеть его потомок, поскольку в заключение своих слов Яхве обещает Давиду: «И будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим, и престол твой устоит во веки» (2 Цар. 7, 16). Так Павел прилагает обещание, первоначально данное царскому дому Давида – а через него и всему избранному народу – к новому Божьему народу (частью которого теперь стали и коринфские христиане).

В. Иудейский контекст

Мысль о том, что Бог отделяет свой народ от язычников и устанавливает с ними особые отношения (он – их Бог и «отец»), лежала в основе веры израильского народа. В обетовании из 2 Цар. 7, 14а говорилось о Давидовом сыне, «и этот отрывок использовался в кумранской литературе с указанием на мессию из рода Давида» (Thrall 1994-2000: 1:478) в 4Q174 1 I, 10-13 (см. Maier 1995-1996: 2:102-5). Вот сам текст в переводе Гарсия Мартинеса (García Martínez 1994: 136 [с его пометками в тексте]): «”ЙХВХ воз[вещает] тебе, что построит тебе дом. Я восстановлю семья твое после тебя и упрочу престол его царства ¹¹ [наве]ки. Я буду ему отцом, а он будет мне сыном”. Это (говорится об) “отпрыске Давида”, который появится с Истолкователем закона, который ¹² [восстанет] в Си[оне в] последние дни...». Стоит заметить, что у Филона есть слова, касающиеся пребывания Бога среди своего народа в духовном смысле. Например, в *Dreams* 1.149 о душе говорится как о «доме Божьем» и «святом храме»: «Потому будь ревностна, душа, чтобы стать домом Божьим, святым храмом, наиболее привлекательными местопребыванием» (см. Thrall 1994-2000: 1:476). В предшествующем разделе, *Dreams* 1.148, и в *Dreams* 2.248 Филон частично цитирует Лев. 26, 12: «Я буду ходить среди вас и буду вашим Богом» (в последнем случае добавляется толкование, что Бог ходит «в душе Мудреца... как по городу» [см. Martin 1986: 204]). Другие ветхозаветные цитаты из 2 Кор. 6, 16-18 не поясняются в раннем иудаизме.

Г. Текстологические особенности

Лишь некоторые Павловы слова в 2 Кор. 6, 16 можно назвать дословной цитатой; а вообще он использует иные формы слов и даже объединяет тексты из различных ветхозаветных книг (так в Ellis 1957: 186; Thrall 1994-2000: 1:35; оба ученых приводят примеры других объединенных цитат [напр., из Рим. 3, 10-18; 11, 34-35; 1 Кор. 15, 54-55], из чего можно сделать вывод, что подобный стиль цитирования не свидетельствует против Павлова авторства обсуждаемого отрывка). Вводная фраза к этим цитатам, «как сказал Бог» (*kathōs eipen ho theos*), не используется где-либо еще в НЗ (см. Thrall 1994-2000: 1:477).

Греческий текст Павлова выражения «вселюсь в них» отличается от обоих возможных ветхозаветных источников. Павел использует глагольную форму *enoikēsō en autois* («буду жить в них»), тогда как МТ Лев. 26, 11, «поставлю скинию (жилище) Мое среди вас», переведен в LXX как *thēsō tēn diathēkēn mou* («поставлю

мой завет») (см. Martin 1986: 204). Вполне возможно, что вместо вышеупомянутого отрывка Лев. 26, 11а, идейным фоном для Павла послужили слова из Иез. 37, 27, поскольку в Книге Иезекииля говорится «и будет у них жилище Мое», хотя там и используется иное греческое слово *kataskēnōsis*, обозначающее «жилище». Затем Павел цитирует из Лев. 26, 12 *kai emperipatēsō* («и буду ходить [среди вас]») и оставшуюся часть стиха, правда, объединенную с Иез. 37, 27 по причине схожести контекстов. Местоимения в Павловом тексте ближе к тексту Иез. 37, 27: «И буду их Богом, а они будут Моим народом» (*kai esomai autois theos, kai autoi mou esontai laos*) (см. Ellis 1957: 179; Thrall 1994-2000: 1:477).

В 2 Кор. 6, 17 Павел дополняет ряд цитат, начиная словом «потому» (*dio*), «союзом, постоянно указывающим на заключение» (Martin 1986: 205). Это все равно, что Павел сказал бы: «Бог пребывает среди своего народа, потому *выйдите от них*». Выделенные слова процитированы Павлом из Ис. 52, 11. Павел не цитирует всего стиха из Книги Исаии, он даже изменяет порядок слов. Он также несколько изменяет текст и добавляет заключительную фразу, вероятно, из Книги пророка Иезекииля. В Павловом тексте сказано: «И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому; и Я приму вас». Последнее выражение «Я приму вас» он мог взять из Иез. 20, 34 LXX.

Текст Павла с цитатой из Книги пророка Исаии выглядит следующим образом: *exelthate ek mesou autōn kai aphoristhēte, legei kyrios, kai akathartou mē haptesthe*. Важно заметить, что Павел добавляет между цитатами фразу «говорит Господь» (*legei kyrios*), которую он использует и в других случаях (ср., напр., Рим. 12, 19; см. Thrall 1994-2000: 1:35). Это высказывание также используется в Ис. 52, 5 несколькими стихами ранее. Так что Павел мог взять ее из контекста Книги Исаии (см. Thrall 1994-2000: 1:478).

В Ис. 52, 11 Божьему народу сначала сказано «выйти» из языческого окружения, далее говорится «не касаться» нечистого, а затем их снова призывают выйти из среды язычников: «Выходите оттуда; не касайтесь нечистого; выходите из среды его, очистите себя». Текст LXX в данном случае выглядит так: *exelthate ekeithen kai akathartou mē haptesthe, exelthate ek mesou autēs, aphoristhēte* (и у Исаии добавлены слова «вы, носящие сосуды Господни», обращенные к тем, кто понесет обратно священные сосуды при возвращении из вавилонского плена; порядок слов и содержание в LXX соответствует МТ). Как мы видим, Павел не только изменяет порядок слов, но и пишет «из среды их» (*ek mesou autōn*), а не «из нее» (*ek mesou autēs*). Местоимение женского рода единственного числа в LXX указывает на Вавилон, в то время как Павел «явно указывает на неверующих из ст. 14» (Thrall 1994-2000: 1:478, со ссылкой на 2 Кор. 6, 14).

Заключительную цитату из этого ряда цитат Павел берет из 2 Цар. 7, 14, меняет и дополняет ее. Затем он использует выражение из 2 Цар. 7, 8, с помощью которого обрамляет весь ряд цитат. В 2 Цар. 7, 14а Бог обещает потомку царя Давида: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (*egō esomai autō eis patera, kai autos estai moi eis huion*). В 2 Кор. 6, 18 Павел изменяет местоимения в третьем лице единственного числа на второе лицо множественного числа, указывающее на Божий народ в целом (включая и коринфских христиан как получателей письма): «И буду вам [huimn] Отцем, и вы [huimn] будете Моими сынами и дочерьми, говорит Господь Вседержитель». В своем тексте Павел использует слово «сыны» во множественном числе (*eis huious*) и добавляет «и дочерьми» (*kai thygateras*).

Последнее слово он мог взять из Ис. 43, 6 (так же в Hübner 1997: 368), где сыновья и дочери упоминаются вместе. Этим дополнением Павел подчеркивает ответственность Божьего обетования для всей общины, включая и женщин (Martin 1986: 206-7).

Заключительное предложение в этом ряде цитат взято из 2 Цар. 7, 8 по LXX. Переводчики LXX передали слово «Саваоф» как «Вседержитель» (в МТ «говорит Господь Саваоф»), и Павел дословно цитирует эту фразу: *legei kyrios pantokratōr*.

Д. Использование Павлом ВЗ в 2 Кор. 6, 16-18

В этом ряде цитат Павел цитирует ВЗ достаточно вольно: он берет отдельные выражения из больших предложений, иногда меняет порядок и может настолько вольно обращаться к ВЗ, что его слова отличаются от слов LXX, хотя МТ передан в LXX довольно точно. Однако, несмотря на сделанные Павлом изменения, можно сказать, что он цитирует по LXX, поскольку некоторые короткие выражения используются только в LXX (напр., слово «Вседержитель» в 2 Цар. 7, 8, которое Павел цитирует в 2 Кор. 6, 18 в заключение ряда цитат). Цитаты хорошо подобраны даже с точки зрения контекста: в них говорится об особых отношениях Бога со своим народом в ВЗ (Лев. 26, 12; Иез. 37, 27; 20, 34; 2 Цар. 7, 14), а также о моральных последствиях этих отношений (Ис. 52, 11). В случае Иез. 20, 34 и Ис. 52, 11 «в контексте речь идет о возвращении Израиля из плена» (Thraall 1994-2000: 1:478). Павел относит цитаты к христианской общине как Божьему народу; это новое общество тоже должно отличаться от языческого окружения.

Поскольку все эти ветхозаветные цитаты представляют собой либо пророчества, либо взяты из пророческого контекста, Павел верит в начало их исполнения в христианской общине. Следовательно, коринфяне — это часть предсказанной к концу времен скинии или храма и стоят у истоков исполнения пророчеств о восстановлении Израиля.

Е. Богословское значение

Ветхозаветные цитаты в данном случае несут глубокий богословский смысл. Главная мысль этих цитат в том, что христиане — «Божий народ». К нему относятся и Павел, и коринфяне, как видно из местоимения «мы»¹ (*hēmeis*) в 2 Кор. 6, 16 и глагольной формы в первом лице множественного числа «очистим» в 2 Кор. 7, 1 (см. Martin 1986: 202). В этом разделе не обсуждается судьба ветхозаветного «Божьего народа»; здесь просто и прямо говорится, что последователи Христа теперь также относятся к Божьему народу, даже несмотря на свое языческое происхождение. Ветхозаветные цитаты обращены теперь к ним; Бог — также и их отец; они тоже теперь Божий народ (*laos* [2 Кор. 6, 16]).

С этой темой связана тема Божьего присутствия среди своего народа (глагол *epoikēō* [«вселюсь»] не используется в LXX по отношению к Богу, а значит, в Павловом тексте он используется эмфатически [Martin 1986: 204]). Бог духовно пребывает среди своего народа: они — храм Божий (2 Кор. 6, 16; ср. 1 Кор. 3, 16-17; 6, 19; см. Garland 1999: 338). Контекст цитат (см., напр., Иез. 37, 26-27) и собственные мысли Павла в 2 Кор. 3 в качестве контекста внутри послания дают

¹ В СП «вы». — Прим. перев.

основания полагать, что Павел считает коринфскую общину (как и других христиан) новым Божиим народом, заключившим с ним завет (см. Matera 2003: 166-67). В христианской общине можно узреть исполнение пророчеств о восстановлении Божьего народа. Видение в Иез. 37 – одно из наиболее выразительных описаний этого богословия восстановления, и Ис. 43, 6 (с акцентом на «дочерях») также относится к этому контексту (см. Beale 1989: 572; Thrall 1994-2000: 1:479; но ср. с мнением Гарлэнда [Garland 1999: 340], который поддерживает предложение Оллейса [Olley], что идейным фоном для добавления слова «дочери» Павлом мог послужить отрывок Втор. 32, 19; однако, поскольку контекст во Втор. 32 имеет больше характер порицания – Господь гневается на своих «сынов и дочерей» за их идолопоклонство – более вероятным представляется, что Павел ссылается на отрывки о восстановлении, а не просто на ветхозаветный отрывок с предупреждением об опасности идолопоклонства).

Так же как ветхозаветный народ Божий должен был соблюдать чистоту (отделяясь от своего языческого окружения), так и коринфские получатели письма должны были отличаться от нехристианского окружения (см. особ. 2 Кор. 6, 17). Цитаты несут этическую нагрузку: «Они должны жить, как подобает Божьему храму» (Martin 1986: 205). От них ожидается святость жизни, как видно из вывода, который Павел делает вслед за ветхозаветными цитатами в 2 Кор. 6, 16-18 (и который должен относиться к шестой главе, поскольку он, очевидно, связан с только что сказанным): «Итак, возлюбленные, имея такие обетования, очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню в страхе Божиим» (2 Кор. 7, 1). Божьи обетования связаны с «моральной святостью жизни, которая согласуется с даром святости, предоставленным» христианам, включая и коринфскую общину (Matera 2003: 168).

Все это Павел передает посредством ветхозаветных цитат; это свидетельствует о том, что и он, и получатели его письма считают ВЗ «словом Божиим», и именно поэтому он использует «ряд доказательств из Писания, усиливая свое основное наставление в 2 Кор. 6, 14» (Garland 1999: 336). Важно заметить, что Павел трижды упоминает Бога как автора этих цитат-доказательств, «подчеркивая, тем самым их авторитетность» (Matera 2003: 164): в начале ряда цитат («как сказал Бог» [2 Кор. 6, 16]), в середине между цитатами («говорит Господь» [2 Кор. 6, 17]) и в заключение всего ряда («говорит Господь Вседержитель» [2 Кор. 6, 18]).

2 Кор. 8, 15

А. Новозаветный контекст: сбор пожертвований для иерусалимских христиан

В восьмой и девятой главах Павел рассматривает вопрос о сборе пожертвований для неимущих иерусалимских христиан (касательно вопроса о том, представляли собой изначально эти главы отдельные письма или нет, см. мнение Тралла [Thrall 1994-2000: 1:36-43], который считает, что восьмая глава относится к 2 Кор. 1 – 7, тогда как девятая была написана позже; так же считает и Мартин (Martin 1986: 249–52); на мой взгляд, временные рамки составления всего письма не играют большой роли, поэтому я считаю обе главы Павловыми и неотъемлемой частью Второго послания к Коринфянам, которые хронологически

появлялись в той последовательности, в какой они присутствуют в послании; такой же взгляд см. в Kruse 1987: 31). С восьмой главы начинается новая тема в послании — тема сбора пожертвований: «Уведомляем вас, братия, о благодати Божией, данной церквам Македонским... Ибо они доброхотны по силам...» (2 Кор. 8, 1.3а). Павел послал Тита к коринфянам, чтобы «дело милосердия» (*tēn charin tautēn* [2 Кор. 8, 6]) среди них он довел до конца. Павел советует коринфянам довершить сбор пожертвований, начатый ими годом ранее (2 Кор. 8, 10-11). Он не желает возлагать на них непосильной задачи; каждый должен давать «смотря по тому, кто что имеет, а не по тому, чего не имеет» (2 Кор. 8, 12). Павел не хотел, чтобы другим было облегчение, а коринфянам — тяжесть (2 Кор. 8, 13), поскольку следует понимать, когда давать помощь, а когда принимать: «Ныне ваш избыток в восполнение их недостатка; а после их избыток в восполнение вашего недостатка, чтобы была равномерность» (2 Кор. 8, 14). Этот довод поддерживается ветхозаветной цитатой: «Как написано: “Кто собрал много, не имел лишнего; и кто мало, не имел недостатка”» (2 Кор. 8, 15). Затем Павел больше говорит о роли Тита в управлении сбором пожертвований коринфских христиан (2 Кор. 8, 16-23). Заканчивает эту тему Павел увещеванием в конце главы: «Итак, перед лицом церкви дайте им доказательство любви вашей и того, что мы справедливо хвалимся вами» (2 Кор. 8, 24).

Б. Ветхозаветный контекст

В 2 Кор. 8, 15 Павел поддерживает свой довод о равенстве среди Божьего народа в заботе друг о друге, цитируя основную часть отрывка из Исх. 16, 18. В Исх. 16 рассказывается о том, как Бог обеспечивал пищей свой народ во время их странствия по пустыне (после исхода из Египта). В пустыне Син народ израильский стал роптать на Моисея и Аарона (Исх. 16, 1-2) по причине голода. Бог пообещал давать им «хлеб с неба» каждый день и двойную часть в шестой день недели, чтобы им не приходилось собирать еду в субботний день (Исх. 16, 4-5). Моисей и Аарон сказали об этом Божьему обещанию народу, и слава Господняя явилась им (Исх. 16, 6-10). Когда Божье обещание исполнилось, народ недоумевал, что это за необычная еда (Исх. 16, 15: «Что это?» — вопрос, который на еврейском языке стал названием «манны», еды в форме хлопьев [см. Исх. 16, 31.33.35]). Затем Моисей объяснил Божье деяние: «Вот что повелел Господь: “Собирайте его каждый по столько, сколько ему съест; по гомору на человека, по числу душ, сколько у кого в шатре, собирайте”» (Исх. 16, 16). Люди так и делали, и «собрали, кто много, кто мало» (Исх. 16, 17). Из следующего стиха читатель узнает, что даже если кто-то собрал больше, после еды у них не оставалось лишнего, поскольку у каждого получалось собрать именно то, что он или она и живущие в их шатре могли съест.

2 Кор. 8, 15

καθὼς γέγραπται· ὁ τὸ πολὺ οὐκ ἐπλεόνασεν, καὶ ὁ τὸ ὀλίγον οὐκ ἠλαττόνησεν.

Как написано: «кто собрал много, не имел лишнего; и кто мало, не имел недостатка».

MT Исх. 16, 18

וְיִמְדוּ בְעֹמֶר וְלֹא יִהְיֶה הַמְרֵב הַמְרַבִּי וְהַמְמַעֵי
לֹא יִהְיֶה הַמְּסַרִּי מִי שֶׁלֵּפִי לְפָנָיו לְקַטּוֹ

LXX Исх. 16, 18

καὶ μετρήσαντες τῷ γομῶρ οὐκ ἐπλεόνασεν ὁ τὸ πολὺ καὶ ὁ τὸ ἔλαττον οὐκ ἠλαττόνησεν ἕκαστος εἰς τοὺς καθήκοντας παρ’ ἑαυτῶ συνέλεξαν.

СП Исх. 16, 18

И меряли гомором, и у того, кто собрал много, не было лишнего, и у того, кто мало, не было недостатка: каждый собрал, сколько ему съест.

Именно эту подробность из истории с манной цитирует Павел: «И меряли гомором, и у того, кто собрал много, не было лишнего, и у того, кто мало, не было недостатка: каждый собрал, сколько ему съесть» (Исх. 16, 18). Моисей повелел людям съесть все, что они собирали в тот же день, однако некоторые сомневались, что на другой день у них будет пища, поэтому они не съедали всего; однако на следующее утро в том, что осталось, заводились черви, «и оно воссмердело» (Исх. 16, 19-20). Бог исполнял обещание: когда они собирали вдвое больше на шестой день, в субботу манна не портилась (Исх. 16, 22-24). Хотя Моисей объяснил народу, что в субботу манну им не найти, некоторые все же вышли ее собирать, но, конечно, ничего не нашли (Исх. 16, 25-27). В оставшейся части главы мы читаем о наименовании этой особой пищи манной и о заповеди, чтобы в воспоминание об особой Божьей заботе Аарон поставил сосуд с манной «пред Господом, для хранения в роды ваши» (Исх. 16, 31-34). Израильский народ ел манну сорок лет, пока не достиг пределов Ханаана (Исх. 16, 35). Из последнего стиха главы читатель узнает, что «гомор есть десятая часть ефы» (Исх. 16, 36).

В. Исх. 16 в иудаизме

В истории Израиля исход из Египта ознаменовал рождение народа. Их странствия по пустыне в течение сорока лет неоднократно упоминаются в ВЗ (см., напр., Нав. 5, 6; Пс. 94, 10; Ам. 2, 10; 5, 25). Были сохранены памятные знаки, чтобы запомнить те знаменательные события, как например, сохранение сосуда с манной для будущих поколений. В *Heir* 191 Филон Александрийский цитирует тот же стих, что и Павел, «говоря о равном распределении мудрости посредством божественного Слова» (Furnish 1984: 420). Возможно, особую роль для народа играло то, что события с манной произошли «между Елимом и между Синаем» (Исх. 16, 1), на пути к горе Синай, где они получили закон.

Г. Текстологические особенности

Павел начинает 2 Кор. 8, 15 вводной фразой «как написано» (*kathōs gegraptai*); затем он цитирует часть Исх. 16, 18 по LXX. Порядок слов в LXX соответствует МТ, но Павел немного его изменяет. Он цитирует среднюю часть ветхозаветного стиха: «Тот, кто собрал много, не имел лишнего, и тот, кто собрал мало, не имел недостатка»¹ (*ho to poly ouk epleonasen, kai ho to oligon ouk elattonēsen*) (2 Кор. 8, 15 RSV, где добавляется глагол [выделенный курсивом], которого нет в греческом тексте). В LXX написано: *ouk epleonasen ho to poly, kai ho to elatton ouk elattonēsen* («не преизобиловал тот, у кого [было] много» [перевод автора]).

Д. Использование Павлом ВЗ в 2 Кор. 8, 15

Павел использует Исх. 16 в 2 Кор. 8 «чтобы утвердить принцип равенства» (Thrall 1994-2000: 2:543). В Писании он находит отрывок, который может усилить его довод в пользу того, что коринфяне должны поддерживать иерусалимских братьев, оказавшихся в нужде. В первоначальном контексте слова «избыток» и «недостаток» относились к отдельным израильтянам: каждому (как и семьям

¹ Цит. по Восстановительному переводу. — Прим. перев.

в их шатре) доставалось ровно столько, сколько было нужно. Хотя некоторые собирали больше, чем другие, у них не было лишнего, поскольку именно столько им и было нужно (см. Furnish 1984: 420; Grässer 2002-2005: 2:35). Для Павла «идея равенства удостоверялась Писанием в истории о манне (Исх. 16), которой каждому было достаточно, не много и не мало» (Thrall 1994-2000: 2:542-43 [ср. Lang 1986: 320]). Коринфянам апостол говорит, что в определенные времена Бог дает некоторым членам церкви больше, чтобы они могли помогать тем, у кого в это время меньше (напр., вследствие голода в стране [см. Martin 1986: 261]). Для Павла «принцип равенства» означал, что Бог заботился обо всем своем народе (см. Thrall 1994-2000: 2:543). Используя другой Павлов образ можно сказать, что члены церковного тела должны помогать друг другу во время нужды (ср. 1 Кор. 12, 14-26; см. Lang 1986: 320; Matera 2003: 192). Коринфяне не должны хранить свое имущество для себя, когда «святые» в иерусалимской церкви терпят нужду. Божья воля в том, чтобы все, принадлежащие к его народу, были обеспечены необходимым (как в истории о манне из Исх. 16), поэтому коринфянам следует теперь помочь другим. Именно поэтому Бог дал коринфянам больше в это время (см. Matera 2003: 193). Следовательно, Павел использует Исх. 16, 8 как аналогию.

Е. Богословское значение

Сбор пожертвований — был необходимой помощью во время нужды (см. Martin 1986: 257); однако в нем могло быть заложено и символическое значение: христиане из язычников проявляют уважение к материнской общине, иерусалимской церкви, состоявшей из евреев (см. экскурс о сборе пожертвований Павлом в Martin 1986: 256-58). «Эсхатологическая тема» принесения язычниками даров израильтянам не выделяется Павлом как самостоятельная ни в 2 Кор. 8, ни в каком-либо другом из его посланий, где говорится о сборе пожертвований (Thrall 1994-2000: 2:513). Однако идея единства среди христиан из язычников и евреев вполне могла продолжаться в сборе пожертвований и направлять Павла в организации такого сбора (так в Thrall 1994-2000: 2:514).

С богословской точки зрения остается важным то, что христиане не хранят для себя полученное ими от Бога. Бог их обеспечивает; это обеспечение им дается и для того, чтобы они могли помочь другим (см. также Garland 1999: 386). Посредством ветхозаветной цитаты Павел показывает, что все свое добро коринфяне тоже получили от Бога. Павел уже говорил им нечто подобное в другом месте и другими словами: «Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор. 4, 7).

2 Кор. 9, 9 (9, 6-10)

А. Новозаветный контекст: готовность коринфян жертвовать

В 2 Кор. 9, 9 дословно цитируется псалом, однако в непосредственном контексте есть и другие краткие высказывания, взятые из ветхозаветной литературы, поэтому мы рассмотрим эти цитаты вместе. Хотя в девятой главе продолжается тема сбора пожертвований для иерусалимских христиан, начатая

в восьмой главе (см. комментарий на 2 Кор. 8, 15 выше; см. также Furnish 1984: 446), 2 Кор. 9, 1 выглядит как новое начало, вероятно, потому, что эта глава была написана несколько позже: «Для меня, впрочем, излишне писать вам о вспоможении святым». Тем не менее этим вступлением Павел возвращается к теме сбора пожертвований, побуждая коринфян продолжать то, что началось в Ахаии годом ранее (2 Кор. 9, 2). Павел посылает своих представителей в Коринф, чтобы убедиться в готовности коринфян к сбору, чтобы Павлу не было стыдно за свою уверенность в них (2 Кор. 9, 3-5). Павлов образ сеяния и жатвы в 2 Кор. 9, 6 взят из Притч. 22, 8 и, возможно, этот же стих послужил для него источником мысли о «доброохотно дающем» в 2 Кор. 9, 7: «При сем скажу: кто сеет скупо, тот скупо и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет. Каждый уделяй по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением; ибо доброохотно дающего любит Бог» (2 Кор. 9, 6-7). В 2 Кор. 9, 8 Павел напоминает коринфянам, что Бог обильно восполняет их нужды, чтобы они могли жертвовать для других. Эта мысль усиливается цитатой из Пс. 111, 9 в 2 Кор. 9, 9: «Как написано: “Расточил, раздал нищим; правда его пребывает в век”» (2 Кор. 9, 9). Следующий стих вряд ли можно назвать цитатой, однако мысль о Боге, дающем «семя сеющему» и «хлеб в пищу» могла быть взята из Ис. 55, 10; этим стихом завершается сказанное ранее в 2 Кор. 9, 6-9 (так в Furnish 1984: 449; но см. мнение Мэтера [Matera 2003: 206], который считает, что этим стихом Павел начинает новую мысль). В 2 Кор. 9, 10 сказано: «Дающий же семя сеющему и хлеб в пищу подаст обилие посеянному вами и умножит плоды правды вашей». В оставшейся части главы Павел побуждает коринфян жертвовать, потому что это принесет и духовные плоды – например, благодарность за щедрость коринфской общины (2 Кор. 9, 11-14). Заключительным стихом главы завершается тема пожертвований: «Благодарение Богу за неизреченный дар Его!» (2 Кор. 9, 5). Затем в десятой главе начинается новая тема: апостол вновь защищает свое апостольство (2 Кор. 10 – 13).

Б. Ветхозаветный контекст

Мы кратко рассмотрим ветхозаветный контекст каждого из трех вышеупомянутых отрывков, на которые Павел мог ссылаться в девятой главе. В Притч. 22 есть несколько высказываний, посвященных бедному и богатому. И тем, и другим следует со смирением принимать свое положение: «Богатый и бедный встречаются друг с другом: того и другого создал Господь» (Притч. 22, 2). О богатстве не говорится лишь с хорошей стороны: «Доброе имя лучше большого богатства, и добрая слава лучше серебра и золота» (Притч. 22, 1); «Богатый господствует над бедным, и должник делается рабом заимодавца» (Притч. 22, 7). Примечательно, что Притч. 22, 8 МТ содержит более краткое высказывание, чем в LXX (они несколько отличаются и в основной части), и Павел заимствует идеи как из главной части, так и из дополнения в LXX. В МТ сказано: «Сеющий неправду пожнет беду, и трости гнева его не станет» (Притч. 22, 8), однако в LXX добавлено: «Бог благословляет человека, доброохотно дающего, и недостаток дел его восполнит». В следующем стихе продолжается идея этого дополнительного предложения из LXX: «Милосердый будет благословляем, потому что дает бедному от хлеба своего» (Притч. 22, 9).

Пространная дословная цитата Павла в 2 Кор. 9, 9 взята из Пс. 111, 9. Пс. 111 примыкает к разделу благодарственных псалмов (халлель, Пс. 112 – 117), которые начинаются словами «хвалите Господа». В этом псалме говорится о том, кто «боится Господа», и таковой называется здесь «блаженным» (Пс. 111, 1). В доме такого человека будет «обилие и богатство» (Пс. 111, 3). Пс. 111, 5 также подходит к контексту сбора пожертвований в Коринфе: «Благо тому, кто поступает милосердно и взаймы дает, кто справедливо ведет свои дела».¹ Сердце «праведника» не поколеблется (Пс. 111, 6-8). Об этом «благочестивом человеке» (Furnish 1984: 448) в Пс. 111, 9 (стихе, процитированном Павлом, без последнего предложения о «роге») говорится: «Он расточил, роздал нищим; правда его пребывает во веки; рог его вознесется во славе». В заключительном стихе псалма говорится о нечестивце, который увидит праведника и «заскрежет зубами» (Пс. 111, 10).

В 2 Кор. 9, 10 Павел цитирует несколько слов из Ис. 55, 10. В начале Ис. 55 содержится Божье обетование жажущим: «Жажущие! идите все к водам; даже и вы, у которых нет серебра, идите, покупайте и ешьте; идите, покупайте без серебра и без платы вино и молоко» (Ис. 55, 1). Это подходит по контексту к доводу Павла о готовности коринфян жертвовать, поскольку Бог о них заботится. Бог сохранил свой «вечный завет» и «любовь к Давиду» также и в отношении тех, к кому обращаются в Ис. 55. Фраза, процитированная Павлом (в последующей цитате она выделена курсивом) с небольшим изменением, относится к Божьему обетованию: «Как дождь и снег нисходит с неба и туда не возвращается, но напоет землю и делает ее способною рождать и произращать, чтобы она давала семя тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест, — так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его» (Ис. 55, 10-11). Таким образом, из ветхозаветного контекста видно, что главная мысль отрывка связана с Божьим могущественным и действенным словом, которое исполнит все его обещания. Само же высказывание, процитированное Павлом, служит в этом обетовании примером неизменной Божьей заботы: так же как в природе дождь дает рост семени и в конечном итоге зерно, из которого делают хлеб. Оставшаяся часть главы также относится к Божьим обетованиям: люди «выйдут с веселием» (Ис. 33, 12-13).

В. Иудейский контекст

Тема добровольного и радостного даяния (включая и милостыню) широко распространена в иудаизме. Смотрите, например, *Lev. Rab.* 34:8 (131b: «Если

¹ В СП: «Добрый человек милует и взаймы дает; он даст твердость словам своим на суде». — Прим. перев.

2 Кор. 9, 9

καθὼς γέγραπται· ἔσκόρπισεν, ἔδωκεν τοῖς πένησιν, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

Как написано: «расточил, роздал нищим; правда его пребывает в век».

MT Пс. 112, 9

יְרֵאָה לֵאמֹנִים צְדָקָתוֹ עֲמֵדַת לֶעֶד קִרְנוֹ
תְּרִים צְבָבֹוד

LXX Пс. 111, 9

ἔσκόρπισεν ἔδωκεν τοῖς πένησιν ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος τὸ κέραс αὐτοῦ ὑψωθήσεται ἐν δόξῃ.

СП Пс. 111, 9

Он расточил, роздал нищим; правда его пребывает во веки; рог его вознесется во славе.

кто дает милостыню, пусть делает это с радостью»; ср. также *m. 'Abot* 5:13); Сир. 4, 1-10 (см. Martin 1986: 290; см. также указания относительно милостыни в Str-B 3:525 в «поздней раввинской литературе» [Furnish 1984: 448]). Ветхозаветные стихи, на которые Павел ссылается в 2 Кор. 9, 6-10, не используются в известных Свитках Мертвого моря.

Г. Текстологические особенности

Павел цитирует лишь несколько выражений из Притч. 22, 8. В тексте LXX говорится: «Сеющий зло, зло и пожнет» (*ho speirōn phaula therisei kaka*). Павел в 2 Кор. 9, 6 пишет: «При сем скажу: кто сеет скупо, тот скупо и пожнет [*ho speirōn pheidomenōs pheidomenōs kai therisei*]; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет». Во второй части Павлова параллелизма слово «щедро» (в греч. *ep' eulogiais*) можно перевести как «с благословением» (Martin 1986: 289). Корень «*eulog-*» используется в добавочном предложении Притч. 22, 8 LXX (на которое ссылается Павел): *andra hilaron kai dotēn eulogei ho theos* («Бог благословляет человека доброхотного и подателя») (см. Kruse 1987: 165). Павел использует слово *agapa* («любит») (ср. Прем. 7, 28: «Ибо Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью»; см. Martin 1986: 290) там, где в LXX используется слово *eulogei* («благословляет») (Тралл [Thrall 1994-2000: 2:576] говорит по этому поводу: «Возможно, он цитировал по памяти или по греческому переводу, отличному от LXX»). Павел опускает слово *andra* («человека») и, таким образом, *hilaron* («доброхотный») становится прилагательным к *dotēn* («дающий»): *hilaron gar dotēn agapa ho theos*. Мартин (Martin 1986: 290) справедливо отмечает, что порядок слов в греческом следовало бы сохранить и в переводе: «Доброхотного подателя Бог любит».

В 2 Кор. 9, 9 Павел цитирует Пс. 111, 9, используя те же слова: *eskorpišen, edōken tois penēsīn, hē dikaiosynē autou menei eis ton aiōna* («расточил, раздал нищим; праведность его пребывает в век» [перевод Павловой цитаты этого греческого текста в 2 Кор. 9, 9 в RSV несколько отличается: «Он разбросал; он дал нищим; его праведность пребывает вовек»¹]). Между цитатами из Притчей и Книги пророка Исаии (которые Павел не помечает как цитаты) цитата из Пс. 111, 9 вводится той же фразой, которую Павел использовал в 2 Кор. 8, 15: «Как написано» (*kathōs gegraptai*).

Часть отрывка Ис. 55, 10, процитированная Павлом, выглядит так: «...давала семя тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест» (*dō sperma tō speironti kai arton eis brōsin*). Павел записывает ее с небольшим изменением: «Дающий же семя сеющему и хлеб в пишу...» (*ho de epichorēgōn sporon tō speironti kai arton eis brōsin*). Некоторые исследователи считают, что за ссылкой на Ис. 55, 10 следует ссылка на Ос. 10, 12 («Сейте себе в праведность»), поскольку Павел говорит о «праведности» (*dikaiosynē*) в 2 Кор. 9, 10 (такое мнение см., напр., в Lang 1986: 325; Martin 1986: 291; Furnish 1984: 449). Это вполне возможно, однако слово *dikaiosynē* используется уже в Павловой цитате из псалма в предыдущем стихе (2 Кор. 9, 9), и это может объяснить его использование в 2 Кор. 9, 10: «Дающий же семя сеющему и хлеб в пишу подаст обилие посеянному вами и умножит плоды вашей праведности».

¹ Цит. по Восстановительному переводу. — Прим. перев.

Д. Использование Павлом ВЗ в 2 Кор. 9, 6-10

Павел использует отрывки из трех разных ветхозаветных книг: он берет краткие высказывания из Притчей и Книги пророка Исаии, которые вкрапляет в свой текст (они не помечаются как цитаты в UBS⁴; Эллис [Ellis 1957: 178] также не перечисляет их среди цитат). Павел также цитирует предложение из псалма, используя вводную фразу. Ветхозаветные цитаты подкрепляют просьбу Павла о доброхотном участии коринфян в материальной помощи для нищих «святых» в Иерусалиме (см. также 2 Кор. 9, 1.12, где те названы *hagioi*). Павел использует эти ветхозаветные отрывки по сходству идей, показывая, что так же как Бог призывал израильтян быть щедрыми подателями, коринфскую общину нового завета призывают к тому же. Нам неизвестно, узнали ли коринфяне неотмеченные ветхозаветные ссылки. Они должны были понять ссылку из псалма, четко отмеченную как цитату, что добродушное восполнение нужд других со стороны праведника – это Божья воля (Мэтера [Matera 2003: 208] говорит об этом так: «С начала и до конца этот сбор пожертвований – Божье дело»). Важно заметить, что Павел подкрепляет библейским авторитетом собственную просьбу о совершении этого дела среди христианских общин.

Е. Богословское значение

Важно, что уже в ВЗ праведная жизнь связывалась с готовностью помогать бедным (напр., в Пс. 111). По мнению Тралла (Thralл 1994-2000: 2:580-83), Павел использует слово «праведность» здесь в том же смысле, в котором оно встречается в цитате из псалма: «Дела праведника продолжают всю его жизнь». Однако Гарлэнд (Garland 1999: 410) считает, что и в псалме, и у Павла говорится о «Божьей праведности», пребывающей навсегда; а значит, Павел говорит о том, что «благотворительность исходит от Бога». Ферниш (Furnish 1984: 448) объединяет эти мнения, считая, что Павел понимал свою цитату как «описание благочестивого человека» в псалме; однако «слова *его праведность* могли указывать на божественную праведность, благодаря которой можно устоять в завете с Богом». В любом случае (и даже если два мнения совместить) ветхозаветные цитаты используются, чтобы указать на единство церкви, где имеющие много могут считать это изобилие Божьим благословением. Бог заботится о своем народе, и его забота охватывает всех (см. Grässer 2002-2005: 2:60). Идеиный фон может содержать даже предупреждение, что если коринфяне будут сохранять все имущество для себя, то излишек они потеряют, подобно манне, сохраненной на следующий день (так в Best 1987: 80).

Божья забота ведет к определенному равенству в церкви, члены которой должны помогать друг другу. Эту мысль Павел выражает (возможно, говорит и о духовных дарованиях) в 2 Кор. 9, 8 прямо между ветхозаветными цитатами: «Бог же силен обогатить вас всякою благодатью, чтобы вы, всегда и во всем имея всякое довольство, были богаты на всякое доброе дело». А в 2 Кор. 9, 13 Павел говорит, что эта взаимная забота в церкви ведет к Божьей славе (см. Furnish 1984: 451).

А. Новозаветный контекст: хвалиться Господом

В 1 Кор. 1, 31 Павел высказал ту же ветхозаветную мысль, что и в 2 Кор. 10, 17, предваряя ее обычной вводной фразой: «Чтобы было, как написано: “Хвалящийся хвались Господом”» (в греческом тексте 2 Кор. 10, 17 содержится дополнительное слово *de* [«же»], которое часто не переводят). Хотя в 2 Кор. 10, 17 отсутствует вводная фраза, сказанное так же следует считать ветхозаветной цитатой (она представляет собой новое, краткое предложение, составленное из отдельных частей более длинного стиха в Книге Иеремии).

В 2 Кор. 10 – 13 изменяется общий характер высказываний и отношение Павла к читателям, по сравнению с 2 Кор. 1 – 9: Павел защищает свое апостольство в последней части послания даже более явно, чем в первой. По мнению некоторых ученых, главы с десятой по тринадцатую были написаны до первых девяти глав (напр., как часть «причиняющего боль письма»; разнообразие взглядов и их обсуждение см. в Thrall 1994-2000: 1:5-20). По моему мнению, такое продолжительное письмо, как Второе послание к Коринфянам, писалось с перерывами; поэтому до Павла могли дойти какие-то сведения, которые заставили его изменить общий характер письма, начиная с десятой главы (того же придерживаются Карсон [Carson], Му [Moore] и Моррис [Morris 1992: 271-72]; Ферниш [Furnish 1984: 454] считает 2 Кор. 10 – 13 «последним из пяти писем», написанных Павлом в Коринф, и потому он называет этот раздел письмом «Д»).

В десятой главе Павел защищает себя перед некоторыми коринфянами, которые считали, что он живет «по плоти» (*kata sarka* [2 Кор. 10, 2]). Однако оружие, с помощью которого Павел ведет свою войну, не плотское (*ou sarkika* [2 Кор. 10, 4]); его задача в том, чтобы «пленять всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10, 5). Начиная с 2 Кор. 10, 8 Павел несколько раз говорит о «хвастовстве». В 2 Кор. 10, 8, по его словам, он хвалится властью, данной ему Богом для созидания коринфян, а не для разрушения. В 2 Кор. 10, 10 он передает слова тех, которые говорили, что в посланиях он силен, а в личном присутствии «речь его незначительна». Некоторые «хвалили сами себя», но «сравнивали себя друг с другом» (2 Кор. 10, 12). В 2 Кор. 10, 13 Павел говорит: «А мы не без меры хвалиться будем, но по мере удела, какой назначил нам Бог в такую меру, чтобы достигнуть и до вас». Затем Павел говорит, что он не желал трудиться на поле других, но лишь на том поле, на которое его поставил Бог (2 Кор. 10, 14-15), чтобы достигнуть проповедью не только коринфян. Однако без того, чтобы «хвалиться готовым в чужом уделе» (2 Кор. 10, 16) (о намерении Павла «идти в Рим, а затем в Испанию» см. Рим. 15, 24 [Garland 1999: 456]; считается, что Павел написал Послание к Римлянам из Коринфа). Далее во 2 Кор. 10, 17 следует цитата (аналогичная сказанному в 1 Кор. 3, 31): «Хвалящийся хвались о Господе». В заключительном стихе главы, 2 Кор. 10, 18, подводится итог всей главы, включая и предыдущий стих: лишь те достойны, «кого хвалит Господь» (см. Matera 2003: 236; Garland 1999: 457).

Б. Ветхозаветный контекст

Высказывание Павла в 2 Кор. 10, 17 взято из Иер. 9, 24 (9, 23 LXX): «Но хвалящийся хвалился тем, что понимает и знает Меня, что Я – Господь, творящий милость, суд и правду на земле; ибо только это благоугодно Мне, говорит Господь» (Грессер [Grässer 2002-2005: 2:108] оставляет открытой возможность, что здесь цитируется 1 Цар. 2, 10, которое в LXX отличается от МТ добавлением, очень похожим на сказанное в Иер. 9, 22-23 LXX). Иер. 9 представляет собой плач пророка об образе жизни людей, которые «переходят от одного зла к другому» (Иер. 9, 3). Господь предупреждает их о суде: «Неужели Я не накажу их за это? говорит Господь; не отмстит ли душа Моя такому народу, как этот?» (Иер. 9, 9). О наказаниях говорится далее, в Иер. 9, 13-15, включая даже рассеяние Божьего народа среди других народов (Иер. 9, 16). Господь призывает женщин учить своих дочерей «плачу» по своим умершим (Иер. 9, 20-22). Затем Господь предупреждает людей о неуместном хвастовстве: «Так говорит Господь: “Да не хвалится мудрый мудростью своею, да не хвалится сильный силою своею, да не хвалится богатый богатством своим”» (Иер. 9, 23). А далее, в Иер. 9, 24 (9, 23 LXX), говорит, что «хвалящийся» (*kauchaomai*, то же греч. слово, что использует Павел) должен хвалиться тем, что знает Господа как того, кто творит милость, справедливость и праведность, как процитировано выше. Последние два стиха в этой главе обращены к необрезанным язычниками, равно как и к необрезанному сердцем Израилю (Иер. 9, 25-26).

В. Иудейский контекст

Сказанное в Иер. 9, 24 (9, 23 LXX) не играло значительной роли в межзаветном иудаизме. Например, девятая глава не цитируется в кумранских рукописях (хотя среди Свитков Мертвого моря есть копии Книги Иеремии не только на еврейском [см. Maier 1995-1996: 3:172]). Мысль о том, чтобы хвалиться «страхом Господним», встречается в Сир. 9, 21; 10, 22; 25, 8 (см. Furnish 1984: 474).

2 Кор. 10, 17

Ὁ δὲ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.

Хвалящийся хвалился о Господе.

МТ Иер. 9, 23; 1 Цар. 2, 10

כִּי אֶם-בָּאֵת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשֶּׁבַּי וַיִּדַע
אִתּוֹ כִּי אֲנִי יְהוָה עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וַיְדַבֵּר
בְּאָרָץ כִּי-בְאֵלֶּה חֲפֹצְתֵי נַאֲם-יְהוָה
יְהוָה יַחֲתוּ מְרִיבֵי עֲלֹו בְּשָׂמִים יִרְעֻם יְהוָה
דְּרִי אֶפְסִי-אָרָץ וַיִּתְּנֵנִי לְמַלְכוֹ וְיָרַם קַרְוֹ
מִיִּשְׂרָאֵל

LXX Иер. 9, 23; 1 Цар. 2, 10

ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος συνείναι καὶ γινώσκειν ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος ποιῶν ἔλεος καὶ κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς ὅτι ἐν τούτοις τὸ θέλημα μου λέγει κύριος.

κύριος ἀσθενῆ ποιήσει ἀντίδικον αὐτοῦ κύριος ἅγιος μὴ καυχάσθω ὁ φρόνιμος ἐν τῇ φρονήσει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος συνείναι καὶ γινώσκειν τὸν κύριον καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς καὶ δίδωσιν ἰσχὺν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ ὑψώσει κέρας χριστοῦ αὐτοῦ.

СП Иер. 9, 24; 1 Цар. 2, 10

Но хвалящийся хвалился тем, что понимает и знает Меня, что Я – Господь, творящий милость, суд и правду на земле; ибо только это благоугодно Мне, говорит Господь.

Господь сотрет препирающихся с Ним; с небес возгремит на них. Господь будет судить концы земли, и даст крепость царю Своему и вознесет рог помазанника Своего.

Г. Текстологические особенности

В Иер. 9, 23 LXX содержится лишь краткое выражение, использованное Павлом (глагол в повелительном наклонении и причастие от того же корня): «Да хвалится хвалящийся...» (*kauchasthō ho kauchōmenos*). Павел во 2 Кор. 10, 17 пишет: *ho de kauchōmenos en kyriō kauchasthō*. В ветхозаветном отрывке не говорится, что человеку следует хвалиться *en kyriō* (букв. «в Господе» или, как переведено в RSV, «о Господе»); там сказано хвалиться «в этом» (*en toutō*), то есть, что такой человек понимает и знает Господа. Греческое слово *kyrios*, переведенное как «Господь», дважды используется в греческом тексте Иер. 9, 23. Следовательно, Павел составляет новое предложение, взяв за основу отрывок из Книги Иеремии (см. также в этом томе комментарий Рознера и Сиампы на 1 Кор. 1, 31, где обсуждаются слова Павла *ho kauchōmenos en kyriō kauchasthō*).

Д. Использование ВЗ Павлом в 2 Кор. 10, 17

Предложение Павла представляет собой «переформулирование» Иер. 9, 23 LXX и не выделено здесь как цитата; однако, как отмечает Тралл (Thrall 1994-2000: 2:652), поскольку то же предложение представлено в 1 Кор. 1, 31 вводной фразой «как написано», «ожидалось, что [коринфяне] вспомнят это» (Ферниш [Furnish 1984: 474] называет это «свободным использованием текста LXX»; см. также Garland 1999: 457). Павел использует здесь ВЗ как *testimonium*¹ (Martin 1986: 317). Задача этой цитаты в том, чтобы подтвердить единственно «законный тип хвастанья»; как говорит об этом Бест (Best 1987: 99): «Если это и делается, то должно относиться к Господу (ст. 17)» (так же считает и Ферниш [Furnish 1984: 482]: Павлова цитата «это напоминание, что вера хвалится только лишь Христом» [ср. Флп. 3, 3]).

Е. Богословское значение

Важно заметить, что содержание ветхозаветной цитаты в 2 Кор. 10, 17 «явно выражено» (Thrall 1994-2000: 2:653 [см. также Lang 1986: 334; Grässer 2002-2005: 2:108]) в 2 Кор. 10, 18 сразу после цитаты: «Ибо не тот достоин, кто сам себя хвалит, но кого хвалит Господь» (ср. 1 Фес. 2, 4; см. Matera 2003: 236). В этом последнем стихе главы под «Господом» должно быть подразумевается «прославленный Иисус» (Martin 1986: 325; см. также Grässer 2002-2005: 2:108). Именно Христос одобрил апостольскую миссию Павла через Духа, основавшего коринфскую общину посредством проповеднической деятельности Павла (см. Thrall 1994-2000: 2:653; Lang 1986: 334), тогда как коринфяне «сами себя одобряют» (1 Кор. 9, 1-2; 2 Кор. 3, 1-3; ср. 2 Кор. 10, 12; см. Martin 1986: 318; Grässer 2002-2005: 2:108). Поскольку в 2 Кор. 10, 17 слово «Господь» — это перевод «божественного имени» (Martin 1986: 325), можно говорить о том, что Павел применяет ветхозаветную цитату с христологической точки зрения: сказанное о Господе, Яхве, он относит к Господу Иисусу Христу. Это подтверждается также другим случаем употребления этой ветхозаветной цитаты в 1 Кор. 1, 31, где о Христе говорится

¹ Так в научных кругах называют коллекцию цитат, собранную для проповеди или доказательства какой-то темы. — Прим. перев.

в предыдущем стихе, «и вполне можно ожидать, что здесь это слово используется так же» (Thrall 1994-2000: 2:653).

2 Кор. 13, 1

А. Новозаветный контекст: посещения Павла как предупреждения

В двенадцатой главе Павел говорит коринфянам о своем нежелании хвалиться; он «хвалится» только своей немощью — например, «жалом» в своей плоти (2 Кор. 12, 1-10). Это коринфяне должны были хвалить Павла, но теперь ему приходится напо-

минать им о законности своего апостольства (2 Кор. 12, 11-12). В 2 Кор. 12, 14 он говорит о своем желании посетить их в третий раз (об этом упоминается в 2 Кор. 13, 1, где используется ветхозаветная цитата [см. Grässer 2002-2005: 2:245]). Павел напоминает коринфянам, что он не искал от них какой-то корысти и не обременял их (2 Кор. 12, 16-19). Если же он их посетит, то укажет им на их грехи, часть которых он даже перечисляет в последних двух стихах главы (2 Кор. 12, 20-21). Ветхозаветная цитата появляется в первом стихе тринадцатой главы: «В третий уже раз иду к вам. При устах двух или трех свидетелей будет твердо всякое слово». Затем, во 2 Кор. 13, Павел, вероятно, упоминает о своем втором посещении, которое предполагает, что «два или три свидетеля» в цитате из 2 Кор. 13, 1 были его посещениями коринфян, во время которых ему приходилось неоднократно их предупреждать: «Я предупреждал и предупреждаю, — как тогда, когда приходил во второй раз, так и теперь, отсутствуя, — впавших прежде в грех и всех прочих, что если я снова приду, не пощажу!» (слово «приходил» добавлено в переводе; в греч. тексте говорится *hōs parōn to deuteron*, «когда был во второй [раз]»). В оставшихся стихах этой заключительной главы Второго послания к Коринфянам Павел всячески просит коринфян «исправлять свои пути» (см., напр., 2 Кор. 13, 11) и по-братски приветствует их.

Б. Ветхозаветный контекст

Цитата в 2 Кор. 13, 1 взята из Втор. 19, 15: «Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в каком-нибудь преступлении или грехе, которым он согрешил: при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится дело». В непосредственном контексте этого стиха во Второзаконии даются заповеди

2 Кор. 13, 1

Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς· ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.

В третий уже раз иду к вам. При устах двух или трех свидетелей будет твердо всякое слово.

МТ Втор. 19, 15

לֹא-יָקוּם יָד אֶחָד בְּאִישׁ לְכַלְעוֹן וּלְכַלְעוֹן יִשְׁנֵי עֲלֵפֵי שְׂנֵי חֻטָּא בְּכַל-חֻטָּא אֲשֶׁר יִחַטָּא עַל-פִּי שְׂנֵי עֲדִים אִו עַל-פִּי שְׁלֹשָׁה-עֲדִים יָקוּם יָדְךָ

LXX Втор. 19, 15

οὐκ ἔμμενεῖ μάρτυς εἰς μαρτυρῆσαι κατὰ ἀνθρώπου κατὰ πᾶσαν ἀδικίαν καὶ κατὰ πᾶν ἀμάρτημα καὶ κατὰ πᾶσαν ἀμαρτίαν ἣν ἂν ἀμάρτη ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.

СП Втор. 19, 15

Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине и в каком-нибудь преступлении и в каком-нибудь грехе, которым он согрешил: при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится дело.

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана. — Прим. перев.

для должного поведения израильтян в обетованной земле. Здесь же есть раздел, посвященный назначению городов, в которых могли бы скрываться люди, совершившие непреднамеренное убийство (Втор. 19, 2-10). Затем закон касается тех, кто согрешает против другого из ненависти (Втор. 19, 11-13). В Втор. 19, 14 записано требование не передвигать межи ближнего. После заповеди об обязательности двух или трех свидетелей обвинения в Втор. 19, 15 следуют предписания о наказании злонамеренного свидетеля после того, как будут заслушаны обе стороны и выявится лжесвидетель (Втор. 19, 16-21): зло, которое лжесвидетель умышлял причинить несправедливо обвиняемому, следует причинить самому лжесвидетелю (Втор. 19, 19).

В. Иудейский контекст

В других ветхозаветных отрывках также подчеркивается обязательность более чем одного свидетеля на суде, но не теми же словами, которые цитирует Павел в 2 Кор. 13, 1 (см., напр., Чис. 35, 30; Втор. 17, 6; применение этого правила см. в 3 Цар. 21, 10.13). Это предписание из Второзакония используется не единожды в НЗ: в Мф. 18, 16, где отрывок Втор. 19, 15 вложен в уста Иисуса, и аллюзии на это предписание в Ин. 8, 17; Евр. 10, 18 (применение этого правила см. в 1 Тим. 5, 19). В иудаизме до Павла это предписание засвидетельствовано в CD-A IX, 17-23; 1QS VI, 1, 25-26 (см. Thrall 1994-2000: 2:873; см. также более раннее исследование ван Влита [van Vliet 1958, особ. 54] об использовании Втор. 19, 15 в НЗ; Best 1987: 128). Ссылки на раввинскую литературу, где употребляется это правило, смотри в Str-B 1:790 (см. также Grässer 2002-2005: 2:245).

Г. Текстологические особенности

Павел сокращает текст предложения из LXX, опуская повторение слов «уста» и «свидетели» там, где говорится о «трех» свидетелях (как метонимия, «уста» означают «высказывание» и, таким образом, «свидетельство» [см. Matera 2003: 303]). В МТ количество слов в этом отрывке также превышает Павлово (похожий сокращенный вариант этой ветхозаветной заповеди цитируется в Мф. 18, 16). В полном тексте LXX говорится следующее: *epi stomatos dyo martyron kai epi stomatos trion martyron stathēsetai pan rhēma* (Ферниш [Furnish 1984: 569] отмечает, что значение слова *rhēma* [«слово»] «определяется контекстом»; поэтому здесь оно может означать «обвинение» или «дело»). Павел цитирует LXX «в несколько сокращенном виде» (Garland 1999: 540): *epi stomatos dyo martyron kai trion stathēsetai pan rhēma*. Ферниш (Furnish 1984: 569) считает, что даже сокращенный текст Павла означает «два или три свидетеля», поскольку полная ветхозаветная версия предполагает именно такой перевод союза *kai* (так он понимался в Мф. 18, 16, в греч. тексте которого используется союз *ē* [«или»]; ср. с греч. текстом 1 Тим. 5, 19).

Д. Использование Павлом ВЗ в 2 Кор. 13, 1

Исследователи спорят о том, означают ли «два или три свидетеля» в Павловой цитате настоящих свидетелей, которых он собирался призвать, когда придет в Коринф и устроит суд в общине (напр., по мнению Гарлэнда [Garland 1999: 541], «Павел собирался применить дисциплинарные меры» при третьем посещении).

Хотя из ветхозаветного контекста понятно, что свидетели — настоящие люди (см. Kruse 1987: 217), маловероятно, что Павел собирался попросить «членов коринфской церкви свидетельствовать друг против друга» (Thrall 1994-2000: 2:874, на что Гарлэнд [Garland 1999: 541] ответил бы, что свидетелями Павла могли быть Тит, Тимофей и «даже Бог»). Некоторые ученые придерживаются более раннего предложения Бультмана (напр., Lang 1986: 356), что свидетелями Павла были его предупреждения, сделанные лично во время посещений и в «причиняющем боль письме» (то же в Matera 2003: 306).

Тралл (Thrall 1994-2000: 2:876) считает, что нет нужды связывать посещения с письмами для решения этого вопроса. Скорее всего, так же как «третий раз» (*triton*) в 2 Кор. 13, 1 относится к посещению, «второй раз» (*to deuteron*) в 2 Кор. 13, 2 относится к нему же. Это и есть «два или три свидетеля» из цитаты. О первом посещении как свидетеле Тралл (Thrall 1994-2000: 2:876) верно говорит, что «Павел вполне мог предостеречь тогда своих духовных детей об опасности вернуться к грехам, перечисленным в 1 Кор. 6, 9-10». Поэтому правдоподобным выглядит объяснение, что «Павел хотел, чтобы его посещения приравнялись к трем свидетелям» (Best 1987: 128). Мартин (Martin 1986: 470) считает, что желанием Павла было сказать о предоставленных им «достаточных предостережениях», и число свидетелей не обязательно связывать с посещениями. Может и так, однако даже если мы будем считать свидетелями сами посещения, то должны понять, что во время каждого посещения Павел предостерегал коринфян. Три посещения в том смысле свидетели, что коринфян предупредили о последствиях безнравственной жизни. Таким образом, Павел образно использует идею «свидетелей» из ветхозаветной цитаты (так считает и Тралл [Thrall 1994-2000: 2:875], по мнению которого «уже неважно» то, что Павел был единственным свидетелем, и «его свидетельства разделены временем»; ср. с мнением Грессера [Grässer 2002-2005: 2:247], который говорит об «условной» связи между ветхозаветным текстом и его применением здесь). Цитата придает в данном случае «дополнительную строгость» словам Павла о посещении, во время которого он «собирался раз и навсегда решить накопившиеся проблемы» в коринфской общине (Matera 2003: 305).

Е. Богословское значение

Описанные выше новозаветные свидетельства говорят в пользу того, что в ранней церкви сохранялось предписание из Второзакония об обязательности свидетелей (см. Thrall 1994-2000: 2:873). То, как Павел использует его здесь, показывает, что свидетельство не требовало формального судебного процесса и могло относиться к предостережениям, сделанным Павлом во время его личных посещений (см. Matera 2003: 305). Поэтому можно сказать, что для Павла было важным предупредить коринфян о «наказании грешников» (ср. 2 Кор. 12, 20); задача ветхозаветной цитаты — усилить это предупреждение (Thrall 1994-2000: 2:876). ВЗ в данном случае служит не только авторитетным источником, но и руководством в решении нравственных вопросов в христианской общине. После цитаты Павел делает выводы (на основании образного понимания) из ветхозаветного предписания: через повторяющиеся предупреждения он хочет изменить образ жизни коринфян (ср. 2 Кор. 13, 2-7; см. Martin 1986: 471).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Beale, G. K. 1989. "The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6.14–7.1." *NTS* 35: 550–81.
- Belleville, L. L. 1991. *Reflections of Glory: Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3.1–18*. JSNTSup 52. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Best, E. 1987. *Second Corinthians*. IBC. Atlanta: John Knox.
- Blenkinsopp, J. 2002. *Isaiah 40–55*. AB 19A. New York: Doubleday.
- Bratcher, R. G. 1987. *Old Testament Quotations in the New Testament*. 3rd ed. New York: United Bible Societies.
- Bultmann, R. 1976. *Der zweite Brief an die Korinther*. Edited by E. Dinkler. KEK. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Carson, D. A., D. J. Moo, and L. Morris. 1992. *An Introduction to the New Testament*. Leicester: Inter-Varsity; Grand Rapids: Zondervan.
- Casciaro, J. M., et al., eds. 1991. *St Paul's Epistles to the Corinthians*. Translated by M. Adams. Navarre Bible. Blackrock, Ireland: Four Courts Press.
- Dahood, M. 1970. *Psalms 101–150, with an Appendix, "The Grammar of the Psalms."* AB 17A. Garden City, NY: Doubleday.
- Ellis, E. E. 1957. *Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Furnish, V. P. 1984. *II Corinthians*. AB 32A. New York: Doubleday.
- García Martínez, F., ed. 1994. *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Translated by W. G. E. Watson. Leiden: Brill.
- Garland, D. E. 1999. *2 Corinthians*. NAC. Nashville: Broadman & Holman.
- Grässer, E. 2002–2005. *Der zweite Brief and die Korinther*. 2 vols. ÖTK 8/1–2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; Würzburg: Echter.
- Grindheim, S. 2001. "The Law Kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3.5–18." *JSNT* 84: 97–115.
- Hafemann, S. J. 1995. *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. WUNT 81. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hübner, H. 1997. *Corpus Paulinum*. Vol. 2 of *Vetus Testamentum in Novo*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hughes, P. E. 1962. *Paul's Second Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Klauck, H.-J. 1987. "Erleuchtung und Verkündigung: Auslegungsskizze zu 2 Kor 4,1–6." Pages 267–316 in *Paolo, Ministro del Nuovo Testamento (2 Co 2,14–4,6)*. Edited by L. De Lorenzi. SMBen 9. Abbazia di S. Paolo, Rome: Benedictina Editrice.
- Kruse, C. G. 1987. *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*. TNTC. Leicester: Inter-Varsity.
- Lambrecht, J. 1994. "The Favorable Time: A Study of 2 Corinthians 6,2a in Its Context." Pages 515–29 in *Studies on 2 Corinthians*. Edited by J. Lambrecht and R. Bieringer. BETL 112. Leuven: Leuven University Press.
- Lang, F. 1986. *Die Briefe an die Korinther*. 16th ed. NTD 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Maier, J. 1995–1996. *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*. 3 vols. Munich: Reinhardt.
- Martin, R. P. 1986. *2 Corinthians*. WBC 40. Waco: Word.

- Matera, F. J. 2003. *II Corinthians*. NTL. Louisville: Westminster John Knox.
- Pilhofer, P. 1990. *Presbyteron Kreitton: Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*. WUNT 2/39. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sampley, J. P. 2000. "The Second Letter to the Corinthians: Introduction, Commentary, and Reflections." Pages 1–180 in vol. 11 of *The New Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon.
- Schröter, J. 1998. "Schriftauslegung und Hermeneutik in 2 Korinther 3: Ein Beitrag zur Frage der Schriftbenutzung des Paulus." *NovT* 40: 231–75.
- Shires, H. M. 1974. *Finding the Old Testament in the New*. Philadelphia: Westminster.
- Theissen, G. 1987. *Psychological Aspects of Pauline Theology*. Translated by J. P. Galvin. Philadelphia: Fortress.
- Thrall, M. E. 1994–2000. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. 2 vols. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Toy, C. H. 1884. *Quotations in the New Testament*. New York: Scribner.
- van Vliet, H. 1958. *No Single Testimony: A Study on the Adoption of the Law of Deut. 19:15 par. into the New Testament*. Utrecht: Kemink en Zoon.
- Vermes, G. 1987. *The Dead Sea Scrolls in English*. 3rd ed. London: Penguin.
- Vielhauer, P. 1979. *Oikodome: Aufsätze zum Neuen Testament*. Vol. 2. Edited by G. Klein. TB 65. Munich: Kaiser. [In this collection of essays, see esp. "Paulus und das Alte Testament," pp. 196–228.]
- Wendland, H. D. 1963. *Die Briefe an die Korinther*. 9th ed. NTD 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Witherington, B., III. 1995. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster.

ПОСЛАНИЕ К ГАЛАТАМ

МОЙЗЕС СИЛЬВА

ВВЕДЕНИЕ

Чтобы понять, как Павел использует Ветхий Завет в Послании к Галатам, необходимо рассмотреть отличительные особенности этого послания. Как известно, в Послании к Галатам Павел особым образом подчеркивает божественное происхождение и, следовательно, законность и независимость своего апостольства как в начале (Гал. 1, 1), так и далее в послании (особенно Гал. 1, 11-17; 2, 6-9). Отсюда и необычный тон послания: привычное выражение благодарения (или благословения, как в во Втором послании к Коринфянам и Послании к Ефессянам), которое встречается в начале всех посланий Павла церквям, заменено здесь выражением удивления из-за неожиданной перемены в мышлении и поведении читателей послания. Далее следует единственное в Писании предание анафеме (Гал. 1, 6-9). Кроме того, хотя в целом послание и не лишено слов любви апостола (напр., Гал. 4, 19-20; 6, 1), в нем встречаются такие упреки, которых нет в других письмах Павла (см. особ. Гал. 3, 1; 4, 11.16; 5, 2-4.7-12.15).

Различия между Посланием к Галатам и большинством других посланий Павла отражены также и в использовании апостолом ветхозаветных текстов. В этом послании по меньшей мере десять прямых цитат. Таким образом, по количеству явных обращений к Писанию (в пропорциональном отношении) оно уступает только Посланию к Римлянам (в Первом послании к Коринфянам встречается около пятнадцати цитат, но это послание примерно в три раза больше: 437 стихов в сравнении с 149 стихами Послания к Галатам).

Апостол обращается к Писанию в контексте полемики для обоснования своей точки зрения (зачастую относящейся к доктрине), оспаривая тем самым мнение своих читателей (ср. 1 Кор. 3, 18-20) либо третьей стороны, оказавшей влияние на читателей (ср. Рим. 3, 8-21). Послание к Галатам можно бесспорно назвать самым полемическим посланием Павла. И спорный вопрос затрагивает саму «истину благовествования» (Гал. 2, 5.14). Соответственно, автор обращается

к ВЗ на протяжении всего послания, особенно в богословской части, в третьей и четвертой главах.

Исходя из этих особенностей, некоторые исследователи полагают, что Павел обращался к ВЗ только когда испытывал давление со стороны иудейских противников, заявлявших, что его учение отступало от божественного откровения, данного в еврейских писаниях. Но такое умозаключение было неверным, так как Закон и Пророки играли основополагающую роль в богословских рассуждениях Павла, что видно из его непрямого использования ВЗ.

Интересно отметить, что первые две главы Послания к Галатам не содержат явных библейских цитат (вероятно, есть одно исключение [Гал. 2, 16], но и оно спорно). Однако сразу можно обратить внимание, что размышления Павла в этой части послания предвосхищают последующую аргументацию с использованием библейских цитат и аллюзий. Сиампа (Siampa 1998) посвятил объемную монографию использованию Ветхого Завета в первых двух главах Послания к Галатам (*The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*). Его попытки найти явные аллюзии и отголоски не всегда выглядят убедительными, но в целом его проект можно считать успешным. Далее мы рассмотрим две аллюзии в этих главах, а затем обратимся к явным ссылкам в послании на ВЗ.

Гал. 1, 15-16а

Упомянув о своей прежней приверженности еврейской традиции (Гал. 1, 13-14) в первой части послания, Павел делает следующее поразительное заявление: «Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей (*ho aphorisas me ek koilias mētros mou*) и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам...» (Гал. 1, 15-16а). Эти слова представляют собой длинное придаточное предложение, которое кратко можно подытожить: «Когда Бог призвал меня служить ему...» (далее предложение в Гал. 1, 16б-17 описывает произошедшее с Павлом после призвания). Не стоит делать вывод, что это заявление несет второстепенное фоновое значение и что упоминание откровения, которое он получил, было случайным (как считает Corsani 1990:96). Синтаксис не всегда помогает нам точно определить, что в предложении несет в себе главную смысловую нагрузку.

О значимости придаточного предложения говорит его сложность. Павел желает удостовериться, что читатель (или слушатель) не прочтает спешно этот отрывок и не упустит его главную мысль. Основная идея, выраженная словами в придаточном предложении («Бог благоволил открыть во мне Сына Своего»), очевидно, служит указанием на видение по дороге в Дамаск и дополняет слова в Гал. 1, 12 («Я получил [евангелие] через откровение Иисуса Христа»). Выбор глагола *eudokeō* («быть довольным», «благоволить», «соглашаться») подчеркивает божественное суверенное намерение и инициативу (ср. 1 Кор. 1, 21; 10, 5; Кол. 1, 19; существительное *eudokia* имеет аналогичный смысл в Еф. 1, 5, 9; Флп. 2, 13), что подтверждается также глаголом *apokaluptō* («раскрыть»), который явно обозначает божественное действие.

Обратите внимание, что подлежащее к глаголу *eudokē* выражено двумя частными оборотами: (1) *ho aphorisas me* («избравший меня»), что вновь обращает внимание читателей на божественную инициативу, дополнительно усиливается посредством предложного оборота *ek koilias mētros mou* («от утробы матери моей»

[подобное выражение встречается в Ис. 44, 2.24]); (2) *kalesas dia tēs charitos autou* («призвавший [меня] благодатью Своею»). В придаточном предложении Гал. 1, 15-16а эта последняя фраза определенно указывает на вопрос, который волнует Павла.

Можно сказать, что все остальное в данном отрывке следует рассматривать как проявления благодатного божественного призыва. (Не случайно такие же слова встречаются и в Гал. 1, 6, где говорится об обращении верующих в Галатии. Таким образом, было бы неправильным считать, что речь идет лишь о призывании апостола, а не его обращении. Несмотря на то что апостол действительно не стал бы рассматривать свой опыт обращения как отречение от иудейской веры, здесь он явно дистанцируется от своей предыдущей жизни и поведения «в иудаизме» [Гал. 1, 13-14]. Проводя параллель с христианским призыванием галатийцев, он на самом деле проводит определенную аналогию между его обращением и обращением язычников, которые отказались от языческого образа жизни ради служения живому Богу.)

Однако наш главный вопрос связан с выражением «избравший меня от утробы матери моей», значение которого, возможно, проясняется в словах Павла об

Иакове и Исаве в Рим. 9, 11-12 («Когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, — дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего...»). Вряд ли возникнут сомнения, что в Гал. 1, 15-16а апостол ссылается на Иер. 1, 5 («Прежде нежели Я образовал тебя во чреве [pro tou te plasai se en koilia], Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы [ek mētras], Я освятит тебя: пророком для народов [eis ethnē] поставил тебя») и Ис. 49, 1-6 («Внимайте, народы... от утробы матери Моей называл имя Мое [ek koilias mētros mou ekalesen to onoma mou]» [Ис. 49, 1]). В последнем отрывке Бог далее обращается к Рабу: «Я сделаю Тебя заветом для народа, светом народов, чтобы Ты был спасением Моим до концов земли» (Ис. 49, 6 LXX, цитируется в Деян. 13, 47). По мнению некоторых исследователей (напр., Fung 1988:64), ссылка на Книгу Исаии говорит, что Павел был избран для продолжения труда Раба Божьего (ср. Рим. 15, 21). В любом случае Павел, вероятно, усматривал в своем служении неразрывную связь с деятельностью пророков в ВЗ, и в некотором смысле даже кульминацию их труда. Наконец, весть о спасении преодолевает все национальные преграды. Свет сошел на земли язычников, к которым относятся и галатийцы.

Итак, значение данной аллюзии на пророческий труд заключается не только в том, что она служит дополнительным аргументом в пользу благодатной божественной инициативы в призывании Павла, но и проливает свет на эсхатологию, которая определяет богословие послания в целом (см. Silva 2001:169-86). На этом

Гал. 1, 15-16а

Ἵτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί.

Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего.

MT Иер. 1, 5

בְּטֹרֶם אֶצְרֶךָ בְּבֶטֶן יְדֻעֲתִיךָ וּבְטֹרֶם תַּצְאָה מִרְחֹם הַקֶּדְשִׁיךָ נְבִיא לְגוֹיִם נִתְתִּיךָ

LXX Иер. 1, 5

Πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελεθεῖν ἐκ μήτρας ἡγίακά σε προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε.

CP Иер. 1, 5

Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятит тебя: пророком для народов поставил тебя.

следует остановиться подробнее. В начале послания Павел говорит о том, что Христос избавил «нас от настоящего лукавого века» (*ek tou aïōnos tou enestōtos ponērou* [Гал. 1, 4]). Хотя такая конструкция больше нигде не встречается, она, безусловно, соответствует часто употребляемому Павлом выражению «век сей» и семантически связанному с ним выражению «этот мир» (ср. Рим. 12, 2; 1 Кор. 1, 20; 2, 6.8; 3, 18-19; 5, 10; 2 Кор. 4, 4; Еф. 1, 21; 2, 2). Определения «настоящий» и «лукавый» (обратите внимание на обособленное эмфатическое положение последнего определения) указывают на эсхатологический характер богословия Павла, поскольку предполагается скрытое противопоставление с другим, видимому, будущим веком, не настоящим и не лукавым (см. Bruce 1982:76; Cognigni 1990:60-61; Cook 1992).

Кроме того, когда Павел говорит, что мы избавились от *настоящего* века, это предполагает своего рода наложение старого и нового веков. Если верующие, которые все еще живут в наше время, были спасены от него, это означает, что каким-то образом они участвуют и в настоящем, и в будущем. Тот же парадокс встречается в Гал. 2, 20, где Павел признает, что он живет «во плоти», хотя одна из наиболее важных целей послания — убедить галатийцев не полагаться на плоть, которая уже была распята (Гал. 3, 3; 4, 29; 5, 13-26). Данная эсхатологическая тема принципиально важна, так как проблема галатийцев сводилась к непониманию сути истории искупления (противопоставление закона [завета] и понятия полноты времени). Не удивительно, что эта тема особо выделяется в Гал. 3 — 4, в первую очередь потому, что доводы основаны на Павловом понимании Ветхого Завета и его связи с евангелием.

Гал. 2, 6

В рассказе о своей встрече с апостолами в Иерусалиме (Гал. 2, 1-10) Павел приводит решение собора (Гал. 2, 6) и говорит, что столпы церкви — Иаков, Петр и Иоанн (ср. Гал. 2, 9) — «ничего не возложили» (*ouden prosanethento*) на него. Далее он говорит: «И в знаменитых чем-либо, какими бы ни были они когда-либо, для меня нет ничего особенного: [ибо] Бог не взирает на лицо человека» (*prosōpon ho theos anthrōpou ou lambanei* [букв.: «Бог не принимает лицо человека»]). Последнее выражение — калька соответствующего еврейского высказывания, как, например, в Лев. 19, 15, где мы встречаем *lō²-tiššā² pēnē-dāl wēlō² tehdar pēnē gādōl* (букв.: «не подымай лицо бедного, и не угождай лицу великого», т. е. «не будь лицеприятен к бедным, и не считайся с великим»), что в LXX переведено: *ou lēmpsē prosōpon ptōchou oude thaumaseis* («восхищаться») *prosōpon dynastou* (о кальке как разновидности лексических заимствований см. Silva 1994:86–88). Слова о беспристрастности Бога в отношении заимствованы из Втор. 10, 17 LXX, *ou thaumazei prosōpon* (в Сир. 35, 13 используется *lēmpsetai*), хотя, безусловно, данная истина находит свое отражение во всем Ветхом Завете.

Учитывая полемический характер послания в целом и данного раздела в частности, не удивительно, что Павел в первую очередь приводит решение собора с помощью сильного отрицательного заявления. Эмфатическое положение личного местоимения *etoī* («меня») в последней части Гал. 2, 6 практически подразумевает следующее: «Руководители (церкви), возможно, навязали свою власть другим, но только не мне». Как и в случае с другими отрицательными высказываниями в послании, здесь Павел отвечает на обвинение или же

предвосхищает его. Правда ли, что он получил указания от лидеров в Иерусалиме и, следовательно, законность его апостольства в некотором смысле зависит от них? Павел недвусмысленно отвечает, что эти три столпа церкви ни в коем случае не определяют его особое служение или содержание его благовествования.

Вероятно, настолько же важным, как и отрицательное придаточное предложение в Гал. 2, 6 («не возложили на меня ничего более»), оказался извилистый путь, по которому Павел добрался до этой части послания. В целом стих содержит яркий пример анаколуфа, потому что новое предложение начинается с предложного оборота в Гал. 2, 6 («и в знаменитых чем-либо»), а после вводного предложения (Гал. 2, 6б) апостол завершает стих, так что последняя часть грамматически не согласуется с его началом. Иными словами, можно было бы предположить, что Павел скажет: «Но от знаменитых я не научился (получил) ничего». Вместо этого он останавливается и пишет два придаточных предложения, не имеющих к этому непосредственного отношения (в том числе и аллюзия на ВЗ), а затем возвращается к основной мысли, что, по сути, уже представляет собой новое предложение. Зачем нужна такая сложная форма выражения? Возможно, апостол «опасается сказать слишком много и в то же время слишком мало. Он должен сохранить независимость и не подорвать статус Двенадцати апостолов. Как он может оправдать себя, чтобы при этом не создавалось впечатление, что он осуждает их?» (Lightfoot 1898:104 [ср. часто цитируемые слова Лайтфута на стр. 106: «Собор апостолов из обрезанных – скрытые скалы, из-за которых терпит крушение грамматика данного предложения»]).

Выражение *hoi dokountes* («те, с которыми считаются») подразумевает большое уважение к иерусалимским апостолам, но не означает, что Павел был обязан подчиняться их власти. Но сам выбор таких слов можно истолковать как своего рода подчиненность, следовательно, вводное предложение в Гал. 2, 6б, где автор косвенно обращается к Писанию, должно развеять все сомнения. Не следует думать, что Павел не видел какой-либо ценности или преимущества в том, что ученики лично получили наставление Иисуса во время его земного служения. Все сводится к вопросу, насколько это важно для определения истины благовествования. Когда речь идет о сохранении свободы верующих во Христе, вовсе не важны ни статус, ни предыдущие достижения. Далее апостол обосновывает свое суждение, приводя одну из главных библейских истин – Бог нелицеприятен. Использование данного выражения в этом контексте довольно неожиданно, и это свидетельствует о том, как легко Павел может использовать общий принцип ВЗ применительно к ситуации, далекой от изначальной. Так или иначе, мысль апостола понятна: «Бог не обращает внимания на статус человека, так и вы, если хотите докопаться до истины, не смотрите на положение людей».

Гал. 2, 16

Функция Гал. 2, 15-21

Первые две главы Послания к Галатам (или Гал. 1, 6 – 2, 14) часто характеризуются как автобиографические и противопоставляются богословскому материалу в Гал. 3 – 4. Такое строгое разграничение может ввести в заблуждение. Важно понимать, что и в первой части этого послания богословие играет значительную роль. И все же действительно большая часть Гал. 1 – 2 написана в форме

апологетической речи, а начало богословских рассуждений Павла находится в Гал. 2, 15-21. К тому же эти стихи служат хорошим переходом к аргументации, представленной в Гал. 3. Поэтому мы уделим особое внимание данному отрывку, что прольет свет не только на наше понимание Гал. 2, 16, но и на другие цитаты в послании.

В данном отрывке рассматриваются некоторые фундаментальные вопросы богословия Павла. Кроме того, в этом разделе много экзегетических проблем, в том числе и трудные лексические вопросы (например, значение слова «грешники» и «дела закона»), а также непростые синтаксические вопросы (например, отрицает ли Гал. 2, 17в непосредственно предшествующий вывод в Гал. 2, 17б или предпосылку, упомянутую ранее в Гал. 2, 17а). Для того чтобы понять смысл данного отрывка, нам необходимо в первую очередь определить его основные темы.

Сам Павел подсказывает посредством двух заявлений: Гал. 2, 14 (особенно последнее придаточное предложение) и Гал. 2, 21 (особенно первое придаточное предложение). Вывод Гал. 2, 14 раскрывается далее в Гал. 2, 15-20, где осуждается лицемерное поведение (Петра и других еврейских христиан), которое могло бы заставить христиан из язычников принять еврейский образ жизни. Не менее важны и слова в Гал. 2, 21а: «Не отвергаю благодати Божией» (*ouk athetō tēn charin tou theou*). На первый взгляд эти слова звучат как ответ на обвинение, но какое? Бертон (Burton 1921:140) полагает, что учение Павла о благодати в противовес закону понималось его противниками как «пренебрежение особой Божией благодатью для Израиля, выраженной в даровании Закона» (см. Betz 1979:126). Но следующее предложение явно не подтверждает такую мысль Павла (такая точка зрения требует лучшего обоснования). Однако существует более интересная альтернатива – рассматривать Гал. 2, 21а как выражение решимости Павла отстаивать благодать, через которую он был призван: «Я решительно настроен не препятствовать божественной благодати, что могло бы произойти, если бы я не пожелал ее провозглашать» (ср. парафраз в Lightfoot 1898:119). Таким образом, в свете данного стиха ясно, что весь отрывок необходимо понимать как попытку Павла (1) защитить учение о благодати (2) в противовес доктрине об «оправдании по закону» (3) на том основании, что закон делает смерть Христа бесполезной.

Подводя итог рассмотрению основной мысли отрывка, можно сказать следующее: во-первых, Павел говорит о том, что он, Петр и другие еврейские христиане, уверовав в Иисуса Христа, признали, что иудейский закон не смог сделать их праведными пред Богом (Гал. 2, 15-16). Во-вторых, как следствие, иудеи – такие же грешники, как и язычники, и у них самих нет ничего, что нашло бы одобрение в глазах Бога. Сам Петр с этим согласился, когда отказался соблюдать обрядовые законы и стал жить «по-язычески» (Гал. 2, 17а). В-третьих, Павел отрицает, что отказ от иудейских обрядов делает благовествование инструментом греха. Скорее наоборот, было бы куда более серьезным грехом, если бы Павел, по благовествованию отказавшись от тех обрядов, теперь последовал притворству Петра в их соблюдении (Гал. 2, 17б-18). В-четвертых, в одном из наиболее глубоких заявлений Павел говорит, что именно закон, как ни парадоксально, привел его к такому поведению (Гал. 2, 19). В-пятых, апостол ясно дает понять, что побудило его так решительно обращаться к читателям: на кону вопрос смерти Христа и благодати (Гал. 2, 20-21).

Экзегетические вопросы в Гал. 2, 16

Прежде чем мы сможем должным образом рассмотреть цитату в Гал. 2, 16, нам необходимо рассмотреть основные проблемы в этом стихе. Следует отметить, что первая половина этого заявления (от *eidotes* [«узнав»] до *episteusamen* [«мы уверовали»]) состоит из причастного оборота, который предшествует главному предложению. (Вторая половина стиха также состоит из двух придаточных предложений цели и причины.) Как необходимо переводить причастные обороты? Согласно практически всем комментаторам и переводам, мы должны переводить такие обороты перед главными предложениями. В частности, собственно причастие имеет каузативную функцию, а союз *kai*, выполняя функцию обстоятельства, вводит главное предложение: «Так как мы знаем, что никто не оправдывается делами закона, а только верою в Иисуса Христа, даже мы [*kai hēmeis*] уверовали во Христа Иисуса, чтобы...». Согласно такому пониманию в Гал. 2, 16 представлена новая мысль, которая мягко уточняет или выражает противоположное значение (другой необычный подход см. Dunn 1993, 131n2).

Однако верно также и то, что в Гал. 2, 16 представлена вторая общепризнанная предпосылка для аргумента, который был представлен в Гал. 2, 15. Первая предпосылка: Петр и Павел были иудеями и не относятся к категории (язычников) грешников. Вторая предпосылка: несмотря на то что они иудеи, они все же решили, что им также необходимо уверовать во Христа. В данной предпосылке присутствует причина, почему они приняли такое решение: они понимают, что вера во Христа необходима для исполнения дел, которые требует закон Моисея. Иными словами, иудейское происхождение и образ жизни не приводят к оправданию.

К сожалению, толкование причастного оборота в Гал. 2, 16 осложнено несколькими экзегетическими вопросами, два из которых следует рассмотреть.

Во-первых, до 1970-х годов словосочетание *pistis Iēsou Christou* почти все трактовали как «вера в Иисуса Христа» (так называемый объектный генитив), но в последние десятилетия многие исследователи пришли к выводу, что данное выражение следует переводить как «вера или верность Иисуса Христа» (субъектный генитив). В другой работе (Silva 2004:227-34) я попытался показать, что аргументы, обычно выдвигаемые против традиционного толкования, либо неуместны (например, некоторые ученые указывают на отсутствие в классической литературе конструкции *pistis* в сочетании с человеком в родительном падеже; однако такое отсутствие как раз вполне объяснимо там, где не говорится о необходимости верить в человека), либо основаны на недостаточном понимании использования объектного родительного падежа (например, говорят, что такое употребление неестественное или что данный падеж не применяется в таких случаях, потому что глагол *pisteuō* предполагает дательный падеж или предложный оборот). Неоднозначность, свойственную конструкциям с родительным падежом, можно решить, лишь изучив однозначные конструкции в непосредственном и более широком контексте, особенно если в подобных конструкциях используются такие же или похожие термины. Как во всем НЗ, так и в посланиях Павла регулярно встречаются как существительное *pistis*, так и глагол *pisteuō*, когда речь идет о вере человека в Бога или во Христа. Однако мы никогда не встречаем такие однозначные заявления, как *episteusen Iesous* («Иисус веровал») или

pistos estin Iēsous («Иисус верующий или верный»). Это и многое другое объясняет, почему ранние Отцы церкви, родным языком которых был греческий, никогда не говорили, что в данной конструкции с родительным падежом Иисус выступает субъектом действия.

Во-вторых, значение другой конструкции с родительным падежом — *erga nomoi* («делами закона»), также вызывает разногласия, но уже по другим причинам. Подразумевает ли Павел Божьи заповеди в целом или только обрядовые правила — обрезание, законы о чистом и нечистом, календарные предписания, — которые служили отличительными признаками, выделявшими еврейский народ среди других? Так как Павел впервые использует данное выражение в контексте рассказа о лицемерии Петра, вполне возможно, что в первую очередь подразумеваются обрядовые составляющие закона. Все же было бы ошибкой полагать, что речь идет исключительно об обрядовых предписаниях. По мере развития линии аргументации (особенно Гал. 3, 15-25) апостол дает недвусмысленно понять, что он говорит о законе в целом. (Например, первое заявление, что мы не оправдываемся делами закона, сопровождался пояснением, что закон не в состоянии дать жизнь [Гал. 3, 21]; данный отрывок вряд ли можно ограничить сводом заповедей о чистой и нечистой пище.) Исследователи все чаще расходятся во мнениях касательно того, как рассматривать данное выражение: как отрицательное или положительное. Нет оснований полагать, что такое сочетание слов непременно несет отрицательное значение. Таким образом, мы не можем исключить возможность того, что данное словосочетание могло использоваться (даже самим Павлом) в положительном значении в некоторых контекстах. Этот вопрос обсуждался и в связи с Посланием к Галатам, где данное словосочетание всегда используется в семантическом противопоставлении вере (*pistis*) (никто не может оправдаться делами закона [Гал. 2, 16]; такие дела исходят от плоти, а не от Духа [Гал. 3, 2.5], а исполняющие такие дела — прокляты [Гал. 3, 10]). Это не обязательно означает, что Павел считает дела закона плохими по своей сути или подразумевает законническое отношение к ним. Мы вернемся к этому вопросу при рассмотрении цитаты в Гал. 3, 10-13.

Цитата из Пс. 142

Вопросы, которые мы рассмотрели ранее, важны для понимания смысла цитаты из ВЗ в Гал. 2, 16, поскольку цитируемые слова («делами закона не оправдается никакая плоть») даны как причина (*hoti* [потому что]; во многих рукописях встречается синоним *dioti*) утверждения «чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона». Некоторые исследователи не считают данные слова прямой цитатой по двум причинам.

Во-первых, слова не предваряются вводной формулой *gegraptai* («написано») или подобным выражением. Данное возражение само по себе не убедительно. Хотя Павел обычно использует более явное введение, делает он это не всегда, а использование *hoti* может указывать на цитату (как, например, в Гал. 3, 11).

Во-вторых, что более важно, существует лишь частичное соответствие между словами в Послании к Галатам и текстом Пс. 142, 2 (Пс. 143, 2 МТ). Павел пишет: *hoti ex ergōn nomou ou dikaiōthēsetai pasa sarx* (букв.: «ибо делами закона не оправдается никакая плоть»), в то время как в греческом переводе псалма читаем: *hoti ou dikaiōthēsetai enōpion sou pas zōn* («потому что не оправдается пред Тобой ничто живущее», буквальный перевод еврейского *lōʿ-yiṣdaq lēpānēykā kol-hāy*).

Тем не менее, неудивительно, что Павел, вместо слов *pas zōn*, использует выражение *pasa sarx*. Словосочетание *pas zōn* встречается только в этом псалме (хотя выражение *pantōn tōn zōntōn* употребляется в Быт. 3, 20; Иов 12, 10, и *pasan sarka zōsan* в Быт. 8, 21), а сочетание *pasa sarx* используется более двадцати раз в ВЗ и, вероятно, стало распространенной формой выражения; данное словосочетание восемь раз встречается в НЗ, даже тогда, когда ВЗ не цитируется (отметим также, что слово *sarka* добавлено в Быт. 8, 21 LXX, когда в еврейском тексте читаем просто *kol-ḥāy*; трудно определить, было ли слово добавлено преднамеренно, чтобы выделить спорный вопрос об обрезании [см. Martyn 1997:253]. К тому же в Рим. 3, 20 Павел более точно приводит текст псалма: *dioti ex ergōn nomou ou dikaōthēsetai pasa sarx enōpion autou* («потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть»). Хотя некоторые исследователи (напр., Koch 1986:18) полагают, что в обоих стихах ссылки Павла слишком неточны, чтобы считать их цитатами, напрасно отрицать, что апостол обращается к Пс. 142 для обоснования своей доктрины об оправдании («очевидно, с целью подкрепления сказанного авторитетом Писания» [Burton 1921:123]).

Но как объяснить, почему Павел обращается к Пс. 142, если важных слов «дела закона» там нет? Этот так называемый псалом покаяния обычно рассматривается как отдельная песнь плача. Псалмопевец встревожен из-за преследований врага (Пс. 142, 3–4 [143, 3–4 МТ]), и поэтому он простирает руки к Богу, который один может спасти его (Пс. 142, 6 [143, 6 МТ]). Когда он умоляет Господа о помощи, он не говорит о своей невиновности (в отличие от Пс. 7, 9; 72, 13 [73, 13 МТ]), а лишь взывает к Божьей милости, верности и праведности (Пс. 142, 1 [143, 1 МТ]). В действительности он осознает свой грех и признает, что божественный судья может признать его только виновным: «Не входи в суд с рабом Твоим» (Пс. 142, 2 [143, 2 МТ]). В следующем предложении («потому что не оправдается пред Тобой ни один из живущих») псалмопевец не отрицает возможность оправдания как такового, а скорее «неспособность человека оправдаться на основе собственных поступков» (Cranfield 1975–1979:1, 197). Бертон (Burton 1921:124) говорит, что первая часть стиха придает второй части следующий смысл: «Ни один человек не может быть оправдан, если судить по его заслугам, исключив все милости и благодать со стороны Бога». Далее он утверждает, что добавленное выражение *erga nomou* «служит точной пояснительной замечкой». На самом деле учение апостола по данному вопросу лишь яснее представляет доктрину, провозглашаемую иудейскими пророками. Безусловно, в данном случае Бертон читает Пс. 142 сквозь призму посланий Павла, однако основное направление мысли в его комментарии основано на еврейском тексте Писания.

Если апостол действительно цитирует (или даже ссылается на) Пс. 142 для подтверждения своего учения, из этого можно сделать два важных вывода. Во-первых, данные слова серьезно ставят под сомнение попытки ограничить понятие «дела закона» только сводом обрядовых правил. Безусловно, последние создают часть фона в Гал. 2, 16, но, очевидно, что псалмопевец вряд ли думает о национальных «признаках», которые отделяют его от язычников. Павел обращается к псалму, подтверждая то, что уже предполагает контекст Гал. 2 – 3: апостол считает заповеди о пище и обрезании частью более широкого закона, как единого целого, и поэтому выражение «дела закона» означает послушание всему закону. (Данн [Dunn 1993:140] также говорит, что Павел изменил слова «живущий» на «плоть» именно потому, что последнее слово обозначает «сферу,

в которой наиболее ярко отражены внешние и этнические различия»; однако у нас нет доказательств того, что широко употребляемая идиома *pasa sarx*, универсальна по сути и подразумевает такого рода разграничение.)

Во-вторых, обращение к Пс. 142 придает словам Павла явно эсхатологический характер. Такой вывод может вызвать удивление, так как согласно традиционному пониманию Послание к Галатам адресовано отдельной общине и, следовательно, субъективному опыту верующих. Кроме того, большинство авторов, как правило, настолько озадачены экзегетическими проблемами в этом стихе, что зачастую не принимают во внимание историю искупления, которая лежит в его основе. Несмотря на то что будущая форма глагола *dikaōthēsetai* может иметь обобщающее значение действия (см. Lagrange 1925:48), более вероятно, что здесь идет речь о будущем суде (см. Betz 1979:119). К тому же смысл слов в самом псалме (как в МТ, так и в LXX) ясно указывает на окончательный характер божественного судебного решения. Обратившись к параллельному тексту в Рим. 3, 20, мы увидим, что в контексте, несомненно, говорится о последнем суде (см. Рим. 3, 19; также см. Рим. 2, 5-16). В Послании к Галатам Павел также говорит о получении праведности в эсхатологическом контексте (Гал. 5, 5).

Однако апокалиптический подтекст в этом придаточном предложении не подрывает традиционное применение данного стиха, потому что в этом же отрывке Павел подчеркивает важность веры для своего личного оправдания в настоящем, а также для христиан из иудеев. Главная мысль заключается в том, что истина об оправдании установлена в контексте глобальной эсхатологической действительности. Иными словами, субъективный опыт оправдания не отделен от объективного решения в будущем. Наоборот, оправдание сейчас основывается на будущем окончательном решении, поэтому наше чувство уверенности (см. Гал. 4, 6-7) — не просто некая психологическая стратегия, которая обходит действительность, а скорее преждевременное проявление Божьего оправдательного приговора.

Гал. 3, 6-14

(В следующих материалах по Гал. 3, 6-14 повторяются некоторые части, хотя и несколько расширенно, из приложения к труду Silva 2001 [который содержит и некоторые детали, не включенные здесь.]) Существует много отдельных статей, посвященных обсуждению данного текста. Для анализа ветхозаветных цитат здесь и далее в Послании к Галатам см. соответствующие разделы в Ellis 1957; Koch 1986; Michel 1929; Stanley 1992; Verhoef 1979; Wakefield 2003; Wilk 1998. Для обсуждения цитат в этом отрывке нам следует рассмотреть раздел в целом и определить его структуру. Немногим текстам, написанным Павлом, уделяли столько внимания, как четырем цитатам в Гал. 3, 10-14. Многочисленных экзегетических трудностей, с которыми мы сталкиваемся в данном отрывке, не стало меньше от растущего количества попыток их решить. Кроме того, большинство исследований Гал. 3, 10-14, кажется, проводились в относительной изоляции от предыдущего раздела (Гал. 3, 6-9), в котором содержатся еще две цитаты (исключение — работа Вейкфилда [Wakefield 2003:132-37], который усматривает в Гал. 3, 6-14 хиазмы). Учитывая, что в Гал. 3, 10 вводится новая мысль, мы должны отдать должное функции союза *gar* («ибо», «потому что») в этом стихе. Павел мог использовать союз *gar* просто для связки [Silva 2001:82-83],

однако это маловероятно, далее мы увидим, что есть тесная логическая связь с предыдущим материалом.

В любом случае огромное количество цитат в таком небольшом по объему тексте — шесть из них в семи или восьми предложениях — заслуживает внимания. Подобное обилие цитат можно найти только в Рим. 3 и в Рим. 9 — 10, при этом связь цитат в Гал. 3 имеет свои характерные особенности. Первые две цитаты взяты из Книги Бытия (Быт. 15, 6 и Быт. 12, 3; 18, 18); третья и последняя цитаты взяты из Книги Второзакония (Втор. 27, 26; 21, 23), четвертая и пятая составляют (печально) известное сочетание из Авв. 2, 4 и Лев. 18, 5. Следует обратить внимание на то, что первоначальное заявление (Гал. 3, 6) и заключительное замечание (Гал. 3, 14) касаются Авраама и функции веры. Таким образом, хотя Гал. 3, 10, вероятно, на самом деле открывает новый раздел, необходимо уделить особое внимание развитию мысли в более широком контексте.

Более того, можно определить структуру данного раздела, обращаясь к цитатам ВЗ как к логическим указателям. Как видно в следующей таблице, эти цитаты позволяют сделать пять различных тезисов. Важно также отметить, что во всех четырех случаях логическая взаимосвязь вовсе не очевидна.

Тезис 1 (подразумевается)

[Бог дает вам Духа через наставление в вере]

Основание (Гал. 3, 6)

поверил Авраам Богу, и [его вера] вменилась ему в праведность.

Тезис 2 (Гал. 3, 7.9)

Верующие — сыны Авраама

верующие благословляются с верным Авраамом

Основание (Гал. 3, 8)

все народы будут благословлены в тебе

Тезис 3 (Гал. 3, 10а)

все дела закона, находятся под проклятием

Основание (Гал. 3, 10б)

проклят всякий, кто не исполняет постоянно всё, что написано

в книге закона [*Предполагаемая предпосылка: все люди непослушны (этот пункт спорный)*]

Тезис 4 (Гал. 3, 11а)

законом никто не оправдывается пред Богом,

Основание (Гал. 3, 11б)

праведный верою жив будет

Установленная предпосылка (Гал. 3, 12а)

закон не по вере

Основания для предпосылки (Гал. 3, 12б)

кто исполняет его, тот жив будет им

Тезис 5 (Гал. 3, 13а)

Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою

Основание (Гал. 3, 13б)

проклят всяк, висящий на дереве

Заключение (Гал. 3, 14)

дабы благословение Авраамово распространилось на язычников, чтобы нам получить обещанного Духа верою.

Следует обратить внимание, что два придаточных предложения цели в Гал. 3, 14 приводят к кульминации, связывая воедино все: Авраама (Гал. 3, 6-9), Христа (Гал. 3, 1.13 [в обоих стихах упоминается распятие]), язычников (Гал. 3, 8), обетование или благословение (Гал. 3, 8-9), принятие Духа (Гал. 3, 2.5) и веру (Гал. 3, 2.5.6-9.11-12). С одной стороны, нельзя не восхититься тем, как аккуратно эти различные темы переплетены, с другой стороны, нас не могут не беспокоить серьезные проблемы в изложении доводов.

Этот отрывок можно рассматривать как состоящий из пяти тезисов, каждый из которых подкрепляется цитатой из ВЗ, хотя такой подход может затенять другие особенности текста. Например, то, что я называю первым тезисом гораздо больше, чем просто один пункт (или даже наиболее важный пункт) из нескольких; более того, Быт. 15, 6 указывает на всеобъемлющую тему всего отрывка (или даже целой главы), поэтому лучше было бы рассматривать тезисы со второго по пятый как подпункты. Несмотря на эти недостатки, предлагаемая структура может оказаться полезной, она подчеркивает важные логические элементы и служит предварительной структурой, в рамках которой можно понять, как Павел использует Писание.

Гал. 3, 6-9

Как уже было отмечено, первая основополагающая цитата в этом отрывке – программное заявление в Быт. 15, 6, что вера Авраама была вменена ему (Богом, безусловно) в праведность (или оправдание). Упоминание Авраама не следует рассматривать как иллюстрацию, которую автор прибережет для сравнения (см. Koch 1986:273). Как раз наоборот. Упомянув патриарха, Павел ссылается на историю спасения, и до конца четвертой главы эта тема будет основной. Иными словами, апостол хочет сказать, что мы не просто должны верить, как поверил Авраам (хотя это верно и весьма важно), а скорее то, что уверовавшие становятся получателями искупительного благословения, связанного с патриархом.

Таким образом, после цитаты Быт. 15, 6 Павел не возвращается к эмпирическому аргументу, о котором он говорил в Гал. 3, 1-5. Вместо этого он (1) далее утверждает (в Гал. 3, 7.9), что верующие – истинные потомки и наследники Авраама, подкрепляя это заявление другой цитатой (Гал. 3, 8); (2) Павел снова касается темы получения благословения Авраама в конце следующего раздела (Гал. 3, 14); (3) противопоставляет завет с Авраамом Синайскому завету (Гал. 3, 15-18), приводя в поддержку данного тезиса цитату о семени Авраама (Гал. 3, 16); (4) останавливается на значении Синайского завета в истории спасения (Гал. 3, 19-25); (5) приходит к заключению, что истинные дети Божьи – семья Авраама (Гал. 3, 26-29); (6) повторяет свои аргументы на основе истории спасения (Гал. 4, 1-7) и (7) после очередного обращения к опыту верующих в Галатии (Гал. 4, 8-20) завершает богословскую часть послания идеей о различии между детьми Авраама (Гал. 4, 21-31), подкрепляя этот последний раздел еще двумя прямыми цитатами (Гал. 4, 27.30).

Первая цитата в Гал. 3, 6 вытесняет тему Гал. 3, 1-5 (как галатийцы получили Духа) на задний план. Это было необходимо, потому что ошибка верующих в Галатии имела историко-богословский характер. Они заблуждались относительно роли Синайского завета в плане спасения и надеялись присоединиться к народу Божьему (потомкам Авраама) не по вере (делами закона). После того

как апостол терпеливо прояснил данный богословский вопрос, он снова возвращается к тому, с чего начал: ожидаем ли мы Духом и надеемся ли на праведность через веру (Гал. 5, 5).

Обе цитаты об Аврааме в Гал. 3, 6-9 достаточно ясны и не представляют серьезной проблемы. Слова из Быт. 15, 6 приведены точно по LXX (кроме изменения порядка слов «Авраам» и «поверил»), что, в свою очередь, было достаточно буквальным переводом с еврейского, за исключением того, что: (1) тетраграмматон (YHWH) переведен как *theos* («Бог», а не *kyrios*, «Господь»), что часто наблюдается в греческом переводе (LXX) Книги Бытия и в других местах; (2) активная форма глагола с местоименным суффиксом *waуаh-šěbehā* («и он [Бог] вменил это») переведена страдательной формой *kai elogisthē* («и [это] был вменено»), безусловно, потому что при буквальном переводе можно предположить, что Авраам был исполнителем действия глагола (см. Wevers 1993:206) и (3) переводчик добавляет предлог *eis* («в»), что совершенно точно соответствует более простому синтаксису еврейского языка (в большинстве переводов в Быт. 15, 6 добавлен предлог «в»). В Гал. 3, 8 («в тебе благословятся все народы») Павел соединяет Быт. 12, 3, где Бог обращается непосредственно к Аврааму (LXX: «все племена [евр. семьи] земли будут благословлены в тебе»), с Быт. 18, 18, где содержится важный термин *ethnē*, «народы» (LXX и МТ: «Благословятся в нем все народы земли»). Здесь апостол намеренно опускает слово «земли» (встречается в обоих отрывках Книги Бытия), что помогает сосредоточить внимание на словах *ta ethnē*, обозначающих нееврейские народы, язычников (см. Koch 1986:124, 162–63; Stanley 1992:236–38).

Незначительные изменения текста в цитатах бесспорны, и далее мы рассмотрим, насколько точно Павел использует библейские отрывки. Высказывалось предположение, что в еврейском тексте подлежащее в выражении «он вменил это» — Авраам, то есть патриарх вменил свою веру (*lō* «себе») в праведность (см. Rottzoll 1994:25–26). Однако, согласно контексту, где говорится о том, что Бог обещает и выполняет, ничто не наводит читателя на мысль, что в повествовании внимание мгновенно перемещается на оценку Авраамом самого себя (более того, подобный интерес к субъективной рефлексии совершенно чужд в повествованиях о патриархах в целом). К тому же нет никаких сведений, что кто-либо подобным образом толковал данный текст в библейский период или в раннем иудаизме.

Однако, как уже было замечено, Павел использует слова из Книги Бытия особым образом: как доказательство того, что Бог дает Святого Духа и творит

Гал. 3, 6.8

...εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιοθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ.

Так Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность... И Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило Аврааму: «в тебе благословятся все народы».

МТ Быт. 15, 6 и 12, 3

וְהֵאֱמַן בְּיְהוָה וַיִּשְׁבַּח בְּלֹ דְתַקָּה

וַיִּבְרַךְ בְּךָ כָּל מְשֻׁבָּחֵי הָאָרֶץ

LXX Быт. 15, 6 и 12, 3

καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην... ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.

СП Быт. 15, 6 и 12, 3

...Аврам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность. ...и благословятся в тебе все племена земные.

чудеса через наставление в вере, а не через дела закона (см. Гал. 3, 5; ср. Рим. 4, 9, где Павел использует это же утверждение в ином направлении, см. Koch 1986:221-26). Логика данного аргумента явно основывается на трех неупомянутых исходных посылках.

Во-первых, вера Авраама связана с Божьим обетованием чудесным образом даровать ему сына. Эта посылка очевидна, но в рассуждении Павла она не играет значительной роли, хотя в Гал. 4, 21-31 данная тема снова затронута.

Во-вторых, по крайней мере на определенном уровне вера и дела – взаимоисключающие категории, поэтому, если праведность Авраама вменена ему благодаря вере, он не мог получить ее посредством дел закона. Контраст между верой и делами был выражен ранее (в Гал. 2, 16, и в риторических вопросах в Гал. 3, 3.5), но Павел здесь, кажется, предполагает, что наличие одного указывает на отсутствие другого, что не всегда представляется само собой разумеющимся. Таким образом, апостол должен обосновать этот принцип, что он и делает в Гал. 3, 10-12. Кроме того, не исключено, что он понимает следующим образом: Авраам жил до Моисея и до закона, поэтому Авраам не может исполнять дела закона (ср. Гал. 3, 15-17 и аргумент в Рим. 4, 9-12 относительно того, что Авраам был объявлен праведным до получения завета обрезания).

В-третьих, в жизни Авраама мы наблюдаем действие Святого Духа. Можно сказать, что данная посылка наименее очевидна и наиболее значима для аргумента Павла. Три риторических вопроса в Гал. 3, 1-5 прямо упоминают о Духе. Более того, основной предмет спора: как верующие в Галатии получили Духа. Ответ очевиден: через наставление в вере, как и в случае с Авраамом! В Гал. 3, 14 Павел подытожит, что благословение Авраамово совершается через принятие обещанного Духа. Следует отметить, что Павел предпринимает попытку обосновать данную точку зрения, более того, следующее прямое упоминание о Святом Духе встречается в главном утверждении в Гал. 4, 6-7, а затем автор без каких-либо оговорок пишет об Исааке, как о рожденном «по Духу» (Гал. 4, 29). Мы можем предположить, что апостол не ожидал возражений против такой связи между Духом и Авраамом – логическое звено, которое имеет решающее значение для законного использования Быт. 15, 6. По-видимому, подобная связь была общепризнанной среди спорящих сторон (в раввинистической литературе действительно содержится несколько упоминаний о роли Святого Духа в жизни патриархов, ср. Ginzberg 1909–1938: vol. 7, s.v. “Holy Spirit”). Все же следует заметить, что в повествовании Книги Бытия Дух не упоминается, и Павел даже не потрудился обозначить эту фундаментальную предпосылку. Иными словами, в ходе его аргументации существует значительный пробел.

Кроме того, Павлу необходимо показать актуальность слов в Быт. 15, 6 для нееврейского читателя, для чего и приводится следующая цитата. Отметим, что в Гал. 3, 7 он сначала делает общее заключение, используя порядок слов и местоимение *houtoi* («эти»): «Те, кто от веры [не обязательно физические потомки] – это сыны Авраама». Затем, в Гал. 3, 8 он приводит цитату из Быт. 12, 3 или 18, 18, предваряя ее такими словами: «И Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило [*proeuēngelisato*, «предвозвестило благовесть»] Аврааму». Здесь некоторые детали заслуживают нашего внимания. Во-первых, Павел уникальным образом олицетворяет Писание (*hē graphē*), сделав его подлежащим к глаголу «предвозвестило благовесть», а поскольку слова из текста

Книги Бытие сами по себе прямая цитата того, что Бог сказал Аврааму (и об Аврааме), то ясно, что (согласно Павлу) сказанное Писанием — сказанное Богом (см. Warfield 1899). Во-вторых, используя глагол *proeuangelizotai* (уникальный для этого отрывка), апостол доказывает фундаментальную преемственность между еврейским Писанием и евангелием Бога и его Сына (см. Рим. 1, 1-3), которое представляет собой исполнение первого. В-третьих, что наиболее важно, Павел признает, что евангелие определенно содержит весть о том, что язычники оправдываются по вере. И хотя он не говорит, что Ветхий Завет явно учит (а лишь предвозвещает) о такой вести, неизбежен вывод: апостол рассматривал свое учение об оправдании (евангелие для необрезанных [Гал. 2, 7]) не как новшество в каком-либо смысле, а как откровение тайны, сокрытой на протяжении многих веков (см. Рим. 16, 25-26; Еф. 3, 2-6; Кол. 1, 25-27).

Такое понимание веры Авраама и данного ему благословения резко отличается от мнений современников Павла. Учитывая значимость патриарха в повествовании Книги Бытия, понятно, почему личность Авраама оказывает большое влияние на все направления иудаизма (об Аврааме в еврейской традиции см. Ginzberg 1909-1938:1, 185-308; см. также Str-B 3, 186-201 [на Рим. 4, 2.]; Hansen 1989:175-99; Oeming 1998:27-30; Calvert Kouzis 2004). В традиции главным образом подчеркивается верность Авраама в испытаниях. Интересно отметить, что стих в Быт. 15, 6 не играет настолько важной роли в иудейской традиции, как можно было ожидать. В *Мидраш Раба* на Книгу Бытия, гомилетическом комментарии (V в. н. э.), данному стиху посвящен лишь короткий абзац — всего три предложения, где ничего не говорится о вменении веры Аврааму в праведность (*Gen. Rab.* 44, 13). Более того, поиск упоминаний стиха в Быт. 15, 6 во всем *Мидраш Раба* дает очень мало ссылок (например, беглый комментарий в *Ex. Rab.* 3, 12 [на Исх. 4, 1] и более важное использование стиха в *Ex. Rab.* 23, 5 [на Исх. 15, 1], в других случаях говорится о праведности Авраама, иногда пространно). Несомненно, данные раввинистические источники не отражают вполне верования в иудаизме Второго Храма, но если стих в Быт. 15, 6 имел значительный вес в тот период, то эта традиция сохранилась бы в поздней раввинистической традиции. (Относительно Быт. 12, 3 и 18, 18: в иудейской литературе сохранился значительный по объему материал об Аврааме как канале Божьего благословения, но и здесь существует поразительное отличие от учения Павла. Апостол подчеркивает значение обетования для язычников, мысль, которая в традиции мидрашей, не получила никакого развития.)

Как бы там ни было, в иудейской традиции подобные ссылки на Быт. 15, 6 непременно связаны с верным послушанием Авраама, которое хорошо представлено в истории о жертвоприношении Исаака (Акеда). И еще одна часто повторяющаяся тема в иудейских произведениях — повиновение Авраама Торе, несмотря на то что она еще не была дана израильскому народу. Это подчеркивает разницу между иудаизмом и учением Павла. Как говорит Хансен (Hansen 1989:99): «В отличие от примеров обращения к повествованию об Аврааме во многих иудейских источниках, Павел отделяет обещание и благословение Авраама от закона и дел закона. Цель такого размежевания — пресечь любую попытку говорить об Аврааме как примере обрезания и соблюдения закона».

Подобным образом Гарлингтон (Garlington 1997:94) говорит, что Павел помещает Авраама «на одной стороне с язычниками», хотя он обратился из язычества

и «был идеальным примером для иудейских миссионеров». Далее он пишет: «Именно такое неиудейское использование Павлом примера Авраама становится причиной для обвинений его противников. Иными словами, в истории спасения образец эсхатологического оправдания мы находим не в Законе, но в истории с Авраамом, который не имеет ничего общего с Торой».

Гал. 3, 10.13

Эти два стиха лучше рассматривать вместе, не только потому, что они имеют общую лексику («закон» и «проклятие»), но и потому, что в обоих стихах присутствуют цитаты из Книги Второзакония. Кроме того, можно говорить, что данные стихи образуют введение, которое обрамляет новую мысль (т. е. Гал. 3, 10-14 [следует заметить, что Гал. 3, 13-14 представляет собой одно предложение]), хотя с другой стороны Гал. 3, 14 можно рассматривать как вводное предложение большего раздела, который начинается в Гал. 3, 6. В любом случае нам следует помнить о тесной контекстуальной взаимосвязи различных цитат в Гал. 3, 6-14. В своем анализе мы не должны упускать из вида логическую целостность аргументации Павла.

Обе цитаты из Книги Второзакония содержат интересные разночтения, которые легко заметить при сравнении буквальных переводов. (В переводах, представленных ниже, курсивом в LXX отмечены отличия от МТ, в то время как курсив в Гал. 3 указывает на различия между цитатой Павла и LXX. Отметим также, что во второй группе переводов слово «висящий» (или «повешенный») означает определенный способ казни [повешение], но, как будет сказано ниже, библейский текст говорит о другом.)

Втор. 27, 26 МТ: Проклят, кто не исполнит слов закона сего и не будет поступать по ним!

Втор. 27, 26 LXX: Проклят всякий человек, который не *пребудет* во всех словах закона сего, чтобы исполнять их.

Гал. 3, 10: Проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, *что написано* в книге закона.

Втор. 21, 23 МТ: Проклятие Бога повешенный [на дереве].

Втор. 21, 23 LXX: Проклят Богом всякий повешенный на дереве.

Гал. 3, 13: Проклят (–) всякий, *кто* висит на дереве.

Насколько важны эти разночтения? (Можно допустить, что Павел, использовал греческий перевод, отличающийся от LXX, хотя такое мнение не поможет объяснить различия в этих стихах. Некоторые греческие рукописи Книги Второзакония, хотя с небольшими отличиями, соответствуют тексту, приводимому Павлом, но весьма вероятно, что на переписчиков LXX оказали влияние рукописи НЗ. Относительно этого вопроса см. Jobes and Silva 2000:189-93.) Некоторые различия можно легко объяснить. Например, в Гал. 3, 13 нет необходимости разбираться, почему Павел написал слово «кто» (попытка переводчика передать использование определенного артикля *ho* в греческом языке)¹ или прилагательное

¹ В Синодальном переводе сохраняется форма причастия, близкая греческой, «всяк, висящий», в то время как в переводе Кузнецовой причастие переведено

epikataratos (вместо причастия совершенного вида *kekatēramenos* в LXX при переводе еврейского слова *qilēlat*, сопряженной формы существительного *qēlālā*); подобные стилистические изменения не играют значительной роли, хотя в последнем примере форма прилагательного более явно связывает два стиха из Книги Второзакония, указывая, что в обоих стихах говорится об одном и том же проклятии (в LXX используется прилагательное *epikataratos* во Втор. 27, 26 для перевода еврейского прилагательного *ʾārūr*). Во Втор. 21, 23 (LXX) выражение «проклят Богом» (*kekatēramenos hypo theou* [в версиях Акилы и Феодотиона переведено буквально: *katara theou kremamenos*]) представляет собой обоснованный перевод еврейского словосочетания (*qilēlat ʾēlohīm* [однако в переводе NJPS читаем «порушение Бога»]),¹ а добавление слов «всякий» и «на дереве» просто делает явным то, что подразумевалось в еврейском тексте (примечательно, что в английских переводах NIV и NRSV данные слова добавлены в текст Книги Второзакония).

Стих Втор. 27, 26 в LXX, кажется, более свободно переведен: утверждение усиливается благодаря добавленному слову *pas* («все», «каждый») дважды (в первый раз – выражение *pas anthrōpos* [«всякий человек»]), кроме того, еврейский глагол *qūm*, который в породе *Hiphil* означает «установить», переведен греческим глаголом *emmenō* («пребывать в», «оставаться», «крепко держаться», «сохранять верность»). Однако даже такие расхождения не меняют смысл текста. Относительно перевода еврейского глагола *qūm* можно сказать, что в обещаниях и намерениях данный глагол переводится как «исполнять» (напр., Втор. 9, 5; 1 Цар. 3, 12), что точно соответствует метафорическому значению греческого глагола *emmenō* (см. особенно в сочетании со словом *tois nomois* [«законы»] или параллельно с *peithō* [«подчиняться, повиноваться»] у Ксенофонта, *Mem.* 4.4.16). Добавление дважды слова *pas* позволяет предположить, что такой перевод довольно удачно передает значение, подразумеваемое в тексте. Это верно для первого дополнения (еврейское слово *ʾāšer* означает «любой, кто» или «кто-либо»). Относительно второго случая добавления некоторые могут возразить, что выражение «все слова» привносят новое значение, которое отсутствует в оригинале, однако такое словосочетание встречается в других очень похожих отрывках в Книге Второзакония (*kol-dibrē hattôrâ hazzōtʾ* [«все слова закона сего»]

придаточным предложением определения «проклят тот, кто казнен...». В английских версиях переводчики отдают предпочтение последнему способу. — Прим. перев.

¹ В иудейских переводах Торы на русский (Йосифона, Сончино) используется такое же выражение. — Прим. перев.

Гал. 3, 10.13

...γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά...ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.

Ибо написано: «проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона». ...ибо написано: «проклят всяк, висящий на древе».

MT Втор. 27, 26; 21, 23

אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יִקְיָם אֶת־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל־הַעַם אָמֵן כִּי־קָלַל אֱלֹהִים תִּלְוִי

LXX Втор. 27, 26; 21, 23

...ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου τοῦ ποιῆσαι αὐτούς καὶ ἐροῦσιν πᾶς ὁ λαὸς γένοιτο... ἐκείνη ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.

СП Втор. 27, 26; 21, 23

«Проклят, кто не исполнит слов закона сего и не будет поступать по ним!» И весь народ скажет: «аминь»... ибо проклят пред Богом повешенный.

Втор. 27, 3.8; 28, 58; 29, 28; 31, 12 [следует отметить, что в LXX слово «все» добавлено и во Втор. 30, 10]).

И все же мы находим три разночтения, которые могут иметь экзегетическое значение для нашего понимания цитат Павла. (1) В Гал. 3, 10 замена выражения *pas anthrōpos* на просто *pas* — несущественное разночтение, однако есть основания полагать, что апостол не бездумно приводит цитату из LXX; понимая различие между еврейским и греческим текстами, он сознательно выбрал вариант LXX, где добавлено слово *pas*. Эта деталь, в свою очередь, предполагает, что он так же преднамеренно сохраняет второе добавленное слово *pas* («все слова»), что может иметь определенное богословское значение.

(2) Павел изменяет словосочетание «слова закона сего» на «все, что написано в книге закона»; последняя фраза, похоже, взята из Втор. 30, 10 («соблюдая заповеди Его и постановления Его, написанные в сей книге закона» [ср. Втор. 28, 58]). Нельзя исключать, что апостол неосознанно (или полусознательно) объединил слова из похожих отрывков, и все же эти изменения представляют интерес. Более длинное выражение не изменяет смысл, но придает цитате определенную риторическую силу; возможно, оно также привлекает внимание к «закону Моисея в общем и в целом, а не какой-то его части, как Втор. 27, 26» (J. S. Sibinga, цитата по Verhoef 1979:68). И снова в этом изменении наиболее важно то, что оно помогает нам понять, как Павел обращался к текстам ВЗ. В частности, ясно, что он не обращается к Писанию механистически, так как он не считает себя обязанным цитировать LXX дословно. Хотя незначительные детали текста могут иметь важное значение для него (см. комментарий к Гал. 3, 16 ниже), апостолу, видимо, не составляет труда изменять формулировку текста при тех или иных обстоятельствах.

(3) Мы также рассмотрим, почему Павел пропускает слово «Бог» в Гал. 3, 13. Некоторые ученые обращают серьезное внимание на это. Для Бертон (Burton 1921:164) это послужило главным подтверждением того, что проклятие, на которое ссылается Павел, «не было проклятием Бога, но ...проклятием закона». Согласно Бертону (Burton 1921:165), в данном тексте нам следует разграничивать «между приговорами по закону и судом Божиим, и признать, что для Павла приговор по закону не отображает отношение Бога ни сейчас, ни в любое другое время. Законник должен признавать (к своей гибели) такие приговоры законными, но по причине своего законничества он приписывает их Богу». И если это так, то избавление от проклятия — «не судебное разбирательство (т. е. освобождение от наказания), но освобождение от ложного представления об отношении Бога, а именно от веры, что Бог действительно решает вопросы с человечеством на основе исполнения закона» (Burton 1921:168).

Такое необычное толкование (возникшее во времена расцвета классического либерализма в Америке) не нашло поддержки у последующих комментаторов, хотя некоторые соглашались, что, по мнению Павла, «голос Бога и голос закона отнюдь не одно и то же» (Мартин [Martyn 1997:321], не пытаясь разрешить возникающее противоречие, был убежден, что автор Книги Второзакония — Бог). По словам Брюса (Bruce 1982:165), Павел старается избежать не того, что «имя Божье будет связано с идеей проклятия, но... вывода, что смерть Христа — это Божье проклятие», так как это будет противоречить его пониманию смерти Христа как послушания. Другие считают, что отсутствие слова «Бог» несущественно;

к тому же, это могло быть просто следствием изменения причастия *kekatēramenos* на прилагательное *epikataratos* в LXX, так как использование последнего в сочетании с *hypo theou*, с точки зрения грамматики, выглядело бы неуклюже (см. Hanson 1974:49, из Verhoef 1979:229n167, однако Павел мог бы просто сказать *epikataratos theou*).

С трудом верится, что такой пропуск малозначителен, но еще сложнее понять, что же может означать отсутствие данного слова. Вероятно, если бы этот вопрос задали Павлу, он не отрицал бы, что слово присутствует в библейском тексте, и смог бы объяснить свое решение пропустить данное слово. Возможно, он не приводит данное слово в цитате, так как оно представляет сложный вопрос, отвлекающий читателей от главной темы в послании.

Главное в том, что закон действительно ведет к проклятию (это выражает конструкция с родительным падежом *hē katara tou nomou*), а Христос избавил «нас» от проклятия, взяв его на себя (о значении местоимения первого лица множественного числа см. ниже). Поскольку понятие о «проклятом Мессии» многим должно казаться оскорбительным (ср. 1 Кор. 1, 23), Павел представляет доказательства, цитируя Втор. 21, 23. В первоначальном контексте представлена причина, почему труп преступника (которого могли казнить побитием камнями и *впоследствии* подвесить на дереве или виселице для всеобщего обозрения) не должен висеть ночью. В Храмовом свитке из Кумрана изменен порядок слов во Втор. 21, 22 (вместо «он будет умерщвлен, и ты повесишь его на дереве», читаем «ты повесишь его на дереве, и он умрет» [см. 11Q19 LXIV, 7-13]), что делает повешение способом казни. Безусловно, нельзя однозначно утверждать, что в данном стихе говорится о распятии (см. McLean 1996:132-33). Однако даже без такого доказательства многие исследователи склоняются к мысли, что Павел цитирует Втор. 21, 23 как раз потому, что этот стих использовался иудеями в спорах с христианами. (Интересное, но далеко не бесспорное мнение, что Павел приводит христианский мидраш на историю об Исааке см. в Wilcox 1977.)

Вполне возможно, что используемая Павлом цитата из Втор. 21, 23 имела что-то общее с иудейской интерпретацией того времени и поэтому была понятна (и убедительна) для читателей послания. Все же следует признать, что данный стих (изначально без мессианского подтекста) здесь применяется необычным образом. Должны ли мы идти дальше и сказать, что этот стих приводиться не к месту? Вряд ли. Мы не можем спросить у Павла, к чему он ведет, но можем попытаться понять логику его аргументации. Не следует думать, что поскольку цель данной цитаты — привести доказательства из Писания (т. к. присутствуют вступительные слова *hoti gegraptai* [«ибо написано»]), это открывает доступ к умозрительной модели Павла. Еще меньше оснований полагать, что апостол рассматривал слова из Втор. 21, 23 как прямую пророческую ссылку на Христа. Римское распятие, хотя довольно сильно отличается от способов казни в ВЗ, имеет все же нечто общее — позорное выставление на всеобщее обозрение; согласно Книге Второзакония, именно такой позор отражал божественное проклятие. Вряд ли можно сомневаться, что в первом веке иудеи видели связь между данным проклятием и распятием Христа, который был подвешен на деревянном кресте для общественного позора и насмешек, что в определенном смысле можно назвать попаданием под проклятие.

В связи с этой цитатой есть один сложный вопрос. Разве приемлемо, что автор отождествляет проклятие из Втор. 21, 23 с проклятием во Втор. 27, 26? Мы не сможем ответить на этот вопрос, пока мы не поймем, что говорит апостол в Гал. 3, 10, одном из наиболее спорных стихов во всех посланиях Павла.

Для того чтобы понять аргументы Павла в Гал. 3, 10 сначала необходимо оговорить несколько предварительных соображений. В первую очередь не следует полагать (в отличие от большинства комментаторов), что здесь мы имеем дело со специфической логической проблемой. Как было упомянуто выше, в каждой цитате из Гал. 3, 6-14 присутствует своего рода логический пробел. Иными словами, Павел не старается изложить все предпосылки, которые лежат в основе его аргументации. Один из наиболее значительных пробелов — отсутствие явной связи между принятием Духа и верой Авраама, однако, как ни странно, исследователи редко упоминают о данной проблеме. (Таким образом, аргумент, согласно которому традиционное толкование Гал. 3, 10 не может быть правильным, поскольку в отрывке не упомянута предпосылка [так у Fuller 1980:90–91], кажется необоснованным. Одинаково неубедительна и точка зрения, согласно которой такая предпосылка «не может иметь интуитивный характер» [так Stanford 1994:258].) Единственный раз, когда апостол утруждает себя обоснованием выбора текста, — после цитирования Авв. 2, 4, и в этом случае, по мнению большинства комментаторов, лекарство Павла хуже самой болезни!

Следует также добавить, что свойственный Павлу метод использования Писания имеет много общего с приемами раввинов. Даже наиболее скептически настроенный исследователь раввинистической мысли считает, что споры и цитаты, представленные в Мишне в весьма сокращенном виде, имеют очень долгую предысторию. С некоторыми уточнениями это касается и многочисленных цитат в других раввинистических источниках, где связь между библейским отрывком и излагаемой точкой зрения не сразу видна. Как я уже говорил в другом месте (Silva 1992:159-61), будет серьезной ошибкой полагать, что в каждом случае такая связь искусственна. Это может быть верно в некоторых случаях, но обычно такой разрыв — результат предполагаемых и общепринятых логических посылок, которые нет необходимости прописывать (в общении с родственниками и близкими друзьями мы даже не замечаем, когда это происходит).

Второе соображение, которым мы должны руководствоваться здесь, — ключевая роль Гал. 3, 10 во всем отрывке. Выше я упоминал, что союз *gar* («ибо») в этом стихе, скорее всего, сохраняет причинную функцию; данный вопрос следует изучить подробнее. Ранее в Гал. 3, 7 Павел обращается к эмфатическим формам выражения (порядок слов и использование слова *houtoi* [«эти»]), что предполагает противопоставление верующих и некой другой группы. Уже в том стихе Павел говорит, что вокруг нас есть люди, которые *не* от веры и поэтому не сопричастники благословения Авраама. Теперь апостол должен пояснить и обосновать такое заявление. Таким образом, кажется маловероятным, что в этот момент он ослабил бдительность и стал невнимательным.

Принимая во внимание эти два соображения, можно допустить, что Павел полагается на способность читателей заполнять пропуски. Несомненно, они знают многое из того, о чем не нужно подробно говорить апостолу. Сюда относятся основы веры ранних христиан; или что-то, о чем Павел говорил, когда был

с ними. Невысказанное в любом тексте обычно можно определить из контекста (а также из того, что мы уже знаем об авторе).

Более того, исследователи озадачены парадоксом в этом стихе: *исполняющие* дела закона прокляты, потому что в Книге Второзакония говорится, что прокляты те, кто *не исполняет* закон! Это помогает понять, что думал Павел о своих противниках. Апостол нигде (ни в Послании к Галатам, ни в каком-либо другом послании) не отзывается о своих оппонентах, как о послушных закону. Как многие уже отмечали, в этом же послании он обвиняет их в несоблюдении закона (Гал. 6, 13). Кроме того, вполне возможно, что та же идея подразумевается в Гал. 5, 3, хотя по этому вопросу нет единого мнения. (Кстати, очевидно, что Павел мог бы признать, что его иудейские оппоненты соблюдали множество разных заповедей, но совсем другое дело *охарактеризовать* их как людей, соблюдающих закон). Говоря о своих противниках в Флп. 3, 24, которые были в чем-то схожи с иудействующими в Галатии, он намеренно изображает их как язычников (см. Silva 2005:147–48).

Это общее убеждение вряд ли было бы чуждо для христиан в Галатии. Есть основания полагать, что, когда галатийцы слышали о противниках Павла, полагающихся на дела закона, они понимали, что автор не имеет в виду, что «эти люди исполняют закон»! Иными словами, читатели прекрасно понимали (согласны они с этим или нет), почему Павел считает своих оппонентов людьми, которые «не исполняют постоянно всего, что написано в книге закона».

Итак, Павел исходит из того, что никто не соблюдает закон. Тому, кто станет утверждать обратное, надо будет хорошо потрудиться. Тем не менее данная богословская истина мало чем поможет нам в понимании Гал. 3, 10. Апостол убежден, что именно его неверующие оппоненты не исполнили требование Втор. 27, 26. (Возможно, Павел имеет в виду, что иудействующие не соблюдают закон, «потому что они не поняли его эсхатологический замысел указать Израилю на Иисуса из Назарета, который разрушил национальные барьеры... Одним словом, противники – нарушители закона в его новом эсхатологическом смысле» [Garlington 1997:120].) Мы могли бы даже сказать, что само это убеждение повлияло на то, как Павел приводит цитату: он описывает лжеучителей, как сторонников дел закона (и, следовательно, не как детей верного Авраама). Итак, цитата помогает Павлу донести или напомнить читателям в Галатии, кто такие на самом деле иудействующие.

Исходя из этого, можно заключить, что Павел говорит о «всех, утверждающихся на делах закона» (имеется в виду, «все, кто стремится жить [= оправдаться] делами, заповеданными законом» [см. Silva 2001:228]). В первую очередь он подразумевает ни иудеев или язычников, ни иудаизм в целом, а иудействующих противников, которым он противостоит и, следовательно, всех (иудеев или не-иудеев), кто следовал учению иудействующих. Такой точки зрения придерживаются многие исследователи, хотя не все из них вдаются в подробные объяснения (см., например, Мартун 1997:308n76). Однако трудно понять, почему Павел использует местоимение *hēmas* («мы») в Гал. 3, 13 (хотя в данном стихе переход к первому лицу представляет собой проблему для любого толкования). Если под проклятием прежде всего противники Павла, как он может сказать, что Христос искупил «нас» от проклятия? В данном случае нам снова следует избегать ложной дихотомии. Иудействующие представлены как основная группа людей,

подпадающих под проклятие, однако из этого не следует, что Павел усматривает во Втор. 27, 26 единственное применение. Ниже апостол заходит еще дальше, включив и язычников (Гал. 3, 14), хотя в строгом смысле язычников вряд ли можно рассматривать как находящихся под проклятием закона (см. Levinson 1997:139-40; следует обратить внимание на переход от местоимений первого лица к местоимениям второго лица в Гал. 4, 4-7).

Другое возражение связано с тем, как понимали проклятия Втор. 27 – 32 иудеи после вавилонского плена. Скотт (Scott 1993), следуя мнению Книбба (M. Knibb), говорил, что в своей молитве Даниил ссылается на эти проклятия (см. особ. Дан. 9, 11). В данном тексте отражена широко распространенная в иудаизме Второго Храма точка зрения: из-за непослушания Израиля народ пребывает под проклятием изгнания до эсхатологического восстановления. Далее, опираясь на работы Н. Т. Райта, Скотт (Scott 1993:198201, 213-14) приходит к заключению, что Павел, для которого восстановление уже произошло, говорит об этом в Гал. 3, 10 (см. Hafemann 1997:329-71). Согласно такому пониманию, фраза «утверждающиеся на делах закона» относится к израильскому народу в целом, а проступок, ведущий к проклятию, – не конкретный грех, а непослушание Богу в общем смысле. Однако такое объяснение приводит к большим затруднениям, главное из которых – отсутствие явных подтверждений того, что вавилонский плен служил основной герменевтической моделью для Павла. Хотя этот подход становится все более популярным, а некоторые толкователи, кажется, принимают его как доказанный факт, мне он представляется совершенно неубедительным (см. критику в Seifrid 1994, особ. 1994:89, 91). Вероятно, вавилонский плен занимает определенное место в мысли Павла, но не стоит так полагаться на модель, о которой апостол никогда явно не упоминает и не ссылается на нее. Но даже если можно доказать, что такая модель играла важную роль для Павла, можно ли доказать, что он на нее ссылается в данной цитате? В конце концов апостол часто понимает библейские тексты не так, как его современники, так что мы вряд ли можем предположить, что здесь его понимание Втор. 27, 26 соответствует их представлениям о данном тексте.

Гал. 3, 11–12

С богословской точки зрения наиболее сложной проблемой в цитатах, приведенных в Гал. 3, 6-14, и, возможно, во всех посланиях Павла, окажется противопоставление Авв. 2, 4 (Гал. 3, 11) и Лев. 18, 5 (Гал. 3, 12). Проблема усугубляется тем, как Павел приводит последнюю цитату: он говорит, что «закон не по вере» (*ho de nomos ouk estin ek pisteōs*). Само собой разумеется, что современники Павла усматривали в Лев. 18, 5 («законы Мои, которые исполняя, человек будет жив») положительный смысл, а идея противопоставить этот стих словам из Авв. 2, 4 («праведный верою жив будет»), должно быть, казалась им столь же удивительной, как и нам. К последнему тексту у нас есть пещер из Кумрана, в котором данный отрывок истолковывается как ссылка на «исполнителей закона» в Иудее, которых Бог избавит от осуждения благодаря их страданиям и верности Учителю праведности (1QpNab VIII, 1-3). Хотя некоторые пытались подчеркнуть сходство между этим толкованием и пониманием Павла, однако причина, по которой Павел цитирует этот текст, говорит о прямо противоположном значении. Для них в Книге пророка Аввакума даже намек нет на противоречие между

верой (верностью) и послушанием закону. Наоборот, данный текст — основание для соблюдения закона. Более того, этот стих цитируется в Послании к Евреям (Евр. 10, 36-38) для поощрения к терпению и исполнению воли Божьей (следовательно, верности). Павел определенно здесь выглядит как «третий лишний», а то, как он обращается к стихам в Книге Аввакума и Книге Левит вызвало резкую критику со стороны многих исследователей.

Чтобы понять замысел Павла нам в первую очередь необходимо рассмотреть функции этих двух цитат. Цель цитаты из Втор. 27, 26 в Гал. 3, 10 — обосновать обвинение, что противники Павла находятся под проклятием, таким образом, их не следует причислять к тем, кто благословляются с верным Авраамом (Гал. 3, 9). Но до сих пор апостол не говорил прямо, что его противники не имеют веры. Именно поэтому он должен сформулировать четвертый тезис: «Никто не оправдывается законом». Следует обратить внимание, что Гал. 3, 11 начинается с союза *de* («а», «но», «же») и вводит *дополнительную* информацию, раскрывая принцип, который позволяет Павлу называть своих оппонентов неверующими. Таким образом (как было отмечено выше), можно рассматривать Гал. 3, 11 не как отдельный тезис, а как следствие тезиса в Гал. 3, 10.

Если это так, то вполне может быть, что Павел в Гал. 3, 10 уже выражает понятие, изложенное в Гал. 3, 11а. Иными словами, говоря, что те, кто стремятся получить оправдание делами закона, находятся под проклятием, по сути, автор подразумевает, что законом быть оправданным невозможно. Это отрицание введено в Гал. 3, 10, выделено в Гал. 3, 11, и в его поддержку приведены цитаты из Авв. 2, 4 и Лев. 18, 5. Цель последней цитаты — подтвердить слова в Гал. 3, 12 («закон не по вере»), который, в свою очередь, можно рассматривать как сформулированную предпосылку (см. структуру отрывка выше). Другие предпосылки в Гал. 3, 6-14 остались неупомянутыми в тексте и, судя по стилю послания, Павел мог бы вовсе опустить Гал. 3, 12, в таком случае мы бы столкнулись с той же проблемой, что и в Гал. 3, 10: пробел в аргументации. (С другой стороны, может показаться, что лучше бы апостол на самом деле не приводил эти слова в данном стихе; в таком случае читателю было бы легче самому заполнить пробел, чем понять, что имел в виду автор, заявляя, что «закон не по вере!»)

Обратимся непосредственно к самим цитатам и рассмотрим каждую в отдельности. Слова из Авв. 2, 4 касаются интересного текстуального вопроса. В МТ читаем: *wəṣaddîq be'əmînātô yiḥyeh*, «но праведный своей верою будет жить» (относительно точного значения еврейского слова, переведенного здесь как «вера», см. ниже). Тогда как в LXX используется местоимение первого лица: *ho de dikaios ek pisteōs mou zēsetai*, «но праведный моей верой будет жить» (в некоторых рукописях LXX местоимение стоит после слова *dikaios*: «мой праведный верою будет жить», что дословно приведено в Евр. 10, 38).¹

В неогласованном еврейском тексте библейских времен разница между этими двумя прочтениями сводится к использованию конечной буквы *вав* («его») или буквы *йод* («мой»); эти две буквы легко перепутать. Теоретически возможно, что в еврейском тексте, который использовал греческий переводчик, стояла буква «йод», однако в сохранившихся еврейских рукописях такого прочтения мы не встречаем. Переводчик либо недоглядел, либо изменил текст

¹ В Синодальном переводе местоимение «мой» отсутствует. — Прим. перев.

по экзегетическим причинам (однако эти два объяснения не являются взаимоисключающими, так как богословская предрасположенность могла стать причиной недосмотра).

В цитате Павла местоимение вообще отсутствует, что может предполагать по крайней мере два толкования. Цитируя LXX, апостол, возможно, опустил слово

Гал. 3, 11-12

ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δίκαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ
 δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται· ὁ δὲ
 νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας
 αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς.

А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет. А закон не по вере; но кто исполняет его, тот жив будет им.

MT Авв. 2, 4; Лев. 18, 5

וְיִצְדִּיק בְּאַמּוּנָתוֹ הַיְהוָה
 וְשִׁמְרָתוֹ אֶת-חֻקֵּי וְאֶת-מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר
 אָמַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
 אֵלֶּיךָ יִצְדִּיק וְיִחַי בְּהֵמָּה

LXX Авв. 2, 4; Лев. 18, 5

ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται. ... πάντα
 τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε αὐτά ἃ ποιήσας
 ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.

СП Авв. 2, 4; Лев. 18, 5

...праведный своею верою жив будет... и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив.

мог бы избежать подобной двусмысленности, изменив порядок слов (*ho ek pisteōs dikaios zēsetai*), а предположение, что «Павел приводит цитату, а не формулирует новую мысль» (Stanfield 1975-1979:1, 102), кажется довольно наивным, так как апостол свободно изменял греческий текст, чтобы он лучше соответствовал его целям (даже в этом отрывке см. цитаты в Гал. 3, 8.10.12.13). Кроме того, похожие синтаксические конструкции в Авв. 2, 4 и Лев. 18, 5 способствуют противопоставлению данных стихов: в обеих цитатах подлежащее определено артиклем (*ho dikaios* и *ho poiēsas*), оба стиха содержат предложное словосочетания (*ek pisteōs* и *en autois*) и обоих случаях сказуемое выражено глаголом *zēsetai*. В Лев. 18, 5 предложное выражение не может быть связано с подлежащим, и маловероятно, что по замыслу Павла (который намеренно изменил текст из Лев. 18, 5 [см. ниже]), конструкции в этих двух цитатах имеют разные функции. Данный параллелизм также не поддерживает точку зрения, согласно которой Павел хотел сохранить двусмысленность в Авв. 2, 4 (как если бы он надеялся, что его читатели будут истолковывать одно предложное выражение двумя способами).

Однако наиболее важный вопрос в этой цитате касается еврейского слова «вера» (*ʿētmîná*), которое, как правило, означает «стойкость» или «верность»,

toi, так как в этом тексте вера (верность) приписывается Богу, что не соответствуют цели автора в данном контексте. Вероятнее всего, Павел был достаточно хорошо знаком с еврейским текстом и понимал, что греческая версия была не совсем точной. Как бы там ни было, его цитата по смыслу ближе к еврейскому тексту. (Некоторые исследователи говорят, что Павел намеренно использует такую двусмысленную форму цитаты, но не совсем понятно, в чем состоит преимущество такого аргумента, в котором допускается, что рассматриваемая верность принадлежит Богу.)

Еще один интересный вопрос в связи с этой цитатой: слово «вера» следует относить к глаголу (как в традиционных переводах, «праведный жив будет верою») или к существительному («по вере оправданный [человек] будет жить»)? Последний вариант, по мнению некоторых исследователей, лучше согласуется с учением Павла об оправдании верой и более точно соответствует предыдущему тезису: «Никто не оправдан законом» (где предложное словосочетание *en nomō* относится к глаголу *dikaioutai*). Однако, как многие уже заметили, Павел без труда

подразумевая послушание закону. Но Павел использует этот текст, чтобы как раз опровергнуть идею оправдания делами закона. Кажется, он неуместно использовал этот стих, игнорируя первоначальное значение, чтобы продвинуть свою доктрину. Проблема стоит еще более остро, так как смысл слов, который в них вкладывает апостол, прямо противоположен смыслу оригинала. Если же Павел недобросовестно использовал библейский текст, как может христианская церковь приводить его в качестве основного аргумента в пользу библейского учения о спасении? Здесь мы сталкиваемся с большой экзегетической и богословской проблемой.

Еврейский текст Книги пророка Аввакума, несмотря на некоторые текстуальные и экзегетические проблемы, в целом понятен. Пророк жалуется Богу на нечестие в Иудее («нечестивый одолевает праведного» [Авв. 1, 4]). Господь ответил, что вавилоняне погубят Иуду, но такой ответ затронул еще более серьезную проблему божественной справедливости, и поэтому мы читаем вторую жалобу: как Бог, не терпящий зла, может молчать, когда нечестивые поглощают праведных (Авв. 1, 13)? Ответ дан не сразу, и пророк долгое время находится в состоянии неопределенности (Авв. 2, 1). Обстановка усугубляется, когда Бог повелевает записать весть и твердо обещает, что несмотря на явную задержку, пророчество исполнится, и поэтому пророк должен ожидать исполнения (Авв. 2, 3). Наконец, Авв. 2, 4 раскрывает ожидаемое откровение, которые мы можем перефразировать так: «Вот, неправедные вавилоняне нечестивы и горды, но праведник будет жить своей верностью». Последняя часть стиха, представляющая наибольший интерес для нас, может функционировать как вводное предложение (см. NIV), за которым следует подробное описание пророчеств об уничтожении нечестивых.

Может показаться, что Павел использует Книгу Аввакума для обоснования понятия веры, которое он находит в других местах ВЗ, например, Быт. 15, 6: «И он поверил [*wěhe'ěmīn*] Богу, и это вменилось ему в праведность [*šědāqā*]». Но разве в Книге Бытия рассматривается другой вопрос? Похоже, что Книга Бытия и Книга пророка Аввакума на самом деле говорят одно и то же о вере, так как лексические параллели вряд ли случайны (в обоих отрывках встречаются корни *ʾmn* и *šdq*). Важно помнить, что Аввакум сам участвовал в библейском толковании. Хотя современный читатель может не обратить на это внимание, пророк призывал народ Иудеи следовать по стопам Авраама, чья вера нашла выражение не в отдельном поступке, но в ежедневном послушании (см. особ. Быт 22 и толкование в Иак. 2, 21–24). Вера подразумевает ожидание исполнения, следовательно, всегда существует опасность сомнений, поэтому твердость и постоянство составляют суть веры.

Иными словами, для Аввакума не существовало дихотомии между верой и верностью, которую мы часто усматриваем (ср. Евр. 3 – 4). Апостол Павел не считал, что оправдание верой исключает послушание Божьим заповедям, и это выражено в самом Послании к Галатам (см. особ. Гал. 5, 13–26; см. также комментарий на Гал. 5, 14 ниже), но органическая связь между этими двумя понятиями более подробно обсуждается в Послании к Римлянам. Там Павел описывает свое благовествование как исполнение обещаний ВЗ (Рим. 1, 2) и приводит Авв. 2, 4 для провозглашения евангелия (Рим. 1, 16–17); далее уделяет значительное внимание вопросу веры Авраама (Рим. 4; следует заметить, что апостол особо подчеркивает твердость Авраама в Рим. 4, 18–21), а затем посвящает объемный раздел доктрине

освящения верующего (Рим. 6 – 8). Цитируя слова из Книги Аввакума, Павел не использует ВЗ в своих целях. Наоборот, он отдает должное изначальному значению, послужившему источником его учения, кроме того, личные богословские формулировки укрепили и продвинули пророческую весть.

Текстуальные разночтения приводимой Павлом цитаты из Лев. 18, 5 тоже интересны, но не существенны. (1) Так как Павел цитирует только часть предложения, ему пришлось изменить относительное местоимение LXX (*ha*) в начале придаточного предложения самостоятельным местоимением (*auta*) после причастия, но в еврейском тексте присутствует как относительное местоимение *ʾăšer*, так и самостоятельное местоимение *ʾōtām* (общепринятое идиоматическое выражение). В этом отношении цитата Павла отличается от оригинала не более, чем от LXX. (2) В МТ используются два глагола: «...исполнит их человек и будет жить по ним» (*ʾăšer yaʾăšeh ʾōtām hāʾādām wāḥay bāhem*). В LXX они переведены причастием и личной формой глагола: «Которые исполняя, человек будет жить по ним» (*ha poiēsas anthrōpos zēsetai en autois* [слово «человек» не определено артиклем, что также представляет собой точную функцию еврейского выражения с артиклем]). Опустив относительное местоимение, Павлу необходима иная конструкция, и он решает подражать синтаксической структуре Авв. 2, 4, добавив артикль к причастию: *ho poiēsas* («исполняющий»). (3) Как только было сделано такое изменение, слово «человек» становится излишним, и Павел опускает его.

Эти различия не меняют существенно смысл текста, но многие исследователи утверждают обратное. Как бы там ни было, в оригинале данный отрывок прерывается повторяющимися словами «Я Господь», что вовсе не говорит о лишенном веры законничестве, а скорее о том, что Господь требует от своего народа соблюдения закона ради их же блага (не существует подтверждений, что Лев. 18, 5 рассматривается негативно в других библейских аллюзиях на этот стих [Неем. 9, 29; Иез. 20, 11.13.21; Лк. 10, 28.]). Затронутые в связи с Гал. 3, 12 вопросы касаются не просто того, как Павел цитирует определенный текст Писания, а скорее самой сути его богословия. Чтобы обсудить этот вопрос надлежащим образом потребуется еще одна книга. И все же в рамках этой главы можно предложить некоторые поясняющие комментарии.

Лютер (Luther 1963:271–72) усматривает иронию в цитате Павла (как и в цитате Иисуса в Лк. 10, 28.): «Ну давайте, попробуйте делать это». Однако данный подход основан на том, что Лев. 18, 5 говорит о следующем: люди, соблюдающие заповеди без веры, получают земные награды и избегают наказания. Комментарий Кальвина (Calvin 1965:54) на Гал. 3, 12 достаточно краткий и неоднозначный, но, комментируя Лев. 18, 5 (Calvin 1989:2, 165), он говорит: «Итак, надежда на вечную жизнь дана всем тем, кто соблюдает закон; а полагающие, что данный отрывок касается земной и преходящей жизни, ошибаются. Причина этой ошибки в том, что они боялись, что праведность по вере может быть ниспровергнута, а спасение основываться на делах. Но Писание отрицает, что люди оправдываются делами, не потому, что сам закон несовершенен, или он не дает наставление для совершенной праведности, а потому, что обещание не исполняется из-за нашей испорченности и греховности» (я слегка изменил перевод последнего предложения для большей ясности). Ранее Кальвин (Calvin 1989:2, 162–63) говорил, что Павел противопоставлял закон и евангелие не потому, что они противостоят друг другу, а потому, что «его спор был с теми, кто неправильно истолковал закон», утверждая, что мы можем оправдаться делами.

Кальвин, несомненно, был прав, говоря, что с точки зрения Павла, иудаизм первого века и иудействующие в частности придерживались неверного понимания роли закона в оправдании. Вероятнее всего, богословская позиция лжеучителей в Галатии повлияла бы на то, как апостол выражает свою точку зрения (см. Ridderbos 1975:154). Однако не следует думать, что в Гал. 3, 12 представлены не взгляды Павла, а повторяется неправильное толкование закона иудействующими (так в Fuller, 1980; опровержение см. Моо 1982). Слово *nomos* («закон») должно сохранять единый смысл во всем отрывке, как, например, в выражениях: «книга закона» (Гал. 3, 10) и «проклятие закона» (Гал. 3, 13); этот термин не может означать «неправильно объясняемый закон» или «законничество». Другими словами, аргумент Павла в Гал. 3, 10-14 имеет силу, если в Гал. 3, 11-12 выражен четкий контраст между «верой» и «законом». Конечно, такой контраст не может быть абсолютным или всеохватывающим (ср. Гал. 3, 21), его можно свести к вопросу о том, как человек оправдывается (см. Silva 2004:242).

В любом случае, если мы хотим понять логику Павла в данном отрывке, решать концептуальную проблему отношений между законом и верой в более широком масштабе нет необходимости. С одной стороны, слова в Гал. 3, 12 не должны вызывать удивление, так как здесь мы сталкиваемся с очередным противопоставлением между делами закона и верой, что изначально было представлено в Гал. 2, 16, повторяется в Гал. 3, 2.5, далее в Гал. 3, 3, и вновь в контрасте между Гал. 3, 9 и Гал. 3, 10. Цитата из Втор. 27, 26 в Гал. 3, 10, безусловно, повторяет мысль, связывая подлежащее «дела» (*erga*) с глаголом «делать» (*poieō*). Поэтому, когда в Гал. 3, 12 Павел говорит нам, что «закон», связанный с «делами», не «по вере», возможно, он не добавил ничего нового к тому, что уже было сказано им ранее: дела закона и вера — несовместимы, особенно в отношении получения Авраамова обетования.

Следует признать, трудно читать такое смелое заявление и свести его к простому контрасту между делами закона и наставлением в вере. Но с точки зрения экзегетики, ошибочно полагать, что Павел без всякой видимой причины рискует убедительностью своих аргументов, ни с того ни с сего выложив поразительный программный комментарий об отсутствии связи между верой и законом (или даже о том, что они исключают друг друга). Лишь несколькими стихами ниже Павел решительно отрицает вывод, что закон против обетований, основанных на вере (а в Рим. 3, 31 он так же решительно заявляет, что верой утверждается закон).

Однако вполне возможно, что Гал. 3, 12 действительно добавляет нечто новое к тому, что было сказано ранее. Здесь предвосхищается хронологический аргумент, о котором Павел будет говорить в Гал. 3, 15 (закон вступил в силу спустя столетия после завета Авраама) и Гал. 3, 19.23-25, где апостол говорит, что время закона предшествовало эпохе веры (см. Silva 2001:177-78). Иными словами, говоря, что закон (если здесь подразумевается нечто большее, чем «дела закона») не от веры, автор хочет сказать, что завет на Синае относится к другой эпохе (чем евангелие) в истории спасения (Garlington 1997:101; см. также Wakefield 2003:184).

Гал. 3, 16

После Гал. 3, 13 единственная прямая цитата ВЗ в данной главе встречается в Гал. 3, 16 (а следующая только в Гал. 4, 27). Было бы серьезной ошибкой полагать, что для Павла ВЗ играет менее важную роль во второй половине этой

главы, в сравнении с первой. Более того, Гал. 3, 17-29 (и то, что мы можем назвать его «кодой»,¹ Гал. 4, 1-7) служит ярким примером того, что отсутствие формальных цитат само по себе не определяет, насколько апостол взаимодействует с ВЗ. Практически в каждом предложении в данном разделе (за исключением Гал. 3, 25-28) есть ссылка на ВЗ. В пределах данного труда нет необходимости комментировать непростую аргументацию Павла в этом отрывке. Однако следует упомянуть некоторые общие замечания, тем более что цитата в Гал. 3, 16 играет важную роль в рассматриваемой теме в целом (понятие «семья» впервые появляется в этом стихе, далее в Гал. 3, 19, подразумевается в дальнейшем и связано с заключением в Гал. 3, 29).

Как мы уже отмечали в обсуждении Гал. 3, 6-14, Павел обращается к личности Авраама, чтобы сказать, что мы не только должны верить, как верил патриарх, но и то (что более важно), что уверовав, мы стали получателями икупительного благословения, которое Бог обещал Аврааму. Другими словами, история спасения служит основанием для доводов апостола. Начиная с Гал. 3, 15, где Павел вводит термин *diathēkē*, данная историческая перспектива становится все более явной и принимает на себя ведущую роль. Как известно, переводчики LXX часто использовали это слово, которое в небиблейской литературе означает «завещание», для передачи значения еврейского слова *bērit* («завет»), так как другой возможный перевод словом *synthēkē* («соглашение») не раскрыл бы односторонний характер заветов, единолично установленных Богом (см. Jobs and Silva 2000:200-201). В данном стихе Павел проводит аналогию с человеческими обычаями в области юриспруденции (хотя не совсем понятно, о каком именно обычае идет речь), по этой причине многие комментаторы отдают предпочтение переводу «завещание». Однако далее в Гал. 3, 16-17 становится очевидным, что апостол все еще размышляет об обетованиях завета, данных Аврааму, противопоставляя их Синайскому завету, явившемуся «спустя четыреста тридцать лет» (следует обратить внимание, что в СП слово *diathēkē* переведено как «завещание» в Гал. 3, 15, но в Гал. 3, 17 это же слово переведено как «завет». — Прим. перев., см. также Nahn 2005).

Число «четыреста тридцать» взято из Исх. 12, 40, что в МТ охватывает только период жизни израильтян в Египте (ср. подобное округленное число «четыреста» в Быт. 15, 13, которое цитируется в Деян. 7, 6). Однако в LXX имеется дополнительное выражение *kai en gē Chanaan* («и в земле Ханаанской»), таким образом, к этому периоду относится и эпоха патриархов. Такое различие, которое выражает точку зрения, принятую в других иудейских источниках (см. Longenecker 1990:133), значительно сокращает время пребывания в Египте. Вопрос интересен для воссоздания хронологии ВЗ, но совершенно не имеет отношения к тому, о чем говорит Павел. (Мы даже не знаем, сознательно ли апостол отдает предпочтение данной хронологии. Если бы он привел большее число, то утверждение утратило бы риторическую силу из-за отсутствия конкретного текста ВЗ, в котором такой период времени упомянут. Возможно, здесь следует понимать «по меньшей мере».) Важно то, что между двумя событиями прошел значительный временной период, а конкретное количество лет подчеркивает серьезное отношение апостола к истории.

¹ Кода — дополнительный раздел, возможный в конце музыкального произведения, не принимающийся в расчет при определении его строения. — Прим. перев.

Более того, его интерес виден в самой структуре аргументации, а также в различных его комментариях, например, «до [achris] времени пришествия семени» (Гал. 3, 19), «до [pro] пришествия веры» (Гал. 3, 23), «до тех пор пока [eph' hōson chronon] наследник – ребенок» (Гал. 4, 1), и особенно «когда пришла полнота времени [to plērōma tou chronou]» (Гал. 4, 4). Павел, по крайней мере в этом отрывке, рассматривает историю, состоящую из трех эпох: (1) период обетований, от Авраама до Синая, (2) период закона, от Синая до пришествия Христа; (3) период веры, начинающийся с «полноты времени». Это не означает, что обетования не относились ко времени после Синая, или веры не существовало до Христа (в конце концов Авраам «поверил»), или же «закон» в любом смысле этого слова не существовал до времени жизни Авраама и после рождения Христа. Тем не менее верно и крайне важно для Павла, что данная Моисею «система» – когда закон рассматривался как завет или руководитель – ограничена периодом от Синая и до распятия.

Основной тезис этого отрывка (по крайней мере в Гал. 3, 15-22) – принцип наследования по закону (= жизнь по закону = оправдание по закону [Гал. 3, 21]) несовместим с принципом наследования по обетованию (Гал. 3, 18). Но поскольку закон не может отменить обетования, данные ранее (Гал. 3, 17), значит, он не был дарован с целью гарантировать наследование, жизнь и праведность (Гал. 3, 21, ср. Гал. 2, 21). Здесь важно понимать различие: Павел не говорит, что закон как таковой противоречит обетованию, более того, он категорически отрицает такое противопоставление (в Гал. 3, 21: *mē genoito* [СП: «Никак!»]). Скорее противопоставляются два способа получения наследия: «Если по закону наследство, то уже не по обетованию» (Гал. 3, 18). Эти размышления помогают нам понять комментарий Павла, сделанный ранее, что «закон не по вере» (Гал. 3, 12). Кальвин (Calvin 1965:54), вероятно, близок к истине, когда объясняет данное неппростое заявление тем, что закон «содержит способ оправдания человека, который совершенно чужд вере» (курсив автора).

Если Синайский завет не оправдывает (дарует жизнь или наследие), то возникает вопрос: зачем закон был дан? (Гал. 3, 19). Многогранный ответ Павла на этот вопрос (Гал. 3, 19б-20.22-24) содержит некоторые непростые экзегетические и богословские проблемы, которые уводят нас далеко за пределы вопроса об использовании ВЗ. Однако для нашей темы важны следующие три вопроса.

Во-первых, в Гал. 3, 19 Павел говорит, что закон был «преподан через Ангелов» (глагол *diatassō* означает «назначать», «распоряжаться», «организовать», «упорядочить»). Этот загадочный комментарий, несомненно, отражает еврейское понимание того, что ангелы содействовали получению закона на Синае (точка зрения, которая уже встречается в LXX Втор. 33, 2, а также в Деян. 7, 53 и Евр. 2, 2; и, возможно, также у Иосифа Флавия, *Иуд. Древн.* 15,136, хотя некоторые полагают, что слово *angeli* относится к пророческим вестникам). Такое представление популярно и в более поздних раввинистических источниках, что дает возможность предполагать, что иудейские учителя в Галатии обращались к нему, чтобы доказать превосходство закона. В таком случае Павел отражает нападки противников их же оружием, указав на более низкое положение закона (ср. Павел упоминает ангелов в анафеме в Гал. 1, 8). Как? Он добавляет слова «рукою» [*en cheiri*] посредника, явная ссылка на Лев. 26, 46: «Вот постановления, и определения, и законы, которые постановил [*nātan*, «дал»] Господь между

Собою и между сынами Израилевыми на горе Синае, через [bēyad, «рукою»; LXX: *en cheiri*] Моисея» (ср. Втор. 5, 5, где Моисей говорит народу, что он стоял между ними и Яхве). Затем Павел говорит, что «посредник при одном не бывает, а Бог один» (Гал. 3, 20). Суть этого загадочного (некоторые сказали бы «непостижимо») комментария ускользает от нас (среди многих обсуждений см. Wright 1991:chap. 8; Callan 1980; Riesenfeld 1984; Burchard 1998). Все же общее направление остается понятным: Павел подчеркивает необходимость двойного посредничества (Моисея и ангелов) и предполагает отдаленность закона от Бога, что резко контрастирует с непосредственными отношениями Бога с Авраамом. Кроме того, явный намек на *Шма* (Втор. 6, 4: «Господь един есть»), возможно, отражает идею Павла об универсальном характере искупления в противовес какому-либо этническому превосходству (ср. Рим 3, 29–30).

Второе, на что стоит обратить внимание — интересное заявление в Гал. 3, 22: «Писание заключило всё [*ta panta*, ср. р.] под грехом». В данном стихе используется глагол *synkleiō*, означающий «запирать», «затворять», «окружать», «оцеплять», и несколько современных переводов усматривают здесь образ порабощения или лишения свободы (напр., NRSV: «Писание заключило в тюрьму всё под властью греха»), такое понятие подтверждается последующим стихом (*phroureō* [«сторожить», «охранять»]).¹

Но что это означает? Переводчики NIV попытались прояснить это следующим переводом: «Писание заявляет, что весь мир находится в узах греха», но этот перевод, хотя и не обязательно неверный, не передает всю полноту используемого Павлом образа (ср. перевод TNIV: «Писание заперло всё под контролем греха»). Согласно BDAG 952 (статья *synkleiō* 2), «Писание» здесь означает «Божью волю, выраженную в Писании», что, вероятно, правильно. Однако в таком случае «Писание», по сути, равносильно слову «Бог», и неудивительно, что в параллельном утверждении, где автор использует этот же глагол, он говорит следующее: «Ибо всех [*tous pantas*, м. р.] заключил Бог в непослушание» (Рим. 11, 32).

Некоторые настойчиво утверждают, что в Послании к Галатам апостол разделяет Бога и закон (см. особенно Kuula 1999:103). Однако, если в этом есть хоть доля правды, то это касается лишь словесного выражения, так как нет никаких сомнений, что Павел считал и Писание, и закон исходящими от Бога и выражающими его волю. Посредством ВЗ (в частности, через Синайский завет) Бог не только объявил, что все находится под властью греха, но и фактически заключил их в состояние греховного рабства закону. (Если такое понимание верно, это объясняет непростые слова в Гал. 3, 19 [*tōn parabaseōn charin prosetethē*], которые в таком случае следует переводить: «...[закон] был добавлен, чтобы увеличить преступления» [см. Рим. 5, 20]).

В-третьих (самое главное), конечная цель такого «заключения» состояла в том, чтобы верующие могли получить обетование (Гал. 3, 22б) (иными словами, чтобы Бог мог проявить милосердие к ним [Рим. 11, 32б]). Павел расширяет эту идею в Гал. 3, 23–24, говоря, что период лишения свободы был временным, «до того времени [*eis*], как надлежало открыться вере», то есть закон исполнял функцию опекуна, «детоводителя [*paidagōgos*] ко Христу [*eis Christon*]». Это выражение переводчики традиционно воспринимали как «привести нас ко Христу» (см. KJV, NIV), но многие ученые говорят, что в данном контексте предлог *eis*

¹ Перевод Лутковского: «Но Писание все связало узами греха». — Прим. перев.

передает временной аспект: «до прихода Христа» (так NRSV, TNIV). Временная функция, вероятно, является точной, однако было бы ошибкой считать, что эти два понятия противоположны или исключают друг друга. Вопрос становится сложнее в связи с более трудными богословскими вопросами, а также запутанными дискуссиями о смысле метафоры *paidagōgos*: сравнивается ли закон с суровым воспитателем, заставлявшим нас искать спасение другими способами, или следует рассматривать закон как временного, доброго, покровительственного опекуна? Так или иначе, вряд ли можно думать, что слово «до» не указывает на цель или не связано с тем, что произойдет в конце временного периода. По крайней мере, мы можем сказать, что в представлении Павла период закона служил подготовкой к периоду веры.

Так выглядит в общих чертах картина истории искупления, которую апостол представляет своим читателям. И именно в рамках этой истории мы должны понять смысл цитаты в Гал. 3, 16. В стихе буквально говорится: «Но Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано: “и потомкам”, как бы о многих, но как об одном: “и семени твоему”, которое есть Христос». Сама цитата состоит из четырех слов (*kai tō spermati sou*, в МТ одно слово: *ûlēzar‘ākā*), она встречается несколько раз в Книге Бытия, где Бог обращается к Аврааму (Быт. 13, 15; 17, 8; 24, 7 [здесь в МТ отсутствует союз]; без слова *kai*: Быт. 12, 7; 15, 18; 22, 18; это выражение также используется в других местах Писания со ссылкой на других патриархов).

В современной литературе стало обычным явлением критиковать и даже высмеивать то, как апостол использует ВЗ в данном стихе. В конце концов, как еврейское слово *zera‘*, так и греческое слова *sperma* — собирательные существительные, которые используются в единственном числе, как английское (или русское. — Прим. перев.) слово «потомство» (следует обратить внимание, что переводы NRSV и NIV иногда используют существительное во множественном числе «потомки» [напр., Быт. 15, 18]; в Таргуме данное слово последовательно переведено как «сыны»). В любом случае нам понятно из первоначального контекста, что речь идет не об одном далеком потомке, а в первую очередь об Исааке, и через него о большой семье, многочисленной, как морской песок.

Можно отметить, что в МТ используется множественное число слова *zera‘* (около двадцати раз [напр., Быт. 9, 9; Исх. 32, 13]; в LXX очень редко используется множественное число слова *sperma*), однако данное (хотя и актуальное) замечание не особенно помогает нам понять этот стих. Более важно, что экзегетические аргументы, основанные на подобных языковых нюансах, распространены в раввинистической литературе. Например, в Мишне после цитаты Ис. 61, 11 («как сад произращает посеянные семена [*zērû‘ēhā*] в нем») поясняется: «Не сказано: “его семя”, а “свои семена» [*zr‘hl’n‘mar l‘zrw‘yh*]» (*m. Šabb. 9, 2*). Подобным образом в *Gen. Rab. 22, 9* цитируется Быт. 4, 10 («голос крови [*dēmē*, множественное число, сопряженная форма] брата твоего вопиет ко Мне от земли») и дается объяснение раввина Иуды: «Здесь не написано “кровь брата твоего” [*dm ‘hyk yn ktyb*], но “голос кровей брата твоего” [*dmu*, мн. ч.] — его кровь и кровь его потомков» (тот же аргумент используется затем в отношении 4 Цар. 9, 26; 2 Пар. 24, 25). Итак, раввины прекрасно знали, что в иврите слово «кровь» (*dām*) очень широко используется во множественном числе (особенно, если контекст указывает на пролитую кровь), но никто, кажется, не возражал против такой аргументации.

Было бы нелепо предположить, что Павел не знал о собирательном значении слова *sperma* или надеялся, что его читатели не обнаружат такой «логический изъян». В этом же отрывке (более того, в его кульминационном пункте) он говорит: «Если же вы Христовы, то вы [мн. ч.!] семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал. 3, 29). Аргумент Павла основывается на собирательном значении этого слова, следовательно, вряд ли можно считать, что в Гал. 3, 16 исключается такой смысл.

Вероятно, нас смущает здесь предположение, что апостол говорит о чем-то противоречивом. Нам следует рассмотреть возможность того, что читатели Павла и даже его иудействующие противники (все признавшие Иисуса Мессией) легко признали бы такое отождествление семени Авраама с Христом. Если это так, то их не смутили бы экзегетические приемы Павла (с которыми они предположительно были знакомы) и доктринальное содержание его заявления. Возможно даже, как утверждают некоторые комментаторы, что в Гал. 3, 16 представлено вводное предложение. Вероятнее всего, нам следует считать пояснительным комментарием Гал. 3, 16б (начиная со слов *ou legei* [«не сказано»]). Другими словами, Гал. 3, 15-16а представляет собой единую мысль, которая получает дальнейшее развитие в Гал. 3, 17-18. Можно перефразировать так: «Даже человеческое ратифицированное соглашение не может быть изменено, подобным образом Бог ратифицировал свои обетования Аврааму и его семени (и, кстати, мы знаем, что “семя” относится ко Христу, о чем нам напоминает форма единственного числа). Выражаясь яснее: закон не может изменить завет Авраама».

Можно уверенно сказать, что в Гал. 3, 16б Павел не пытается ничего доказать, скорее он просто освещает то, что его читатели уже знают и принимают. Он упоминает данный аспект здесь потому, что он собирается показать его важность в общем аргументе («закон был добавлен... до времени пришествия семени» [Гал. 3, 19]). Верующие в Галатии стремятся присоединиться к народу Авраама, но это произойдет только с теми, кто находятся в единении с *семенем*, Христом. Более того, сами верующие Галатии, откликнувшись на евангельскую весть верой, уже получили Духа, следовательно, стали причастниками обетований Авраама (Гал. 3, 3.5.14); они уже были крещены в единении со Христом (Гал. 3, 27), что означает их принадлежность Христу и семени Авраама. И теперь они не только наследники и потомки Авраама, но и дети самого Бога (Гал. 3, 26.29; 4, 4-7). Таким образом, было бы неправильно и ошибочно изменять Божьи обетования Аврааму, добавив более поздние требования закона, которые были всего лишь временным средством до прихода эпохи веры!

Гал. 4, 24

В Гал. 4, 21-31 есть только две прямые цитаты: одна из Ис. 54, 1 (в Гал. 4, 27), а другая из Быт. 21, 10 (в Гал. 4, 30). Однако в этой части приводится рассказ из Книги Бытия о Саре (а также об Исааке) и Агари (а также об Измаиле). В Гал. 4, 24 представлено ключевое утверждение: Павел говорит, что Сара и Агарь «это два завета» (*eisin dyo diathēkai*). Затем он продолжает сравнивать Агарь («с детьми своими в рабстве») с горой Синай и с современным Иерусалимом; косвенно Сара отождествляется с новым заветом, то есть со свободным вышним Иерусалимом (Гал. 4, 26). Как будто этого было недостаточно, Павел переходит к сравнению Исаака с верующими из язычников в Галатии (Гал. 4, 28), в то время как Измаил

означает (менее прямо, но недвусмысленно) иудействующих оппонентов апостола (Гал. 4, 29).

Некоторые исследователи говорят, что в отрывке применяется типологический подход к повествованию Книги Бытия, хотя другие убеждены, что апостол использует здесь аллегорическое толкование, так как Гал. 4, 24 начинается словами: *hatina estin allēgoroumena*, «в этом есть аллегория». Однако ошибочно предполагать, что значение глагола *allēgoreō* (от *allos* [«другой», «иной»] и *agoreiō* [«говорить»]) соответствует тому, что современные ученые имеют в виду, когда говорят об «аллегорическом толковании» (см. Davis, 2004). Безусловно, последнее в полутехническом смысле имеет свои истоки в дохристианской греческой литературе, и Павлу был знаком такой метод толкования. Иными словами, мы не можем изначально исключать возможность того, что он имеет в виду неисторический тип толкования, аналогичный тому, который использовал Филон Александрийский и стоики, жившие до апостола.

С другой стороны, нигде в своих посланиях Павел не дает и намека, что он отвергает исторический характер библейского повествования или хотя бы приуменьшает его значение. Более того, можно говорить, что апостол сам дает ключ к пониманию смысла посредством глагола *systoicheō* в следующем стихе: «Теперь Агарь... соответствует [*systoichei*] нынешнему Иерусалиму» (Гал. 4, 25). В отличие от Филона, Павел не выражает сомнения относительно действительности или исторической ценности повествования в Книге Бытия (сам Филон на самом деле не настолько антиисторический, насколько многие полагают). В действительности некоторые из комментариев апостола здесь (например, «Ибо написано: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной» [Гал. 4, 22]; «Но как тогда рожденный по плоти гнал рожденного по духу, так и ныне» [Гал. 4, 29]) ясно подтверждают, что апостол считает упомянутых людей и события – историческими.

Таким образом, если выяснится, что Павел указывает на соответствие между двумя историческими действительностями, мы можем небезосновательно считать, что он толкует Книгу Бытия типологически, а не аллегорически. Основная богословская истина, которая интересует автора, – контраст между Духом и плотью: Бог действует согласно первому, а грешники полагаются на последнее. Такой контраст особенно заметен в различных моментах истории искупления как во времена патриархов, так и сейчас, в период полноты времени (Гал. 4, 4).

В дополнение к этим рассуждениям, следует помнить место Гал. 4, 21–31 в аргументации в целом. Можно говорить, что Павел завершает библейский экскурс в конце третьей главы, и данный раздел выполняет функцию не экзегетического подтверждения, а скорее бросает вызов тем, кто заявляют, что подчиняются закону (Гал. 4, 21). Некоторые даже предположили, что повествования об Аврааме, Саре и Агари впервые использовали иудействующие, поэтому Павел «не мог о нем не вспомнить» (Barrett 1982:162). У нас нет свидетельств, подтверждающих данную теорию, и в самом тексте не видим на это каких-либо намеков. В любом случае Павел нигде не использует этот подход (в 1 Кор. 10, 4 представлена только частичная аналогия, в то время как 1 Кор. 9, 9 не связано с повествованием ВЗ), что должно предостеречь нас от каких-либо выводов из аналогии Сары и Агари, используемой Павлом.

Гал. 4, 27

Особого внимания заслуживает цитата из Ис. 54, 1 в Гал. 4, 27, точно соответствующая греческому переводу ВЗ. Первый глагол в МТ, *ronnî* («кричи», «выкрикни») [от *rānan*]), чаще всего встречается в контексте радостных событий, поэтому перевод словом *euphranthēti* («возвеселись») вполне подходит (см. в большинстве английских версий переведено словом «пой»). В следующей строке в LXX опущено производное от глагола *rānan* существительное *rinnâ*, вероятно, по стилистическим причинам, что не влияет на смысл. В остальной части стиха не возникает никаких текстуальных вопросов.

Павел, похоже, относит этот стих к Сарре, которая рождает, будучи неплодной, однако это далеко от контекста Ис. 54. Там Бог обращается к народу Изра-

Гал. 4, 27

ἐγρᾶπται γάρ, εὐφράνθητι, στεῖρα, ἢ οὐ τίκτους· ῥῆξον καὶ βόησον, ἢ οὐκ ὠδίνουσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχοῦσης τὸν ἄνδρα.

Ибо написано: «возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа».

МТ Ис. 54, 1

רָנִי עֲקְרָה לֹא יִלְדָּה פְּצַחִי רָגָה וְצַהֲלִי לֹא-
לֵהָ לֶהֱרִיבִי כִּי-רַבִּים בְּנֵי-שׁוֹמְמָה מִבְּנֵי בְּעֻלָּה אִמָּךְ
הֲהִי

LXX Ис. 54, 1

εὐφράνθητι στεῖρα ἢ οὐ τίκτους ῥῆξον καὶ βόησον ἢ οὐκ ὠδίνουσα ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχοῦσης τὸν ἄνδρα εἶπεν γὰρ κύριος.

СП Ис. 54, 1

Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа, говорит Господь.

ля, который изображается женщиной, сначала брошенной, но затем восстановленной в своих правах: «Ибо твой Творец есть супруг твой; Господь Саваоф — имя Его; ...как жену, оставленную и скорбящую духом, призывает тебя Господь... на малое время Я оставил тебя, но с великою милостью восприму тебя» (Ис. 54, 5-7). Что общего у этого отрывка с Сарой и Агарью, не говоря уже о двух Иерусалимах, Исааке и Измаиле, или обрезании и вере? Кроме того, не выраженное явно сравнение между Сарой и бесплодной, оставленной женщиной, у которой было много детей, изобилует сложными вопросами, как и сравнение Агари с женщиной, которая была замужем.

Интересно отметить, что Сара упоминается по имени в Ветхом Завете, кроме Книги Бытия, только в Ис. 51, 1-2, где сказано, что она родила «стремящихся к праведности» (евр. *šedeq*; LXX: *to dikaion* [«того, что праведно»]) и «ищущих Яхве». Более того, есть мнение, согласно которому, в Книге пророка Исаии тема бесплодия Сары превращается из истории о ребенке в прошлом в «историю рождения народа» в будущем (Callaway 1986:63). Такое «развитие дало Павлу экзегетическую возможность отделить слова пророка от исключительно этнического Израиля» (Jobes 1993:308), другими словами,

к детям Сары относятся те, кто по-настоящему ищут Бога и его праведность. Помимо этого, поскольку традиционно город отождествлялся с женским образом (см. особ. Пс. 86, 5 [87, 5 МТ], в LXX переведено *mētēr Siōn* [«матер Сиона»]), а Исаия видит Иерусалим опустошенным городом (Ис. 64, 10 [64, 9 МТ], названным «проклятием» [ср. Гал. 3, 13]!),¹ пророк представляет женские образы двух Иерусалимов: проклятого и ликующего» (Jobes 1993, 309; см. статью Джобса, где

¹ Так в LXX. — Прим. перев.

рассматриваются и другие параллели; отметим также, как было предложено Вилком [Wilk 1998:235], что используемый Павлом глагол «унаследует» в Гал. 4, 30, обрамляет отрывок из Книги пророка Исаии [Ис. 53, 12; 54, 3]).

Так как следующий раздел (Ис. 54, 1) начинается с песни страждущего Раба (на которую без сомнения ссылается апостол в Гал. 2, 20-21; 3, 1.13), Павел, видимо, надеялся, что верующие в Галатии увидят связь между верой в распятого Христа и приобщением к большому народу, для которых мать – новый Иерусалим. Безусловно, в Ис. 54, 1 не проведена четкая параллель между Сарой – Агарью и бесплодной–замужней женщинами, но, как было замечено комментаторами, Павел, кажется, воздерживается от явного упоминания Сары в Гал. 4, 25-26. Связь между бесплодной Сарой и оставленным, проклятым Иерусалимом ранее была представлена пророком Исаией; данное условие дает Павлу право цитировать Ис. 54, 1 в контексте повествования Книги Бытия. Однако цель цитаты – подчеркнуть, что верующие связаны не столько с Сарой, сколько с новым искупленным Иерусалимом. Если мать верующих в Галатии – этот свободный небесный город, то насколько абсурдно возвращаться и поработать себя рабскому Иерусалиму, отвергнутому Богом! (Современные исследования по использованию этой цитаты см. в Воег 2004; Willits 2005; Di Mattei 2006.)

Гал. 4, 30

Прямая цитата в этом стихе («изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной») не требует обсуждения сверх того, что уже было сказано. Перевод LXX в Быт. 21, 10 (полностью буквальный перевод МТ) здесь цитируется слово в слово, за исключением последних двух греческих слов, *mou Isaak*, которые заменены словами *tēs eleutheras*, таким образом, вместо изначально-го выражения «моим сыном Исаакам» читаем «сыном свободной». В Книге Бытия эти слова говорит Сара, в то время как Павел хочет приписать их Богу. Так как впоследствии Бог поручил Аврааму поступить, как сказала Сара (Быт. 21, 12), читатели Павла едва ли возражали против такого изменения текста. Кроме того, выбор слова *eleuthera* подчеркивает центральную тему свободы, которую апостол продолжает развивать далее (напр., Гал. 4, 31; 5, 1.13).

Гал. 4, 30

ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας.

Что же говорит Писание? «Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной».

МТ Быт. 21, 10

וַתֹּאמֶר לְאַבְרָהָם גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֶת־בְּנֵיהָ כִּי לֹא יִרְשׁ בְּנֵי־הָאִמָּה הַזֹּאת עִם־בְּנֵי־עִמְקָרְךָ

LXX Быт. 21, 10

καὶ εἶπεν τῷ Ἀβραάμ ἔκβαλε τὴν παιδίσκην ταύτην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς οὐ γὰρ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης ταύτης μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαακ.

СП Быт. 21, 10

...и сказала Аврааму: выгони эту рабыню и сына ее, ибо не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком.

Гал. 5, 14

В пятой и шестой главах Послания к Галатам содержится только одна прямая цитата: «Ибо весь закон в одном слове заключается: “Люби ближнего твоего, как самого себя”» (Гал. 5, 14, цитируя Лев. 19, 18). Эта краткая цитата не представляет никаких текстуальных проблем. Кроме того, Павел просто использует

ВЗ, и никто не говорит, что апостол неуместно обращается с данным текстом. Тем не менее по иронии судьбы присутствие этой цитаты заводит в тупик комментаторов. Многим из них кажется почти невообразимым, чтобы Павел в том самом послании, где он излагает наиболее сильные аргументы против закона, говорил о необходимости исполнять закон. Более того, некоторые исследователи (напр., O'Neill 1972:71) зашли слишком далеко, заявив, что этот раздел послания – редакторская вставка.

Гал. 5, 14

ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

Ибо весь закон в одном слове заключается: «любви ближнего твоего, как самого себя».

МТ Лев. 19, 18

אִתְּךָ לְרֵעֲךָ לְאָהֳבָה

LXX Лев. 19, 18

ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

СП Лев. 19, 18

...но любви ближнего твоего, как самого себя.

Однако предполагаемый диссонанс между этим отрывком и остальной частью послания основывается на убеждении, что апостол без разбора нападает на закон в Гал. 3. Такая точка зрения сталкивается с множеством затруднений, одно из них заключается в том, что в ходе всего обсуждения Павел обосновывает свои тезисы, обращаясь к словам из Торы. Как было отмечено выше, все отрицательные высказывания Павла касаются лишь одного вопроса: роль закона в оправдании для получения наследия Авраама. Бессмысленно говорить, что закон был отменен во всех отношениях.

Вопрос о роли закона в жизни христианина сложный и, конечно, выходит за рамки настоящего очерка. Однако следует обратить внимание на поразительный параллелизм между следующими утверждениями:

Гал. 5, 6: «Не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью»

Гал. 6, 15: «Ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новое творение»

1 Кор. 7, 19: «Обрезание ничто и необрезание ничто, но все в соблюдении заповедей Божиих».

Вполне очевидно, что Гал. 5, 13-14, где мы находим предостережение от злоупотребления свободой и обязанность любить друг друга, заново формулирует и расширяет утверждение, что вера действует через любовь. В обоснование такой новой формулировки приведены слова из закона, что указывает на согласованность данного отрывка с 1 Кор. 7, 19. Наконец, исполнение закона через любовь свойственно новому творению (Гал. 6, 15). Иными словами, когда Павел призывает верующих в Галатии сообразоваться с эсхатологической действительностью, открытой Христом (Гал. 3), он не предлагает полностью оставить Божий закон. Напротив, сбросив с себя бремя закона для оправдания, верующие смогут действительно исполнить закон силой Духа (Гал. 5, 2223; см. Рим. 8, 4).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В Послании к Галатам есть и другие аллюзии на ВЗ. Например, резкие слова Павла в Гал. 5, 12, возможно, следует понимать в свете слов из Втор. 23, 1. Контекст Гал. 5, 18, вероятно, отражает повествование об исходе (см. Wilder 2001).

Упоминание Павлом плода Духа (особенно мир) в Гал. 5, 22, кажется, исходит от Ис. 32, 14–18. Кроме того, образ посева и жатвы в Гал. 6, 7 берет свое начало в литературе Мудрости в ВЗ (Иов 4, 8; Притч. 22, 8). В этой связи особо интересен Гал. 6, 16, где Павел, обращаясь к тем, кто следуют правилу нового творения, произносит благословение: «Мир им и милость, и Израилю Божию». Выражение «мир Израилю» встречается в Пс. 124, 5 [Пс. 125, 5 МТ], Пс. 127, 6 [128, 6 МТ], но Бил (Beale 1999:208) убедительно доказывает, что на Павла здесь, возможно, оказали влияние эсхатологические отрывки из Книги пророка Исаии, особенно Ис. 54, 10 LXX: «Исходящая от меня тебе милость [*eleos*] не прекратится, и не исчезнет завет твоего мира [*hē diathēkē tēs eirēnēs sou*]». Поскольку ранее (Гал. 4, 26) Павел обращается к Ис. 54, 1, говоря о язычниках в Галатии, и так как послание в целом сосредоточено на единстве народа Божьего, трудно поверить, что в самом конце данного документа апостол вводит этнические различия. Как раз наоборот. С помощью последней аллюзии на ВЗ апостол уверяет своих читателей, что тот, кто принадлежит к новому творению, будь то еврей или язычник, относится к истинному семени Авраама, а значит, представляют собой эсхатологический Израиль Божий.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Barrett, C. K. 1982. “The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians.” Pages 154–70 in *Essays on Paul*. Philadelphia: Westminster.
- Beale, G. K. 1999. “Peace and Mercy upon the Israel of God: The Old Testament Background of Galatians 6,16b.” *Bib* 80: 204–23.
- . 2005. “The Old Testament Background of Paul’s Reference to the ‘Fruit of the Spirit’ in Galatians 5:22.” *BBR* 15: 1–38.
- Betz, H. D. 1979. *Galatians: A Commentary on Paul’s Letter to the Churches in Galatia*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Boer, M. C. de. 2004. “Paul’s Quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27.” *NTS* 50: 370–89.
- Bruce, F. F. 1982. *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Burchard, C. 1998. “Noch ein Versuch zu Galater 3,19 und 20.” Pages 184–202 in *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*. Edited by D. Sänger. WUNT 107. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Burton, E. de Witt. 1921. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Callan, T. 1980. “Pauline Midrash: The Exegetical Background of Gal. 3:19b.” *JBL* 99: 549–67.
- Callaway, M. C. 1986. *Sing, O Barren One: A Study in Comparative Midrash*. SBLDS 91. Atlanta: Scholars Press.
- Calvert Koyzis, N. 2004. *Paul, Monotheism and the People of God: The Significance of Abraham Traditions for Early Judaism and Christianity*. JSTNSup 273. London: T&T Clark.
- Calvin, J. 1965. *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*. Edited by D. W. Torrance and T. F. Torrance. Translated by T. H. L. Parker. Grand Rapids: Eerdmans.

- . 1989. *Harmony of the Pentateuch*. 2 vols. Vols. 2–3 of *Calvin's Commentaries*. Translated and edited by J. King et al. Grand Rapids: Baker Academic.
- Ciampa, R. E. 1998. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. WUNT 2/102. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cook, D. 1992. "The Prescript as Programme in Galatians." *JTS* 43: 511–19.
- Corsani, B. 1990. *Lettera ai Galati*. Commentario storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo testamento: Nuovo testamento 9. Genoa: Marietti.
- Cranfield, C. E. B. 1975–1979. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 2 vols. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Cranford, L. L. 1994. "A Rhetorical Reading of Galatians." *SwJT* 37: 4–10.
- Davis, A. 2004. "Allegorically Speaking in Galatians 4:21–5:1." *BBR* 14: 161–75.
- Di Mattei, S. 2006. "Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal. 4.21–31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics." *NTS* 52: 102–22.
- Dunn, J. D. G. 1993. *The Epistle to the Galatians*. BNTC. Peabody, MA: Hendrickson; London: Black.
- Ellis, E. E. 1957. *Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Fuller, D. P. 1980. *Gospel and Law: Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fung, R. Y. K. 1988. *The Epistle to the Galatians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Garlington, D. 1997. "Role Reversal and Paul's Use of Scripture in Galatians 3.10–13." *JSNT* 65: 85–121.
- Ginzberg, L. 1909–1938. *The Legends of the Jews*. Translated by H. Szold and P. Radin. 7 vols. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Gombis, T. G. 2007. "The 'Transgressor' and the 'Curse of the Law': The Logic of Paul's Argument in Gal. 2–3." *NTS* 53: 81–93.
- Hafemann, S. J. 1997. "Paul and the Exile of Israel in Galatians 3–4." Pages 329–71 in *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*. Edited by J. M. Scott. JSJSup 56. Leiden: Brill.
- Hahn, S. W. 2005. "Covenant, Oath, and the Aqedah: [Diathēkē] in Galatians 3:15–18." *CBQ* 67: 79–100.
- Hansen, G. W. 1989. *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts*. JSNTSup 29. Sheffield: JSOT Press.
- Hanson, A. T. 1974. *Studies in Paul's Technique and Theology*. London: SPCK.
- Jobes, K. H. 1993. "Jerusalem, Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21–31." *WTJ* 55: 299–320.
- Jobes, K. H., and M. Silva. 2000. *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Koch, D.-A. 1986. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. BHT 69. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kuula, K. 1999. *Paul's Polemical Treatment of the Law in Galatians*. Vol. 1 of *The Law, the Covenant and God's Plan*. PFES 72. Helsinki: Finnish Exegetical Society; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lagrange, M.-J. 1925. *Saint Paul, Épître aux Galates*. 2nd ed. Paris: Gabalda.
- Levinson, B. M. 1997. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. New York: Oxford University Press.
- Lightfoot, J. B. 1898. *Saint Paul's Epistle to the Galatians*. 10th ed. London: Macmillan.

- Longenecker, R. N. 1990. *Galatians*. WBC 41. Dallas: Word. Luther, M. 1963. *Lectures on Galatians 1535: Chapters 1-4*. Vol. 26 of *Luther's Works*. Edited by W. A. Hansen and J. Pelikan. Saint Louis: Concordia.
- Martyn, J. L. 1997. *Galatians*. AB 33A. New York: Doubleday. McLean, B. H. 1996. *The Cursed Christ: Mediterranean Expulsion Rituals and Pauline Soteriology*. JSNTSup 126. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Michel, O. 1929. *Paulus und seine Bibel*. BFCT 2/18. Gütersloh: Bertelsmann.
- Moo, D. J. 1982. Review of D. P. Fuller, *Gospel and Law*. *TJ* 3: 99–103.
- Oeming, M. 1998. “Der Glaube Abrahams: Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels.” *ZAW* 110: 16–33.
- O’Neill, J. C. 1972. *The Recovery of Paul’s Letter to the Galatians*. London: SPCK.
- Ridderbos, H. 1975. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Riesenfeld, H. 1984. “The Misinterpreted Mediator in Gal 3:19–20.” Pages 405–12 in *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*. Edited by W. C. Weinrich. Macon, GA: Mercer University Press.
- Rottzoll, D. U. 1994. “Gen 15,6: Ein Beleg für den Glauben als Werkgerechtigkeit.” *ZAW* 106: 21–27.
- Scott, J. M. 1993. “‘For as Many as Are of Works of the Law Are under a Curse’ (Galatians 3.10).” Pages 187–221 in *Paul and the Scriptures of Israel*. Edited by C. A. Evans and J. A. Sanders. JSNTSup 83. Sheffield: JSOT Press.
- Seifrid, M. A. 1994. “Blind Alleys in the Controversy over the Paul of History.” *TynBul* 45: 73–95.
- Silva, M. 1992. “The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority.” Pages 147–65 in *Scripture and Truth*. Edited by D. A. Carson and J. D. Woodbridge. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 1993. “Old Testament in Paul.” *DPL* 630–42.
- . 1994. *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*. Rev. ed. Grand Rapids: Zondervan.
- . 2001. *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2004. “Faith versus Works in Galatians 2–3.” Pages 217–48 in *The Paradoxes of Paul*. Vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*. Edited by D. A. Carson, P. T. O’Brien, and M. A. Seifrid. WUNT 2/181. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2005. *Philippians*. 2nd ed. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.

ПОСЛАНИЕ К ЕФЕСЯНАМ

ФРАНК ТИЛЬМАН

ВВЕДЕНИЕ

Павел написал Послание к Ефессянам для широкой аудитории христиан из язычников (Еф. 2, 11; 3, 1). Они жили в мире, где все видели, что власть принадлежала «начальствам», «властям», «мироправителям» и «духовным силам злобы поднебесной» (Еф. 6, 12; ср. Еф. 2, 2). Признаки этой власти они видели в политической скульптуре, фризах, надписях на рынках и на углах улиц своих городов. Эта пропаганда провозглашала, что боги дали Риму вечное право управлять миром. Для первых читателей Послания к Ефессянам личные проблемы Павла, возможно, были лишь мрачным напоминанием о том, сколько трудностей евангелие принесло в их жизнь (Еф. 3, 13).

Павел писал послание, чтобы ободрить людей, которые «во Христе» поклонялись Творцу вселенной (Еф. 1, 4; 3, 9). Творец был их Отцом, и он по благодати принял их в свою семью (Еф. 1, 2.5; 2, 18; 5, 20), отвел им важную роль в своих извечных замыслах (Еф. 1, 9-10; 3, 10) и обильно благословил их близкими отношениями с собой (Еф. 2, 16-18; 3, 12). С помощью помазанного царя Иисуса Бог уже одержал победу над всеми «духовными силами злобы поднебесной» (Еф. 1, 20-22а) и даровал своему народу такую же власть, которая привела Иисуса к победе (Еф. 1, 19-23; 3, 14-19). Павел надеялся, что Бог использует его послание, чтобы открыть глаза читателей на эти духовные истины (Еф. 1, 15-18; 3, 14-19). Апостол призывает их жить в единении друг с другом (Еф. 4, 1 – 6, 9) и ободряет их в борьбе против окружающих сил зла (Еф. 6, 10-20).

Для этих целей апостол обращался к ВЗ. Он ссылался на некоторые псалмы и Книгу Исаии, напоминая читателям, что «во Христе» они присоединились к Божьему помазанному царю в победе, которую Бог дал ему над врагами своего народа. Бог воскресил Христа из мертвых, посадил на престоле в небесах, а его враги были побеждены и находятся под ногами (Еф. 1, 20-22; 4, 8; см. Пс. 109, 1 [110, 1 МТ]; 8, 6; 67, 19 [68, 19 МТ]). Эти враги – как раз те правители,

власти, начальства и силы, которые, по мнению читателей Павла, одерживают победу над ними (Еф. 1, 21, ср. Еф. 2, 2; 3, 10; 6, 11-12, ср. Arnold 1997: 41–69).

Христос не только победил зло, освободив свой народ из плена, но и наделил своих людей щедрыми дарами. Он дал им дары, с помощью которых верующие могут сохранить единство и остаться неколебимыми во всякой опасности (Еф. 4, 8; см. Пс. 67, 19 [68, 19 МТ]). Они облеклись во всеоружие (доспехи) самого Бога и в состоянии защитить себя от смертоносных попыток пораженного врага (Еф. 6, 10-17; Ис. 59, 17; 11, 5; 52, 7).

Павел, вероятно, выбрал темы из Книги Бытия, Исаии и Псалтыри, чтобы напомнить читателям, что Бог восстанавливает творение в первоначальной гармонии: единство мира между народами и единство мира между всем человечеством и Творцом. Идея восстановленного творения, возможно, уже присутствует в Еф. 1, 22, где Павел цитирует строки из Пс. 8, 6, говоря о победе Христа над врагами. Можно предположить, что Павел знал, что в контексте оригинала строка из псалма была частью куплета, в котором упоминается власть над всем творением, данная Адаму Богом (Быт. 1, 28). В Еф. 5, 31-32 Павел ссылается на повествование о сотворении, используя слова из Быт. 2, 24 в отношении единения верующих с Христом. И в данном случае идея нового творения может составлять контекст слов апостола.

Подобным образом Павел использует Ис. 57, 19 в Еф. 2, 13-17, что можно понимать как ссылку на будущее примирение мира с Богом (Ис. 2, 2-4; 11, 10; 19, 24-25; 45, 14.22; 51, 4-5; 52, 10; 55, 5; 56, 6-7; 60, 11; 66, 18-23). Иногда в Книге Исаии данная тема включает новое творение в будущем (Ис. 66, 18-23). Такое же переплетение тем появляется в Еф. 2, 13-17, когда Павел говорит не только о мире между иудеями и неиудеями, но и утверждает, что объединение двух народов во Христе исполнит намерение Бога «создать... одного нового человека» (Еф. 2, 15). Тема нового творения играет важную роль в данном послании (Еф. 2, 10; 3, 9; 4, 13.22.24), и это объясняет, почему Павел выбрал аллюзии на Пс. 8, 6 и Ис. 57, 19: в более широком контексте этих ветхозаветных отрывков говорится о новом творении.

Здесь следует быть осторожным. Отголоски повествования о сотворении и паломничество народов, о котором говорит Исаия, едва уловимы, даже если они использовались апостолом намеренно. Однако два аргумента говорят против того, что Послание к Ефессянам содержит эти главные богословские темы ВЗ. Во-первых, когда в послании используется формула перед цитатами, далее следует либо весьма измененный текст ВЗ (Еф. 4, 8; см. Пс. 67, 19), либо же текст, который и вовсе не из ВЗ (Еф. 5, 14). Это означает, что ВЗ был одним из нескольких источников предания, используемых в послании, а различные отрывки, на которые ссылается автор, сами по себе не играют важной роли в формировании мысли послания (Lincoln 1982: 44–45, 49). Во-вторых, согласно Еф. 3, 5.9, единство верующих из иудеев и язычников – главная тема послания, об этом единстве ничего не было известно до того, как Бог открыл это Павлу и другим апостолам. Все вышеперечисленное, кажется, исключает важную роль ВЗ в содержании послания (Lincoln 1982: 47).

Эти умозаключения важны, они напоминают нам, что богословие Послания к Ефессянам не следует понимать только в свете ВЗ. Однако наше описание того, как используется ВЗ в послании, раскроет определенную последовательность

(см. Moritz 1996). В частности, истоки двух тем, торжества Бога «во Христе» над силами зла и восстановления творения «во Христе», берут начало именно из текстов Писания, к которым обращается Павел.

Еф. 1, 20-23

Павел начинает Послание к Ефесянам двумя пространными молитвами. Первая — молитва благословения в Еф. 1, 3-14, в которой он благословляет Бога за щедрые дары, которые он дал своему народу. Вторую молитву можно формально назвать «молитвенным отчетом», в котором Павел впервые рассказывает своим читателям (Еф. 1, 15-16а), что он вспоминает их в благодарственных (Еф. 1, 16б-23) и ходатайственных молитвах. По словам Павла, когда он ходатайствует пред Богом о них, он просит даровать им полное понимание того, что Бог совершил для них. Особенно он хотел, чтобы его читатели осознали, что Бог использовал ту же силу, которой он воскресил Иисуса из мертвых, для их блага (Еф. 1, 19-20).

Павел уверяет, что Бог применил могущественную силу «во Христе [tō Christō], воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя [kathisas en dexia autou] на небесах» (Еф. 1, 20). Он также «все покорил под ноги» Мессии (Еф. 1, 22). Выражения, которые Павел использует в этих словах, заимствованы из Пс. 109, 1 LXX (110, 1 MT) и Пс. 8, 7 (LXX / MT).

Исследователи расходятся во мнениях касательно первоначального исторического контекста Пс. 109. Некоторые датируют этот псалом концом правления Маккавеев, но большинство теперь считают, что в нем описываются элементы раннего ритуала принятия престола, начало которых, возможно, восходит ко времени царствования Давида или даже раньше (напр., Kraus 1989: 346–47). Большинство исследователей также предполагают, что псалом был составлен кем-то из придворных, который читал его царю во время возведения на престол (Kraus 1989: 236; Allen 2002: 114). Современные ученые склонны датировать псалом периодом ранней монархии, посему исторический контекст псалма может относиться ко времени самого Давида (Kraus 1989: 347; Allen 2002: 113). Иисус также считал, что автор псалма — Давид (Мк. 12, 35-37).

Псалом состоит из двух пророчеств, в которых говорится не о современнике псалмопевца, но об особом царе и священнике будущей эпохи. В первом пророчестве Господь поручает царю сидеть одесную, пока он низложит врагов царя: «Сказал Яхве Господу моему: “седи одесную Меня [LXX: *kathou ek dexiōn tou*], доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»» (Пс. 109, 1). Хотя некоторые комментаторы считают, что положение царя одесную Господа означает расположение престола или жилища царя по правую сторону от святого места Божьего

Еф. 1, 20

Ἦν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

...которую Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах.

MT Пс. 110, 1

לְדָוִד מְזֻמֹּר נֶאֱמָר יְהוָה לְאֵדְנֵי שֶׁבַע לְיַמֵּינֵי
עַד-אֲשֵׁרֶי-תַעֲרֹךְ אֶת-יְרֵכְךָ לְרַגְלֶיךָ

LXX Пс. 109, 1

τῷ Δαυὶδ ψαλμός εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

СП Пс. 109, 1

Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих.

присутствия, псалмопевец, вероятно, повествует о будущем царе, который будет возвышен и посажен по правую руку от Яхве. Пред ним Господь повергнет всех правителей земли (Пс. 109, 6). Эта мысль близка к Дан. 7, 13-14, где Сын Человеческий возвышен в присутствии Бога и получает власть над всеми народами земли (Moritz 1996: 16).

Во втором пророчестве Яхве называет этого царя священником: «Клялся Яхве и не раскается: “Ты священник вовек по чину Мелхиседека”» (Пс. 109, 4). Если предположить, что речь идет о коронации современника псалмопевца, то необычное утверждение, что царь – вечный священник, также покажется загадочным. На самом деле Мелхиседек был царем Салима (Быт. 14, 18) и, возможно, «Салим» – это Иерусалим, что делает понятным связь с коронацией царя Давида в Иерусалиме (Kraus 1989: 347). Однако, если царь в псалме – просто царь, современник псалмопевца, то вызывает недоумение, почему псалмопевец называет его священником.

В псалме говорится о царе, который разделяет царственную власть Яхве, побеждает правителей земли и обладает вечным священством. Такое представление о царе весьма превознесено и, похоже, относится не к царю, которого псалмопевец мог видеть при жизни, а к Мессии, который однажды установит правление Бога над всей землей.

Иудеи в первом веке нашей эры усматривали в псалме мессианское значение, что видно из обращения к нему Иисуса. Когда Иисус говорил о данном псалме в Храме, он полагал, что его слушатели согласятся с тем, что в нем говорится о Мессии (Мк. 12, 37). Кроме того, во время суда Иисус объединяет Дан. 7, 13 с Пс. 109, 1 («вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы» [Мк. 14, 62]), подразумевая, что иудейские толкователи, жившие во времена Иисуса, уже использовали слова этих стихов в мессианском смысле (см. Moritz 1996: 16–17).

Подобно большинству других ранних христиан, использовавших этот текст (см. Нау 1973: 163–66), Павла интересовало первое пророчество о том, что царь должен сидеть одесную Яхве (Еф. 1, 20). Апостол верил, что эти слова исполнились в Иисусе Христе, когда Бог воскресил его из мертвых (ср. Рим. 8, 34; Кол. 3, 1). Воскресение Иисуса привело к его возвышению до царя вселенной, так же, как сказано в псалме: Яхве делит власть с царем, сидящим по правую руку от него.

Кроме того, в первом пророчестве Павла интересуют слова о поражении врагов Мессии (ср. 1 Кор. 15, 25; Евр. 10, 13). Апостол приводит цитату или намекает на текст, однако по смыслу слова Павла в Еф. 1, 20-21 (что Христос сидит одесную Бога «превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого») соответствуют сказанному в Пс. 109, 1, где Яхве нанесет поражение врагам царя (в отличие от Lindars 1961: 50). Павел в Еф. 6, 12 ясно говорит, что эти силы враждебны, и отголосок Пс. 109, 1 говорит о том, что положение Христа «превыше всяких» сил, и Бог победил эти силы через Христово воскресение.

Вполне возможно, что цитируя Пс. 8, 6 в Еф. 1, 22, Павел открыто говорит, что Бог одержал победу над космическими силами для Христа: «Все покорил [*hypetaxen* «он покорил» вместо формы *hypetaxas* «ты покорил» в LXX] под [*huro* вместо *hypokatō* в LXX] ноги Его». Также вполне допустимо, что апостол

полагается только на традиционную ассоциацию Пс. 109, 1 с Пс. 8, 6 (ср. Евр. 1, 3.13; 2, 6-8; 1 Пет. 3, 22) и его не интересует более широкий контекст этих библейских текстов (Lincoln 1982: 42; Best 1998: 181).

Однако более вероятно, что Павел касается другой ветхозаветной темы в данном отрывке, чтобы подчеркнуть мысль, которую он упомянул в Еф. 1, 19.21. Там он ссылается на Ис. 40, 26 и Пс. 146, 4 (147, 4 МТ), говоря о «могуществе силы [Божьей]» в сотворении, например, он безошибочно знает количество и названия звезд. Теперь апостол цитирует псалом, в котором превозносится Божья сила в сотворении, особенно все сотворенное им в ночном небе (Пс. 8, 2.4 [8, 1.3 LXX]), а также сказано, что Бог поставил человека над сотворенными земными существами (Пс. 8, 5-10 [8, 4-9 LXX]). Возможно, первоначально люди пели этот псалом в ночное время, может быть, во время праздника (ср. 1 Пар. 9, 33; Пс. 133, 1; Ис. 30, 29; см. Kraus 1988: 179). Это перекликается с Быт. 1, 26, где Бог говорит, что Адам (*ādām*) должен «властвовать» (*rādā*) над животными. В псалме Адам¹ изображен метафорическим царем, которого Господь поставил управлять миром, как и в древних культурах Ближнего Востока, где бог правил государством через определенного монарха (Kraus 1988: 183–84).

Еврейские толкователи Писания в период Второго Храма считали, что право Адама царствовать над миром перешло Израилю. Такая же точка зрения предполагается в надежде, распространенной в кумранской общине, что однажды Бог даст праведному остатку своего народа « всю славу Адама » (1QS IV, 23; CD-III, 20; 1QНa IV, 15). Эта же мысль лежит в основе жалобы провидца в 4 Ezra 6:38-59 что, хотя Бог повелел солнцу, луне и звездам служить человеку, которого он создал (4 Ezra 6:45-46 [ср. Пс. 8, 6-8]), и из всех народов, произошедших от Адама, Бог выбрал Израиль властвовать над творением, однако Израиль «не получает наследия [*hereditatem*]» (4 Ezra 6:59).

Павел ссылается на Пс. 8, 7 в Еф. 1, 22 в соответствии с таким представлением. Апостол считает, что последователи кумранской общины и провидец в Третьей книге Ездры хотели того, что уже началось во Христе. Он прямо говорит в нескольких местах в послании, что Бог начал восстанавливать падшее творение (Еф. 2, 15; 3, 9; 4, 13.24). Апостол впервые касается этого вопроса в Еф. 1, 19-23. Бог не просто нанес поражение космическим врагам Христа, воскресив его из мертвых и посадив одесную себя, он также подчинил все творение Христу. Более того, такое подчинение Христу полезно для церкви, которая есть тело Христа (Еф. 1, 22-23) и которую, как Павел позднее скажет, Бог «воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф. 2, 6). Иными словами, владычество над всем творением, Богом предназначенное для человечества, достигается посредством царского правления Мессии над всем.

Эта мысль близка к словам Павла в 1 Кор. 15, где он говорит, что воскресение Христа, «последнего Адама» и «второго человека», отменило проклятие смерти, под которым были все люди через Адама (1 Кор. 15, 22.45.47), и привело в движение события, когда будут побеждены «все духи – Начала, Власти и Силы» (1 Кор. 15, 24), в том числе и сама смерть (1 Кор. 15, 26.54). И здесь Павел обращается к Пс. 109, 1 и Пс. 8, 7, говоря о поражении сил и восстановлении правления людей над творением через Мессию (ср. Рим. 8, 19.29.34.38-39; Флп. 3, 20-21; см. Wright 2003: 333–38). Безусловно, в 1 Кор. 15, как и в Пс. 109, 1, победа над

¹ В СП «Сын человеческий», в МТ «сын Адама». – Прим. перев.

врагами царя понимается как будущее событие, тогда как в Еф. 1, 20.22 об этом говорится, как об уже совершившемся событии (Luz 1998: 124). Однако далее в послании Павел будет наставлять своих читателей укрепляться «Господом и могуществом силы Его» (Еф. 6, 10 [ср. Ис. 40, 26]), облечься во всеоружие Божье, чтобы противостоять в «день злой» (Еф. 6, 13) и угасить «все раскаленные стрелы лукавого» (Еф. 6, 16). Таким образом, между эсхатологией Первого послания к Коринфянам и Послания к Ефесянам не существует принципиального различия (см. Wright 2003: 236–38). Слово «залог» Духа в Еф. 1, 14 указывает на то, что христианское искупление еще не завершено (Wright 2003: 236).

Итак, в ходатайственной молитве в Еф. 1, 17-23 Павел предвосхищает тему, которая развивается во второй части послания. Когда Бог воскресил Мессию из мертвых, он начал покорять врагов своего народа и вернул людям законное место правителей над творением. Подобно тому, как Бог достиг обе цели от имени Мессии, так и Мессия действует от имени Божьего народа. Поскольку Бог воскресил Мессию из мертвых и посадил одесную превыше всех враждебных сил, следовательно, эта победа полностью совершилась для его народа тоже.

Еф. 2, 13-17

Новое человечество — часть нового творения, установленного Богом через Мессию. В Еф. 2, 11-22 Павел говорит, что это новое человечество состоит из иудеев и язычников, двух ранее обособленных и враждебных групп, которые ныне Христос объединил и примирил (Еф. 2, 14-15.19). Христос также примирил этот новый народ с Богом (Еф. 2, 16-17). Он совершил все это смертью на кресте, упразднив закон Моисея и прекратив вражду между иудеями и язычниками, а также между обеими группами и Богом (Еф. 2, 14-16).

Павел изображает новое человечество, намеренно напоминая два отрывка из Книги пророка Исаии. Самые явные аллюзии встречаются в Еф. 2, 17, где Павел говорит, что Христос пришел «и благовествовал [*euēngelisato*] мир вам, дальним [*tois makran*] и мир близким [*tois engys*].¹ Это напоминает два текста: Ис. 52, 7, где говорится о «благовестнике, возвещающем мир, благовествующем радость, проповедующем спасение», и Ис. 57, 19, где идет речь об устах,² возвещающих «мир, мир дальнему и ближнему». Павел умело сочетает слова из этих двух текстов, превращая дважды повторяемое слово «мир» (Ис. 57, 19) в содержание радостного провозглашения вестника в Ис. 52, 7. Кроме того, каждое слово «мир» в поэтической паре (Еф. 2, 17) он использует отдельно: первое связывается с благовествованием дальним, а второе — близким (Lincoln 1982: 28; 1990: 149). Анализируя то, как апостол обращается к текстам ВЗ, можно сказать, что он опирается на МТ, а не на LXX, где вестник возвещает «слух о мире» (*euangelizomenou akoēn eirēnēs*), а не сам «мир» (Ис. 52, 7), и где не сохраняется поэтичность МТ «мир, мир» в Ис. 57, 19, поскольку в LXX между двумя словами добавлен предлог: «мир на [*epi*] мир». Так как Павел уже использует термины «далеко» и «близки» в Еф. 2, 13, говоря о присоединении к народу Божьему читателей из язычников, многие толкователи полагают, что в Еф. 2, 13 он ссылается на Ис. 57, 19, прежде

¹ В СП «Мир вам, дальним и близким». — Прим. перев.

² В СП «Я исполню слово», в МТ «создам плод их уст». — Прим. перев.

более явной аллюзии на этот ветхозаветный текст в Еф. 2, 17 (напр., Schlier 1957: 121; Best 1998: 245).

Вероятно, Павел также думал о широком литературном контексте, в котором встречаются эти цитаты в Книге пророка Исаии. Это очевидно по трем причинам.

Во-первых, практически каждый, внимательно исследовавший Еф. 2, 17, согласится, что Павел ссылается на Ис. 57, 19, когда он говорит о «мире» «дальним» и «мире» «близким». Поэтому наиболее обосновано рассматривать данный текст, приняв во внимание то, что ранее Павел уже использует термины «далеко» и «близки» в Еф. 2, 13. Попытки найти параллели с Еф. 2, 13 в раввинистических и кумранских источниках (Lincoln 1982: 27–28) или даже в других ветхозаветных текстах (Hoehner 2002: 362) кажутся излишними, учитывая схожесть этого текста с Ис. 57, 19. Если Павел ссылается на Ис. 57, 19 в Еф. 2, 13, то этот пророческий текст стоит как в начале, так и в конце отрывка Еф. 2, 14–16, где апостол заявляет, что Христос смертью примирил язычников и иудеев друг с другом и этот новый народ – с Богом (Moritz 1996: 28–29). Таким образом, Ис. 57, 19 используется как *инклюзия* в послании, что предполагает важность данного текста в ходе размышлений Павла о примирении народов между собой и с Богом. Нельзя сказать, что апостол запоздало вспомнил этот текст ВЗ.

Во-вторых, в Еф. 2, 13.17 Павел говорит, что язычники приняты в народ Божий, мысль, характерная для богословия пророка Исаии (Moritz 1996: 45–52). Исаия часто упоминает о будущем приходе язычников в Иерусалим, в храм для поклонения Богу. Он говорит Израилю об эсхатологическом восстановлении: «Племя, о котором и не знал, племя, не знавшее тебя, к тебе прибежит» (Ис. 55, 5). Несколько ниже пророк говорит, что Бог приведет иноплеменников «на святую гору Мою и обрадую их в Моем доме молитвы... ибо дом Мой назовется домом молитвы для всех народов» (Ис. 56, 6–7).

Текст, на который ссылается Павел в Еф. 2, 13.17, следует лишь несколькими разделами ниже, в Ис. 57, 18–19, где Господь говорит, что во время восстановления народа придет утешение: «мир, мир дальнему и ближнему, говорит Господь, и исцелю его (т. е. народ)» (Ис. 57, 19). Хотя часто исследователи говорят, что термины «дальний» и «ближний» в этом отрывке относятся к иудеям в диаспоре и иудеям в Израиле, соответственно (напр., Westermann 1969: 300; Whybrau 1981: 211; Lincoln 1982: 27; Hübner 1997: 165; Hoehner 2002: 365), более широкий контекст отрывка указывает, что ссылка на язычников присутствует и может выражать основное значение текста (см. Moritz 1996: 32–34). Вполне вероятно, что Павел именно так понимал данные ветхозаветные стихи. Все же он хорошо знал текст Книги пророка Исаии, а современные теории о «Втором» и «Третьем» Исаие (Ис. 40 – 55 и Ис. 56 – 66) его не беспокоили.

В-третьих, Павел, а до него и Исаия, сочетали понятия эсхатологического паломничества народов к Израилю и нового творения. Исаия мог говорить о «новом небе и новой земле» и тут же добавлять, что «всякая плоть» придет в Иерусалим на поклонение Богу (Ис. 66, 22–23, ср. Ис. 11, 6–9; 45, 18–19; 62, 3–5; 65, 17–25, см. также Ос. 2, 18; см. von Rad 1965: 240–41; Brueggemann 1997: 546–51; Childs 1993: 114–15). Павел тоже мог объединить эти две идеи и говорить, что Христос «создает» из иудеев и язычников «одно новое человечество» (Еф. 2, 15). Поскольку очевидно, что в Послании к Ефессянам Павел заимствует

слова из Книги пророка Исаии, то, вполне вероятно, что он также заимствует эту концепцию, столь характерную для богословия Исаии.

Итак, в Еф. 2, 13-17 Павел напоминает читателям из язычников, что Бог мистически присоединил их к своему новому народу. Через смерть Христа он также начал объединять во Христе все небесное и земное (Еф. 1, 9-10). Смерть Христа дала начало этому процессу, потому что была разрушена стена разделения между иудеями и язычниками, а также между людьми и Богом. Смерть Христа принесла мирный период, который пророк Исаия относил ко времени восстановления Израиля, период, когда народы придут издалека и присоединятся к Израилю в поклонении «сотворившему небеса... который земле облик придал, создал ее» (Ис. 45, 18).

Еф. 3, 1-13

Если Павел считал, что смерть Христа привела в исполнение пророческие ожидания из Книги Исаии (см. комментарий на Еф. 2, 13-17 выше), то комментарии Павла в Еф. 3, 1-13 о том, как Бог открыл это исполнение, окажутся проблемой для толкователя. Здесь Павел говорит, что приобщение язычников к эсхатологическому народу Божьему, как он это описывает в Еф. 2, 11-22, для него, других апостолов и пророков НЗ было новым «откровением» (Еф. 3, 3.5) или «тайной» (Еф. 3, 3 – 4, 9). По его словам, эта «тайна» «не была возведена прежним поколениям сынов человеческих, как [hōs] ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом» (Еф. 3, 5). Она была сокрыта «от вечности в Боге, создавшем все» (Еф. 3, 9б), но теперь Бог доверил ее Павлу, чтобы тот мог открыто провозглашать ее язычникам (Еф. 3, 8-9а).

Не кажется ли, что контраст в данном отрывке между неведением раньше и пониманием в настоящем слишком резкий, не оставляющий в мышлении Павла места для схемы «обещание-исполнение», которую я обосновывал в Еф. 2, 13-17? Многие толкователи соглашаются в этом. Барт (Barth 1974: 332) считает, что в Еф. 3, 5 Павел использовал фрагмент гимна, значение которого отличалось от того, как апостол сам понимал ВЗ. Бест (Best 1998: 306) полагает, что в Еф. 3, 5 автор придает чрезмерное значение разрыву между заветами, и в других местах он вносит поправки к этому преувеличению. Линкольн (Lincoln 1982: 44–47 [см. 1990: 178]) говорит, что несмотря на языковые отголоски Исаии в Еф. 2, 13.17 Павла мало интересовал вопрос о приобщении язычников к Божьему народу как исполнение пророческих ожиданий.

Необходимо обратить внимание на то, как Павел использует союз «как» (hōs) в Еф. 3, 5. По мнению некоторых исследователей, Павел не использует этот союз для сравнения полного неведения предыдущих поколений с откровением в настоящем. Вместо этого с помощью союза апостол сравнивает степень: тайна не была известна прежним поколениям «в той степени», в которой она открыта сейчас (см. Saragounis 1977: 102). Такое толкование предполагает, что, хотя ветхозаветные пророки не видели Божий замысел приобщить язычников настолько же явно, как новозаветные апостолы и пророки, они все же понимали основную схему Божьего замысла.

Однако два наблюдения не поддерживают такое привлекательное толкование Еф. 3, 5. Во-первых, в других местах Павел использует подобные выражения, опуская столь важный союз hōs, на котором держится эта точка зрения

(Grindheim 2003). В Еф. 3, 9 он просто говорит о «тайне, сокрывавшейся от вечности в Боге, создавшем все» без указания, что тайна была только частично сокрыта. Также в Кол. 1, 26 (тексте, параллельном Еф. 3, 5 и Еф. 3, 9) Павел снова только упоминает тайну «веками сокрытую от всех поколений, а теперь она явлена Его святому народу». Здесь отсутствует слово *hōs*, а вместе с ним и мысль о том, что в последнее время народу Божьему открыто все яснее.

Во-вторых, в Еф. 3, 1-1 Павел использует термины «откровение» (*apokalypsis* [Еф. 3, 3]), «открывать» (*apokalypō* [Еф. 3, 5]) и «тайна» (*mystērion* [Еф. 3, 3 – 4, 9; ср. Еф. 1, 9; 5, 32; 6, 19]), которые тесно связаны с аналогичными понятиями в Дан. 2. Там сновидение Навуходоносора остается совершенно недоступным для вавилонских мудрецов, в том числе и для Даниила и его трех друзей евреев, но Даниил с друзьями ищут милости Божией относительно этой «тайны» (LXX: *mystērion*). «Бог на небесах, открывающий тайны [LXX: *ho anakalyptōn mystēria*]» (Дан. 2, 18-19.27-30.47, ср. Дан. 4, 9), затем открывает Даниилу подробности сновидения и его значение. Толкование сновидения показывает Божью власть над ходом истории (Дан. 2, 29.36-45). Для Павла готовность Бога раскрыть верующим «тайну» своего замысла в истории возникла «по богатству благодати Его» (Еф. 1, 7-10). Как и в случае с Даниилом, откровение Божьего замысла Павлу содержало информацию, совершенно недоступную, если бы Бог по благодати не открыл это апостолу и другим, жившим после распятия Христа.

Итак, как мы можем объяснить обращение Павла к Книге пророка Исаии в Еф. 2, 13-17, если в Еф. 3, 5.9 апостол заявляет, что в том отрывке он объясняет истину, которая была скрыта от предыдущих поколений? Ответ находится в понимании специфичности тайны, которую описывает Павел в Еф. 3, 6. Тайна в том, что «и язычникам быть сонаследниками [*sygklēronoma*], составляющими одно тело [*syssōma*], и сопричастниками [*symmetocha*] обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования». Как видно из множества слов, содержащих приставку *syn* («со-»), тайна состоит в нынешнем равенстве язычников и иудеев в народе Божьем (см. Bruce 1984: 314; O'Brien 1999: 232; Hoehner 2002: 440–41). Безусловно, во многих ветхозаветных текстах, особенно в Книге пророка Исаии, говорится о включении язычников в поклонение Богу в дни эсхатологического восстановления Израиля (напр., Ис. 2, 2-4; 25, 6-10; 56, 6-8). Верно также и то, что некоторые евреи в период Второго Храма ценили эту надежду (Tob. 13:11; 1 En. 90:33; 2 Вар. 72:4). Однако из этих текстов неясно, будут ли язычники в те дни занимать такое же положение, что и иудеи (в отличие от мнения в Donaldson 1997: 69–74). Именно об этом говорит Павел в Еф. 3, 6 (см. Grindheim 2003).

В заключение, подразумеваемое заявление Павла в Еф. 2, 11-22, что единство иудеев и язычников во Христе исполнило ожидания Исаии относительно эсхатологического приобщения народов к поклонению Богу, вполне согласуется с утверждением апостола в Еф. 3, 5 касательно тайны, которая была скрыта от предыдущих поколений и открылась только новозаветным апостолам и пророкам в настоящее время. Тайна Еф. 3, 3 – 4, 9 представляет собой лишь часть аргументации Павла в Еф. 2, 11-22. Теперь, с началом эсхатологической эпохи, иудеи и язычники не просто поклоняются вместе, они объединены друг с другом и имеют равное положение перед Богом.

Еф. 4, 7-11

А. Новозаветный контекст

Павел описывает могущественное Божье действие для верующих из язычников в Еф. 2, 11-22, а затем, в Еф. 3, 1-21, молится, чтобы Бог дал им возможность понять, «что широта и долготы, и глубина и высота... любви Христовой» (Еф. 3, 18-19). В молитве Павел уходит от основной темы и говорит о важности божественного поручения Павлу «благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово» (Еф. 3, 8) и открыть всем людям, в чем заключается тайна: язычники и иудеи, верующие во Христа, составляют одно тело (Еф. 3, 3-9) (см. комментарий на Еф. 3, 1-13 выше). Он завершает молитву восхвалением Бога, «кто действующею в нас силою может сделать несравненно больше всего, чего мы просим, или о чем помышляем» (Еф. 3, 20).

Далее, в Еф. 4, 1 Павел начинает вторую основную часть послания (Еф. 4, 1 – 6, 24) с заявления главной темы: жизнь верующих, для которых Бог совершил так много, должна соответствовать тому, что он сделал для них. В Еф. 4, 1 – 6, 9 Павел описывает, как его читатели должны «ходить», как они должны жить в истине, которую он только что изложил в первой части послания (Hoehner 2002: 581). Они должны «ходить» в единстве (Еф. 4, 1-16), святости (Еф. 4, 17-32), любви (Еф. 5, 1-6), свете (Еф. 5, 7-14) и мудрости (Еф. 5, 15 – 6, 9).

В первом из пяти разделов Павел говорит, что Бог во Христе объединил читателей из разных социальных групп в «одного нового человека» и примирил этого нового человека с самим собой. Поэтому новому Божьему человечеству, церкви, должны быть присущи единство и мир (Еф. 4, 1-6).

В Еф. 4, 7-16 Павел настаивает, что такое единство не исключает использования разнообразных даров. Скорее наоборот, различные дары созидают тело Христово, обеспечивая зрелость и стабильность, необходимые для защиты этого «совершенного человека» от хитрых нападков лжеучения. В Еф. 4, 7-11 Павел начинает с мысли, что Бог милостиво раздал дары своему народу. Он обосновывает это заявление цитатой и кратким толкованием Пс. 67, 19 (68, 19 МТ, 67, 19 LXX). Это единственная библейская цитата в послании, которая начинается с вводной формулы: *dio legei* («посему и сказано» [Еф. 4, 8]).

Б. Ветхозаветный контекст

Крайне сложно определить и отнести Пс. 67 к какому-либо историческому контексту. Исследователи часто считают этот псалом одним из наиболее трудных для толкования (см. Albright 1950–1951: 7; Weiser 1962: 481; Kraus 1989: 47), что подтверждается многочисленными попытками определить историческую обстановку. Уайзер (Weiser 1962: 481–84) считает, что псалом был составлен для использования в общественном поклонении Богу (Пс. 67, 25-28) в Иерусалимском храме (Пс. 67, 30) во время осеннего праздника (Пс. 67, 10). Киднер (Kidner 1973: 238) думает, что данный псалом был составлен при переносе ковчега из дома Аведдара на гору Сион (Пс. 67, 18-19 [см. 2 Цар. 6, 12]). Краус (Kraus 1989: 49–51, 55) предполагает, что псалом – собрание преданий: согласно одному из них, поклонение Богу происходит на горе Фавор (Пс. 67, 16), согласно другому, место поклонения находится в Иерусалиме (Пс. 67, 28), и еще одно возникло

в период вражды между Египтом и Израилем, возможно, в четвертом веке до нашей эры (Пс. 67, 31-32). Пожалуй, самая необычная теория о происхождении псалма была предложена Олбрайтом (Albright 1950–1951: 7–10), согласно которому это псалом – вовсе не связное сочинение, а скорее собрание отдельных псалмов, каждый из которых определяется по начальной строке.

Хотя такая точка зрения была отвергнута, последнее наблюдение подчеркивает историческое, географическое и тематическое разнообразие псалма. Здесь говорится о рассеянии Божьих врагов (Пс. 67, 2-4), Божьей защите бедных (Пс. 67, 6-7, 11) и истории Божьих деяний в народе со времен исхода до создания Храма на горе Сион (Пс. 67, 8-19). В нем изображается процессия верующих (Пс. 67, 25-28) и содержится молитва, чтобы Бог приблизил день, когда все царства земли предстанут пред ним (Пс. 67, 29-32). Несмотря на такое разнообразие материала, псалом передает последовательное историческое движение от верности Бога Израилю в прошлом к будущему, когда все народы земли поклонятся ему. В центре псалма, между повествованиями о былых победах и выражением будущих надежд, находится утверждение о Божьей верности в настоящем (Пс. 67, 20-21).

Кульминация псалма – Пс. 67, 18-19, где псалмопевец в ходе исторического обзора говорит о переходе Бога от Синая в святилище на горе Сион. В Пс. 67, 18 псалмопевец изображает гору Синай внутри святилища в Иерусалиме (Weiser 1962: 488; Kidner 1973: 241–42), и этот образ может означать, что Бог, чья сила проявлялась многократно на горе Синай, в настоящее время находится на горе Сион во всем могуществе. В Пс. 67, 19, по-видимому, говорится о дарованных Богом победах израильтянам, как они входили в Ханаан и о победе Деворы и Варака над войском Сисары, о чем мы слышим в песне Деворы: «Ты восшел на высоту, пленил плен [šābītā šebî; ср. Суд. 5, 12: ūšābēh šebyēkā], принял дары для человеков, так чтоб и из противящихся могли обитать у Господа Бога».

Таким образом, в Пс. 67, 18-19 перечислены военные победы, которые Бог даровал своему народу, когда он вел их от Синая в Иерусалим. Дары, которые Бог принял «для человеков» (*bā'ādām* [ед.ч.]), – добыча и дань, которую заплатили ему покоренные народы. Бог одержал победу над своими врагами и для своего народа. Они доводят до триумфального завершения марш Бога с народом из Египта к горе Синай и далее в Иерусалим.

Оставшаяся часть псалма посвящена божественному спасению народа в настоящем (Пс. 67, 20-21) и будущем (Пс. 67, 22-24.29-32), а также Божьему превосходству над врагами. Псалом заканчивается повелением земным царям воспевать хвалу Богу (Пс. 67, 33-36). Божьи победы над врагами и верность народу в прошлом закладывают основание для надежды, что в будущем Бог продолжит

Еф. 4, 8

Διὸ λέγει, Ἀναβάς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, καὶ ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.

Посему и сказано: «восшел на высоту, пленил плен и дал дары человеку».

МТ Пс. 68, 19

לְלִי לְמַרְוֵם שְׁבִי שְׁבִי לְקֶלְתְּ מִתְּנוֹת
וְאַתָּה יְיָ שָׁבַתְּ לְשִׁבְזֵי הָאֲדָמָה

LXX Пс. 67, 19

ἀνέβης εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ καὶ γὰρ ἀπειθοῦντες τοῦ κατασκηνώσαι κύριος ὁ θεὸς εὐλόγητός.

СП Пс. 67, 19

Ты восшел на высоту, пленил плен, принял дары для человеков, так чтоб и из противящихся могли обитать.

защищать свой народ от других народов с востока или запада (Пс. 67, 23 [Wilson 2002: 1: 940]), севера или юга (Пс. 67, 31 [Wilson 2002: 1: 942]), которые будут угнетать Израиль. В этом заключается основание надежды: однажды Бог будет править над всеми народами земли (Пс. 67, 33-36) (см. Гюнкель [Gunkel 1998: 251, 264] называет Пс. 67 «эсхатологическим гимном»).

В. Иудейский контекст

Интересно отметить, что иудейские толкователи единодушно считают, что в Пс. 67, 19 говорится о восхождении Моисея на небеса для получения Торы от Бога. Слово «ты» в этом стихе относится не к Богу, а к Моисею; восхождение было не на гору Сион, что подразумевает псалмопевец, но до небес; а слово «плен» указывает, что Моисей пленил Тору.

В такой интерпретации толкователь сталкивается с проблемами, когда доходит до выражения «принял дары для человек», что означает получение даров не от Бога, а от людей, и, следовательно, не на небе, а на земле. В одном раввинистическом источнике данное выражение толкуется так: Моисей получил Тору «благодаря Израилю» (*Pesiq. Rab.* 47:4), в других источниках говорится, что Моисей получил Тору «благодаря заслугам человека», то есть благочестивого Авраама (*Sop.* 16:10; *Midr. Ps.* 22:19; *Ex. Rab.* 28:1). Согласно другому объяснению, Моисей получил Тору в качестве компенсации за оскорбление, когда небесные ангелы называли его «человеком» (*b. Šabb.* 89a); в ином источнике сказано, что Моисей получил Тору «как простой человек» (*Pesiq. Rab.* 20:4), в другом он получил Тору, «которая была ниспослана Израилю как дар, безвозмездно» (*Midr. Ps.* 68:11) (см. Barth 1974: 475–76; Harris 1998: 77–95). Раши (рабби Шломо Ицхаки), живший в одиннадцатом веке на севере Франции, видимо, придерживался последнего толкования: «Ты взшел, князь народа моего, Моше, сын Амрама, и ты пленил Тору, и ты получил дар от тех, кто свыше, чтобы дать его людям» (перевод Gruber 1998: 304 [см. также 310pp67–69]).

В принятом Раши толковании этой фразы в мидраше к Псалтыри прямо сказано, что Моисей получил Тору для того, чтобы преподнести ее как дар Израилю. Таргум к Пс. 68, 19 (MT) кратко передает повествование о получении Торы: «Ты взшел на небосвод, пророк Моисей, ты пленил плен, ты изучил слова Торы, дал их в качестве подарка сынам человеческим» (перевод в Harris 1998: 65 [курсив автора]).

Даже самые ранние из этих источников в их нынешнем виде были написаны спустя столетия после Послания к Ефесянам. Однако можно допустить, что экзегетические особенности, общие для этих преданий, были распространены в первом веке. Три элемента экзегетического предания соответствуют этому критерию, и поэтому они, скорее всего, очень древние: (1) в тексте слово «ты» указывает на Моисея, а не на Бога; (2) вознесение в тексте относится к восхождению Моисея на небо, (3) Моисей взшел на небеса, чтобы принять («пленить») Тору (см. Harris 1998: 92–93).

Иногда, принимая традиционную ассоциацию Пс. 67, 19 с Моисеем, исследователи идут далее, утверждая, что этот текст использовался в день Пятидесятницы, праздник урожая, в который со второго века до нашей эры иудеи (*Jub.* 6:11-22) праздновали ниспослание Торы Израилю (Lincoln 1982: 20; 1990: 243–44; Harris 1998: 143–70; Moritz 1996: 62–63). Таким образом, в этом

предании можно увидеть христианскую параллель, в которой Христос (не Моисей) даровал Духа (не Тору) на празднике христианской (не иудейской) Пятидесятницы (Harris 1998: 171–72; Moritz 1996: 74–76). Такое иудео-христианское предание можно встретить в Деян. 2, 33: «Он [Иисус], быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите».

Эти слова принадлежат Петру во время проповеди в Пятидесятницу, и, по мнению некоторых комментаторов, передают иудейское понимание Пс. 67, 19. Подобно Моисею, Иисус возносится на небо, получает что-то от Бога и дарует это народу Божьему (Harris 1998: 159–69, ср. Lindars 1961: 53–54).

Г. Текстологические особенности

Павел вводит цитату словами: «Посему и сказано» (*dio legei*). Он использует такую же формулу в Еф. 5, 14. Однако там она не предшествует цитате из Писания. Поскольку цитата Павла в Еф. 4, 8 существенно отличается от Пс. 67, 19 (как МТ, так и LXX), некоторые толкователи предполагают, что Павел вовсе не цитирует Писание, как и в Еф. 5, 14, а приводит часть христианского предания, которое связано с Пс. 67, 19 (Moritz 1996: 56–86; Best 1998: 378–82). Однако в других местах НЗ (Иак. 4, 6) и часто у Филона Александрийского (*Alleg. Interp.* 3.180; *Drunkness* 138; *Confusion* 182; *Agriculture* 100) эта же формула свидетельствует о цитате из Писания. Поэтому более вероятно, что в Еф. 4, 8 и Еф. 5, 14 Павел хотел сказать читателям, что он намеревается цитировать Писание. В Еф. 4, 8 он приводит цитату из ВЗ, а в Еф. 5, 14 он цитирует часть раннехристианского предания, которое, по его мнению, равнозначно Писанию.

Существуют значительные различия между Павловой цитатой Пс. 67, 19 и самим текстом Пс. 67, 19 в МТ и LXX. Во-первых, Павел изменяет слова «ты восшел» (МТ: *‘ālītā*; LXX: *anebēs*) на причастие «восшед» (*anabas*). В тексте LXX в данном месте существуют разночтения: первоначально в Синайском кодексе читаем «он восшел» (*anebē*), а в Ватиканском кодексе, как и у Павла, написано «восшед». Однако второй редактор Синайского кодекса, как и второй, и третий редакторы Ватиканского, соглашались с МТ в том, что первый глагол в тексте должен иметь форму второго лица единственного числа. Возможно, варианты прочтения оригинальных переписчиков Синайского и Ватиканского кодексов служат попыткой адаптировать текст LXX к цитате Павла (Harris 1998: 97–98).

Далее Павел изменяет слова «ты пленил» (так в МТ и LXX) на «он пленил». И снова первый переписчик Синайского кодекса соглашается с вариантом, который использует Павел (в отличие от второго редактора и Ватиканского кодекса), но и здесь нет сомнений, что переписчик отклоняется от МТ, чтобы привести текст в соответствие с текстом цитаты Павла. Полный перевод текста, написанного первым переписчиком Синайского кодекса, укажет причину: «Он взшел на высоту, он пленил плен, ты получил дары в человеках». Бессмысленный переход формы глаголов от третьего лица ко второму, «ты получил» (*elabes*), нарушает стройность текста. Вполне вероятно, что причина такого изменения формы последних двух глаголов со второго лица на третье заключается в словах Павла. Возможно, переписчик подсознательно использовал формы глагола, которые Павел изменил, и непоследовательно применил их (см. Harris 1998: 98n101).

Наиболее важно, что Павел изменил третий глагол, где «ты принял» (МТ: *lāqah̄tā*; LXX: *elabes*) у него превратилось в «он дал» (*edōken*). Павел не просто изменил форму глагола со второго лица на третье, он также заменил глагол антонимом. Благодаря такому изменению Павел смог перевести сложное выражение «среди людей»¹ (МТ: *bā'ādām*; LXX: *en anthrōpō*) более понятным словом «людям» (*tois anthrōpois*).

Как можно объяснить эти изменения? Одно из наиболее популярных объяснений опирается на иудейскую экзегетическую традицию, представленную выше (см. § В), а особенно пересказ в Таргуме на Пс. 67, 19. В Таргуме, как и в Еф. 4, 8, мы читаем о восхождении на небо, а затем говорится не о принятии даров от людей, как в МТ, а о дарах для человечества, как и в Еф. 4, 8. Некоторые ученые считают, что Павел (или автор) знал Таргум (Barth 1974: 476) или, по крайней мере, обращался к экзегетической традиции, которая отражена в Таргуме на Пс. 67, 19 (Lincoln 1982: 19; 1990: 243; Gnilka 1971: 207; Pokorný 1992: 170; Harris 1998: 64–122). Возможно, Павел в целях полемики использовал эту традицию, чтобы сказать, что Христос, а не Моисей, вознесся не только на небо, но и «превыше всех небес» (Еф. 4, 10), и дал людям не Тору, а «благодать» (Еф. 4, 7) (Lincoln 1982: 20; 1990: 243; Bruce 1984: 342–43).

Согласно последнему объяснению, в Еф. 4, 8 Павлу пришлось обратиться к раннехристианской полемике, чтобы не ассоциировать Пс. 67, 19 с Моисеем, Торой и Пятидесятницей. Для Павла и для первых иудейских христиан до него вознесение Христа на небеса и последующий дар Святого Духа в день Пятидесятницы превзошли восхождение Моисея на небо и последующее ниспослание закона Израилю (Harris 1998: 171–72; ср. Moritz 1996: 74–75; Schnackenburg 1991: 177; Best 1998: 381). Принимающие такое толкование Еф. 4, 8 считают, что в Еф. 4, 9-10 Павел объясняет, что сошествие Христа означает не сошествие в подземный мир (напр., Arnold 1997: 56–58) и не его воплощение (напр., Best 1998: 386), но пришествие Духа в день Пятидесятницы (напр., Harris 1998: 171–97).

Некоторые исследователи попытались показать, что Павел последовательно изменяет слово *elabes* («ты принял») на *edōken* («ты дал») в соответствии с богословием Пс. 67. Согласно одной теории, в Пс. 67, 18-19 намеренно повторяются выражения из Чис. 8, 6.14 и 18, 6, где Господь выбирает левитов из среды народа, а затем отдает левитов обратно людям в качестве дара (Smith 1975: 186–88; см. O'Brien 1999: 292–93). Другая теория сосредотачивает внимание на многих «дарах», которые Бог дает своему народу в этом псалме: его действительное присутствие, забота о нуждающихся, верность Израилю на протяжении всей истории (особенно дарованные победы над врагами), вход Бога во святилище, удаление нечестивых. Павел действительно изменил слова в цитируемых строках псалма, но, поскольку в самом псалме говорится о многих божественных дарах, изменение «ты принял» на «он дал» — неслучайное (Hoehner 2002: 528).

Если пытаться проследить истоки текста, который цитирует Павел в Еф. 4, 8, мы можем прийти к такой неопределенности, что будет обосновательно делать какие-либо окончательные заявления в пользу или против той или иной теории. Тем не менее следует оговорить два предостережения по поводу популярной точки зрения, будто в цитате Павел следует иудейской или иудео-христианской экзегетической традиции, бытующей в его время.

¹ В СП «для человек». — Прим. перев.

Во-первых, единственное однозначное свидетельство иудейской экзегетической традиции — замена глагола «принял» на глагол «дал» встречается только в Таргуме на Пс. 67, 19. В прочих древних иудейских комментариях к этому тексту глагол «принял» сохраняется в цитате, но далее подразумевается, что Моисей принял Тору, чтобы «дать» ее Израилю. Однако дошедшие до нас таргумы на Псалтырь датируются четвертым или пятым веком нашей эры. Маловероятно, что они существовали в первые века и оказали влияние на мысль Павла. Весьма сомнительно и мнение, что таргум на Пс. 67 содержит раннюю традицию, в которой глаголы уже были изменены в Пс. 67, 19. Так как таргум датируется поздним периодом, христологическое прочтение Пс. 67, 19 было широко распространено (напр., Иустин, *Диал.* 39.4-5), поэтому настолько же вероятно, что в Таргуме представлен полемический ответ на христианское толкование Пс. 67, 19 (68, 19 МТ). В таком смысле в таргуме сохранена иудейская экзегетическая традиция, которую использовал Павел, но которая не оставила каких-либо четко различимых следов в иудейской экзегетической литературе.

Во-вторых, Павел пишет на греческом языке язычникам (Еф. 2, 11; 3, 1; 4, 17), вероятно, разбросанным на большой территории, а не на арамейском языке иудеям, или даже не по-гречески христианам из иудеев. Возможно, он предполагал, что его читатели имели некоторые познания в греческом переводе Писания, но он вряд ли допускал, что они были знакомы с экзегетической традицией, которая сохранилась только в арамейском парафразе Писания. Даже если некоторые из его читателей слышали о переводе Пс. 67, 19 МТ, сохранившемся ныне в таргуме, маловероятно, чтобы они рассматривали авторитетность таргума равнозначной авторитету греческих писаний, и это было известно Павлу (см. Best 1998: 379–80).

На сегодняшний день наиболее обоснованная точка зрения, что Павел лично изменил греческий перевод текста в соответствии с аргументами в этом разделе послания. В других местах НЗ он прибегает к такому же методу (см. Best 1998: 381). Когда он цитирует Авв. 2, 4 в Гал. 3, 11 и в Рим. 1, 17, он опускает притяжательное местоимение «своей», так что слова пророка Аввакума «праведник своей верою будет жить» превращаются в «праведник верою жив будет». Кроме того, он цитирует Втор. 30, 12-14 в Рим. 10, 6-8, противопоставляя праведность по вере и праведность по закону Моисея. Во Втор. 30, 12-14 говорится о том, как легко соблюдать закон. Однако Павел опускает из цитаты все упоминания о законе, таким образом, текст приобретает иной смысл: праведность по вере доступна всем, а закон невозможно исполнить. Хотя в каждом случае Павел существенно изменяет цитируемый текст, можно обоснованно говорить, что его общий аргумент согласуется с общим аргументом того отрывка, из которого приведена цитата.

Прибегает ли Павел к такому же методу в Еф. 4, 7-11? Здесь тоже можно сказать, что, хотя Павел значительно изменил греческий текст Писания, цитируемые слова согласуются с общей богословской идеей псалма.

Д. Использование ВЗ в Еф. 4, 7-11

Обычно комментаторы убеждены, что главная тема данного отрывка — дары Христа для церкви. Безусловно, данная тема важна, об этом говорит троекратное использование в этом отрывке глагола «давать» (*didōmi*). Павел говорит «была

дана» (*edothē*) в Еф. 4, 7, а в цитате в Еф. 4, 8 изменяет выражение «ты принял» на «он дал» (*edōken*), что немаловажно, и повторно использует эту форму глагола в Еф. 4, 11, говоря о дарах Христа своему народу.

Другая, пожалуй, не менее важная тема данного раздела – триумф Христа над враждебными невидимыми силами (см. Arnold 1997: 56–57). Павел не только явным образом описывает это торжество словами цитаты, что Христос «пленил плен», но он также намекает на триумф Христа над этими силами, когда объясняет цитату. Апостол говорит, что Христос вознесся «превыше всех [*hyperanō pantōn*] небес» (Еф. 4, 10). Возможно, это утверждение намеренно возвращает читателей к заявлению Павла в Еф. 1, 20–21: когда Бог воскресил Христа из мертвых, он посадил его «одесную на небесах превыше всякого [*hyperanō pasēs*] начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого».

Итак, Пс. 67, 19 интересует Павла не только темой «даров», которые, согласно измененному Павлом тексту (*elabes* [«ты принял»] на *edōken* [«он дал»]), были даны людям. Для апостола важно торжество Бога над врагами, о чем также идет речь в псалме. Таким образом, вторая тема торжества превалирует в толковании цитируемых слов в Еф. 4, 9–10. Павел говорит, что Пс. 67, 19 относится к Христу. Его аргументы следующие: во-первых, из упоминания о восхождении в цитате предполагается нисхождение (Еф. 4, 9). Затем он говорит, что сошедший и восшедший – это Христос, так как именно его Бог превознес над всеми невидимыми враждебными космическими силами (Еф. 4, 10) после его сошествия «в преисподние места земли».

Божья победа (или Христа как его представителя) над врагами народа Божия – основная тема в Пс. 67. Псалом начинается с прошения к Богу восстать и рассеять врагов (Пс. 67, 2–3), далее следует исторический обзор военных побед Бога над врагами Израиля от исхода до битвы Деворы и Варака против войск Сисары (Пс. 67, 8–11 [см. Суд. 5, 4–5.21]). В кульминационном моменте (Terrien 2003: 486–87, 490, 494; в отличие от мнения Moritz 1996: 65–66) изображен Бог, сметающий всех врагов на своем пути от горы Синай до горы Сион (Пс. 67, 18–19). Псалом завершается ссылкой на продолжение торжества Бога над своими врагами и врагами Божьего народа в будущем (Пс. 67, 22–24.29–31). Павел приводит цитату из триумфальной части псалма (Пс. 67, 18–19).

В Послании к Ефессянам Павла также интересует тема Божьей (во Христе) победы над врагами народа Божия (Еф. 1, 20–23; 2, 5–6; 3, 10; ср. Еф. 6, 12). То как Павел обращается к этой теме, цитируя Пс. 67 и толкуя данную цитату, позволяет предположить, что его выбор связан не только с упоминанием «даров», но и с темой Христова триумфа (в отличие от мнения Smith 1975: 182). Чтобы цитата более соответствовала важной для апостола теме даров Христа «святым», он изменил глагол «ты принял» на «он дал», но не было необходимости что-то менять для передачи темы торжества Христова над враждебными силами.

Если такое понимание отрывка верно, то Павел не использовал иудейскую или иудео-христианскую экзегетическую традицию, в которой слова «ты принял» заменены выражением «он дал». Апостол также не обращается к иудео-христианской полемике, сравнивая Христа с Моисеем. Вместо этого Павел связал две основные части своего послания в первом разделе второй части, подчеркнув тему божественного триумфа во Христе над враждебными силами вселенной и тему христианского единства. Христос сошел на землю и взшел на

небо, чем одержал победу над всеми своими вселенскими врагами, и этот же Христос, находясь в победоносном положении одесную Бога, дает разнообразные дары своему народу, укрепляя их единство.

Е. Богословское значение

В дарах Христа народу для его единства и зрелости Павел усматривает исполнение эсхатологии Пс. 67. Кроме того, он также считает, что данная эсхатология согласуется с эсхатологией, о которой он пишет в другой части Послания к Ефессянам, говоря о божественном триумфе во Христе над враждебными космическими силами (Еф. 1, 20-23; 2, 1-7) и восстановлении людей в том состоянии, которое у них было до падения (Еф. 2, 15; 3, 9; 4, 13.24).

В псалме Божья верность своему народу в прошлом достигает кульминации в восхождении на гору Сион. Это восхождение служит обетованием спасения народа и еще более славных Божьих деяний в настоящем и будущем. Бог спасет их от смерти, окончательно поразит их врагов и будет прославлен правителями земли. Павел верил, что время Божьего спасения уже началось с восхождения Христа на гору Сион одесную Бога. Выступая в роли самого Бога в Пс. 67, 18-19, Христос одержал победу над космическими силами, восставшими против народа Божьего. С возвышенного победного положения на эсхатологической горе Сион он раздает дары народу Божьему. Благодаря этим дарам христианин может стать «мужем совершенным» (Еф. 4, 13) по изначальному замыслу Бога.

Еф. 4, 17 – 5, 20

Хотя наставления Павла в Еф. 4, 17 – 5, 20 по большей части выражены языком Ветхого Завета, апостол никогда не предупреждает своих читателей о том, что он цитирует Писание. Иногда он дословно приводит цитаты из ВЗ (Еф. 4, 26; 5, 18). Иногда его формулировка близка к тому или иному тексту ВЗ (Еф. 4, 25.30). А в некоторых случаях он лишь ссылается на заповедь или принцип, который упомянут в ВЗ (Еф. 4, 26б.28а).

В этой ситуации большинство исследователей приходят к выводу, что Павел (или автор послания) не использует ВЗ напрямую, но обращается к иудейской традиции, используя при этом терминологию Ветхого Завета (напр., Gnilka 1971: 234, 238, 269; Lincoln 1982: 42–43; 1990: 300; Luz 1998: 161). Увещевания не лгать, не гневаться, не красть, не оскорблять Святого Духа, не упиваться вином и избегать разврата были распространены в иудейской и иудео-христианской этической литературе эпохи Второго Храма. Более того, иногда эти наставления встречаются вместе, как и в Еф. 4, 17 – 5, 20 (напр., *T. Iss.* 7:3-4 [разврат, пьянство, воровство, обман]. *T. Dan* 2:1, 4; 3:5-6; 4:6-7; 5:1-2, 7; 6:8 [обман, гнев]), иногда используется язык именно тех ветхозаветных текстов, к которым обращается и Павел в своих увещеваниях (напр., *T. Dan* 5:2 [ср. Зах. 8, 16 и Еф. 4, 25]; *Herm. Mand.* 41:2-6; 42:2 [ср. Ис. 63, 10 и Еф. 4, 30], *T. Jud.* 14:1 [ср. Притч. 23, 31 LXX и Еф. 5, 18]).

Эта гипотеза о происхождении наставлений в Еф. 4, 17 – 5, 20 вполне допустима и может быть верной, особенно советы Павла относительно воровства (Еф. 4, 28), пьянства и разврата (Еф. 5, 18). Однако три наставления (Еф. 4, 25.26.30) взяты из более широкого библейского контекста.

В Еф. 4, 25 Павел противопоставляет прежний образ жизни читателей, когда они были язычниками, с тем, как они должны жить теперь, когда они отложили «ветхого человека» (Еф. 4, 22) и облеклись в «нового» (Еф. 4, 24). Из-за этой новой ситуации (*dio*) они должны «отвергнув ложь, говорить истину каждому ближнему своему [*laleite alētheian hekastos meta tou plēzion autou*]». Слова, выделенные курсивом, почти дословно взяты из Зах. 8, 16 LXX. Павел просто изменил предлог 'et в МТ (указывает на дополнение: «говорите... друг другу»), переведенный в LXX предлогом *pros* («к»), на слово *meta* («с»), одновременно используя необходимый падеж артикля, следующего за предлогом.

Некоторые ученые находят параллели Зах. 8, 16 с контекстом наставлений Павла (Yoder Neufeld 1997: 133–34n128; O'Brien 1999: 337–38; Hoehner 2002: 616–17). В Еф. 4, 25 говорится о поведении эсхатологического народа Божьего, а в Зах. 8, 16 излагается поведение Израиля в будущем, когда Бог восстановит их удел (Зах. 8, 2-8.12-15.18-23). В тот день Бог вернется на гору Сион и будет жить среди своего народа (Зах. 8, 3), который он соберет из изгнания, с востока и запада. Народы устремятся в Иерусалим поклониться Господу (Зах. 8, 20-23). Пророк Захария передает наставление Господа остатку восстановленного народа Божьего говорить правду друг другу.

Подобным образом Павел дает наставление «новому человеку», созданному Богом новому народу из иудеев и язычников (Еф. 2, 15), говорить правду (Еф. 4, 24). Павел называет этот новый народ «святым храмом... в жилище Божие Духом» (Еф. 2, 21-22). Концептуальные параллели достаточно близки, особенно если принять во внимание, что Павел только что использовал псалом в Еф. 4, 8 (Пс. 67), где также говорится об эсхатологической победе Бога над врагами своего народа и его превосходстве над правителями земли (см. Гункель [Gunkel 1998: 255n61] замечает связь между Пс. 67 и Зах. 8).

В следующем стихе Павел, используя выражения из Пс. 4, 5a LXX, предупреждает своих читателей не согрешать, когда они гневаются (Еф. 4, 26a). Здесь апостол, возможно, также подразумевает более широкий контекст псалма. Строкой выше он запретил лгать (Еф. 4, 25), один из грехов противников псалмопевца (Пс. 4, 3). Павел также вот-вот скажет читателям: «Солнце да не заходит во гнев вашем» (Еф. 4, 26b), мысль, на которую апостола натолкнули советы псалмопевца не действовать в гневе, но вместо этого поразмыслить в тишине (Пс. 4, 5) (см. Moritz 1996: 90).

Несколькими предложениями ниже Павел увещевает своих читателей не «оскорблять [*lypeite*] Святого Духа Божия» (Еф. 4, 30). Это наставление созвучно со словами в Ис. 63, 10, хотя слова апостола – это не буквальный перевод МТ («они оскорбили [*'atsab*] дух Его святой») и не соответствуют LXX («они спровоцировали [*paroxunō*] его Святого Духа»). В контексте Ис. 63, 10 говорится о восстании Израиля против Бога, даже после того, как он проявил к ним милость; Бог стал врагом для Израиля, что привело к их пленению. В других посланиях Павел упоминает Божий суд над мятежным Израилем, увещевая новый эсхатологический Божий народ не следовать примеру «отцов» (1 Кор. 10, 1-22). Возможно, он в таком же смысле использует ветхозаветный текст в Еф. 4, 30, хотя в этом случае его экзегетический метод сложнее проследить.

Как можно определить, что Павел следует общепринятой иудейской этической традиции в Еф. 4, 17 – 5, 20 и что он принимал во внимание более широкий контекст по крайней мере некоторых ветхозаветных отрывков, язык которых он

использует? Возможно, не совсем правильно выбирать только один из двух возможных источников библейского языка Павла. Павел как греко-язычный иудей был знаком с этическими традициями, запечатленными в письменных источниках эллинистического иудаизма, таких как *Завет двенадцати патриархов*, и нет никаких оснований полагать, что он не считался с этими традициями. В то же время есть доказательства, не в последнюю очередь в самом Послании к Ефесянам, что Павел досконально знал содержание еврейского Писания, особенно Книги Псалмов и Книги пророка Исаии. Возможно, Павел прибегал к распространенной этической традиции, но зная о ветхозаветных корнях этой традиции, есть основания полагать, что библейский контекст некоторых отрывков, используемых в традиции, формировал его мысли при написании Еф. 4, 17 – 5, 20.

Еф. 5, 31-32

А. Новозаветный контекст

В заключительной части наставления о «хождении» христиан (Еф. 4, 1 – 6, 9) Павел призывает читателей «поступать осторожно... как мудрые» (Еф. 5, 15 в Еф. 5, 15 – 6, 9). Одна из составляющих мудрого хождения – «повиновение друг другу в страхе Христовом» (Еф. 5, 21). Такая готовность повиноваться друг другу особенно важна для христианской семьи. Павел говорит, что жены должны повиноваться «своим мужьям, как Господу»; они должны так поступать, потому что церковь повинует Христу, как главе (Еф. 5, 21-22.24.33). Христос назван главой церкви, потому что «Он же Спаситель тела» (Еф. 5, 23).

Этим утверждением Павла начинается мысль, которая преобладает в описании ответственности мужа по отношению к жене (Еф. 5, 25-33). Муж должен «любить», «питать» и «греть» (Еф. 5, 25.28.29.33) свою жену, как и Христос любит и заботится о своей церкви (Еф. 5, 25-30). Павел теперь подробно объясняет эту аналогию. Ссылкой на Иез. 16, 9, где Израиль изображен невестой Господа, которую он «омыл... водой», Павел намерен сказать, что церковь – невеста Христа, которую он освятил и очистил «банею водною, посредством слова» (Еф. 5, 26) (O'Brien 1999: 422; в отличие от Best 1998: 543 и большинства других комментаторов). Подобно тому, как Христос заботится о своей невесте, так и муж-христианин должен заботиться о своей жене.

Кроме того, Павел закладывает в эту метафору образ церкви как тела Христова, о чем он уже упоминал в Еф. 5, 23. Муж и жена – одно тело (Еф. 5, 28), или одна плоть (Еф. 5, 29), следовательно, муж должен заботиться о жене, как о себе, так же и мы – члены церкви, члены тела Христова (Еф. 5, 30). Примечательно, что здесь Павел цитирует Быт. 2, 24 не с целью показать, что муж и жена одна плоть (Еф. 5, 28-29), но чтобы показать, что Христос и церковь составляют одно тело (Еф. 5, 30). Павел в полной мере осознает, что он необычным образом использует Писание в данном отрывке, как видно в Еф. 5, 32: «Здесь есть великая тайна, но [de] я так понимаю, что слова эти относятся к Христу и Церкви».¹

Б. Ветхозаветный контекст

Павел цитирует текст, который венчает повествование о сотворении Адама, Евы и сада, дарованного им Богом для возделывания (Быт. 2, 4-25). После

¹ Перевод Кузнецовой. – Прим. перев.

создания Адама из земли Бог признал, что Адаму нужен помощник, соответствующий ему (Быт. 2, 7.18). Потребность усиливается в повествовании, когда Бог создает животных из земли, как и Адама (Быт. 2, 19), но ни одно животное не подходит ему (Быт. 2, 20) (см. Wenham 1987: 68). Напряжение в повествовании не спадает, пока Бог не создает женщину из кости самого Адама, прикрыв «плотью» то место (Быт. 2, 21-22). Человек выражает свой восторг: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа» (Быт. 2, 23). Рассказчик затем использует это уникальное соответствие между мужчиной и женщиной, происходящее в единстве их костей и плоти как причину («*al-kēn*»), почему в браке человек оставляет своих родителей,

Еф. 5, 31

...ἀντὶ τοῦτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα, καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть.

МТ Быт. 2, 24

עַל־כֵּן יַעֲזֹב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וַיִּדְבַּק לְבָשָׂרוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר מֶאֶחָד

LXX Быт. 2, 24

ἔνεκεν τοῦτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

СП Быт. 2, 24

Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут двое одна плоть.

(Иуд. древ. 1.36). Даже Филон Александрийский, который был не в восторге от проблем, связанных с женщинами и их сексуальностью, говорит, что когда Адам увидел «что она близка ему по виду [*adelphos eidos*] и схожа обликом [*syngenē morphēn*], он был в восторге; причина в том, что любовь (*erōs*) соединяет две разные половины (Creation 151–152; ср. Alleg. Interp. 2.44–52). Когда Иисус использовал Быт. 2, 24, он также обратил внимание на заключительную фразу: «И будут двое одна плоть». Он сказал, что муж и жена «уже не двое, но одна плоть» по Божьему замыслу, и что разводиться следует в редких случаях (Мф. 19, 5-6; Мк. 10, 7-8). Итак, толкователи Библии в первом веке четко понимали, что в Быт. 2, 21-24 сказано, что Ева особым образом подходит Адаму, потому что она была сотворена из его тела.

Аналогичное предположение встречается в Вавилонском талмуде, когда обсуждается вопрос, применимы ли иудейские законы брака к неиудеям. Во время обсуждения возникает вопрос, можно ли казнить женщину неиудейку за

«прилепляется» (*dābaq*) к жене, и они становятся одной плотью. Гармоничное единение мужчины и женщины после создания Богом женщины соответствует физическому единению мужа и жены в браке (по мнению большинства толкователей, но Гункель [Gunkel 1997: 13] считает, что в тексте «не обсуждается “брак”»).

В. Иудейский контекст

Смысл сотворения Богом женщины в Книге Бытия обсуждался древними иудейскими толкователями. Они наблюдали за растущим напряжением в Быт. 2, 19-20 и дополняли его. По словам Иосифа Флавия (Иуд. древ. 1.35), после парада животных, как мужского, так и женского пола пред Адамом, чтобы тот мог дать им имена, Бог с удивлением понимает, что для самого Адама не нашлось подходящего партнера (ср. Gen. Rab. 17:5). Поэтому Бог создал Еву из ребра Адама, и когда тот увидел ее, понял, что «она произошла из него [*ex autou genomenēn*]

супружескую неверность, если в Быт. 2, 24 говорится только о мужчине, который оставляет отца своего и мать и прилепляется к жене. Вопрос решается цитатой Рабби Йехуды: «И да будут они одной плотью», так что Писание рассматривает двоих как одно целое [заявление относится к обеим сторонам] (b. *Sanh.* 57a [перевод Neusner 1984]). Здесь подразумевается, что, поскольку мужчина и женщина — одна плоть, и муж должен оставить своих родителей и прилепиться к жене своей, то женщина должна сделать то же самое. Все сводится к тому, что мужчина и женщина обладают одинаковой физической природой.

Г. Текстологические особенности

Павлова цитата почти совпадает с Быт. 2, 24 в LXX, а LXX, в свою очередь, достаточно близко следует МТ. Глаголы в будущем времени в LXX несколько искусственно передают соответствующую конструкцию имперфект + перфект в иврите, в результате этого у читателей LXX создается впечатление, что Бог повелевает вступать в брак (см. также английские переводы NASB, NIV, ESV). Однако еврейский текст напоминает афоризм: «Поэтому оставляет человек отца своего и мать свою и прилепляется к жене своей, и они становятся одной плотью» (перевод Сончино) (см. Mathews 1996: 222). Однако не исключено, что переведенные в LXX глаголы в будущем времени также имеют афористический смысл, поэтому разница может быть несущественной. В LXX также изменена фраза «они станут одной плотью» на более конкретную: «двое станут одной плотью».

Павел следует переводу LXX и трижды сам изменяет текст цитаты. Два изменения незначительны: он опускает местоимение *autou* («его») после слов *patera* («отца») и *mētera* («матерь»), возможно, чтобы сократить цитату (ср. Мф. 19, 5 с Мк. 10, 7). Третье изменение более важно: он заменяет выражение *heneken toutou* на *anti toutou*. Хотя оба выражения означают «в связи с этим», изменение Павла представляет интерес, потому что оно говорит о намеренной замене выражения, чтобы донести смысл собственных аргументов (в отличие от мнения Schlier 1957: 262; Best 1998: 552). Он не опускает эти слова (хотя мог, если бы он не считал их важными), и не просто механистически повторяет, потому что они были частью библейского текста (что мы могли бы предположить, если бы он дословно привел цитату из LXX). Для Павла это выражение недвусмысленно связывает его заявление, что христиане — члены тела Христова (Еф. 5, 30) с фразой «двое будут одна плоть» (Еф. 5, 31).

Д. Использование ВЗ в Еф. 5, 31-32

Как и многих других иудейских толкователей до Павла, особенно в первом веке нашей эры, апостола в первую очередь интересовало последнее выражение в Быт. 2, 24: «И будут двое одна плоть» (Gnilka 1971: 287; Lincoln 1990: 380; O'Brien 1999: 430). Эта фраза важна для апостола, потому как замечен переход от слова «тела» (*sōmata*) в Еф. 5, 28 к слову «плоть» (*sarka*) в Еф. 5, 29а. Наиболее очевидная причина такой замены слов заключается в том, что в Быт. 2, 24 используется термин «плоть», а не «тело» (Lincoln 1982: 31–32).

Этот переход к терминологии ветхозаветной цитаты в Еф. 5, 28-29а также показывает, что по замыслу Павла цитата подтверждает его мысль в Еф. 5, 28-29а.33.

Поскольку муж и жена – «одна плоть», муж должен любить, питать и греть свою жену так же, как собственное тело, или, как сказано в Книге Бытия, собственную плоть.

Однако в первую очередь Павел использует Быт. 2, 24, чтобы обосновать единство Христа с церковью и представить новую мысль: брак иллюстрирует это единство. Во всем послании Павел развивает понятие единства Христа с церковью и часто использует метафору «тела» для объяснения. Бог посадил Христа в небесах превыше всего, главою его тела, церкви (Еф. 1, 20-23), и церковь посажена на небесах с ним и «в» нем (Еф. 2, 6); единая церковь обретает «меру полноты Христовой» (Еф. 4, 13) и, будучи телом Христовым (Еф. 4, 4.16), возрастает в «главу», Христа (Еф. 4, 15).

Таким образом, не удивительно, что Павел называет Христа главой тела (церкви) в Еф. 5, 23, а христиан – членами тела Христова в Еф. 5, 30. Павел вполне естественно использует эту метафору различными способами в этических наставлениях касательно брака (Еф. 5, 21-33). Метафора, изображающая жертвенную любовь Христа к церкви, показывает, как муж должен любить свою жену (Еф. 5, 25б-27.29б-30), а единство мужа и жены в браке, в свою очередь, иллюстрирует единство Христа и церкви в этой метафоре (Еф. 5, 30-32).

Однако в Еф. 5, 31-32 Павел по-новому использует метафору церкви как тела Христова. Во-первых, цитата Быт. 2, 24 в Еф. 5, 31 и ее толкование, относящееся к Христу и церкви в Еф. 5, 32, говорят, что в тексте аллегорически говорится о единении «членов» и «тела» Христа, упомянутых в Еф. 5, 30. Эта же мысль продолжается в начальных словах Павла в Еф. 5, 31: «Посему...» (*anti tou tou*) (см. § Г выше). В Быт. 2, 24 говорится о двух сторонах, которыми, по словам Павла в Еф. 5, 32, являются «Христос и Церковь». Такое толкование Быт. 2, 24 Павел называет великой тайной, потому что никто не знал, что в тексте присутствует такой смысл, без благого Божьего откровения этой истины Павлу (ср. Дан. 2, 18-19.30 [см. комментариев на Еф 3, 1-13 выше]).

Во-вторых, Павел находит в Быт. 2, 24 сходство метафоры тела с его метафорой церкви, как нового человечества, созданного Богом. В послании Павел развивает идею «нового» (Еф. 2, 15-16; 4, 24) или «совершенного» (Еф. 4, 13) человечества. Это новое человечество создано «во» Христе (Еф. 2, 15), и объединенные христиане возрастают в этого «нового человека», пока они не достигнут полного возраста Христова (Еф. 4, 13.15). Христиане должны отложить «ветхого человека» и облечься в «нового», вероятно, потому что такое действие соответствует их новому статусу сотворенного Божьего народа (Еф. 4, 22-24). В Быт. 2, 24 повествуется о сотворении и о единстве двух лиц в одном теле, и Павел, возможно, нашел в данном тексте точку соприкосновения этих двух идей. Однако он не говорит об этом открыто, поэтому такая точка зрения остается гипотетической.

Е. Богословское значение

Цитируя ветхозаветный текст, Павел обращается к аллегорическому методу, который на первый взгляд может показаться произвольным. Однако то, как Павел строит объяснение в Еф. 5, 32, подтверждает, что он понимает проблему. Его противительное заявление «но [*de*] я так понимаю...»¹ указывает, что он

¹ В переводе Кузнецовой и СП греческая частица *de* («но, же, а») не переведена. – Прим. перев.

осознавал, насколько необычным было его толкование. Более того, возвращаясь к теме любви и уважения в христианском браке в Еф. 5, 33, апостол подтверждает общепринятое понимание Быт. 2, 24. Все же он считал, что Бог открыл ему аллегорическое значение слов в Книге Бытия, подобно тому, как Бог открыл Даниилу аллегорическое толкование сновидения Навуходоносора (Дан. 2, 18-19.30). Толкование Павла не было произвольным, потому что это «тайна», которую сам Бог по благодати открыл апостолу.

Еф. 6, 1-3

А. Новозаветный контекст

В наставлениях читателям о том, как «поступать» мудро, Павел говорит о семейной этике (Еф. 5, 21 – 6, 9), и сразу после совета женам и мужьям (Еф. 5, 21-33) апостол обращается к детям. Он призывает их повиноваться родителям и приводит три причины для этого (Lincoln 1982: 37). Во-первых, они должны повиноваться родителям «в Господе» (Еф. 6, 1a) из-за единства, которое все христиане, как «члены тела» Христовы (Еф. 5, 30), имеют со Христом. Во-вторых, они должны повиноваться своим родителям, потому что такого поведения требует «справедливость» (Еф. 6, 1б [ср. Флп. 4, 8]). В-третьих, дети должны слушаться родителей просто потому, что это заповедано в Писании, что видно из-за отсутствия каких-либо союзов, связывающих цитату с предшествующими словами.

Б. Ветхозаветный контекст

Павел цитирует пятую заповедь Декалога (или четвертую по традиции, принятой в римо-католической, лютеранской, англиканской церквях). В ней говорится, что каждый израильтянин (везде используются формы второго лица единственного числа) должен почитать своих родителей. Заповедь почитать своих родителей служит связующим звеном между первой половиной Декалога, определяющей отношения Израиля с Яхве, и второй половиной, регулирующей межличностные отношения израильтян (Sarna 1991: 108, 113). Выражение «Господь, Бог твой» встречается в первых четырех заповедях (Исх. 20, 2.5.7.10), но отсутствует в других, за исключением пятой заповеди. Кроме того, первое слово заповеди, «почитать» (*kabēd*), в Писании часто применяется к Богу, что указывает на параллель между почтением родителей и почитанием Бога (см., напр., 1 Цар. 2, 30; Пс. 21, 24; Притч. 3, 9; Ис. 24, 15; см. Durham 1987: 291). В то же время пятая заповедь касается первых и самых основных человеческих отношений и потому стоит во главе последних пяти заповедей Декалога, которые регулируют отношения между людьми. Итак, пятая заповедь занимает важное место во второй половине Декалога, подобно первой заповеди в первой половине (Durham 1987: 290).

В. Иудейский контекст

Иудейские комментаторы в первом веке нашей эры часто говорили, что заповедь почитать родителей занимает важное место в Декалоге (Филон Александрийский, *Decalogue* 106; *Spec. Laws* 2.224; ср. Иосиф Флавий, *Прот. Апиона* 2.206).

Они также часто связывали эту заповедь с законом, предусматривающем смертную казнь для непокорного сына (Филон [*Spec. Laws* 2,232, 243] и Иосиф Флавий [*Прот. Апиона* 2.206]), ссылаясь на Втор. 21, 18-21; Иисус [Мф. 15, 4; Мк. 7, 10],

Еф. 6, 2-3

τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, ἣτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς.

«Почитай отца твоего и мать» — это первая заповедь с обетованием: «да будет тебе благо, и будешь долголетен на земле».

MT Исх. 20, 12

כִּבֹּד אֶת־אֲבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ לְמַעַן יֵלְכוּךָ בְּטוֹב וְיָרֶכְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְטוֹב לְךָ

LXX Исх. 20, 12

τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι.

СП Исх. 20, 12

Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе.

ссылаясь на Исх. 21, 17). Более того, эти толкователи заповеди говорят, что взрослые дети также должны соблюдать ее по отношению к престарелым родителям (Филон, *Decalogue* 115-117; *Spec. Laws* 2.237; Мф. 15, 4; 19, 9; Мк. 7, 10; 10, 19; Лк. 18, 20). Иногда они вкладывали в обетование, данное в заповеди, духовный смысл, будто здесь говорится о бессмертии или долголетию, а не продолжительной жизни на израильской земле (Филон, *Spec. Laws* 2,262 [см. Str-B 3:614–15]).

Г. Текстологические особенности

Иногда исследователи полагают, что Павел цитирует пятую заповедь из Втор. 5, 16 (напр., Ellis 1981: 152, 187; Bruce 1984: 397–98), предположительно потому, что во Втор. 5, 16 (MT), как и в цитате Павла, встречается выражение «да будет тебе благо», которое отсутствует в Исх. 20, 12 (MT). В настоящее время комментаторы сходятся во мнении, что Павел цитирует Исх. 20, 12

LXX. В тексте Книги Исход в LXX не только присутствуют слова «да будет тебе благо», но и дважды опущено местоимение «твой» (σου): после слов «мать» и после фразы «которую Господь, Бог, дает тебе». Эти две особенности присутствуют как в тексте Книги Исход (LXX), так и в Послании к Ефессянам, но не во Втор. 5, 16 (LXX) или в MT (см. Lincoln 1982: 37–38; Moritz 1996: 154–55; Best 1998: 566; Hoehner 2002: 788). Итак, принятое ныне мнение по данному довольно незначительному вопросу верно, и к этой проблеме не следует более возвращаться.

Д. Использование ВЗ в Еф. 6, 1-3

Павел не усматривает в этой заповеди того, что видели другие комментаторы, жившие в первом веке. Он не применяет эту заповедь в отношении взрослых детей, а лишь говорит о ее важности для детей, которые все еще находятся под опекой родителей, как видно в Еф. 6, 4 (Lincoln 1990: 403). Он не говорит о важности данной заповеди, проводя параллель с почитанием Бога и почтением к родителям, он также не обращает внимания на центральное положение заповеди в Декалоге.

Вместо этого Павел рассматривает связь заповеди с сопровождающим обещанием. По словам апостола, заповедь важна, потому что «это первая заповедь с обетованием» (Еф. 6, 2). Такое заявление озадачило комментаторов, потому что на первый взгляд оно не соответствует действительности. Неужели Павел не заметил, что во второй заповеди (Исх. 20, 4-6) присутствует Божье обетование о милости (см. Роконнү 1992: 233)? Возможно, Павел имел в виду, что заповедь

была первой по важности (Best 1998: 567) или самой трудной (Schlier 1957: 281n3 [см. *Deut. Rab.* 6 на Втор. 22, 6]), или первой заповедью с обетованием во второй части Декалога (Gnilka 1971: 297).

Однако все эти объяснения неубедительны. Вероятно, Павел полагал, что обетование во второй заповеди относится ко всем заповедям, а не к какой-либо определенной заповеди (ср. Исх. 20, 6). Более того, пятая заповедь, по сути, первая из многих заповедей в Торе, в которой обетование конкретно связано с предписанным действием (Lincoln 1982: 38).

Павла также интересует само обетование. Заменяв упоминание о долгой жизни в «земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» на более общее понятие долгой жизни «на земле», он присоединяется к древним иудейским комментаторам, которые отделяли обещания от упоминания израильской земли. Что же тогда означает обетование долгой жизни на земле?

Е. Богословское значение

Возможно, Павел просто упоминает общий принцип: дети, которые покорны любящим родителям, живут дольше, чем непокорные (Hoehner 2002: 793). Исследователи, которые придерживаются такой точки зрения, полагают, что данный текст свидетельствует об ослаблении эсхатологических чаяний ранней церкви, так что мораль некоторых христиан «пошла на спад» (Best 1998: 568), они приспособивались к жизни в мире (см. Lincoln 1982: 39–40; другое мнение в Hoehner 2002: 793–94).

Однако, поскольку Павел часто обращается к теме «нового творения» во всем послании (Еф. 2, 15; 3, 9; 4, 13.24), вполне возможно, что и здесь за словами апостола стоит эта же мысль. Вероятно, Павел говорит, что дети, покорные родителям из верности «Господу» (Еф. 6, 1), будут жить вечно не на конкретной земле с национальными границами, подобно древнему Израилю, а на земле, где не будет границ по замыслу создавшего ее Бога.

Как и в случае с цитированием Быт. 2, 24 в Еф. 5, 31, богословие «нового творения» практически незаметно в этом тексте, если оно вообще присутствует. В то же время такая идея согласуется с мнением Павла, что в церкви Бог разрушил национальные барьеры и создал единое новое человечество (Еф. 2, 14–16).

Еф. 6, 10-17

В заключение послания (Еф. 6, 10-20) Павел призывает читателей противостоять коварным и хитрым нападкам дьявола (Еф. 6, 11.16) и его злым космическим союзникам (Еф. 6, 12). Согласно многим комментаторам, этот отрывок является кульминацией послания (Lincoln 1990: 432; Yoder Neufeld 1997: 110; O'Brien 1999: 457–60). Павел молится, чтобы его читатели осознали, что им даровано Божье «могущество» и «державная сила» в единении с Мессией, который сидит одесную Бога, победив всех своих вселенских противников (Еф. 1, 19-20; 2, 6). Мессия вознесся на образную гору Сион в триумфальном шествии после поражения своих врагов, а народ Божий разделил его триумф (см. комментарий на Еф. 4, 7-11 выше). В данном отрывке Павел призывает своих читателей хранить положение, завоеванное Мессией, облекшись во всеоружие Божие, и твердо противостоять (Еф. 6, 11.13.14) дьяволу и другим злым силам.

Среди исследователей существуют разногласия относительно того, в какой степени Павел обращается к ВЗ, в частности, к Ис. 59, 17; 11, 4-5; 52, 7. Все соглашаются, что Павел не приводит прямые цитаты и не использует образы в том же смысле, что и пророк Исаия. В то же время практически все согласны, что существуют некоторые соответствия между образным всеоружием Божиим (или Христовым), описанным в этих ветхозаветных текстах, и всеоружием, которое Павел призывает читателей «одеть» (Еф. 6, 11), «обуть» (Еф. 6, 13) или «взять» (Еф. 6, 17). Крайнюю позицию в толковании занимает Линдемманн (Lindemann 1975: 64–65 [ср. Gnllka 1971: 310]), говоря, что автор Послания к Ефессянам, используя имя апостола Павла, обращается не к Книге пророка Исаии, а скорее к традиционному образу всеоружия Божьего, распространенного в иудейской литературе Мудрости, отчетливо видному в Прем. 5, 15-23. Другую крайность занимают такие комментаторы, как Мориц (Moritz 1996: 178–212) и О’Брайен (O’Brien 1999: 473–74, 477–79, 482), которые считают, что полное значение образов в Послании к Ефессянам открывается лишь в более широком контексте Книги пророка Исаии.

Между этими двумя крайностями располагается множество мнений. Например, Линкольн (Lincoln 1982: 43) считает, что неизвестный автор Послания к Ефессянам впервые обнаружил творческое использование предания из Книги пророка Исаии о «божественном воине» в 1 Фес. 5, 8. Вдохновленный методом толкования настоящего апостола Павла, он творчески позаимствовал образы из Книги Исаии в своих целях (см. Yoder Neufeld 1997: 96–97, 102–3, 105, 117–18, 125). Хонер (Hoehner 2002: 822–23, 839–40, 841, 843–44, 850) признает, что Павел заимствует образы непосредственно из Книги пророка Исаии, но не считает, что контекст образов у пророка особенно важен для понимания того, как Павел использует их (ср. Schlier 1957: 294–300).

Существуют серьезные доводы в пользу непосредственной связи между Еф. 6, 10-17 и некоторыми отрывками в Книге пророка Исаии. В Еф. 6, 11 Павел говорит читателям «облечься во всеоружие Божие», в Еф. 6, 14 встать «препоясав [perizōsamenoī] чресла... истиною и облекшись в броню праведности», в Еф. 6, 17 взять «шлем спасения». В данных трех утверждениях слышен отголосок Ис. 59, 17-18 LXX: «[Бог] возложил на Себя правду, как броню, и шлем спасения на главу Свою; и облекся в ризу мщения, как в одежду, и покрыл Себя ревностью, как плащом. По мере возмездия, по этой мере Он воздаст противникам Своим». Выражения Павла также напоминают Ис. 11, 5 LXX: «Будет препоясанием [estai... ezōsmenos] чресл Его [отрасли из корня Иессея] правда, и препоясанием бедр Его – истина».

Когда Павел призывает читателей в Еф. 6, 15 обуться в «готовность благовествовать мир [euangeliou tēs eirēnēs]», он, кажется, касается актуального для пророка Исаии вопроса, когда в эпоху восстановления Израиля вестники провозглашали хорошую новость о мире с вершины горы (ср. Ис. 40, 9-11; 52, 7, см. O’Brien 1999: 478). В Ис. 52, 6-7 LXX, как и в Еф. 6, 15, образ «ног» связан с «доброй вестью... мира»: «Как прекрасны на горах ноги... благовествующего [euangelizomenou]... весть мира [eirēnēs]... провозглашающего [euangelizomenos] благие вести. Ибо Я сделаю, чтобы о твоём спасении услышали, говоря: “Сион! Твой Бог будет царствовать!”».

Более того, когда Павел в Еф. 6, 17 говорит читателям взять «меч Духа [pneumatōs], который есть Слово [rhēma] Божие», он ссылается на Ис. 11, 46:

«Он поразит землю словом уст Своих [logō; МТ: šēbeṭ («жезл»)], и духом [pneumati] уст Своих убьет нечестивого».

Помимо общей лексики между Еф. 6, 11.14-15.17 и Ис. 59, 17; 11, 4-5; 52, 7 существует также тесная концептуальная связь. В Ис. 59 беззаконие народа Божьего отделило их от Бога (Ис. 59, 2). Общественная «праведность» и «истина» сильно пострадали, когда Израиль отвернулся от Бога и избрал «клевету и измену» (Ис. 59, 12-15а). Все виновны (Ис. 59, 4); правосудие полностью отсутствует (Ис. 59, 8.11), «преступления» и «грехи» изобилуют (Ис. 59, 12). Бог отвечает на эту ситуацию, надев всеоружие праведности, спасения, мести и ревности (Ис. 59, 17), воздаст народу по их поступкам (Ис. 59, 18). Однако в то же время он приходит как «Искупитель Сиона» и спасает тех, кто обращается от беззакония (Ис. 59, 20) (см. Young 1965–1972: 3:440–41).

Ясно просматривается модель грех-наказание-восстановление для раскаявшихся. Такая модель встречается еще в двух других отрывках в Книге пророка Исаии. Избавление, которое в Ис. 11, 4-5 принесет народу «жезл» (LXX) или «отрасль» (МТ) от корня Иессея (Ис. 11, 1), приходит только после их всеобщего безбожия (Ис. 9, 17), в результате которого Бог наказывает израильтян «Ассирией, жезлом гнева Моего» (Ис. 10, 5). Подобным образом ноги благовестника, несущего хорошие новости мира, появляются на горах (Ис. 52, 7) только после того, как Израиль испил до дна чашу гнева Божьего за свои грехи (Ис. 51, 17.22).

Послание Павла следует модели грех-наказание-восстановление. Он рассказал своим читателям, что раньше они были мертвы по «преступлениям» и «грехам», и что они все были виновны: «все мы... были по природе чадами гнева» (Еф. 2, 1.3.5). Однако Бог по богатству благодати и великой любви милостиво спас и посадил их на небесах рядом с вознесенным Божьим Мессией (Еф. 2, 5-6). По словам апостола, этот Мессия – «мир наш» (Еф. 2, 14).

Однако в Еф. 6, 10-17 автор упоминает другую сторону эсхатологического напряжения, в котором живут верующие: несмотря на несомненную победу, верующие должны по-прежнему защищать свою позицию, которую Христос завоевал для них в борьбе с дьяволом и его злобными союзниками. Чтобы выразить это напряжение, в Еф. 6, 10-17 Павел сознательно заимствует образы, которые использовал Исаия, описывая битву Бога против зла до эсхатологического восстановления Израиля. Он призывает своих читателей облечься в доспехи, в которые был облечен Яхве и потомок царя Давида в Книге пророка Исаии для сражения и установления истины и праведности в эпоху, предшествующую восстановлению Израиля (ср. Ис. 11, 5; 59, 17, см. Yoder Neufeld 1997: 135).

Итак, существуют четкие словесные и концептуальные связи между Еф. 6, 10-17 и Ис. 59, 17; 11, 4-5; 52, 7. Если мы рассмотрим в Послании к Ефессянам все случаи, когда Павел использует Книгу пророка Исаии, в частности, Ис. 52, 7 в Еф. 2, 13-17 (см. комментарий выше), создается впечатление, что Павел намеренно обращается непосредственно к тексту Исаии в этом вдохновляющем заключении.

Однако, прежде чем подводить итог, важно принять во внимание два смягчающих довода. Во-первых, Павел иначе использует образ «всеоружия», чем Исаия, что немаловажно. Совершенно очевидно, что Павел говорит не о Боге или Мессии, но о народе Божьем, облеченном в доспехи, которые он описывает. В перечислении всеоружия упоминаются щит и меч, что не встречается в Книге пророка Исаии.

Во-вторых, до времени служения Павла, образы пророка Исаии относительно божественного или мессианского воина уже появлялись в различных литературных контекстах. Поэтому, возможно, Павел обращается не к самой Книге Исаии, а только к литературной традиции, в которой использовались образы этой книги. Например, автор Книги Премудрости Соломона говорит о сражении Господа с врагами: Бог «возьмет всеоружие (*panoplia*) — ревность Свою» (Прем. 5, 17). «Он облечется в броню — правду, и возложит на себя шлем — нелицеприятный суд; возьмет непобедимый щит — святость; строгий гнев Он изоштрил, как меч» (Прем. 5, 18-20). Хотя Павел ближе к Книге пророка Исаии, чем к Книге Премудрости, говоря о шлеме спасения (Еф. 6, 17; Ис. 59, 17), он ближе к Книге Премудрости, когда он использует термин «всеоружие» (*panoplia* [Еф. 6, 11; Прем. 5, 17]) и упоминает «щит» (*aspida* [Прем. 5, 19]; *thōraka* [Еф. 6, 14]) и «меч» (*rhomphaia* [Прем. 5, 20]; *machaira* [Еф. 6, 17]) в своем списке всеоружия.

Кроме того, Ис. 11, 4 встречается в Pss. Sol. 17:32-35, где «Помазанник Господень [*christos kyriou*] ...ударит по земле словом уст своих навеки».¹ Слова из Ис. 11, 4-5 также используются в 1Q28b V, 24-26, где автор, обращаясь к «князю собрания» (V, 20), говорит:

И по[разишь народы] силой уст своих и скипетром твоим ты опустошишь землю, и духом уст своих, умертвишь нечести[вцев, при духе] ...вечного мужества, духе... знания и богобоязненности. И будет правда поясом [твоих бедер и вера] — поясом твоих чресл.²

В дни Павла была распространена идея, что Бог (или его Мессия) начнет войну против нечестивых.

Отличия образов Павла от образов Книги пророка Исаии, а также от бывшей в ходу традиции должны предостеречь нас от поспешных выводов касательно ветхозаветных цитат в Еф. 6, 10-17. Существует более веские доводы в пользу того, что апостол обращается непосредственно к Ис. 59, 17; 11, 4-5; 52, 7, принимая во внимание литературный контекст. Как мы уже видели (см. комментарий на Еф. 2, 13-17; 4, 17 выше), представления Исаии о восстановлении народа Божия и всего творения способствовали формированию Павловой эсхатологии в данном послании. Поэтому вполне возможно, что Павел в этом заключительном отрывке вновь обращается к образам из Книги пророка Исаии относительно Божьего вмешательства в этот мир и среди своего народа ради правды и истины.

В этом разделе Павел переносит «всеоружие Божие» с Бога, или его Мессии, на Божий народ, поскольку, несмотря на Еф. 1, 20-23; 2, 6, он знает, что борьба народа Божьего с дьяволом еще не завершилась. Безусловно, Бог нанес смертельный удар начальствам, властям и мироправителям «тьмы века сего» (Еф. 6, 12), но раскаленные стрелы пораженного правителя все еще достигают народ Божий.

Итак, со времени победы Христа и до завершения Божьего замысла во Христе верующие должны подражать Богу в его роли божественного воина. Павел ранее говорил, что христиане должны «облечься [*endysasthai*] в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4, 24 [ср. Еф. 5, 9]).

¹ Перевод А. В. Смирнова. — Прим. перев.

² Английский перевод García Martínez 1994: 433; русский перевод цитируется по *Тексты Кумрана. Второй выпуск*. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996, с. 175. — Прим. перев.

Он также сказал, что они должны подражать Мессии (Еф. 4, 32) и Богу (Еф. 5, 1), любя друг друга и прощая. Теперь он говорит о подражании Богу с точки зрения последнего эсхатологического сражения на войне, которая по большому счету уже выиграна (см. O'Brien 1999: 473–75). До окончательной победы народ Божий должен одеть доспехи, которые в Ветхом Завете принадлежали Яхве и его Мессии, и твердо отстаивать то, что Бог уже сделал для них в евангелии (Еф. 6, 15) (Moritz 1996: 200, 203). Верующие должны действовать по примеру Бога – в истине и праведности (Schlier 1957: 295; Lincoln 1990: 447–48; в отличие от мнения Moritz 1996: 201–203).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Райт Н. Т. *Воскресение Сына Божьего* М: ББИ, 2011.
- Albright, W. F. 1950–1951. “A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII).” *HUCA* 23: 1–39.
- Allen, L. C. 2002. *Psalms 101–50*. Rev. ed. WBC 21. Nashville: Nelson.
- Arnold, C. E. 1997. *Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Barth, M. 1974. *Ephesians 4–6*. AB 34A. Garden City, NY: Doubleday.
- Best, E. 1998. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Bruce, F. F. 1984. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Brueggemann, W. 1997. *Theology of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress.
- Caragounis, C. C. 1977. *The Ephesian Mysterion: Meaning and Content*. ConBNT 8. Lund: Gleerup.
- Childs, B. 1993. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress.
- Donaldson, T. L. 1997. *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*. Minneapolis: Fortress.
- Durham, J. I. 1987. *Exodus*. WBC 3. Waco: Word.
- Ellis, E. E. 1981. *Paul's Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic.
- García Martínez, F., ed. 1996. *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. 2nd edition. Translated by W. G. E. Watson. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gnilka, J. 1971. *Der Epheserbrief*. HTKNT 10/2. Freiburg: Herder.
- Grindheim, S. 2003. “What the OT Prophets Did Not Know: The Mystery of the Church in Eph 3,2–13.” *Bib* 84: 531–53.
- Gruber, M. I. 1998. *Rashi's Commentary on Psalms 1–89 (Books I–III), with English Translation, Introduction and Notes*. SFSHJ 161. Atlanta: Scholars Press.
- Gunkel, H. 1997. *Genesis*. Translated by M. E. Biddle. MLBS. Macon, GA: Mercer University Press.
- . 1998. *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*. Completed by J. Begrich. Translated by J. D. Nogalski. MLBS. Macon, GA: Mercer University Press.
- Harris, W. H., III. 1998. *The Descent of Christ: Ephesians 4:7–11 and Traditional Hebrew Imagery*. BSL. Grand Rapids: Baker Academic.

- Hay, D. 1973. *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. SBLMS 18. Nashville: Abingdon.
- Hoehner, H. W. 2002. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hübner, H. 1997. *An Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. HNT 12. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kidner, D. 1973. *Psalms 1–72*. TOTC. Leicester: Tyndale.
- Kraus, H.-J. 1988. *Psalms 1–59*. Translated by H. C. Oswald. Minneapolis: Augsburg, 1988.
- . 1989. *Psalms 60–150*. Translated by H. C. Oswald. Minneapolis: Augsburg.
- Lincoln, A. T. 1982. “The Use of the OT in Ephesians.” *JSNT* 14: 16–57.
- . 1990. *Ephesians*. WBC 42. Dallas: Word.
- Lindars, B. 1961. *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. Philadelphia: Westminster.
- Lindemann, A. 1975. *Die Aufhebung der Zeit: Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*. SNT 12. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus.
- Luz, U. 1998. “Der Brief an die Epheser.” Pages 106–80 in *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. By J. Becker and U. Luz. NTD 8/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mathews, K. 1996. *Genesis 1–11:26*. NAC 1A. Nashville: Broadman & Holman.
- Moritz, T. 1996. *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*. NovTSup 85. Leiden: Brill.
- Neusner, J. 1984. *Tractate Sanhedrin Chapters 4–8*. Vol. 23B of *The Talmud of Babylonia: An American Translation*. BJS 84. Chico, CA: Scholars Press.
- O’Brien, P. T. 1999. *The Letter to the Ephesians*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Pokorný, P. 1992. *Der Brief des Paulus an die Epheser*. THKNT 10/2. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Sarna, N. M. 1991. *Exodus*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Schlier, H. 1957. *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf: Patmos.
- Schnackenburg, R. 1991. *The Epistle to the Ephesians*. Translated by H. Hero. Edinburgh: T&T Clark.
- Smith, G. V. 1975. “Paul’s Use of Psalm 68:18 in Ephesians 4:8.” *JETS* 18: 181–89.
- Terrien, S. 2003. *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*. ECC. Grand Rapids: Eerdmans.
- von Rad, G. 1965. *The Theology of Israel’s Prophetic Traditions*. Vol. 2 of *Old Testament Theology*. Translated by D. M. G. Stalker. New York: Harper & Row.
- Weiser, A. 1962. *The Psalms*. Translated by H. Hartwell. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Wenham, G. J. 1987. *Genesis 1–15*. WBC 1. Waco: Word. Westermann, C. 1969. *Isaiah 40–66*. Translated by D. M. G. Stalker. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Whybray, R. N. 1981. *Isaiah 40–66*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wilson, G. H. 2002. *Psalms*. 2 vols. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan.
- Wright, N. T. 2003. *The Resurrection of the Son of God*. Vol. 3 of *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress.
- Yoder Neufeld, T. R. 1997. *Put on the Armour of God: The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians*. JSNTSup 140. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Young, E. J. 1965–1972. *The Book of Isaiah*. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans.

ПОСЛАНИЕ К ФИЛИППИЙЦАМ

МОЙЗЕС СИЛЬВА

ВВЕДЕНИЕ

В Послании Павла к Филиппийцам отсутствуют прямые цитаты ВЗ, а аллюзии на ВЗ настолько едва уловимые, что их можно не заметить. В этом отношении контраст между Посланием к Филиппийцам и, скажем, Посланием к Галатам поразительный. Не менее интересны и другие различия между этими двумя текстами. В Послании к Галатам Павел подчеркивает свою апостольскую власть, в то время как в Послании к Филиппийцам он называет себя просто рабом (Флп. 1, 1), а слово *апостол* нигде не упоминается. Более того, в этом послании Павел никогда не ссылается прямо на свое апостольство, разве что неявно в своем авторитетном наставлении (напр., Флп. 1, 27-28; 2, 12-15; 3, 2.17-19; 4, 8-9).

Различие в тоне между двумя посланиями поразительно. Как известно, в Послании к Галатам отсутствует вступительная часть (с благодарением и т. д.), вместо этого Павел сразу переходит к упрекам и замечаниям. Послание к Филиппийцам, как считает большинство, признается самым радушным из всех посланий Павла. Из этого не следует делать вывод (подобно многим комментаторам), что церковь в Филиппах была образцовой общиной. На самом деле христиане в этом городе переживали серьезный кризис — страх, разделение, недовольство, и апостол, не колеблясь, укоряет их (см. Silva 2005:20-22). Тем не менее письмо свидетельствует о необычайно тесной связи между автором и его читателями, и все слова Павла, кажется, преисполнены любовью и пониманием (см. особ. Флп. 1, 7-8.25-26; 2, 17-18; 4, 1.4-7.10.15-16.18).

Вполне возможно, что эти особенности отчасти объясняют и Павлово использование ВЗ. Обращаясь к церкви в Филиппах, апостол не защищает собственный авторитет и не разъясняет доктринальные вопросы в этой общине. И хотя он (видимо, после некоторых колебаний [ср. Флп. 3, 1]) предупреждает филиппийцев о возможной угрозе со стороны лжеучителей, которые могли бы принести им свое учение (Флп. 3, 2.18-19), вполне очевидно, что церкви следовало только напомнить истину апостольского учения. Поэтому мы не находим

слова *gegraptai* («написано») в аргументации Павла (ср. Гал. 3, 10.13; 4, 30) или прямого обращения к *graphē* («Писанию», ср. Гал. 3, 10.13; 4, 20.27).

Все же было бы серьезной ошибкой полагать, что еврейские Писания не играют никакой роли в Послании к Филиппийцам. Павел косвенно обращается к ВЗ в этом послании, что ясно говорит о следующем: даже когда апостол не приводит прямых цитат, его язык и развитие аргументации во многом зависят от Писания, особенно его греческого перевода. В ряде случаев представляется маловероятным, что Павел специально думал о соответствующих отрывках ВЗ или же намеревался обратить на них внимание. Например, слова *martyrs gar tou ho theos* («ибо Бог мне свидетель», Флп. 1, 8) могут говорить о том, что апостол знал похожую фразу в Быт. 31, 44 (см. также Муд. 1, 6), но изучение данного ветхозаветного контекста ничуть не повлияет на наше понимание слов Павла. Это же относится и к выражению *dikaiosynēs karpon* («плод праведности») в Флп. 1, 11 (см. Притч. 3, 9 и др.), *homoïōmati anthrōpōn* («подобный человекам») в Флп. 2, 7 (см. Иез. 1, 5) и ряду других.

Итак, приведенное ниже обсуждение ограничено теми случаями, когда можно небезосновательно говорить, что Павел сознательно ссылается на отрывок ВЗ, который влияет на наше толкование учения апостола. Однако даже в этих случаях было бы излишним уделять обсуждению этих отрывков много внимания, как, например, в Гал. 3, когда Павел явно цитирует Писание, так как при прямых цитатах он, безусловно, ожидает, что читатели примут во внимание определенный контекст ВЗ. С другой стороны, апостол не приводит прямые цитаты из Писания, когда, видимо, предполагает, что его учение понятно и его значение не зависит от способности читателя видеть связь с конкретным текстом из ВЗ. Тем не менее определение такой связи способствует лучшему пониманию мысли Павла.

Флп. 1, 19

Флп. 1, 19

οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

...ибо знаю, что это послужит мне во спасение по вашей молитве и содействием Духа Иисуса Христа.

МТ Иов 13, 16

וְהוֹדִיאֲנִי לִישׁוּעָא בְּיָדָא לְפָנֵי חַקְיָא בְּרָא

LXX Иов 13, 16

καὶ τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν οὗ γὰρ ἐναντίον αὐτοῦ δόλος εἰσελεύσεται.

СП Иов 13, 16

И это уже в оправдание мне, потому что лицемер не пойдет пред лицо Его!

Если не обратиться к конкретному тексту LXX, легко пропустить аллюзию на ВЗ в словах Павла: «Что со мной произошло, окажется моим избавлением» (NIV, NRSV). Греческий текст *touto moi apobēsetai eis sōtērian* («это приведет меня ко спасению») дословно повторяет слова из Иов 13, 16 LXX. Большинство комментаторов, даже если и заметили поразительное словесное соответствие, по всей видимости, не видят в нем смысла (см. Hawthorne 1983:41-44; историю толкования этого стиха см. в Reumann 2006). Не исключено, что Павел неосознанно заимствует слова Иова для выражения совсем другой идеи – его долгожданного освобождения из тюрьмы (дополнительную параллель можно провести между обвинителями Иова и теми, о ком Павел говорит в Флп. 1, 16 [см. Nays 1989:21-24]).

Однако гораздо больше в этой связи можно сказать об отношении Павла с Богом и, следовательно, его духовном уделе. Поскольку в контексте

Иов 13, 13-18 говорится именно о теме вечности, есть высокая вероятность, что это не просто случайная аллюзия (см. O'Brien 1991:109-10; Fee 1995:130-32; Vockmuehl 1998:83). Безусловно, слово *sōtēria* иногда можно перевести как «избавление», но не факт, что Павел здесь говорит об ожидаемом освобождении из темницы. Апостол конкретно связывает несчастье с освобождением: он не просто будет избавлен, но его невзгоды приведут к освобождению (вряд ли имеет смысл толковать слова Павла так, как будто его страдания в итоге *приведут* к освобождению из тюрьмы). Кроме того, как сказано в Флп. 1, 20, апостол говорит об избавлении, которое произойдет независимо от того, что происходит с ним в темнице: *eite dia zōēs eite dia thanatou* («жизнью ли то, или смертью»). К тому же, если апостол описывает свое стремление освободиться из тюрьмы, то непонятно, почему он использует термины, имеющие сотериологическое значение, такие как *apokaradokia* («напряженное ожидание» [ср. Рим. 8, 19]) и *elpis* (термин, которым Павел чаще всего описывает надежду верующего [см. Рим. 5, 4; 8, 24-25]). Таким образом, даже если подобное желание косвенно выражено в данном стихе, основная идея заключается в сохранении веры и превозношении Христа, а не сохранении свободы или жизни. (Подробнее о Флп. 1, 18-20 в свете других ветхозаветных аллюзий см. соответствующие разделы в Silva 2005.)

Флп. 2, 6-8

В некоторых случаях есть вероятность, что Павел ссылается на ВЗ на основании концептуального (а не строго словесного) соответствия. Один из таких примеров — Флп. 2, 6-11 — отрывок, который часто называют *Carmen Christi* («гимн Христа»). В Флп. 2, 6 Павел описывает Христа, называя его *en morphē theou* («в образе Бога»), что истолковывают по-разному. Согласно одному из толкований, эта фраза соответствует выражению *eikōn tou theou* («образ Бога» [Кол. 1, 15.]) и, следовательно, указывает на христологию Адама (ср. Быт 1, 26 LXX, см. Martin 1997:106-19; Kim 1984:193-205).

При обсуждении ветхозаветного контекста этого отрывка приводились неоднозначные лингвистические аргументы, которые взаимно исключали друг друга; иногда бесосновательно проводят параллель с Адамом. Тем не менее невозможно отрицать ряд ассоциаций Флп. 2 с Быт. 1 — 3 (также отраженную в Рим. 5, 19; 8, 29; 1 Кор. 15, 41; 2 Кор. 3, 18; 4, 4; Флп. 3, 21; Кол. 1, 15; 3, 10). Богословская связь таких ассоциаций хорошо представлена в Ridderbos (1975:68-78 [см. также недавнюю защиту в Hooker 2000]).

Кроме того, некоторые исследователи считают, что выражение «уничжил Себя Самого» (букв. «опустошил себя») в Флп. 2, 7 — это ссылка на Ис. 53, 12, где говорится, что Раб Господа «предал душу Свою на смерть». Следующее выражение в Флп. 2, 7, *morphēn doulou labōn* («приняв образ раба»), как предполагают, означает «Христос принял на себя роль страждущего Раба». В пользу этой аллюзии говорит то, что далее Павел явно обращается к Книге Исаии (см. комментарий к Флп. 2, 9-11 ниже; см. Negiban [1983:160-62], который предполагает, что отрывок из Книги пророка Исаии предоставляет тематический контекст унижения и возвышения, см. также Vockmuehl 1998:135-36). Даже если это так, аллюзия здесь едва различима, поэтому следует остерегаться приписывать Павлу то, чего он и не думал говорить. В частности, мнение, что гимн Христу главным образом изображает Иисуса Христа как Раба Господня, кажется явным преувеличением;

еще менее оправданно говорить, что слова «он опустошил себя» на самом деле означают «он перенес смерть Раба Господа» (возражения обобщены в O'Brien 1991:268-71; другую точку зрения см. в Gundry 1994).

Флп. 2, 9-11

Эти стихи составляют вторую часть гимна Христа и состоят из одного предложения: Бог превознес Иисуса и дал ему высокое имя, чтобы все поклонились пред ним и признали, что он – Господь. Это предложение начинается с союза «посему» (*dio*), и комментаторы обсуждали связь между двумя частями гимна.

Флп. 2, 9-11

διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πάντα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца.

МТ Ис. 45, 23

כִּי נִשְׁבַּעְתִּי יְהוָה לֵאמֹר
כִּי-לֹא תִכְרַע כָּל-בָּרָךְ
לִפְנֵי יְהוָה וְלֹא-יִשָּׁבַע
כָּל-לִשָּׁוֹן

LXX Ис. 45, 23

κατ' ἑμαυτοῦ ὀμνύω ἢ μὴν ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη οἱ λόγοι μου οὐκ ἀποστραφήσονται ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πάντα γλῶσσα τῷ θεῷ.

СП Ис. 45, 23

Мною клянусь: из уст Моих исходит правда, слово неизменное, что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык.

Имеет ли Павел в виду, что Бог наградил Иисуса, или он просто ссылается на естественный результат его самоуничужения? Так как понятие награды предполагает заслугу, возникают сложные богословские вопросы. Для наших целей мы можем просто отметить, что хотя идею о вознаграждении нельзя исключать в этом отрывке, следует ограничить значение данного стиха уникальностью Иисуса (см. Gnilka 1968:125). Мартин (Martin 1997:232), соглашаясь с наличием понятия награды в контексте, не считает, что речь идет о заслуге: «Послушание Христа не заставило Бога действовать, как будто он заслужил это. Действие Бога – всего лишь другая сторона такого послушания и обоснование всего, что подразумевается под послушанием».

Этот отрывок подымает и прочие интересные вопросы, например, какое имя получил Иисус: «Господь» или «Иисус»? Моул (Moule 1970:270) говорит: «Из-за воплощения человеческое имя “Иисус” стало самым высоким именем, и человек Иисус, таким образом, становится известным как Господь во славу Бога Отца». Еще один вопрос: всеобщее почитание здесь добровольное или нет? Кальвин (Calvin 1965:252) верно заметил: демоны «никогда не покорятся по собственному желанию, и Павел здесь не говорит о добровольном подчинении».

Однако наш главный вопрос касается последней части отрывка, где Павел говорит, что цель возвышения Христа в том, чтобы «преклонилось всякое колено... всякий язык исповедал, что Иисус Христос – Господь» (явная аллюзия на Ис. 45, 23; на основании этой ссылки Вилк [Wilk 1998:325] предполагает, что в Флп. 1, 28 и 2, 12-13 содержатся аллюзии на Ис. 45). Отрывок из Книги пророка Исаии в целом (Ис. 45, 18-25) представляет одно из самых сильных ветхозаветных заявлений об уникальности Бога Израиля в связи с искуплением:

Я Господь, и нет иного...

Невежды те,

которые носят деревянного своего идола
и молятся богу, который не спасает...

Нет иного Бога кроме Меня,

Бога праведного и спасающего
нет кроме Меня.

Ко Мне обратитесь, и будете спасены,

все концы земли,

ибо я Бог, и нет иного.

Мною клянусь...

что предо Мною преклонится всякое колено,

Мною будет клясться всякий язык (Ис. 45, 18-23).

Глагол «клясться» переведен в LXX тем же словом, которое использует Павел, — *exotologēō* («исповедовать»). Хотя это не прямая цитата, подобное использование текста из Книги пророка Исаии особенно важно, так как здесь видны представления Павла о Христе. Не касаясь вопроса о том, кто составил гимн, в нем явно выражено убеждение Павла, что поклонение Иисусу Христу не подорывает монотеистическую веру Израиля. Напротив, праведный Спаситель Иисус Христос носит имя одного Господа, Яхве, «во славу Бога Отца».

Флп. 2, 14-15

Несколькими стихами ниже Павел говорит о ропоте и жалобах (Флп. 2, 14), что напоминает израильтян в пустыне. Далее, в Флп. 2, 15 апостол говорит о филиппийцах как о безупречных детях Божиих «среди строптивного и развратного рода» (*tekna theou amōta meson geneas skolias kai destrammenēs*), выражение, которое очень напоминает последнюю часть Втор. 32, 5 LXX (*tekna mōmēta genea skolia kai destrammenē*), но с провокационным поворотом. Поскольку в этом ветхозаветном отрывке израильтяне названы строптивным народом, а значит, не детьми Божиими (хотя некоторые ставят под вопрос такое прочтение МТ), здесь Павел, похоже, хочет подчеркнуть, что как раз христиан из язычников в Филиппах, а не неверующих иудеев, можно считать детьми Божиими (иная точка зрения в Voskniuehl 1998:156-57). Таким образом, филиппийцам не следует бояться противостояния со стороны иудеев (см. Флп. 3, 1-3). (Вполне возможно, что ранее Павел говорил о своем присутствии или отсутствии [Флп. 2, 12], наподобие Моисея в Втор. 31, 27 [так у Michael 1928:101].)

Флп. 2, 14-15

Πάντα ποιεῖτε χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν, ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ.

Все делайте без ропота и сомнения, чтобы вам быть неукоризненными и чистыми, чадами Божиими непорочными среди строптивного и развращенного рода, в котором вы сияете, как светила в мире.

МТ Втор. 32, 5

וְכָל עֲשׂוֹתְכֶם בְּלִבְיָכֶם בְּלֹא עֵצָה וְלֹא בְּחָזָק יָד

LXX Втор. 32, 5

ἡμάρτοσαν οὐκ αὐτῷ τέκνα μωμητὰ γενεᾶ σκολιᾶ καὶ διεστραμμένη.

СП Втор. 32, 5

...но они развратились пред Ним, они не дети Его по своим порокам, род строптивный и развращенный.

Флп. 4, 18

ἀπέχω δὲ πάντα καὶ περισσεύω· πεπλήρωμαι δεξάμενος παρὰ Ἐλαφροδίτου τὰ παρ' ὑμῶν, ὁσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ θεῷ.

Я получил все, и избыточествую; я доволен, получив от Елафродита посланное вами, как благовонное курение, жертву приятную, благоугодную Богу.

MT Исх. 29, 18

וְהִקְטַרְתָּ אֶת־זֶבֶח־הָאֵלִיל הַמְזֻבָּחַ עֲלֵה הַזֶּה לַיהוָה רִיחַ נִיחֹוֹחַ אֲשֶׁר לַיהוָה הַזֶּה

LXX Исх. 29, 18

καὶ ἀνοίσεις ὄλον τὸν κριὸν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ὀλοκαύτωμα κυρίῳ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας θυσίασμα κυρίῳ ἐστίν.

СП Исх. 29, 18

...и сожги всего овна на жертвеннике. Это всесожжение Господу, благоухание приятное, жертва Господу.

ном храме Божьем, и получает приношение от христиан (см. Newton 1985:60-68).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Хейз Ричард. *Отголоски Писания в посланиях Павла*. Черкассы: Коллюквиум, 2011.
- Bockmuehl, M. 1998. *The Epistle to the Philippians*. BNTC 11. Peabody, MA: Hendrickson.
- Calvin, J. 1965. *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*. Edited by D. W. Torrance and T. F. Torrance. Translated by T. H. L. Parker. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fee, G. D. 1995. *Paul's Letter to the Philippians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gnilka, J. 1968. *Der Philipperbrief*. HTKNT 10/3. Freiburg: Herder.
- Gundry, R. H. 1994. "Style and Substance in 'the Myth of God Incarnate' according to Philippians 2:6–11." Pages 271–93 in *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder*. Edited by S. E. Porter, P. Joyce, and D. E. Orton. BIS 8. Leiden: Brill.
- Hawthorne, G. F. 1983. *Philippians*. WBC 43. Waco: Word.
- Hays, R. B. 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.

Наконец, достаточно точно можно определить связь с ВЗ в Флп. 4, 18, где Павел говорит о финансовой поддержке, которую он получил от церкви в Филиппах, как «благовонное курение, жертву приятную, благоугодную Богу» (*osmēn euōdias, thysian dektēn, euareston tō theō*). Эти выражения, безусловно, заимствованы из различных культовых отрывков, например, Исх. 29, 18 (LXX: *osmēn euōdias*). Более того, образное значение уже встречается в Иез. 20, 41: «Приму вас, как благовонное курение [LXX: *en osmē euōdias*], когда выведу вас из народов». Данную деталь следует рассматривать в более широком богословском контексте, поскольку в других местах Писания Павел использует язык священнодействия для описания христианского богослужения (см. *leitourgia* [«служение»] и связанные с ним слова в Флп. 2, 17.25.30). Считалось, что обрядовая система Израиля была преобразована и воплощена в христианской церкви, которая должным образом выполняет назначение этой системы. Некоторые исследователи даже полагают, что Павел рассматривает себя в роли священника, который служит в церкви, истин-

- Heriban, J. 1983. *Retto [phronein] e [kenosis]: Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*. BSR 51. Rome: LAS.
- Hooker, M. D. 2000. "Adam Redivivus: Philippians 2 Once More." Pages 220–34 in *The Old Testament in the New: Essays in Honour of J. L. North*. Edited by S. Moyise. JSNTSup 189. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Kim, S. 1984. *The Origin of Paul's Gospel*. WUNT 2/4. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Martin, R. P. 1997. *A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Michael, J. H. 1928. *The Epistle of Paul to the Philippians*. MNTC 10. London: Hodder & Stoughton.
- Moule, C. F. D. 1970. "Further Reflexions on Philippians 2:5–11." Pages 264–76 in *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday*. Edited by W. W. Gasque and R. P. Martin. Grand Rapids: Eerdmans.
- Newton, M. 1985. *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*. SNTSMS 53. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Brien, P. T. 1991. *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Reumann, J. 2006. "The (Greek) Old Testament in Philippians 1:19 as Parade Example—Allusion, Echo, Proverb?" Pages 189–200 in *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of E. Earl Ellis for His 80th Birthday*. Edited by S.-W. Son. London: T&T Clark.
- Ridderbos, H. 1975. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Silva, M. 2005. *Philippians*. 2nd ed. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.
- Wilk, F. 1998. *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. FRLANT 179. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

2

3

4

5

ПОСЛАНИЕ К КОЛОССЯНАМ

Г. К. Бил

ВВЕДЕНИЕ

До недавнего времени не было книги, монографии или даже статьи, полностью посвященной исследованию ветхозаветных цитат и аллюзий в Послании к Колоссянам. Среди немногих можно назвать: недавний очерк Гордона Фи (Fee 2006) и докторскую диссертацию Битэма (2005) (я был его научным руководителем, однако мы проводили свои исследования независимо друг от друга). Когда труды Фи и Битэма увидели свет, было слишком поздно для использования их в этой главе, хотя я был знаком с черновыми вариантами этих работ и уже знал, что наши подходы очень похожи и что выявленные ветхозаветные аллюзии во многом совпадают с моими.

Одной из причин такого небольшого интереса к этой теме в Послании к Колоссянам можно назвать отсутствие в нем прямых цитат ВЗ. Многим комментаторам кажется даже затруднительным увидеть в нем какие-то аллюзии на ВЗ. Однако таких аллюзий достаточно. Некоторые аллюзии обсуждались в различных комментариях, где авторы независимо друг от друга приходили к одинаковым выводам в отношении того или иного ветхозаветного текста. (Несмотря на то что я сам обращался к многим комментариям, я признателен Битэму за каталогизацию множества аллюзий и отголосков, увиденных различными комментаторами. Подробное обсуждение и анализ аллюзий в Послании к Колоссянам см. в Beetham 2005. В ряде случаев я обнаружил аллюзии, которые до этого не были обсуждаемы.) Но даже когда комментаторы находили аллюзии, было предпринято мало попыток обосновать или рассмотреть, как Павел их использует (я признаю авторство Павла, несмотря на то, что этот вопрос довольно спорный). Насколько это возможно в рамках данного проекта, я ставлю перед собой две цели: показать обоснованность некоторых аллюзий ВЗ и обсудить их значение. Ни одна из этих задач не была последовательно выполнена в прошлых исследованиях Послания к Колоссянам (пространное обсуждение, а также другие

ссылки на ВЗ, которые невозможно представить в данном труде ввиду ограниченного объема, изложены в комментарии автора, который готовится к печати).

Комментаторы предлагают различные определения терминам «аллюзия» и «отголосок» и приводят разные критерии для установления их в тексте, иногда определяя отголосок как бессознательный и непреднамеренный, а иногда как сознательный и намеренный. Оставив в стороне вопрос о том, называть ссылки на ВЗ аллюзиями или отголосками, мы попытаемся определить, насколько обоснованно то, что Павел намеренно ссылается на ВЗ. Наша задача состоит в том, чтобы в каждом отдельном случае пояснить, намеренна ссылка автора на ВЗ или нет, как бы их не классифицировали.

Тем не менее читатели придут к разным суждениям на основе одних и тех же доказательств. Некоторые посчитают ту или иную ссылку обоснованной, другие решат, что она лишь допустима или настолько незначительна, что не заслуживает внимания. Я попытался включить в изучение только те ветхозаветные аллюзии, достоверность которых можно доказать. Однако некоторые читатели все еще могут усомниться в том, что Павел намеренно ссылался на тот или иной ветхозаветный текст, задавшись вопросом: если Павел действительно хотел напомнить значение текста ВЗ, как я считаю, почему он не приводит более очевидные ссылки на этот текст? Я полагаю, что Павел был внимательным читателем Ветхого Завета и хорошо его знал, что позволяло ему с легкостью использовать термины, ассоциирующиеся с тем или иным ветхозаветным контекстом. Это не означает отсутствие какой-либо семантической связи с обсуждаемым текстом ВЗ, а скорее, что Павел ссылался неосознанно или не думал, что его читатели обязательно должны увидеть аллюзию или услышать отголоски. Так или иначе, определение ссылки и изучение значения в контексте текста-источника могут раскрыть основные или неявные предпосылки автора, которые лежат в основе того, что он пишет в послании (например, ниже рассмотренные тексты, к которым относится данное утверждение, Кол. 1, 9.12б-14; 2, 11; 3, 1).

Кол. 1

После приветствия (Кол. 1, 1-2) Павел пишет слова благодарности, что типично для его посланий (Кол. 1, 3-8).

Кол. 1, 6.10

Первая аллюзия на ВЗ встречается в Кол. 1, 6.10, где шестой стих относится к части благодарения, а десятый — часть молитвы на основании благодарения (цитаты из Писания переведены мной или взяты из перевода NASB [издание 1971 года]):

Быт. 1, 28

Плодитесь [*auxanō*] и размножайтесь [*plēthynō*], и наполняйте землю... и владычествуйте... над всей землей [*pasēs tēs gēs*] (LXX).

Кол. 1, 6.10

...во всем мире [*panti tō kosmō*], и приносит плод [*karphoreō*], и возрастает [*auxanō*] (Кол. 1, 6).

«Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю... и владычествуйте... на земле» (МТ). ...принося плод [*karporhoreō*] во всяком деле благом и возрастая [*aixanō*] (Кол.1, 10).

Следует заметить, что в Быт. 1, 26 читаем «владычествуют ...над всей землей» в LXX и в МТ (см. также выражение «на всей земле» в Быт. 1, 29).

Некоторые комментаторы заметили, что в Кол. 1, 6.10 автор ссылается на Быт. 1, 28 (и, возможно, Быт. 1, 22) (R. P. Martin 1974: 49; Wright 1986: 53-54, 59; однако Lohmeier [1964: 27] и O'Brien [1982: 13] считают это просто отголоском [см. Schweizer 1982: 36-37], в то время как другие просто отмечают сходство с отрывком из Книги Бытия, хотя Эрнст [Ernst 1974: 158] полагает, что выражение в Кол. 1, 6.10 слишком общее, чтобы утверждать, что это явная аллюзия на Быт. 1, 28). Похоже, что интерес представляет МТ, так как в LXX еврейский глагол *pārâ* («плодоносить») переведен как *aixanō* («расти, увеличиваться»), а слово *rābâ* («умножаться») — греческим *plēthynō* («умножаться»). Перевод LXX вполне оправдан, так как глагол *aixanō* может иметь значение «увеличиваться» (о плодах или каком-либо органическом росте, например, Ис. 61, 11; 1 Кор. 3, 6-7). Возможно, переводчики LXX соединили понятия «умножаться» и «плодиться», избрав глагол *aixanō*, как бы предвидя следующее слово «размножаться». Павел более буквально переводит слово *pārâ* глаголом *karporhoreō* («плодоносить»), а *rābâ* («умножаться») — *aixanō*, а также приводит выражение «вся земля» из Быт. 1, 26 или Быт. 1, 29 (МТ), либо добавляет слово «вся» из этих двух стихов к выражению о «земле» в Быт. 1, 28 (возможно, под влиянием LXX, где Быт. 1, 28 переведено подобным образом).

Вполне возможно, Павел приводит слова «вся земля» из Быт. 1, 28 в его выражении «во всем мире [*en panti tō kosmō*]» в Кол. 1, 6, хотя в LXX вместо слова *kosmos* (как у Павла) использовано слово *gē*, что может послужить еще одним доводом в пользу того, что апостол перевел текст независимо от LXX (в Быт. 1, 26.29 слово «земля» также переведено с помощью существительного *gē*). Кроме того, не удивительно, что в LXX слово *erēs* никогда не переводится греческим *kosmos*, поскольку в новозаветное время слово *kosmos* используется как синоним слова *gē*, обозначая сотворенный или обитаемый мир (см. Мф. 5, 13-14; Ин. 17, 4-5; 2 Пет. 3, 5-6). А когда эти два слова используются отдельно, они также указывают на одно и то же, что можно найти в посланиях Павла и других местах Писания. Более того, интересно, что в выражении «весь мир» используется слово *kosmos* для перевода еврейского *šābā'* («воинство») лишь несколькими стихами ниже, в Быт. 2, 1: «И совершены небо и земля [*erēs = gē*] и все воинство [*pas ho kosmos*] их» (также интересным покажется выражение *genesis kosmou*, которое служит кратким заглавием перед словами «небо и земля» [*ton ouranon kai tēn gēn*] в Быт. 1, 1 в Александрийском Кодексе, таким образом, слова «небо и земля» обобщены словом *kosmos*). Возможно ли, что Павел использует слово *kosmos* вместо *gē* в данной аллюзии на Быт. 1, 28 под влиянием непосредственно Быт. 2, 1, где это слово употребляется? Влияние всеобъемлющего *kosmos* из Быт. 2, 1 на слова Павла в Кол. 1, 6 вполне можно обосновать следующим наблюдением:

апостол ссылается на первоначальное творение (Быт. 1) посредством выражения «на небесах [*ouranois*] и на земле [*gēs*]» в Кол. 1, 16, а далее ссылается на это же словосочетание (хотя и в другой последовательности) в Кол. 1, 20. Таким образом, в Кол. 1, 6 Павел, возможно, подразумевает весь созданный мир (*kosmos*), а не только его земную часть.

Понятно, что могут возникнуть сомнения, присутствует ли эта аллюзия в Кол. 1, потому как в Быт. 1 говорится об умножении количества людей на «всей земле» и их господстве над ней, а в Кол. 1, 6 повествуется о словах евангелия, «приносящих плод и умножающихся... во всем мире»; в Кол. 1, 10 речь идет о благих делах, «приносящих плод», и росте христиан «в познании Бога» (т. е. в Слове Божьем). С этой точки зрения, даже если настаивать, что Павел ссылается на текст Книги Бытия, все равно напрашивается вывод, что данное использование не соответствует контексту, так как Павел говорит о духовном значении, а в Книге Бытия повествуется об умножении человечества.

Однако лингвистических свидетельств достаточно, чтобы обосновать возможную и сознательно приведенную аллюзию на Быт. 1, 28 (см. выше таблицу параллелей). Повторение выражения в Кол. 1, 10 подчеркивает ранее упомянутую апостолом идентичную фразу и указывает, что Павел намеренно ссылается на Быт. 1, 28. Таким образом, вопрос заключается в том, использовал ли Павел текст ради риторических целей, не вкладывая первоначальный смысл текста Книги Бытия. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо более тщательно проанализировать Быт. 1, 28. (Такое пространное обсуждение первой аллюзии в сравнении с другими в Послании к Колоссянам обусловлено тем, что эта аллюзия повторяется в этом послании и создает контекст для последующих аллюзий.)

Вполне возможно, что Павел использует обороты речи из Быт. 1, 28 о старом творении, несмотря на явно иное применение: верующие, сообразовавшись с Христом, ознаменовали новое творение. Однако, возможно, мысль Павла не останавливается на этом. Как я уже утверждал в других трудах, в Быт. 1, 26-28 представлено поручение Адаму отражать образ Божий (расширенное обсуждение Быт. 1, 26-28 и его использование в других местах ВЗ, изложенное ниже, основано на основательном исследовании в Beale 2004: 81-121 и цитируемых в нем вторичных источниках). Такое отражение неявным образом имело онтологический характер, а в видимой форме – функциональный. Бог создал Адама и Еву со способностями (например, моральными, духовными, волевыми и рациональными) функционально «покорять», «править» и «наполнять» всю землю божественным присутствием и славой. Само понятие «быть образом Божьим», вероятно, подразумевало отражение Божьей славы, так как сам Бог по своей природе славен (особое внимание роли Адама прославлять Бога см. в Пс. 8; см. также использование Пс. 8, 2 в Мф. 21, 1516). «Быть образом Божьим» также подразумевает, что Адам был Божьим сыном, подобно тому, как после рождения Адамова сына, Адам назван «отцом [сына] по подобию своему, по образу своему» (Быт. 5, 3). Отчасти слова «обладать и владычествовать», безусловно, означали «плодиться, размножаться и наполнять» землю потомками, которые вместе с Адамом отражали бы образ Божий и принимали участие в царском владычестве над землей.

Итак, Адам, Ева и их потомство должны были стать заместителями, как дети, отражая всеобщее Божье правление над землей. Уже в Быт. 1–3, что важно для Кол. 1, 6.10, послушание Божьему слову играет решающее значение в осуществлении задач Быт. 1, 26.28 (а непослушание привело к поражению; см. Быт. 2, 16-17;

3, 2-4, где есть три примера того, как Ева неверно цитирует Божье слово в Быт. 2 [далее см. Ross 1988: 133-35]). Вероятно, к исполнению божественного поручения относилась победа и владычество над злым змеем посредством доверия слову Божьему – Быт. 2, 16-17 (следует обратить внимание на то, как часто упоминаются слова «сказал Бог» и «говоря» в Быт. 2, 16; 3, 16.3). Однако получилось, что змей владычествовал над Адамом и Евой с помощью обмана.

«Плодиться и размножаться» в Быт. 1, 28 означает увеличить потомство Адама и Евы, которое должно было отражать славный образ Божий и быть частью передового движения, распространяясь по земле, чтобы наполнить ее божественной славой. Это предполагает, что важным аспектом для Адама и Евы в воспитании детей было духовное наставление в слове Божьем, которое самим родителям следовало помнить и передавать.

Павел затронул одну из самых важных тем Священного Писания в истории искупления, хотя и посредством аллюзии. Поручение в Быт. 1, 28 повторяется на протяжении всего ВЗ, например, Быт. 9, 1.6-7; 12, 2; 17, 2.6.8; 22, 17-18; 26, 3.4.24; 28, 3-4; 35, 11-12; 47, 27; Исх. 1, 7; Лев. 26, 9; Пс. 8, 59; 106, 38 (МТ 107, 38); Ис. 51, 2; Иер. 3, 16; 23, 3; Иез. 36, 10-11.29-30, большинство из которых содержат словосочетание «плодиться и размножаться», а некоторые – и выражение «вся земля» (*rasa + gē*) (Быт. 17, 8; 26, 4; Пс. 8, 9 [8, 10 LXX]; Ис. 54, 2-5; Иер. 23, 3 (как в Кол. 1, 6, хотя без слова *kosmos*; см. 1 Пар. 29, 10-12; см. Wright 1986: 53; и в меньшей степени, O'Brien 1982: 13; отметим также, что Павел знал это повторяющееся поручение в ВЗ).

После того как Адам не смог выполнить Божье поручение, Бог назначает других людей, по образу Адама, на которых возложена ответственность исполнять заповеданное. В самом поручении произошли некоторые изменения в результате греха, вошедшего в мир. Начиная с Авраама, повторяемое поручение становится также обетованием, что Бог, в конце концов, совершит. Кроме того, существует более сильное дьявольское противостояние (чем просто змей), над которым следует владычествовать (таким образом, под понятиями «владычества и подчинения», частями повторяемого поручения, подразумевается владение землей, занимаемой противником, или владение «воротами» противника). Однако потомки Адама, подобно праотцу, потерпели неудачу.

Как было отмечено выше, в поручении, данном повторно патриархам, упоминается, что «все народы земли» будут «благословлены» через Авраамово семя, ссылаясь на обновленное человеческое сообщество, которое несет в себе образ Божий и «наполняет землю» возрожденным потомством, также отражающем образ Божий в граде человеческом. Таким образом, эти новообращенные благословлены славным Божьим присутствием и становятся частью постоянно растущего царства Божьего и того владычества, которого лишился первый Адам. Таким образом, к «владычеству и обладанию» (Быт. 1, 28) теперь относится и духовное преодоление влияния зла, умножающегося на земле в сердцах невозрожденного человечества. Понятие новорожденных детей в результате повеления «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 28) теперь включает в себя людей, которые оставили старый образ жизни, стали духовно новорожденными и начали отображать образ славного Божьего присутствия, расширяя значение повеления в Быт. 1, 26-28.

Вполне возможно, что в Кол. 1, 6.10 мы видим всеобщее влияние этих повелений на мысль Павла. Если Павел в Кол. 1, 6.10 сознательно ссылается на

Быт. 1, 28 (дальнейшие отголоски Быт. 1, 26-28, которые можно обнаружить в непосредственном контексте Кол. 1, 10, см. в комментарии Била, который готовится к печати), с какой целью он использует данные тексты? Создается впечатление, что апостол уделяет внимание роли Божьего Слова в Быт. 2 – 3 в связи с исполнением повеления Адамом. Павел подчеркивает это в Кол. 1, 5-6, где «слово истины» начало распространяться «во всем мире... приносит плод и возрастает» — это и было задачей первого человека. Такое распространение также происходит и среди колоссян, которые были избавлены «от власти тьмы и введены... в Царство» (Кол. 1, 13). Это должно было исполниться ранее благодаря преемникам повторяемого Адамова поручения, но не произошло до пришествия Христа. Верующие продолжают «приносить плоды и возрастать», повеление Быт. 1 воплощается в них, и как следствие, оно распространяется на других. В Кол. 1, 10 мы читаем, что они «приносят плод и возрастают»: «Принося плод во всяком деле благом и возрастая в познании Бога». Между ссылкой на «познание Бога» и ранее упомянутым «словом истины» можно провести параллель. Чем больше мы познаем Слово Божье, тем больше мы должны приносить плоды в добрых делах.

Итак, мы начали рассматривать то, как Павел аккуратно придает духовный смысл ветхозаветному поручению в Быт. 1 плодиться и наполнять физический мир. Он усматривает в новообращенных колоссянах новорожденных детей Божьих, связанных с Иисусом Христом, новым Адамом (следует обратить внимание на «веру во Христа» читателей послания [Кол. 1, 4], благодаря которой они связаны с Христом [«введены в Царство возлюбленного Сына Своего» в Кол. 1, 13] и соединены с ним [«в котором», Кол. 1, 14]. Слова в Кол. 1, 13-14 непосредственно связаны с Христом, «образом невидимого Бога» [Кол. 1, 15]; тема сообразования верующих с Христом как их представителем продолжается в Кол. 1, 22.24.27.28; 2, 6.10-13.19; 3, 1.3-4.10). Уверовав в Мессию, они отождествляются с ним и с тем, что он совершил в роли последнего Адама, восстановив образ Бога среди павшего человечества (ср. Кол. 1, 15) и основав царство, которое должен был основать первый Адам (Кол. 1, 13). Поскольку Христос есть первенец нового творения, те, кто отождествляет себя с ним, также стали новыми творениями. Они рождены посредством возрождения от духовной смерти к духовной жизни, сообразовавшись с воскресением Христа (Кол. 2, 12-13). В Кол. 3, 9-10, по словам Павла, они «совлеклись ветхого человека» (т. е. не отождествляются со старым Адамом и павшим мертвым миром) и «облеклись в нового человека» (т. е. могут отождествлять себя с последним Адамом и новым творением [об этом см. комментарий на Кол. 3, 9-10 ниже]).

Напомним, что даже физические дети Адама должны были стать не только новыми людьми буквально, но и новыми духовными существами, то есть верно носить образ Божьей славы. После падения повторное поручение в эпоху ВЗ относилось к новообращенным, «благословленным» Божьим присутствием, которые стали духовно новорожденными детьми во все возрастающем царстве Божьем. Павел понимает, что верующие живут новой жизнью, сообразовавшись со Христом, Сыном Божьим (Кол. 1, 13 [ср. Рим. 8, 16-29]) и его воскресением (Кол. 2, 12-13). Скорее всего, Павел рассматривал воскресение верующих не просто как метафору, но в буквальном смысле, что соответствует действительности. Воскресение верующих происходит в два этапа: сначала духовно, а затем физически (см. Кол. 3, 4). Итак, духовную фазу воскресения следует понимать настолько же буквально, как и будущую физическую фазу, поскольку человек

должен воскреснуть как духовно, так и физически. Если верующие участвуют в начале буквального воскресения, то они сопричастны новому творению и, следовательно, они – новорожденные дети Божьи. Павел подчеркивает, что они растут духовно не через телесное питание, а через Слово Божье. Итак, именно Слово Божье подпитывает торжественное начало великого поручения в Быт. 1. Цель обновленного поручения во Христе – распространение славы Божьей посредством обновленного человечества (аналогичный вывод см. в Wright 1986: 53-54). По словам Павла, способ достижения этой цели (славы Божьей) сам по себе уже «могущество славы» Божьей (Кол. 1, 11).

Следовательно, как «новые люди» они постепенно «обновляются в познании по образу Создавшего» их (прямая аллюзия на Быт. 1, 27 в Кол. 3, 10 [более подробно см. комментарий на Кол. 1, 15; 3, 9-10 ниже]). (Филон Александрийский усматривает тесную взаимосвязь между «Духом», «приношением плодов» и «образом Божьим», которые также объединены в Кол. 1, 8-15, причем относительно «образа Божьего» и «приношения плодов» оба текста непосредственно ссылаются на Быт. 1, 27-28: «Для человека, запечатленного Духом [*pneumati*], который по образу Божию вовсе не отличается... от дерева [в контексте называемого «деревом жизни... посреди сада»], что приносит плод вечной жизни [*tou tēn athanaton zōēn karpophorountos*], ибо они оба нетленны» [*Planting 44*].)¹

Таким образом, верующие – потомки последнего Адама, которые в нем начинают выполнять поручение, данное первому Адаму. Павел использует выражение из Быт. 1, 28 по отношению к верующим в Кол. 1, 6.9-10, говоря, что они – часть озаменованного нового творения, выполняя во Христе изначальное поручение, которое на протяжении веков оставалось невыполненным.

В Книге Деяний встречаются четыре ссылки на Быт. 1, 28, и в трех случаях, подобно Кол. 1, 6.10, говорится о повторном поручении в остальной части Книги Бытия и в других местах с особым вниманием на «слове»:

И слово Божие росло, и число учеников весьма умножилось в Иерусалиме; и из священников очень многие покорились вере (Деян. 6, 7).

Слово же Божие росло и распространялось (Деян. 12, 24).

С такою силою возрастало и возмогало слово Господне (Деян. 19, 20).

В подтверждение того, что в этих трех стихах идет речь о повторном поручении, можно привести Деян. 7, 17, где цитируется одно из таких поручений из Исх. 1, 7.20, называемое «обетованием», которое начало исполняться: «Народ увеличился и умножился в Египте» (Рао 2000:167-69; таким образом, Пао полагает, что вновь данное поручение в Книге Исход подразумевается и в других отрывках в Книге Деяний). Два глагола «расти и умножаться» в Деян. 6, 7; 12, 24; 19, 20 идентичны глаголам в Быт. 1, 28 LXX (за исключением слова «возмогать» в Деян. 19, 20, где вместо слова *plēthynō* используется *ischudō*, хотя данный глагол встречается в Исх. 1, 20 и производная форма в Исх. 1, 7). По смыслу эти тексты практически идентичны с Кол. 1, 6, так как во всех этих стихах буквальное поручение о потомстве толкуется в новую эпоху истории искупления как рост принятия Слова Божьего среди новых верующих и умножение количества верующих. Как мы видели, мысль в Кол. 1, 10 очень похожа.

¹ Здесь и далее труды Филона цитируются по Филон Александрийский. *Толкование Ветхого Завета*. М.: Греческо-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – Прим. перев.

Если попытаться определить, к какой именно категории использования ВЗ относится Кол. 1, 6.10, то, вероятно, здесь мы встречаем пример использования по аналогии, что наиболее близко к типологии: постоянное невыполнение поручения в Книге Бытия указывало на эсхатологическое человечество, которое, в конце концов, исполнит данное поручение. В основе такого использования лежит предпосылка о «последнем, эсхатологическом Адаме», Иисусе Христе, «который есть образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15). Именно Христос сперва выполнил поручение так, чтобы его люди могли идти по его следам, подчиняясь поручению. Можно также говорить, что в данном отрывке используется ВЗ, чтобы указать на завершение первоначального замысла (например, первоначальный Божий замысел относительно человечества).

Использование Быт. 1, 28 в раннем иудаизме и христианстве

Толкование Быт. 1, 28, похожее на Павлово в Кол. 1, с особым акцентом на Слове Божьем, видимо, не получило достаточного признания в раннем или позднем иудаизмах (см., напр., обзор использования ВЗ в иудаизме в Cohen, 1989), так как существует ряд примеров, которые показывают, что еврейские комментаторы понимали Быт. 1, 28 буквально, как размножение людей (напр., *Jub.* 6:5; 10:4; 32:17-19; *Sib. Or.* 1:55-58, 271-274; 1 *En.* 67:1-3; 89:49 2 *Ezd.* 3, 12; *Cir.* 44, 21; *Var.* 2, 34 [я признателен Битэму [Beetham 2005: 80-86] за примерно половину ссылок на иудейские источники, за исключением свитков Мертвого моря, кроме CD-A, которые развивают тему Быт. 1, 28 в этом разделе Кол. 1, 6.10]).

Тем не менее толкование Быт. 1, 28, представленное в Послании к Колоссянам представляется более правдоподобным, если мы примем во внимание различные прецеденты в раннем иудаизме и в других источниках раннего христианства, особенно сочетание выражений из Быт. 1, 28 с «растущим садом», образом из Быт. 2 (см. *Hel. Syn. Pr.* 12:44-45, 49-52; Филон, *QG* 2,56; 1 *En.* 10:16-22; а также 1 *En.* 5:7,10; *Jub.* 36:6; Иосиф Флавий, *Иуд. Древн.* 4.112-117; *T. Levi* 18:9-10, 14; CD-II, 11-13a; 4Q158 1-2, 7-8; 4Q433a 2; 1QНа XIV, 11-19; 4Q418 81; *Odes Sol.* 11-12; 38; *Barn.* 6:11-19 [подробное рассмотрение взаимосвязи иудейских источников с тем, как используется Быт. 1, 28 в Кол. 1, 6.10, см. Beale, готовится к печати]).

Кол. 1, 9

В начале благодарения читателей за растущую веру и надежду (Кол. 1, 3-8) Павел говорит, что он «не перестает молиться» за них и просить, чтобы они «исполнялись познанием воли Его, во всякой премудрости и разумении духовном». Некоторые комментаторы (напр., Wright 1986: 58; MacDonald 2000: 48; Lohmeyer 1964: 33; Ernst 1974: 161) полагают, что заключительное выражение «во всякой премудрости и разумении духовном» представляет обширную традицию ВЗ и иудаизма, так как эта фраза часто повторяется (напр., *Исх.* 31, 3; 35, 31; *Втор.* 4, 6; 1 *Пар.* 22, 12; 2 *Пар.* 1, 10-12; *Иов* 12, 13; 28, 20; 39, 17; *Пс.* 48, 4 [49, 4 МТ]; 110, 10 [111, 10 МТ]; *Притч.* 1, 7; 2, 2.3.6; 9, 10; 24, 3; *Ис.* 10, 13; 11, 2; *Иер.* 51, 15 [28, 15 LXX]; *Дан.* 1, 17; 2, 21; *Сир.* 1, 4; 14, 20; 15, 3; 39, 6; *Вар.* 3, 23; ср. *Втор.* 34, 9; 1QS IV, 3-7; 4Q213a 1 I, 14; 4Q504 8 4-5; CD-A II, 3; 1QS IV, 22; XI, 6; 1QНа IX, 19; 4Q286 1 II, 6). Однако, более вероятно, что данная формулировка – это ссылка лишь на несколько определенных ветхозаветных отрывков: *Исх.* 31, 3; 35, 31;

Ис. 11, 2 (согласно Fee 1994: 642; ср. Данн [Dunn 1996: 70] предлагает больше текстов, чем Фи). Только в этих отрывках понятия «Дух» и «наполнение» (в LXX используется другой глагол) напрямую связаны с «мудростью и разумением» и «знанием» (однако ср. Сир. 39, 6; 1QS IV, 3-7; 4Q213a 1 I, 14, где также, вероятно, присутствует ссылка на эти ветхозаветные отрывки):

Исх. 31, 3; Ис. 11, 2 LXX

Я исполнил [*empimplēmi*] его Духом [*pneuma*] Божиим, мудростью [*sophia*], разумением [*synesis*], ведением [*epistēmē*] во всяком добром деле [*en panti ergō*].* (Исх. 31, 3 [Исх. 35, 31-32а практически одинаков])

...и почиет на нем Дух [*pneuma*] Господень, дух премудрости [*sophia*] и разума [*synesis*], дух совета [*gnōseōs*] ...исполнится [*empimplēmi*]. (Ис. 11, 2-3а)

* В СП «всяким искусством» – Прим. перев.

Кол. 1, 9-10

...чтобы вы исполнялись [*plēroō*] познанием [*epignōsis*] воли Его, во всякой премудрости [*sophia*] и разумении духовном [*synesei pneumatikē*], чтобы поступали... во всяком деле благом [*en panti ergō agathō*].

Можно предположить, что по содержанию Послание к Колоссянам ближе к Книге Исход, так как, в отличие от Книги Исаии, в обоих текстах говорится об исполнении Божьей воли «во всяком добром деле» (в Исх. 31, 3 и Кол. 1, 10 встречается выражение *en panti ergō* и не дословно в Исх. 35, 31-32а, см. также 3 Цар. 7, 14 [3 Цар. 7, 2 LXX]: Хирам «был наполнен способностью, пониманием и умением делать всякие вещи» [в LXX слово «мудрость» отсутствует]). Фраза «во всяком добром деле» в Кол. 1, 10 синтаксически не относится к словам «чтобы вы исполнялись познанием... во всякой премудрости и разумении духовном» (Кол. 1, 9), и входит в придаточное предложение цели «чтобы вы поступали...» (скорее всего, не служит определением к последующему причастию «принося плод» [выражение «во всяком деле благом» встречается в пастырских посланиях пять раз без аллюзий на ВЗ: 1 Тим. 5, 10; 2 Тим. 2, 21; 3, 17; Тит. 1, 16; 3, 1; ср. 2 Фес. 2, 17]).

Согласно текстам из Книги Исход, Бог наполнил людей Духом, чтобы они сумели построить скинию и ее внутреннее содержимое (см. Исх. 31, 1-11). Павел считает, что подобным образом Бог наполняет христиан Духом, чтобы они жили благочестивой жизнью. Непосредственный контекст не поддерживает идею о том, что христиане исполнены Духом, чтобы строить духовный храм, хотя это подразумевается в последующем контексте (см. комментарий на Кол. 1, 19 ниже).

С другой стороны, в Книге пророка Исаии, как и в Послании к Колоссянам, используется то же самое греческое слово, означающее «знание» (Ис.: *gnōsis*, Кол.: *epignōsis* [ср. в Книге Исход: *epistēmē*]). Читая Еф. 1, 17, мы также находим подтверждение того, что автор был знаком с данным отрывком из Книги Исаии: после благодарения приведена молитва о том, чтобы Бог дал читателям «Духа премудрости [*pneuma sophias*] и откровения к познанию [*epignōsei*] Его». Некоторые комментаторы небезосновательно усматривают здесь аллюзию на Ис. 11, 2: *pneuma sophias... pneuma gnōseōs* (напр., Fee 1994: 675; менее категорично Hendriksen 1967: 97). В посланиях к Ефессянам и Колоссянам говорится не столько о простой человеческой способности «духовно понимать», сколько о «понимании», исходящем от Духа Божия, так как в Книге пророка Исаии и Книге

Исход явно показано, что Дух Божий — источник «мудрости и понимания» (об этом см. Fee 1994: 642). Павел использует прилагательное *pneumatikos* двадцать четыре раза, говоря о чем-то, что «произошло, даровано, вдохновлено Святым Духом», поэтому Кол. 1, 9 лучше перевести как «во всякой Духом данной мудрости и понимании» (более полный анализ данной точки зрения см. Beetham [2005: 91-92]; BDAG 837 и Lohmeyer 1964: 33, а также Schweizer 1968; Dunn 1975-1985: 706-7; Kremer 1990-1993).

Автор послания ссылается на Книгу пророка Исаии, что подтверждает еще три соображения: (1) в предыдущей аллюзии на Быт. 1, 28 в Кол. 1, 6, подобно Ис. 11, 1-2, используется метафора в отношении к человеческому росту (следует обратить внимание на один и тот же глагол *pārâ* в Быт. 1, 28 и Ис. 11, 1 в МТ, и глагол *aixapō* в Быт. 1, 28 [LXX] и Ис. 11, 1 [переводы Акилы и Симмаха]) наряду с понятием «исполнения», потому выражение и тема предыдущей аллюзии могли свободно направить мысль Павла на Книгу пророка Исаии (т. е., вероятно, аллюзия на Быт 1 привела к Ис. 11 благодаря общим словам и понятиям); (2) в последующем контексте Книги пророка Исаии (Ис. 11, 4) и предшествующем контексте Послания к Колоссянам (Кол. 1, 5) упоминается «слово» (*logos*), которым совершается божественная воля; (3) в иудаизме текст Ис. 11, 2 неоднократно применялся, когда речь шла о грядущем Мессии и эсхатологической общине, поэтому вполне естественно, что ранняя иудейская община христиан могла использовать данный текст в таком же смысле (*T. Levi* 18:7, 11; *1 En.* 49:1-4, 61:11 [об этом см. ссылки ниже]).

Особо следует отметить, что одним из основных инструментов помазанного лидера для учреждения своего правления, служит «слово уст» (Ис. 11, 4 LXX), важнейший элемент, который был также заимствован автором Послания к Колоссянам из Книги Бытия (в *T. Levi* 18:6-11 также используется Быт. 1, 28 и тема Адама и Эдемского сада в отношении к личности из Ис. 11, 2).

В свете приведенных выше аргументов можно сказать, что в Кол. 1, 9 Павел думал как о скинии из Книги Исход, так и о Книге пророка Исаии (и Быт. 1, 28 в Кол. 1, 10). Павел развивает обе темы. Но с какой целью он ссылается на эти тексты?

Эта мысль в Послании к Колоссянам, как и в Еф. 1, 17, продвигается на шаг дальше, чем в Книге пророка Исаии: теперь «премудрость и разумение духовное» относятся не к одному человеку, как в Книге Исход или Книге пророка Исаии, а ко всему народу Божьему, который участвует в новом творении. Такое более широкое применение, возможно, было мотивировано контекстом Быт. 1, 28, в котором поручение касалось всего Адамова потомства. Ныне же все потомство последнего Адама обладает «премудростью и разумением духовным» и должно «поступать достойно Господа» и «приносить плод во всяком деле благом» в новом творении. Верующие в Колоссах могут развивать данные качества, только если они продолжают слышать (и прислушиваться) Божье «слово истины» (Кол. 1, 5), что должен был сделать Адам, и что совершил истинный предтеча Адама, Иисус Христос (Мф. 4, 1-11; Лк. 3, 38 — 4, 12).

Таким образом, когда святые сообразуются верою со Христом, они получают качества мессианского представителя, поскольку, по словам Павла в Кол. 2, 3: «Во Христе сокрыты все сокровища премудрости и ведения [*sophias kai gnōseōs*]. Применение к Божьему эсхатологическому народу качеств, свойственных их царю, имело прецедент в более ранней иудейской интерпретации Ис. 11, 1-5.10

(о свойствах царя или Мессии см. 4Q161 III 8-10, 9-25; 1 En. 49, 1-4; T. Levi 18:7, 11; Pss. Sol. 17:35-43; Midr. Rab. Gen. 2:4; Midr. Rab. Num. 13:11; Midr. Rab. Ruth 7:2; Pesiq. Rab. Piska 33; Pirqe R. El. 3; Tanh. Gen. 9:13; и применительно ко всему народу см. 1 En. 61:11 [ср. 1 En. 61:8-9], 1QS IV, 3-7; Сир. 39, 6; ср. 4Q213a 1 I, 14, 17, см. также цитату Исх. 31, 3 в 4Q365 10, 4). Обратите внимание, что оба понятия объединены в T. Levi 18; T. Jud. 24; 1 En. 49; 61.

Итак, в Послании к Колоссянам Павел мог использовать тексты из Книги Исход и Книги пророка Исаии по аналогии, хотя, если больше внимания уделено пророчеству Исаии, то можно утверждать, что верующие продолжают выполнять его в силу сообразования со Христом (ср. Кол. 1, 18.24; 2, 10.19), который ознаменовал исполнение слов в Ис. 11, 2. В таком случае Павел усматривал в первом пришествии Иисуса исполнение пророчества Ис. 11, 2, благодаря чему читатели могут получить Духа (см. Veetham 2005: 95-96). Возможно, Павел не сознательно ссылается на Ис. 11, 2. В этом случае непреднамеренная ассоциация с текстом пророка Исаии все еще прослеживается, показывая, что она лежит в основании слов о «духовной премудрости и разумении» читателей в Кол. 1, 9.

Кол. 1, 12-14

Данные стихи относятся к молитве, начатой в Кол. 1, 9. Павел начинает молитву о том, чтобы читатели были «исполнены» Божьей премудростью, «чтобы поступали достойно Бога, во всем угождая Ему». Эту цель следует достигать, «принося плод во всяком деле благом и возрастая в познании Бога», «укрепляясь всякою силою... благодаря Бога и Отца». В Кол. 1, 12б-14 Павел приводит причину для благодарения, которая коренится в повествовании об исходе Израиля и последующем наследовании земли обетованной.

Хотя Павел вряд ли подразумевает какой-либо один текст ВЗ, обширная традиция описания событий исхода Израиля, похоже, оказала влияние на формулировку Кол. 1, 12-14 (см. Yates 1993: 12). «Во Христе» верующие имеют «искупление [*apolytrōsis*]» (Кол. 1, 14), и они были «избавлены от» (*rhyomai + ek*) рабства зла (Кол. 1, 13). Таким же образом Израиль был «избавлен от» египетского рабства (см. *lytroō + ek* в Исх. 6, 6 [*rhyomai ek + kai lytroō*]; Втор. 7, 8; 13, 5 [13, 6 LXX]; 24, 18 [где вместо *ek* используется слово *ekeithen*], 2 Цар. 7, 23; 1 Пар. 17, 21; Пс. 105, 10 [106, 10 МТ], дополнение к Есф. 13, 16 [Есф. 4, 17g LXX]; в LXX десять раз слово *lytroō* используется относительно освобождения Израиля из Египта, ср. Исх. 14, 30, где встречается *rhyomai + ek*; источники, где авторы считают, что ВЗ фоном для данного отрывка служит повествование об избавлении Израиля из Египта, см. Caird 1976:171-74; Dunn 1996: 77, 80; Wright 1986: 62-63; Wall 1993: 57-61; Hübner 1997a: 53; MacDonald 2000: 51). Примечательно, что в пророчествах о «втором исходе» Израиля из изгнания также используется понятие «искупление» (см. Ис. 44, 22.23.24; 51, 11; 52, 3; 62, 12; ср. Ис. 41, 14; 43, 1.14; ветхозаветный контекст о первом и втором избавлении применительно к Кол. 1, 12-14 см. в Barth and Blanke [1994: 188, 190-93]).

Кроме того, в пророчествах о другом исходе используются выражения «вывел их [Израиль] из тьмы [*skotia*]» (ср. Пс. 106, 10-14 [107, 10-14 МТ], чему предшествовало слово «избавить» [*lytroō*] в Пс. 106, 2 [107, 2 МТ], синонима слова «вести»; Ис. 42, 7; ср. Ис. 42, 16; 49, 9). Эти пророчества также изображают Израиль восстановленным из «тьмы» (*skotia*) пленения во «свет» (*phōs*) (Ис. 9, 2 [9, 1 LXX]; 42, 6б-7.16; 58, 10; 60, 1-3). Противопоставление «тьмы» (*skotia*) и «света» (*phōs*)

было частью первоначального повествования об исходе (Исх. 10, 21-23; 14, 20). Избавление Израиля из Египта позволило называть народ «святым» (*hagioi*) (Исх. 22, 31 [22, 30 LXX, МТ]; Лев. 11, 44-45; 19, 2; 20, 7.26; 21, 6; Чис. 15, 40; 16, 3) и получить «долю наследства» в Ханаане (ср. выражение *meris + klēros* пятнадцать раз используется в таком значении в Книге Чисел, Второзакония, Иисуса Навина (LXX), часто по отношению к левитам, которые, в отличие от других племен, не имели «удела» или «наследства» [напр., Втор. 10, 9], см. Lohmeyer 1964: 39).

Подобно тому, как Израиль был избавлен от египетского рабства и стал святым, а затем получил удел в обетованной земле, церковь была «избавлена от» (*rhyomai + ek; apolytrōsis*) большего рабства, чем египетское (дьявольской «тьмы» [*skotia*]) и получила удел «в наследии святых во свете» (*meris + klēros + hagioi + phōs*) (другие комментаторы также усматривают в выражении «к участию в наследии святых во свете» в Кол. 1, 12 ссылку на выделение Израилю земли в Ханаане, напр., Lightfoot 1961: 141; Masson 1950: 96; Caird 1976: 171; Patzia 1984: 10; Wright 1986: 60-61; Callow 1983: 30; Hübner 1997a: 52; Lincoln 1990: 593; Melick 1991: 205; E. D. Martin 1993: 49; так же R. P. Martin [1974: 53-54]; Wall [1993: 55]; Vaughn [1978: 179], по их мнению, слово «святые» также составляет часть аллюзии). Это наследие было ничем иным, как «царством Сына» (Кол. 1, 13).

Более того, Божье «искупление» (*lytroō*) Израиля из вавилонского плена важнее в сравнении с освобождением из Египта, так как оно часто отождествляется с упразднением «их грехов» (Ис. 44, 22 [также Ис. 40, 2]), что весьма напоминает слова Павла в Кол. 1, 14: «В Нем мы имеем искупление и прощение грехов» (Barth and Blanke 1994: 192).

Что могло мотивировать Павла использовать образ исхода по отношению к спасению церкви? Вероятно, он считает, что народ Божий во Христе переживает исход, подобный исходу из Египта, но уровнем значительно выше (в этом веке духовно, а в будущем — физически). Возможно, обратиться к данным образам Павла подтолкнули пророчества Исаии о втором исходе, где также использовались и были развиты некоторые понятия и выражения из повествования о первом исходе. В других посланиях Павел говорит, что пророчества о восстановлении Израиля и втором исходе начали исполняться при первом пришествии Христа и формировании ранних христианских церквей (см. Beale 1989; J. M. Scott 1992: 167-71, 179; Keesmat 1994). Более того, в Кол. 1, 9 Павел ссылается на важные события как первого, так и второго исхода (Исх. 31, 3 и Ис. 11, 2 [ср. Ис. 11, 3-16] соответственно). К тому же, когда Павел описывает свое призвание, видно, что он знаком с ветхозаветной темой восстановления, так как он использует выражения из Ис. 42, 7, 16 (указано выше) вместе с формулировкой в Кол. 1, 12-14, очень похожую на слова в Деян. 26, 18: «Открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и верою в Меня [Иисуса] получили прощение грехов и жребий с освященными». Вполне вероятно, что апостол размышляет над этой частью своего призвания в Кол. 1, 12-14 (см. Moule 1957: 56).

Павел толкует образы исхода, используя аналогию или типологию; в последнем случае история искупления Израиля служит прообразом истории искупления эсхатологического Израиля, церкви. На типологическое толкование указывает ссылка Павла в непосредственном контексте и других посланиях на пророчества Исаии о втором исходе. Эти пророчества послужили бы плодородной почвой, из которой могло легко вырасти типологическое понимание первого исхода (выражаясь точнее, Павел предполагает типологический подход к первому исходу

[так в Beetham 2005: 114]). Более того, в Кол. 1, 12-14 присутствует сочетание исхода (исторического) и второго исхода (пророческого), поскольку, как мы уже говорили, понятие «света и тьмы» находит отголосок в Книге пророка Исаии (в 1 Пет. 2, 9 встречаем подобное явление, которое сочетается Исх. 19, 6; 23, 22 LXX с Ис. 42, 6-7.12.16; 43, 20-21). Поскольку Павел сознательно ссылается на пророчества Исаии о втором исходе, он полагает, что данные пророчества уже начали исполняться. И даже если допустить, что апостол обращается к пророчествам о втором исходе неосознанно, ассоциация с данными пророчествами по-прежнему присутствует в мышлении Павла, в результате чего он обращается к таким выражениям, говоря о спасении читателей.

Безусловно, не только Павел обращался к типологическому толкованию. В раннем иудаизме обетование об «уделе в наследстве» Израиля в Ханаане применялось в отношении к вечной, эсхатологической награде, скорее всего, на типологическом основании (напр., в Dunn [1996: 76] приведен текст 1QS XI, 7-8 [Бог «дал им наследие в уделе святых»], как яркая параллель Кол. 1, 9-12; аналогично с 1QНa XIX, 10b-12, также см. Прем. 5, 5 [«и жребий его — со святыми»]; Т. Ав. [A] 13:13 [об этом, см. Рокоту 1991: 52 в том числе и дополнительные ссылки]).

Кол. 1, 13

Некоторые комментаторы предполагают, что выражение «Царство возлюбленного Сына Своего» в Кол. 1, 13 — аллюзия на 2 Цар. 7, 12-16 (Barth and Blanke 1994: 190). В тексте Второй книги Царств Бог обещает Давиду, что он навсегда утвердит царство Давидова потомка, и что этот потомок будет «сыном» Бога. В 2 Цар. 7, 15 (MT) написано: «Милости [*hesed*; LXX: *eleos*] Моей не отниму от него». В таком контексте заявление Давида в 2 Цар. 7, 18 LXX, что данное обещание показывает, насколько Бог «возлюбил [*agapaō*] его», подразумевает, что во 2 Цар. 7, 15 показано: Божья любовь будет распространяться и на его потомка (см. Beetham [2005: 121-23]; автор считает отрывок LXX о «любви» в 2 Цар. 7 частью аллюзии).

Таким образом, упоминание о «возлюбленном Сыне» наряду с вечным «царством» в Кол. 1, 13 связано с текстом Второй книги Царств. Поскольку тема исхода проходит через Кол. 1, 12-14, вполне возможно, что связующим звеном между текстами об исходе и отрывком из Второй книги Царств послужил стих из Ос. 11, 1 («Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего») (см. Wright [1986: 63], где отрывок из Книги пророка Осии представлен как аллюзия; Lenski [1964: 43], см. также отголоски в Мф. 3, 17: «Сын Мой возлюбленный» [ср. некоторые рукописи Лк. 9, 35]; Лохмейер [Lohmeyer 1964: 50] отмечает, что на слова в Кол. 1, 13, возможно, оказало влияние часто повторяемое обращение к Израилю как к «сыну» [*huios*], которого Бог «любит» [*agapaō*]: Пс. 28, 6 LXX; Pss Sol 13:9 [параллельно с «первенцем»]; 18, 3-4 [где встречаются слова *agapē* и «первенец»]; Прем. 16, 26 [где употребляется форма мн. ч. «сыны»]).

И снова, если мы допустим, что Павел намеренно ссылается на Вторую книгу Царств, следует разобраться, какая связь между двумя текстами: аналогическая, типологическая или пророческая. Контекст Второй книги Царств указывает на типологическую или пророческую взаимосвязь. Безусловно, в 2 Цар. 7, 10-16 представлено пророческое обещание. Вопрос заключается в том, исполнилось ли оно в Соломоне полностью или только частично, и часть пророчества должна исполниться на более позднем этапе. Если принять первую точку зрения, то само исполнение окажется тем типологическим событием, которое указывает на Христа.

Однако создается впечатление, что в Соломоне пророчество исполнилось лишь частично. Несомненно, данное обещание относится к Соломону, так как в тексте говорится, что обещанный царь может «согрешить» и быть «наказанным» за это. И все же во 2 Цар. 7, 10-16 сказано, что грядущее царство и храм будут вечными, что не соответствует Храму Соломона и его царству или царству его потомков (в 2 Цар. 7, 10.12-13 присутствует аллюзия на Исх. 15, 17, где также подтверждается вечность грядущего царства и подразумевается нерушимость Храма). Иногда еврейское слово *‘ôlām* может означать длительное время или «вечный» период. Несмотря на существующие споры по данному вопросу, в контексте канона слово *‘ôlām* во 2 Цар. 7, 13-29, скорее всего, обозначает вечность из-за взаимосвязи с Эдемским садом (см., напр., Евр. 1, 5; Деян. 2, 30; 13, 23; 2 Кор. 6, 18; Откр. 21, 7, см. также Лк. 1, 32; Ин. 1, 49; 7, 42, дальнейшее обоснование данной точки зрения см. в Beale 2004: гл. 3).

Следовательно, аллюзия в Послании к Колоссянам указывает на то, что обещанное во 2 Цар. 7 и частично выполненное Соломоном, наконец, исполнилось во Христе (хотя полное завершение дела Христа произойдет в будущем). Здесь и в других местах НЗ считается, что пророчество о вечном царстве во 2 Цар. 7 начало исполняться во Христе (см. Евр. 1, 5; Деян. 2, 30; 13, 23 [в Деян. 13, 23 и 2 Кор. 6, 18 слова принадлежат самому Павлу]). Таким образом, Хюбнер (Hübner 1997a:53-54) справедливо подметил, что «вечное владычество Христа [в Кол. 1, 15] представляет собой... мессианское исполнение 2 Цар. 7, 16». В кумранской общине 2 Цар. 7, 11-14 также понималось как пророчество о грядущем эсхатологическом Мессии (4Q174 1 I, 10-12), который избавит «сынов света» от Велиала (4Q174 1 I, 7-9 [см. Кол. 1, 13: «святых во свете»]).

Вполне возможно, что в данном отрывке Послания к Колоссянам также присутствует ссылка на слова Пс. 2, 7 («Ты Сын мой, Я ныне родил тебя») (Уолтер [Wolter 1993: 67] считает, что ветхозаветный фон данного отрывка составляют тексты: 2 Цар. 7, 14 = 1 Пар. 17, 13; Пс. 2, 7; 88, 27-28). Однако ощущение присутствия слов из псалма могло возникнуть из-за того, что в самом псалме содержится ссылка на 2 Цар. 7 (об этом см. Delitzsch 1970: 1: 96). В Евр. 1, 5 данный псалом цитируется, а затем следует прямая цитата из 2 Цар. 7, 14, что допускает присутствие отголосков псалма в данном отрывке. Если следы такого отголоска существуют, это подтвердит пророческое использование 2 Цар. 7, так как псалом содержит явные пророчества о грядущем мессианском царе (именно так понимал Павел этот псалом в Деян. 13, 33; Евр. 1, 5; 5, 5 [подробный обзор 2 Цар. 7, 12-14 в иудейских источниках, других местах НЗ и в трудах ранних Отцов церкви см. в Beetham 2005: 127-33]).

Кол. 1, 15

Так называемая поэма Кол. 1, 15-20 обсуждалась комментаторами больше, чем любой другой отрывок в Послании к Колоссянам (исследование данного отрывка, подтверждающее, что в его основании лежит гимн см. O'Brien 1982: 32-37). Здесь я могу изложить только краткий анализ отрывка и некоторые основные направления толкования в прошлом (подробное обсуждение поэмы, ее контекста и значения см. O'Brien 1982: 31-32; Wright 1986: 63-80; Barclay 1997: 56-68; Wolter 1993: 70-71; Dunn 1996: 83-104; Hübner 1997a: 55; удобный список библиографии по этому гимну см. в Pokorný 1991: 56-57; Lohse 1975: 41). Если широко распространено мнение, что Павел ссылаясь на существовавший ранее гимн, верно, то

он адаптировал его согласно контексту того, о чем он пишет. Так как нам неизвестен контекст гимна, с которым можно было бы сравнить использование этого произведения Павлом, мы должны сосредоточиться только на том, как применяет Павел эту формулировку в контексте послания. По мере исследования гимна мы увидим, как его темы развиваются в предшествующем контексте. Говоря коротко, Кол. 1, 15–20 объясняет непосредственно предшествующие стихи (Кол. 1, 13б–14): «Возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов».

Данный отрывок можно разделить на две части: превосходство Христа над первым творением (Кол. 1, 15–17) и превосходство Христа над новым творением (Кол. 1, 18–20).

Связь Христа как «образа Божьего» с Адамом

Ряд комментаторов правильно понимают, что ссылка на Христа как «образ Бога невидимого» по крайней мере частично указывает на Быт. 1, 27: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его»; LXX: «Бог создал человека согласно образу Божию» (следующие исследователи усматривают здесь аллюзию на Быт. 1, 27: Kittel 1964: 395–96; Simpson and Bruce 1957: 193; Yates 1993: 22; Wall 1993: 66–67; некоторые комментаторы считают, что Быт. 1, 27 служит ветхозаветным контекстом данного отрывка [O'Brien 1982: 43; Masson 1950: 98–99; Hugedé 1968: 52–54]; в Furter 1987:98 представлена точка зрения, согласно которой источник слов Павла – Быт. 1, 26; еще один возможный вариант представлен в Burney 1926: Павел толкует Быт. 1, 1 [«в начале»] в свете Притч. 8, 22 [см. обсуждение ниже]).

Слова Павла здесь совпадают с его ссылкой на человека как «образа и славы Божьей» в других посланиях (1 Кор. 11, 7, где присутствует явная аллюзия на Быт. 1, 27 [о 1 Кор. 11, 7, см. Fee 1987: 515]). Возможно, данная ссылка была продиктована не только повторяющейся аллюзией на Быт. 1, 28 в предшествующем контексте (Кол. 1, 6.10), но и упоминанием «сына» в Кол. 1, 13 (относительное местоимение *hos* в Кол. 1, 15, как и *hō* в Кол. 1, 14 указывает на слова «Сына возлюбленного» в Кол. 1, 13). Как уже было отмечено, понятие «сыновства» неразрывно связано с Быт. 1 и понятием «образа» Божьего. Например, в Быт. 5, 1–4 подразумевается, что Адам был «сыном» Бога, потому, когда родился сын у Адама, сказано, что он родился «по подобию и образу» своего отца.

В раннем иудаизме понятие сыновства Адама и его роль как образа Божьего тесно взаимосвязаны. Иногда об Адаме даже говорится как об образе «невидимого» Бога. В книге *Житие Адама и Евы* (ок. 100 г. н. э.) Бог назван «невидимым Отцом» Адама, поскольку «он твой образ» (L. A.E. 35). Филон Александрийский (*Planting* 18–19) также подчеркивает, что Адам был создан «чтобы быть подлинным отражением внушающего трепет Духа, Божественного и Невидимого», и что он «был сотворен по образу Божьему, однако не по образу сотворенного» (также Филон [*Worse* 86–87] говорит, что Бог «свыше вдыхает в него Свою божественность. И она незримой печатью оставляет в незримой душе свои оттиски, чтобы и земная область не была лишена Божьего образа»). Филон (*Moses* 2.65) считает, что Ною, как образу второго Адама, дается первоначальное поручение из Быт. 1, 28 и, соответственно, сказано, что он рожден «быть образом Божьей силы и видимым образом невидимой [*eikōn tēs aratou*] сущности Бога» (ср. Кол. 1, 15:

eikōn tou theou tou aoratou, в котором Лайтфут [Lightfoot 1961: 144-46] видит связь с аналогичным толкованием Филона).

Павел либо самостоятельно интерпретирует ветхозаветное представление об Адаме по той же схеме, что и иудаизм, либо он следует стратегии толкования, которая была введена ранее в иудаизме. В любом случае он считает, что Христос был образом Бога до сотворения и до сих пор остается образом Божиим, хотя сейчас его функция расширилась в контексте истории искупления: Христос пришел в человеческом облике и совершил то, что первый Адам не сделал, поэтому, будучи божественным и идеальным человеком, Христос имеет образ, который Адам и другие люди не смогли отобразить.

Явная связь Быт. 1, 26-27 с Кол. 1, 15 подтверждается также тем, что точно такая же фраза («Который есть образ Бога») встречается в 2 Кор. 4, 4, где речь идет о Христе, первоначальном образе, которым первый Адам должен был быть, так как 2 Кор. 4, 6 («повелевший из тьмы воссиять свету») содержит ссылку на Быт. 1, 3, дополняя 2 Кор. 4, 4 (Флп. 2, 6-7 имеет такое же значение, что и 2 Кор. 4, 4: Христос «будучи образом Божиим... и по виду став как человек»). В Кол. 3, 10 и 2 Кор. 3, 18 говорится, что христиане «преображаются» в тот же «образ». Мысль в Кол. 1, 15 поразительно похожа на текст Рим. 8, 29, который перекликается с Быт. 1, 27 (обратите внимание на аллюзию на Быт. 3, 17-19 в Рим. 8, 20): Христос одновременно имеет «образ Сына» (которому верующие уподобляются) и он же «первенец». Предсуществование Христа не отрицается, но в Кол. 1, 15 подчеркивается его нынешний статус «Божьего образа» и «первенца».

Итак, в первой фразе Кол. 1, 15 подчеркивается, что Христос – воплощенное откровение Бога невидимого. Это же отмечено и в Кол. 1, 12-14, где контекст повествования об избавлении во время исхода применен к Божьему искуплению людей через Сына. Более того, в Кол. 1, 15 все еще изображен «Сын», который искупил и даровал прощение своему народу (см. Wright 1991: 109). Подобным образом Христос изображается в 1 Кор. 15, 45-49: он – небесный образ последнего Адама, который христиане будут отражать в полной мере во время второго пришествия Христа. Многие комментаторы рассматривают Кол. 1, 15 в контексте Книги Бытия, хотя некоторые решительно не поддерживают такой подход к толкованию (см., напр., Aletti 1993: 94-116). Все же маловероятно, что «образ» в Кол. 1, 15 не связан по контексту и значению с «образом» в Рим. 8, 29; 1 Кор. 15, 45-49; 2 Кор. 4, 4.

Но даже если в данном отрывке говорится только о том, что Христос был образом Бога еще до сотворения, мы можем называть его идеальным Адамом: если превознесенный Христос – полное выражение образа Божьего, то он всегда был божественным образом. Таким образом, если Христа «можно описать выражениями, используемыми относительно Адама (Быт. 1, 27), можно также полагать, что он существовал до Адама и был как на стороне Творца, так и на стороне творения» (Lincoln 1990: 597). Подобная мысль присутствует в Флп. 2, 6-7, где говорится, что Христос был «образом Божиим» до воплощения, а затем он «по виду стал как человек». Многие исследователи усматривают в обеих фразах ссылку на Адама (см., напр., Wright 1991: 56-98, особенно 57-62, 90-97). Райт отметил, что до воплощения Христос называется образом Божиим, так как ВЗ приписывает Богу ту же задачу, что и идеальному человеку: представлять Израиль и спасти мир. Более того, славная власть идеального человека (исполнение Быт. 1, 26-28; Пс. 8; Дан. 7, 13-14) соответствует (согласно Ис. 45) власти самого Бога (Wright 1991: 95). Вполне возможно, что при описании статуса Христа до

воплощения слово «образ» используется, чтобы показать его, «так сказать, потенциальным человеком» (Wright 1991: 95 [к такому заключению приходит Райт относительно слов «Он, будучи образом Божиим» в Флп. 2, 6]). Подобно тому, как в 2 Кор. 8, 9 говорится о предсуществующем Мессии, которого после воплощения мы называем «Господь Иисус Христос», предсуществующий Христос назван «образом Божиим» (термин, используемый по отношению к человеку), так же как мы можем сказать: «Королева родилась в 1925 году» (Wright 1991: 116) или «премьер-министр изучал экономику в Оксфорде» (Wright 1991: 98).

Итак, Христос назван «образом» Божиим в Кол. 1, 15, что указывает на воплощенное «откровение Отца и предсуществование Христа как в функциональном смысле, так и в онтологическом» (O'Brien 1982: 44). Подобная двойственная концепция встречается в Ин. 1, 1-18; Флп. 2, 6-11; Евр. 1, 2 – 2, 9.

Но если допустить, хоть это и маловероятно, что в Кол. 1, 15 нет ссылки на Адама (контекст Быт. 1), вторая часть отрывка (Кол. 1, 18), раскрывающая роль Христа в новом творении, изображает Христа как нового Адама, который представляет именно тот Божий образ, который должен был иметь первый Адам. Это подчеркивается далее в Кол. 3, 10-11, где Христос изображен «новым человеком», по образу которого обновляются верующие. Если существует связь между Кол. 1, 15 и Кол. 3, 10, что весьма вероятно, то естественно можно предположить, что образ, о котором говорится в Кол. 1, 15, также связан с контекстом повествования об Адаме.

Связь Христа как «Первенца» с Адамом

Во второй части Кол. 1, 15 Христос непосредственно назван «первенцем [prōtotokos] всего творения»,¹ что дополнительно подчеркивает мысль, согласно которой Христос был последним Адамом и Божиим «Сыном». В Ветхом Завете неоднократно повторяется, что в каждой израильской семье «первенец» получал право наследования. В раннем иудаизме это понятие спроецировали на первого Адама, поскольку Адам был «первенцем» человечества (см., напр., *Midr. Rab. Num. 4:8*, где говорится, что причина, по которой «первенцы» среди израильтян были искуплены левитами и получили право «первородства», заключалась в том, что «Адам был первенцем» и священником, как и его потомки, пока левиты не были назначены выполнять роль священников). Подобным образом Христос (как последний Адам) – «первенец» не только всего человечества в новом творении (см. комментарий на Кол. 1, 18 ниже), но и «всего [старого] творения».

Даже Израиль был назван Божиим «первенцем» (*prōtogenos*) и его «первым [prōtistos] отпрыском» (см. Уолл [Wall 1993: 68-69] усматривает в законе о первородстве и Израиле как «первенце» некоторый фон к словам Павла). Причина, почему народ был так назван, вероятно, заключается в том, что народу было дано такое же поручение (Быт. 1, 28), как Адаму и Ною, при этом Ной был образом второго Адама (так у Филона Александрийского, *Flight 208*: «Израиль, сын от свободной и первенец [prōtogenos]»; Израиль был также Божиим «единородным первенцем» [3 Езд. 6, 58], его «сыном любимым и... первенцем» [Pss. Sol. 13:9] и «сыном первородным и единственным» [Pss. Sol. 18:4]) (см. комментарий на Кол. 1, 6.10 выше). Таким образом, Израиль был собирательным образом Адама, который должен был выполнять ту же роль, что и Адам. А в Кол. 1, 15 изображается Христос, который объединяет в себе ветхозаветные образы Адама и Израиля.

¹ В СП: «Рожденный прежде всякой твари». – Прим. перев.

В свете вышеизложенного понятно, что в Пс. 88 LXX говорится о грядущем эсхатологическом мессианском царе Израиля, у которого Бог — «Отец», и он — «первенец» (*prōtotokos*), наследующий положение «превыше царей земли» и «престол», который продлится «навсегда» (Пс. 88, 27-29.37 LXX [Пс. 89, 26-28.36 МТ]) (следует отметить, что в Евр. 12, 23 выражение «церковь первенцев», скорее всего, указывает на высокое положение церкви, которое дает ей право наследовать эсхатологические благословения [см. Lightfoot 1961: 147]). Павел использует слово «первенец» в Кол. 1, 15, ссылаясь на этот псалом (см. Abbott 1905: 210; данная аллюзия на псалом отмечена также в Simpson and Bruce 1957:194; O'Brien 1982: 43). Павел говорит, что Христос есть исполнение пророчества в псалме. В позднем иудаизме считали, что в Пс. 88 LXX говорится о пришествии эсхатологического царя по аналогии с Исх. 4, 22, где Бог говорит о народе: «Израиль есть сын Мой, первенец Мой» (*Midr. Rab. Ex. 19:7*, в контексте которого патриарх Иаков отождествляется с «Израилем», который, в свою очередь, сравнивается по аналогии с грядущим Мессией). В таком смысле, возможно, существует определенная взаимосвязь данного псалма с Адамом, который был царем-первенцем над землей. Аллюзию на Пс. 88 LXX в данном отрывке Послания к Колоссянам подтверждает также использование по отношению к Израилю слова *christos* дважды (Пс. 88, 39.52 LXX [Пс. 89, 39.52 МТ]), глагола *chriō* к Давиду и неявно к грядущему семени Давида, которое будет эсхатологическим царем, представляющим народ (см. Пс. 88, 20-29.35-37 LXX [89, 20-29.35-37 МТ]). Хотя имя «Христос» не встречается в гимне Кол. 1, 15-20, оно неоднократно встречается в непосредственном контексте (Кол. 1, 1-4.7.24.27-28).

Подобным образом Филон Александрийский говорит об ангельском существе наивысшего ранга («старшего из ангелов Его, как бы архангела» как о «Божьем первородном... “Начале” ...Человеке по образу Его... то есть Израиле» и люди, которые хотят, чтобы это ангельское существо представляло их, могут стать «сыновьями Бога» (цитируя Втор. 14, 1; 32, 18) и «детьми незримого образа Его... [который] самый почтенный образ Его» (*Confusion 145-147* [см. также Филон, *Dreams 1,215; Agriculture 51; Confusion 62-63*]). Вероятно, считалось, что ангел был небесным представителем Израиля.

Павел особо подчеркивает роль Христа как «первенца» всего творения (Кол. 1, 15), утверждая, что он «прежде всего» (Кол. 1, 17). Все три выражения, используемые для описания Христа в Кол. 1, 15-17 («образ Божий», «Первенец», «прежде всего»), с разных сторон изображают Христа как последнего Адама, так как эти же выражения применялись к первому Адаму или к тем в народе Израильском, кому Бог давал то же поручение, что и Адаму (Ной, патриархи, народ в целом). Подобно тому, как временное старшинство Адама не был причиной его сотворения, а лишь способствовало его конечному назначению стать мировым правителем, эти имена в Послании к Колоссянам не просто указывают на временное старшинство Христа в отношении к старому творению, но в первую очередь подчеркивают Христов суверенитет (в таком же смысле «первенцы» из израильтян получали власть над семейством и наследством, а каждый раз, когда Филон Александрийский называет высшего ангела «первенцем», он подчеркивает это значение [за исключением *Dreams 1.215*]). Довременное значение подразумевает, что Христос не был самой начальной частью творения, но что он «родился до этого» (мысль верно выражена в Moule 1957:76, в смысле «вечного поколения сына»), что отличает Христа от остального творения. Особый статус Христа подчеркивается утверждением, что он — творец (E. F. Scott 1948: 21).

В Пс. 88 LXX особое внимание уделяется именно мысли о всемирном суверенитете, когда говорится о мессианском царе-«первенце». В частности, слова «Я сделаю его первенцем» в Пс. 88, 28 LXX (89, 28 МТ), за которыми следует выражение «превыше царей земли», указывают, что эти два понятия неразрывно связаны между собой. Последнее выражение даже может объяснять первое (как было предложено Феодором Мопсуестийским [цитируется в Abbott 1905: 211]; так же Откр. 1, 5, ссылаясь на Пс. 88, 28-30.37 LXX [89, 28-30.37 МТ], говорит, что воскресение Христа даровало ему положение правителя).

Данное положение Христа подтверждается, когда Павел признает, что Христос – суверенный творец мира (Кол. 1, 16 [где встречается вводное слово *hoti*]), который самолично поддерживает существование мира (Кол. 1, 17б). Итак, Христос прекрасно исполняет правящую роль, которую не смог выполнить Адам и его преемники, в то же время он – совершенный творец всего сущего, независимый и суверенный над всем творением, что в Кол. 1, 16 особенно подчеркивается выражением «все Им и для Него создано» (об этом см. Dunn 1996: 90-91).

Есть мнение, что Кол. 1, 15-17 относится к суверенитету Христа над первым творением, в то время как Кол. 1, 18-20 утверждает его суверенное положение над вторым новым творением, которое уже началось. В таком смысле слово «первенец» снова используется, чтобы подчеркнуть правление Христа над новым порядком через воскресение из мертвых (Кол. 1, 18в). Его превосходство над новым творением обусловлено царственным статусом (см. параллельный текст Евр. 1, 2-5; 2, 5-9).

В Кол. 1, 19-20 Павел приводит причины правящего положения Христа в новом творении: (1) он – полное выражение божества (подчеркнуто в Кол. 2, 9: «В Нем обитает вся полнота Божества телесно»); (2) он начал процесс возвращения творения к гармонии с собой и Богом (т. е. «примирение»). Павел изображает Христа как Бога и последнего Адама во плоти, чтобы подтвердить, что «Иисус соответствует всему замыслу, который Бог определил как для себя, так и для человечества» (Wright 1986: 70-71). Замысел для человечества, наконец, достигает своего завершения в последнем Адаме. Неспособность первого Адама привела к тому, что человечеству необходимо послушание, чтобы достичь эсхатологического завершения, так что даже первое непослушание Адама типологически указывает на послушание другого Адама.

Контекст литературы Мудрости в изображении Христа

Многие комментаторы считают, что образ «мудрости» в иудаизме и Притч. 8, 22-27 («начало его [Бога] пути», т. е. до создания) служит основанием для Кол. 1, 15-17. Например, некоторые комментаторы (Lohse 1975: 46–56; Wright 1986: 66–71; Simpson and Bruce 1957: 197; Wall 1993: 68) выделяют Быт. 1 и литературу Мудрости, особенно Книгу Притчей (ср. Сир. 24, 10: «Прежде века от начала [*archē*] Он произвел меня [мудрость]). В Притч. 8 мудрость представляет собой Божье присутствие, непосредственно предшествующее сотворению мира, чтобы показать, что именно мудрость позволила Богу идеально исполнить этот чудесный труд. Безусловно, такой контекст возможен и правдоподобен, но аллюзия не очевидна настолько, чтобы о ней так часто упоминать.

Хотя не представляется возможным представить в данном исследовании дальнейшее обсуждение этого вопроса, мы можем привести в дополнение

к многочисленным примерам влияния ВЗ (особенно Быт. 1) и немногим упомянутым выше текстам Филона Александрийского (вероятный иудейский источник, который мог в той или иной степени повлиять на мысль Павла в Кол. 1, 15-17), компиляцию отрывков из Книги Премудрости Соломона (см. Voring, Berger, and Colpe [1995: 483–84], которые говорят, что большинство из этих текстов формируют контекст для Кол. 1, 15-17):

1. мудрость, которая отождествляется с Духом Божиим (в свете Прем. 1, 6), «наполняет вселенную» (Прем. 1, 7);
2. мудрость «есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его» (Прем. 7, 26);
3. мудрость «все обновляет» (Прем. 7, 27) и «все устроит на пользу» (Прем. 8, 1) и «все делает» (Прем. 8, 5);
4. мудрость «присутствовала, когда Ты творил мир» (Прем. 9, 9);
5. «премудростью Твоею, устроивший человека, чтобы он владычествовал над созданными Тобою тварями» (Прем. 9, 2) и мудрость «сохраняла первозданного отца мира, который сотворен был один, и спасала его от собственного его падения (т. е. его согрешения); она дала ему силу владычествовать над всем» (Прем. 10, 1-2).

Если подразумевается данный контекст, то Павел хочет сказать, что, хотя полным проявлением земной мудрости в ВЗ была Тора, теперь Мессия — величайшее выражение божественной мудрости на земле, на что указывает сама Тора. Такой фон не обязательно исключает контекст повествования об Адаме (Быт. 1), хотя другие комментаторы категорично заявляют, что контекстом данного отрывка Послания к Колоссянам служит только тема «мудрости», а не повествование об Адаме из Книги Бытия (напр., Aletti 1993: 94-116). Возможная совместимость обоих контекстов становится очевидной, если мы вспомним, что одна из ключевых ролей мудрости заключается в том, чтобы обитать в Израиле (который олицетворял все человечество; см. Книга Притчей, Книга Иисуса сына Сирахова, Книга Премудрости Соломона), который должен быть по-настоящему мудрым и властвовать над творением. Данная тема связана с мессианским ожиданием грядущего эсхатологического царя, как, например, Пс. 88, 28 (89, 28 МТ) (согласно с Wright 1991: 112-13). Утверждать, что в Кол. 1, 15а говорится только о Христе как мудрости, существовавшей до сотворения, означает не принять во внимание форму глагола «быть» в настоящем времени (*estin*). Конечно, Христос был в образе Божьем до сотворения мира, но он по-прежнему имеет этот «образ». Безосновательно отказываться отождествлять этот образ в настоящем с Быт. 1, 27, особенно в свете параллельных отрывков (2 Кор. 4, 4; 1 Кор. 15, 45-49), приведенных в начале данного раздела.

Кол. 1, 19

Этот стих объясняет, почему Христос должен был «иметь во всем первенство» (Кол. 1, 18б). Некоторые комментаторы отметили, что сочетание слов «благоволение» и «обитать» в Кол. 1, 19 может указывать на Пс. 67, 17 LXX (МТ 68, 17).

Пс. 67, 17-18 LXX

Бог благоволит [*eudokeō*] обитать на ней [*en autō* {горе Сион}] и будет Господь обитать вечно... во святилище [МТ: *qōdesh*].

В большинстве английских переводов еврейское слово *qōdesh* переведено как «святое место» или «святилище» (KJV, NIV, HCSB, NJB, NLT, RSV, NRSV, ESV; так же см. 3 Еп. 24:6-7), хотя некоторые переводят данное слова как «святость» (напр., NASB, NEB).

Кол. 1, 19

Ибо благоугодно [*eudokeō*] было, чтобы в Нем [*en autō*] обитала [*katoikeō*] всякая полнота.

Выражение в LXX *en tō hagiō* можно понимать аналогично. Кроме того, слова *en autō* в Пс. 67, 17 могут означать Синай, а не Сион, но даже ссылку на «Синай» в Пс. 67, 18 можно сравнить с «Сионом», как переводят данный стих, напр., NASB и ESV; LXX допускает такую интерпретацию, как и МТ.

В этом отношении Мюндерляйн (Münderlein 1962:266-70) усматривает несомненную связь Пс. 67, 17 LXX (особенно таргумическая версия) с Кол. 1, 19. Аббот (Abbott 1905: 219) и Райт (Wright 1986:78) считают, что в послании присутствует отголосок псалма; Бисли-Мюррей (Beasley-Murray 1973: 177) говорит, что сходство с Пс. 67, 17 LXX заключается в чем-то большем, «чем просто слова»; Мак-Дональд (Mac-Donald 2000:63) отметил, что формулировка «напоминает еврейские писания... напр., Пс. 67, 17 LXX»; Уолтер (Wolter 1993:85) считает, что слова в послании взяты их иудейского ветхозаветного контекста, особенно из Пс. 68, 17 (и в меньшей степени из Пс. 132, 13-14; 2 Мак. 14, 35; 3 Мак. 2, 16); О'Браен (O'Brien 1982:52) говорит о том, что сочетание двух глаголов в Пс. 67, 17 LXX и Кол. 1, 19 «имеет особое значение» (см. предположение в Нау 2000:62); Уолл (Wall 1993:75) видит ссылку на ветхозаветный Храм, но не приводит убедительных параллелей.

Уникальная формулировка Пс. 67 LXX и Кол. 1 указывает на такую аллюзию: в Септуагинте глаголы «благоволяет» (*eudokeō*) и «обитать» (*katoikeō*) встречаются вместе только в Пс. 67, 17 LXX (глагол «обитать» в Пс. 67, 17а и «находить пристанище» [*kataskēnoō*] в Пс. 67, 17б.19 указывают на то, что в Пс. 67, 17 говорится о Храме, как и переведено в большинстве английских переводов).

Существуют и другие ветхозаветные отрывки, похожие на Пс. 67 LXX. В Агг. 1 – 2 содержатся термины, весьма близкие к псалму и Посланию к Колоссянам: «Стройте храм; и Я буду благоволять к нему [*eudokēsō en autō*] и прославлюсь» (Агг. 1, 8); «наполню [*plēsō*] дом сей славою» (Агг. 2, 7). Кроме того, в 2 Мак. 14, 35 сказано: «Ты, Господи, не имея ни в чем нужды, благоволил [*eudokēsas*] Храму сему быть местом Твоего обитания [*skēnōseōs*] между нами». Подобно этому в 3 Мак. 2, 15-16 говорится: «Ибо, хотя жилище [*katoikētērion*] Твое, небо небес, недостижимо для людей, но Ты, благоволив [*eudokēsas*] явить славу Твою народу Твоему, Израилю, освятил место сие [храм]».

В Таргуме к 3 Цар. 8 Божье благоволение неоднократно связано с его «обитанием» (*шехина*) в храме Соломона (Тг. 3 Цар. 8, 13-15.23-24.27-30; ср. 2 Пар. 6, 4-5.20; 7, 16), где дважды говорится, что облако славы Божьей «наполнило дом святилища» (Тг. 3 Цар. 8, 10-11), слова, подобные Кол. 1, 19 (в LXX 3 Цар. 8, 10-11 и параллельном тексте в 2 Пар. 7, 1-2 используется глагол *pimp-lēmi*, обозначающий «заполнять»; в 2 Пар. 7, 1-2 встречается глагол *plēroō* в двух рукописях [се], что сопоставимо с существительным *plērōma* в Кол. 1, 19. В 3 Цар. 8, 39.43.49 [LXX] также употребляются формы *katoikētērion* или *katoikēsis*, указывая на небесный храм и его распространение на земной храм. Также формы

katoikeō и *katoikēsis* в 2 Пар. 6, 18.21 со ссылкой на земной храм, и *katoikētērion* в 2 Пар. 6, 30.33.39 по отношению к небесному храму; см. пар. 3 Цар. 8, 39.43.49).

Мы можем уверенно сказать, что в Послании к Колоссянам отражен этот общий фон: Бог благоволит обитать и наполнять храм. В частности, Послание к Колоссянам может резонировать с толкованием в Таргуме (или экзегетической традиции, которая представлена в Таргуме) наряду с контекстом Пс. 67 LXX и Третьей книги Царств, указывающими на то, что Павел использует выражения из псалма, говоря о Божьем обитании в храме (Барт и Бланке [Barth and Blanke 1994: 212] полагают, что Пс. 67, 17 LXX; Тг. Пс. 67, 17; Тг. 3 Цар. 8, 27 – «особенно близкие параллели» к Кол. 1, 19, в то же время они находят отголоски греческого перевода 2 Цар. 7, 6; 2 Пар. 6, 18; Пс 21, 4 [22, 4 МТ]; 131, 14 [132, 14 МТ]; 134, 21 [135, 21 МТ]; Ис. 8, 18; Лозе [Lohse 1975: 58] кратко рассматривает некоторые из перечисленных отрывков, но он никогда не комментирует, насколько они важны для Кол. 1, 19; см. также Тг. Пс. 132, 13: «Ибо Господь был доволен Сионом, возжелал его в жилище Себе»; в МТ этот стих можно перевести: «Ибо Господь избрал Сион, возжелал его в жилище», и в Пс. 132, 146 (МТ) читаем: «Здесь вселюсь, ибо Я возжелал его», в то время как в LXX еврейский глагол «возжелать» [ʾāwâ] переведен словом «выбирать» [hairtizō]).

Представление о Христе, как о храме Божьего присутствия, встречается в других местах НЗ (напр., Ин. 2, 19–21; Откр. 21, 22) и посланиях Павла (Еф. 2, 20–22), хотя он обычно выдвигает на первый план церковь как храм, безусловно, из-за ее отождествления со Христом (как в Еф. 2, 20–22; 1 Кор. 3, 17; о церкви как храме см. также 1 Кор. 6, 19; 2 Кор. 6, 16; Откр. 3, 12; 7, 15; 11, 12).

Бисли-Мюррей (Beasley-Murray 1973:77) объясняет, что контекст храма в Кол. 1, 19 часто упускается из виду, потому что слишком много внимания уделено только понятию *plērōta* («полнота»), в то время как остальные выражения «показывают Христа, выполняющим ту роль, которая была определена храму в ВЗ», в частности, в Пс. 67, 17 LXX (практически аналогично у Wright 1991:117). Если аллюзия намеренная, как верно полагают некоторые исследователи, тогда главная идея заключается в том, что Бог присутствует уже не в земном храме (святая святых), но во Христе, который эсхатологически начал и типологически выполняет все, что представлял собой храм (субъектом «благоволения» может быть Бог или «вся полнота [Божества]», что, по сути, одно и то же [см. Nagis 1991:49–50]). Присутствие Бога в скинии на земле в настоящее время воплощено во Христе и более славно, чем в старом построенном храме. Дух Иисуса продолжает пребывать в церкви, истинном храме после вознесения Христа. Таким образом, причина (*hoti*), почему Христос должен «иметь во всем первенство» (Кол. 1, 18б), заключается в том, что он служит наиболее возвышенным проявлением Божьего присутствия на земле, так как он сам и есть Бог.

Мудрость и храм как возможный контекст Кол. 1, 19

Существует еще одно интригующее наблюдение относительно Кол. 1, 19. В свете признанной аллюзии на «мудрость» в Кол. 1, 15–18 примечательно, что в раннем иудаизме считалось, что «мудрость» сосредоточена в храме, например, в Сир. 24, 8–11 сказано: «Тогда Создатель всех повелел мне, и Произведший меня указал мне покойное жилище и сказал: “поселись в Иакове и прими наследие

в Израиле». Прежде века от начала Он произвел меня, и я не скончаюсь веками. Я служила пред Ним во святой скинии и так утвердилась в Сионе» (анализ, показывающий, что весь раздел Сир. 24, 1-27 повествует о «мудрости» в храме, см. в Hayward 1999; см. также Мудр. 9, 4-9; ср. 1 Еп. 42:1-2 с 1 Еп. 39:6-13).

Кроме того, Филон говорит, что «Божья обитель, скиния, — символ «мудрости», которая «есть дворец и резиденция Всевышнего правителя» (*Prelim. Studies* 116-117). Такой контекст, связывающий мудрость с храмом в Кол. 1, 19, содержит дальнейшую ссылку на храм и, возможно, даже лучше объясняет, почему в Кол. 1, 9 апостол ссылается на Исх. 31, 3; 35, 31, где Бог исполнил народ Духом, чтобы они имели «мудрость» построить скинию. Возможно, уже в Кол. 1, 9 Павел предвосхищает (Кол. 1, 19) ссылку на ветхозаветный храм. Важно, что в Кол. 1, 9 упоминается мудрость верующего, которая в конечном счете зависит от сообразования со Христом, который отождествляется с «мудростью» в Кол. 1, 15-18 (поскольку только возрастая в мудрости можно быть «совершенным во Христе» [Кол. 1, 28], «в Котором сокрыты все сокровища премудрости» [Кол. 2, 3], см. также Кол. 3, 16).

Заключение

Итак, одна из причин, почему Христос должен «иметь во всем первенство» (Кол. 1, 18б) заключается в том, что он — Бог и начало эсхатологического храма, в котором обитают Божья полнота и мудрость (Райт [Wright 1991: 117-18] коротко упоминает аналогичные связи между Кол. 1, 15 и Кол. 1, 19).

Кол. 1, 26-27; 2, 2; 4, 3

В Кол. 1, 24-25 Павел считает, что он подражает страданиям Христа как «раб» от имени церкви, чтобы исполнить пророческое Божье слово (обсуждение этой точки зрения, которую невозможно представить в данном исследовании из-за ограниченного объема, см. в Beale, готовится к изданию, *ad loc.*). В Кол. 1, 26-27 Павел называет данное пророческое исполнение «тайной [*mystērion*], сокрытой от веков и родов, ныне же открытой святым Его, которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы».

Эта мысль находит свое продолжение в Кол. 2, 2, где Павел выражает желание, чтобы новообращенные в Колоссах достигали «всякого богатства, совершенного разума, для познания тайны [*mystērion*] Бога, которая есть Христос».¹ Предположительно здесь подразумевается та же «тайна Христа», возвещаемая Павлом, что и в Кол. 4, 3.

Слово «тайна» (LXX: *mystērion*; MT: *rāz*) в пророческом и эсхатологическом смысле встречается в ВЗ только в Дан. 2 (2, 18-19.27-30.47). В Книге пророка Даниила раскрытие «тайны» относится к скрытому толкованию царского сновидения о конце времен, когда Бог уничтожит царство зла и установит свое вечное царство (Дан. 2, 44-45).

В других иудейских апокалиптических источниках слово «тайна» применяется в эсхатологическом смысле, когда говорится о пришествии Мессии в конце

¹ Так в переводе Кузнецовой: «...которая дается знанием Божьей тайны, то есть Христа». В СП: «Для познания тайны Бога и Отца и Христа». — Прим. перев.

времен, иногда встречается ссылка на Дан. 2 (напр., 4 *Ezra* 12:37-38; 1 *En.* 46; 52; 71; тексты Кумрана).

Слово «тайна» (*mystērion*) встречается двадцать восемь раз в НЗ. Во многих случаях можно заметить, что слово напрямую связано с ветхозаветными цитатами или аллюзиями (иногда из Книги пророка Даниила). Почти во всех этих случаях слово «тайна» используется, чтобы указать на два аспекта: (1) ветхозаветное пророчество начинает исполняться, и (2) данное исполнение отличается от предполагаемого в ВЗ. Относительно последнего пункта, очевидно, что разные авторы НЗ понимают ветхозаветные тексты в свете прихода Христа и под руководством Духа. Как следствие, возникали новые интерпретации событий, которые по-прежнему соответствовали идеям в ВЗ. Хотя используя слово «тайна», авторы не всегда ссылаются на Книгу пророка Даниила, понятие об эсхатологическом пророчестве, требующем дальнейшего вдохновленного толкование, присутствует всегда. Такое понятие не всегда напрямую связано с Дан. 2, но идея тайны, вероятно, берет свое начало в данной пророческой книге ВЗ. Возможно, в НЗ иногда использовались шаблонные приемы использования слова «тайна», которые уже не были связаны с контекстом Книги пророка Даниила, сохранив при этом идею о неожиданном исполнении ВЗ в конце времен. Следует подробнее объяснить, что я имею в виду.

Здесь нет места, чтобы детально рассмотреть использование данного слова в иудаизме, остальных текстах НЗ или обосновывать сделанное мною заявление, хотя в других исследованиях я это делал, особенно что касается источников из Кумрана и Мф. 13, 11; Рим. 11, 25-26; 16, 25-26, 1 Кор. 4, 1; 13, 2; 14, 2; Еф. 1, 9; 3, 3.9; 5, 32; Кол. 1, 26-27; 2, 2; 4, 3; 2 Фес. 2, 7; Откр. 1, 19-20; 10, 6-7; 17, 5.7 (см. Beale 1998: 215-72).

Как используется слово «тайна» в Книге пророка Даниила, иудаизме и в других местах НЗ наряду с Кол. 1? Слово «тайна» встречается в Кол. 1, 26.27; 2, 2; 4, 3. Выражения со словом «тайна» в Кол. 1, 26-27, вероятно, связаны с Дан. 2 (некоторые сравнения текста см. в Hübner 1997b:530):

Дан. 2 (Феодотион)

...открыта была тайна [*mystērion*] ...Он ... дает мудрость [*sophian*] мудрым и разумение [*synesin*] разумным (Дан. 2, 19-21); Он открывает... сокровенное [*apokrypha*]» (Дан. 2, 22); Бог, открывающий тайны; и Он открыл [*mystēria... egnōrisen*] (Дан. 2, 28) (практически аналогично в Дан. 2, 29 и подобные слова в Дан. 2, 30, в то время как ниже перечисленные рукописи, следующие традиции Феодотиона, имеют такое прочтение: Он открыл эту тайну [*egnōrisen to touto mystērion*] Дан. 2, 30; такая же фраза без слова *touto*: 106 584, армянская версия; древнегреческий перевод отличается от версии Феодотиона тем, что в Дан. 2, 22 отсутствует слово *apokrypha*, а глагол *gnōrizō* в Дан. 2, 28-30 заменен другим словом.

Кол. 1, 26-27

...тайну, сокрытую [*to mysterion to apokryptomenon*] ...открытую святым Его, которым благоволил Бог показать [*gnōrisai*], какое богатство славы в тайне [*mystēriou*] сей.

В дополнение к этим параллелям следует обратить внимание на использование слов «мудрость» (*sophia*) и «разумение» (*synesis*) в отношении к «тайне» (*mysterion*) в Кол. 2, 2-3; Еф. 3, 3-10.

Выделенные курсивом словосочетания есть только в Дан. 2 (о вероятности прото-Феодотионского перевода [датируемого ранее первого века нашей эры], что явно встречается в других местах НЗ, см. Beale 1996: 139-40), Кол. 1 – 2; Еф. 3, 3-10). В Еф. 3, как и в данном тексте, слова выражают эсхатологическую действительность в соответствии со значением слова «тайна» в Дан. 2, где подразумевается последнее время. См. Дан. 2, 28-29.44-45; Алетти [Aletti 1993: 156-57] усматривает в Дан. 2 обширный контекст для слова «тайна» в Кол. 1, 26-27; Уолтер [Wolter 1993:104] рассматривает слово «тайна» в апокалиптическом контексте иудаизма и Кумрана). Даниил повествует о создании эсхатологического царства, а в Посланиях к Ефесянам и Колоссянам внимание сосредоточено на мессианском царе (*christos*), который придет в последнее время, и связанной с царем «тайны». В Кол. 1, 27 тайна недвусмысленно отождествляется со «Христом в вас (язычниках)». Подобное отождествление в Кол. 2, 2 говорит о том, что речь идет о той же тайне, что и в Еф. 3: евреи и язычники объединяются вместе на равных правах с помощью общего соображения с Иисусом Христом, истинным Израилем – они во Христе, и Христос в них (вероятно, Духом). В этом заключалось «таинственное» исполнение пророчества Даниила, поскольку в ВЗ не говорится прямо, что теократическое царство Израиля будет настолько основательно преобразовано, что продолжится только в израильском мессианском царе в последние времена (более полное обсуждение данного вывода и использования слова «тайна» из Книги пророка Даниила в Еф. 3 см. в Beale 1998: 242-47; Caragounis 1977: 123-26).

В таком случае Кол. 2, 16-23 имеет параллель в Еф. 2, 14-18, где подчеркивается, что пришествие Христа отменило существовавшие характерные этнические признаки народа Божьего и заменило их Христом, который есть ключ к пониманию тайны в Еф. 3. То же самое подчеркивается в Кол. 2, 16-23, где законы Моисеевы, относящиеся к «пище, питии, еврейским праздникам, новолуниям или субботам», более не были обязательными, потому что теперь они рассматриваются только как «тьень», указывающая на Христа, в котором содержится эсхатологическая суть данных вопросов (дальнейшее развитие мысли см. в комментарии на Кол. 2, 8-23 ниже). Верующие «умерли вместе с Мессией [Христом]» в данных вопросах, которые были так важны для старого мира Израиля, но не существенны для членства в истинном народе Божьем последнего времени (Кол. 2, 20-22). О спасении язычников в последние дни существовали явные пророчества, исполнение которых ожидали (напр., Ис. 2, 2-4; Зах. 2, 11; 8, 22-23). Однако обычно предполагалось, что они придут в землю израильскую и обратятся в веру Израиля, что подразумевало и принятие характерных признаков народа израильского (обрезание и т. д.). В Еф. 3 и Кол. 1 – 2 открыто то, что раньше было тайной: язычники могут стать частью Израиля последних дней не посредством прежних отличительных знаков народа, но только через отождествление с Мессией, их единственным характерным признаком. Таким образом, в Послании к Колоссянам слово «тайна» означает начало исполнения не только Дан. 2, но и общего пророческого ожидания того, как язычники станут частью спасенного Божьего народа в конце времен.

Кол. 2

Кол. 2, 3

Павел старается «представить всякого человека совершенным во Христе», обучая «всякой премудрости» (Кол. 1, 28 – 2, 1). Он говорит в Кол. 1, 26-27 и Кол. 2, 2, что «тайна» есть Христос. Как мы видели, аллюзия на тайну из Дан. 2, впервые отмеченная в Кол. 1, 26-27, вероятно, снова всплывает в Кол. 2, 2-3:

Дан. 2 (Феодотион)

...тогда открыта была тайна [*mystērion*]... мудрость [*sophian*] мудрым и разумение [*synesis*] разумным (Дан. 2, 19-21); Он открывает глубокое и сокровенное [*apokrypha*] (Дан. 2, 22)

Кол. 2, 2-3

...для всякого богатства совершенного разумения [*syneseōs*], для познания тайны [*mystēriou*] Бога и Отца и Христа, в Котором сокрыты [*apokryphoi*] все сокровища премудрости [*sophias*] и ведения

Однако лучше всего рассмотреть, как аллюзия на Дан. 2 объединена с Притч. 2, 3-6 LXX, что побуждает Павла сосредоточиться на последнем тексте в Кол. 2, 3 (некоторые сравнения текста см. Hübner 1997b: 532, 534):

Притч. 2, 3-6 LXX

...если будешь призывать мудрость [*sophian*] и звать к разуму [*synesei*], если будешь искать его... как сокровища [*thēsauros*] [в переводе Симмаха и Теодотиона вместо «сокровища» читаем «сокрытое» {*apokrypha*}], то уразумеешь [*synēseis*]... и найдешь познание [*epignōsin*] о Боге, Ибо Господь дает мудрость [*sophian*]; в Его присутствии – знание [*gnōsis*] и разум [*synesis*].

Кол. 2, 2-3

...для всякого богатства совершенного разумения [*syneseōs*], для познания [*epignōsin*] тайны Бога и Отца и Христа, в Котором сокрыты [*apokryphoi*] все сокровища [*thēsauroi*] премудрости [*sophias*] и ведения [*gnōseōs*].

Хотя слова «мудрость» (*sophia*) и «разумение» (*synesis*) (в редких случаях даже в сочетании со словом «познание» [*gnōsis*]) употребляются вместе в LXX (см. комментарий на Кол. 1, 9 выше), все уникальные сочетания слов в таблице встречаются только в Притч. 2 и Кол. 2. Более того, предыдущий акцент на Христе как истинной воплощенной мудрости в Кол. 1, 15-17 подтверждает присутствие аллюзии на Книгу Притчей (напомним, что отрывок в Притч. 8, 22-31 рассматривался как часть возможного контекста Кол. 1, 15-17; Уолтер [Wolter 1993: 111-12] считает, что слова Павла «сокровища премудрости» содержат обшую метафору, используемую в отношении к «мудрости» в раннем иудаизме, хотя он включает Притч. 2, 3-4 в список приводимых им ссылок; некоторые комментаторы находят параллель с Ис. 45, 3: «И отдам тебе хранимые во тьме сокровища [*thēsauros*] и сокрытые [*apokryphous*] богатства». Все же отрывок из Книги Притчей содержит более точные выражения). Данная аллюзия повторно используется в Кол. 2, 2-3. Можно предположить, что в Кол. 1, 26 Павел описывает «тайну», которая в данном отрывке отождествляется с «мудростью»: сравните взаимосвязь между «тайной» в Кол. 1, 26-27 и «мудростью» в Кол. 1, 28; также сравните Кол. 1, 26: «Тайну, сокрытую от веков [*apo tōn aiōnōn*]» с Сир. 24, 10.37: «Прежде века [*apo tōn aiōnōn*] от начала Он произвел меня [мудрость]», и «намерения ее [мудрости] глубже великой бездны».

Верующие могут иметь подлинное «познание тайны Бога, которая есть Христос», потому что это было открыто им (Кол. 1, 26-27; 2, 2). Поскольку Христос – истинный источник «премудрости и знания» (Кол. 2, 3), святые разделяют такое понимание посредством отождествления со Христом (также см. Кол. 2, 3-8). Если Тора была воплощением «мудрости» в эпоху Ветхого Завета, сейчас Мессия – величайшее выражение божественной «мудрости». В таком смысле Тора была типологическим предшественником наиболее полного выражения «мудрости», которое пришло в лице Мессии.

Природа лжеучения в Колоссах в связи с откровением в Ветхом и Новом Заветах (Кол. 2, 8-23)

Лжеучение – философия, вводящая в заблуждение

Павел рассказал читателям, что они должны сосредоточиться на Христе, «в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения», чтобы не прельститься «вкрадчивыми словами» (Кол. 2, 3-4). Они должны непрестанно доверять Христу, как было в начале, и все более укрепляться в своей вере, чтобы никто «не увлек... философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 6-8). Слова «философия» (*philosophia*), «пустое обольщение», «предание человеческое» и «стихии мира» следует понимать в свете последующего контекста. В частности, апостол здесь говорит о неправильном понимании значения и применения ветхозаветного закона для новой эпохи. Это похоже на ошибочную иудейскую доктрину, направленную на закон, а не на Христа, как воплощение божественного откровения (см. Wright 1986: 23-30). Хотя можно допустить некоторое влияние язычества, но это сомнительно (но см. Арнольд [Arnold 1995: 243] считает, что ложная «философия» представляет собой «сочетание фригийских народных верований, местной формы иудаизма и христианства»).

Лжеучение как идолопоклонство

В Кол. 2, 22 Павел говорит, что ветхозаветные «тени», в частности, постановления о пище («не прикасайся, не вкушай, не дотрагивайся»), названы «заповедями и учением человеческим» (*ta entalmata kai didaskalias tōn anthrōpōn*). Здесь присутствует аллюзия на Ис. 29, 13 LXX: «Этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня, и благоговение их предо Мною есть изучение заповедей человеческих» (*entalmata anthrōpōn kai didaskalias*) (аллюзию на Ис. 29, 13 отмечена в Lohmeyer 1964:128; Moule 1957: 108; Lohse 1975: 124; Masson 1950: 137; Кэйд [Caird 1976: 201] называет ее «цитатой», Райт [Wright 1986: 101, 126] также усматривает аллюзию в Кол. 2, 8; см. также Dunn 1996: 193-94, в том числе его мнение об аллюзии на Мк. 7, 7 и Мф. 15, 9; P. Martin 1974: 97; O'Brien 1982: 151; Hübner 1997a: 91; Gniska 1980: 158; Barth and Blanke 1994: 357; Pokorný 1991: 154; Lindemann 1983: 51; Schweizer 1982: 167; E. F. Scott 1948: 58; Abbott 1905: 275; Lightfoot 1961: 204; Simpson and Bruce 1957: 255; H. M. Carson 1966: 78).

В контексте Послания к Колоссянам «заповеди и учение» связаны с «пустым обольщением», основанном на «предании человеческом», а не на «Христе»

(Кол. 2, 8). Павел развивает мысль об упомянутом ранее «предании человеческого», используя слова пророка Исаии о «заповедях и учении человеческого», что связывает лжеучение с идолопоклонством, как видно из контекста.

Эллинистическая иудейская ложная «философия» (Кол. 2, 8) фокусируется на соблюдении заповедей о «пище и питии... празднике, или новомесечии, или субботе» (Кол. 2, 16), которые касаются «постановлений: “не прикасайся”, “не вкушай”, “не дотрагивайся”» (Кол. 2, 20б-21). Безусловно, данные выражения имеют отношение к иудаизму, а не язычеству, что подтверждается в *Let. Aris.* 142: Бог «всюду оградил нас законами о чистоте, в пище, питье, прикосновениях, в том, что мы слышим и видим». Кроме того, сочетание «праздники» (*heortē*), «субботы» (*sabbaton*) и «новолуния» (*neomēnia*) неоднократно встречаются в Септуагинте, обозначая праздники, которые каждый израильтянин должен был соблюдать согласно закону (см. 1 Пар. 23, 31; 2 Пар. 2, 4; 31, 3; Неем. 10, 33; Ис. 1, 13-14; Иез. 45, 17; Ос. 2, 11; 1 Езд. 5, 51-53; Иудифь 8, 6; 1 Мак. 10, 34).

В период, когда пророчества исполняются, было бы идолопоклонством «тенью» заменять Христа, который есть эсхатологическая суть Закона. Более того, из четырех случаев употребления выражения «праздники, новомесечия и субботы» в ВЗ, два указывают на поклонение идолам (см. Ис. 1, 13-14 и прямые ассоциации с *bdelygma* [«мерзость»], слово, которое обозначает идолопоклонство в Книге пророка Исаии и ВЗ; ср. Ос. 2, 11 в контексте Ос. 2, 6-13). Таким образом, уже существовали примеры того, как праздники ВЗ переходили в идолопоклонство. В Гал. 4, 8-10 практически идентичная фраза («наблюдаете дни, месяцы, времена и годы») вместе со словом «естественные начала» (ср. Кол. 2, 20) непосредственно связана с объектом идолопоклонства. В Кол. 3, 3-7 также содержится подтверждение того, что в Кол. 2, 16-23 говорится об идолопоклонстве: апостол называет период жизни святых до обращения «идолослужением» (в этом отношении следует обратить внимание на сходства используемых глаголов и выражений «вы умерли» и «умертвите земные члены [тела] ваши» в Кол. 3, 3.5 и «вы умерли для стихий мира» в Кол. 2, 20, что тесно связано с аллюзией на Ис. 29, 13 в Кол. 2, 22 и «служением ангелам» в Кол. 2, 18).

Стих Ис. 29, 13 относится к отрывку, который начинается с аллюзии на Ис. 6, 9-10 (Ис. 29, 9-10: «Они ослепили других, и сами ослепли... Господь... сомкнул глаза ваши»), где израильтяне высмеиваются за то, что они были подобны идолам, которым поклонялись (как у идолов были глаза и уши, но они не могли видеть или слышать, так и израильтяне имели глаза и уши, но они не могли духовно видеть или слышать [см. *Beale* 1991; см. также Пс. 134, 15-18]). В Ис. 29, 9-13 слова из Ис. 6 представлены как начало исполнения. Отчасти идолопоклонство заключалось в том, что сердце Израиля «далеко отстоит от Меня, и благоговение их предо Мною есть изучение заповедей человеческих» (Ис. 29, 13). Когда в других местах ВЗ говорится, что Израиль «далеко» от Бога, речь идет о поклонении идолам, а не Богу (Иер. 2, 5; Иез. 44, 10). Когда говорится, что они поклоняются впустую, подразумевается, что народ поклонялся идолам (Ис. 41, 29). В Ис. 30, 1-5 сказано, что грех Израиля состоит в уповании на помощь Египта в борьбе против другого народа, который намеревался вторгнуться в Израиль. В частности, в Ис. 30, 1 (МТ) об Израиле сказано, что они «закключают союзы»,¹ но без Бога (подразумевается возлияния идолам, чтобы скрепить политический

¹ В МТ «совершают возлияния». — Прим. перев.

союз); в Ис. 30, 3 также говорится, что Израиль стремится «подкрепить себя силою фараона». Это предполагало в определенной степени компромисс с идолопоклонством, так как фараон называл себя богом, воплощением бога солнца; божественность фараона лежала в основе египетских религиозных представлений. В Ис. 30, 22 также явно говорится об «идолах из серебра» и «идолах из золота» в Израиле, которым народ, по всей видимости, поклонялся по причине союза с Египтом.

Итак, Павел цитирует слова пророка Исаии, относящиеся к греху идолопоклонства. Во времена Павла израильтяне не поклонялись каменным или деревянным идолам, но чтили человеческое предание, что и было по сути идолопоклонством (та же аллюзия в Мк. 7, 7 и Мф. 15, 9 ссылается на идолослужение). По сути, идол – все, чему поклонялись вместо истинного Бога. Например, в Еф. 5 и Кол. 3 Павел говорит, что идолопоклонство может быть выражено не только буквальным поклонением, он говорит в Кол. 3, что «блуд, нечистота, страсть, злая похоть и любостяжание... есть идолослужение» (Кол. 3, 5).

Упомянутое «обрезание нерукотворное» (Кол. 2, 11) противопоставляется «обрезанию рукотворному», о котором апостол говорит в Еф. 2, 11 («обрезанные плотским обрезанием, совершаемым руками»). Слово «рукотворный» (*cheiropoiētos*) в греческом ВЗ всегда относится к идолам, а в НЗ имеет отрицательный подтекст, подразумевая идолопоклонство (см. Beale 2004: 224-25). Таким образом, упоминание «обрезания рукотворного» в Кол. 2 дополнительно усиливает мысль, согласно которой полагаться на ветхозаветные «тени» означает грешить идолопоклонством.

В таком смысле, подобно Кол. 2, Павел говорит в Флп. 3, 2: «Берегитесь псов, берегитесь злых делателей, берегитесь обрезания», а затем в Флп. 3, 18-19 он называет их врагами «креста Христова. Их конец – погибель, их бог – чрево, и слава их – в сраме, они мыслят о земном». Павел говорит, что для неверующего иудея «чрево» – его бог, ссылаясь на человеческие предания, касающиеся всех видов очищения, связанных с пищей. Верность таким преданиям, а не Христу, равносильна идолослужению.

Павел говорит в Кол. 2, 22, что верить в «тени» постановлений о пище в ВЗ больше, чем Христу (или на том же уровне, что и Христу), суть поклонение идолам. Мысль об идолопоклонстве подтверждается Кол. 2, 18-19, где сказано, что к вере в «старые тени» также относится «служением ангелам» вместо «служения Христу» («не держась главы» [лаконичный аргумент в пользу того, что родительный падеж в выражении «служение ангелов» означает не «служение с ангелами», а «служение ангелам» и идолопоклонство ангелам, см. Нау 2000: 105-9). Ссылка на Ис. 29, 13 в Тит. 1, 14 используется аналогично, так как «постановления человеческие» соответствуют «иудейским басням», что приводит к «отвращению от истины». В других местах Павел говорит, что евреи, которые полагаются только на закон, а не на Христа, – идолослужители (Рим. 2, 22; см. Гал. 4, 8-10, где «вещественные начала» приравниваются к ложным «богам»; ср. подобное использование выражения «стихии мира» в Кол. 2, 20).

Стих Ис. 29, 13, вероятно, используется по принципу аналогичной интерпретации. Подобно тому, как Израиль поклонялся идолам в прошлом, так и ныне исповедующие веру иудеи (т. е. христиане из иудеев) способствуют укреплению веры в идолов (если Кол. 2, 22 тесно связан с аллюзией на Ис. 29, 13

в Мк. 7, 7 или Мф. 15, 9, то здесь содержится типологическое значение, как и в отрывках из Евангелий).

Причина отвержения лжеучения в Кол. 2, 17

Чтобы понять причину в Кол. 2, 17, который вместе с Кол. 2, 9-15 служит основанием для опровержения лжеучения, следует проанализировать контекст Кол. 2, 9-23.

Причина, почему не нужно соблюдать внешние обряды (законы о пище, обрезании и т. д.), заключается в том, что в истории искупления они функционировали как «тьнь будущего, то есть тела Христа» (Кол. 2, 17). В определенном смысле Павел понимал, что различные внешние выражения ветхозаветного закона указывали на пришествие Мессии, что уже совершилось. Таким образом, предваряющая роль закона пришла к концу, так как мессианское «тело», на которое они указывали, явилось. Эта идея очень похожа на Мф. 5, 17: в жизни и словах Иисуса исполнились прямые пророчества ВЗ, предвещающие события (например, пасхальный агнец), постановления (например, жертвоприношения и храм), конечный смысл закона и истинный непреложный авторитет ВЗ (подробную аргументацию см. в D. A. Carson 1995: 1:140–45).

Подобным образом в Евр. 8, 5 и Евр. 10, 1 говорится о скинии и жертвах, как «тенях», указывающих на будущий храм Христа и одну жертву за всех. Слова в Кол. 2, 17 и два стиха из Послания к Евреям служат классическими примерами типологического понимания ВЗ авторами НЗ. В Кол. 2, 16.21-22 уделяется особое внимание постановлениям о пище, которые были даны народу Израиля, чтобы каждый человек мог в чистоте участвовать в богослужении в скинии или в храме (таково первоначальное значение заповедей о пище; см. Kohler 1903: 596; ср. Rabinowitz 1972). Итак, Павел считает, что данные законы предваряли время, когда верующие будут очищены благодаря искупительному труду Христа, и теперь они могут поклоняться в истинном храме, основанном на Христе и созидающемся из христиан (см. комментариев на Кол. 1, 19 выше).

Впервые в Кол. 2, 8-23 понятие «тьнь» встречается в Кол. 2, 11-13, что предшествует Кол. 2, 17. В Кол. 2, 11-13 Павел считает, что внешний обряд обрезания указывает на более важный акт искупления. Последователи Христа «обрезаны» или «отрезаны» от старого, греховного мира и отделены для нового. Соответственно, Павел говорит в Кол. 2, 11 об искуплении верующих, которые «обрезаны обрезанием нерукотворным», совершенным через «обрезание Христово» (т. е. его смерть [Кол. 2, 11]). «Необрезание [*akrobystia*] плоти [*sarx*]» (Кол. 2, 13) означает грех неверия, от которого следовало «обрезаться». Скорее всего, здесь присутствует аллюзия на Быт. 17, 10-27, где четыре раза используется выражение «крайняя [*akrobystia*] плоть [*sarx*] ваша» (см. также Быт. 34, 24 LXX; Лев. 12, 3; Иудифь 14, 10). Главная идея рассказа из Книги Бытия заключается в том, что вступившие в завет с Богом должны обрезать «крайнюю плоть» (напр., Быт. 17, 11). Этот символ указывал, что сердце истинного израильтянина, возродившись, было отрезано от неверия и греха (ср. Втор. 10, 16; Иер. 4, 4). Подобным образом Павел сравнивает физическое обрезание с духовной действительностью оттошений нового завета со Христом. Когда верующие отождествляются верой со смертью Христа, «отрезавшей его» от старого мира и приведшей к воскресению, они так же «отрезаны» от старого мира, а затем воскрешены (суть Кол. 2, 12-13).

Павел упоминает «совлечение греховного тела плоти», что также содержит аллюзию на Быт. 17, где слово «плоть» означает греховное состояние, непосредственно предшествующее обрезанию.

Но Павел, кажется, не останавливается здесь только на аналогии. Вероятно, он помнил иной контекст ВЗ (не из Книги Бытия), поэтому можно предположить, что в понимании Павла, обрезание рукотворное указывало на грядущее духовное «обрезание», которое совершит Мессия, представитель эсхатологического Израиля. Павел развивает пророческое эсхатологическое значение обрезания, уже выраженное в Книге Второзакония. Во Втор. 10, 16 сказано, что большинство людей из Израиля нуждаются в «обрезании» духовного «сердца», хотя физически они уже обрезаны (см. Иер. 4, 4; 9, 25-26). Однако во время восстановления Израиля в «последние дни», согласно пророчествам в Книге Второзакония, «обрежет Господь, Бог твой, сердце твое и сердце потомства твоего, чтобы ты любил Господа... дабы жить тебе» (Втор. 30, 6; эсхатологический характер данного обетования см. в Втор. 4, 27-31; 31, 29; ср. Втор. 32, 29; Лев. 26, 41; Уолтер [Wolter 1993: 129] считает, что тексты из Книги Левит, Второзакония и Иеремии, наряду с тем, что он называет параллельными иудейскими источниками, составляют контекст данного отрывка в Послании к Колоссянам [особ. Jub. 1, 23; 1QpHab XI, 13]).

Итак, из Книги Второзакония понятно, что физическое обрезание должно было не только символизировать внутреннюю духовность святых израильтян (как для верного остатка, см. Рим. 2, 25-29), но и указывало на эсхатологическое время, когда совершится духовное обрезание в большем масштабе для жизни будущего века. В соответствии с этой мыслью, в Кол. 2, 11-13 Павел утверждает, что обрезание Христа и верующего приведет к жизни после воскресения. После смерти и воскресения Христа физический обряд обрезания больше не требуется, так как конечная действительность, на которую указывало физическое обрезание, пришла, и цель обрезания была достигнута. Предпосылка, на основе которой Павел ссылается на ВЗ, — пророчества последнего времени о духовном обрезании Израиля (включены и язычники) уже начались в смерти и воскресении Христа (Beetham 2005: 218). Даже если Павел не хотел явно ссылаться на текст Книги Второзакония, выражения в Кол. 2, 11 все же отражают бессознательную связь с отрывком из ВЗ. Можно ли сказать, что ассоциативная связь превратилась в предпосылку сказанных апостолом слов?

Почему Павел приходит к выводу, что в результате поражения демонических сил (Кол. 2, 15) никто не может «судить (колоссян) за пищу, или питье, или за какой-нибудь праздник, или новомесячие, или субботу» (Кол. 2, 16), все то, что относится к обрядам ветхозаветного закона? Павел не дает конкретный ответ. Чтобы ответить на этот вопрос, следует рассмотреть Кол. 2, 17-23 в рамках более широкого контекста других посланий Павла, особенно Послания к Ефессянам, и необходимо изучить обширные библейско-богословские размышления Павла, что не позволяет объем данного труда (хотя подробное исследование этой темы см. в Beale 1997: 34–38; а также готовящийся к печати комментарий автора, *ad. loc.*).

Приведенная ниже таблица подводит итог тому, как Павел понимает роль Христа по отношению к различным ветхозаветным постановлениям, которые до сих пор обсуждались (по большей части взято из Beetham 2005: 313-14):

Учреждения в ВЗ и Павлово изображения Христа

ВЗ учреждение	Точка зрения ВЗ и иудаизма	Павел в Послании к Колоссянам
Тора	Тора – мудрость	Христос – мудрость (Кол. 2, 3; ср. Кол. 1, 15-20)
Храм	Иерусалимский Храм – место божественного присутствия	Христос – новое и более важное место божественного присутствия (Кол. 1, 19)
Обрезание	Физическое обрезание необходимо для приобщения к Божьему народу	Смерть Христа «отрезала» от старого мира его и верующих, которые сообразуются с ним (Кол. 2, 11-13)
Праздники, новолуния, субботы	Священные дни, которые следует соблюдать	Действительность во Христе в новой эпохе (Кол. 2, 16-17)
Предписанные Торой законы о пище	Следует придерживаться заповедей о чистой и нечистой пище	Действительность во Христе в новой эпохе (Кол. 2, 16-17)

Кол. 3

Кол. 3, 1

Этот стих начинается со слов «итак» (*oûn*), указывая, что начало мысли, представленной далее, находится в Кол. 2, 20 (где, в свою очередь, подведен итог размышлениям о смерти и воскресении Христа в Кол. 2, 11-13): верующие должны «искать горнего, где Христос сидит одесную Бога», так как они «умерли со Христом» (Кол. 2, 20) и «воскресли с Христом» (Кол. 3, 1а).

В словах «Христос сидит одесную Бога» содержится аллюзия на Пс. 109, 1 (110, 1 МТ). Данная аллюзия часто встречается в других местах НЗ, где речь идет о возвышенном положении Христа на небесах после воскресения (см. прямые цитаты в Мф. 22, 44; Деян. 2, 34-35; Евр. 1, 13; ср. аллюзии в Мф. 26, 64; Рим. 8, 34; 1 Кор. 15, 25; Еф. 1, 20; Евр. 1, 3; 8, 1; 10, 12-13; 12, 2; 1 Пет. 3, 22; см. Нау 1973). В Пс. 109, 1 говорится: «Сказал Господь Господу моему: “седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих”». Первая фраза («Сказал Господь Господу моему»), вероятно, указывает, что слова обращены к божественному царю, которого далее псалмопевец называет «священником вовек» (Пс. 109, 4 [что также прямо связано со словом «одесную» в Пс. 109, 5]). По крайней мере, Давид говорит о грядущем царе, который больше его, так как он обращается к нему со словами «мой Господь» (Адонай, не Яхве или Элохим). Это подчеркивает первоначальный мессианский смысл псалма, как и толкует его Иисус (Мк. 12, 35-37, это также предполагает, что псалом написан Давидом, но не только о Давиде).

В раннем иудаизме слова Пс. 109, 1 применялись в отношении благочестивых людей, к человеческим лидерам, будущему Мессии из потомков Давида или

сверхъестественным существам (небесному Мелхиседеку, Еноху, Сыну человеческому). Позже в иудаизме данный текст применялся только тогда, когда шла речь о благочестивых людях или Мессии (использование в иудаизме см. Нау 1973: 21-33). Главная мысль в Пс. 109, 1 не просто сводится к достижению суверенного положения правителя («сидеть одесную»); подчеркивается начало этого правления («доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»). В Пс. 109, 2 мысль о начале правления продолжается: «Жезл силы Твоей пошлет Господь с Сиона: “господствуй среди врагов Твоих”». Это прекрасно соответствует распространенному понятию в НЗ, что Христос начал свое мессианское правление во время своего служения, смерти, воскресении и вознесения.

Понятие начала правления также соответствует непосредственному контексту. В Кол. 2, 10 Павел говорит, что Христос «есть голова всякого начальства и власти», аналогично в Кол. 2, 15 он сказал, что «когда он [Христос] отнял силы у начальств и властей, он властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою». Аллюзия на Пс. 109, 1 подчеркивает высокое положение Христа, которое он получил в результате решающей победы над злыми ангельскими силами. В таком же значении данный стих из псалма применяется в 1 Кор. 15, 25; Еф. 1, 20; 1 Пет. 3, 22; и, возможно, Откр. 3, 21 (ср. 1 Клим. Рим. 36:5; Полик. Филипп. 2:1 [см. O'Brien 1982: 162]). Хотя решающая победа была достигнута Христом на кресте и в воскресении, враг еще не полностью побежден. В Кол. 1, 20 Павел говорит, что Бог намерен «примирить с Собою все (и земное и небесное), умиротворив через Него, Кровию креста Его». Ко времени написания Послания к Колоссянам полное примирение еще не произошло, если принять во внимание то, что апостол предостерегает читателей о пагубном влиянии лжеучителей (Кол. 2, 8.18-23), которые относятся к «власти тьмы» (Кол. 1, 13) и через которых до сих пор действуют невидимые демонические «начальства и власти», хотя они и потерпели стремительное поражение.

В Кол. 3, 1 Павел предполагает, что Христос – тот самый царь, о котором пророчествовал псалмопевец в Пс. 109, 1, а враги из текста псалма – злые духовные силы (Кол. 2, 15), которые были источником ложной «философии» в Кол. 2, 16.1823 (так в Beetham 2005: 285). Даже если Павел не ссылается на Пс. 109, 1, слова в Кол. 3, 1, вероятно, указывают на параллель с псалмом, которую Павел провел ранее, что и побуждает апостола использовать такую формулировку.

О неразрывной связи между невидимыми «начальствами и властями» и лжеучением говорится в Послании к Ефессянам, где эти же силы называются «мироправителями тьмы века сего», которые трудятся под предводительством дьявола и лжеучителей (см. Еф. 6, 11-12, где «козни дьявольские», скорее всего, относятся к Еф. 4, 14: «Дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения»).

Верующие в Колоссах должны сосредоточить внимание на высоком положении Христа (продолжать «искать горнего») и сообразовываться с возвышенным Господом, чтобы постоянно помнить, что поклонение другим небесным силам (Кол. 2, 18) – идолопоклонство, и приверженность им может только увести от главы, Христа (Кол. 2, 19). Слово «искать» означает желание иметь мысли и образ жизни, ориентированные на царство Христа над всем (см. аналогичное

использование слова *zēteō* в Мф. 6, 33; Ин. 5, 44; 7, 18; Рим. 2, 7; ср. Флп. 2, 21; 3, 19-20; 1 Фес. 2, 4-6).

Кол. 3, 9-10

На основании (*οὖν* [Кол. 3, 5]) того, что верующие сообразуются со Христом в его смерти и воскресении (Кол. 3, 1-4), Павел призывает их жить, как новые творения, не принадлежащие к старому миру (Кол. 3, 5 – 4, 6).

Быт. 1 как контекст «образа Божьего»

Первая ясная аллюзия на ВЗ встречается в данном отрывке в Кол. 3, 10 (хотя не исключено, что в Кол. 3, 6 присутствует ссылка на Ис. 13, 3.9, где говорится о приближающемся гневе Божьем). Павел говорит, что истинные христиане облеклись «в одежду нового человека (*anthrōpos* в Кол. 3, 9), который обновляется в познании по образу Создавшего его [*kat' eikona tou ktisantos auton*]». Это ссылка на Быт. 1, 26-27: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему... и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (следует обратить внимание, что в Быт. 1, 27б написано: *on anthrōpon kat' eikona theou epoiēsen auton*, тогда как Павел использует глагол *ktizō*, обозначающий «создавать» в Кол. 3, 10. В Быт. 1, 26-27 LXX используется глагол *poiēō*, хотя в переводах Акилы, Симмаха и Феодотиона в Быт. 1, 27 используется глагол *ktizō*; аллюзию на этот же отрывок из Книги Бытия в Кол. 3, 10 см. в Lohse 1975: 142; Gnllka 1980: 188; NA²⁷; также Lightfoot 1961: 215–16; Robertson 1959: 503; Simpson and Bruce 1957: 272; Hagedé 1968: 175–77; Kap [Caird 1976: 205] видит здесь «цитату»; Patzia 1984: 61; Lincoln 1990: 644; MacDonald 2000: 138, 146).

Данная аллюзия связана с ранее приведенной ссылкой на Быт. 1, 26-27 в Кол. 1, 15 (Христос, «образ Бога невидимого»), а также с повторной ссылкой на Быт. 1, 28 в Кол. 1, 6.10 (напр., Кол. 1, 6: «Как и во всем мире, и приносит плод, и возрастает»). Таким образом, Павел обращается к тексту Быт. 1, 26-28 в разных частях этого послания.

В Быт. 1, 26-28 Адам и Ева представлены венцом творения, созданные по образу Божьему, чтобы быть управителями от Бога над миром и умножать потомство, носителей образа Божьего. Вероятно, данный отрывок из Книги Бытия изображает людей как носителей образа Божьего в функциональном смысле, хотя онтологический смысл образа Божьего также мог подразумеваться (см. комментарий на Кол. 1, 6.10 выше).

Согласно словам Павла в Кол. 3, 10, верующие, отождествляющие себя с воскресением Христа (т. е. они «облеклись в нового человека», воскресшего Христа), также начали сообразоваться с новым творением во Христе. Теперь образ Божий (для того, чтобы управлять творением, наполнять землю, плодиться и размножаться [Быт. 1, 26-28]) применим не только к Христу, но и ко всем верующим, так как они вступили в область нового творения и начали выполнять функции Адама. Здесь подчеркивается тема нового творения по Божьему образу, однако тема правления упоминается не так далеко (ср. Кол. 3, 1), как и понятие «умножаться» (Кол. 1, 6.10). Важно помнить, что отчасти «правление и подчинение» в Быт. 1, 26-28 заключались в том, чтобы «плодиться и размножатся, и наполнять» землю не только буквально, но и в духовном смысле (после грехопадения),

«рождать» духовных детей, которые вместе с Адамом отражают образ Божий и разделяют царское владычество над землей. Эта идея вполне соответствует сообразованию верующих с воскресением Христа и суверенным царствованием в Кол. 3, 1, и составляет часть раздела увещаний, который начинается в Кол. 3, 5 и продолжается в Кол. 3, 10.

Итак, верующие начали отождествляться со Христом (новым человеком) и больше не сообразуются с «ветхим человеком» (Кол. 3, 9-10 [деепричастия, часто переводимые как «совлекшись» и «облекшись», не повеления, такое использование деепричастий встречается очень редко, скорее всего, здесь они выступают наречиями причины, изъяснительное основание для повеления «не говорите лжи» в Кол. 3, 9]). Павел призывает их прекратить поступать в соответствии с признаками прежней жизни «ветхого Адама» (ср. Кол. 3, 5-9а) и освоить новую жизнь в последнем Адаме. Соответственно, «образ», в который они обновляются, – образ Христа, особенно в контексте Кол. 1, 15 (следя Hagedé 1968: 177; Нау 2000: 126; Furter 1987: 173 [хотя в данном тексте, «создателем» вполне может быть Христос, особенно в свете Кол. 1, 16]).

Даже выражение «который обновляется в познании [*epignōsis*]» в Кол. 3, 10 может содержать отголосок Книги Бытия, где в центре грехопадения стоит «знание» (ср. Быт. 2, 17: «а от дерева познания добра и зла, не ешь от него») (согласно Dunn 1996: 221-22). Неспособность людей «действовать в соответствии со своим познанием [*epignōsis*] Бога, не признавая его в поклонении, составляла основную причину затруднительного положения человечества в анализе Павла, представленном ранее» в Рим. 1 (см. Кол. 1, 21) (Dunn 1996: 222 [следя MacDonald 2000: 138]).

В связи с этим необходимо отметить, что за второй аллюзией на Быт. 1, 28 в Кол. 1 (ср. Кол. 1, 10: «принося плод и возрастая») непосредственно сказано «о познании [*epignōsis*] Бога». Это дополнительно связывает понятия «быть образом Божиим» и «знать его и его волю», так как в Быт. 1, 28 изложена функциональная часть: как человечество должно было отображать божественный образ. Знание о Боге для Адама и его жены также подразумевало помнить Божьи слова, сказанные Адаму в Быт. 2, 16-17, которые его жена вспомнить не смогла в Быт. 3, 2-3.

Для верующих в Колоссах слова «обновляться в познании по образу» Бога служат защитой «чтобы кто-нибудь не прельстил... вкрадчивыми словами» (Кол. 2, 4) и «не увлек... пустым обольщением» (Кол. 2, 8), как это произошло с Адамом и Евой, которые были обольщены змеем (в последний раз в послании слово «познание» использовано неслучайно в этом контексте, в Кол. 2, 2-3 [*epignōsis* после *gnōsis*]).

Контекст Быт. 3 для метафоры Павла об «одеянии»

Изображение «совлечения» ветхого одеяния и облечения в новое в Кол. 3, 9-10 может быть связано со сменой одежды во время обряда крещения (так полагают некоторые комментаторы), хотя это недоказуемо (обычай переодевания как часть обряда крещения не засвидетельствован ранее, чем во второй половине второго века нашей эры [подробнее см. Lincoln 1990: 643]; на такой обряд мог оказать влияние текст Лев. 16, 23-24). Кроме того, изображение совлечения и облечения

в одежду, широко распространенное в древности, скорее всего, не связано с Книгой Левит; даже сходство с посвящением в таинства Изида относится ко времени после первого века нашей эры, принадлежит к иному миру идей и не имеет буквального сходства со словами Павла, изображающего человека, совлекающего или облакающего в одежду (подробнее см. O'Brien 1982: 189).

Приняв во внимание две аллюзии на Божий «образ» и «познание» из Быт. 1–3 в Кол. 3, 10, более обоснованной представляется точка зрения, согласно которой в Кол. 3, 9-10 присутствует аллюзия на Быт. 3. В Быт. 3, 7 мы читаем, что Адам и Ева сразу после грехопадения пытаются своими усилиями скрыть греховную наготу: «Сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания». С другой стороны, в повествовании о восстановлении отношений с Богом после грехопадения (особенно в свете Быт. 3, 20) недвусмысленно сказано (Быт. 3, 21), что «сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел [endyō] их». Здесь подразумевается, что первое одеяние было заменено на сделанную лично Богом одежду, указывая, что человеческая одежда была связана с отчужденным состоянием и греховным стыдом (Быт. 3, 7-11), и была недостаточной для начавших примирение с Богом (ясно, что «опоясания» Адама и Евы были неподходящей одеждой для святого присутствия Божьего, поскольку «они спрятались от присутствия Господа Бога» и по-прежнему считали себя нагими [Быт. 3, 8-10]; такой же взгляд на одежду в Быт. 3, 8 встречается в *Sib. Or.* 1:47-49).

Подобным образом в Кол. 3, 9-10 Павел говорит о верующих, которые «совлекли (одежду) [apekdyomai] ветхого [греховного] человека» и «облеклись [endyō] в нового (человека)», что указывает на начало отношений нового творения с Богом (таким образом, одежда означает новые отношения человека с Богом; в переводах NRSV и NLT также присутствует метафора одеяния: «Вы сняли... и облекли себя» [аналогично NJB, NETB]; см. Еф. 4, 22-24, где используются похожие слова; аналогично *Barn.* 6:11-12, где цитируется Быт. 1, 26.28). Образный язык не совсем точно означает «отложить» и «надеть», как обычно переводят, это скорее выражения, используемые портными. Верующие отложили одеяние первого Адама («ветхого»), в котором они не могли находиться в присутствии Божьем, и «оделись» в последнего Адама («нового» человека), в котором они были «обновлены» (контраст между первым Адамом и последним показан в Calvin 1999: 211; Simpson and Bruce 1957: 272–74; Н. М. Carson 1966: 84; O'Brien 1982: 190–91). Облекшись в новое одеяние, они возвращаются к Богу в продолжении всей своей жизни (см. R. P. Martin [1974: 107]; Райт [Wright 1986: 138] видит контраст между отождествлением с ветхим Адамом и новым Адамом).

Итак, каждый человек находится либо в положении павшего первого Адама, который олицетворяет «невозрожденное человечество», либо нового, воскресшего последнего Адама, который объединяет «новое человечество» (O'Brien 1982: 190-91 [последняя роль Христа ясно видна в Рим. 6, 5-11; 13, 14; Гал. 3, 27]).

В некоторых ранних иудейских и христианских источниках выражено убеждение, что Адам и Ева были одеты в славную одежду до грехопадения и потеряли эту славу, а затем попытались по-своему прикрыть бесславный стыд смоковыми листьями. Согласно некоторым источникам, новое одеяние, данное Адаму и Еве в Быт. 3, 21, также обладало славой в определенной степени, делая Адама первым первосвященником, или указывало на великое наследие окончательного славного одеяния бессмертия. Первое и третье представленное выше

понятие, вероятно, содержится в образе одеяния в Кол. 3, 10. Другие же полагают, что Адаму и Еве были даны славные одежды, которые принадлежали дьяволу до падения, когда он еще был святым ангелом (иудейские источники в поддержку данных представлений см. в Beale, готовится к печати, *ad loc.*).

Павел в Кол. 2, 11 называет ветхое одеяние верующих «греховным телом плоти», которое было «совлечено» (*apekdysis*), противопоставляя новому состоянию, которое он называет «нерукотворным» (*acheiropoiētos*), т. е. созданным Богом. В конечном итоге верующие «совоскресли со Христом» и «ожили» (Кол. 2, 12-13 [слово «плоть» обозначает старую эпоху, которая также характеризуется словом необрезание, см. комментарий на Кол. 2, 11-13 выше]). Это согласуется с использованием слова «рукотворный» (*cheiropoiētos*) в других местах Писания, где говорится о греховном идолопоклонстве и тленном старом мире, который отличается от «нерукотворной» действительности нового творения, которое уже началось, но еще не полностью свершилось (например, человеческие рукотворные храмы старой эпохи [Мк. 14, 58; Деян. 7, 48; 17, 24; Евр. 9, 11.24] в противовес новому, эсхатологическому храму, месту Божьего обитания с воскресшими людьми в новом творении [Мк. 14, 58; 2 Кор. 5, 1]; дальнейшее значение контраста между *cheiropoiētos* и *acheiropoiētos* см. в комментарии на Кол. 2, 8-23 выше; Beale 2004: 152–53, 309–12, 375–76).

Согласно раннему христианскому преданию, совлечение ветхого одеяния и облачение в новое указывает на новое, преобразованное состояние в новом творении в грядущем Эдеме (*Odes Sol.* 11:10-14; *Ascen. Isa.* 9:6-18; также *Apos. El.* (C) 5:6; 4 *Ezra* 2:33-48; *Gos. Truth* 20:28-34, ср. тексты из Наг-Хаммади, *Trim. Prot.* 48:6-18, и иудейские источники, особенно *T. Levi* 18:10-14; и следующие тексты, хотя и без упоминания об Эдеме. *Jos. Asen.* 14:12 [13]-15 [17]; 15:5 [4]-6 [5]; *Apos. Ab.* 13:14; также 2 *En.* 22:8-10). В *L. A.E.* 20:1-5 *Apocalypse* (иудейский источник ок. 100 – 200 н. э.) повествуется, что после того, как Адам потерял «праведность, в которую он облечен» (*endyō*), он сделал для себя опоясание (*perizōma*) из листьев фигового дерева, чтобы «прикрыть» свою наготу и стыд, а после смерти он был облачен в данное Богом одеяние, что указывает на восстановление отношений с Богом (см. также 28, 1-4 *Apocalypse*; 43:1-4 *Apocalypse*; армянский перевод *L. A.E.* 48 [40]:2-3, 56-6 см. гл. 47-48 *Жития*).

В большинстве вышеупомянутых толкований говорится не только о новом статусе, но и о подразумеваемом наследии (вечной жизни с Богом и правлении в новом творении [главная идея повествования Быт. 1 – 3] или более общих эсхатологических благословений). В древности на Ближнем Востоке получить одежду от отца или быть раздетым отцом обозначало право наследования или лишение наследства (Hugenberger 1994: 198-99).

Данный иудейский и ранний христианский контекст (особенно повествование об Адаме и его эсхатологическое значение) очень похож на характерное для Павла использование Быт. 3 и увеличивает вероятность аллюзии на одеяние (Быт. 3) в Кол. 3, 9-10. Можно заметить, что большинство наиболее важных вышеупомянутых текстов, относящихся к Быт. 1 – 3 или к новому творению, также касаются нового духовного состояния (в истории искупления), которое уже инициировано, но не завершено для народа Божьего, особенно с точки зрения воскресения, нового творения или нетления. Павел в других посланиях с помощью образа одеяния приводит практически аналогичное

противопоставление между Адамом и Христом в эсхатологическом контексте (наиболее явно в 1 Кор. 15, 51-54). Случайно ли в контексте Послания к Колоссянам (Кол. 1, 12; 3, 24) говорится о «наследии» Божьем для верующих как раз между двумя аллюзиями на Быт. 1, 28 (в Кол. 1, 106) и Быт. 1, 26-27 (Кол. 1, 15)? Практически такая же метафора об одеянии встречается в Гал. 3, 27, где она еще ближе связана с получением «наследства» (Гал. 3, 29). (Я признателен Бену Гледду (Ben Gladd) и Кейсу Уильяму (Keith Williams), студентам, которые исследовали и составили список ссылок на одеяние в иудейских источниках, что побудило меня рассмотреть различные примеры использования метафоры об одеянии и их связь с Кол. 3. Непосредственно перед отправлением в печать чистового варианта данной главы мне попала на глаза интересная монография Кима [Kim 2004], который пришел к таким же выводам относительно контекста «одеяния» в Кол. 3, 9-10 на основании тех же библейских, иудейских и христианских источников.)

Павел использует «одеяние» из Быт. 3 по аналогии: считается, что верующие совлекли ветхое одеяние падшего Адама (своей старой природы и статуса в ветхом Адаме) и облеклись в одеяние последнего Адама (новая природа и статус в новом Адаме), для чего и сам Адам был одет Богом (как в пророчестве), чтобы указать на восстановленные отношения с Богом.

Кол. 4

Кол. 4, 5

В Кол. 4, 1-6 продолжается раздел, начатый в Кол. 3, 5, в котором объясняется новая жизнь верующих в смерти и воскресении Христа (Кол. 3, 1-4). Кол. 4, 2-6 служит заключительной частью Кол. 3, 5 — 4, 6, в которой Павла главным образом волнует распространение Благой вести среди неверующих. Соответственно, он призывает читателей: «Со внешними обходитесь благоразумно, пользуясь временем [*ton kairon exagorazomenoi*]» (Кол. 4, 5). Некоторые комментаторы отмечают, что формулировка (*kairos + exagorazō*) заимствована из Дан. 2, 8: «Вы хотите выиграть время».

Павел, вероятно, имел в виду Дан. 2, что видно из следующих соображений. (1) Выражение *kairos + exagorazō* (даже в таком же порядке) встречается только в Дан. 2, 8 и Кол. 4, 5. (2) Павел уже ссылается на «тайну» (Кол. 4, 3), которую, как он надеется, сможет возвещать понятно (как Даниил и его друзья молились о том, чтобы Бог открыл тайну, чтобы Даниил мог ее понять и объявить [Дан. 2, 16-18]). Как уже было отмечено в анализе понятия «тайна» ранее (см. комментарий на Кол. 1, 26-27; 2, 2; 4, 3 выше), текст Дан. 2 составляет часть контекста, который необходим для изучения других отрывков данного послания. (3) Слово «мудрость» (*sophia*) вместе со словом «тайна» (*mysterion*) встречается только в Дан. 2 (ср. Дан. 2, 20-21.23 и Дан. 2, 30); 1 Кор. 2, 1 (в NA²⁷ отдается предпочтение варианту *mysterion* вместо *martyrion*), 2, 7; Кол. 2, 2-3; 4, 3-5; Еф. 3, 3-10, и мы уже упоминали о связи Кол. 2, 2-3 и Еф. 3, 3-10 с Дан. 2 (см. комментарий на Кол. 1, 26-27; 2, 2; 4, 3 выше; данное сочетание слов встречается также и в Мудр. 6, 22, где также присутствует аллюзия на Дан. 2 [ср. Мудр. 6, 1-21, где говорится о постижении «мудрости» и «тайн» неверующими царями]; существует

еще два случая в греческих источниках, когда используются слова «мудрость» и «тайна», однако они не касаются темы истории искупления или библейской традиции). Сочетание этих двух слов в 1 Кор. 2 также следует понимать в контексте Дан. 2 (Williams 2000: 166-68, 173-75, 192-200, 202-8).

Хотя вполне вероятно, что в словах Павла в Кол. 4, 5 отражены понятия из Дан. 2, причина, по которой апостол использует формулировку из Книги пророка Даниила остается неясной. Возможно, он использует выражения, не принимая во внимание ветхозаветный контекст. В Дан. 2, 8 вавилонский царь повелевает своим прорицателям объяснить смысл его сновидения и прекратить «выигрывать время». Иными словами, царь считал, что они изворотливо пытались отсрочить свою неизбежную казнь. С другой стороны, Павел поощряет читателей из Колосс «выигрывать время». Примеры использования кажутся разными, но они имеют некоторые общие черты. По крайней мере, в обоих случаях говорится о ценности времени и о том, что время следует использовать наилучшим образом. К тому же, возможно, что «мудростью», которой не доставало вавилонским прорицателям для того, чтобы открыть «тайну», как раз обладают в настоящее время христиане из Колосс для того, чтобы наилучшим образом использовать время и провозгласить эсхатологическую «тайну», которая исполнилась во Христе. «Тайна» эсхатологического пророчества Даниила (см. Дан. 2, 28-45) начала открываться в первом пришествии Христа. Это увещевает святых эффективно использовать каждую минуту для распространения евангелия, так как последние дни могут наступить неожиданно.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Abbott, T. K. 1905. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. ICC. New York: Scribner.
- Aletti, J.-N. 1993. *Saint Paul, Épître aux Colossiens*. EB. Paris: Gabalda.
- Anderson, G. A., and M. E. Stone, eds. 1994. *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. SBLEJL 5. Atlanta: Scholars Press.
- Arnold, C. E. 1995. *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*. WUNT 2/77. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Barclay, J. M. G. 1997. *Colossians and Philemon*. NTG. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Barth, M., and H. Blanke. 1994. *Colossians*. AB 34B. New York: Doubleday.
- Beale, G. K. 1991. "Isaiah VI 9–13: A Retributive Taunt against Idolatry." *VT* 41: 257–78.
- . 1989. "The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Cor. 6:14–18." *NTS* 42: 133–52.
- . 1996. "The Old Testament in Revelation." *NTS* 42: 133–52.
- . 1997. "The Eschatological Conception of New Testament Theology." Pages 11–52 in *Eschatology in Bible and Theology*. Edited by K. E. Brower and M. W. Elliott. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- . 1998. *John's Use of the Old Testament in Revelation*. JSNTSup 166. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- . 2004. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. NSBT 17. Leicester: Apollos.

- . Forthcoming. *Colossians*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.
- Beasley-Murray, G. R. 1973. "The Second Chapter of Colossians." *RevExp* 70: 469–79.
- Beetham, C. A. 2005. "The Scriptures of Israel in the Letter of Paul to the Colossians." PhD diss., Wheaton College Graduate School.
- Boring, M. E., K. Berger, and C. Colpe. 1995. *Hellenistic Commentary to the New Testament*. Nashville: Abingdon.
- Burney, C. F. 1926. "Christ as the APXH of Creation." *JTS* 27: 160–77.
- Caird, G. B. 1976. *Paul's Letters from Prison*. NClB. Oxford: Oxford University Press.
- Callow, J. C. 1983. *A Semantic Structure Analysis of Colossians*. Dallas: Summer Institute of Linguistics.
- Calvin, J. 1999. *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Caragounis, C. C. 1977. *The Ephesian Mysterion: Meaning and Content*. ConBNT 8. Lund: Gleerup.
- Carson, D. A. 1995. *Matthew*. 2 vols. EBCNIV 1, 2. Grand Rapids: Zondervan.
- Carson, H. M. 1966. *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon*. 2nd ed. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Cohen, J. 1989. "Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It": *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Delitzsch, F. 1970. *Biblical Commentary on the Psalms*. Translated by F. Bolton. 3 vols. Biblical Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dunn, J. D. G. 1975–1985. "Spirit, Holy Spirit NT." *NIDNTT* 3:693–707.
- . 1996. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dupont-Sommer, A. 1962. *The Essene Writings from Qumran*. Translated by G. Vermes. Cleveland: World Publishing Company.
- Ellicott, C. J. 1872. *A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's Epistles to the Philippians, Colossians, and to Philemon*. Philadelphia: Smith, English.
- Ernst, J. 1974. *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. RNT. Regensburg: Pustet.
- Fee, G. D. 1987. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1994. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson.
- . 2006. "Old Testament Intertextuality in Colossians: Reflections on Pauline Christology and Gentile Inclusion in God's Story." Pages 201–21 in *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of Dr. E. Earle Ellis for His 80th Birthday*. Edited by S.-W. (A.) Son. New York: T&T Clark.
- Furter, D. 1987. *Les Épîtres de Paul aux Colossiens et à Philémon*. CEB. Vaux-sur-Seine: Edifac.
- García Martínez, F., and E. J. C. Tigchelaar. 1997. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gnilka, J. 1980. *Der Kolosserbrief*. HTKNT 10/1. Freiburg: Herder.
- Gorday, P., ed. 2000. *Colossians, 1–2 Thessalonians, 1–2 Timothy, Titus, Philemon*. ACCS 9. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Harris, M. J. 1991. *Colossians and Philemon*. EGGNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hay, D. M. 1973. *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. SBLMS 18. Nashville: Abingdon.

- . 2000. *Colossians*. ANTC. Nashville: Abingdon.
- Hayward, C. T. R. 1991. "Sacrifice and World Order." Pages 22–34 in *Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology*. Edited by S. W. Sykes. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. "Sirach and Wisdom's Dwelling Place." Pages 31–46 in *Where Shall Wisdom Be Found? Wisdom in the Bible, the Church and the Contemporary World*. Edited by S. C. Barton. Edinburgh: T&T Clark.
- Hendriksen, W. 1967. *Ephesians*. London: Banner of Truth Trust. Hübner, H. 1997a. *An Philemon, an die Kolosser, and die Epheser*. HNT 12. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1997b. *Corpus Paulinum*. Vol. 2 of *Vetus Testamentum in Novo*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hugedé, N. 1968. *Commentaire de L'Épître aux Colossiens*. Geneva: Labor et Fides.
- Hugenberger, G. P. 1994. *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi*. VTSup 52. Leiden: Brill.
- Keesmat, S. C. 1994. "Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8.14–30." *JSNT* 54: 29–56.
- Kim, J. H. 2004. *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus*. JSNTSup 268. London: T&T Clark.
- Kittel, G. 1964. "εἰκῶν, F. The Metaphorical Use of Image in the NT." *TDNT* 2:395–97.
- Kohler, K. 1903. "Dietary Laws." Pages 596–600 in vol. 4 of *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and the Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. Edited by I. Singer. New York: Funk & Wagnalls.
- Kremer, J. 1990–1993. "πνευματικός, πνευματικῶς." *EDNT* 3:122–23.
- Layton, B. 1987. *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*. London: SCM.
- Lenski, R. C. H. 1964. *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon*. Minneapolis: Augsburg.
- Lightfoot, J. B. 1961. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. Rev. ed. CCL. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lincoln, A. T. 1990. *Ephesians*. WBC 42. Dallas: Word. Lindemann, A. 1983. *Der Kolosserbrief*. ZBK 10. Zürich: Theologischer Verlag.
- Lohmeyer, E. 1964. *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*. KEK 9/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lohse, E. 1975. *A Commentary on the Epistle to the Colossians and to Philemon*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- MacDonald, M. 2000. *Colossians and Ephesians*. SP 17. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Martin, E. D. 1993. *Colossians, Philemon*. BCBC. Scottdale, PA: Herald Press.
- Martin, R. P. 1974. *Colossians and Philemon*. Rev. ed. NCB. London: Oliphants.
- Masson, C. 1950. *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens*. CNT 10. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé.
- Melick, R. R. 1991. *Philippians, Colossians, Philemon*. NAC 32. Nashville: Broadman.
- Moule, C. F. D. 1957. *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*. CGTC. London: Marshall, Morgan & Scott.
- Münderlein, G. 1962. "Die Erwählung durch das Pleroma." *NTS* 8: 264–76.
- O'Brien, P. T. 1982. *Colossians, Philemon*. WBC 44. Waco: Word.

- Pao, D. W. 2000. *Acts and the Isaianic New Exodus*. WUNT 2/130. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Patzia, A. 1984. *Colossians, Philemon, Ephesians*. GNC. San Francisco: Harper & Row.
- Pokorný, P. 1991. *Colossians*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Rabinowitz, H. 1972. "Dietary Laws." *EnçJud* 6:26–46.
- Robertson, A. T. 1959. *Paul and the Intellectuals: The Epistle to the Colossians*. Nashville: Broadman.
- Ross, A. P. 1988. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Ryrie, C. C. 1966. "The Mystery in Ephesians 3." *BSac* 123: 24–31.
- Saucy, R. L. 1992. "The Church as the Mystery of God." Pages 127–55 in *Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition*. Edited by C. A. Blaising and D. L. Bock. Grand Rapids: Zondervan.
- Schweizer, E. 1968. "πνευματικῶς." *TDNT* 6:436–37.
- . 1982. *The Letter to the Colossians*. Translated by A. Chester. Minneapolis: Augsburg.
- Scott, E. F. 1948. *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. MNTC. London: Hodder & Stoughton.
- Scott, J. M. 1992. *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus*. WUNT 2/48. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Simpson, E. K., and F. F. Bruce. 1957. *Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Vaughn, C. 1978. "Colossians." Pages 161–226 in vol. 11 of *The Expositor's Bible Commentary*. Edited by F. E. Gaebelin. Grand Rapids: Zondervan.
- Wall, R. W. 1993. *Colossians and Philemon*. IVPNTC 12. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Wallace, D. 1996. *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan.
- Williams, H. H. 2000. *The Wisdom of the Wise: The Presence and Function of Scripture within 1 Cor. 1:18–3:23*. AGJU 49. Leiden: Brill.
- Wolter, M. 1993. *Der Brief an die Kolosser; Der Brief an Philemon*. ÖTK 12. Gütersloh: Mohn.
- Wright, N. T. 1986. *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1991. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T&T Clark.
- Yates, R. 1993. *The Epistle to the Colossians*. Epworth Commentaries. London: Epworth.

ПЕРВОЕ И ВТОРОЕ ПОСЛАНИЯ

К ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ

ДЖЕФРИ УЭЙМА

ВВЕДЕНИЕ

При поверхностном чтении Первого и Второго посланий к Фессалоникийцам может показаться, что ВЗ оказал либо небольшое, либо вообще никакого влияния на слова и мысли Павла в этих посланиях. Ведь ни в одном из этих писем нет явной ветхозаветной цитаты. Кроме того, послания были написаны церкви, которая преимущественно состояла из язычников (см. 1 Фес. 1, 9б), для которых ВЗ был чужой и неизвестной литературой. Но несмотря на отличие этих посланий от Послания к Римлянам с его многочисленными ветхозаветными цитатами, у них все же много общего с другими Павловыми письмами в том, что касается зависимости от еврейских писаний. Как покажет дальнейшее исследование, словарный запас Павла, метафоры и богословское обрамление в переписке с фессалоникийцами показывают влияние ВЗ.

Начало письма и благодарность (1 Фес. 1, 1-10)

Начало письма (1 Фес. 1, 1) мало чем отличается от вступления Павла в других письмах: обычно это несколько слов о добрых отношениях между апостолом и церковью, а также выражение общей удовлетворенности их духовным состоянием. Благодарность (1 Фес. 1, 2-10) не только подтверждает, что Павел доволен их «делом веры и трудом любви и терпением упования» (1 Фес. 1, 3), но и предвосхищает четыре основных темы, которые он будет развивать в основной части послания: защита честности апостола (1 Фес. 2, 1 – 3, 10), гонения (1 Фес. 3, 1-5), должное моральное поведение (1 Фес. 4, 1-12; 5, 12-22) и возвращение Христа (1 Фес. 4, 18 – 5, 11).

1 Фес. 1, 1

Павел называет читателей «церковью Фессалоникской в Боге Отце и Господе Иисусе Христе». Хотя существительное *ekklēsia* («церковь») в классическом греческом означает официально созданное собрание граждан (см. Деян. 19, 32.39.41), в LXX оно описывало Божий народ, независимо от того, был ли он собран на поклонение или нет (см., напр., Втор. 23, 2-3; 31, 30; 1 Цар. 17, 47; 1 Пар. 28, 8; Неем. 13, 1). Учитывая еврейское прошлое Павла, равно как и его обращение к «церкви или церквям Божиим», как далее в послании (1 Фес. 2, 14), так и в других случаях (напр., 1 Кор. 1, 2; 10, 32; 11, 16; 15, 9; 2 Кор. 1, 1; Гал. 1, 13), «было бы неразумным сомневаться, что в 1 Фес. 1, 1 Павел считает фессалоникских христиан частью “Церкви Божьей”, или что он достаточно хорошо понимал библейскую связь и богословские последствия использованного им слова» (Deidun 1981: 11 [ср. Malherbe 2000: 99]). То, что слово *ekklēsia* отражает Павлово понимание фессалоникской церкви, преимущественно состоявшей из язычников, как нового Божьего народа, подтверждается его последующим обращением к ним, тремя стихами ниже, как к «возлюбленным Богом» и знающим о своем «избрании» (1 Фес. 1, 4). Эти высказывания использовались в ВЗ в отношении Израиля, но теперь отнесены к новозаветным верующим.

1 Фес. 1, 4

Павел называет своих читателей «возлюбленными Богом». Как и существительное «церковь» (см. комментарий на 1 Фес. 1, 1 выше), это выражение, первоначально относившееся к Израилю (напр., Втор. 32, 15 [LXX]; 33, 12; Пс. 59, 7; 107, 7; Ис. 44, 2; Иер. 11, 15; 12, 7; Сир. 45, 1; Вар. 3, 37), теперь применяется к христианской церкви. В контексте, где подчеркивается Божье избрание («зная избрание ваше, возлюбленные Богом братья»), вряд ли можно полагать, что Павел случайно относит высказывания, первоначально обращенные к Израилю, к состоящей преимущественно из язычников фессалоникской церкви. Следует говорить о его убежденности, что церковь, состоящая из обращенных евреев и язычников, теперь представляет собой обновленный Израиль Божий (по поводу этой важной идеи см. комментарий на 1 Фес. 4, 1-12 ниже). Как замечает Маршалл (Marshall 1990: 262), «очевидно [исходя из выражения “возлюбленные Богом”], что уже на этом раннем этапе Павел считает церковь Божиим Израилем. Здесь уже присутствует убеждение, что Божья любовь распространяется на церковь, состоящую из евреев и язычников, и это не требует доказательств. Церковь унаследовала место Израиля».

1 Фес. 1, 9б

Павел описывает обращение фессалоникских христиан словами, в которых заметно ветхозаветное влияние: «Как вы обратились к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному» (*pōs epestrepsate pros ton theon apo tōn eidōlōn douleuein theō zōnti kai alēthinō*). О схожем «обращении к Богу» от языческих богов и «служении» единому Богу говорится в 1 Цар. 7, 3, где Самуил предлагает израильтянам «обратиться к Господу [*epistrepheite pros kyrion*], удалить иных богов из своей среды и своих рощ, и... служить [*douleusate*] Ему одному». В других отрывках LXX глагол *epistrophō* часто используется не только в отношении обращения

Израиля к своему Богу (напр., Ос. 5, 4; 6, 1; Иоил. 2, 13), но и когда речь идет об обращении язычников к Богу Израиля (напр., Пс. 20, 28; Ис. 19, 22; Иер. 18, 8). Глагол *douleuō* в LXX также часто выражает идею полной посвященности Богу (TDNT 2:261-68).

Бог, к которому фессалоникийцы всецело обратились и служат теперь, описывается как «живой» (*zōnti*) и «истинный» (*alēthinō*). Павел не часто использует эти два прилагательных для описания Бога: нигде больше они у него вместе не употребляются, и хотя прилагательное «живой» используется в нескольких отрывках (Рим. 9, 26; 2 Кор. 3, 3; 6, 16; 1 Тим. 3, 15; 4, 10), прилагательное «истинный» он использует только здесь. Однако и то, и другое слово часто употребляется при описании Бога в ВЗ («живой»: Чис. 14, 21.28; Втор. 5, 26; 32, 40; Нав. 3, 10; 1 Цар. 17, 36; 2 Цар. 19, 4.16; Пс. 41, 3; 83, 3; Ис. 37, 4.17; Иер. 10, 10; 23, 36; Дан. 6, 20.26 [6, 27 LXX]; Ос. 1, 10 [2, 1 LXX]; «истинный»: Исх. 34, 6; Чис. 14, 18; 2 Пар. 15, 3; Пс. 85, 15; Ис. 65, 16; Иер. 10, 10), а потому, как и у глаголов «обратиться» и «служить» в том же предложении, их первоначальное значение определяется этим ветхозаветным контекстом. Такой вывод подтверждается и тем, что в других случаях описания Павлом Бога как «живого» часто связано с ветхозаветной цитатой или переработкой ветхозаветного текста. Таким образом, ветхозаветный контекст указывает на то, что эти два прилагательных используются здесь, чтобы подчеркнуть различие между Богом и идолами, от которых фессалоникийцы отвернулись. Прежде они поклонялись идолам, мертвым «богам», ни на что не способным, но теперь они служат единственному истинному и живому Богу.

ЗАЩИТА ПРЕДЫДУЩЕГО ПОСЕЩЕНИЯ ПАВЛОМ ФЕССАЛОНИК (1 ФЕС. 2, 1-16)

В 1 Фес. 2, 1-16 Павел отстаивает искренность своих намерений и поступков, совершенных во время своего первого посещения Фессалоник, когда он образовал там церковь (см. Weima 1997). Язычники этого города — «единоплеменники» (1 Фес. 2, 14) верующих — не только притесняли членов церкви, но и сомневались в честности ее проповедника, Павла, говоря, что он искал лишь материальной выгоды и людской славы. Хотя фессалоникийские христиане и не разделяли такие обвинения, Павел, учитывая недавнее рождение церкви, лишенной теперь своего руководителя и склоняемой к участию в прежних языческих обрядах, считал нужным ответить на подобные нарекания. Поэтому начало основной части письма он посвящает общим с его читателями воспоминаниям о его первом посещении. Прежде всего апостол заостряет внимание на собственном поведении и на служении своих помощников на миссионерском поприще (1 Фес. 2, 1-12), а затем говорит об отклике со стороны фессалоникийцев на первое посещение (1 Фес. 2, 13-16).

1 Фес. 2, 4

Павел убежден, что он говорил, как тот, кто «угодяет не человекам, но Богу, испытующему сердца наши». Этим апостол выделяется из среды ораторов своего времени: если те стремятся угодить людям, и потому их речь несет на себе

отпечаток «заблуждений, нечистых побуждений, или лукавства» (1 Фес. 2, 3), то Павел стремится угодить Богу, а значит, проповедует без каких-либо корыстных мотивов. Как и в четвертой главе (1 Фес. 4, 1), здесь апостол преследует характерно ветхозаветную цель «угодить Богу» (напр., Чис. 23, 27; 1 Цар. 14, 13; Иов 34, 9; Пс. 18, 15; 68, 32; 103, 34; Притч. 15, 26; 16, 7; Мал. 3, 4). Называя Бога тем, кто «испытывает наши сердца», Павел, возможно, намекает на Иер. 11, 20 (Malherbe 2000: 141), где Господь описан как «Судия праведный, испытующий сердца и утробы». Мысль об испытании Богом человеческих сердец часто встречается в ВЗ (напр., 1 Цар. 16, 7; 1 Пар. 28, 9; 29, 17; Пс. 7, 10; 16, 3; 138, 23; Притч. 17, 3; Иер. 11, 20; 12, 3), а потому, более вероятно, что апостол обращается к самой идее, а не каким-то конкретным отрывкам. Тем самым Павел хочет сказать, что Бог, испытавший его и посчитавший достойным, чтобы доверить ему евангелие (1 Фес. 2, 4а), продолжает его испытывать (обратите внимание на настоящее время причастия *dokimazonti*), чем подтверждается искренность намерений апостола.

1 Фес. 2, 15

Упоминание об иудеях в конце 1 Фес. 2, 14 ведет к описанию (в 1 Фес. 2, 15-16) той роли, которую отдельные иудеи сыграли, препятствуя распространению евангелия и суду, который их ждет. Павел начинает описание некоторых из своих соплеменников, считая их ответственными не только за смерть Господа Иисуса, но и за смерть пророков: «Иудеев, которые убили и Господа Иисуса и Его пророков». Апостол берет за основу известную традицию об убийстве ветхозаветных пророков. Его знакомство с этой традицией заметно в Рим. 11, 3, где он цитирует жалобу Илии к Богу из 3 Цар. 19, 10: «...сыны Израилевы оставили завет Твой... и пророков Твоих убили». Эта традиция присутствует в некоторых ветхозаветных отрывках (3 Цар. 18, 4; 2 Пар. 36, 15-16; Неем. 9, 27; Иер. 2, 30), где используются ключевые слова *apokteinō* («убивать») и *prophētai* («пророки»), равно как и в современной Павлу еврейской литературе (*Мученичество и Вознесение Исаии*, *Pesiq. Rab.* 27 [129a]). Поэтому к новозаветным временам убийство пророков стало общепринятым выражением, связанным с преследованием нечестивыми верного израильского остатка. Эта традиция встречается и в учении Иисуса (Мф. 5, 12; 23, 29-37; Лк. 4, 24; 6, 23; 11, 47-51; 13, 33-34), и в ранней апостольской проповеди (Деян. 7, 52). Павел обращается к этой традиции в 1 Фес. 2, 15, чтобы указать на сходство между преследованием фессалоникской церкви, церкви в Иудее, собственным преследованием и гонениями в прошлом на святых Божьих пророков.

1 Фес. 2, 16

Эта долгая история еврейского противостояния Господу Иисусу, ветхозаветным пророкам и Павловой миссии (1 Фес. 2, 15-16а) придет к логическому завершению: «...через это всегда наполняют меру грехов своих» (*eis to anaplērōsai autōn tas hamartias pantote*). Здесь Павел обращается к ветхозаветной теме, которая развивалась и в иудаистской литературе: существует определенная мера грехов, за которой следует воздаяние. Глагол *anaplēroō* предполагает образ сосуда или чаши, которая медленно, но уверенно наполняется. Как только это произойдет, начнется суд. Тот же глагол используется в Быт. 15, 16 LXX, где описываются грехи аморреев, мера беззаконий которых «еще не наполнилась». Эта же

тема «наполнения меры чьих-то грехов» встречается в Дан. 8, 23; Прем. 19, 4; 2 Мак. 6, 14. В НЗ глагол «наполнять» (*plēroō*, форма глагола *anaplēroō* без приращения) употребляется в Мф. 23, 32, где Иисус использует его для описания фарисеев, которые так же связаны с убийством пророков (Мф. 23, 31). Мысль о том, что у человеческих поступков, хороших и плохих, есть своя мера, была широко распространена и в иудейской литературе (4 Ezra 4:34-37; 7:74; 2 Bar. 21:8; 48:2-5; L. A. V. 26:1-3). Поэтому осуждение Павлом своих соплеменников в 1 Фес. 2, 16 основано на распространенной теме и общепринятых высказываниях, начало которых было положено в ВЗ и продолжено в иудаизме; посредством этой традиции иудеи выражали свой гнев против неверных сограждан.

ПАВЕЛ ОБЪЯСНЯЕТ, ПОЧЕМУ ОН ПОКА НЕ СМОГ ПРИЙТИ В ФЕССАЛОНИКИ (1 ФЕС. 2, 17 – 3, 10)

Неверующие в Фессалониках не только ставили под сомнение честность Павла во время его первого посещения города (1 Фес. 2, 1-16), но и использовали его отсутствие, чтобы опять бросить тень на искренность его намерений. Поэтому главная цель Павла в этом разделе письма – убедить фессалоникских христиан в его непрестанной любви к ним и заботе, несмотря на то, что ему не удалось посетить их снова (1 Фес. 2, 17-20). Далее он заостряет внимание на теме страданий христиан, поскольку ему хотелось поддержать фессалоникийцев в том, чтобы они и дальше держались твердо своей веры, несмотря на противоление со стороны окружающих (1 Фес. 3, 1-5). Апостол завершает свое рассуждение добрыми известиями о фессалоникийцах, которые ему принес Тимофей (1 Фес. 3, 6-10).

1 Фес. 2, 19

Глубокая привязанность Павла к фессалоникийцам видна в риторическом вопросе, содержащем три составляющих: «Ибо кто наша надежда, или радость, или венец похвалы?». Последняя составляющая этой триады – «венец похвалы» (*stephanos kauchēseōs*) – трижды встречается в LXX (Притч. 16, 31; Иез. 16, 12; 23, 42). Слово «венец», хотя и связанное с другим обозначением («венец славы»), также образно используется в LXX (Иер. 13, 18; Плач 2, 15) и в иудаистской литературе (2 Bar. 15:8; T. Benj. 4:1; IQS IV, 7). Последнее выражение встречается и в других местах НЗ («венец славы» [1 Пет. 5, 4]; ср. «венец жизни» [Иак. 1, 12; Откр. 2, 10]; «венец праведности» [2 Тим. 4, 8]). Тем не менее Павел, используя выражение «венец похвалы», скорее всего, руководствовался не ветхозаветными или иудаистскими текстами (как считают Лайтфут [Lightfoot 1904: 38] и Ричард [Richard 1995: 133-34]), а образом греческих соревнований, в которых победитель награждался венцом. Апостол часто употребляет метафору соревнований для описания христианской жизни в целом и своей апостольской миссии в частности (см. Pfizner 1967).

1 Фес. 3, 5

Павел выражает опасения, что из-за сатанинских искушений может «делаться тщетным труд наш» (*eis kenon genētai ho kopos hēmōn*). Лексика апостола в данном случае может переключаться со словами страдающего Раба Господнего

из Ис. 49, 4: «Напрасно я трудился» (*kenōs ekopiasa*) (см. также эсхатологическую надежду в Ис. 65, 23, где предвидится время, когда рабы Господни «не будут трудиться напрасно» [*ou kopiasousin eis kenon*]). Такое предположение может подтверждаться и тем, что Павел мог сослаться на этот текст в другом случае (Флп. 2, 16), показывая этим, что его апостольское призвание и труд можно сравнить с профессиональным призванием и трудом (так в Malherbe 2000: 195).

1 Фес. 3, 7

Добрые вести о фессалоникийцах, принесенные Тимофеем, стали утешением для Павла «при всей скорби и нужде нашей» (*epi pasē tē anankē kai thlipsēi hēmōn*). Существительные *anankē* и *thlipsis* используются вместе также в LXX (Иов 15, 24; Пс. 24, 17; 118, 143; Соф. 1, 15) и в 2 Кор. 6, 4. Таким образом, было бы неверным отделять их друг от друга. Такое мнение поддерживается и тем, что здесь используется лишь один определенный артикль, объединяющий *anankē* и *thlipsis*. Потому нет оснований говорить, наряду с некоторыми исследователями, что первое относится к «телесным нуждам», а второе к «страданиям, причиняемым извне» (Lightfoot 1904: 45; Frame 1912: 133). Другие исследователи, на основании того, как *anankē* и *thlipsis* используются в 1 Кор. 7, 26.28 и Соф. 1, 15, говорят, что эти слова несли особую эсхатологическую нагрузку, выражая идею гонений и страданий в последние дни (напр., Best 1972: 141; Wanamaker 1990: 135). Хотя Павлово мировоззрение было связано с представлением о своей апостольской деятельности как о событии последнего времени, нет оснований считать, что выражению «при всей скорби и нужде нашей» в 1 Фес. 3, 7 он придает эсхатологический окрас. Вероятно, эти слова можно назвать общим описанием трудностей, переносимых Павлом за христианскую веру.

ПРОМЕЖУТОЧНЫЕ МОЛИТВЫ (1 ФЕС. 3, 11-13)

Две молитвенных просьбы в 1 Фес. 3, 11-13 представляют собой промежуточные молитвы, в которых Павел искусно завершает тему своего оправдания из первой части послания (1 Фес. 2, 1 – 3, 10) и предвосхищает три главных темы (святое или безупречное поведение, взаимная любовь и возвращение Христа), рассматриваемые во второй части (1 Фес. 4, 1 – 5, 22).

1 Фес. 3, 13а

Намерение второй молитвы – чтобы Господь «утвердил сердца ваши» (*eis to stērixai hymōn tas kardias*). Сочетание глагола «утверждать» и существительного «сердце» (которое используется Павлом только здесь и в 2 Фес. 2, 17) в ВЗ имело несколько значений: подкрепление тела¹ (т. е. принятие пищи: Суд. 19, 5.8; Пс. 103, 15); укрепление ума² (т. е. понимание: Сир. 6, 37; 22, 16); подкрепление чувств³ (т. е. мужество: Пс. 111, 8; ср. Иак. 5, 8). Именно это последнее значение Павел подразумевает здесь, когда молится, чтобы фессалоникийцы мужественно держались своей веры, несмотря на преследования.

¹ В СП «подкрепление сердца». – Прим. перев.

² В русском переводе Книги Сираха речь также идет о «сердце». – Прим. перев.

³ В СП говорится об «утверждении сердца». – Прим. перев.

Христос вернется вместе «со всеми святыми Его» (*meta pantōn tōn hagiōn autou*). Кого Павел называет здесь «святыми»: ангелов или верующих? Большинство исследователей придерживаются первого по двум причинам. Во-первых, можно говорить о том, что Павел здесь ссылается на Зах. 14, 5 LXX («и придет Господь Бог мой и все святые с ним»), где говорится об ангелах. В Мф. 25, 31, где используется тот же ветхозаветный текст, слово «святые» заменено на «ангелы».¹ Во-вторых, слово *hagiōi* в ВЗ (напр., Иов 5, 1; 15, 15; Пс. 88, 6.8; Дан. 7, 18; 8, 13; Зах. 14, 5) и в литературе межзаветного иудаизма (напр., Тов. 11, 14; 12, 15; 1 Еп. 1:9) иногда связано с присутствием ангелов на последнем суде, о чем говорит Павел в другом случае (2 Фес. 1, 7).

Однако существуют убедительные причины, чтобы принять второе предположение: «святые» относится к верующим. Во-первых, мн. ч. *hagiōi* у Павла везде относится к христианам (Рим. 1, 7; 8, 27; 12, 13; 15, 25; 1 Кор. 1, 2; 6, 1-2; 2 Кор. 1, 1; Еф. 2, 19; 3, 8; Флп. 1, 1; 4, 22; Кол. 1, 4.26; 3, 12; 1 Тим. 5, 10), а потому требовались бы серьезные причины, чтобы по-другому истолковать это слово здесь, в 1 Фес. 3, 13б. Во-вторых, предполагаемое сходство в 2 Фес. 1, 7 – неполное, поскольку там используется не слово «святые», а существительное «ангелы». На самом деле лишь несколькими стихами ниже, в 2 Фес. 1, 10, где, как и в 1 Фес. 3, 13, описывается грядущий суд по возвращении Христа, Павел использует слово «святые» по отношению к верующим (он говорит там о «веровавших»). В-третьих, то, как Павел в своей второй молитвенной просьбе из 1 Фес. 3, 12-13 умело предвосхищает последующее развитие тем во второй части послания, предполагает, что фраза «со всеми святыми его» также обращена к последующим ключевым темам, которые только будут обсуждаться. Именно это и обнаруживает исследователь. Упоминание о верующих, как о «святых», усиливает молитвенную просьбу, чтобы фессалоникийцы были «святые и непорочные» и предвосхищает обсуждение ключевого слова «святость» в 1 Фес. 4, 3-8. Подобным образом утверждение, что «все» святые будут с Иисусом в момент его возвращения, предвосхищает слова Павла из 1 Фес. 4, 13-18, что все верующие – не только живущие на тот момент христиане, но и «уснувшие»² – будут вместе с Христом во время его возвращения.

Таким образом, Павлова аллюзия на Зах. 14, 5 означает либо то, что (1) отрывок теперь относился к верующим («святые»), а не ангелам (так, напр., в Findlay 1891: 77; Hendriksen 1955: 93; Williams 1992: 67-68); либо (2) слово «всеми» в выражении «со всеми святыми» распространялось теперь и на ангелов, и на верующих (так, напр., в Lightfoot 1904: 50; Milligan 1908: 45; Morris 1991: 111-12; Holmes 1998: 116 n5).

ВОЗРАСТАНИЕ В ПОВЕДЕНИИ, УГОДНОМ БОГУ (1 ФЕС. 4, 1-12)

В 1 Фес. 4, 1-12 Павел оставляет тему своего оправдания (1 Фес. 2, 1 – 3, 10) и начинает тему наставлений, преобладающую во второй части (1 Фес. 4, 1 – 5, 22). В этом отрывке он обсуждает два основных вопроса: сексуальное поведение

¹ В СП слово «святые» сохраняется. – Прим. перев.

² В СП «умершие». – Прим. перев.

фессалоникийцев (1 Фес. 4, 3-8) и их взаимную любовь в церкви (1 Фес. 4, 9-12). Эти вопросы объединяются в 1 Фес. 4, 1-12 в общую тему поведения, угодного Богу (1 Фес. 4, 1-2).

Между исследователями нет согласия по поводу идейного фона или главного источника, повлиявшего на Павловы наставления в 1 Фес. 4, 1-12. Кто-то считает, что на апостола больше всего повлияло греко-римское окружение его родного города Тарса (Деян. 22, 3) и эллинистическая культура античного мира, а потому эти исследователи заостряют внимание на сходствах его наставлений с наставлениями киников и стоиков (напр., Malherbe 2000; Носк 1980: 44-47). Однако можно говорить и о влиянии ВЗ и еврейской нравственной традиции на рассуждения апостола в этом отрывке (так, напр., в Hodgson 1982: 199-215; Carras 1990: 306-15; Rosner 1995: 351-60; Collins 1998: 406-10, 414). О богоугодном поведении Павел говорит в общих чертах посредством (1) трехкратного использования слова «ходить»¹ (1 Фес. 4, 1 [дважды]; 4, 12) – типичного для ВЗ и раввинов слова, обозначающего моральное поведение; (2) употребления глагола «принять» (1 Фес. 4, 1), который часто использовался в раввинской литературе, когда речь шла о предании; (3) призыва «угодить Богу» (1 Фес. 4, 1) как поведению, ожидаемом от народа Божьего, о чем говорится в ВЗ (см., напр., Чис. 23, 27; 3 Цар. 14, 13; Иов 34, 9; Пс. 18, 15; 68, 32; 103, 34; Притч. 15, 26; 16, 7; Мал. 3, 4); (4) заботы о том, чтобы оставлять хорошее впечатление о себе у людей вне общины (1 Фес. 4, 12), к чему часто призывали и в ВЗ (напр., Исх. 32, 12.25; Чис. 14, 14-16; Втор. 9, 25-29; 3 Цар. 20, 28). Однако влияние ВЗ на Павла в этом отрывке заметно и в другом: он подчеркивает тему «святости» в 1 Фес. 4, 3-8, которая должна была стать отличительной чертой Израиля, Божьего народа, с которым Бог состоял в завете; также он несколько раз ссылается на ВЗ в 1 Фес. 4, 5.6.8б.9.

Тема «святости» (*hagiasmos*) – ветхозаветная идея, на которой Павел заостряет внимание в 1 Фес. 4, 3-8. Важность этой идеи для апостола заметна и в том, что он отождествляет ее с волей Божьей (1 Фес. 4, 3) и указывает на нее как на ключевую идею, предвещающую его рассуждения о сексуальной этике. На ее важность позднее указывают два упоминания о «святости» в последующих стихах (1 Фес. 4, 4.7) и заключительное описание Божьего Духа, где необычный порядок слов подчеркивает его «святую» природу (1 Фес. 4, 8). Тема святости предвосхищается Павлом и в молитве в 1 Фес. 3, 13, когда он призывает Господа укрепить сердца фессалоникийцев с тем, чтобы они могли быть «непорочными во святыне» во время пришествия Иисуса «со всеми святыми его». Наконец, особое внимание апостола к теме святости заметно в намеренном расширении заключительного благословения в 1 Фес. 5, 23, где вместо привычного и ожидаемого выражения «Бог мира да будет с вами» (см. Рим. 15, 33; 2 Кор. 13, 11; Флп. 4, 9б) Павел пишет: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа».

Такое внимание к святости дает нам понять богословскую точку зрения, с которой Павел оценивает верующих фессалоникийцев и пишет наставления для них (Weima 1996, особ. 101-3). Святость была тем качеством, которое должно было отличать Божий народ от других народов. Бог ясно об этом сказал у горы Синай, когда назвал Израиль своим избранным народом: «...будете Моим уделом

¹ В СП «поступать». – Прим. перев.

из всех народов... вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх. 19, 5-6). О святости как отличительном признаке жизни Израиля снова сказано при повторении синайского завета: «И Господь избрал тебя ныне, чтобы ты был его особым народом... чтобы ты был святым народом у Господа Бога твоего» (Втор. 26, 18-19 LXX). Так же и в Книге Левит израильский народ постоянно призывается подражать Божьей святости: «...освящайтесь и будьте святы, ибо я, Господь Бог ваш, свят» (Лев. 11, 44 LXX [ср. Лев. 11, 45; 19, 2; 20, 7.26; 22, 32]).

Основная идея призыва к святости — «отделение», то есть израильтяне должны «выйти» и «отделиться» от окружающих народов (Snaithe 1944: 24-32). Таким образом, святость была той границей, которая отделяла Божий народ от других народов: «Я Господь, Бог ваш, который отделил вас от всех народов. Потому отличайте чистое от нечистого. ...Будьте предо мною святы, ибо я, Господь Бог ваш, свят, и я отделил вас от народов, чтобы вы были мои» (Лев. 20, 24-26 LXX).

Любому еврею, жившему в I в. н. э., это было знакомо, поскольку так называемый Кодекс Святости (Лев. 17 — 26), где ясно звучит Божий призыв к святости, хорошо знали как евреи диаспоры, так и палестинские евреи (Hodgson 1982: 199-215). Павлу наверняка было известно сказанное в Лев. 17 — 26, поскольку он был активным членом фарисейского движения, чье название «отделенные» (греч. *pharisaioi* происходило от араб. и евр. *prš*, означавшего «отделять») отражало их желание отделиться от других евреев, не разделявших их желания следовать призыву к святости, о котором говорилось в Торе. Потому не удивительно, что Павел считал святость отличительной чертой Израиля, состоявшего в завете с Богом.

Однако, что удивляет и даже поражает, так это Павлово решение отнести это мерило святости к фессалоникским верующим в Иисуса, преимущественно состоящим из язычников. Святость, бывшая прежде особым преимуществом и сутью призвания Израиля, теперь становится Божьим намерением и для верующих из язычников в Фессалониках, которые «обратились к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному» (1 Фес. 1, 9). Святость, которая прежде была отличительной чертой Израиля, стала теперь границей, разделявшей фессалоникских верующих из язычников и «язычников, не знающих Бога» (1 Фес. 4, 5), «внешних» по отношению к Божьему святому народу (1 Фес. 4, 12). Очевидно, что Павел считает обращенных из язычников в Фессалониках обновленным Израилем — теми, кто вместе с христианами из иудеев стали теперь полноправными членами Божьего народа, состоящего с Богом в завете. С учетом ныне нового положения уверовавших в Фессалониках Павел увещевает их в 1 Фес. 4, 3-8 жизнь свято, что всегда было призванием Божьего народа.

1 Фес. 4, 5

Сравнивая поведение фессалоникских верующих с образом жизни их неверующих сограждан (в области сексуальной этики), Павел называет последних «язычниками, не знающими Бога» (*ta ethnē ta mē eidota ton theon*). Это выражение используется в других письмах апостола (Гал. 4, 8-9; 2 Фес. 1, 8; ср. 1 Кор. 1, 21) и, скорее всего, взято из ВЗ (Иов 18, 21; Пс. 78, 6; Иер. 10, 25), где оно связывает половую безнравственность с незнанием Бога (см. также Рим. 1, 24-27; ср. Прем. 14, 12.22-26; *Sib. Or.* 3:29-45). Выражение «язычники, не знающие Бога» следует рассматривать в контексте завета с Богом, поскольку «знание Бога»

обычно упоминалось в ВЗ в связи с заветными отношениями, особенно в Книге Иеремии (см. Иер. 31, 34) (Deidun 1981: 19 пб1). То, что Павел строго противопоставляет фессалоникских верующих, вышедших из язычников, «язычникам, не знающим Бога» — поразительно, *если конечно* апостол не считает теперь этих обращенных полноправными членами Божьего народа, а не язычниками. А потому использование им этого ветхозаветного выражения служит дополнительным доводом в пользу двух основных высказываний, сделанных выше. Во-первых, оно свидетельствует, что Павел считает фессалоникских верующих из язычников гражданами обновленного Израиля. Во-вторых, оно служит примером того, что Павел считал святость — в данном случае святость во взаимоотношениях между мужчинами и женщинами — отличительным признаком или пограничной межой верующих, строго отделявшей их от мира, от «незнающих Бога».

1 Фес. 4, 6б

За призывом к святой жизни в 1 Фес. 4, 3-6а и 1 Фес. 4, 6б-8 следуют три выражения, указывающие на связь с предыдущими словами (1 Фес. 4, 6б: *dioti* [«потому что»]; 1 Фес. 4, 7: *gar* [«ибо»]; 1 Фес. 4, 8: *toigaroun* [«итак»]). Речь идет об основаниях святости в сексуальной сфере. Первое из этих высказываний записано в 1 Фес. 4, 6б: «...потому что Господь — мститель за все это» (*dioti ekdikos kyrios peri pantōn toutōn*). Эти слова, по всей видимости, связаны со сказанным в Пс. 93, 1: «Господь — Бог отмщения» (*theos ekdikēseōn kyrios*). Это может подтверждаться и тем, что существительное, играющее роль сказуемого как в 1 Фес. 4, 6б, так и в Пс. 93, 1, расположено в начале предложения, то есть выделено особо. Тема Бога-судьи, совершающего отмщение, широко распространена в ВЗ (напр., Исх. 7, 4; 12, 12; Втор. 32, 35; Пс. 17, 48; Иер. 11, 20; Ам. 3, 2.14; Мих. 5, 15; Наум. 1, 2) и сохраняется в межзаветной литературе (напр., *T. Reub.* 6:6; *T. Levi* 18:1; *T. Gad* 6:7; *T. Jos.* 20:1; *T. Benj.* 10:8-10; *Jos. Asen.* 23:13).

Не совсем понятно, о ком Павел здесь говорит: о Боге или Иисусе? Поскольку в Пс. 93, 1 говорится о Боге, и о «Боге» неоднократно упоминается во всем отрывке 1 Фес. 4, 3-8 (1 Фес. 4, 3.5.7.8), некоторые исследователи посчитали, что именем «Господь» здесь обозначается Бог (напр., Morris 1991: 124; Richard 1995: 203-4). Однако против такого заключения свидетельствуют по крайней мере три обстоятельства. Во-первых, слово *kyrios* уже двенадцать раз до этого использовалось в послании, и в восьми случаях оно явно сопровождалось именем «Иисус» (1 Фес. 1, 1.3; 2, 15.19; 3, 11.13; 4, 1.2). Это предполагает, что оставшиеся четыре упоминания, без явного уточнения (1 Фес. 1, 6.8; 3, 8.12), вместе со словом *kyrios* в 1 Фес. 4, 6 также относятся к Иисусу. Во-вторых, если *kyrios* здесь относится к Богу, а не Иисусу, то не было бы никакой необходимости в использовании подлежащего «Бог» в следующем стихе. В-третьих, в обоих посланиях к фессалоникийцам Павел несколько раз говорит о будущем пришествии Иисуса, который накажет нечестивых и явит Божий гнев (1 Фес. 1, 10; 5, 1-11; 2 Фес. 1, 7-10; 2, 8-10; ср. Рим. 12, 19; Кол. 3, 23-25). Следовательно, если мститель, о котором говорит Павел, это Иисус, то в этом отрывке мы видим, как Павел отводит Иисусу ту роль, которую в ВЗ обычно отводили Богу. Таким образом, Павлова аллюзия в 1 Фес. 4, 6б на Пс. 93, 1 отражает истолкование им ветхозаветного отрывка с христологической точки зрения как относящегося теперь к Иисусу, а не Богу.

Третье основание (первые два даны в 1 Фес. 4, 6б, 7) для увещевания о святости: «непокорный [этим наставлениям] непокорен не человеку, но Богу, Который и дал вам¹ Духа Своего Святого». Здесь Павел использует лексику ветхозаветных пророческих книг, особенно Иез. 36, 27; 37, 14, где говорится о благословенном присутствии Божьего Духа в период мессианского правления — лексику, связанную с «новым» или «вечным» заветом — и относит ее к фессалоникским верующим (см. Deidun 1981: 19, 53-56; Thielman 1994: 76-77; Weima 1996: 110-12).

Иудеи первого столетия хорошо понимали, что их народ не жил в согласии с той святостью, к которой был призван при заключении завета. Однако большинство иудеев верили на основании Божьих обещаний в пророческих книгах, что Бог не покинет свой народ и восстановит их святость, когда изольет на них свой Дух как одно из благословений в период мессианского царства. Это эсхатологическое ожидание святости от присутствия Божьего Духа наиболее заметно в Иез. 36, 25-27 LXX: «И окроплю вас чистой водою, и вы очиститесь от всякой нечистоты вашей, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам [*pneuma kainon dōsō en hymin*]; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас Дух Мой [*to pneuma tou dōsō en hymin*] и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять» (ср. Иез. 11, 19).

Дар Божьего Духа как главное благословение эсхатологического периода подчеркивается также в Иез. 37, 6.14: «Вложу в вас Дух мой» (*dōsō pneuma tou eis hytas*). И хотя другие пророки, такие как Иеремия и Исаия, не заостряют внимание на Божьем Духе столь же явно, как Иезекииль (см. однако Ис. 59, 21), они лелеют будущую надежду на «новый» или «вечный» завет, согласно которому Бог будет обитать среди своего народа и они смогут повиноваться его заповедям и жить свято (см., напр., Иер. 31, 31-34 [38, 31-34 LXX]; 32, 40; 50, 5; Ис. 55, 3; 59, 21).

Павел применяет к фессалоникским христианам из язычников лексику нового завета, выразившую эсхатологическую надежду еврейского народа. Особенно поражает связь с Иез. 36, 25-27. Ведь то, о чем пророчествовал Иезекииль («вы очиститесь от всякой нечистоты вашей» [Иез. 36, 25]), Бог совершил по отношению к фессалоникским верующим, когда очистил их от «нечистоты (осквернения)» (1 Фес. 4, 7), чтобы их моральное поведение теперь определялось «святостью» (1 Фес. 4, 3.4.7). И другое, о чем пророчествовал Иезекииль («и от всех идолов ваших очищу вас» [Иез. 36, 25]), также осуществилось в жизни Павловых обращенных в Фессалониках, когда Бог очистил их от идолопоклонства, и они «обратились к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному» (1 Фес. 1, 9). Следующее пророчество Иезекииля («и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять» [Иез. 36, 27]) Бог исполнил среди фессалоникских христиан из язычников, когда сделал их способными «поступать» (*peripateō*) по его заповедям (1 Фес. 4, 1 [дважды]; 1 Фес. 4, 12). Но важнее всего то, что пророчество Иезекииля («Вложу внутрь вас Дух Мой» [Иез. 36, 27; ср. Иез. 37, 6.14]) Бог исполнил среди фессалоникских христиан из язычников, когда «дал... Духа Своего Святого» (1 Фес. 4, 8).

¹ В СП «нам». — Прим. перев.

То, что Павел здесь действительно подразумевает эсхатологический период, предвиденный Иезекииелем, заметно по его описанию Бога, даровавшего своего Духа «в вас» (*eis hymas*). Ведь хотя это высказывание несколько неловкое (более естественным было бы ожидать дательного падежа *en hymin* [«вам»]), оно в точности перекликается со словами Иезекииля: «Вложу в вас Дух мой [*eis hymas*]» (Иез. 37, 6.14 LXX). Тем не менее, хотя для Иезекииля и других представителей иудаизма дарование Божьего Духа было лишь будущей надеждой («вложу в вас Дух мой»), для Павла это стало настоящей реальностью, что следует из использования им настоящего времени причастия *didonta*.

Таким образом, становится ясно, что Павел считал обращение фессалоникских язычников исполнением эсхатологических обещаний, данных Израилю. Фессалоникские верующие больше не были «язычниками, не знающими Бога»; теперь они стали согражданами обновленного Израиля, Богом избранного народа. Это особое положение означало, что в своем поведении они должны были руководствоваться святостью. Основой для такой святой жизни стало постоянное присутствие Божьего Духа. Поэтому здесь, как и в других посланиях Павла, Святой Дух представляет силу, дарующую возможность верующим жить святой жизнью.

1 Фес. 4, 9

Начиная новую тему о взаимной любви в первой половине 1 Фес. 4, 9, во второй половине стиха Павел поясняет, почему считает излишним писать фессалоникийцам об этом: «...ибо вы сами научены Богом [*theodidakttoi*] любить друг друга». Слово *theodidaktos*, прилагательное, означающее «наученный Богом», необычно, поскольку не встречается в греческой литературе, что позволяет рассматривать его как неологизм Павла. Также оно нигде не встречается и в НЗ, лишь изредка употребляется в раннехристианской литературе и никогда в нехристианской.

Образование слова *theodidaktos* Павлом, вероятно, можно считать аллюзией на Ис. 54, 13 LXX: «И я сделаю так, что все сыновья твои будут научены Господом [*didaktous theou*]». В связи с описанием Исаией благословений мессианского периода, эти слова обращены ко времени, когда Бог будет настолько близок к своему народу через своего Духа, что им не понадобится более посредник из людей, который бы учил их о Боге, поскольку они будут научены Богом. Эту мысль об обучении Богом как эсхатологическом благословении, полученном Божьим народом, можно найти и в других пророческих писаниях. Иеремия изображает новый завет как время, когда Божьему народу не потребуются другие люди, чтобы учить их закону, но знание закона будет присуще народу, поскольку Бог напишет его на их сердцах (Иер. 31, 31-34 [38, 31-34 LXX]). Также Исаия в своих ранних пророчествах предвидел будущее время, когда все народы придут на гору Сион, чтобы «[Бог] научил нас своим путям, и мы будем ходить по стезям его» (Ис. 2, 3). Это эсхатологическое благословение было весьма важным для иудеев, что видно из повторения Ис. 2, 2-4 в Мих. 4, 1-3. Эта мысль встречается также в *Pss. Sol.* 17:32, где говорится о будущем царе, который будет править в мессианский период как «наученный Богом» (*didaktos hypo theou*). То, что это эсхатологическое благословение все еще предвиделось в новозаветные времена ясно из процитированного Иисусом отрывка Ис. 54, 13 в Ин. 6, 45, когда он говорил, что в мессианский период «все будут научены Богом [*didakttoi theou*]». Это ожидаемое

эсхатологическое благословение, вероятно, также стоит за сказанным для читателей Первого послания Иоанна. Там говорится, что из-за просвещающей благодати Святого Духа «вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас» (1 Ин. 2, 27).

Следовательно, использование Павлом слова *theodidaktos* имеет большое значение. Это либо ссылка на Ис. 54, 13 (*didaktous theou*), либо общее представление об обучении Богом в эсхатологическое время (ожидание чего заметно в некоторых ветхозаветных, межзаветных и новозаветных отрывках), сразу после очевидной аллюзии в предыдущем стихе (1 Фес. 4, 8) на описание Иезекиилем дарования Божьего Духа в мессианский период, предполагает, что здесь Павел также считает взаимную любовь (*philadelphia*) среди фессалоникийцев эсхатологическим благословением Божьего избранного народа (по замечанию Дэйдана [Deidun 1981: 20-21], «ссылаясь на схожие отрывки из Книг пророка Иеремии и Иезекииля в 1 Фес. 4, 86-9, Павел хочет напомнить фессалоникийцам об их особых заветных отношениях с Богом», объединение пророческих текстов Иер. 31, 34 [38, 34 LXX] и Иез. 36, 27; 37, 14 «широко используется в еврейской традиции в тех случаях, где говорится о мессианском времени и с особым вниманием к непосредственному обучению Богом»). Хотя это благословение божественного обучения первоначально предназначалось для Израиля (см., однако, упоминание о «всех народах» в Ис. 2, 2 и о «многих народах» в Мих. 4, 2), по мнению Павла, оно распространялось и на фессалоникийских верующих, преимущественно состоявших из язычников. А потому эта лексика нового завета о «научении Богом» еще раз подтверждает сказанное выше: Павловы увещевания в 1 Фес. 4, 1-12 основаны на его убеждении, что фессалоникийские верующие из язычников стали частью обновленного Израиля, эсхатологического Божьего народа, причастного и к благословениям, и к трудностям, связанным с этим особым положением.

УТЕШЕНИЕ В СВЯЗИ С ВЕРУЮЩИМИ, УМЕРШИМИ ДО ПРИШЕСТВИЯ ХРИСТОВА (1 ФЕС. 4, 13-18)

Фессалоникийцы опасались, что умершие верующие окажутся в худшем положении во время Христова пришествия, по сравнению с теми, кто будет жив. После освещения этого вопроса (1 Фес. 4, 13) Павел предлагает два довода: (1) он заверяет, что верующие будут с Христом во время его пришествия, ссылаясь на Христово воскресение как залог воскресения умерших верующих (1 Фес. 4, 14); (2) он говорит об особом «слове Господнем», по которому умершие верующие будут участвовать во славе и событиях, связанных с Христовым пришествием, наравне с живыми (1 Фес. 4, 15-17). Обсуждение этого вопроса апостол завершает наставлением (1 Фес. 4, 18).

1 Фес. 4, 16-17

Описание Христова возвращения в 1 Фес. 4, 16-17 представляет собой часть Павлова обращения к «слову Господнему» (1 Фес. 4, 15а), то есть авторитетному учению Иисуса Христа. В этих стихах апостол вполне мог сослаться на уже сложившуюся к этому моменту традицию, что, в свою очередь, предполагает его вероятную осведомленность о ветхозаветных аллюзиях в ней.

Главное предложение в 1 Фес. 4, 16, «потому что сам Господь... сойдет с неба», в общем напоминает ветхозаветные пророческие книги, где предвидится «день Господень», когда Бог сойдет для суда над грешниками и спасения праведных (Ис. 2, 10-12; 13, 6.9; Иез. 7, 19; 13, 5; 30, 3; Иоил. 1, 15; 2, 1.11.31; 3, 14; Ам. 5, 18-20; Соф. 1, 7-8.14.18; 2, 2-3; Зах. 14, 1; Мал. 3, 2; 4, 5). Обстоятельства, окружающие возвращение Христа, описываются тремя предложными выражениями, последнее из которых связано со звучанием музыкального инструмента: «...и трубе Божией». Труба в ВЗ и вообще в древнем мире использовалась в первую очередь не как музыкальный инструмент, а как сигнал, в том числе и богоприсутствия, не только в прошлом (Исх. 19, 13.16.19; 20, 18), но и в грядущем дне Господнем (Ис. 27, 13; Иоил. 2, 1; Соф. 1, 14-16; Зах. 9, 14).

Трубный звук как признак конца времен приобретает еще большую популярность в межзаветной литературе (4 Ezra 6:23; Pss. Sol. 11:1; Sib. Or. 4:173-174; 8:239; L. A.E. 22:37-38; Апок. Zeph. 9:1; 10:1; 11:1; 12:1; Апок. Ab. 31:1-2; 1QM VII, 12-IX, 6), а потому упоминание о нем Павлом в другом отрывке (1 Кор. 15, 52) и в НЗ (Мф. 24, 31; Откр. 8, 2-13; 9, 1.13-14; 10, 7; 11, 15) не становится чем-то неожиданным. Как и в другом отрывке апостола (1 Кор. 15, 52), так и здесь, в 1 Фес. 4, 16, он связан с воскресением мертвых (обратите внимание на сразу же следующее предложение «и мертвые во Христе воскреснут прежде»). Поэтому трубный звук служит не только символом Христова возвращения, но и, что более важно в связи с возникшими беспокойствами, обозначает тот миг, когда умершие верующие оживут для участия в торжественном Христовом пришествии (см. также Evans 1993, где рассматривается интересный, но совершенно неубедительный довод в пользу того, что упоминание Христова сошествия с небес при трубном звуке в 1 Фес. 4, 16 перекликается с Пс. 46, 6).

Верующие будут вознесены Богом «на облаке», чтобы встретиться со спускающимся Христом. Облака в ВЗ столь часто связывались с теофанией – богоявлением (напр., Исх. 13, 21-22; 14, 19-20.24; 16, 10; 19, 9.16-17; Лев. 16, 2; Чис. 9, 15-22; 10, 11-12; 3 Цар. 8, 10-12; 2 Пар. 5, 13-14; 6, 1; Неем. 9, 12.19; Пс. 96, 2; Ис. 19, 1; Иез. 1, 4-28), что этот образ естественно передался и новозаветным писаниям (Мф. 17, 5; Мк. 9, 7; Лк. 9, 34-35; 1 Кор. 10, 1-2). Облака как знак Божьего присутствия связываются теперь не только с вознесением Христа (Деян. 1, 9 [ср. с вознесением двух свидетелей в Откр. 11, 12]), но и с его будущим пришествием (Мф. 24, 30; 26, 64; Мк. 13, 26; 14, 62; Лк. 21, 27; Откр. 1, 7; 14, 14-16), образ которого показан в видении Даниилу («с облаками небесными шел как бы Сын человеческий» [Дан. 7, 13]). Поэтому в упоминании о том, что верующие будут восхищены «на облаке», подчеркивается Божье присутствие и его деятельное участие в том, чтобы как умершие, так и живые верующие соединились с Христом во время его возвращения.

УТЕШЕНИЕ О ВЕРУЮЩИХ, КОТОРЫЕ ОСТАНУТСЯ ЖИВЫ ВО ВРЕМЯ ПРИШЕСТВИЯ ХРИСТОВА (1 ФЕС. 5, 1-11)

Если в 1 Фес. 4, 13-18 говорится о судьбе умерших христиан во время пришествия Господа, то в 1 Фес. 5, 1-11 внимание заостряется на судьбе живых христиан во время того же эсхатологического события. Ряд причин указывает на то, что фессалоникские христиане переживали о своей духовной и моральной

готовности встретить Господа в день его возвращения (Marshall 1983: 132; Holmes 1998: 165). Павел уверяет их, что им не нужно бояться дня Господнего (1 Фес. 5, 1-3). В подтверждение своих слов он приводит два довода: (1) их нынешнее положение как «сынов света и сынов дня» (1 Фес. 5, 4-5); (2) их прежнее избрание Богом для спасения и вечной жизни (1 Фес. 5, 9-10). Между этими двумя доводами содержится призыв бодрствовать как тем, кто «принадлежит дню» (1 Фес. 5, 6-8).¹ Обсуждение вопроса завершается наставлением (1 Фес. 5, 11).

1 Фес. 5, 2

Тема «дня Господнего» встречается в ВЗ, где она обозначает будущее время Божьего прихода для наказания грешников и защиты своего народа, хотя о суде говорится больше, чем об избавлении (напр., Ис. 2, 1 — 4, 6; Иер. 46, 10; Иез. 30, 2-3; Иоил. 1, 15; 2, 1.11.31-32; Ам. 5, 18-20; Авд. 15; Соф. 1, 14-18; Зах. 14). Первые христиане, для которых «Господом» был Иисус Христос, естественно отнесли новозаветный «день Господень» к будущему времени, когда Христос придет для наказания грешников и спасения своих последователей. До этого времени апостол использовал в послании слово «пришествие» (1 Фес. 2, 19; 3, 13; 4, 15), но теперь он говорит о «дне Господнем», вероятно, из-за того, что частое использование этого выражения в ВЗ лучше передавало идею суда, связанную с Христовым возвращением, на что он указывает в следующем стихе («тогда внезапно постигнет их пагуба... и не избегнут»).

1 Фес. 5, 3а

Выражение «мир и безопасность» (*eirēnē kai asphaleia*) обычно считают отголоском ветхозаветного пророческого предупреждения о ложных обещаниях мира из уст нечестивых предводителей Израиля или лжепророков. В Иер. 6, 14 Бог осудил духовных вождей в Иерусалиме за то, что они «врачуют раны народа Моего легкомысленно, говоря: “мир! мир!”, а мира нет» (так же в Иер. 8, 11 [однако не в LXX]). Схожим образом в Иез. 13, 10 Бог называет израильских пророков ложными «за то, что они вводят народ Мой в заблуждение, говоря: “мир”, тогда как нет мира» (ср. Мих. 3, 5). Поэтому многие исследователи решили, что в 1 Фес. 5, 3а Павел намекает на эти ветхозаветные предупреждения о ложных обещаниях мира.

Однако есть убедительные доводы в пользу того, что апостол здесь использует известный лозунг римской пропаганды (см. особ. Hendrix 1991; также Donfried 1985: 334; Gaventa 1998: 70; Holmes 1998: 166-67; Green 2002: 233-34). Римляне везде представляли себя как поборников «мира». Они пускали в широкое обращение монеты с надписью *paх* («мир»), наряду с изображениями различных императоров, а надпись *paх Augusti* («Августов мир») стала самой распространенной на монетах после правления Нерона. Римляне также воздвигали особые памятники и распространяли официальные воззвания, в которых хвалили достигнутый благодаря их правлению мир. Многие античные авторы говорили о римлянах как о восстановителях и распространителях мира (напр., Сенека, *Clem.* 1.4.1-2; Ovid, *Epistulae ex Ponto* 2.5.18; Тацит, *Iст.* 2.12; 4.74). Однако римляне объявляли себя

¹ Ср. Восстановительный перевод 1 Фес. 5, 8 «Но так как мы принадлежим дню». — Прим. перев.

не только хранителями «мира», но и теми, кто обеспечивал «безопасность» (либо греч. *asphaleia*, либо лат. *securitas*). Слово «безопасность», хотя и не столь часто как «мир», также встречалось на римских монетах, памятниках и в официальных воззваниях, и потому также было частью имперской пропаганды. Наконец, в некоторых древних источниках слова «мир» и «безопасность» соединяются при описании римского правления (см. Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 14.247-255; также Velleius Paterculus, *Compendium of Roman History* 2.103.5), предлагая, таким образом, более близкую аналогию к словам Павла в 1 Фес. 5, 3, чем указанные выше ветхозаветные отрывки.

1 Фес. 5, 3б

Павел прибег к метафоре для описания того уничтожения, которое внезапно постигнет всех ожидающих мира и безопасности от политической мощи Рима: «...как мука родами постигает имеющую во чреве». Символическое или метафорическое использование образа родовых схваток часто встречается в ВЗ (напр., Пс. 47, 7; Ис. 13, 8; 21, 3; 26, 17-18; 37, 3; 42, 14; 66, 7-8; Иер. 4, 31; 6, 24; 22, 23; 30, 4-7; 48, 41; 50, 43; Ос. 13, 13; Мих. 4, 9) и межзаветной литературе (напр., 1 Ен. 62:4; 4 Ezra 4:40-43; 16:37-39; Sib. Or. 5:514; 1QH^a XI, 7-12; XIII, 30-31). Образ родовых схваток в этих источниках используется по-разному, хотя сами идеи взаимосвязаны (Gempf 1994): это может быть острая боль, которая делает очевидными страдания; полезная боль, ведущая к добрым последствиям; неизбежная боль, которая обязательно постигнет страдальца; периодическая боль, которая раз начавшись, будет повторяться.

Однако не вполне ясно, подходит ли Павлово метафорическое использование этого образа к какому-нибудь из этих случаев. С одной стороны, само то, что образ следует за наречием «внезапно» (*aiφnidiος* вынесено в начало предложения, отделено от главного глагола и подлежащего) и сопоставимо с образом неожиданного ночного прихода вора в предшествующем стихе, предполагает, что здесь, в 1 Фес. 5, 3б, Павел подчеркивает неожиданность будущего суда, а в ВЗ подобного использования такого образа не найти. Выступающие против такого мнения говорят: «Для какой беременной схватки станут неожиданностью?» (Martin 1995: 160). Однако на это можно возразить: Павел мог здесь говорить о неожиданности времени наступления схваток. С другой стороны, последующее (обратите внимание на двойное отрицание *οι τῆ*) высказывание «они точно не избегнут», предполагает, что Павел говорил о неизбежности грядущего суда. Аналог такому использованию этого образа можно найти в ВЗ. Учитывая способность метафор затрагивать несколько значений, лучшим решением, вероятно, будет принять оба значения.

1 Фес. 5, 4-8

Упоминание Павлом в 1 Фес. 5, 2 дня Господнего и прихода вора ночью побуждает его образно противопоставить не только день и ночь, но и присущие им качества света и тьмы. Это образное использование дня-ночи и света-тьмы для описания человеческого состояния употребляется во многих религиозных традициях, включая ВЗ (напр., Иов 22, 9-11; Пс. 26, 1; 73, 20; 81, 5; 111, 4; Притч. 4, 18-19; Ис. 2, 5; 5, 20; 9, 2; 60, 19-20) и иудейскую литературу межзаветного периода

(напр., 1 En. 41:8; 4 Ezra 14:20; T. Levi 19:1; T. Naph. 2:7-10; T. Benj. 5:3; 1QS I, 9-10; III, 13, 19-26; 1QM I, 1, 8-16). Подобное использование этого образа, несомненно, повлияло на Павлово мышление как здесь, так и в других случаях (Рим. 1, 21; 2, 19; 1 Кор. 4, 5; 2 Кор. 4, 6; 6, 14; Еф. 4, 18; 5, 8-11; 6, 12; Кол. 1, 13). Здесь же апостол использует метафору для строгого разграничения настоящего духовного состояния и будущей судьбы фессалоникских верующих и окружающих их нехристиан. Свет и день символизируют близкие отношения фессалоникийцев с Богом и то, что они знают о приближающемся дне Господнем, тогда как тьма и ночь символизируют отчуждение нехристиан от Бога и их неведение о неминуемом суде, который постигнет их во время Христова пришествия.

1 Фес. 5, 8б

От метафоры дня-ночи и света-тьмы Павел обращается к метафоре военно-обмундирования и оружия (см. также объединение этих метафор апостолом в Рим. 13, 12: «облечемся в оружия света»). Повсеместное присутствие римских солдат в военном обмундировании побуждало философов и моралистов того времени использовать этот образ в своих речах (см. источники в Malherbe 2000: 297). Однако Павлова метафора, вероятно, была взята из ВЗ: 1 Фес. 5, 8 («облечись в броню веры и любви и в шлем надежды спасения») и Ис. 59, 17 («И Он возложил на Себя правду, как броню, и шлем спасения на главу Свою» [ср. Прем. 5, 17-18]). Влияние Ис. 59, 17 на апостола объясняет, почему он не сказал о третьем элементе вооружения для более полного сходства с триадой веры, любви и надежды. Кроме того, для Павла божественным воином выступает уже не Бог, а вооружившийся верующий (схожее применение этого отрывка к человеку можно найти в раввинской литературе [b. B. Bat. 9b]).

Павел использует образ вооружения несколько раз в своих посланиях (Рим. 13, 12; 2 Кор. 6, 7; 10, 3-5; Еф. 6, 11-17; Флп. 2, 25; 2 Тим. 2, 3-4). Из этих отрывков видно сколь разнообразно он использовал этот образ, применяя его к различным добродетелям. В 1 Фес. 5, 8 апостол изменяет этот ветхозаветный отрывок, чтобы он лучше подходил к новому контексту. Павел редактирует первоначальный текст так, что теперь броня уже не связана с одной только «праведностью», но представляет две добродетели «веры и любви». Он также добавляет третью добродетель, «надежду», чтобы первоначальный «шлем спасения» стал «шлемом надежды спасения». В результате изменения Павлом этой ветхозаветной метафоры внимание заостряется на триаде веры, любви и надежды, переключаясь, таким образом, с теми же тремя добродетелями, которые он упомянул в начале послания (1 Фес. 1, 3). В более широком контексте обсуждаемых переживаний в 1 Фес. 5, 1-11 это означает, что фессалоникским верующим не стоит бояться дня Господнего, поскольку им достаточно лишь облечься в оружие веры, любви и надежды, обладание которыми они уже показали в полной мере (1 Фес. 1, 3).

Начало второго послания (2 Фес. 1, 1-12)

Краткость вступления во втором письме (2 Фес. 1, 1-2), как и в первом, по-видимому, говорит о близких отношениях Павла с фессалоникийцами. В благодарственном разделе (2 Фес. 1, 3-12) апостол хвалит фессалоникийцев за их

глубокую веру и любовь, несмотря на преследования (2 Фес. 1, 3-4), утешает их справедливым Божиим судом, на котором их вознаградят, а их преследователей накажут (2 Фес. 1, 5-10), и призывает их в кратком молитвенном обращении продолжать достойную жизнь (2 Фес. 1, 11-12).

Некоторые высказывания в 2 Фес. 1, 5-10, по-видимому, напрямую связаны с ВЗ. Особенно заметны сходства с Ис. 66, последней главой этой важной пророческой книги, описывающей участие Господа в последние дни в процветании его избранного народа и наказании грешников. Эти сходства стали основанием для предложения Ауза (Aus 1971: 113-14; 1976, особ. 266-67), рассматривать сказанное в 2 Фес. 1, 5-10 как результат осознанного размышления над Ис. 66, дополненного некоторыми другими ветхозаветными отрывками для воссоздания событий последнего времени. Все это должно было стать утешением для гонимых читателей и возражением на ложные упования, связанные с днем Господним (см. также Richard 1995: 315-16). Несколько ветхозаветных аллюзий в 2 Фес. 1, 5-10 побудили Брюса (Bruce 1982: 148) предположить, что Павел заимствует высказывания из «собрания свидетельств», коллекции ветхозаветных отрывков, собранных до Павла и связанных общей темой событий последних дней. Однако обе эти теории не нашли широкой поддержки, и большинство исследователей продолжают считать сходства с ветхозаветными отрывками в 2 Фес. 1, 5-10 следствием неосознанных аллюзий апостола, а не какой-то уже существовавшей традиции. Это можно было бы сравнить с хорошо знакомой для христиан молитвенной практикой, когда слова их молитв неосознанно переключаются с различными библейскими выражениями или отрывками.

2 Фес. 1, 6

Заверение в том, что праведно перед Богом «оскорбляющим [*antapodounai*] вас воздать скорбью, а вам, оскорбляемым, отрадою» покоится на ветхозаветном принципе воздаяния — *lex talionis*, «око за око и зуб за зуб». Хотя в Писании часто подтверждается идея божественного воздаяния, а иногда используется также схожий глагол «отплатить» (Втор. 32, 35; Пс. 137, 8; Авд. 15; ср. Ис. 63, 4),¹ аллюзии на Ис. 66 в последующих стихах усиливают вероятность того, что Павел говорит здесь о том же отрывке. Есть два стиха из Ис. 66, которые могут быть связаны с нашим отрывком: «Голос Господа, воздающего [*antapodidontos*] возмездие врагам своим» (Ис. 66, 6); «Ибо вот, придет Господь в огне, и колесницы его — как вихрь, чтобы излить гнев свой с яростью и наказание свое с пылающим огнем» (Ис. 66, 15). Иисус отверг принцип *lex talionis* в отношениях между людьми (Мф. 5, 38-48; Рим. 12, 17), поскольку человек может действовать несправедливо или из чувства мести. Однако для божественных поступков это не может быть основанием, поскольку Бог праведен, и потому этот принцип составляет основу Божьего суда (см. Рим. 2, 6-8; 12, 19; 2 Кор. 5, 10; Кол. 3, 25). Павел использует этот ветхозаветный принцип для утешения фессалоникийцев, говоря о грядущем суде, на котором несправедливость получит должное возмездие.

2 Фес. 1, 8а

Событие, с которым связано воздаяние фессалоникиским верующими и наказание их преследователей — это возвращение Христа, который сойдет «с неба,

¹ В СП в указанных отрывках этот глагол не переводят однозначно. — Прим. перев.

с Ангелами силы его, в пламенеющем огне» (2 Фес. 1, 7б-8а). Третья и заключительная предложная фраза, скорее всего, также содержит аллюзию на ВЗ. Однако этот вопрос усложняется текстологической трудностью: написал ли Павел «в огненном пламени» [*en pyri phlogos*] или в «пламенеющем огне» [*en phogi pyros*]? Большинство исследователей, как и авторы NA²⁷, предпочитают первый вариант, более подкрепленный текстуальными свидетельствами и представляющий более сложное прочтение. Второй вариант объясняется как приспособление текста переписчиком к Ис. 66, 15 или другому, менее вероятному отрывку, такому как Пс. 28, 7; Ис. 29, 6; Дан. 7, 9 (то же, напр., в Best 1972: 258; Malherbe 2000: 399-400). Если это толкование верно, то основанием апостольских слов мог быть отрывок из Исх. 3, 2 («И явился ему Ангел Господень в огненном пламени¹ из среды тернового куста»), где «огонь» связан с богоявлением. Согласно такому пониманию, Павел описывает возвращение Христа как присутствие божественного существа, наподобие Божьего явления пред Моисеем.

Но и это вряд ли решает проблему, поскольку существует как минимум одна важная рукопись Исх. 3, 2, где говорится о «пламени огня» (тот же вариант прочтения используется в Деян. 7, 30, где описывается это ветхозаветное событие). Кроме того, частые аллюзии на Ис. 66 не только в благодарственном разделе 2 Фес. 1, 3-12, но и в последней половине того же стиха (см. комментарий на 2 Фес. 1, 8б ниже), дают основание говорить, что здесь Павел также обращается к Ис. 66, 15 (то же, напр., в Aus 1976: 266; Richard 1995: 307). Вероятность этого усиливается тем, что упоминание апостолом об «огне» должно было подчеркнуть не столько божественное присутствие, сколько грядущий суд, о чем не говорится в Исх. 3, 2, но говорится в ряде других ветхозаветных отрывков (Пс. 28, 7; Ис. 29, 6; Дан. 7, 9; см. также Сир. 21, 9), включая Ис. 66, 15 («Ибо вот, придет Господь в огне, и колесницы его — как вихрь, чтобы излить гнев свой с яростью и наказание свое с пылающим огнем»). Поэтому более вероятным было бы принимать за изначальное прочтение слов «в пламенеющем огне» и рассматривать их как аллюзию на Ис. 66, 15. Павел использует образ пламенеющего огня для того, чтобы придать красочности своему описанию устрашающего суда, ожидающего всех притеснителей фессалоникских верующих.

2 Фес. 1, 8б

Павел продолжает утешать своих переживающих гонения читателей, еще раз касаясь ветхозаветной темы божественного воздаяния, начатой в 2 Фес. 1, 6. Если в тот раз он сказал о соответствующем наказании фессалоникских гонителей и воздаянии верующим, то в этом стихе он подчеркивает лишь карающую часть суда «совершающего отмщение [*didontos ekdikēsin*] не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа». Выражение «совершающего отмщение» (*didōmi ekdikēsin*) с небольшими изменениями несколько раз используется в LXX (Чис. 31, 3; Втор. 32, 35; 2 Цар. 4, 8; 22, 48; Пс. 17, 48; Иез. 25, 14.17). Удивительно то, что это выражение используется также в Ис. 66, 15 (*apodounai... ekdikēsin*) — то есть в том же отрывке, с которым связано предыдущее выражение «пламенеющий огонь». Само «наказание» в Ис. 66, 15, как и в других ветхозаветных отрывках, содержащих это слово, приписывается

¹ В СП «в пламени огня». — Прим. перев.

действию Бога. Однако Павел связывает божественный суд с возвращением Христа (причастие *didontos* относится к *tou kyriou Iēsou* из предыдущего стиха).

Это отмщение коснется не только преследователей фессалоникских верующих, но и других «не познавших Бога и не покоряющихся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа». Некоторые исследователи на основании этих двух предложений решили, что Павел говорит о двух разных группах людей: о язычниках и евреях (так, напр., в Dobschütz 1909: 248; Frame 1912: 233; Marshall 1983: 177-78). Представление о двух группах основывается не только на повторении определенного артикля *tois*, но и на описании людей в каждом случае. В первом говорится о «не познавших Бога» (*tois mē eidōsin theon*) – обычном ветхозаветном описании язычников (Иов 18, 21; Пс. 78, 6; Иер. 10, 25), которое используется в таком значении и в Павловых письмах (Гал. 4, 8-9; 1 Фес. 4, 5; ср. 1 Кор. 1, 21). Во втором предложении говорится о «не покоряющихся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа» (*tois mē hypakouousin tō euangeliō tou kyriou hēmōn Iēsou*), что вполне может быть аллюзией на Ис. 66, 4, где выражением «не послушные [Богу]» (*ouch hypēkousan tou*) описываются иудеи.

Однако эти два ветхозаветных высказывания не всегда описывают только язычников и иудеев: иногда иудеи описываются в ВЗ как те, кто не знают Бога (Иер. 4, 22; 9, 6; Ос. 5, 4), а язычники наряду с иудеями обвиняются в непослушании евангелию (Рим. 10, 16; 11, 30). Кроме того, эти два предложения вместе с их ветхозаветными аллюзиями лучше будет рассматривать как синонимичный параллелизм, в котором второе предложение выражает ту же истину, что и первое, или делает ее более понятной (так в Bruce 1982: 151; Wanamaker 1990: 227; Malherbe 2000: 401). Кроме того, в следующем стихе также виден параллелизм («от лица Господа и от славы могущества его»). Наконец, можно усомниться в том, что фессалоникская церковь, преимущественно состоявшая из язычников, достаточно хорошо разбиралась в ВЗ, чтобы понять Павлову аллюзию на язычников и евреев как на две различные группы (Wanamaker 1990: 227). Таким образом, более правильным будет считать, что Павел здесь описывает одну группу, в которую входят все, кто подвергнется божественному воздаянию за свое незнание Бога и непокорность евангелию.

2 Фес. 1, 9

Теперь Павел прямо говорит, в чем будет выражаться «скорбь» (2 Фес. 1, 6) или «отмщение» (2 Фес. 1, 8), которым будут «наказаны» (2 Фес. 1, 9) эти люди: «вечная погибель, от лица Господа и от славы могущества Его» (*olethron aiōnion apo prosōpou tou kyriou kai apo tēs doxēs tēs ischyos autou*). Это описание явно переключается с троекратным повторением в Ис. 2, 10.19.21 мысли о том, что в день Господень грешникам повелевают укрыться в скалах и пещерах «от страха Господа и от славы могущества его [*apo prosōpou tou phobou kyriou kai apo tēs doxēs tēs ischyos autou*], когда он восстанет внушить страх на земле». Поскольку Павел опускает мысль о «страхе», упомянутом Исаией, некоторые исследователи (Best 1972: 264; Malherbe 2000: 403) полагают, что он не желает, подобно другим авторам апокалипсисов своего времени, красочно описывать наказание грешников (слово «страх», вероятно, предполагает мучения). Однако это больше похоже на приписывание Павлу собственных взглядов. Скорее, этот пропуск связан с оформлением параллелизма «от лица Господа» и «от славы могущества его». Поскольку эти две предложные фразы синонимичны в своем значении (см. также 2 Фес. 1, 86),

было бы неправильным строго разграничивать их смысл. Напротив, в этих двух предложениях, выраженных ветхозаветным языком, говорится нечто о славном и могущественном присутствии Яхве, которое здесь относится к Иисусу. Поэтому преследователи фессалоникийских христиан, вместе с незнающими Бога и не покоряющимися евангелию, будут навсегда отлучены от славного и могущественного присутствия Христова. Их судьба ярко противопоставляется судьбе фессалоникийских верующих, которые «всегда с Господом будут» (1 Фес. 4, 17; ср. 1 Фес. 5, 10).

2 Фес. 1, 10а

После описания в 2 Фес. 1, 8-9 грядущего суда над преследователями фессалоникийских верующих Павел переходит в 2 Фес. 1, 10 к описанию воздаяния своим верующим читателям, снова используя ветхозаветную лексику. Если для неверующих возвращение Христа связано с вечным отделением от «славы его могущества» (2 Фес. 1, 9), то для верующих его пришествие станет временем, когда он «прославится в святых своих» (*endoxasthēnai en tois hagiois autou*). В пользу того, что это высказывание – аллюзия на Пс. 88, 8 («Славен Бог в собрании своих святых» [*ho theos endoxazomenos en boulē hagiōn*]) свидетельствует использование здесь составного глагола *endoxazomai*, который сравнительно нечасто встречается в LXX и используется в НЗ только здесь и двумя стихами ниже, в 2 Фес. 1, 12. Как и в других ветхозаветных аллюзиях Павла, здесь мы снова видим пример того, как слова, первоначально связанные с Богом, применяются теперь к Христу. Другое важное изменение связано с тем, что в псалме выражение «собрание святых» описывает ангелов, тогда как здесь речь идет о верующих, что хорошо видно из соответствующего ему выражения «веровавшие» (см. также 1 Фес. 3, 13).

Однако, что именно хотел сказать Павел словами «прославится в святых своих» не совсем ясно. Главный вопрос касается значения предлога *en* («в»), который здесь может быть инструментальным (Христос прославится верующими или через них), причинным (именно из-за верующих Христос прославится) или местным (прославление Христа случится в присутствии верующих). Хотя можно привести доводы в пользу каждого из значений, есть три причины взять за основу здесь местное значение (см. Marshall 1983: 180; Wanamaker 1990: 230-31). Местное значение (1) согласуется со значением предлога *en* в Пс. 88, 8, (2) оно подходит по смыслу к выражению «явиться дивным... во всех веровавших» и (3) оно служит хорошим противопоставлением к судьбе преследователей фессалоникийских верующих, которые будут удалены «от лица Господа» (2 Фес. 1, 9).

2 Фес. 1, 10б

Предложение, которым начинается 2 Фес. 1, 10 («прославится в святых своих»), выражает схожую мысль с другим предложением в этом стихе, где так же используется инфинитив: «Явиться дивным... во всех веровавших» (*thaumasthenai en pasin tois pisteusasim*). Как и в первой половине, лексика Павла здесь переключается с ВЗ, на этот раз с Пс. 67, 36: «Бог явится дивным среди святых своих» (*thaumastos ho theos en tois hagiois autou*). И снова мы видим пример того, как Павел относит к Христу ветхозаветный отрывок, в котором первоначально говорилось о Боге. Объединение им выражений «прославиться» и «явиться дивным» (см. также Исх. 34, 10; Сир. 38, 3.6) предполагает, что в последнем высказывании

говорится не столько о восхищении или удивлении, сколько о величии или славе (см. Откр. 13, 3, где *thaumazō* используется в значении «поклониться»). Христос во втором пришествии будет наделен особой славой, и это произойдет в присутствии не только фессалониких христиан, но и всех веровавших.

2 Фес. 1, 12

Благодарение Павла заканчивается молитвой (2 Фес. 1, 11-12), конечная цель которой в том, чтобы «прославилось имя Господа нашего Иисуса Христа в вас, и вы в нем» (*hopōs endoxasthē to onoma tou kyriou hēmōn Iēsou en hymin, kai hymeis en autō*). Лексика апостола схожа с той, что используется в Ис. 66, 5 LXX: «...чтобы прославилось имя Господне» (*hina to onoma kyriou doxasthē*). Некоторые исследователи (напр., Best 1972: 270-71; Wanamaker 1990: 234-35) сомневались, что здесь аллюзия на этот стих, поскольку Павел употребил слово *hopōs*, а не *hina*, как там, и составной глагол *endoxasthē* вместо простого *doxasthē*. Однако эти два отличия легко объяснить. Слово *hopōs* используется не только по стилистическим причинам (как считает Тернер [Turner 1963: 105] и большинство толкователей), но, что более вероятно, из-за желания Павла отличить начальную цель молитвы от ее конечной цели (см. также 1 Кор. 1, 28-29; 2 Кор. 8, 14). На использование составного глагола *endoxasthē* повлияло употребление такой формы двумя стихами ранее, в 2 Фес. 1, 10, по примеру сказанного в Пс. 88, 8. Кроме того, слова Павла трижды перекликались со сказанным в Ис. 66 (2 Фес. 1, 6.8а.8б), благодаря чему возможная аллюзия на эту главу в 2 Фес. 1, 12 становится более вероятной. Наконец, несмотря на то что Павел часто говорит об «имени Господнем» (напр., Рим. 10, 13; 1 Кор. 1, 2.10; 5, 4; 6, 11; Кол. 3, 17; 2 Фес. 3, 6), «из шести случаев использования слова *onoma* вместе с *doxazein* в LXX лишь в Ис. 66, 5 говорится *to onoma kyriou*», чем «подтверждается использование здесь аллюзии» (Aus 1976: 267).

Слова Ис. 66, 5 изначально были обращены к тем израильтянам, которых презирали и над которыми насмеялись за их веру в Бога: «Говорите, братья, тем, кто ненавидит вас и не выносит, чтобы прославилось имя Господне, и чтобы с радостью его узреть; но они будут постыжены» (LXX). Павел так же молится за фессалониких христиан, переживающих гонения и насмешки за их новую веру, чтобы они могли исполнить всякое благое намерение и дело веры (2 Фес. 1, 11), чтобы «имя Господа нашего Иисуса прославилось».

День Господень (2 Фес. 2, 1-17)

Фессалоницкую церковь потрясли слова, что «день Господень» – события, сопровождающие возвращение Христа – уже наступил. На эту ложь Павел отвечает прежде всего призывом к верующим не тревожиться от подобных ложных известий (2 Фес. 2, 1-2). Затем он объясняет, почему день Господень еще не мог наступить: сначала должны произойти определенные события, главное из которых – это явление «человека греха», которому пока еще не позволено было явиться (2 Фес. 2, 3-12). Апостол заканчивает свое назидание благодарением (2 Фес. 2, 13-14), увещанием (2 Фес. 2, 15) и молитвой (2 Фес. 2, 16-17), которые должны были утешить потрясенных ложным известием и побудить церковь твердо стоять в истинном учении, переданном через апостола.

2 Фес. 2, 1

Содержание Павлова обращения в этом разделе касается не только «пришествия Господа нашего Иисуса Христа», но и «нашего собрания к нему». Последняя тема отсылает читателей к утешению в прошлом письме о собрании всех умерших и еще живых для встречи возвращающегося Иисуса (1 Фес. 4, 16-17). Однако сама тема берет начало в широко распространенной в ВЗ надежде на воссоединение рассеянных изгнанников на их земле в день Господень (Пс. 105, 47; Ис. 27, 13; 43, 4-7; 49, 12; 56, 8; Иер. 29, 14; 30, 3.18; 31, 8.23; 33, 7; Иоил. 3, 1-2; Зах. 2, 6; Тов. 14, 5; 2 Мак. 1, 27; 2, 7.18; Pss. Sol. 17:50; T. Ash. 7:6-7; T. Naph. 8:3). Эту надежду Иисус и его рассеянные по разным местам последователи расценивали как указание на будущее воссоединение Божьего народа с Мессией (Мф. 24, 31 и пар.; ср. Мф. 23, 37 и пар.).

2 Фес. 2, 2

О ветхозаветных истоках идеи «дня Господнего» смотри комментарий на 1 Фес. 5, 2.

2 Фес. 2, 3-4

Павел учит фессалоникийцев не давать себя обманывать относительно дня Господнего, поскольку этот день не начнется, пока не произойдут два события: отступление от веры и явление «человека греха». Описание апостолом этого человека связано с многочисленными ветхозаветными аллюзиями, хотя и не ясно, сам ли апостол дал им начало или же он использовал сложившиеся представления раннехристианской эсхатологии.

В 2 Фес. 2, 3 апостол описывает его схожими выражениями, как «человека греха, сына погибели» (*ho anthrōpos tēs anomias, ho huios tēs apōleias*), на что могло повлиять сказанное в Пс. 88, 23: «Враг не превозможет его, и сын беззакония не причинит ему вреда», и в Ис. 57, 3-4: «Но приблизьтесь сюда вы, сыновья беззакония. ...Не дети ли вы погибели, беззаконное семя?» Оба выражения содержат семитские идиомы, в которых родовое личное имя существительное («сын», «человек», «господин» и т. д.) с последующим описательным родительным падежом означает чью-то суть или качество (BDF §162.6). Следовательно, Павел здесь описывает человека, вся сущность которого в грехе (обратите внимание на слово «беззаконник» в 2 Фес. 2, 8) и погибели.

Третье описание этого человека в 2 Фес. 2, 4 – более продолжительное: «Противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею [*ho antikeimenos kai hyperairomenos epi panta legomenon theon ē sebasma*], так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога». На первую часть этого описания, по всей видимости, повлияло сказанное в Дан. 11, 36, где говорится о северном царе, обычно отождествляемом с Антиохом Епифаном, осквернившим иерусалимский Храм во времена Маккавеев тем, что поставил в нем алтарь языческому богу Зевсу. Об этом царе Даниил пророчествует, что он «вознесется и возвеличится выше всякого божества» (*hypsothēsetai... kai megalythēsetai epi panta theon*) (Дан. 11, 36 Θ).

Во второй части описания этого человека говорится о его притязаниях на божественность, что также берет начало в личности Антиоха и осквернении им

Храма, описанного Даниилом (см. Дан. 8, 9-14; 9, 26-27; 11, 31.45; 12, 11). Однако существуют и другие ветхозаветные отрывки на эту тему: в Иез. 28, 2 говорится об осуждении царя тирского за приписывание себе божественности, а в Ис. 14, 13 насмеваются над царем вавилонским за превознесение себя до божественных сфер. И хотя слова Павла о восшествии на престол в храме и объявлении себя Богом обращены к разграблению и осквернению Храма Антиохом, согласно пророчеству Даниила, богохульные поступки этого царя связывались в еврейской и раннехристианской мысли с различными правителями, так же пытавшимися осквернить иерусалимское святилище: римский полководец Помпей вошел в святое святых в 63 г. до н. э.; император Гай Калигула считал себя богом и пытался в 40 г. н. э. поставить свою статую в иерусалимском Храме. Таким образом, Павел использует известные события для описания нечестивого характера грядущего беззаконника и его попыток присвоить себе положение, которое в этом мире занимает Бог.

2 Фес. 2, 8

Вслед за упоминанием о явлении человека греха Павел считает важным сказать в том же предложении о его поражении: «...которого Господь Иисус убьет духом уст Своих». Апостол использует лексику, напоминающую Ис. 11, 4 LXX, где князь из дома Давида «словом уст своих поразит землю, и дыханием уст своих убьет нечестивого». Аллюзия на этот ветхозаветный отрывок усиливается использованием изъявительного наклонения глагола *anelei* («убьет»), лучше подтвержденного рукописями — та же форма глагола используется в Ис. 11, 4, — а не оптативного наклонения *aneloi* или вообще другого глагола — *analōsei* («поглотит»). Павел объединяет оба Исаиных выражения («словом уст своих... и дыханием уст своих») в одно («духом уст Своих»). И хотя некоторые исследователи (напр., Frame 1912: 265; Best 1972: 303) связывали это соединение с неосознанным использованием вспомнившихся Павлу слов из Пс. 32, 6, «словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их», существует несколько отрывков в Писании и межзаветной литературе, где так же говорится об уничтожении нечестивых посредством дыхания или силы уст (Иов 4, 9; Ис. 30, 27-28; 1 Еп. 14:2; 62:2; 84:1; 4 Ezra 13:10-11; Pss. Sol. 17:24, 25; Откр. 19, 15).

Контекст Ис. 11, 4 рассматривался ранней церковью как пророчество о Мессии, а потому неудивительно, что Павел связывает этот отрывок с пришествием «Господа Иисуса» (даже если слово «Иисус» было добавлено позднее переписчиками [его нет в В D² 1739 1881 ℣ bo^{ms}], «Господом» Павел обычно называет Иисуса). Дыхание Божье всегда описывается как нечто могущественное и величественное (см. отрывки, ссылки на которые даны в конце предыдущего параграфа). Поэтому посредством этой ветхозаветной аллюзии Павел говорит не о том, что человек греха будет просто устранен дыханием Господа Иисуса (как считает Morris 1991: 231), а о дыхании как могущественном и устрашающем оружии, которое вернувшихся Христос использует для уничтожения этого эсхатологического врага.

2 Фес. 2, 11

Поскольку неверующие последуют ложным знамениям и чудесам, совершаемым человеком греха (2 Фес. 2, 9), и отвергнут любовь к истине (2 Фес. 2, 11),

Бог поступит так: «И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи» (2 Фес. 2, 11). Хотя подобное Божье действие озадачивает и даже тревожит, оно схоже не только с другими высказываниями Павла о предании Богом грешников их грехам (Рим. 1, 24.26.28; 11, 8; ср. 2, Тим. 4, 4), но и с некоторыми ветхозаветными отрывками, где Бог использует злых духов для введения в заблуждение пророков и через это совершает суд над нечестивыми (ср. 2 Цар. 24, 1 и 1 Пар. 21, 1; 3 Цар. 22, 23; Иез. 14, 9).

2 Фес. 2, 13

См. комментарий на 1 Фес. 1, 4 относительно выражения «возлюбленные Богом».

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ НАСТАВЛЕНИЯ (2 ФЕС. 3, 1-15)

В заключение своего второго письма (обратите внимание на слово *loipon* [«наконец»]¹ в 2 Фес. 3, 1) Павел приводит несколько общих наставлений о молитве (2 Фес. 3, 1-5), а затем дает указания, касающиеся «бесчинных» (2 Фес. 3, 6-15).

2 Фес. 3, 5

Общие наставления о молитве 2 Фес. 3, 1-5 заканчиваются молитвенным пожеланием: «Господь же да управит сердца ваши в любовь Божию и в терпение Христово» (2 Фес. 3, 5). Начальные слова этой молитвы, по-видимому, взяты из LXX, где выражение «управить сердца» часто используется, чтобы описать расположение своих сердец к Господу (2 Пар. 12, 14; 19, 3; 20, 33; 30, 19; Сир. 49, 3; 51, 20) или, как в 2 Фес. 3, 5, обращение Господом людских сердец к себе (1 Пар. 29, 18; Притч. 21, 1). Таким образом, учитывая это ветхозаветное употребление, глагол «да управит» (*kateuthynai*) следует воспринимать не буквально (как в 1 Фес. 3, 11), а образно, как указание на духовное состояние фессалоникийцев.

2 Фес. 3, 16

Наставление о бесчинстве в 2 Фес. 3, 6-15 также заканчивается молитвой: «Сам же Господь мира да даст вам мир всегда во всем. Господь со всеми вами!» Первая часть молитвы перекликается с Ароновым благословением из Чис. 6, 26 LXX: «Да обратит Господь лице Свое на тебя и даст тебе мир!» Эта просьба о мире хорошо согласуется с двумя основными проблемами, решаемыми в послании: переживанием фессалоникийских христиан после известий о наступившем дне Господнем и внутренними сложностями, связанными с бездельем некоторых христиан (см. Weima 1994: 189-91). Вторая часть молитвы содержит обычное еврейское приветствие: «Да пребудет с тобой Господь» (Суд. 6, 12; Руфь 2, 4; Лк. 1, 28). Как и в первой части молитвы, «Господом» Павел называет не Яхве, а Иисуса, что отражает веру апостола в постоянное присутствие Господа Иисуса со своими последователями (Флп. 4, 5; 2 Тим. 4, 22; см. также Мф. 28, 20; Деян. 18, 10).

¹ В СП «итак». – Прим. перев.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Aus, R. D. 1971. "Comfort in Judgment: The Use of the Day of the Lord and Theophany Traditions in Second Thessalonians 1." PhD diss., Yale University.
- . 1976. "The Relevance of Isaiah 66:7 to Revelation 12 and 2 Thessalonians 1." *ZNW* 67: 252–68.
- Best, E. 1972. *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*. BNTC. London: Adam & Charles Black.
- Bruce, F. F. 1982. *1 and 2 Thessalonians*. WBC 45. Waco: Word.
- Carras, G. P. 1990. "Jewish Ethics and Gentile Converts: Remarks on 1 Thess 4,3–8." Pages 306–15 in *The Thessalonian Correspondence*. Edited by R. F. Collins. BETL 87. Leuven: Leuven University Press.
- Collins, R. F. 1998. "The Function of Paraenesis in 1 Thess. 4, 1–12; 5, 12–22." *ETL* 74.4: 398–414.
- Deidun, T. J. 1981. *New Covenant Morality in Paul*. AnBib 89. Rome: Biblical Institute Press.
- Dobschütz, E. von. 1909. *Die Thessalonicher-Briefe*. KEK 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Donfried, K. P. 1985. "The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence." *NTS* 31: 336–56.
- Evans, C. A. 1993. "Ascending and Descending with a Shout: Psalm 47.6 and 1 Thessalonians 4.16." Pages 238–53 in *Paul and the Scriptures of Israel*. Edited by C. A. Evans and J. A. Sanders. JSNTSup 83. Sheffield: JSOT Press.
- Findlay, G. G. 1891. *The Epistles to the Thessalonians*. CBSC. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frame, J. E. 1912. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Gaventa, B. R. 1998. *First and Second Thessalonians*. IBC. Louisville: John Knox.
- Gempf, C. 1994. "The Imagery of Birth Pangs in the New Testament." *TynBul* 45: 119–35.
- Green, G. L. 2002. *The Letters to the Thessalonians*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hendriksen, W. 1955. *Exposition of I and II Thessalonians*. NTC. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hendrix, H. L. 1991. "Archeology and Eschatology at Thessalonica." Pages 107–18 in *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*. Edited by B. A. Pearson. Minneapolis: Fortress.
- Hock, R. F. 1980. "Paul's Life as an Artisan-Missionary." Pages 26–49 in *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*. Philadelphia: Fortress.
- Hodgson, R. J. 1982. "1 Thess 4:1–12 and the Holiness Tradition (HT)." *SBLSP* 21: 199–215.
- Holmes, M. W. 1998. *1 & 2 Thessalonians*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan.
- Lightfoot, J. B. 1904. *Notes on the Epistles of St. Paul*. 2nd ed. London: Macmillan.
- Malherbe, A. J. 2000. *The Letters to the Thessalonians*. AB 32B. New York: Doubleday.
- Marshall, I. H. 1983. *1 and 2 Thessalonians*. NCB. London: Marshall, Morgan & Scott.
- . 1990. "Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians." Pages 259–76 in *The Thessalonian Correspondence*. Edited by R. F. Collins. BETL 87. Leuven: Leuven University Press.

- Martin, D. M. 1995. *1, 2 Thessalonians*. NAC. Nashville: Broadman & Holman.
- Milligan, G. 1908. *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*. London: Macmillan.
- Morris, L. 1991. *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. 2nd ed. NICNT. Grand Rapids, Eerdmans.
- Pfizner, V. C. 1967. *Paul and the Agon Motif: Traditional Imagery in the Pauline Literature*. NovTSup 16. Leiden: Brill.
- Richard, E. J. 1995. *First and Second Thessalonians*. SP 11. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Rosner, B. S. 1995. "Seven Questions for Paul's Ethics: 1 Thessalonians 4:1–12 as a Case Study." Pages 351–60 in *Understanding Paul's Ethics: Twentieth-Century Approaches*. Edited by B. S. Rosner. Grand Rapids: Eerdmans.
- Snaith, N. H. 1944. *The Distinctive Ideas of the Old Testament*. New York: Schocken.
- Thielman, F. 1994. *Paul and the Law*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Turner, N. 1963. *Syntax*. Vol. 3 of *A Grammar of New Testament Greek*. By J. H. Moulton, W. F. Howard, and N. Turner. Edinburgh: T&T Clark.
- Wanamaker, C. A. 1990. *The Epistles to the Thessalonians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Weima, J. A. D. 1994. *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings*. JSNTSup 101. Sheffield: JSOT Press.
- . 1996. "How You Must Walk to Please God': Holiness and Discipleship in 1 Thessalonians 4:1–12." Pages 98–119 in *Patterns of Discipleship in the New Testament*. Edited by R. N. Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1997. "An Apology for the Apologetic Function of 1 Thessalonians 2:1–12." *JSNT* 68: 73–99.
- Williams, D. J. 1992. *1 and 2 Thessalonians*. NIBCNT. Peabody, MA: Hendrikson.

ПЕРВОЕ И ВТОРОЕ ПОСЛАНИЯ К ТИМОФЕЮ. ПОСЛАНИЕ К ТИТУ

ФИЛИП ТОУНЕР

ВВЕДЕНИЕ

В этих трех новозаветных посланиях ВЗ не цитируется так явно, как в посланиях Павла церквям. Согласно тексту NA²⁷, в котором ветхозаветные цитаты выделены курсивом с соответствующим обозначением ссылки на полях, есть лишь две явные связи с ветхозаветным текстом: 1 Тим. 5, 18-19 и 2 Тим. 2, 19. Первая из них сопровождается вступительной фразой, тогда как второй предшествует лишь слово-указание, используемое с той же целью. Хотя в Послании к Титу ветхозаветный текст вплетается в текст самого послания, что нельзя в полном смысле назвать цитатами, Тит. 2, 14, несомненно, представляет собой явное использование ВЗ. Так же и 1 Тим. 2, 13-14, скорее, можно назвать адаптацией ветхозаветного текста, хотя роль, которую он играет в этом случае, не до конца ясна. Однако использование ВЗ в указанных посланиях не ограничивается лишь этим.

Ни один новозаветный отрывок, по крайней мере в теории, нельзя считать лишённым ветхозаветной аллюзии, отголоска или отклика. В Посланиях к Тимофею и Титу ветхозаветная и устоявшаяся христианская лексика то там, то здесь проявляется в богословских и литургических построениях. С одной стороны, эти разделы помечены синтаксически и лексически, чтобы привлечь внимание. Ими завершаются богословские, учительные и увещательные рассуждения (напр., 1 Тим. 1, 15-16; 2, 5-6; 3, 16; 2 Тим. 1, 9-10; 2, 8.11-13; Тит. 2, 11-14; 3, 4-7), или же они настраивают на литургический отклик (напр., 1 Тим. 1, 17; 6, 15-16) через соединение богословских и литургических составляющих в подобие устоявшихся церковных высказываний. Однако уже сама известность этих составляющих, которая делает их пригодными хранилищами традиционного материала, может сделать их непригодными для того, чтобы увлечь внимание читателей за пределы их использования как раннехристианских лозунгов к более активному

взаимодействию с ВЗ (или другой литературой). С другой стороны, есть достаточно оснований считать самого Павла автором этих построений — то есть они представляют нечто большее, чем известные гимны или исповедания, — и говорить о важности их значения для доводов в соответствующем контексте. Если это так, то ветхозаветные идеи были вложены в них в надежде, что читатель или слушатель исследует их связь с ветхозаветным контекстом.

Греческий ВЗ (LXX) занимает в этих посланиях более важное место, чем ему обычно отводят. Не говоря уже о явных цитатах (которым часто предшествует вступительная фраза), мы замечаем, что интертекстуальные отголоски ветхозаветных отрывков завершаются избранной лексикой и повторением известных тем в той мере, в какой это позволяет привлечь читательское внимание. Однако нет причин полагать, что новозаветные авторы всегда с успехом достигали этого, независимо от читательских познаний в ВЗ. А потому, возможно, что пройдя через примерно девятнадцать веков размышлений, современная церковь лучше понимает намеренные ветхозаветные отголоски, чем первая церковь. Возможно также, что некоторые авторские интертекстуальные связи использовались «в свое удовольствие», как способ или обычай выражать собственные богословские и эсхатологические взгляды, а не как часть рассуждения, которую, по намерению автора, должны были разгадать его читатели. Задача определения намеренного отголоска (в отличие от неосознанного использования ветхозаветной лексики или простого совпадения) — многосоставная, поскольку включает в себя определение и оценку степени связи с ВЗ и исследование непосредственного (и более широкого) новозаветного контекста в поисках подтверждения, что здесь и впрямь намеревались использовать ВЗ. Такое использование подтверждается либо явной цитатой, либо менее заметным отголоском и направлено на обрамление рассуждения внутри другого литературного окружения. Это, в свою очередь, предлагает читателю или слушателю понять конкретное рассуждение в этом окружении или даже самим мысленно поучаствовать в нем. Применяя таким образом ВЗ, автор надеялся достичь определенной цели, а потому границы этого исследования определяются двумя взаимосвязанными вопросами: где автор намеренно использует ВЗ и с какой целью?

ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ К ТИМОФЕЮ

Первое использование ВЗ в Первом послании к Тимофею находится в христологическом высказывании из 1 Тим. 2, 5-6а. (Следует заметить, что в 1 Тим. 1, 1 говорится о «спасителе», чему есть ветхозаветный прецедент [Пс. 24, 5]; в 1 Тим. 1, 17 говорится о «царе веков», что также может быть связано с описаниями Бога в иудаизме [Тов. 13, 7.11]; а обычай молиться за правителей в 1 Тим. 2, 1-2 был распространен в еврейской диаспоре [Езд. 6, 10; Вар. 1, 11-12; Иер. 29, 7; 2 Мак. 3, 11].) В этом отрывке, связанном с предыдущим высказыванием о спасительной воле Божьей для всех (1 Тим. 2, 4) — главной теме всего раздела 1 Тим. 2, 1-7, — вступительное высказывание о единственности Бога (а значит, и единственного источника спасения [ср. Рим. 3, 29-30]) дает начало соответствующему высказыванию о единственности «посредника». Затем

посредник описывается необычным высказыванием «человек Христос Иисус» (*anthrōpos Christos Iēsous*). Это высказывание выражает самую суть христологических представлений: связь спасения с человеческой сущностью Христа, с последующим обращением к преданию об Иисусе (1 Тим. 2, ба), дополняется указанием на заместительный и представительный характер смерти Иисуса, последствия которой распространяются на всех («для искупления всех»). Однако, описывая так посредника, Павел затрагивает тему развивающегося мессианства, тему «человека, правящего народами» (Чис. 24, 7.17 LXX) и «человека, который спасет» (Ис. 19, 20) (см. Horbury 1998: 44-45).

Ряд тематических и идейных связей объединяет два ветхозаветных отрывка, превращая это сочетание в привлекательную и обоснованную структуру для истолкования границ совершенного Христом дела. Во-первых, в каждом из отрывков говорится о содержании «видения» (*horasis* [Чис. 24, 4; Ис. 19, 1]). Во-вторых, случайно или нет, но в обоих рассуждениях используются образы Египта и исхода (Чис. 24, 8; Ис. 19 неоднократно), а также упоминаются ассирийцы (Чис. 24, 22; Ис. 19, 23-25), хотя, конечно, рассуждения о событиях, людях и местах отличаются по своей исторической и богословской нагрузке. В-третьих, что особенно важно для Павла, в каждом из этих ветхозаветных видений рассматривается роль Израиля по отношению к «народам». В Числах, в третьем видении Валаама, Израилю, руководимому «человеком», отводится роль завоевателя или покорителя народов. В видении Исаии о Египте эта тема повторяется, с добавлением того, что египтяне поклоняются Богу: Божье наказание Египта приведет к его исцелению и познанию Бога (Ис. 19, 19-22). Наконец, главное действующее лицо каждого из этих видений представлено «человеком» (*anthrōpos*). В Чис. 24, 7 этот человек рождается от семени Израиля, чтобы править народами; в Чис. 24, 17 используется схожий с апокалиптическим образ «звезды, восходящей от Иакова», а затем «человек» описывается более земными понятиями, как набирающий силу и покоряющий народы. В Ис. 19, 20 передано Божье обещание иудеям в Египте: «Он пошлет им спасителя и заступника, и избавит их». В Чис. 24, 7 МТ совсем не говорится о «человеке»; в Чис. 24, 17, где записано пророчество о «звезде, восходящей от Иакова» и говорится далее о «железе» и «скипетре», также не сказано прямо о «человеке». Греческий и еврейский текст Ис. 19 достаточно близки. Однако там, где в LXX говорится о «человеке, который спасет», в еврейском тексте сказано о «спасителе» (*môšîa'*). Если в основе размышлений Павла об *anthrōpos* действительно лежат обсуждаемые ветхозаветные отрывки, то он, вероятнее, использовал LXX.

С какой же целью автор использует эти отрывки для описания посредника? Во-первых, описывая в 1 Тим. 2, 5 Христа как посредника, исполняющего ветхозаветные пророчества о «человеке», Павел подчеркивает всеобщий характер евангелия, что основано на высказывании о Божьей воле (1 Тим. 2, 4) и выражении *heis theos* («един Бог»). Во-вторых, словами Исаии Павел, по сути, завершает развитие темы «человека-мессии», описывая Христову смерть как средство достижения «человеком» своей власти и изменяя ветхозаветные образы завоевания и суда в образ спасения всех народов через евангелие. Как мы вскоре увидим в 1 Тим. 2, 8, именно в этом смысле положение церкви, распространяющей спасение по всему миру, определяет не только миссию Павла, но и миссию самой церкви. Выражение «Человек Христос Иисус» возобновляет и завершает

мессианскую тему, начатую в греческом переводе Книги Чисел и Книги пророка Исаии. Павел предлагает ефесской церкви определить свое место в божественной истории искупления и свою ответственность в связи с приходом этого «человека».

1 Тим. 2, 8

Здесь Павел расширяет наставление о совместной молитве, данное в 1 Тим. 2, 1. Прежде всего он обращается к мужчинам, наставляя их о том, как совершать молитвы (1 Тим. 2, 8). Затем он говорит о том же женщинам (1 Тим. 2, 9-10). В обращении к мужчинам он использует выражение «на всяком месте» (*en panti topō*), определяющее границы молитвы. Хотя это высказывание часто понимают в связи с местоположением (т. е. «во всех домашних церквях [в Ефесе]»), такое понимание не объясняет роль этого высказывания в продолжающейся теме всеобщего распространения евангелия, начатой в 1 Тим. 2, 1 и развиваемой посредством различных форм слова «все» (1 Тим. 2, 1.2.4.6) (Brox 1969: 131; Bartsch 1966: 48; Roloff 1988: 130-31; Towner 1989: 205-7; Marshall 1999: 444-45). Павловы слушатели не упустили бы из виду частое повторение этого тематического слова.

Это Павлово выражение используется трижды в других посланиях (1 Кор. 1, 2; 2 Кор. 2, 14; 1 Фес. 1, 8). Примечательно, что в каждом из этих случаев говорится либо о Павловой молитве (1 Кор. 1, 2), либо о его проповеднической миссии (2 Кор. 2, 14; 1 Фес. 1, 8). Эти замечания, как и идея всеобщности, предполагают, что высказывание служит сознательным отголоском и взято из Мал. 1, 11: «Ибо от востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте [LXX: *en panti topō*] будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву; велико будет имя Мое между народами, говорит Господь Саваоф».

В иудаизме (если судить по таргумам) Мал. 1, 11 связывалось с молитвой (ср. Таргум псевдо-Ионафана; Иустин, Диал. 117.2; см. Gordon 1974). В Дидахе 14, 3, написанном под влиянием сказанного в 1 Тим. 2, 8 и иудаистских воззрений, Мал. 1, 11 и Мал. 1, 14 объединили в одну цитату, приписываемую Господу, в которой рассорившихся наставляют примириться перед молитвой. Однако в ветхозаветном контексте приношение фимиама и провозглашение Божьего имени означает не просто молитву; скорее оно представляет символ милостивого обращения Бога к народам и провозглашение суда над пришедшим в упадок поклонением, в центре которого находился Храм. Задача этого отголоска в Павловых отрывках в том, чтобы понять исполнение этого пророческого обещания в новой эсхатологической действительности церкви. Рассматриваемые в ракурсе ветхозаветного обещания церковная молитва (1 Кор. 1, 2; 1 Тим. 2, 8) и апостольское служение Павла (2 Кор. 2, 14; 1 Фес. 1, 8; 1 Тим. 2, 7) становятся символами исполнения Божьего обещания о спасении для «всех народов». Таким образом, церковная проповедь и молитва становятся тем средством, благодаря которому исполняется это обещание. Это полностью соответствует эсхатологическим воззрениям Павла на свое служение (ср. Рим. 9 – 11; 15, 9-13; Гал. 1, 15-16; см. Hengel 1983: 49-54), а потому неудивительно их обнаружить здесь, где обсуждается важность церковной молитвы для Павловой миссии (Towner 1989: 205-7). В широком контексте 1 Тим. 2, 8 отголосок из Мал. 1, 11 переключается с темой всеобщности и молитвы в поддержку Павлова служения (1 Тим. 2, 1-6), равно

как и с представлением апостола о своем призвании («проповедником и Апостолом... учителем язычников» [1 Тим. 2, 7]). Задача этого отголоска – подчеркнуть неотъемлемый характер молитвы от служения церкви и проповеди евангелия.

1 Тим. 2, 13-15а

Большинство согласны, что в 1 Тим. 2, 13-14 содержится составная ветхозаветная аллюзия. Но не все согласны, что эта аллюзия продолжается в 1 Тим. 2, 15а, в словах: «впрочем спасется через чадородие». Основания этому я приведу ниже. Еще больше несогласий существует в отношении авторского намерения при использовании истории о сотворении и грехопадении: «обосновывает» ли аллюзия запрет женщинам учить или же «иллюстрирует» его, связывая ветхозаветную историю с насущной церковной проблемой? Всякому исследователю предстоит также ответить на вопрос: использовал ли Павел историю из Бытия в ответ на ее толкование лжеучителями в общине (которые могли ее использовать в подтверждение своих взглядов на женщин, брак, деторождение и пр. [ср. 1 Тим. 4, 3])? Я не буду пытаться разгадать эту загадку, а лишь предположу, что эта аллюзия на (1) сотворение Адама и Евы, (2) искушение Евы, и (3) спасение через деторождение в определенном смысле объясняет или подтверждает запрет женщинам «учить... [и] властвовать над мужем» (1 Тим. 2, 11-12) (ср. с мнениями в Küchler 1986: 13; Holmes 2000).

Павел намекает на две части известной истории из Бытия (или три, если говорить об аллюзии в 1 Тим. 2, 15а), соединяя их вместе: (1) историю сотворения Адама и Евы (Быт. 2, 7-8.15); (2) историю искушения Евы (Быт 3, 6-13); (3) разговор женщине в связи с ее ролью в этом событии (Быт. 3, 16).

В первой части содержится аллюзия на историю сотворения из Быт. 2. Кроме явных общих указаний на эту известную историю, связь с ней устанавливается через использование имен «Адам» и «Ева», а также употребление глагола «создан» (*plassō*). Имя «Адам» впервые появляется в Быт. 2, 16 и затем девять раз повторяется в этой главе (ср. Лк. 3, 23; Рим. 5, 14 [дважды]; 1 Кор. 15, 22.45 [дважды]; Иуд. 14). В LXX имя «Ева» (*heua*) появляется только в Быт. 4, 1 (ср. Быт. 3, 20 MT: *ḥawwâ* [= «жизнь»; LXX: *Zōē*]); после этого оно редко употребляется в ВЗ и НЗ (Быт. 4, 25; Тов. 8, 6; 2 Кор. 11, 3; ср. Филон Александрийский *Alleg. Interp.* 2.81; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 1.36, 49; *Sib. Or.* 1:29). Но, несомненно, это имя было хорошо известным, а потому его упоминание в истории о сотворении в 1 Тим. 2 не должно удивлять. Кроме упоминания персонажей и общего содержания этой истории, связь с Быт. 2, 7-8.15 прослеживается благодаря употреблению глагола *plassō* (в НЗ используется лишь здесь и в Рим. 9, 20):

1 Тим. 2, 13: Ибо прежде создан [*eplasthē*] Адам, а потом Ева.

Быт. 2, 7: И создал [*eplasen*] Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою.

Быт. 2, 8: И поместил там [в Эдеме] человека, которого создал [*eplasen*].

Быт. 2, 15: Господь Бог взял человека, которого создал [*eplasen*], и поселил его в саду.

Глагол *plassō* не используется в истории о сотворении Евы в Бытие, однако в последующих пересказах этой истории он обычно употребляется, когда речь идет о сотворении и мужчины, и женщины (2 Мак. 7, 23; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 1.32; 1 *Clem.* 33:4). Примечательно, что хотя последовательность в этой истории важна для Павла (*prōtos... eita* = «прежде... потом» [ср. 1 Кор. 15, 46; Мк. 4, 28]), он не говорит прямо о сотворении женщины (что обсуждает в 1 Кор. 11), поскольку здесь эта мысль второстепенна.

Вторая часть аллюзии связана с описанием искушения женщины в Быт. 3. Последовательность событий снова представляет для автора важность в 1 Тим. 2, 14. Однако он меняет последовательность при описании искушения и согрешения, чтобы подчеркнуть первичность обольщения и греха женщины, по сравнению с мужчиной; автор достигает этого, не переставляя имена, а (посредством отрицания) связывая изначально искушение и грех с женщиной. И снова ветхозаветная история напоминает простым указанием на известное событие. Более же четкая связь достигается использованием тематического глагола *apataō*, который, как и в истории из Быт. 3 LXX, употребляется сначала в простой форме, а затем, при упоминании женщины (отступление от ветхозаветной истории из-за необходимости сделать стилистическое ударение), в составной форме *exapataō*. Переход к составной форме, по всей видимости, связан со стилистикой, чтобы разделить участие женщины и мужчины в грехопадении и подчеркнуть первичность обольщения женщины. Усиление вряд ли стало причиной этого изменения глагола; его составная форма уже использовалась в привычном описании этого события (2 Кор. 11, 3) без особых подробностей обольщения (т. е. без всяких оттенков его сексуального характера). Упомянув во второй раз личное имя «Адам» (как в Быт. 3, 12) и говоря при этом о Еве просто как о «женщине» (*gynē* [как в Быт. 3, 13]), автор мог руководствоваться желанием связать этот глагол с расспросами, которым Бог подверг участников этого события в Быт. 3, 12-13, и потому здесь можно говорить о втором намеренном использовании глагола.

1 Тим. 2, 14: И не Адам прельщен [*ēpatēthē*]; но жена, прельстившись [*exapatētheisa*], впала в преступление.

Быт. 3, 12: Адам сказал: «Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел».

Быт. 3, 13: И сказал Господь Бог жене: «Что ты это сделала?» Жена сказала: «Змей обольстил [*ēpatēsen*] меня, и я ела».

О третьей части можно говорить, если аллюзия продолжается в 1 Тим. 2, 15а: «...впрочем, спасется через чадородие». Основная причина обсуждать здесь аллюзию — это слово *teknogonia* («деторождение»), которое может быть иным выражением мысли из Быт. 3, 16 с помощью соединения глагола и прямого дополнения *texē tekna* («будешь рождать детей»). Расширяя аллюзию на это предложение, в котором, как и в Быт. 3, используется единственное число, мы сможем также объяснить, почему автор не переходит на множественное число (от «спасется» к «пребудут») до конца начального предложения (смотри ниже).

1 Тим. 2, 15а: Впрочем спасется (будет сохранена) через деторождение [*teknogonia*].

Быт. 3, 16: Жене сказал: «Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей [*texē tekna*]; и мужу своему будешь подчинена, и он будет господствовать над тобою.

Но не так сложно установить границы ветхозаветной аллюзии, как понять ее роль в этом отрывке. До того как мы предложим наиболее подходящее решение этого вопроса, рассмотрим кратко иудаистские рассуждения об этих событиях из Бытия. При этом мы хотим ответить на вопрос, повлияли ли подобные рассуждения на автора Первого послания к Тимофею?

Предполагаемые иудаистские корни Павловой аргументации в 1 Тим. 2, 13-15 можно рассмотреть с двух сторон.

Во-первых, основной довод в пользу преимущества первого из сотворенных — то есть довод из первенства в творении — изложенный в 1 Тим. 2, 13 (в поддержку сказанного в 1 Тим. 2, 11-12) широко используется как в известной греческой, так и в раввинской литературе (в греческой литературе этот довод используется в Платон, *Госуд.* 412с; *Leg.* 11, 917а; среди иудаистских источников, особенно в связанных с обсуждением творения, см. *Exod. Rab.* 21:6; *Midr. Ps.* 114 §9; *Sipre Deut.* 11, 10 §37 [76а]; см. Str-B 3:256-57, 626, 645; Jervell 1960: 71-121; и особенно Nauck 1950: 95-97; Küchler 1986: 17-32; Dibelius and Conzelmann 1972: 47; Roloff 1988: 136-38; Oberlinner 1994: 97-99). Раввинские рассуждения «первое — значит лучшее» (ср. 1 Кор. 11, 8-9) заметны в *Exod. Rab.* 21:6: «Моисей... пошел, чтобы разделить море, но море отказалось повиноваться, говоря: “Почему это я должно перед тобой расступиться? Разве я не выше тебя? Меня сотворили на третий день, а тебя на шестой”» (ср. *Sipre Deut.* 37: «Это верно и в отношении Божьих деяний — самое драгоценное следует сначала»).

Однако, используя довод «первое — значит лучшее», Павел не цитирует раввинское высказывание, повлиявшее на толкование Быт. 2. Из раввинской мысли он взял лишь способ аргументации, и, насколько нам известно, подобного применения этого принципа к мужчинам и женщинам посредством аллюзии на Быт. 2 ни у кого больше не встретить (ср. 1 Кор. 11). Часто говорят о том, что в иудаизме и греко-римском мире подчиненное положение женщин было само собой разумеющимся. Иосиф Флавий решительно заявляет: «Жена, говорит закон, во всем хуже, чем муж. Именно потому она должна подчиняться, но не с тем, чтобы муж превозносился над ней, а чтобы она направлялась им, ибо Бог дал власть мужчине» (*Прот. Апиона* 2.201 [пер. Г. Генкеля]; ср. Филон Александрийский, *Hypothetica* 7.3). Хотя такие представления были распространенными, вопрос о том, почему Павел старался подтвердить свою мысль через Быт. 2, вызывает все больше споров.

Те, кто придерживаются феминистских взглядов на Библию, всегда старались приуменьшить эту сторону довода и больше внимания уделяли 1 Тим. 2, 14 (см. Townner 1997). Это, скорее, попытка уйти от вопроса. Довод с точки зрения творения слишком важен, чтобы его можно было не учитывать; однако отсутствие точных данных о ереси и возможном участии в ней женщин указывают на необходимость действовать с должной осторожностью. Здесь я просто перечислю возможные объяснения этого довода и использования в нем Быт. 2, настаивая лишь на том, что от сказанного в 1 Тим. 2, 13 нельзя отмахнуться.

(1) Многие считают, что Павел или автор-паулинист использует здесь принцип творения, который он полностью поддерживает. Если автор — Павел, то здесь

он высказывает привычное для себя представление (ср., напр., 1 Кор. 11, 3-16; 14, 33-35; см. Knight 1992; Hurley 1981; Moo 1980) о том, что в согласии с божественной волей, явленной в творении, женщинам запрещается учить и занимать руководящее положение в церкви. Если автор – паулинист, то использование иудаистского довода отражает возврат к патриархальным устоям, потрясенным Павловым евангелием (ср. Гал. 3, 28). Целью этого возврата был ответ женщинам, которые (под влиянием крайних представлений об осуществленной эсхатологии или чрезмерного старания осуществить принцип равенства [Гал. 3, 28]) настаивали на своих правах так, что это вызывало волнения в общине (Roloff 1988: 128-30; Schüssler Fiorenza 1983). Хотя ни один из этих вариантов не требует полагать, что автор руководствовался в своих представлениях раввинским шовинизмом, такой взгляд предполагает, что на автора повлияли современные ему представления, включая и принцип более высокого положения того, кто сотворен первым.

(2) История сотворения могла использоваться не из-за своего универсального применения к любым обстоятельствам, связанным с мужчинами и женщинами, но для преодоления определенных взглядов или исправления неверного истолкования этой истории, каким-то образом связанного с ересью (см. Wige 1990: 116-34, особ. 122). В любых своих проявлениях этот подход подтверждает, что отрывку 1 Тим. 2, 13 следует отдать должное. В одном из наиболее убедительных доводов, предложенный Шларбом (Schlarb 1990 [другой подход см. в Kroeger and Kroeger 1992]), предполагается, что харизматики в общине, наряду с особым толкованием истории о сотворении (баснями, родословиями и пр. [1 Тим. 1, 4; 4, 1.7]), старались привести христианскую жизнь в соответствие с образом жизни до грехопадения (безбрачие, вегетарианство [1 Тим. 4, 3]). С этим было связано и новое положение женщин в общине. В ответ (1 Тим. 2, 13-14) автор приводит верное толкование истории из Книги Бытия, чтобы обратить представления верующих к настоящему, в котором есть место и идее сотворения, и реальности греха, и искуплению. Верно, что правдоподобность любой попытки истолковать использование ветхозаветного текста как ответ на его неправильное понимание будет вызывать сомнения. Однако из того немногого, что можно понять о еретических толкованиях ВЗ и влиянии этой ереси на женщин, становится ясно, что сомнения не исчезнут, даже если оставить некоторые вопросы открытыми.

Во-первых, если согласиться, что аргументация автора и использование истории из Бытия в определенной мере отражает здесь раввинские представления, и что среди господствующих в иудаизме взглядов было представление о подчиненном положении женщин, то обсуждение нередко дополняется еще одним представлением: еврейским шовинистским взглядом на присущее женщинам легковерие (напр., Филон Александрийский, QG 1.33, 46). Однако, учитывая женское служение в ранней церкви (обучение [Деян. 18, 26]; пророчество [1 Кор. 14, 26]; определенная степень руководящего положения [напр., Рим. 16, 1.3.7]; см. Keener 1992: 237-57), сомнительно, что Павел придерживался подобного взгляда, который в любом случае мало сочетался бы с положительным высказыванием в 1 Тим. 2, 11 о способности женщин учиться. Такой взгляд, насколько широко бы он ни признавался в то время, будет неуместным при обсуждении авторского довода, представленного в 1 Тим. 2.

Во-вторых, мнение, выраженное в 1 Тим. 2, 14 («И не Адам прельщен [*ēpatēthē*], но жена, прельстившись [*exapatētheisa*], впала в преступление»), хотя бы поверхностно напоминает некоторые иудаистские размышления о грехопадении, особенно об обольщении Евы, на основании той же истории из Бытия. Эти размышления преследуют разные цели, и не все они одинаково полезны. Однако о них следует сказать, чтобы определить понимание Павлом отрывков, которые он цитировал (ср. 2 Кор. 11, 3). Кроме того, сложно сказать, когда они появились, как, впрочем, и проследить их развитие.

(1) Сказанное в Сир. 25, 27 («От жены начало греха и чрез нее все мы умираем») не связано с 1 Тим. 2, 14 лексически. Однако здесь истолковывается происхождение греха и смерти, вся вина за которые возлагается на женщину, и это истолкование основывается на истории из Книги Бытия, лежащей в основе второй части довода, почему женщинам нельзя учить или властвовать над мужчинами (Nauck 1950: 96-98; однако см. Holmes 2000: 268-72).

(2) Филон Александрийский, возможно, и не развивал эту мысль, но он наверняка придал определенную ясность традиционным представлениям о связи между мягкостью и слабостью женской природы и податливостью к обольщению (QG 1.33; ср. *Pirqe R. El.* 13 [см. Str-B 1:137-38]). Другие размышления Филона о Быт. 3, 16-19 в *Alleg. Interp.* 3.59-61 слишком аллегоричны, чтобы связывать их с темой обольщения Евы, хотя его истолкование женского характера как связующего звена между обольщением змея и принятием женщиной запретного плода отлично согласуется с его же высказыванием о присущей женщине податливости к заблуждению. Его мысли так или иначе повторялись некоторыми современными исследователями, которые различают между мужской рациональностью и женской склонностью к чувственности и отношениям и делают выводы об их относительной способности или неспособности к «сохранению апостольского предания» (напр., Schreiner 1995: 145-46).

(3) Более провокационными и причудливыми выглядят комментарии на грехопадение, в которых искушению и греху Евы стали придавать сексуальный оттенок. Такие взгляды достаточно распространены, хотя время их появления неизвестно. Почти наверняка в 2 Ен. 31:6 и 4 Мак. 18, 6-8 искушение Евы рассматривается как сексуальное соблазнение, и такое же представление можно найти в раввинской и христианской литературе (ср. *b. Yebam.* 103b; *Gen. Rab.* 18:6; *Prot. Jas.* 13:1; *Варнав.* 12:5; *Диогн.* 12:8; см. Küchler 1986: 44-50; Hanson 1968: 65-77).

(4) В некоторых отрывках гностической литературы Ева рассматривается как прообраз совершенной женщины (Rudolph 1983: 211-12, 215-16, 270-72; схожие размышления см. в Kroeger and Kroeger 1992: 105-25).

Те, кто видят подобного рода идеи (особенно представленные в первых трех пунктах) за 1 Тим. 2, 14, часто основываются на семантической связи глаголов *apataō* и особенно *exapataō* с сексуальным обольщением (особ. Hanson 1968; Küchler 1986). Хотя это и так, ближайшее соответствие обсуждаемому составному глаголу мы находим в 2 Кор. 11, 3, где Павел схожим образом обсуждает тему обольщения Евы, когда говорит о податливости коринфских христиан к ложным учениям. Ни тот, ни другой случай использования Павлом этого глагола не отражает раввинских рассуждений, в которых от основной идеи «обмана» переходят к мысли о сексуальном обольщении.

Определение значения, которое придается этим словам из Книги Бытия, начинается с вопроса о том, почему Павел запретил женщинам учить и занимать руководящее положение. Если он исходит лишь из общего правила порядка сотворения, то это придется согласовать со свидетельствами о важной роли, которую в других случаях женщины занимали в служении и согласиться, что в 1 Тим. 2, 14 Павел говорит о женской склонности к заблуждению в большей мере, чем у мужчин, или об их природной слабости в противостоянии с лжеучителями. Если же наставление и помощь давались в связи с определенным толкованием истории из Книги Бытия, тем или иным образом повлиявшим на поведение женщин в эфесской церкви (учение, стыдившее мужчин или мужей, распространение ереси, воздержание от брака из-за ложного учения и т. п.), то в 1 Тим. 2, 13-15а подтверждаются меры, которые необходимо принять (1 Тим. 2, 11-12) для правильного понимания истории из Бытия. Из сказанного можно понять, что женщины были вовлечены в ересь и распространяли ложные учения; а также следует, что определенные грани традиционной женской роли (брак и деторождение) находились под угрозой из-за лжеучения или перемен в светском культурном окружении (Marshall 1999: 466; Towne 2006). Если доведенные до крайности представления об осуществленной эсхатологии, намек на которые мы встречаем в 2 Тим. 2, 18, сыграли свою роль в Первом послании к Тимофею (Towne 1989; Schlarb 1990), то можно говорить о попытках поколебать традиционные устои. В такой атмосфере воодушевления, где основной была идея «смены ролей», и женщины учили чему-то оскорбительному и неважному в отношении мужского положения, 1 Тим. 2, 13 служило напоминанием, что правило порядка сотворения все еще действует и к мужчинам следует относиться с уважением (отсутствие смягчающего фактора, используемого в 1 Кор. 11 становится понятным там, где женщины перешли черту). Если еретическое толкование первых глав Бытия (подогреваемые ложными эсхатологическими представлениями) каким-то образом заставили женщин думать, что они свободны от ограничений, налагаемых на них грехопадением (или, если они ссылались на представления о согрешившем Адаме из Рим. 5 в подтверждение своего права учить [Marshall 1999: 467]), то сказанное в 1 Тим. 2, 14 напоминает женщинам об их роли в грехопадении и о незавершенности христианского земного пути. При этом напоминание в должной мере иллюстрирует обман женщин в эфесской церкви со стороны лжеучителей (ср. 2 Кор. 11, 3).

Наконец, отрывок 1 Тим. 2, 15а с аллюзией на Быт. 3, 16 преследует две взаимосвязанные цели. Во-первых, в ответ на заблуждение относительно времен и женской роли, отрывок продлевает аллюзию на Быт. 3 тем, что устанавливает эсхатологическую «отметку» эфесских христианок на прежнем парадоксальном положении боли (борьбы, влечения, греха и т. п.) и божественного обещания. Во-вторых, он укрепляет продолжающуюся важность и ценность традиционного положения мужчин и женщин, искаженного ересью (ср. 1 Тим. 4, 3). Нет причин полагать, что указание на «спасение» в обещании — «впрочем, спасется через деторождение» — не может выполнять сразу несколько назначений. Учитывая продолжающееся звучание истории из Быт. 3, сложно представить, что внимательный слушатель или читатель не подумает о протоевангелии (обетовании о поражении змея в Быт. 3) или о том, что женщина была поставлена под власть мужчины. Однако Павел не на этом заостряет внимание. С помощью

заключительной, едва уловимой аллюзии на историю из Книги Бытия Павел дает общее наставление женщинам (мн. ч.) «совершать свое спасение» в семейной обстановке, убедившись, что их жизнь отражает подлинно христианские ценности.

1 Тим. 4, 3-4

В 1 Тим. 4, 1-3а описывается пророчество Духа, которое помещает беспокоящую церковь ересь в эсхатологические границы. В этом пророчестве признаком последнего времени служит отступничество, и наличие в церкви ереси указывает на то, что читатели приблизились к последним временам. (В данном случае Павел использует известную тему отступничества в конце времен [см. Gaston 1970: 433-68]. Для того чтобы напомнить об этой теме он говорит о склонности людей «внимать духа обольстителям» [*prosechontes pneumasin planois*]). В Ис. 19, 14 рассказывается о «духе заблуждения» [ед. ч.: *pneuma planēseōs*], которого Бог пошлет египтянам. Учитывая вероятную ссылку на Ис. 19, 20 в 1 Тим. 2, 5 [«человек, который спасет»] и ее широкий контекст, обращение к тому же источнику не вызывает сомнений. Вполне возможно, что тема отступничества в конце времен содержит и тему Божьего намеренного [допускающего, если не побуждающего] «позволения отступить и впасть в заблуждение» тем, кто был тверд в своем непослушании.) В пророчестве дальше описываются некоторые особенности еретиков и их взглядов. Это одно из редких для послания упоминаний о поступках и взглядах эфесских лжеучителей. Именно при обсуждении воздержания от (определенной) пищи Павел снова обращается к истории из Книги Бытия.

В 1 Тим. 4, 3 Павел осуждает своих противников, «заставляющих воздерживаться от разных видов пищи, которые Бог сотворил, чтобы... вкушали их с благодарением»¹ (*apechesthai brōmatōn, ha ho theos ektisen eis metalēmpsin meta eucharistias*). Павловы обличения связаны с историей сотворения и ее раскрытием в начальных главах Бытия. Автор ссылается на них в виде двух аллюзий. В первой он своеобразно использует сказанное в Быт. 9, 3, отвергая ненужные ограничения (напр., *apechesthai brōmatōn*), поскольку Бог даровал в пищу все: «Все движущееся, что живет, будет вам в пищу; как зелень травную даю вам все [в пищу]» (*kai pan herepton ho estin zōn hymin estai eis brōsin hōs lachana chortou dedōka hymin ta panta*). Это напоминает также ранние высказывания в Бытие о том, что именно «Бог дал» овощи «в пищу» (*eis brōsin* [Быт. 1, 29; 2, 9]; *brōsei* [Быт. 2, 16]; ср. Быт. 3, 2; ср. Втор. 26, 11). Так простая аллюзия оказывается в широком русле традиции, касающейся источника пищи. Во второй аллюзии на пищу, «которую Бог сотворил», сочетание подлежащего и глагола, описывающих Бога как Творца, указывает на историю сотворения. Глагол *ktizō*, употребленный Павлом, как и однокоренное с ним существительное, широко использовался как в иудейско-эллинистических (Прем. 9, 2; 13, 5; 14, 11; Сир. 39, 31-33; 3 Мак. 5, 6²), так и в новозаветных рассуждениях о творении (Рим. 1, 25; 1 Кор. 11, 9; Еф. 2, 10.15; 3, 9; 4, 24; Кол. 1, 16 [дважды]; Кол. 3, 10; Откр. 4, 11 [дважды]; Откр. 10, 6; Мф. 19, 4; Мк 13, 19). В Книге Бытия по LXX в начальных главах преобладает глагол «делать» (*poieō*) (в НЗ см. Мф. 19, 4; Мк. 10, 6; Деян. 17, 24.26), а *ktizō* появляется только в Быт. 14, 9. Использование глагола *ktizō* вместо *poieō* при описании

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана. — Прим. перев.

² 3 Мак. 5, 11 в LXX. — Прим. перев.

сказанного ранее о сотворении Богом не составляет в данном случае трудностей; это готовит к нанесению последнего удара¹ в 1 Тим. 4, 4а.

В 1 Тим. 4, 4а мы находим основания для предшествующих контраргументов Павла: «Ибо всякое творение Божие хорошо» (*hoti pan ktisma theou kalon*). В этом высказывании, явно перекликающемся с божественной оценкой в Быт. 1, особая связь устанавливается благодаря прилагательному «всякий» (*pan*), упоминанию Творца «Бога» (*theou*) и прилагательному в роли сказуемого «хорошо» (*kalon*): «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (*kai eiden ho theos ta panta hosa epoiēsen, kai idou kala lian*) (Быт. 1, 31).

И опять переход от форм слова *poiēō* к *ktisma* отражает предпочтения, в основе которых лежит традиция. Рассуждения Павла в ответ на воздержание еретиков от пищи заканчиваются таким высказыванием: «...и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением». Тот же довод — можно есть, но при этом благодарить — он приводит в 1 Кор. 10, 26.30. И рассуждения его здесь нетрудно понять.

В 1 Тим. 3 — 4 Павел наверняка берет идеи из Быт. 9, 3 как историко-богословского прецедента, подтверждающего законность употребления в пищу мяса, и связывает их аллюзией с более значительным высказыванием из Быт. 1, 31 о положительной оценке Божьего творения. Вопрос только в том, зачем это ему?

Чтобы ответить на этот вопрос нам следует творчески оценить еретическое учение, которого автор касается в 1 Тим. 4, 2 (см. комментарий на 1 Тим. 2, 13 выше). Исходя из предположения о связи упомянутых здесь аскетических взглядов еретиков с их умозрительным толкованием («басни и родословия» [1 Тим. 1, 4]) в том смысле, что последнее стало своеобразным основанием для первого, вполне вероятно, что Павел противопоставляет апостольское толкование ветхозаветных писаний новоявленному истолкованию Книги Бытия его противниками. Другие характерные черты еретических взглядов, такие как крайнее понимание осуществленной эсхатологии, формирующее их жизнь в ожидании конца времен по примеру людей до грехопадения, могли заложить основы для их аскетического богословия (Schlarb 1990: 123-24). Павел мог использовать свой контрдовод, чтобы (1) подтвердить актуальность образа жизни, описанного в Быт. 9, 7, (2) разубедить (или даже обличить) в попытке отрицать то, что происходит в настоящем (включая и продолжающуюся реальность греха), но при этом (3) подтвердить свободу во Христе (заостряя внимание на благодарности и молитве [1 Тим. 4б-5]) для принятия любой пищи, исходя из того, как она была сотворена. Хотя мнение о том, что Павел здесь исправляет неверное толкование Книги Бытия, остается лишь предположением, несомненно то, что довод из Книги Бытия задумывался как возражение на обычай воздерживаться от определенной пищи (а точнее мяса).

1 Тим. 5, 18-19

В этом разделе послания речь идет о двух административных вопросах: вознаграждения и наказания старейшин. В обоих случаях Павел цитирует ветхозаветные отрывки (а в первом случае даже слова, приписываемые Иисусу) которые уже были в обращении в ранней церкви как часть ее внутренних правил. Эти

¹ У автора — *coup de grâce* (фр. «добивание из чувства жалости»). — Прим. перев.

цитаты используются по-отдельности, и мы рассмотрим их по порядку. (Следует кратко сказать, что в 1 Тим. 5, 5 используется ветхозаветная лексика или образы. Образ посвященной вдовы, надеющейся на Бога, затрагивает целый пласт традиции, связанной с особой Божьей заботой о сиротах и вдовах [Иер. 49, 11; ср. Втор. 14, 29; 26, 12-13; Пс. 67, 5].)

В 1 Тим. 5, 17 Павел дает наставление о вознаграждении («сугубой чести») для пресвитеров, «особенно тех, которые трудятся в слове и учении» (Marshall 1999: 612). Возможная двусмысленность этого наставления, в котором речь буквально идет о «чести» (*timē*), что не обязательно означает оплату труда (напр., речь может идти об уважении со стороны общины [ср. 1 Тим. 6, 1]), решается благодаря последующей цитате из Писания. Ветхозаветное подтверждение в 1 Тим. 5, 18а связано с предыдущим наставлением посредством вступительной фразы: «Ибо Писание говорит» (см. Рим. 9, 17; 10, 11; ср., напр., Рим. 4, 3; 11, 2; Гал. 4, 30).

Содержание цитаты («не заграждай рта у вола молотящего») представляет собой несколько измененное прочтение Втор. 25, 4 LXX:

Втор. 25, 4 LXX: *ou phimōseis boun aloōnta*.

1 Тим. 5, 18а: *boun aloōnta ou phimōseis*.

Перенос дополнения в начало предложения (как, напр., в Филон Александрийский, *Virtues* 145) может просто объясняться более совершенным греческим стилем, но может быть связано и с новым ударением, которое новозаветный автор ставит в ветхозаветной заповеди. Если переводчики LXX слепо копируют порядок слов еврейского текста, в юридическом контексте которого подчеркивается повиновение, то при изменении порядка слов в 1 Тим. 5, 18а ударение падает на «вола молотящего», служащего здесь образом деятельного пресвитера, о котором и идет речь. Моисеева заповедь касалась одного из этапов молотбы, когда вола заводили на гумно, где он копытами топтал пшеницу, отделяя зерна от соломы.

Обращаясь к этому ветхозаветному правилу, Павел предполагал, что его применение (дополненное к тому же высказыванием Иисуса) будет достаточно понятным. Но вряд ли то же можно сказать о 1 Кор. 9, 9-10, где Павел пишет, чтобы разуверить коринфских верующих в буквальном понимании этого отрывка из Второзакония, опираясь на еще один сельскохозяйственный образ, по которому и тот, кто пашет, и тот, кто молотит получают свою часть урожая (ср. Сир. 6, 19; Иак. 5, 7). Но в любом случае после первоначального использования заповеди во Второзаконии, где она указывала на должное обращение с волами, и до ее применения в 1 Тим. 5 и 1 Кор. 9, отрывок прошел через фильтр еврейского толкования, прежде чем появилась аналогия, использованная здесь Павлом. Довод использовался, чтобы поддержать слова Павла, применив ветхозаветные рассуждения об обеспечении работающего вола едой к обстоятельствам тружеников на евангельской ниве.

1 Тим. 5, 18

ἐγει γὰρ ἡ γραφή, Βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις καί, Ἄξιός ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.

Ибо Писание говорит: «не заграждай рта у вола молотящего»; и: «трудящийся достоин награды своей».

MT Втор. 25, 4

יְשִׁיבָה רֹשֶׁתְּ לֹא

LXX Втор. 25, 4

οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα.

CP Втор. 25, 4

Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя.

Эта заповедь была настоящим кладом смысла для ученых раввинов (см. Str-B 3:382-99). Она использовалась как пример правила «от меньшего к большему», которое в данном случае означало, что Божья забота о животных подразумевает еще большую заботу о людях (b. B. Meṣi'a 88b; b. Giṭ. 62a; 1 Кор. 9, 9; Филон Александрийский, *Virtues* 145 [ссылки на другие источники см. в Кnoch 1988: 40]). В фарисейских кругах из этого отрывка выводили более широкое правило: во всем в данном случае представляют работников вообще, включая и людей (Brewer 1992). По всей видимости, Павел взял за основу это галахическое правило, а не придумал собственный мидраш. В любом случае, учитывая связь Первого послания к Тимофею с Павлом, эта заповедь продолжала традицию, примером которой в НЗ уже было 1 Кор. 9, 9, и потому для убедительности довода и современного значения заповеди не требовалось дополнительных разъяснений. В обоих отрывках Павел либо использует, либо приспособливает к своему рассуждению еврейское толкование ветхозаветного отрывка и относит его к материальной поддержке тех, кто задействован в служении. К этому же выводу были направлены и другие, связанные с заповедью, рассуждения, что видно из процитированного далее изречения Иисуса (Мф. 10, 10; Лк. 10, 7).

В 1 Тим. 5, 19 внимание заостряется на другой административной проблеме. Вероятно, из-за того, что ересь или ее влияние коснулось некоторых церковных руководителей, Павел затрагивает вопрос должного расследования дела пресвитеров и (если необходимо) их наказания. Следующая цитата связана со сбором свидетельств. Чтобы не допустить или избежать возможного вреда, причиненного поспешными и необоснованными обвинениями в обстоятельствах, где под подозрением оказались руководители, и где другие хотели занять их место, Павел снова прибегает к Моисееву постановлению, которое нередко использовалось в иудаизме и христианстве для подтверждения законных оснований процесса.

Использованная здесь заповедь представляет собой соединение двух отрывков из Второзакония LXX. При обсуждении смертного наказания во Втор. 17, 6 оговаривается условие:

По словам двух свидетелей, или трех свидетелей [*epi dysin martysin ē epi trisin martysin*], должен умереть осуждаемый на смерть: не должно предавать смерти по словам одного свидетеля.

В более широком контексте во Втор. 19, 15 также выдвигается условие:

Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине и в каком-нибудь преступлении и в каком-нибудь грехе, которым он согрешит: при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей [*epi stomatos dyo martyron kai epi stomatos trion martyron*] состоится дело.

В 1 Тим. 5, 19 Павел по-своему описывает конфликтную ситуацию, которая произошла и в которой уже есть «обвиняемый»: «Обвинение на пресвитера не... принимай». С помощью наречной фразы, выражающей исключение и описывающей должный порядок действий («не иначе... как» [*ektos ei me*]), показано, что в эфесской церкви как раз бытовала традиция, которая запрещается в обоих отрывках из Второзакония: вина устанавливалась на основании показаний лишь одного свидетеля. Поэтому объяснение правильного порядка действий словами «при двух или трех свидетелях» (*epi dyo ē triōn martyron*) отражает

сказанное в обоих отрывках из Второзакония. Использование союза «или» ($\bar{\epsilon}$) и пропуск слова «уста» (*stomatos*) отражает лексику Втор. 17, 6, однако дополнение к предлогу, выраженное родительным падежом (*dyo $\bar{\epsilon}$ triōn martyrōn*), согласуется с Втор. 19, 15. Исходя из того, что именно слово «уста» в греческом тексте Втор. 19, 15 формирует родительный падеж дополнения (слово «уста» используется также в еврейском тексте Втор. 17, 6, но отсутствует в греческом переводе этого отрывка), конструкция с родительным падежом, используемая Павлом в 1 Тим. 5, 19, лучше согласуется с более общим правилом нескольких свидетелей в Втор. 19, 15, а слово «уста» пропущено, чтобы цитата лучше вписывалась в общий текст. Поскольку здесь не идет речь о смертном наказании (ср. Евр. 10, 28), не удивительно, что для автора подошло более широкое применение правила о свидетелях из Втор. 19, 15.

Однако то, как эта цитата (или принцип) используется здесь, говорит о том, она могла быть частью раннего церковного предания. Павел недвусмысленно цитирует Втор. 19, 15 более точно в 2 Кор. 13, 1, опуская лишь повторяющееся выражение *epi stomatos* и добавляя сочетание подлежащего и глагола «подтвердится всякое дело» (*stathēsetai pan rhēma*). Даже без вступительной фразы видно, что это прямая цитата. Это правило было известно и в евангельской традиции, где в Мф. 18, 16 используется адаптированная цитата из Втор. 19, 15, в которой изменен союз (с *kai* на $\bar{\epsilon}$) и форма глагола с будущего времени страдательного залога на аорист страдательного залога (*stathē*). Когда же в Евр. 10, 28 говорится о смертной казни, естественно используется правило нескольких свидетелей (с небольшими изменениями) в том виде, в котором оно используется в Втор. 17, 6 в связи со смертной казнью.

Напоминая цитатой об этом ветхозаветном принципе, Павел не учит чему-то новому. Глубокое восприятие этого принципа ранней церковью заметно и среди сохранившихся слов Иисуса, и среди многочисленных аллюзий на закон о нескольких свидетелях (напр., Ин. 8, 17), равно как и в использовании этого правила в контексте христианской жизни и эсхатологического учения (Мф. 18, 19-20; 27, 38; Мк. 6, 7; Лк. 9, 30.32; 10, 1; 24, 13; Ин. 20, 12; Деян. 1, 10; Евр. 6, 18; Откр. 11, 3-4). Это руководящее правило для должного порядка отбора и принятия свидетельств перешло в раннюю церковь из иудаизма. В трудах Иосифа Флавия (*Life* 256) и кумранских рукописях (CD-A IX, 17-X, 2 [ср. *m. Sanh.* 5:4]) показано, как этот закон использовался в повседневной жизни евреев так, что его даже не нужно было цитировать, чтобы понять.

Следовательно, в 1 Тим. 5, 18-19 Павел дает указания относительно двух вопросов, связанных с управлением в церкви, используя ветхозаветные правила, уже принятые в ранней церкви (особенно в церквях Павла) и иудаизме. Первое правило, касающееся поддержки трудящихся, было усвоено в какой-то момент традицией (не обязательно исходившей от Павла или недавней [ср. 1 Кор. 9, 9-10]) через аллегорическое или мидрашистское толкование. Для второго правила, касающегося необходимого числа свидетелей, такого толкования не потребовалось. Непосредственное цитирование ВЗ было необходимо, чтобы заверить в авторитетности источников наставления и опасности сложившихся обстоятельств.

В 1 Тим. 6, 1-2 Павел рассматривает вопросы, связанные с отношением рабов к своим господам. В 1 Тим. 6, 1 сказано о двух возможных ситуациях, в которых наставление дается рабам, принадлежащим неверующим хозяевам. Хотя обстоятельства этих наставлений не описаны прямо, они могут быть связаны с новозаветными отрывками, в которых пытаются разрешить проблему, связанную с крайностями, выводимыми из учения о евангельской свободе. Не исключено, что определенное развитие этой проблемы в Эфесе (возможно, усугубленное ересью) могло стать причиной этих наставлений (Marshall 1999: 626-27).

В наставлениях из 1 Тим. 6, 1, где верующих рабов призывают оказывать уважение своим неверующим господам, главная цель — доброе свидетельство: «дабы не было хулы на имя Божие и учение». В данном случае слова Павла перекликаются со сказанным в Ис. 52, 5 LXX:

1 Тим. 6, 1б: дабы не было хулы на имя Божие [*hina mē to onoma tou theou... blasphemētai*]

Ис. 52, 5 LXX: Так говорит Господь: «Из-за вас мое имя постоянно хулится среди язычников» [*tade legei kyrios, di' hymas dia pantos to onoma mou blasphemētai en tois ethnesin*].

Эта идея была довольно распространенной. Иезекииль говорит о том же, хотя и немного по-другому (Иез. 36, 20 [ср. CD-A XII, 7-8]). И сам Павел в Рим. 2, 24 уже цитировал более широко этот отрывок из Книги Исаии (включая фразу, указывающую на причину, *di' hymas* [«из-за вас»] и упоминание о язычниках), используя третье лицо вместо изначального первого. Еще одним изменением, необходимым в 1 Тим. 6, 1, стал переход к сослагательному наклонению глагола для согласования с предшествующим союзом «чтобы» (*hina*).

Спорным остается вопрос: обращался ли Павел здесь к ВЗ непосредственно или здесь ненамеренный отголосок того, что стало обычным делом в ранней церкви (ср. Иак. 2, 7; 2 Пет. 2, 2; Откр. 13, 6; 16, 9.11.21; 2 Клим. Рим. 13:2; Полик. Филип. 10:3; см. Marshall 1999: 630)? В любом случае сказанное здесь используется для сопоставления верующих рабов с иудеями, описанными Исаией, и неверующих господ (подразумеваемыми) язычниками: непослушание со стороны рабов-христиан сделало бы сравнение полным, налагая на них ответственность за то, что неверующие злословят Божье имя, в то время как поведение Божьего народа должно побуждать других хвалить Божье имя, чтобы к нему было должное уважение со стороны неверующих.

В оставшейся части Первого послания к Тимофею в нескольких отрывках используется ветхозаветный стиль изложения или идеи, ставшие частью раннехристианской литургической лексики, включая 1 Тим. 6, 11 (ветхозаветные источники определения «человек Божий» [*anthrōpos theou*] можно найти в Суд. 13, 6; 1 Цар. 2, 27; 3 Цар. 13, 1), 1 Тим. 6, 15 (возвышенный слог этого стиха напоминает некоторые иудео-эллинистические представления: относительно «сильный» [*dynastēs*], см. Сир. 10, 25; 16, 12; 46, 6; 2 Мак. 12, 15; относительно «Царь царей» см. 2 Мак. 13, 4; 3 Мак. 5, 36), и 1 Тим. 6, 16 («которого никто из людей не видел» [*hon eiden oudeis anthrōpōn oude idein dynatai*] основывается на сказанном в Исх. 33, 20 и может представлять собой небольшое изменение

этих слов: «И сказал он: “Лица моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть мое лицо и остаться в живых”» [*kai eipen ou dynēsē idein mou to prosōpon ou gar mē idē anthrōpos to prosōpon mou kai zēsetai*]). Подобные отрывки не отражают явного намерения обратить внимание читателей к ветхозаветному тексту или сослаться на ВЗ в качестве подтверждения.

Лексика 1 Тим. 6, 7 («Ибо мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него») сходна с мудрыми высказываниями в Иов 1, 21; Пс. 48, 17-18; Еккл. 5, 14-15. Однако эта идея была настолько распространенной в античности (ср. Филон Александрийский, *Spec. Laws* 1.294-295; *Ps.-Phoc.* 110-111; *Anthologia Palatina* 10:58; Сенека, *Ep.* 102.25; *m. 'Abot* 6:9; *b. Yoma* 86b; Лк. 12, 16-21; Ерм. *Подоб.* 50:6; см. Dibelius and Conzelmann 1972: 84-85; Menken 1977: 535-36), что не стоит ограничивать источник этого высказывания лишь Ветхим Заветом, хотя ветхозаветная мудрость и могла играть значительную роль в том, чтобы эта идея была воспринята этическим учением ранней церкви.

То же самое можно заключить и о сказанном в 1 Тим. 6, 17 относительно хвастовства и упования на богатство. Предостережение об уповании на богатство в чем-то напоминает лексику и более негативный оттенок этой темы в Пс. 61, 11: «Не надейтесь на неправедность... когда богатство умножается, не прилагайте к нему сердца»; однако сходство с Притч. 23, 4-5; Иер. 9, 23 (ср. *Ps.-Phoc.* 62) предполагает скорее лишь отголосок темы; и у мудрого совета надеяться на Бога и его заботу, а не кажущееся могущество богатства, также есть ветхозаветное основание (ср. Пс. 51, 9).

ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ К ТИМОФЕЮ

Существует два основных отличия Второго послания к Тимофею от Первого послания к Тимофею и Послания к Титу. Во-первых, заметно его жанровое отличие, более напоминающее поучение и содержащее меньше практического руководства для получателя (Johnson 2001: 320-24). Во-вторых, в истории жизни Павла Второе послание к Тимофею представляет собой заключительную главу. Ее главное содержание — страдание и смерть апостола. Эти темы появляются то там, то здесь на протяжении послания и достигают своей кульминации в 2 Тим. 4, 16-18. Использование целого ряда ветхозаветных аллюзий в этом заключительном разделе позволяет увидеть за описанием смерти Павла глубокие богословские основания.

2 Тим. 2, 7

В конце четко выделенного раздела поучений (2 Тим. 2, 1-6), в 2 Тим. 2, 7 Павел призывает сотрудника «разуметь» сказанное. Используемое в обучении это поучение применялось достаточно широко (напр., Платон, *Ep.* 352c). В предыдущем поучении Павел призывал к верности и постоянству в служении, заповедав в самом начале укрепляться благодатью и передать свое учение другим способным учителям (2 Тим. 2, 1-2). Затем при помощи трех образов (солдата, участника состязаний и земледельца) заповедуется единомыслие, упорство и терпение (2 Тим. 2, 3-6). В 2 Тим. 2, 7 Павел, по-видимому, призывает понять значение использованных образов и их связь как с предписанными в начале заповедями,

так и с жизнью самого Тимофея. Свое повеление «разумей, что я говорю» Павел дополняет обетованием, в котором заметна аллюзия на Притч. 2, 6 LXX.

2 Тим. 2, 7: Ибо даст тебе Господь понимание во всем¹ [*dōsei gar soi ho kyrios synesis en pasin*].

Притч. 2, 6 LXX: Ибо Господь дает мудрость, и от его присутствия знание и разум [*hoti kyrios didōsin sophian kai apo prosōpou autou gnōsis kai synesis*].

Еврейский текст переведен в LXX почти дословно, за исключением того, что слово «уста» как источник знания и понимания в LXX заменяется словом «присутствие» (букв. «лицо»).

Во 2 Тим. 2, 7 и в Притч. 2, 6 используется тот же глагол «давать» (*didōmi*), определение «Господь» (*kyrios*) и слово «понимание» (*synesis*). Различие в этих текстах также заметно: (1) в 2 Тим. 2, 7 форма глагола выражена будущим временем в третьем лице, а в Притч. 2, 6 настоящим временем в третьем лице; (2) в 2 Тим. 2, 7 обещание приобретает личностный характер через добавление местоимения в качестве непрямого дополнения («тебе»), тогда как в Притч. 2, 6 обещание дано в общем; (3) слову «Господь» в 2 Тим. 2, 7 предшествует артикль, которого нет в Притч. 2, 6; (4) упоминание о мудрости, знании и понимании в Притч. 2, 6 сокращено в 2 Тим. 2, 7 до «понимания во всем».

Учитывая сокращения и изменения, вполне возможно, что 2 Тим. 2, 7 представляет собой общеизвестное высказывание, связанное с поговорками, напоминающей той, что мы находим в Притч. 2, 6 (мысль о том, что «понимание» — дар Божий, высказывалась довольно часто [Исх. 31, 6; 3 Цар. 3, 11-12; Дан. 1, 17; 2, 21; Т. Reub. 6:4; Т. Levi 18:7; Иак. 1, 5; Кол. 1, 9; 2, 2]), однако вероятность намеренного использования Притч. 2, 6 усиливается, если мы рассмотрим контекст этого стиха. Здесь мы встречаем противопоставление того (ед. ч. «ты»; «сын [мой]» [напр., Притч. 2, 1.2.3]), кто старательно ищет мудрость, и «тех, которые оставляют стези прямые» (мн. ч.: *hoi enkataleipontes* [Притч. 2, 13]). В контексте Второго послания к Тимофею последние соответствуют противникам апостола и тем, кто его оставил, чьи поступки описаны словами из Притч. 2, 13 (2 Тим. 4, 16: «все меня оставили» [*pantes me enkatelipon*]; 2 Тим. 4, 10: «Димас оставил меня» [*Dēmas... me enkatelipen*]; ср. 2 Тим. 1, 15). Если это широкое сравнение было задумано, то в своих наставлениях Павел дает новое толкование совершенному пути мудрости и праведности (представленному в традиции литературы Мудрости как «страх Господень» [напр., Притч. 2]) как пути страдания за евангелие, примером которого стал апостол, и к чему призван и Тимофей. В новом контексте обещание божественной помощи относится, прежде всего, к пониманию изложенного учения; однако в виду широкого применения подразумеваемого словами «во всем», а также, если в основе размышлений апостола лежит книга Притчей, то дар понимания относится и к тому, что лежит за пределами этого отрывка: к опасному пути страдания, пройти который Тимофею еще только предстоит. Поскольку цитата относится к Тимофею, под «Господом» следует понимать Иисуса (Marshall 1999: 731, 720).

Таким образом, путь мудрости в посвященной ей литературе, представляет собой образец для пути апостольского страдания. За начало в нем следует взять «страх Господень» (Притч. 1, 7; 2, 5-6), который во Втором послании

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана. — Прим. перев.

к Тимофею выражен идеей «благочестивой» (*eusebōs* [2 Тим. 3, 12]) жизни. «Благочестие» (*eusebeia*) связано по смыслу со «страхом Господним» в Притч. 1, 7 LXX (ср. Ис. 11, 2; 33, 6; см. Townner 1996; Marshall 1999: 135-44). Во Втором послании к Тимофею идея благочестия используется для описания настоящей жизни по вере. Она заключает в себе представленное в Книге Притчей стремление найти Бога, а также противопоставляется жизни противников апостола, оставивших путь страдания. Ветхозаветная аллюзия в 2 Тим. 2, 7 (ср. 2 Тим. 3, 12) используется для того, чтобы Тимофей мог сопоставить путь благочестивого страдания и Божий дар, описанный во второй главе Книги Притч.

2 Тим. 2, 19

Во 2 Тим. 2, 14 Павел возвращается к вопросу о противниках, беспокоящих церковь. Он использует контрастные выражения, чтобы показать отличие апостольской веры и ее служителей от ее противников. В 2 Тим. 2, 17 он называет имена двух своих противников и связывает их с распространением ложных представлений о том, что воскресение верующих (в каком-то смысле) уже произошло (2 Тим. 2, 18). Само присутствие в церкви ереси и еретиков должно быть беспокоило верующих, вызывая сомнения в верности церкви. В последующих двух образах (церкви как основания [2 Тим. 2, 19а] и церкви как большого дома [2 Тим. 2, 20]) Павел отвечает на предполагаемые сомнения, убеждая среди нынешних беспокойств в Божьем всевластии, и показывает, каким должен быть соответствующий христианский отклик на это.

В 2 Тим. 2, 19 Павел образно показывает прочность церкви и Божье всевластие. Этот стих можно условно разделить на две части, в каждой из которых используются ветхозаветные отрывки. В первой из них он заверяет, что «твердое основание [*themelios*] Божие стоит» (2 Тим. 2, 19а). Это не первый раз, когда Павел употребляет архитектурную метафору «дома» (ср. 2 Кор. 3, 10-13; Рим. 15, 20; Еф. 2, 20; см. Johnson 2001: 386-87; 1996: 77-78; Townner 1989: 132), которая лучше объясняет использованный здесь образ (2 Тим. 2, 20), чем предложенные некоторыми учеными варианты идейного фона, стоящего за ним. Следовательно, он описывает церковь, Божий народ, подготавливая читателя к последующему образу дома. Однако свое утверждение Павел усиливает использованием ветхозаветного отголоска.

Образ *themelios*, по-видимому, переключается со сказанным в Ис. 28, 16 LXX.

2 Тим. 2, 19а: И все же твердое основание [*themelios*] Божие стоит.

Ис. 28, 16 LXX: Посему так говорит Господь Бог: «Вот, я полагаю в основание [*themelia*] на Сионе камень испытанный, краеугольный, драгоценный камень для его основания [*themelia*]; и верующий в него ни в чем не постыдится».

В ранней церкви этот ветхозаветный отрывок стал важным ветхозаветным свидетельством о Христе. Поэтому его использование здесь как свидетельства о церкви говорит о своеобразном отступлении от привычного употребления. Однако сам по себе этот факт не влияет на его использование здесь. В ответ на обстоятельства, с которыми столкнулся Тимофей, Павел приводит ветхозаветное высказывание, в котором подчеркивается надежность Божьих свершений, подтверждающая здесь непоколебимость церкви. Ссылка на Ис. 26, 13 в следующей

части стиха усиливает вероятность здесь намеренного отголоска слова *themelios* из Книги Исаии, насколько бы слабым этот отголосок ни казался.

Павел дополняет архитектурную метафору образом «печати», удостоверяющей «основание». Печати (*sphragis*) обычно использовались для подтверждения законного права на владение имуществом и, как и подпись в современном мире, удостоверяли подлинность изделия и в того, что им не пользовались. Их использовали также, чтобы скрыть от посторонних содержание письма. В нашем случае «печать» образно представляет Бога владельцем «основания» (т. е. церкви), о котором здесь идет речь.

Надпись на печати Павел выражает двумя высказываниями, в которых используется библейская лексика. Как следствие, эти два высказывания объединяют богословие сказанного и поведение, которое ожидается от людей в сложных обстоятельствах. Первое высказывание таково:

2 Тим. 2, 19в: Познал Господь своих [*egnō kyrios tous ontas autou*].

Здесь используются те же слова, что и в Чис. 16, 5 LXX с небольшим изменением: слово «Бог» (*ho theos*) заменяется на «Господь» (*kyrios*):

Чис. 16, 5 LXX: И сказал Корею и всем сообщникам его, говоря: «Завтра покажет Господь, кто принадлежит ему [*egnō ho theos tous ontas autou*], и кто свят, чтобы приблизить его к себе; и кого он изберет, того и приблизит к себе».

В еврейском тексте используется тетраграмматон («ЙХВХ»), который обычно переводится в LXX словом *kyrios*. Этот обычай, вероятно, повлиял на замену слова *theos* словом *kyrios* при использовании ветхозаветных отрывков в НЗ. В любом случае рефреном, по всей видимости, выступает Бог (использование этого слова без артикля обычно для Книги Чисел и вообще для LXX).

Следует сравнить ветхозаветный и новозаветный контексты, чтобы лучше понять слова о том, что Бог познал своих. В обоих случаях оспаривается законность власти Божьих служителей и обсуждается их преданность им и Богу. В Чис. 16 рассказывается о возникшем споре: власть Моисея и Аарона, избранных Богом предводителей, оспаривается Кореем и его приближенными (левитами, которым было дано право священства), которые притязали на то, чтобы нести священническое служение среди народа. В ответ на это Моисей сказал, что Бог знает тех, кто действительно принадлежит ему, то есть своих избранных, и может указать на них. Корей сомневался в законности прав Моисея и Аарона, что было равносильно бунту против Бога; Бог подтвердил избрание им Моисея и Аарона, когда уничтожил Корея и его сторонников.

Читателю, знакомому с этой ветхозаветной историей, предлагается сравнить с ней происходящее: такие люди, как Именей и Филит своим лжеучением подвергали сомнению апостольское служение Павла. Отличие между ними очевидно. Но как эту же мысль можно было применить в обстоятельствах эфесской церкви? Ветхозаветная история заканчивается впечатляющим уничтожением отвергнутых мятежников; несложно понять, как история, воскресшая в памяти благодаря цитате, служила предупреждением в той же мере, что и аллюзии на блуждания по пустыне в 1 Кор. 10 служили предупреждением для коринфских христиан. Моисеево высказывание здесь — это приговор, предрекающий наказание. Поскольку Бог отделяет своих от не своих, впору задуматься о своем

отношении к нему. Ветхозаветная история служит примером того, что в церкви могут быть мятежники, но Бог не покидает ее; однако это высказывание в равной мере служит утешением и предупреждением о том, что Бог отделит своих от чужих. Бог пребывает в церкви не только как защитник и искупитель, но и как судья, защищающий свою истину и свой народ.

Второе ветхозаветное высказывание (2 Тим. 2, 19г) выполняет задачу, схожую со сказанным в 1 Кор. 10, 14, где напоминание ветхозаветной истории завершается призывом «убегать идолопоклонства». Следующая ветхозаветная цитата, завершающая описание того, что написано на «печати» такова:

2 Тим. 2, 19г: И «да отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господне» [*kai apostētō apo adikias pas ho onomazōn to onoma kyriou*].

Здесь возможны отголоски нескольких ветхозаветных текстов, которые следует рассмотреть, чтобы понять суть этого высказывания.

Во-первых, идиома «исповедовать имя Господне» используется несколько раз в LXX. В новозаветном отрывке используется причастная форма (*ho onomazōn to onoma kyriou*). В других случаях эта идея высказывается по-другому (см. Лев. 24, 11.16 [дважды]; Нав. 23, 7; Ис. 26, 13; Ам. 6, 10; *Odes Sol.* 5:13 [перекликаясь с Ис. 26, 13]; Сир. 23, 9-10). Обычно говорится: «Призывать имя Господне» (используется слово *kaleō* или *epikaleō* [см., напр., Деян. 2, 21; Рим. 10, 13; 1 Кор. 1, 2; ср. 2 Тим. 2, 22; см. TDNT 5:263]). Хотя основное значение подразумевало молитвенное обращение к Господу (что обычно выражалось словами «призвать [имя] Господне»), оно означает также признание имени ИХВХ (Ис. 26, 13 LXX: «Господи Боже наш, владей нами: Господи, мы не знаем никого, кроме тебя: тебя зовем по имени [*to onoma sou onomazomen*]) или упоминание имени вместо воззвания к нему (Ам. 6, 10 LXX: «Молчи, чтобы не упоминать имени Господа» [*sigā, heneka tou mē onomasai to onoma kyriou*]). А однажды это выражение использовалось при описании богохульства (Лев. 24, 16 LXX: «И тот, кто произносит имя Господа должен умереть» [*onomazōn de to onoma kyriou thanatō thanatousthō*]); однако здесь отрицательный смысл связан с Лев. 24, 11, где использование имени связано со «злословием» («И сын израильтянки называл Имя и злословил» [*kai eponomasas ho huiois tēs gynaikos tēs Israēlītidos to onoma katērasato*]).

Это многостороннее использование фразы указывает на два предполагаемых источника цитаты. Большинство исследователей считают ее отголоском Ис. 26, 13 LXX, где подразумевается положительное признание Бога:

Ис. 26, 13 LXX: Господи Боже наш, владей нами: Господи, мы не знаем никого, кроме тебя: тебя зовем по имени [*to onoma sou onomazomen*].

В этом случае словами из 2 Тим. 2, 19, поясняющими предыдущую строку, верующих призывают отделиться от зла и засвидетельствовать о своей верности Богу. Однако, если слова «исповедовать имя» в этом отрывке перекликаются с Лев. 24, 16 (в контексте сказанного в Лев. 24, 11), где этим выражением описывается богохульство, то они обращены к лжеучителям внутри общины, которым следует учесть Павлово предупреждение в 2 Тим. 2, 19г и покаяться, чтобы не подвергнуться наказанию.

Лев. 24, 16 LXX: И тот, кто произносит имя Господа должен умереть» [*onomazōn de to onoma kyriou thanatō thanatousthō*].

Здесь может идти речь о наказании, учитывая, что в контексте сказано о противниках и лжеучении (ср. 1 Тим. 1, 20). Однако более вероятно первое мнение, главным образом из-за использованной далее аллюзии на историю из Чис. 16 при завершении этой темы. Павел снова намекает на эту историю, когда предлагает людям выбрать, на чьей они стороне. Сама же заповедь, связанная с «исповеданием имени» в 2 Тим. 2, 19г, звучит как «да отступит от неправды» (*apostētō apo adikias*).

Эта заповедь и сама напоминает несколько схожих отрывков из LXX (см. Пс. 6, 9; 33, 15; Притч. 3, 7; Ис. 52, 11; Сир. 17, 23), однако учитывая использование слова *adikia*, а не *anomia*, она ближе к цитате из Пс. 6, 9, которая употребляется в Лк. 13, 27. Следует сказать о ее трех отличиях от нашего отрывка: (1) слова Пс. 6, 9 (Лк. 13, 27) обращены к злодеям; (2) говорящий (Давид [а в Евангелии от Луки — это Иисус, описывающий эсхатологический суд]) не желает находиться среди них; (3) и в Евангелии от Луки, и во Втором послании к Тимофею предпочтение отдали слову *adikia*, а не *anomia*:

Пс. 6, 9 LXX: Удалитесь от меня все, делающие беззаконие [*apostēte ap' emou pantes hoi ergazomenoi tēn anomian*].

Лк. 13, 27: Отойдите от Меня все делатели неправды [*apostēte ap' emou pantes ergatai adikias*].

2 Тим. 2, 19г: Да отступит от неправды [*apostētō apo adikias*].

Каким бы ни было объяснение этого лексического предпочтения, основное отличие связано с проекцией. В личностной проекции, использованной в Пс. 6, 9 («Удалитесь от меня все [вы], делающие беззаконие» [то же в Лк. 13, 27]) удаление означает осуждение. Однако проекция, использованная автором Второго послания к Тимофею, близка к той, что высказана в Пс. 33, 15; Притч. 3, 7; Сир. 17, 23, где удаление связано с очищением и обращением к Господу и помогает Божьему народу избежать суда:

Сир. 17, 23 [17, 26 в LXX]: Возвратись ко Всевышнему, и отвратись от неправды [*apostrephe apo adikias*].

Посредством аллюзии на Ис. 26, 13 и образа «произнесения Имени» внимание автора заостряется на Божьем народе, и даже на его самоопределении как Божьего народа, равно как и на его избавлении. Хотя заповедь об удалении от неправды перекликается с рядом ветхозаветных отрывков, точного ветхозаветного соответствия ей найти невозможно. Однако, помня о важности проекции, мы находим, что заключительная заповедь в истории из Книги Чисел (которая была хорошо известна), где людям повелевают отделиться от мятежников, связана с нашим отрывком тематически (проекция) и лексически (посредством глагола «отступить» [*apostētō*]). В Чис. 16, 26-27 рассказывается о посещении Моисеем и старейшинами израильскими Дафана и Авирона по повелению Господа, чтобы убедить людей отступить от этих мятежников и не подвергнуться с ними суду:

И сказал обществу: «Отойдите [*apochisthēte*] от шатров нечестивых людей сих, и не прикасайтесь ни к чему, что принадлежит им, чтобы не погибнуть вам во всех грехах их». И отошли они со всех сторон от жилища Корея, Дафана

и Авирона; а Дафан и Авирон вышли и стояли у дверей шатров своих с женами своими и сыновьями своими и с малыми детьми своими.

Забота о том, чтобы Божий народ показал себя чистым, в точности соответствует целям Павла, когда он описывал содержание печати в 2 Тим. 2, 19в-г. С помощью использованной в начале аллюзии на Чис. 16, 5 читателям напоминают впечатляющую ветхозаветную историю о самоопределении в виду приближающегося суда. Обстоятельства в том и в другом случае достаточно похожи, а история о Коре была хорошо известна в иудаизме (ее использовали при описании необходимости признавать власти [напр., 4Q423 5; Сир. 45, 21-22]) и ранней церкви (как и здесь в качестве примера мятежных еретиков [Иуд. 11]). Сходства очевидны: те, кто не согласны с Божьими служителями (Моисеем и Павлом), названы по имени, а все другие должны избрать за кого они, на чьей они стороне. Таким образом, здесь действительно используется глагольная связь «отступить» или «отойти» как отголосок кульминации истории о Коре: ветхозаветная история служит примером идеи «неправды» (*adikia*) и повествовательным источником, проясняющим заповедь в 2 Тим. 2, 19г.

Итак, вслед за предупреждением в первой части надписи на «печати» верных в общине («всех, исповедующих имя Господне») с помощью второй цитаты призывают исключить любую связь с противниками апостола и их учением (*adikia*). Однако в оставшейся части отрывка говорится о том, что судьба лжеучителей еще не определена, поскольку у них тоже есть возможность обратиться от зла. Общий призыв отделиться от зла, часто используемый в ВЗ, в данном случае нашел выражение в интертекстуальном взаимодействии между отступничеством, с которым столкнулся Тимофей, и историей о мятеже Корея в пустыне. Как и в 1 Кор. 10, где использовалась тема блужданий в пустыне, в основе этого отрывка лежит испытание израильтянами Божьего гнева, которое служит здесь предупреждением; ту же нужду в Божьей милости и благодати автор не обходит молчанием, а высказывает несколько позже (2 Тим. 2, 25).

2 Тим. 3, 8

В разделе послания, предназначенном традиционно описать еретиков как нечестивцев «последнего времени», Павел использует историю о Моисее и египетских волхвах (Исх. 7 – 9), чтобы указать на сходство между теми, кто противился Моисею, и теми, кто противится Павлу и его евангелию («истине»). Однако здесь он не прямо полагается на библейский источник, а использует устное и письменное предание иудаизма, сопутствующее этой истории из Книги Исход.

2 Тим. 3, 8: Как Ианний и Иамврий противились Моисею, так и сии противятся истине.

Происхождение имен «Ианний» (*Iannēs*) и «Иамврий» (*Iambrēs*) оставляет место для многих домыслов (Pietersma 1994: 36-42; 1995-1997; Dibelius and Conzelmann 1972: 117; Schürer 1973-1987: 3.2:781-83; Thackeray 1900: 220-21). «Ианний» может быть греческой транслитерацией имени «Иохана», которое, по всей вероятности, произошло от еврейского глагола *ḥānâ*, означающего «противостоять, противоречить». «Иамврий» может быть неправильным произношением имени «Мамбрес» (которое используется в ряде латинских и греческих

переводов), происходящего, в свою очередь (через произношение «Мамрей»), от еврейского глагола *mārâ*, означающего «мятеж». Каким бы ни было происхождение этих имен, в предании они впервые используются в CD-A V, 17-19: «Ибо сначала восстали Моисей и Аарон рукой Князя светов; но Велиал в коварстве своем воздвиг Ианния и его брата, когда Израиль спасся первый раз». Более поздние по происхождению цитаты многочисленны и известны среди еврейских (напр., *Tg. Ps.-J.* на Исх. 1, 15; 7, 11; Чис. 22, 22; *Exod. Rab.* 9; *b. Menah.* 85a [см. далее Str-B 3:660-64]), христианских (напр., *Acts Pil.* 5:1; Ориген, *Comm. Matt.* 23:37; 29:9; *Прот. Цельса* 4.51) и светских латинских и греческих авторов (напр., Плиний Старший, *Ест. Ист.* 30.1.11; Апулей, *Apol.* 90). Кроме различия в произношении и упоминания этих двоих, примечательно то, что в предании они стали образами. Они представляли древнейших врагов Моисея, противящихся собственными хитростями божественной силе; и из-за представлений об их участии в истории израильского народа (как слуг или сыновей Валаама, следующих за израильтянами по пустыне и подстрекавших к мятежу, выраженному поклонением золотому тельцу [см. TDNT 3:192-92]), их стали рассматривать как пример противников истины.

Происхождение этого предания остается неясным (по мнению Спика [Spicq 1969: 779], Павел взял его из Таргума). Из новозаветных писаний видно, что дополнительные подробности к ветхозаветным историям использовались и в ранней церкви (Деян. 7, 22-23.53; 1 Кор. 10, 2.4; Гал. 3, 19; Евр. 2, 2; Иуд. 9). Павел упоминает об этих личностях так же, как обычно это делалось в раввинской литературе. Его читатели, скорее всего, знали о событиях, с которыми были связаны эти два человека. Павел упоминает о них, чтобы связать нынешних (эсхатологических) противников — лжеучителей — с древним духом обмана и противления, воплощенном в этих двоих. При помощи устоявшихся образов автор показывает единство божественной истории: то, что происходило раньше, происходит и сейчас (в «последние дни»). События, произошедшие на ранних этапах божественной истории искупления, повторяются в действиях нынешних противников. В равной мере (хотя и не столь заметно) использованная аналогия передает идею сравнения Моисеевой власти с властью Павла. Как и в ветхозаветной истории, так и в последние дни Божьи служители и его народ одержат верх над всеми противниками.

2 Тим. 3, 11

Далее Павел опять говорит об обновлении призвания Тимофея. Хорошо известные Тимофею верность и послушание апостола (2 Тим. 3, 10) показывают, какой должна быть жизнь его сотрудника. Однако страдания и преследования апостола, наравне с Божьим избавлением (2 Тим. 3, 11), также служат примером. Воспоминания Павла о Божьей помощи в трудностях переключаются с ВЗ:

2 Тим. 3, 11: ...каковые гонения [*diôgmous*] я перенес, и от всех избавил меня Господь [*kai ek pantōn me errysato ho kyrios*].

Лексика этого высказывания похожа на сказанное во второй части Пс. 33, 18:

Взывают праведные, и Господь слышит, и от всех скорбей их избавляет их [ekekraخان hoi dikaioi kai ho kyrios eisēkousen autōn kai ek pasōn tōn thlipseōn autōn errysato autous].

В Пс. 33, 20 повторяется та же мысль, высказанная в будущем времени, внимание в которой заостряется на самом действии избавления, восхваляемом двумя стихами ранее:

Много скорбей [thlipseis] у праведного, и от всех их избавит его Господь [kai ek pasōn autōn rhysetai autous]. (Ср. Пс. 33, 5; 141, 7.)

Тема избавления начинается в Пс. 33, 5, однако Павел избирает для своей аллюзии тот момент, где говорится непосредственно о Божьем вмешательстве ради «праведного» в Пс. 33, 18-20. Этим он показывает связь своих слов с богословием страдания, в основе которого лежит ветхозаветная тема праведного страдальца. Эта тема – страдание праведных и Божье обещание их защитить – уже использовалась в некоторых иудаистских кругах (Пс. 22; 38; 69; Прем. 2, 12-20; 5, 1-7), а ранняя церковь связывала ее с Христом (см. Ruppert 1972). Павел уже использовал образ страдающего праведника в отношении христиан (Рим. 8, 36; ср. Деян. 14, 22). Вместо слова «праведник», в 2 Тим. 3, 12 он связывает «благочестивую жизнь» с «гонениями», что, по сути, представляет собой использованное в новом контексте высказывания из Пс. 33, 20а (понятие *eusebeia* [«благочестие»] и идея *dikaios* [«праведные»] уже употреблялись как взаимосвязанные в поздней ветхозаветной литературе [Притч. 13, 11; ср. Ис. 33, 6; 4 Мак. 9, 24; см. Townner 1996]). Учитывая важность идеи «благочестия» в письме к сотруднику, такой замены следовало ожидать. Другие отличия незначительны: замена слова псалмопевца «скорби» (*thlipseis*) словом «гонения» (*diōgmoi*) и «страдания» (*pathēmata*) второстепенна и необходима для ясности Павловых рассуждений; вместо формы слова в женском роде «от всех» (*ek pasōn*), требуемого дополнением «скорби» (*tōn thlipseōn*), Павел использует форму слова в мужском роде (*ek pantōn*) для согласования со словом «гонения» (*diōgmous*) в мужском роде.

Следовательно, посредством отголоска Павел сравнивает себя с ветхозаветным праведным страдальцем и связывает свои страдания со страданиями Иисуса. Он использует эту тему для истолкования своего апостольского служения и расширяет ее для объяснения миссионерской составляющей существования церкви. Появление этой темы предвосхищает Павлово заключение в 2 Тим. 4, 16-18, которое, однако, содержит важное отличие в ударении. Здесь, глядя на прошлое и будущее Тимофеева служения, Павел говорит о своем «избавлении» (*rhyotai* [2 Тим. 4, 17-18]) в связи с временным спасением в земной жизни («от всех» [т. е. от вышеназванных страданий]). Эти избавления свидетельствуют не только о Господней (здесь – Христа; в псалмах – Яхве) любви, но и о положении апостола как продолжателя традиции праведных страдальцев наряду с ветхозаветными пророками, страдающим Рабом и Мессией. При таком подходе страдания нельзя называть ни бессмысленными, ни безнадежными. Следовательно, Павловы страдания (в тюрьме, в настоящем, или страдания в прошлом) скорее подтверждают, чем отрицают (как считали некоторые; ср. 2 Тим. 1, 16) его божественное призвание. Страдания могут прийти, но Господь избавляет от них. Почему? Ответом служит ветхозаветный идейный фон: страдальцы – Божиим праведники, и он обещает их избавить («от всех»).

2 Тим. 3, 15а

Замечание Павла в 2 Тим. 3, 15а о том, что Тимофей с детства знает писания касается устоявшейся и широко распространенной традиции иудаизма обучать Торе с раннего возраста (см. ссылки и обсуждение в Str-B 3:664-66). Последующее определение писаний как способных «умудрить тебя во спасение» (*ta dynamena se sophisai eis sōtērian* [2 Тим. 3, 15б]), по всей вероятности, связано с лексикой Пс. 118, 98: «Своей заповедью ты сделал меня мудрее [*esophisas*] моих врагов, ибо она всегда моя»; однако кроме одинакового глагола и важности, придаваемой Божьему слову, сходство здесь незначительное.

2 Тим. 4, 8

Здесь Павел использует образ «венца праведности» (*ho tēs dikaiosynēs stephanos*). Это напоминает о награде, обещанной праведным в Прем. 5, 15-16: «А праведники [*dikaioi*] живут во веки; награда их – в Господе... Поэтому они получают славный венец [*to basileion tēs euprepeias*] и прекрасный венок [*to diadēma tou kallous*] от руки Господа». Близкое лексическое сходство заметно с *Let. Aris. 280*: «Бог даровал тебе венец праведности» (*theou soi stephanon dikaiosynēs dedōkotos*). Однако, хотя в этих отрывках засвидетельствована распространенность этого образа (награда, представленная в виде венца и словосочетание «венец праведности»), сложно сказать, что Павел намеренно прибегает к использованию одного из таких текстов.

2 Тим. 4, 14

Вероломные действия Александра в описываемых Павлом событиях (вероятно, причастность к аресту Павла римскими властями [Quinn and Wacker 2000: 819-20; Fee 1988: 295-96]) повлекли за собой суровый приговор. Хотя Павел, скорее всего, не пытается прямо процитировать ВЗ или намекнуть на сказанное в нем, он придерживается в данном случае известного принципа, неоднократно провозглашенного в ВЗ и иудаистской литературе. Лексика этого высказывания может перекликаться со сказанным в Рим. 2, 6 (см. также 2 Тим. 1, 7; 2, 11). В Послании к Римлянам этот принцип задействуется как пример предшествующего утверждения о справедливости Божьего суда. Во Втором послании к Тимофею он задействуется именно потому, что божественная «справедливость» определила воздаяние за дела Александра. В обоих случаях на формулировку принципа повлияло сказанное в Псалмах и Притчах (Пс. 27, 4; 61, 13; Притч. 24, 12; см. также Иов 34, 11; Иер. 17, 10; Ос. 12, 2; Сир. 16, 12-14; 35, 21; 1 Еп. 100:7; *L. A. B.* 3:10; Мф. 16, 27).

Пс. 61, 13 LXX: Сила у Бога и у Тебя, Господи, милость, ибо Ты воздаешь каждому по делам его [*sy apodōseis hekastō kata ta erga autou*].

Пс. 27, 4: Воздай им по делам их [*dos ...kata ta erga autōn*], по злым поступкам их; по делам рук их воздай им [*kata ta erga ...dos*], отдай им заслуженное ими [*apodos to antapodoma*].

Притч. 24, 12 LXX: А если скажешь: я не знал этого, то знай, что Господь знает сердца всех, и давший дыхание всем – Сам знает все, Он воздаст каждому по делам его [*hos apodidōsin hekastō kata ta erga autou*] (пер. Юнгерова).

Рим. 2, 6: Который воздаст каждому по делам его [*hos apodōsei hekastō kata ta erga autou*].

2 Тим. 4, 14: Да воздаст ему Господь по делам его [*apodōsei autō ho kyrios kata ta erga autou*]!

Мф. 16, 27: Ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его [*apodōsei hekastō kata tēn praxin autou*]. (Ср. Сир. 35, 22 LXX [Сир. 35, 21]: «Доколе не воздаст человеку по делам его» [*heōs antapodō anthrōpō kata tas praxeis autou*]. В текстуальной традиции Мф. 16, 27 [✱*] выражение *tēn praxin* заменяется более известным *ta erga*.)

Связь с существующей традицией в 2 Тим. 4, 14 заметна по использованию глагола (*apodidōmi*) и нормы, или критерия воздаяния («по делам его» [*kata ta erga autou*]). Такое использование принципа несколько необычно среди его разнообразных выражений, поскольку оно принимает вид осуждения (*apodōsei* – изъявительное наклонение в будущем времени) конкретного человека. В этом оно схоже с применением принципа в Пс. 27, 4. В Павловом выражении слышно отношение к противникам (оно близко к пожеланию зла и было бы им, если бы глагол был в сослагательном наклонении, которое используется в нескольких незначительных рукописях; но вряд ли это «проклятие» [как считают в Dibelius and Conzelmann 1972: 123]): Бога призывают воздать гонителям тем, чего они заслуживают.

По мнению раввинов, приговор или воздаяние строился на основе всего содеянного (см. ссылки в Str-B 3:78-79; ср. Yinger 1999). Добрыми делами считались поступки, в которых выражалась верность завету. Павел не обсуждает здесь положительную сторону воздаяния, однако с помощью того же глагола и той же интонации уверенности он противопоставляет воздаяние «воздаст ему Господь» (*apodōsei autō ho kyrios*) словам о своей заслуге в 2 Тим. 4, 8 «Господь воздаст мне»¹ (*apodōsei moi ho kyrios*). Можно предположить, что в Павловом понимании этого принципа награждается подлинная верность Богу (т. е. вера в Христа и основанная на ней жизнь). Хотя произнесение приговора может быть намеком на власть Павла (ср. 1 Кор. 16, 22; Гал. 1, 8-9), оно ограничивается соответствующим признанием божественного права наказывать. И норма воздаяния, подтверждающая справедливость суда, основывается на делах подсудимого (ср. 2 Кор. 11, 15; 1 Пет. 1, 17; Откр. 2, 23; 18, 6; 20, 12-13).

2 Тим. 4, 16-18

Рассуждая в 2 Тим. 4, 6-8 о происходящем с ним, Павел открыто говорит о своей приближающейся смерти. А в 2 Тим. 4, 16-18 он сопровождает свои рассуждения о смерти истолкованием. Заключительные слова Павла следует понимать с исторической и богословской точек зрения. Сначала он говорит на историческом уровне, когда описывает свои нынешние обстоятельства. Для объяснения этих обстоятельств Павел переходит на богословский уровень, используя при этом известный ветхозаветный пример. Рассуждения о страдании (2 Тим. 3, 11; ср. 2 Тим. 1, 8-12; 2, 8-10) готовят читателя к примеру в этом завершающем истолковании; однако его заключительные размышления сложно было

¹ В Синодальном переводе «даст». — Прим. перев.

предвидеть. Чтобы понять влияние Павлова заключения, следует уделить внимание обоим уровням. Мы увидим, что в основе богословского истолкования лежит ряд аллюзий на Пс. 21, который сыграл значительную роль в описании евангелистами страданий Иисуса. Менее заметные отголоски, которые не сложно упустить (которые не учитываются многими исследователями), касаются очевидного упоминания о спасении «из львиных челюстей». Вероятность того, что Павел взял содержание псалма за основу своего истолкования, усиливается благодаря сопоставлению, уже сделанному в послании, между собственными страданиями Павла и страданиями Иисуса (2 Тим. 1, 8; 2, 8-10) и праведного страдальца (2 Тим. 3, 11).

На историческом уровне Павел рассуждает об обстоятельствах своего суда, прошедшего этап предварительного слушания и грозящего закончиться обвинением (см. Sherwin-White 1963: 49-52, 112-17; Marshall 1999: 822-24). Такой вывод следует из его единственного явного комментария по этому поводу: «При первом моем ответе никого не было со мною, но все меня оставили». Это означает, что предполагаемые свидетели в пользу апостола сочли за лучшее его оставить. Высказывание с использованием противительного союза, «но все меня оставили», направлено на решение двух задач. На историческом уровне с его помощью создается двойной контраст – с только что сделанным высказыванием и в сопоставлении «все» и «меня» (*alla pantes me*), – обостряющий тему с положения, когда человека покинули, о чем только что было сказано, до более неприятных обстоятельств, когда человека преступно бросили. Также на историческом уровне, используя глагол *egkateleipō* («оставить»), описывавший поступок Димаса в 2 Тим. 4, 10, автор предлагает читателю сравнить оба события и связать их с упоминанием о том, что все асийские сотрудники Павла тоже оставили его (2 Тим. 1, 15).

Однако автор говорит об одиночестве не просто для контраста: с него начинается ряд аллюзий на псалмы, особенно Пс. 21, который формирует основу для богословского понимания завершающих страданий Павла.

Когда говорится о том, что апостола оставили, используется тот же глагол, что и в Пс. 21, 2: «Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня?». Эти же слова повторил страдающий на кресте Иисус, и благодаря им его страдания становятся понятными (Мк. 15, 34 и пар.):

2 Тим. 4, 16: Но все меня оставили [*me egkatelipon*].

Пс. 21, 2: Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня? [*ho theos ho theos mou, prosches moi; hina ti egkatelipes me?*]

Мк. 15, 34: *elōi elōi lema sabachthani... ho theos mou ho theos mou, eis ti egkatelipes me?*

Вопрос об источнике, греческом или еврейском, для слов Павла, по сути, остается открытым, хотя предпочтение, которое апостол отдает LXX, мы еще раз покажем по мере рассмотрения ветхозаветного ряда аллюзий. С помощью этой аллюзии (насколько бы косвенной она ни казалась) Павел касается загадочного вопроса псалмопевца и темы мессианских страданий. Он старается представить безрадостные высказывания о том, что его оставили, как образ крестного пути, пройденного Мессией. Однако он говорит не только об этом, что видно из последующих нескольких аллюзий на псалом.

Вслед за краткой молитвой об оставивших его (2 Тим. 4, 16б) Павел противопоставляет своему печальному опыту окончание собственного служения (2 Тим. 4, 17-18). В том выводе, к которому приходит Павел после описания событий (начатого в 2 Тим. 4, 16), и до того, как он произнесет славословие, объединяются четыре важных составляющих, каждая из которых до определенной степени связана с Пс. 21.

Во-первых, Павел говорит о том, что оставление людьми Господь более чем возместил своим присутствием и укреплением. Первое высказывание, «Господь же предстал мне» (*ho de kyrios moi parēstē*), описывает опыт богоприсутствия. В своем служении Павел неоднократно переживал подобное божественное вмешательство в свою жизнь (Деян. 18, 9-10; 27, 23; ср. Деян. 13, 2; 16, 7; 20, 22-23; 21, 11), в том числе слышал личное обещание Господа поддержать его служение в Риме (Деян. 23, 11); поэтому здесь нет ничего удивительного.

Однако, говоря об этом, Павел вызывает в памяти представление, неотъемлемые от ветхозаветного выражения израильской веры в Бога. Здесь исторические размышления снова открывают двери глубокому богословскому смыслу текста. Лексика Павлова высказывания переносит читателя к начальному периоду израильского народа. Глагол *parēstē* описывает, прежде всего, яркое событие, когда Господь спустился в облаке и «остановился близ» Моисея (Исх. 34, 5). Этому переживанию стали причастны все в Божьем народе (Пс. 108, 31; Прем. 10, 11), и событие повторялось сначала внутри общины в скинии, а затем в Храме (ТДНТ 5:838-39). Более того, Божье «присутствие» со своим народом стало свидетельством особого положения Израиля среди других народов – свидетельством отношений с Богом Творцом, которое характеризовалось божественной «помощью» и «избавлением» (см. Исх. 15, 2; 18, 4; Втор. 32, 38; 33, 7.29, где ключевой группой слов стало *boēthēō, sōzō*, а позднее *rhyomai*). Эти составляющие от начала стали символом Божьего присутствия со своим народом, а их отсутствие – признаком его недовольства (Втор. 28, 29.31).

Идеи божественной помощи и избавления, содержащиеся в Псалтыри, богослужебной книге среднего и позднего периода израильской истории, формировали всеобщее поклонение народа на основе воспоминаний о помощи в прошлых и нынешних бедах (напр., Пс. 7, 11; 20, 2; 21, 12.20; 53, 6; 69, 2; 70, 12). Молитвы о Божьей помощи и избавлении стали обычным явлением. Здесь мы снова касаемся содержания Пс. 21, где этот вопль о помощи и божественном присутствии слышен дважды (Пс. 21, 12.20) и где прежнее избавление народа Богом (Пс. 21, 5) становится основанием для молитвы к нему об избавлении от нынешних угроз (Пс. 21, 9.21). Всему этому предшествует необычный вопрос в начале обращения псалмопевца к Богу: «Для чего ты меня оставил?» (Пс. 21, 2).

В том, что Павел строил свои заключительные рассуждения вокруг Пс. 21 можно было бы усомниться, если бы для этого с его стороны требовалась явная цитата, чтобы увлечь своих читателей на более глубокий уровень. Однако, как мы видели, тема «Божьей близости и помощи» занимает главное место в этом псалме и играет важную роль в более широком ветхозаветном контексте; а далее мы увидим, что ее важность будет лишь усиливаться. Здесь же, словами «Господь предстал мне», Павел, по сути, говорит, что в его случае молитва псалмопевца была услышана. Подобно Иисусу, Павел соприкоснулся с той стороной содержания псалма, в которой говорится о мессианских страданиях (причем

неоднократно, хотя и с преимуществом оценки своего положения с эсхатологической точки зрения будущего воскресения), и ощутил влияние другой его стороны, укрепившись от Господнего присутствия. Его страдания уподобляются страданиям Иисуса (2 Тим. 1, 8; 2, 8-10; ср. Кол. 1, 24) и его избавление, подтверждаемое воскресением Иисуса (2 Тим. 2, 8), тоже не за горами.

Павел пережил божественное присутствие или помощь как «укрепление» (2 Тим. 2, 1 [ср. Флп. 4, 13]), благодаря которому он возвестил евангелие, что указывало на завершение его миссии (2 Тим. 4, 17б). На историческом уровне это, по-видимому, указывало на его присутствие в суде (первую *apologia*), который, как и в прошлом (Деян. 22; 25; 26), он использовал для проповеди евангелия (Towner 1999: 166-67; Marshall 1999: 824).

Но почему Павел объясняет свое присутствие на суде такими смелыми высказываниями? В каком смысле все язычники услышали? Выражение «все народы» (*panta ta ethnē*), из которого, безусловно, не следует исключать и евреев (Prier 1989: 115-24; Towner 1999: 167), несет большую смысловую нагрузку в богословии Павла (Рим. 15, 11; 14, 25; Гал. 3, 8). Оно выражает всеобщность божественного замысла спасения, начиная от обещания Аврааму и заключения завета (Быт. 18, 18; 22, 18; 26, 4; Втор. 7, 6; 28, 10) и заканчивая его полным раскрытием в псалмах и пророческих писаниях (Пс. 46, 2; 71, 11.17; 85, 9; Ис. 2, 2; 66, 18; Иез. 38, 16; Агг. 2, 7; Дан. 7, 14), откуда Павел и черпал свою лексику (Рим. 9 – 11; 15, 9-13; Гал. 1, 15-16). Именно этот глубокий богословский смысл лежит в основе символического характера его высказывания о своей проповеди в Риме. Таким образом, то, о чем Павел сказал образно в 2 Тим. 4, 7, «подвигом добрым я подвизался, бег закончил, веру сохранил»,¹ теперь он высказывает на историческом (и миссиологическом) уровне как «я полностью завершил свою миссию к язычникам».

Можно ли сказать, что мессианский псалом все еще служит источником для размышлений апостола? Здесь исторические размышления опять перекликаются с богословскими идеями на заднем плане. По мере того как содержание Пс. 21 меняется с отчаянной молитвы о помощи (Пс. 21, 21-22 [также см. ниже]) на обещание окруженного бедами псалмопевца возвестить о Божьей верности (Пс. 21, 23-27), псалмопевец возвещает народам то, что Павел, по собственным словам, завершил: «Вспомнят, и обратятся к Господу все концы земли [*panta ta perata tēs gēs*], и поклонятся пред тобою все племена язычников [*pasai hai patriai tōn ethnōn*], ибо Господне есть царство, и он правит народами» (Пс. 21, 28-29). Упоминание о всеобщем характере спасения («все... все» [*panta... pasai*]) и схожая лексика («все... народы» [*pasai... tōn ethnōn*]) предполагают, что это больше, чем просто случайная аллюзия.

Вскоре вслед за этим используются три заключительных связующих звена с Пс. 21: отличительный образ, слова об избавлении и упоминание о царстве. Вторая составляющая завершения Павловой истории (2 Тим. 4, 17в) заканчивается образным описанием избавления: «...и я избавился из львиных челюстей». Выражение «пасть льва» использовалось как образ смерти (Пс. 21, 22; Суд. 14, 8-9; Ам. 3, 12; Дан. 6, 21 ☉; 1 Мак. 2, 60), и в этом же смысле оно используется здесь. Оно схоже со сказанным в Пс. 21, 22, служит отчетливым

¹ Цит. по пер. еп. Кассиана. – Прим. перев.

отголоском псалма в этом разделе, и остальные аллюзии определяются благодаря своей связи с этой фразой:

Пс. 21, 22: Спаси меня от пасти льва [*sōson me ek stomatos leontos*].

2 Тим. 4, 17в: И я избавился из львиных челюстей [*kai errythēn ek stomatos leontos*].

Глагол, употребленный псалмопевцем (*sōzō*), отличается от Павлова (хотя обратите внимание на *sōsei* [«сохранит»] в 2 Тим. 4, 18б), однако глагол, использованный здесь (*rhyomai*) и повторенный в 2 Тим. 4, 18а, достаточно часто встречается в Пс. 21 (Пс. 21, 5.9.21), подтверждая сходство. По сути, глагольная пара в первых двух предложениях 2 Тим. 4, 18 (*rhyomai/sōzō*) повторяет их поочередное использование в псалме: Пс. 21, 5-6.9.21-22 (такой порядок, отражающий еврейский параллелизм, присущ в основном псалмам (Пс. 6, 5; 7, 2; 30, 2-3.16-17; 58, 3; 59, 7; 68, 15; 70, 2; 107, 7; Иов 33, 28.30; ср. Пс. 50, 16; 85, 2; 108, 26):

2 Тим. 4, 17: И я избавился [*errythēn*] из львиных челюстей.

2 Тим. 4, 18а: И избавит [*rhysetai*] меня Господь от всякого злого дела,

2 Тим. 4, 18б: и сохранит [*sōsei*] для Своего Небесного Царства.

Пс. 21, 5: На тебя уповали отцы наши; уповали, и ты избавлял [*errysō*] их;

Пс. 21, 6: к тебе взывали они, и были спасаемы [*esōthēsan*].

Пс. 21, 9: Он уповал на Господа; пусть избавит [*rhyasthō*] его, пусть спасет [*sōsatō*], если он угоден ему.

Пс. 21, 21: Избавь [*rhyasai*] от меча душу мою и от псов одинокую мою;

Пс. 21, 22: Спаси [*sōson*] меня от пасти льва.

Во 2 Тим. 4, 18а-б второе высказывание («сохранит...») сходно с первым, и, подчеркивая положительную сторону спасения («для»), оно дополняет его противоположность («от» [ср. 2 Тим. 4, 17с]) и завершает образование глагольной пары. Подобие еврейскому параллелизму и направление мысли этого второго высказывания свидетельствуют о том, что ожидаемое избавление (2 Тим. 4, 18а) и спасение (2 Тим. 4, 18б) произойдет в будущем (Marshall 1999: 826); а учитывая мысль о неизбежной смерти, ударение, поставленное на спасении, также смещается к его будущему осуществлению (как в 1 Кор. 15, 40.48 [дважды]; Еф. 1, 3.20; 2, 6; 3, 10; 6, 12; Кол. 1, 13; также Ин. 3, 12; Евр. 9, 23 [см. TDNT 5:538-42]). Это будущее спасение описывается как вход в «его небесное царство». Двукратное подтверждение Павлом спасения от Господа в историческом измерении означает полное неприятие господства зла (властей или противников) из-за реальности и превосходства Божьего господства («царства» [*basileia*]). Как с помощью лексики, так и помощью интонации своими заключительными словами Павел указывает на псалом. В этом псалме убежденность в Божьем господстве подтверждает, что все народы обратятся к Господу:

Пс. 21, 29: ибо Господне есть царство [*basileia*], и он правит народами [*tōn ethnōn*].

Таким образом, в своем рассуждении Павел переходит с исторического уровня на богословский посредством ряда высказываний, связанных с Пс. 21. Делает он это для того, чтобы свои последние страдания за евангелие истолковать в свете истории о страданиях Иисуса. Относя страдания праведника и представление псалмопевца о будущем язычников к своему апостольскому служению, Павел показывает осуществление того, что Иисус мог совершить лишь через апостольскую миссию — проповедь язычникам. Это согласуется с историей Павла от начала до конца, и с его особой ролью в Божьем обещании спасти народы. Павловы страдания, одиночество и неизбежная смерть — все это повторяет историю Иисуса. Однако пережитое им ни в коей мере не заменяет пережитого Иисусом; скорее это дополнительный труд того, кто воспринял характер и поведение принявшего распятие Господа.

ПОСЛАНИЕ К ТИТУ

Написанное похожим стилем и с той же целью, что и Первое послание к Тимофею, Послание к Титу содержит наставления сороботнику Павла о том, как руководить церквями на Крите и наставлять христиан в вере.

Тит. 2, 14

Единственное явное обращение к ВЗ встречается в Тит. 2, 14. (Следует отметить, что использование слова *bdelyktos* [«гнусный»], *hapaх legomenon* в НЗ, в Тит. 1, 16 сравнимо с использованием однокоренного глагола в Пс. 13, 1 LXX [14, 1 MT], где также идет речь об отрицании Бога посредством отвратительного поведения: «Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”. Они развратились, совершили гнусные [*ebdelychthēsan*] дела; нет делающего добро» [см. Рим. 3, 10-12.]. Однокоренное прилагательное встречается также в Притч. 17, 15; 2 Мак. 1, 27.) Текст Тит. 2, 14 завершает христологическое утверждение, которое объясняет природу явления Божьей благодати в мир (Тит. 2, 11-14). Благодать явно отождествляется в конце Тит. 2, 13 со «Спасителем нашим Иисусом Христом», что возвращает мысль Павла к совершенному спасению, с которого начался данный отрывок (Тит. 2, 11). Апостол истолковывает это событие двояко: (1) с помощью придаточного предложения определения, в котором содержится Павлово понимание смерти Иисуса, а также (2) посредством придаточного предложения цели, где представлена значимость этого события. Все заявление состоит из продуманного сочетания интертекстуальных отголосков слов Иисуса, которые Павел приводит в других посланиях, а также текстов и образов ВЗ.

Стих начинается с исповедальной формулировки, где относительное местоимение «который» («Который дал Себя за нас») относится к Иисусу Христу (см. Рим. 8, 32; Флп. 2, 6; 1 Тим. 3, 16; 1 Пет. 2, 22-24; 3, 22). Эту фразу часто считают заимствованием из логики о Сыне Человеческом в Мк. 10, 45. Павел применял данные слова в контексте и других наставлений (ср. Гал. 1, 4; 2, 20; Еф. 5, 2; 1 Тим. 2, 6; см. Towner 2005; Johnson 2001: 191).

Далее следует придаточное предложение цели (*hina*), в котором представлены два следствия смерти Христа, где и переплетены тексты ВЗ. Во-первых, добровольная жертва Христа избавила верующих («нас») от влияния греха. Для

выражения данной мысли Павел приводит метафору выкупа и освобождения рабов и пленных (*lytroō* [Лк. 24, 21; 1 Пет. 1, 18.]; см. TDNT 4, 349-51; TLNT 2, 423-29; Hill 1967:49-81). Глагол «искупить» широко используется в библейской традиции, когда говорится о Божьем освобождении народа (Пс. 106, 2 [107, 2 МТ]; 118, 134 [119, 134 МТ], 1 Мак. 4, 11; Сир. 50, 24); данное слово было тесно связано с освобождением народа из Египта (Исх. 6, 6; Втор. 7, 8; 2 Цар. 7, 23).

Особый интертекстуальный отголосок слышен в следующей части стиха, где говорится о враждебной среде, из которой люди искуплены — «от всякого беззакония и несправедливости»:

Пс. 129, 8 LXX: ...и Он избавит Израиля [*lytrōsetai ton Israēl*] от всех беззаконий его [*ek pasōn tōn anomīōn autou*].

Тит. 2, 14б: ...чтобы избавить нас [*lytrōsētai hēmas*] от всякого беззакония [*apo pasēs anomias*].

Здесь мы слышим отголосок ветхозаветного текста на греческом: Пс. 129, 8 (130, 8 МТ). Изменения в тексте сделаны по эстетическим соображениям: вместо слова «Израиль» апостол пишет «нас» (т. е. последователей Мессии, таким образом, собирательное существительное в единственном числе замещено множественным числом; часто авторы НЗ использовали доктринальные формулировки, применив их к верующим с помощью личных местоимений [ср., напр., Рим. 5, 6; 8, 32; 2 Тим. 1, 9-10; Тит. 3, 5; см. Cranfield 1982]), а слово во множественном числе («от всех беззаконий его») заменено обобщающим существительным в единственном числе («от всякого беззакония»).

В обоих случаях Бог избавляет «от всех беззаконий». Термин *anomia* часто использовался в Ветхом Завете для противопоставления закону Божьему, а в единственном числе оно переводится как «зло» или «греховность», что противоположно понятию «праведность» (ср. Рим. 6, 19; 2 Кор. 6, 14). Павел иногда использует этот термин, когда говорит о состоянии греховности (см. в ед. числе: Рим. 6, 19; 2 Кор. 6, 14; 2 Фес. 2, 3.7) и, похоже, избегает формы во множественном числе (= «беззакония» [Рим. 4, 7]). Безусловно, Павел не случайно здесь выбрал этот термин. Слово *anomia* напоминает и ряд других текстов ВЗ, которым следует уделить внимание. До этого момента добровольная жертва Христа рассматривалась как искупление от рабства греха, что ассоциируется с могучим Божиим вмешательством в ВЗ.

Размышления о смерти Христа продолжают в Тит. 2, 14в, где метафора «очищения» перекликается с другим рядом ВЗ текстов, связанных с предшествующим термином *anomia*: «...и очистить Себе народ особенный». Новая метафора «очищения» (*katharizō*; однокоренное прилагательное *katharos* см. в Тит. 1, 15 [3 раза], см. TDNT 3, 413-26) наводит некоторых исследователей на мысль о крещении (ср. Тит. 3, 5; Еф. 5, 25-26; см. другие примеры метафоры очищения в Евр. 9, 14.22-23; 1 Пет. 1, 2; 1 Ин. 1, 7.9). Но речь идет о ритуальном очищении (в связи с подготовкой к приношению жертвы и т. д.), которое уже в ВЗ имеет другое значение для описания божественного очищения народа, чтобы они могли быть его народом. Образ «очищения» связан с рядом текстов из Иез. 36 — 37 (LXX), что подкрепляется использованием слова *anomia* в данном стихе:

Иез. 37, 23: И не будут уже осквернять себя идолами своими и мерзостями своими и всякими пороками своими, и освобожу их от всех беззаконий их [*apo pasōn tōn anomīōn autōn*],¹ и очищу их [*kathariō autous*], и будут Моим народом [*esontai moi eis laon*], и Я буду их Богом.

Иез. 36, 25: И окроплю вас чистою [*katharon*] водою, и вы очиститесь [*katharisthēsethe*] от всех скверн [*tōn akatharsīōn*] ваших, и от всех идолов ваших очищу [*kathariō*] вас.

Иез. 36, 29: И освобожу вас от всех нечистот [*tōn akatharsīōn*] ваших.

Иез. 36, 33: Так говорит Господь Бог: в тот день, когда очищу [*kathariō*] вас от всех беззаконий ваших [*ek pasōn tōn anomīōn hūmōn*] и населю города, и обстроены будут развалины.

Тит. 2, 14в: ...и очистить Себе народ особенный [*kai katharisē heautō laon periousion*].

Павел переплетает тексты, возможно, начав с Иез. 37, 23, но частое использование терминов *anomia* и *katharos* не позволяют определить конкретный исходный текст. И в заключительной ремарке «Себе народ особенный» Павел касается другой обширной темы, к которой относится контекст Книги Иезекииля, а также основополагающие размышления о завете, заключенном на горе Синай:

Иез. 37, 23: И будут Моим народом, и Я буду их Богом [*esontai moi eis laon, kai egō kyrios esomai autois eis theon*].

Иез. 36, 28: И будете Моим народом, и Я буду вашим Богом [*esesthe moi eis laon, kaḡō esomai hūmin eis theon*].

Исх. 19, 5: Будете Моим уделом из всех народов [*esesthe moi laos periousios apo pantōn tōn ethnōn*].

Втор. 7, 6: Тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов [*se proeilato kyrios ho theos sou einai se autō laon periousion para panta ta ethnē*]. (Ср. Втор. 14, 2).

Подобное переплетение текстов позволяет Павлу свести воедино понятия «очищение» (от беззакония) и «избрание». Осквернение, о котором говорится в Иез. 37, 23 и Иез. 36, 25, связано с идолопоклонством во время вавилонского плена и в период после возвращения из плена. Читая описание Павлом жителей Крита, несложно найти применение данному отрывку (Тит. 1, 10-16 и использование группы слов с корнем *katharos* в Тит. 1, 15). В более широком контексте Павел связывает очищение от идолопоклонства с причислением к Божьему народу, что, в свою очередь, включает исполнение обязательств завета с Богом.

Верующие могут стать Божьим народом благодаря божественному соиздательному вмешательству. Здесь подчеркивается уникальность данного народа. Павел рассматривает статус церкви в контексте ВЗ, особо обращая внимание на обетование нового (или обновленного) завета (см. Иез. 36, 26-28). В данном ряде текстов, начиная с Иез. 37, 23, очищающее действие Христа накладывается на Божье действие в Ветхом Завете, в результате чего возникает народ Мессии.

¹ Так только в LXX. — Прим. перев.

Согласно ветхозаветным условиям завета, Яхве очищает (Иез. 37, 23) и избирает (Втор. 7, 6; 14, 2), и если народ будет верен (Исх. 19, 5), он станет «собственным народом его» (выражение *laos periousios*, см. также Исх. 23, 22 LXX; Втор. 26, 18; ср. *peripoiēsis* в Еф. 1, 14; 1 Пет. 2, 9; см. TDNT 4, 50-57), то есть уникальным достоинством Господа, имея на себе печать его святости. Уникальность подчеркивается особым выбором (Втор. 7, 6); греческое выражение «народ особенный» передает идею ценности или дороговизны (TDNT 6, 5758; Marshall 1999: 286). Историческим событием, о котором идет речь, был исход. Теперь, в мессианскую эру смерть Мессии повторяет события исхода и определяет новую историческую точку отсчета; и именно Мессия, действуя от имени Бога, обладает этим человеческим сокровищем и запечатлевает новый уникальный Божий народ.

Павел завершает христологическое заявление в Тит. 2, 14г фразой «ревностный к добрым делам» (*zēlotēs kalōn ergōn*). Данное выражение соединяет христологическое заявление с предыдущим этическим учением (Тит. 2, 2-10), что обеспечивает тесную взаимосвязь богословия (основанного на рассказах о жизни и смерти Христа) и этики (жизни, которой учат эти события [Тит. 2, 12]). Павел использует выражение «добрые дела» (Тит. 1, 16; 2, 7; 3, 8.14), указывая (особенно в посланиях к соратникам [см. Towner 1989: 153-54; Marshall 1999: 227-29]) на видимое выражение христианской жизни (ср. Еф. 2, 10).

Следует помнить слова Павла о делах его оппонентов, которые свидетельствовали об отсутствии их связи с Христом (Тит. 1, 16), поскольку, по словам апостола, они не были «очищены» (Тит. 1, 15). Таким образом, заключительной фразой Павел применяет переплетенные тексты ВЗ к нынешней ситуации, поясняя смысл христианской жизни в этических терминах, которые были хорошо знакомы читателям. С точки зрения причинно-следственной связи подлинное христианство включает в себя творческий акт «становления» (искупление, очищение), что делает возможным уникальное качество «бытия». «Стремление к добрым делам» нужно понимать в рамках (уже обозначенных Павлом) всего Писания. Преданность Торе (Исх. 19, 5; Втор. 26, 18) была должной реакцией на благодать. С эсхатологической точки зрения отклик веры на завет благодати равнозначен исполнению Торы посредством Духа. В отголосках Книги пророка Иезекииля (связанных основными темами и группой слов «очищение», «беззаконие», «народ») содержится эта новая духовная действительность, даже если о Духе апостол не упоминает до Тит. 3, 5-6:

Иез. 36, 25: И окроплю вас чистой [*katharon*] водою, и вы очиститесь [*katharisthēsethe*] от всех скверн [*tōn akatharsion*] ваших, и от всех идолов ваших очищу [*kathariō*] вас.

Иез. 36, 26: И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотное.

Иез. 36, 27: Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять.

Иез. 36, 28: И будете жить на земле, которую Я дал отцам вашим, и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом.

Иез. 36, 29: И освобожу вас от всех нечистот [*tōn akatharsion*] ваших...

Иез. 36, 31: Тогда вспомните о злых путях ваших и недобрых делах ваших и почувствуете отвращение к самим себе за беззакония [*tais anomiais hymōn*] ваши и за мерзости [*tois bdelygmasin hymōn*] ваши (ср. Тит 1, 16).

Иез. 36, 33: Так говорит Господь Бог: в тот день, когда очищу [*kathariō*] вас от всех беззаконий [*ek pasōn tōn anomion hymōn*] ваших и населю города, и обстроены будут развалины.

Концептуальный переход от «соблюдения закона» (напр., Иез. 36, 27) к народу, «ревностному к добрым делам», позволяет Павлу провести ветхозаветную герменевтическую линию, в которой смерть Христа следует рассматривать как окончательное избавление Яхве, а следствия необходимо принимать с точки зрения нового завета, упомянутого в Книге пророка Иезекииля. Эсхатологический символ, хотя и скрытый (но предполагаемый, что видно из текстов Книги Иезекииля и богословия Павла в целом), указывает на Святого Духа, активная роль которого в подлинной христианской жизни, наконец, будет представлена в следующем разделе Послания к Титу.

Тит. 3, 4-6

До рассмотрения Тит. 3, 4-6 как единого отрывка следует отметить, что в Тит. 3, 4 начинается описание явления Божьей «благодати [*chrēstotēs*] и человеколюбия [*philanthrōpia*]». «Благодать и человеколюбие» – термины (часто встречаются в небиблейских источниках), которые интересны тем, что объединяют ветхозаветные и эллинистические понятия воедино. Божья доброта (*chrēstotēs*, ср. Рим. 2, 4; 11, 22 [3 раза]; Еф. 2, 7) часто упоминается в многочисленных текстах ВЗ и второканонических книгах (напр., LXX: Пс. 30, 20 [31, 20 МТ]; 84, 13 [85, 13 МТ]; 118, 65 [119, 65 МТ]; Пс. Сол. 5, 18; 9, 7; 18, 1; прилагательное *chrēstos* см., напр., LXX: Пс. 99, 5 [100, 5 МТ]; 105, 1 [106, 1 МТ]; 106, 1 [107, 1 МТ]; Иер. 40, 11 [33, 11 МТ, СП]). Второй термин, *philanthrōpia*, встречается только здесь, как описание божественного характера (ср. Муд. 1, 6; 7, 23, где прилагательное *philanthrōpos* используется для описания мудрости), и более часто как добродетель правителей (см. Филон Александрийский, *Embassy* 67; 73; *Spec. Laws* 3,155; Плутарх, *Лис.* 18,9; см. *TLNT* 3, 512-13).

Следует также отметить, что выраженное в Тит. 3, 5 отрицание человеческих усилий в божественном спасении характерно для Павла (см. Рим. 9, 12; Еф. 2, 8-9), и более пространные размышления Павла служат важным фоном данного утверждения. Тем не менее структура и тема Втор. 9, 5, возможно, оказали влияние на изложение мысли в Тит. 3, 5 (равно как и на Павлово богословие оправдания):

Втор. 9, 5: ...не за праведность твою [*ouchi dia tēn dikaiosynēn sou*] и не за правоту сердца твоего идешь ты наследовать землю их, но [*alla*]...

Тит. 3, 5: Он спас нас не по делам праведности [*ouk ex ergōn tōn en dikaiosynē*], которые бы мы сотворили, а [*alla*]...

Исследователи часто отмечают, что весь отрывок Тит. 3, 4-6 хорошо согласуется в целом с богословием Павла. По сравнению с другими посланиями, здесь Павел наиболее ярко описывает роль Святого Духа в спасении. Изображая

«излияние» Святого Духа, автор явно прибегает к традиционным формулировкам (Иоил. 3, 1 LXX [2, 28 СП]; Деян. 2, 1718):

Тит. 3, 6а: Которого [Бог] излил на нас обильно [*hou execheen eph' hēmas plousiōs*]

Иоил. 3, 1: И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть [*kai ekcheō apo tou pneumatōs mou epi pasan sarka*].

Деян. 2, 17: ...и будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть [*kai estai en tais eschatais hēmerais, legei ho theos, ekcheō apo tou pneumatōs mou epi pasan sarka*].

Как видно из сравнения трех текстов, тема Духа и образ «излияния» выражены во всех трех отрывках одинаковым глаголом (*ekcheō*), что определяет связь с традицией. Однако невозможно однозначно сказать, что Павел заимствует слова непосредственно из ветхозаветного текста Книги пророка Иоила или же обращается к формулировкам, которые уже составляли часть предания ранней церкви (нет никаких оснований думать, что источником аллюзии послужил текст Деян. 2). В любом случае глагол (измененный с первого лица на третье в соответствии с контекстом) и сама тема указывают на обетование в Книге пророка Иоила о Духе.

Однако ветхозаветный фон данного учения о Духе гораздо шире. Ввиду небольшого объема читатель, вероятно, еще не забыл о ряде отрывков из Книги пророка Иезекииля, представленных выше. Кульминацией того ряда текстов служит Божье обещание обновления посредством «вложения» Духа «внутри» (Иез. 36, 27).

До того, как было сказано об излиянии Духа, описание действий Духа в Тит. 3, 5г также перекликается с ВЗ текстами, где идет речь о новом завете. Ветхозаветная традиция и использование некоторых выражений («банею [*loutron*] возрождения и обновления Святым Духом») напомним читателям яркие образы обетования Духа в Иез. 36, 25-27 (где присутствуют образы окропления водой, обновления сердца и дара Духа) и других подобных текстах (ср. Пс. 103, 30 LXX [104, 30 МТ]). Невозможно упустить из виду и мысль о новой жизни (исполнении закона под водительством Духа), что подразумевается в данном стихе (см. Тит. 3, 1-2; 2, 14г).

Рассматривая ветхозаветное обещание «излить» Святого Духа, отголоски которого слышны в Тит. 3, 6, необходимо заметить, что в более широком контексте Книги пророка Иезекииля (особ. Иез. 36, 18) глагол «изливать» (*ekcheō*), связывающий пророческое прошлое, как сказано в Книге Иоила, с эсхатологическим настоящим Послания к Титу, в подавляющем большинстве текстов Иезекииля относится к Божьему гневу (LXX: Иез. 7, 5 [7, 8 МТ, СП]; 9, 8; 14, 19; 20, 8.13.21; 21, 36 [21, 31 МТ, СП]; 22, 22.31; 30, 15; 36, 18; 39, 29 [ср. Иер. 6, 11; Плач 2, 4; 4, 11]). Последующее звучание текстов о Духе в Книге Иезекииля позволяет Павлу создать поразительную тему «поворота судьбы». В Иез. 36 читатели должны представить себя в первую очередь теми, на кого изливается Божий гнев (в плену за осквернение земли), а затем получателями Божьего очищения, новых сердец и пребывающего Духа. Павел использует слова из Книги Иезекииля в Тит. 2, 14, чтобы яче обозначить те изменения, которые произошли с христианами на Крите. Теперь, когда читатели уже оказались в контексте Книги Иезекииля,

отголосок из Книги Иоиля одновременно сливается с общим хором и в то же время диссонирует. Обетование Духа, безусловно, — ссылка на Книгу Иезекииля, но глагол, описывающий это радостное событие («вылить») чаще всего в этой книге говорит об излитии гнева Божьего. Приведенный текст Иоил. 3, 1 об излитии Духа не заменяет излития гнева из Книги Иезекииля, а скорее создает атмосферу кульминации: Павел изображает драматический поворот. Бог, даровавши Духа, привел народ от гнева к благословиению, от безнравственности к благочестию. Что было обещано народу Божьему в плену, сейчас даровано народу Божьему во Христе. Таким образом, в соответствии с Тит. 2, 14, обещание из Книги пророка Иоиля мастерски соединено с текстами о Духе из Книги пророка Иезекииля и пророчеством о новом завете, чтобы показать положение критских христиан в истории искупления.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Bartsch, H.-W. 1966. *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen: Studien zu den Pastoralbriefen*. TF 34. Hamburg: Reich.
- Brewer, D. I. 1992. "1 Corinthians 9:9–11: A Literal Interpretation of 'Do Not Muzzle the Ox.'" *NTS* 38: 554–65.
- Brox, N. 1969. *Die Pastoralbriefe*. RNT. Regensburg: Pustet. Cranfield, C. E. B. 1982. "Changes of Person and Number in Paul's Epistles." Pages 280–89 in *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett*. Edited by M. D. Hooker and S. G. Wilson. London: SPCK.
- Dibelius, M., and H. Conzelmann. 1972. *The Pastoral Epistles*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Fee, G. D. 1988. *1 and 2 Timothy, Titus*. NIBCNT. Peabody, MA: Hendrickson.
- Gaston, L. 1970. *No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*. NovTSup 23. Leiden: Brill.
- Gordon, R. P. 1974. "Targumic Parallels to Acts XIII and Didache XIV 3." *NovT* 16: 285–89.
- Hanson, A. T. 1968. *Studies in the Pastoral Epistles*. London: SPCK.
- Hengel, M. 1983. *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. London: SCM.
- Hill, D. 1967. *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*. SNTSMS 5. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmes, J. M. 2000. *Text in a Whirlwind: A Critique of Four Exegetical Devices at 1 Timothy 2.2–15*. JSNTSup 196. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Horbury, W. 1998. *Jewish Messianism and the Cult of Christ*. London: SCM.
- Hurley, J. B. 1981. *Man and Woman in Biblical Perspective*. Leicester: Inter-Varsity.
- Jervell, J. 1960. *Imago Dei: Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*. FRLANT 76. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Johnson, L. T. 1996. *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*. NTC. Valley Forge, PA: Trinity Press International.
- . 2001. *The First and Second Letters to Timothy*. AB 35A. New York: Doubleday.
- Keener, C. S. 1992. *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson.

- Knight, G. W., III. 1992. *A Commentary on the Pastoral Epistles*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Knoch, O. 1988. *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief*. NEchtB 14. Würzburg: Echter.
- Kroeger, R. C., and C. C. Kroeger. 1992. *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2:11–15 in Light of Ancient Evidence*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Küchler, M. 1986. *Schweigen, Schmuck und Schleier: Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*. NTOA 1. Freiburg: Universitätsverlag.
- Marshall, I. H. 1999. *The Pastoral Epistles*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Menken, M. J. J. 1977. “hoti en 1 Tim 6, 7,” *Bib* 58: 532–51. Moo, D. J. 1980. “1 Timothy 2:11–15: Meaning and Significance.” *TJ* 1: 62–83.
- Nauck, W. 1950. “Die Herkunft des Verfassers der Pastoralbriefe: Ein Beitrag zur Frage der Auslegung der Pastoralbriefe.” Diss., University of Göttingen.
- Oberlinner, L. 1994. *Kommentar zum Ersten Timotheusbrief*. Vol. 1 of *Die Pastoralbriefe*. HTKNT 11. Freiburg: Herder.
- Pietersma, A. 1994. *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians: P. Chester Beatty XVI, with New Editions of Papyrus Vindobonensis Greek Inv. 29456 + 29828 Verso and British Library Cotton Tiberius B. v f. 87*. RGW 119. Leiden: Brill.
- . 1995–1997. “Jannes and Jambres.” *ABD on CD-ROM*. Version 2.1a.
- Prior, M. 1989. *Paul the Letter-writer and the Second Letter to Timothy*. JSNTSS 23. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Quinn, J. D., and W. C. Wacker. 2000. *The First and Second Letters to Timothy*. ECC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Roloff, J. 1988. *Die Erste Brief an Timotheus*. EKK. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Rudolph, K. 1983. *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*. Edinburgh: T&T Clark.
- Ruppert, L. 1972. *Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines altund zwischentestamentlichen Motivs*. SBib 59. Stuttgart: KBW Verlag.
- Schlarb, E. 1990. *Die Gesunde Lehre: Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe*. MTS 28. Marburg: Elwert.
- Schreiner, T. R. 1995. “An Interpretation of 1 Timothy 2:9–15: A Dialogue with Scholarship.” Pages 105–54 in *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9–15*. Edited by A. J. Köstenberger, T. R. Schreiner, and H. S. Baldwin. Grand Rapids: Baker Academic.
- Schürer, E. 1973–1987. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.–A. D. 135)*. Revised and edited by G. Vermes, F. Millar, and M. Goodman. 3 vols. Edinburgh: T&T Clark.
- Schüssler Fiorenza, E. 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Sherwin-White, A. N. 1963. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford: Oxford University Press.
- Spicq, C. 1969. *Les Épîtres Pastorales*. 4th ed. Paris: Gabalda. Thackeray, H. St. J. 1900. *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought*. London: Macmillan.
- Towner, P. H. 1989. *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*. JSNTSup 34. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- . 1996. “Piety in Chinese Thought and in the Biblical Tradition: *Li and Eusebeia*.” *Jian Dao* 5: 95–126.
- . 1997. “Feminist Approaches to the New Testament” *Jian Dao* 7: 91–111.
- . 1999. “The Portrait of Paul and the Theology of 2 Timothy: The Closing Chapter of the Pauline Story.” *HBT* 21: 151–70.
- . 2005. “Christology in the Letters to Timothy and Titus.” Pages 219–46 in *Contours of Christology in the New Testament*. Edited by R. N. Longenecker. MNTS 7. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2006. *The Letters to Timothy and Titus*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wire, A. C. 1990. *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul’s Rhetoric*. Minneapolis: Fortress.
- Yinger, K. L. 1999. *Paul, Judaism, and Judgment according to Deeds*. SNTSMS 105. Cambridge: Cambridge University Press.

ПОСЛАНИЕ К ФИЛИМОНУ

В Послании к Филимону не встречаются цитаты или явные аллюзии на ВЗ, хотя некоторые исследователи говорят, что ветхозаветные и иудейские мотивы присутствует в желании Павла, чтобы раб Онисим был не наказан, но принят как брат (см. Втор. 23, 15-16 и иудейские комментарии к данному отрывку в раввинистических источниках, а также таргумах, трудах Филона Александрийского и кумранских рукописях). С другой стороны, Онисим – не был иудеем, но язычником, который, сбежав от хозяина, обратился впоследствии к Христу, а Павел возвращает его хозяину, то есть делает то, что запрещено в Втор. 23, 15-16. См. Joseph A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon*, AB 34C (New York: Doubleday, 2000), 30-31, 110; против Craig A. Evans, *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature* (Peabody, MA: Hendrickson, 2005), 395.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Авторы	6
Таблица сокращений	7
ВВЕДЕНИЕ	
<i>Г. К. Бил и Д. А. Карсон</i>	33
Послание к Римлянам	
<i>Марк Сейфрид</i>	39
Первое послание к Коринфянам	
<i>Рой Сиампа и Брайан Рознер</i>	173
Второе послание к Коринфянам	
<i>Питер Балла</i>	267
Послание к Галатам	
<i>Мойзес Сильва</i>	315
Послание к Ефессянам	
<i>Франк Тильман</i>	355
Послание к Филиппийцам	
<i>Мойзес Сильва</i>	385
Послание к Колоссянам	
<i>Г. К. Бил</i>	393
Первое и Второе послания к Фессалоникийцам	
<i>Джефри Уэйма</i>	435
Первое и Второе послания к Тимофею. Послание к Титу	
<i>Филип Тоунер</i>	463
Послание к Филимону	502

Науково-популярне видання

Біл Г. К., Карсон Д. А.
Старий Заповіт на сторінках Нового
(російською мовою)

Перекладачі:

Сергій Калюжний
Костянтин Слободяник

Головний редактор *Олександр Карплюк*
Дизайн та верстка *студія «kd»*
Дизайн обкладинки *Ніколя Фарелі*

Підписано до друку 10.03.15. Формат 70х100/16.
Папір офсетний. Друк офс. Гарнітура Ньютон.
Ум. друк. арк. 41,0. Наклад 500 прим.
Зам. № 5-03-1001.

Видавництво: ТОВ „Колоквіум”
а/с 63, м. Черкаси, 18000.
Тел. (063) 963-7511
E-mail: main@colbooks.org
www.colbooks.org

Свідоцтво про внесення до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №2331 від 3.11.2005 р.

Віддруковано у ПРАТ «Харківська книжкова фабрика “Глобус”»
61012, м. Харків, вул. Енгельса, 11
Свідоцтво ДК No. 3985 від 22.02.2011 р.
www.globus-book.com

Изучая книги Нового Завета, читателю нередко приходится задумываться, откуда взялась та или иная ветхозаветная цитата или ссылка, к чему она относится и зачем ее использовал автор. В настоящем четырехтомном комментарии, уникальном по своему построению, команда маститых богословов предлагает вниманию читателя последовательное – от Евангелия от Матфея до Откровения Иоанна Богослова – обсуждение каждой цитаты, ссылки или учения, на котором основываются, иногда преображая их, тексты Нового Завета.

Это, действительно, новый, невиданный до сих пор вид комментария. Вниманию читателя предлагается последовательное толкование использования цитат и ссылок из Ветхого Завета автором каждой новозаветной книги. Настоящий комментарий станет незаменимым справочным пособием для любого человека, серьезно изучающего Святое Писание.

Ричард Бокэм
преподаватель Нового Завета
Университет Ст. Эндрюз

Наконец-то появился комментарий, в котором рассматривается использование всех ветхозаветных цитат и ссылок в Новом Завете. Глубина представленных исследований будет по праву оценена не только богословами и преподавателями, но и пасторами и студентами семинарий.

Томас Шрайнер
профессор Нового Завета
Южная баптистская семинария

Грегори Бил – профессор Нового Завета в Уитон-колледже. Внес значительный вклад в современную библейскую герменевтику. Его комментарий на Откровение Иоанна – один из самых востребованных комментариев на эту книгу.

Дональд Карсон – профессор Нового Завета в богословской семинарии «Тринити» (Trinity Evangelical Divinity School). Автор и редактор более сорока книг, включая комментарий на Евангелие от Иоанна, Евангелие от Матфея и Послания Иоанна.

На обложке:

Картина Маши Шмакофф «Павел» (Masha Chmakoff. Paul)

www.chmakoff.com



ИЗДАТЕЛЬСТВО
КОЛЛОКВИУМ

