



ОТГОЛОСКИ ПИСАНИЯ В ПОСЛАНИЯХ ПАВЛА

Ричард Хейз

ОТГОЛОСКИ ПИСАНИЯ
В ПОСЛАНИЯХ ПАВЛА

ECHOES OF
SCRIPTURE IN THE
LETTERS OF
P A U L

RICHARD B. HAYS

YALE UNIVERSITY PRESS
NEW HAVEN & LONDON

Ричард Хейз

**ОТГОЛОСКИ ПИСАНИЯ В
ПОСЛАНИЯХ ПАВЛА**

Перевод с английского Леонида Колкера

КОЛЛОКВИУМ

ЧЕРКАССЫ • 2011

ББК 86.37
Х353



Х353 Хейз Р.

Отголоски Писания в посланиях Павла. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 281 стр.
ISBN 978-966-8957-27-7

Ни одно исследование в области использования Ветхого Завета в посланиях Павла не обходится без этой книги. Методология определения интертекстуальных связей, разработанная Хейзом, применяется в исследовании не только трудов Павла, но и других новозаветных книг. Основываясь на разработках известного литературоведа Джона Холландера, автор предлагает способ определения текста-предшественника, а также оценки художественного эффекта от слияния текстов. В отличие от многих других экзегетов, Хейз не ограничивает описание подхода Павла стандартным набором герменевтических методов – мидраш, аллегория и т. п., – что ставит настоящий труд на совершенно иной, творческий уровень исследования посланий апостола.

Книга будет интересна не только специалистам в области библеистики, но также философам, религиоведам и литературоведам.

ББК 86.37

ISBN 978-0-300-05429-3 (ориг.)
ISBN 978-966-8957-27-7

© 1989 by Richard B. Hays
© Коллоквиум, 2011

Посвящается
Джорджу Хобсону,
σοφὸς ἀρχιτέκτων,

и светлой памяти
Джона Гарольда Гиббса
(1940–1982),
чья жизнь была
настоящим толкованием евангелия.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Примерно в то время, когда я заканчивал работу над настоящей рукописью, в мои руки попала рецензия Джорджа Стайнера на книгу «Литературный путеводитель по Библии», изданную под редакцией Роберта Алтера и Фрэнка Кермоуда.¹ В этом глубоком и чрезвычайно интересном очерке² Стайнер резко критикует авторов «Литературного путеводителя» за то, что они не затрагивают в своем труде щекотливые и крайне неприятные богословские вопросы, которые возникают, когда речь заходит о христианском истолковании еврейских писаний:

«Авторы лишь мимоходом упоминают такие тексты, как Псалтырь и Второицаия, в которых ясно предвозвещаются служение Христа и его страдания. Как следствие, современный читатель с трудом понимает совершенно очевидную ненависть к иудеям, находящую отражение в Послании к Римлянам, – ненависть, выраженную и метафоризированную Павлом и, как подтверждает жизнь, приносящую свой смертоносный плод в наше время. Именно потому, что в Псалтыри и пророческих книгах Ветхого Завета мы находим столь яркие картины, предвозвещающие приход Иисуса, отвержение Христа иудеями, современниками Павла, воспринимается им как в высшей степени неразумное богохульство, как акт самоотрицания, с которого в истории человечества начинается бесконечный бег по кругу».

Это беглое упоминание об апостоле Павле нельзя обойти молчанием. Если такой сведущий литературный критик, как Стайнер, столь заблуждается относительно Павла и доводов, приводимых им в Послании к Римлянам, то, наверное, необходимость в осмыслении Павловых текс-

¹ Robert Alter and Frank Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

² “The Good Books,” *The New Yorker* (January 11, 1988), 94-98, цитата на с. 97.

тов, попытку которого я предпринимаю на страницах этой книги, более острая, чем я полагал, когда начал писать книгу.

«Ненависть к иудеям»? Как сказал бы Павел: *μή γένοιτο* (ни в коем случае)! В этой книге я стремлюсь показать, что иудей Павел до конца своей жизни был движим горячим желанием свидетельствовать о том, что Бог не оставил Израиля. Кроме того, пророческо-христологическое толкование Псалтыри и пророков, которое, по убеждению Стайнера, столь ярко отражено в Павловых текстах, в действительности играет лишь незначительную роль в его толкованиях Писаний Израиля. Словом, хотя замечания Стайнера в некоторой степени справедливы, если речь идет о Евангелии от Матфея и Евангелии от Иоанна, они дают чрезвычайно искаженное представление о текстах Павла. Если же мы говорим о «смертно-носном плоде», порожденном христианской традицией в нашем столетии, то нам следует признать: плод этот вырос на почве, ставшей плодородной благодаря превратному пониманию представления Павла об эсхатологическом примирении. По его мнению (более всего это видно в Послании к Римлянам) Бог намерен охватить своей безмерной и необыкновенной милостью как иудеев, так и язычников.

Если мы хотим получить детальное представление о богословской позиции Павла относительно его родного народа и священных текстов Израиля, то должны вести с апостолом диалог на том языке, на котором говорил он. Мы будем следовать его толкованиям текстов, в которых он слышал глас слова Божьего. Таким образом, основным мотивом моего исследования является вопрос: как Павел интерпретировал Писания Израиля? Чтобы рассматривать этот вопрос в верном историческом ракурсе, читатель должен принять во внимание ряд важных предпосылок.

Во-первых, послания Павла – первые из новозаветных писаний. Однако это обстоятельство несколько затушевывается расположением книг в каноне НЗ. Все послания были разосланы как пастырские письма в те или иные церкви, прежде чем было составлено первое каноническое Евангелие. Поэтому слово «евангелие» в этой книге употребляется, как правило, в том смысле, в каком употреблял его сам Павел, – как указание на содержание раннехристианской проповеди, а не как обозначение определенных повествовательных текстов.

С этим первым обстоятельством логически связано второе: поскольку Павел писал в то время, когда еще не было НЗ, не было собрания христианских текстов, признаваемых всеми верующими как авторитетные, для него Писанием были тексты, составлявшие священные писания Израиля, которые впоследствии у христиан стали именоваться Ветхим Заветом. Сам Павел никогда так не называл эти писания. Писание, которое он знал как фарисей, оставалось для него Писанием и после того,

как он был призван возвещать евангелие распятого Мессии, и он не мог предполагать, что оно будет дополнено НЗ. Поэтому, пользуясь термином «Писание» в этой книге, я обычно употребляю его в том значении, в каком употреблял его сам Павел, – как указание на Библию еврейского народа (в христианской терминологии – ВЗ).

Однако было бы ошибкой называть это Писание «еврейской Библией», потому что для Павла язык написания не был столь важен. Как правило, цитируя Писание, он следует Септуагинте (LXX), греческому переводу еврейской Библии, датируемому вторым или третьим столетием до Р. Х., который широко использовался в эллинистических синагогах при жизни Павла. В редких случаях цитаты Павла согласуются с еврейским масоретским текстом (МТ) вопреки LXX. Те немногие случаи, когда цитаты явно согласуются с еврейским текстом, могут свидетельствовать о различных текстуальных формах LXX, которые подверглись «гебраизирующим ревизиям», что является тенденцией, представленной в других местах греческими версиями Акилы, Симмаха и Феодотиона (научные рассуждения о библейском тексте, которым пользовался Павел, можно найти в фундаментальном исследовании Dietrich-Alex Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*).³ Судя по всему, Павел, чья миссионерская деятельность проходила преимущественно в языческих собраниях Малой Азии и Греции, обычно читал и цитировал Писание на греческом, который в его время был языком международного общения в восточной части империи.

В этой книге LXX цитируется по греческому тексту *Septuaginta* Альфреда Ральфа.⁴ Переводы отрывков из LXX выполнены мною. Также, переводы процитированных отрывков из НЗ, кроме особо оговоренных случаев, – мои собственные, хотя в целом я старался не отступать от текста Исправленной стандартной версии (RSV), если только не было особой на то причины. Курсив в библейских отрывках мой, если не указано иначе. Сокращения в сносках приводятся по системе, изложенной в *Журнале библейской литературы* 107 (1988):588-96. Аббревиатуры названий журналов выделены в тексте курсивом; аббревиатуры названий монографических серий набраны латиницей.

В этой книге я исследую вопросы иного плана, нежели те, что обычно рассматриваются в рамках исторической критики посланий Павла. Моя задача заключается не в воссоздании исторической обстановки в церквях, которым Павел адресовал свои послания, не в создании гипотетических

³ Dietrich-Alex Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69; Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1986).

⁴ Alfred Rahlfs, ed., *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1935).

портретов противников, с которыми вел прения Павел, а в чтении посланий как литературных текстов, сформировавшихся под влиянием сложных интертекстуальных связей с Писанием. Такой подход в принципе не исключает использования других подходов, которые помогают понять социальный контекст Павловых общин либо исторические обстоятельства, в которых создавались послания; и действительно, без таких исторических исследований всестороннее понимание текстов невозможно. Сведущий читатель заметит, что в своем исследовании я опираюсь на достижения историко-критической школы. Тем не менее, ради эвристических целей я пользуюсь набором аналитических инструментов, отличающихся от тех, которыми обычно оперируют исследователи текстов Павла. Я поступаю так отчасти потому, что феномен интертекстуальных отголосков интересен мне сам по себе, а отчасти – поскольку полагаю, что «слуховой аппарат» литературного критика может помочь раскрыть важные элементы мысли Павла, которые не были приняты во внимание теми, кто руководствуется другими критическими методами.

Выводы, к которым я прихожу, иногда противоречат устоявшимся историческим гипотезам. Например, если структура и логика тщательно продуманного противопоставления служения Моисея служению Павла в 2 Кор. 3 могут быть объяснены поэтическим использованием стилистической фигуры несходства, нет необходимости снимать внутренние противоречия в тексте предположением, будто Павел, составляя мидраш на Исх. 34, пользовался неким имевшимся в его распоряжении источником. Моя литературная трактовка не опровергает исторических реконструкций, к которым прибегали более ранние толкователи, но подразумевает, что эти реконструкции представляют собой гипотетические попытки объяснить определенные сложности или расхождения в тексте, допускающие различное понимание.

Тем не менее, я хотел бы подчеркнуть, что моя трактовка текстов Павла на страницах этой книги не является антиисторичной. Заостряя внимание на интертекстуальности в том смысле, в каком я определяю это понятие здесь, я считаю себя обязанным учитывать вопросы диахронии. В предлагаемых мною трактовках текстов Павла апостол предстает перед нами в контексте своего времени как иудеохристианин первого столетия, стремящийся герменевтически согласовать свои убеждения со своим иудейским наследием. Подобная трактовка текстов Павла имеет смысл с исторической точки зрения; кроме того, я надеюсь, что она будет способствовать более точному пониманию места, которое занимает Павел среди иудейских и христианских сообществ, находившихся на стадии становления в середине первого столетия.

Также интертекстуальный подход к текстам Павла может оказаться плодотворным в богословском отношении. Проблемы отношений между иудаизмом и христианством, роль церкви как толковательного сообщества, а также наличие свобод и ограничений, имевших силу в этом сообществе, оказываются в центре внимания благодаря вопросам, которые я поднимаю здесь в связи с посланиями Павла. Если эта книга будет способствовать плодотворному обсуждению данных проблем, это будет означать, что я достиг одной из поставленных задач.

Таким образом, цель данного исследования состоит в том, чтобы рассмотреть ряд избранных отрывков из посланий Павла, внимательно вслушиваясь в библейские отголоски, звучащие в них. Это не всестороннее исследование того, как Павел использует Писание, и не литературоведческий очерк; скорее, это попытка составить некоторое представление о комплексе смыслов, порожденных репрезентативной выборкой примеров Павловой интертекстуальной рефлексии. В первой главе очерчен подход к интерпретации отголосков Писания в текстах Павла и показаны его преимущества по сравнению с другими подходами, предложенными ранее.

Во второй главе внимание сосредоточено на интерпретации интертекстуальных отголосков в Послании к Римлянам – письме, которое более всего насыщено цитатами из ВЗ. Центральный вопрос Послания к Римлянам – вопрос верности Бога Израилю: если необрезанные язычники присоединились к народу Божьему, означает ли это, что Бог несправедливо и произвольно отказался от обетований завета с Израилем? Неужели слово Божье не сбылось? Павел, опираясь на Писание, отвечает на эти вопросы тщательно выстроенными доводами, логика которых и выводы, которые из них следуют, рассматриваются в этой главе.

Одно из заключений, предложенных во второй главе, состоит в том, что Павел использует Писание в Послании к Римлянам прежде всего для обоснования определенного представления о церкви. Этот тезис получает развитие в третьей главе, где анализируется ряд других отрывков, в которых Павел утверждает, что церковь как сообщество предвозвещается в Писании. Поскольку Павел усматривает исполнение пророчества прежде всего не в событиях жизни Иисуса (как Матфей), а в собирании Богом церкви, состоящей как из иудеев, так и язычников, его герменевтика скорее экклезиоцентрична, чем христоцентрична. В связи с этим рассматривается значение данного тезиса для интерпретации основных текстов, где прослеживаются интертекстуальные связи, например, текстов Первого Послания к Коринфянам и Послания к Галатам.

В четвертой главе рассматривается вопрос о существовании у Павла особой герменевтической стратегии, которой он руководствовался,

подвергая переосмыслению тексты Писания. Вопрос этот решается путем рассмотрения текста 2 Кор. 3, 1 – 4, 6, где говорится о букве и Духе и где Павел не только пользуется Писанием аллюзивно, но и рассуждает о просвещении, которое люди нового завета обрели в Писании Духом Святым. Здесь более явно, чем в текстах, рассмотренных в предшествующих главах, Павел развивает тезис о том, что истинный смысл Писания раскрывается в преображенной жизни членов христианского сообщества.

Наконец, в пятой главе подытоживаются результаты и суммируются выводы исследований предыдущих глав. На основании сделанных выводов я предлагаю некоторые соображения относительно герменевтических следствий толкования Павловых текстов. Павел ссылаясь на тексты Писания с поэтической свободой, и это могло повлечь за собой неоднозначную реакцию у членов тех сообществ, где тексты самого Павла приобрели статус Писания, и вызывать у таковых серьезные вопросы. Если слово живо в устах и в сердцах членов христианского сообщества, то оно тем более должно истолковываться верно.

Отдельные отрывки из второй главы данной книги были изначально опубликованы в различных журналах. Некоторые разделы моей статьи “Have We Found Abraham to Be Our Forefather according to the Flesh?: A Reconsideration of Rom. 4:1” («Пришли ли мы к заключению о том, что Авраам – наш отец по плоти? Еще раз о Рим. 4, 1»), первоначально вышедшей в *Novum Testamentum* 27 (1985):76-98, были несколько переработаны и включены в данное издание. Я также включил переработанный и дополненный раздел своей статьи “Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell’s Exegesis of Romans 1” («Отношения естественные и неестественные. Оценка экзегезы Послания к Римлянам 1 Джона Босвелла»), первоначально вышедшей в *Journal of Religious Ethics* 14, no. 1 (1986):184-215. Кроме того, я использовал в книге краткие выдержки из своей статьи “Psalm 143 and the Logic of Romans 3” («Пс. 142 и логика Рим. 3», первоначально напечатанной в *Journal of Biblical Literature* 99 (1980):107-15. Я благодарен редакторам этих научных журналов за разрешение перепечатать упомянутые материалы. Я также благодарен издательству Калифорнийского университета за разрешение привести в книге первые две и последние двенадцать строк стихотворения Джона Холландера “The Widener Burying-Ground” («Уайденеровское кладбище»), первоначально изданного в книге “The Figure of Echo” («Отголосок как стилистическая фигура»).

Подчеркивая герменевтическую роль сообщества, я считаю необходимым признать важный вклад, внесенный в написание книги, многими моими коллегами, друзьями и студентами. Особо я хотел бы поблагодарить Бреварда Чайлдса и Уэйна Микса за их конструктивную критику, поддержку, которую они оказывали, и советы, которые они давали мне,

когда я вынашивал планы написания этой книги. Джон Огастин, Гил Греггс, Стив Крафтчик, Реджина Планкетт и Барри Селтсер прочитали основные разделы рукописи и задали ряд вопросов, которые помогли мне яснее сформировать свои рассуждения и доводы. Законченная рукопись была внимательно прочитана Дж. Луисом Мартином и Элинор Кук (рецензентами издательства Йельского университета) и Дженной Джексон, которые дали ценные редакторские замечания. Благодаря тщательно выполненной работе Карла Розена, редактировавшего рукопись, многие идеи в тексте приобрели большую аргументированность и ясность. Указатели были грамотно составлены Реджиной Планкетт; для выполнения этой работы Фонд содействия научным исследованиям Йельской богословской семинарии выделил специальный грант.

За высказанные замечания я также хотел бы поблагодарить следующих людей: Э. К. М. Адама, Уильяма Бердсли, Джули Кэлхаун-Брайент, Беверли Гавенту, Роузну Грира, Питера Хокинза, Джуди Хейз, Джона Холландера, Тимоти Джексона, Люка Джонсона, Джорджа Линдбека, Дэвида Лалла, Герберта Маркса, Стивена Мура, Бернарда Брэндона Скотта, Маргарет Уимсетт и Бена Уизерингтона. Читая эту книгу, можно услышать отголоски тех мудрых слов, которыми они в свое время поделились с автором, но сам автор не всегда может точно сказать, кто и когда вдохновил его. Перечитывая имена моих друзей, я с благодарностью вспоминаю о радостных и назидательных беседах с ними. Не имею возможности перечислить здесь имена всех своих студентов Йельской школы богословия, которые также внесли большой вклад в этот труд, высказав многие ценные мысли и задав мне множество глубоких вопросов. Тем самым они помогли мне оставаться беспристрастным в понимании того, как Павел истолковывает Писание.

Наконец, хотел бы отметить, что свидетелями моих мук творчества были моя жена Джуди и мои дети Крис и Сара; они проявляли при этом качество характера, которое Павел называет *μακροθυμία* – неизменным долготерпением. Их чувство юмора спасало меня от завышенного самомнения и возвращало к реальности, а их любовь воодушевляла меня. Их присутствие постоянно напоминало мне о простой истине, которую высказала в письме моя студентка Сьюзен Карли: «В конце концов, что пользы в герменевтике, если у вас нет жизни?» Возможно, эти слова наилучшим образом выражают смысл текста 2 Кор. 3, 1-6.

1 ЗАГАДКА ПАВЛОВОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Павел – толкователь Писания

Апостол Павел в Послании к Римлянам вводит персонаж, говорящий в защиту возвещаемого им евангелия. Этот персонаж, именуемый Праведностью от Веры,¹ повторяет слова, начертанные задолго до этого в Писании Израиля:

«Не говори в сердце твоём: кто взойдет на небо?.. Или кто сойдет в бездну?.. Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём»
(Рим. 10, 6-8).

Эти слова представляют собой отголосок Втор. 30, 11-14, отрывка, в котором Моисей увещевает Израиль соблюдать заповеди Закона. Моисей хочет убедить народ в том, что Закон близок: заповеди Бога ни сокрыты для понимания, ни являются таковыми, что их невозможно исполнять, ибо Господь, по благодати своей, даровал их Израилю в сей книге Закона. Однако в Рим. 10 эти слова приобретают иной смысл, что не может не озадачивать: Павел относит их не к Закону, а к слову веры, которое он проповедует (Рим. 10, 86). Более того, ссылаясь на слова, изреченные Моисеем во Второзаконии, Праведность от Веры теперь предстает перед нами как противница Моисея. Посредством ряда вводных толковательных комментариев Павел смысл призыва Моисея преобразует так, что тот оказывается свидетелем евангелия.

¹ По-гречески *ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη*. Павлово ипостазирование праведности, разумеется, – не догматическое положение, а поэтический прием, к которому апостол прибегнул лишь однажды.

К такому маневру Павел прибегает не единожды. Во многих случаях он истолковывает Писание так, что слышавшие его слова впервые наверняка изумлялись. Рассмотрим следующие примеры: дав столь неординарное истолкование Втор. 30, далее, в Рим. 10, 18, Павел цитирует Пс. 18, 5 («По всей земле проходит звук их») – поэтический текст, в котором говорится о молчаливом свидетельстве небес о славе их Творца, – чтобы доказать, что иудеи виновны в отвержении христианской проповеди; в 1 Кор. 10, 4 он неожиданно заявляет, что камень, из которого Израиль пил в пустыне, – Христос; в Гал. 3 – 4 Павел ссылается на повествование об Аврааме, праотце Израиля, который первым принял обрезание как знамение отношений завета с Богом, выступая при этом *против* обрезания. Не удивительно, что Павел столкнулся с неприятием и враждебностью со стороны многих иудеев, которые так же, как и он сам, ревностно оберегали Писания во всей полноте как слово Божье.

В лице Павла перед нами предстает иудейский мыслитель первого столетия, который, переживая глубокую разобщенность с религиозной традицией своего народа,² искал новый путь к решительному и в богословском отношении плодотворному переосмыслению Писаний Израиля. Сколь бы ни были серьезны противоречия между его прежними взглядами и новыми христианскими убеждениями, он всячески стремился показать, что его проповедь евангелия основана на свидетельстве священных текстов Израиля. Нужно лишь было научиться читать эти тексты правильно. Христианам, привыкшим смотреть на ВЗ через герменевтические линзы, которые выточил Павел, возможно, будет непросто осознать, какими необычными и возмутительными представлялись многие из его толкований его современникам. Поэтому первое неременное условие проведения критического анализа использования Павлом Писания – остранение.

Герменевтическое своеобразие Павлова толкования может быть выявлено путем сопоставления Рим. 10, 5-10 с известным талмудическим текстом, апеллирующим ко Втор. 30, где предлагается иное толкование. Хотя Вавилонский Талмуд датируют более поздним периодом, в нем находят отражение определенные настроения и условности, с которыми Павлово толкование идет вразрез. В *Vaba Mešia* 59b мы находим рассказ о споре между равви Элиезером и другими мудрецами. Вопрос, являющийся предметом обсуждения (следует ли считать ритуально чистой или нечистой печь определенного вида), становится поводом для изложения тезисов, в которых выражено принципиальное отношение иудейских законоучителей к Писанию и его истолкованию.

² См. Флп. 3, 2-14, где он сам говорит об этой разобщенности.

В тот день равви Элиезер был одного мнения, прочие ученые другого. Какие доказательства ни приводил Элиезер, ученые оставались при своем.

– Слушайте же! – воскликнул Элиезер. – Если мнение мое верно, пусть вон то рожковое дерево подтвердит мою правоту! В ту же минуту невидимая сила вырвала дерево с корнем и отбросила его на сто локтей. Это, однако, не убедило его противников.

– Чудо с деревом не может служить доказательством, – заявили они.

– Если прав я, – сказал далее равви Элиезер, – пусть ручей подтвердит это! При этих словах вода в ручье потекла обратно.

– И ручей ничего не доказывает, – настаивали на своем ученые.

– Если прав я, пусть стены этого здания свидетельствуют о моей правоте!

Накренились стены, угрожая обрушиться, но прикрикнул на них равви Иошуа:

– Там, где ученые спор ведут, не вам вмешиваться!

И стены, из уважения к равви Иошуа, не обрушились, но, из уважения к равви Элиезеру, и не выпрямились, – так навсегда и остались в наклонном положении.

– Пусть, наконец, само небо подтвердит мою правоту! – воскликнул равви Элиезер.

Тут раздался Бат-Кол (глас Божий).

– Зачем противитесь вы словам Элиезера? Закон всегда на его стороне.

Встал равви Иошуа и говорит:

– Не в небесах Тора. Мы и Бат-Колу не подчинимся!

Встретился после этого равви Натан с Илией-пророком и спрашивает:

– Как отнеслись на небе к этому спору?

Отвечает Илия:

– Улыбкою озарились уста Всевышнего – и Господь говорил: «Победили Меня сыны мои, победили Меня!».³

Павел апеллирует ко Втор. 30, 11-14 с тем, чтобы показать, что слово Бога близко, а потому живо, свободно, способно претерпевать герменевтические трансформации, раскрывая благодать Божью так, как не могли вообразить себе предшествующие поколения читателей. Равви Иошуа же, судя по всему, ссылается на тот же самый текст, доказывая, что герменев-

³ *Baba Meṣia* 59b. Цитата приведена по изданию I. Epstein, ed., *The Babylonian Talmud*, vol. 20 (London: Soncino, 1935), 352-53.

тические отклонения недопустимы. По убеждению равви Иошуа,⁴ текст, возвещая свою данность, свою неизменность, надежно защищает истину от человеческих прихотей и заблуждений. Павел трактует отрывок как обетование дальнейших откровений, а равви Иошуа истолковывает его как запрет на апеллирование к опыту откровения; как он поясняет далее: «Мы и Бат-Колу не подчинимся!» Равви Иошуа опирается на слова Моисея, утверждая то, что изрекал Бог в прошлом, в письменном тексте; Павел опирается на те же самые слова, выявляя то, что изрекает Бог в настоящем – в его, Павловой, керигме.

Может показаться, что талмудическое толкование текста ближе к изначальному значению слов Второзакония, чем Павлово толкование, однако и в том и другом случае наблюдается существенное смещение герменевтических акцентов. Вопреки объяснению, данному равви Иошуа, едва ли можно утверждать, что, согласно Втор. 30, 11 (если читать этот стих в контексте), Бог не может далее говорить со своим народом; смысл текста в том, что Израиль не вправе ссылаться на незнание Закона, оправдывая свою непокорность. Раввины выводят из утверждения Моисея о доступности Закона учение о его законченности. Для равви Иошуа экзегеза слов «она не на небе» (Втор. 30, 11)⁵ подчинена Втор. 30, 10, где сказано, что заповеди и уставы написаны в этой книге закона. Для Павла же толкование отрывка подчинено сказанному во Втор. 30, 14: «Но что говорит Писание? Ближе к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём». И в том и в другом случае трактовка определяется новым общим толкованием Слова Божьего:⁶ для раввинов Слово Божье – Моисеева Тора, передаваемая из поколения в поколение в изустных объяснениях; для Павла Слово Божье – Иисус Христос, познаваемый в исполненном Духом христианском сообществе. Так, в *Baba Mešia* 59b и Рим. 10, 5-10 предлагаются независимые, противоречащие друг другу толкования Второзакония, каждое из которых приспособливает данный текст к новому миру символов.

Таким образом, несмотря на существенные расхождения в богословских убеждениях Павла и раввинов, собственно толковательные методы их различаются не настолько, как можно было бы заключить, исходя из их герменевтических теорий. Обе стороны в этом искусственно созданном

⁴ Разумеется, здесь я говорю о персонаже талмудического рассказа, ни в коей мере не настаивая на том, что какой-то исторический персонаж трактовал так Втор. 30, 12.

⁵ В Синодальном переводе Втор. 30, 12. – Прим. перев.

⁶ О том, что толкование Писания неизбежно подчинено таким общим толковательным принципам либо такой теоретической характеристике, как различение (*discrimen*), пишет David Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1976), 158-81.

споре допускают обоснованность новых толкований, в которых раскрывается истина, прежде сокрытая в Писании; они не согласны скорее в вопросе доводов, которыми обосновывается герменевтическая свобода. Павел получает право толковать текст, претендуя на то, что был просвещен в личном опыте откровения; раввины получают право толковать текст, апеллируя к мнению большинства в толковательном сообществе.

Таким образом, приведенная раввинистическая история свидетельствует о том, что поиски герменевтической законченности – иллюзия. Тексты будут всегда требовать и порождать новые толкования, как показывает этот галахический спор. Даже точный и определенный божественный Закон, записанный раз и навсегда, не может остановить толкование; более того, письменное откровение подпитывает герменевтический огонь, вызывая дальнейшие толкования.⁷ Следовательно, упомянутая история, как ни парадоксально, свидетельствует против той посылки, на которой покоится риторическое бремя апеллирования раввинов к Торе, уже записанной. В тексте Павла мы не находим и тени ироничной саморефлексии, когда он смело переосмысливает Втор. 30, в то время как Талмуд дает читателю понять, что толкование, в нем приведенное, может быть пересмотрено. Как же так? В талмудической истории Всевышний, да будет он благословен, смеясь, признает поражение в экзегетическом споре с мудрецами, – а это указывает на то, что равви Иошуа и другие нашли в тексте такой смысл, какой Всевышний, да будет он благословен, вовсе не вкладывал в него. Он, судя по всему, настолько рад их герменевтической изобретательности, что, подобно отцу, намеренно проигравшему партию в шашки маленькому сыну, снисходительно умалчивает о том, что раввины чрезвычайно исказили смысл Исх. 23, 2, где в действительности сказано: «Не следуй за большинством на зло, и не решай тяжбы, отступая по большинству от правды».⁸

В этом тексте Торы звучит предостережение о недопустимости извращать правосудие в судопроизводстве под влиянием большинства. Однако раввины, апеллируя в *Baba Mešia* 59b к Исх. 23, 2, изменяют смысл текста, превращая то, что изначально было принципом судопроизводства⁹

⁷ Это явление в контексте раввинистической традиции прослеживает Дэвид Вайс Халивни (David Weiss Halivni) в своей работе *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1986).

⁸ Еврейский текст Исх. 23, 2 – неясен. Вкратце трудности текста рассмотрены в работе Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia: Westminster, 1974), 450, 481.

⁹ Переводчики LXX, разумеется, вкладывали в текст такой смысл: «Не стремись с большинством на зло. Не приобщайся к толпе, чтобы ради большинства уклониться от правосудия (извратить правосудие)». Подобным образом

в герменевтический аргумент общего характера. Более того, раввины, избирательно цитируя предложение еврейского текста (они приводят лишь три заключительных его слова), изменяют Моисеево предостережение о давлении со стороны группы, превращая его в призыв следовать большинству.¹⁰ Едва ли можно было бы вообразить более причудливую манипуляцию с библейским текстом. Позволяя мудрецам прибегнуть к такой уловке и не осуждая их за это, Талмуд молчаливо признает, что его собственные притязания именоваться сводом толкований, подчиненных дарованному тексту Торы, всего лишь безобидный вымысел.¹¹

Сравнивая Павла с раввинами, я не намерен оправдывать или осуждать ни его, ни их; цель сопоставления состоит в выявлении отличительного характера Павлова подхода к герменевтике. И *Baba Mešia* 59b, и Рим. 10, 5-10 представляют собой толкования – или, можно было бы сказать, не совсем правильные толкования Писания, в которых его значение расширяется в новых направлениях.

Павел не мыслил о себе как о священнописателе; он писал пастырские послания новосозданным церквям, интерпретируя Писание (под которым он подразумевал тексты, которые впоследствии христиане стали называть ВЗ), чтобы вести за собой эти общины, пребывавшие в борениях

в *Mekilta Kaspa* 2 (Lauterbach II, 161-62) текст трактуется как данное судьям повеление не отдавать решающий голос против обвиняемого: «Положим, одиннадцать голосов отдано в оправдание, одиннадцать в осуждение, а один говорит: не знаю. Вот, судьям сказано не отдавать решающего голоса за осуждение. Ибо Писание говорит: “И не свидетельствуй в деле вслед за множеством, дабы извратить правосудие”». В свете этих иудейских толкований трактовка текста, данная раввинами, представляется тем более необычной.

¹⁰ Мой коллега Стивен Фрааде обращает мое внимание на то, что раввины, с их убежденностью в том, что в Торе нет ничего лишнего, разрешили затруднение, связанное с явно избыточным *lēhaṣṣōt*, проставив иную пунктуацию в предложении, и создав эллиптическую фразу из трех последних еврейских слов; следовательно, цитата, приписываемая равви Иеремии в *Baba Mešia* 59b, дословно соответствует трем последним словам Исх. 23, 2. То обстоятельство, что такое толкование слов не имеет никакого смысла в контексте, более того, противоречит смыслу первой части того же стиха, для раввинистической герменевтики не было особо значимым.

¹¹ Джеймс Кутель отмечает, что «с мидрашем часто бывает связано нечто шуточное... В конечном итоге, смысл этой шутки сводится к противоречию между религией раввинов и Книгой, из которой, как следует полагать, она происходит, – а... точнее несоответствию между единой и цельной, как принято считать, идеей этой книги и ее по сути фрагментарными и разрозненными составляющими» (“Two Introductions to Midrash,” in Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick, eds., *Midrash and Literature* [New Haven: Yale University Press, 1986], 77-103, quotation on 80).

и стремившиеся уразуметь смысл евангелия. Нам необходимо помнить, что во времена Павла еще не было НЗ. Как едко заметил Уэйн Микс: «Христианское движение существовало в свое время без канона, который позднее стал его основанием. И герменевтическое значение этого исторического факта до сих пор не в полной мере воспринято современным богословием».¹² В этом исследовании рассматривается герменевтическое значение интерпретации Павла как христианского толкователя, Библией которого было Писание Израиля. Если мы подходим к посланиям Павла априорно как к Писанию, мы рискуем исказить их смысл вследствие религиозной трактовки, которая не учитывает ни их исторического контекста,¹³ ни отраженных в них герменевтических новаций. Как это ни парадоксально, мы учимся правильно понимать послания Павла как Писание, только если прежде истолковываем их как тексты, не являющиеся Писанием, и стараемся понять, как он трактовал известное ему Писание. Задача этой книги, таким образом, состоит в том, чтобы рассмотреть некоторые из Павловых толкований Писания, стремясь понять, в чем их новизна, и следовать извилистыми герменевтическими путями, по которым он вел своих читателей.

Критические подходы к Павловой герменевтике

Павлово толкование Писания. Текущее состояние вопроса

Толкование Павлом Писания – загадка, над которой бьются многие ученые. Я не стану подробно рассматривать долгую историю этой дискуссии; ограничусь лишь тем, что дам общую оценку состоянию

¹² Wayne A. Meeks, "A Hermeneutics of Social Embodiment," *HTR* 79 (1986):182.

¹³ Взаимодействие герменевтического значения «контекста» Павловых посланий с «согласованностью» некоторых основополагающих убеждений особенно подчеркивается в работе J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980). Позднее Бекер характеризовал свой подход к богословию Павла, утверждая, что «Павел – скорее экзегет, а не богослов-систематик» ("The Faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul's Letter to the Romans," *HTR* 79 [1986]:10). Это отличное определение; однако в работе Бекера, возможно, не в полной мере учтено то обстоятельство, что герменевтика Павла разрабатывалась не только в ходе интерпретации евангелия в конкретных ситуациях, но и в ходе интерпретации Писаний Израиля. Контексту посланий также посвящена работа Nils A. Dahl, "The Particularity of the Pauline Epistles as a Problem in the Ancient Church," in *Neotestamentica et Patristica: Freundesgabe Oscar Cullmann* (NovTSup 6; Leiden: Brill, 1965), 261-71.

обсуждаемого вопроса и предложу новый подход к разрешению ряда известных трудностей.

На протяжении почти всей истории христианского богословия и библейского толкования Павловы новаторские трактовки текстов Писания не вызывали затруднений, потому что Павлова герменевтика выполняла для христиан роль переводчика, когда они слушали ВЗ: смысл Писания был таким, каким объяснял его Павел. Однако историческая критика воссоздала представление о Писании как об особом, самостоятельном голосе (точнее, хоре самостоятельных голосов, хотя Павел, судя по всему, понимал Писание иначе), и таким образом дала нам возможность понять, как в текстах Павла голос Писания соотносится с его жизненным опытом и исповеданием. Но такое понимание показывает нам, что между священными текстами и Павловыми трактовками этих текстов, есть разночтения.

Со времени критического исследования Библии в эпоху Просвещения внимательные читатели стали обращать внимание на явные словесные расхождения между многими новозаветными цитатами и их предполагаемыми ветхозаветными источниками.¹⁴ В первых научных работах, посвященных этим цитатам, они зачастую рассматривались как трудные тексты, смысл которых необходимо выяснить с помощью текстологии. В прошлом столетии ученые в целом признавали, что использование Писания Павлом невозможно объяснить, просто сославшись на различные текстуальные традиции. Трудности, связанные с его толкованиями, являются, по существу, герменевтическими вопросами из-за явного разрыва между «изначальным смыслом» текстов ВЗ и Павловым толкованием даже в тех случаях, где цитаты дословно согласуются с LXX. Этот разрыв послужил предметом множества критических изысканий, в которых одни авторы с возмущением отрицали, что такой разрыв наблюдается, другие же настойчиво доказывали обратное.

Представители школы истории религии, охарактеризованной Джорджем Линдбеком как «эмпирическо-экспрессивная»¹⁵ (берущей начало от Шлейермахера), без особого труда отвергли особенности Павловой герменевтики, поскольку для них его толкование Писания было вопросом второстепенным в соотношении с его религиозным опытом. Перси Гарднер, к примеру, в 1913 г. мог мимоходом заметить:

«Когда великий апостол пытается облечь результат духовного опыта в интеллектуальную форму, открываются возможности всякого

¹⁴ Краткий исторический обзор и библиографические сведения приводятся в работе E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957) 2-5.

¹⁵ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984), 16 et passim.

рода ошибок. И ошибки эти объясняются главным образом тем, как он пользуется *Ветхим Заветом*, который он трактует подобно трактованию Писания его современниками-раввинами. Поэтому, само собой разумеется, его толкования не согласуются с подлинно критическими методами... Пристальное внимание, с каким он относится к словам Писаний, объясняется тщательным изучением их в раввинистических школах. Это, в свою очередь, заставляло его подчеркивать отдельные слова и формулировки, чего вовсе не делали авторы текстов». ¹⁶

Культурная обусловленность ошибочных и необычных толкований Павла не имеет особого значения, потому что суть его провозвестия коренится в довербальном опыте единения с Христом. Согласно этой точке зрения, Писание Израиля не было формирующим фактором в его богословии. Он просто обращался к нему с тем, чтобы иллюстрировать те или иные аспекты (христианской) системы убеждений, которых он уже придерживался по причинам, не имеющим отношения к истолкованию им Писания. Среди тех, кто выразил этот тезис наиболее категорично, был Адольф фон Гарнак, сказавший, что Павел вовсе не намеревался создавать «религию книги» и что он писал о ВЗ в своих посланиях только тогда, когда был вынужден отвечать на вопросы, затрагиваемые его противниками из иудействующих. ¹⁷

Более тонкую в богословском отношении разработку этой идеи можно найти в исследованиях Рудольфа Бультмана, который, давая трактовку Павлову богословию в своем труде «Богословие Нового Завета», высказывает мнение, что Писание не было основой для мысли Павла. Как полагал Бультман, Павел стремился выразить керигму посредством

¹⁶ Percy Gardner, *The Religious Experience of Saint Paul* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1913), 215. Я благодарен Линдеру Кеку за то, что он обратил мое внимание на это замечание.

¹⁷ Adolf von Harnack, "Das Alte Testament in den Paulinischen Briefen und in den Paulinischen Gemeinden," *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse (1928):124-41. Утверждения Гарнака можно обосновать, отметив, что Павел не приводит экзегетических доводов в самом раннем своем послании (Первое Послание к Фессалоникийцам) и что, в отличие от некоторых иудейских современников, он не пишет библейские комментарии. Но тот, кто полагает, будто обращение Павла к Писанию является только уступкой его противникам, не придает должного значения тому обстоятельству, что писания апостола, включая Первое Послание к Фессалоникийцам, переполнены библейскими аллюзиями. Более подробно этот тезис разрабатывается в исследовании Richard B. Hays, "Crucified with Christ: A Synthesis of the Theology of 1 and 2 Thessalonians, Philippians, Philemon, and Galatians," in David J. Lull, ed., *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars, 1988), 318-35.

мифологического языка и символов, которые лишь временно служили адекватными средствами такого выражения. Писание Израиля не занимает центрального места в этой картине; ВЗ ни в каком смысле не является важным источником Павлова богословия. Любые отзвуки мифологии ВЗ (такие как апокалиптическая эсхатология) в мысли Павла следует рассматривать как свидетельство того, что он пытался с помощью устаревшего религиозного языка выразить новый аутентичный модус самопонимания.¹⁸ Кроме того, интерпретируя Павла в свете традиционно лютеранского резкого противопоставления Закона евангелию, Бультман считал ВЗ свидетельством прежде всего о Законе, который он понимал феноменологически как отражение «повелевающей воли Бога», как невыполнимое требование, которое служит необходимым фоном евангельского слова благодати. Следовательно, хотя ВЗ – «предпосылка пребывания под благодатью», он служит лишь антитезой благодати.¹⁹ Хотя Павел, в силу исторической случайности, испытал на себе действие божественного Закона ВЗ, сознание нравственного долга с таким же успехом может возникнуть и благодаря «другим историческим воплощениям божественного Закона».²⁰ Историческая специфика повествований, заповедей и обетований ВЗ не имеет особого значения для христианской веры, потому что «(все это) обращено к определенному народу с особой национальной историей (*Volksgeschichte*), которая отличается от нашей».²¹ Результат такого анализа – решительное отрицание откровенческой функции ВЗ для христианского богословия:

«Для христианской веры Ветхий Завет больше не является откровением, каким он был прежде и каким до сих пор является для иудеев. Для того, кто пребывает в церкви, история Израиля – пройденный этап... История Израиля – не наша история, и благодать, которую Бог являл в той истории, нам не предназначена... События, которые означали нечто для Израиля, в которых звучало слово Бога, больше

¹⁸ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, trans. Kendrick Grobel (New York: Scribner's Sons, 1951-55), 1.187-352. Однако Д. Муди Смит в недавнем исследовании ("The Pauline Literature," in D. A. Carson and H. G. M. Williamson, eds., "It Is Written": *Scripture Citing Scripture: Essays in Honor of Barnabas Lindars, SSF* [Cambridge: Cambridge University Press, 1988], 265-91) утверждает, что Бультманова трактовка Павловой антропологии в основе своей – хотя и неявно – базируется на ветхозаветных понятиях.

¹⁹ R. Bultmann, "The Significance of the Old Testament for Christian Faith," pp. 8-35 in Bernhard W. Anderson, ed., *The Old Testament and Christian Faith* (New York: Harper & Row, 1963), 14.

²⁰ Там же, с. 17.

²¹ Там же.

ничего не значат для нас... Для христианской веры Ветхий Завет не является в подлинном смысле словом Божьим».²²

Эти поразительные отрицания, в которых находят выражение взгляды, весьма распространенные среди приверженцев либерального протестантизма, высказаны не на пустом месте. Они – результат долгих размышлений одного из выдающихся исследователей НЗ ХХ столетия. Однако весьма сложно понять, как могут быть сделаны такие выводы из прочтения посланий Павла. Складывается впечатление, что богословская оценка, которую Бультман давал априорно ВЗ и иудаизму, помешала ему адекватно оценить те тексты, где Павел собственно и использует Писание (именно поэтому Бультман не придавал особого значения тем случаям, в которых Павел цитирует тексты «ошибочно»). Я постараюсь внимательнее исследовать этот аспект и дать оценку роли Писания в мысли Павла, диаметрально противоположную той, что дал Бультман. Глубочайшее влияние, которое взгляды Бультмана оказывали на новозаветную науку в двадцатом столетии, – это один из тех факторов, которые тормозили изучение вопроса об истолковании Павлом Писания. И не в последнюю очередь потому, что ученые, не согласные с Бультманом, обычно допускали тактическую ошибку, анахронично утверждая, что Павел якобы читал Ветхий Завет как «реальную историю»,²³ – и таким образом оперировали в споре ошибочными категориями.

Противники традиции Гарднера и Гарнака хотя и признают, что между изначальным смыслом Писания и Павловым истолкованием существует разрыв, но все же стремятся приуменьшить его, подчеркивая значимость Писания в богословии Павла и оправдывая его методы толкования.²⁴ Вот что, к примеру, пишет Ричард Лонгенекер: «В большинстве

²² Там же, с. 31-32.

²³ В работе Леонарда Гоппельта иллюстрируется эта тенденция: «Отношение церкви к историческому Христу и к откровению Бога в Ветхом Завете не должно быть заменено неисторическим, синкретическим мифом. Прообразы не только раскрывают сущность нового в сопоставлении с ветхим, но и указывают на то, что новое имеет своим непосредственным и единственным основанием искупительную историю» (*Heilsgeschichte*) (*Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. D. H. Madvig [Grand Rapids: Eerdmans, 1982], 151-52). Работа Гоппельта, впервые опубликованная в 1939 г., оказала существенное влияние на Эллиса, и это влияние можно проследить в более поздних исследованиях, например, David L. Baker, "Typology and the Christian Use of the Old Testament," *SJT* 29 (1976):137-57; Walter C. Kaiser, Jr., *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody, 1985).

²⁴ Эта характеристика относится ко всем авторам, упомянутым в сн. 25, исключая Кайзера, который упрямо стоит на своем, отстаивая тезис, согласно которому никакого разрыва между изначальным смыслом текстов Ветхого Завета

Павловых цитат из ВЗ изначальный смысл текстов сохраняется. Когда же Павел нечто добавляет к сказанному, он просто расширяет значение текста, что становится очевидным, если мы знаем общие составляющие иудейского мировоззрения: “корпоративная ответственность” и “исторические соответствия”, а также помним о таких общих составляющих христианского богословия, как “эсхатологическое исполнение” и “мессианское присутствие”». ²⁵ Исходя из таких предпосылок, мы неизбежно сталкиваемся с предположениями и домыслами. Лонгенекер указывает на то, что Павлова экзегеза носит мидрашитский характер, и такая оценка иллюстрирует трудности, с которыми сталкивается большинство исследователей, стремящихся оправдать Павловы методы толкования. Чем больше Павловы методы толкования отождествляются с иудейскими толковательными нормами первого столетия, тем менее произвольными и в большей степени исторически понятными они представляются. Однако такие исторические трактовки Павловой экзегезы заставляют нас задаться вопросом: как толкования, основанные на таких методах, могут быть хоть как-то убедительными или обладать нормативной ценностью для современного человека.

Авторы подавляющего большинства исследований, в которых ставится вопрос об использовании Павлом ВЗ, не берутся разрешать эти герменевтические загадки, довольствуясь постановкой более скромных задач и сосредоточивая внимание на узкоспециальных научных вопросах. Они систематизировали Павловы цитаты и аллюзии, классифицировали вводные обороты, изучили связь данных отрывков с различными ветхозаветными текстуальными традициями, сопоставили используемые в них экзегетические методы с методами других раннехристианских и раннеиудейских толкователей. ²⁶ Мы ни в коей мере не считаем, что результаты

и тем значением, которое они приобретают в писаниях Павла, вообще нет: «Нельзя переносить осуществившиеся в НЗ прообразы “назад” в ВЗ или “вычитывать” их в ВЗ путем некоей канонизированной экзегезы» (*Uses of the Old Testament*, 121). Широко бытует мнение, подобное тому, что высказывает в своем умеренно апологетическом комментарии Эллис: «Если мы примем во внимание Павловы убеждения относительно сущности ВЗ и его истории, то не сможем предъявить ему особых претензий в связи с тем, как он обращается с отдельными текстами» (*Paul's Use of the Old Testament*, 148).

²⁵ Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 121.

²⁶ Кроме трудов Гоппельта и Эллиса, следует упомянуть следующие эпохальные исследования: Otto Michel, *Paulus und seine Bibel* (BFCT 2/18; Gütersloh: Bertelsmann, 1929 [reprint, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972]); J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Paris: Beauchesne, 1939); C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*

таких исследований бесполезны. Авторы, если так можно выразиться, разобрали головоломку на отдельные кусочки и разложили их в определенном порядке. Но как же собрать эти кусочки, чтобы получилась цельная картина? Прошло уже более полувека с того времени, как были проведены фундаментальные исследования Павловых цитат. Однако до сих пор никто так и не объяснил, почему Павловы послания могут считаться «герменевтическими событиями»,²⁷ дискурсом, в котором Павел интерпретирует Писание, рассматривая темы, волновавшие его читателей.

На некоторые вопросы, которые традиционно ставились учеными в связи с использованием ВЗ Павлом, были получены исчерпывающие ответы; что же касается других, то ученые, пытаясь ответить на них, зашли в тупик. Данные вопросы можно разделить на пять категорий:

1. Текстологические вопросы. В каком виде ветхозаветный текст был известен Павлу и каким текстом ВЗ он пользовался?
2. Вопросы распределения цитат. Какие ветхозаветные тексты и отрывки цитирует Павел?
3. Вопросы источников и исторического фона. Представителем традиции какого толковательного сообщества (если о таковой вообще можно говорить) является Павел? С этим связаны многие недавние исследования, в которых предпринимаются попытки доказать, что Павлова экзегеза мидрашитская, что она служит отражением экзегетических методов и традиций фарисейского (зарождающегося раввинистического) иудаизма. К этим вопросам

(London: Nisbet, 1952); Barnabas Lindars, *New Testament Apologetic* (London: SCM, 1961). Значительным вкладом в изучение данного вопроса послужила недавно вышедшая работа Dietrich-Alex Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*.

²⁷ Я заимствую это определение из работы Leander Keck, "Pauline Studies: Retrospect" (Речь, прочитанная на Ежегодном заседании членов Общества изучения библейской литературы, секция «Павловы послания», Атланта, 1986). Состояние вопроса существенно не изменилось с 1971 г., когда Мерилл П. Миллер дал такую оценку ситуации: «В фундаментальных исследованиях вопроса о ВЗ в НЗ, увидевших свет в недавнее время, рассматривались главным образом вопросы текстуальной формы цитат ВЗ в НЗ, значение этого в связи с обстоятельствами написания и *Sitz im Leben* текста ("Targum, Midrash, and the Use of the Old Testament in the New Testament," *JSJ* [1971]:29-82; quotation on p. 64). Э. Т. Хансон (A. T. Hanson), *Studies in Paul's Technique and Theology* (London: SPCK, 1974) уделил серьезное внимание вопросу богословского значения трактовки Павла как толкователя Писания, но – несмотря на то, что в своей работе он высказал множество важных идей, – его экзегетические тезисы зачастую запутанные и неубедительные. Работа Коха *Schrift als Zeuge* – важный шаг в правильном направлении, но проведенный им анализ Павлова *Verständnis* Писания не соответствует глубине и детальности данной им трактовки Павлова *Verwendung* Писания, то есть приведенным научным данным по текстологии и распределению цитат.

также следует отнести исследования, посвященные использованию Павлом раннехристианских экзегетических традиций и свидетельств.

4. Вопросы богословской обоснованности. Можно ли сказать, что Павел пользуется ВЗ, не искажая его ни в экзегетическом, ни в богословском отношении, или же он приводит тексты ветхозаветных Писаний только для того, чтобы доказывать собственные тезисы, искажая при этом смысл текстов? Разумеется, изучение данного вопроса имеет долгую историю, которая еще не закончена, и надо сказать, что одни исследователи были на стороне Павла, тогда как другие стремились доказать, что он искажал смысл Писания. Саму сердцевину этой дискуссии составляет вопрос о том, является ли Павлово понимание роли Торы в религии Израиля карикатурной и ошибочной трактовкой иудаизма.²⁸
5. Вопросы богодухновенности и авторитета Библии. Какое учение о происхождении и нормативных требованиях Писания исповедовал Павел?

Конечно, на практике эти вопросы невозможно строго разграничить. Совокупно они дают нам определенное представление о масштабах данной дискуссии.

Однако складывается впечатление, что в недавних исследованиях, зачастую несущих на себе отпечаток апологетической установки, авторы пытаются оживить вопросы, о которых уже сказано так много, что никакого существенного прогресса в изучении Павловой экзегезы не наблюдается. Наиболее творчески мыслящие исследователи богословия Павла пошли иными путями, пользуясь методами общественных наук²⁹

²⁸ Хрестоматийным примером бросаемого Павлу упрека в том, что он якобы совершенно не понимал роли закона в иудаизме, служит работа Hans-Joachim Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in Light of Jewish Religious History*, trans. Harold Knight (Philadelphia: Westminster, 1961), 168-218. Хейкки Рейсанен (Heikki Räisänen) (*Paul and the Law*, [WUNT 29; Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1983]), утверждая что «Павел непоследователен в своем отношении к закону» (201), соглашается с Шепсом: «Павел ошибочно истолковывает иудейскую “соте-риологию”, не принимая во внимание принцип безвозмездности, на котором она базировалась, равно как и то значение, которое отводилось покаянию человека» (200).

²⁹ Например, Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*, ed. and trans. John H. Schütz (Philadelphia: Fortress, 1982); Wayne Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983); Norman R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress, 1985).

либо опираясь на результаты изысканий в области античной риторики.³⁰ Но даже эти труды, в которых рассматриваются широкие богословские темы, дают нам весьма слабое представление о Павле как толкователе Писания.³¹

Такое положение вещей достойно сожаления, поскольку вопрос о том, как Павел толковал Писание, чрезвычайно важен для понимания логики и цели его доводов. Есть ли некий герменевтический метод, позволяющий понять экзегезу Павла? Является ли Павел совершенно самобытным толкователем? Как нам следует понимать литературные и богословские трансформации, которые мы находим в его библейских цитатах и аллюзиях на тексты Писания? Как будет сказано ниже, многие известные аксиомы, связанные с Павловой герменевтикой, требуют тщательного переосмысления и пересмотра.

Кроме того, если о посланиях правильно говорить как о «герменевтических событиях», значит, Павлова трактовка известных текстов служит интерпретационной нормативной моделью для задач и методов библейской герменевтики. Однако подробнее мы поговорим об этом только в последней главе, ибо необходимо прежде всего заново поставить вопрос о Павле как толкователе Писания.

Можно ли считать Павлову экзегезу мидрашем?

В последнее время увидело свет немало исследований, посвященных раввинистическому мидрашу. В свою очередь, в научных журналах стали появляться работы, где утверждается, что якобы тот или иной текст Павла служит примером мидрашитского истолкования Священного Писания.³² Однако во многих случаях неясно, какой смысл вкладывают авторы в такие утверждения. Если смысл просто в том, что Павел как иудей

³⁰ Например, Hans Dieter Betz, *Galatians* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1979). Обзор и оценка таких исследований с приложением обширного библиографического списка даны в более поздней работе Wilhelm Wuellner, "Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?" *CBQ* 49 (1987):448-63.

³¹ Например, E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); *Paul, The Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); Beker, *Paul the Apostle*. Значимое исключение в этой связи составляют работы Koch, *Schrift als Zeuge* и Hans Hübner, *Gottes Ich und Israel: Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11* (FRLANT 136; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984).

³² Герменевтические результаты таких изысканий в целом на удивление скромные. Тем не менее, в ряде исследований, где подробно рассматриваются отдельные тексты, можно найти ценные мысли; это, в частности, такие работы, как: Wayne A. Meeks, "'And Rose Up to Play': Midrash and Paraenesis in 1 Cor. 10:1-22," *JSNT* 16 (1982):64-78; William Richard Stegner, "Romans 9.6-29 – A Midrash,"

стремился толковать Писание согласно своему времени и обстоятельствам, в которых он жил, то, безусловно, никто не станет опровергать эти доводы: утверждение истинно, но в нем нет ничего нового. В этом смысле абсолютно все библейские толкования, иудейские или христианские – примеры мидраша.³³

Характеризуя Павлово толкование как мидраш, ученые, судя по всему, обычно подразумевают нечто большее и более конкретное: по их утверждению, раввинистический мидраш в определенном смысле служит соответствующим *историческим* фоном, помогающим понять мысль Павла.³⁴ Иногда эту мысль излагают в форме антитезы: источники Павловой мысли иудейские, а не греческие, или гностические, или какие бы то ни было еще. Этот антитетический подход разрабатывали такие критики, как Е. Эрл Эллис и Э. Т. Хансон.³⁵ Следует учитывать, что такое противопоставление иудейского греческому требует существенных оговорок. Более того, попытки использовать раввинистический мидраш в качестве исторического фона Павловых текстов чреваты серьезными затруднениями, не последнее из которых состоит в поздней датировке раввинистических источников. Как отметил в недавнем очерке Филипп Александер, тот, кто не принимает во внимание обстоятельство, что между иудаизмом *до* и иудаизмом *после* катастроф 70 и 135 гг. н. э., возможно, пролегает

JSNT 22 (1984):37-52; E. Earle Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (WUNT18; Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1978).

³³ Это емкое словоупотребление позволяло Рене Блоху (Renee Bloch) (“Midrash,” *DBSup* 5.163-81) находить мидраш уже в ветхозаветном каноне и утверждать, что использование ВЗ авторами НЗ всегда включало в себя «мидрашитскую актуализацию». Важную статью Блоха, написанную им для библейского словаря, теперь можно прочитать в английском переводе, выполненном Мэри Каллауэй, – см. W. S. Green, ed., *Approaches to Ancient Judaism*, vol. 1 of *Brown Judaic Studies* (Missoula, Mont.: Scholars, 1978), 29-50. В то же издание вошел выполненный У. С. Грином и У. Дж. Салливаном перевод очерка Блоха “Note methodologique pour l'étude de la littérature rabbinique” (51-75), первоначально опубликованного в *RSR* 43 (1955):194-227. Более конкретизированно мидраш рассматривается в таких обзорных работах, как: Jacob Neusner, *Midrash in Context: Exegesis in Formative Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1983); Gary G. Porton, *Understanding Rabbinic Midrash* (Hoboken, N. J.: KTAV, 1985).

³⁴ Джеймс Сандерс, к примеру, выступает за создание научной дисциплины, которую именует «сравнительным мидрашем», и относит Павла и других авторов НЗ к длинной череде писателей – начиная от создателей древнейших библейских текстов до составителей раввинистических мидрашей; см., например, *From Sacred Story to Sacred Text* (Philadelphia: Fortress, 1987), 20 et passim.

³⁵ Явный пример такой аргументации можно найти в работе Hanson, *Paul's Technique*, 209-24.

глубокий водораздел, скорее всего погрешит «крайне анахроничными утверждениями... Многие исследователи НЗ, не утруждая себя лишними размышлениями, совершенно необоснованно переносят во времена до 70 г. раввинистические традиции, датируемые временем после 70 г.»³⁶ Правильнее с методологической точки зрения было бы использовать тексты Павла как исторические источники в изучении раввинистических традиций, а не наоборот.³⁷

Раввинистический иудаизм не меньше, чем раннее христианство, является собой (наряду с кумранским сообществом и схоластическим александрийским иудаизмом Филона, среди прочего) один из многих вариантов религиозного и культурного наследия, представленного Писаниями Израиля. Эти различные варианты библейского наследия следует изучать, по крайней мере, как параллельные явления; как взаимосвязанные, но все же различные трансформации этого наследия. Утверждать, что одно из этих явлений служит источником другого или оказывает влияние на другое, скорее всего, будет ошибкой, если только не указать те или иные исторические связи, подкрепляемые письменными источниками. Явно подтверждается письменными источниками то, что в текстах всех этих направлений Писание трактуется как источник и авторитетное обоснование весьма несхожих богословских идей, развиваемых в этих текстах. Таким образом, мы ставим перед собой важный и необходимый (хотя и предварительный) вопрос о том, как в текстах каждой из этих групп используются библейские тексты.

Если мы будем читать тексты Павла и раввинов как тексты параллельные, нам, вероятно, удастся открыть такие возможности толкования, о которых в противном случае мы, скорее всего, ничего бы не знали. Однако следует с большой осторожностью истолковывать одни тексты с помощью других. Методологические трудности, связанные с апеллированием к мидрашу как инструменту толкования в интерпретации Павловой экзегезы, можно проиллюстрировать на примере трех путей, которыми идут ученые, прибегающие к такому апеллированию.

(1) *Мидраш как своеобразная «карта» в использовании метода критики форм.* Многие исследователи НЗ склонны полагать, что мидраш может послужить ключом к пониманию формальной структуры Павловой аргументации. Если бы мы, пользуясь методом критики форм, могли

³⁶ Philip S. Alexander, "Rabbinic Judaism and the New Testament," ZNW 74 (1983):244. Как отмечает Александер, исследователи НЗ никогда бы не относились так бездумно к Евангелиям, как они относятся к раввинистическим текстам. Ср. также Jacob Neusner, "Comparing Religions," HR 18 (1978):177-91.

³⁷ Примером такого подхода служит работа Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, 2d ed. (Leiden: Brill, 1973).

выделить нормативную структурную модель мидраша, то эта модель могла бы помочь нам выявить структуру несколько витиеватых рассуждений Павла. Хотя этот метод и может оказаться плодотворным при рассмотрении таких отрывков, как Рим. 4 и Рим. 9,³⁸ результаты экзегетических изысканий, судя по всему, в основном не оправдывают ожиданий. Формальные параллели между Павловыми толкованиями и структурными моделями раввинистического мидраша зачастую просматриваются только в самых общих чертах: и в тех и в других отрывках разъясняется смысл библейских текстов путем отсылки к другим библейским текстам, иногда опираясь на словесные ассоциации.³⁹ Чем точнее мы стараемся проследить использование формальных моделей, тем менее обоснованным представляется тезис о таком параллелизме.⁴⁰

(2) *Мидраш как герменевтический метод*. Широко бытует мнение о том, что раввины решали задачу истолкования Писания, используя ряд определенных герменевтических правил: семь *middot* Гиллеля и тринадцать *middot* равви Ишмаэля. Если Павел трактовал ВЗ с помощью таких правил, то не можем ли мы дать обоснованное описание его герменевтики, ссылаясь на эти раввинистические принципы? Но движение в этом направлении непременно нас разочарует. Датировать и интерпретировать *middot* очень сложно;⁴¹ кроме того, на самом деле они вовсе не дают нам правил толкования Писания. Это не правила и не ограничительные нормы, но свод *тропов*.⁴² *Middot* представляют собой описание возможных риторических и литературных приемов, которым может быть подвергнут текст в ходе истолкования. Они не указывают толкователю, как выяснить значение текста; вместо этого они указывают, как «заставить» текст сказать больше, чем то, что он гласит. О том, к чему приводит использование этих тропов, говорит Джейкоб Ньюзнер, рассуждая о мидраше на книгу Левит:⁴³

³⁸ См. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic*, 217-19; Stegner, "Romans 9:6-29."

³⁹ См. примеры в работе Ellis, *Prophecy and Hermeneutic*, 214-16.

⁴⁰ Эта проблема иллюстрируется в работе Nils A. Dahl, "Contradictions in Scripture," *Studies in Paul* (Minneapolis: Augsburg, 1977), 159-77. Тезис Даля рассмотрен и подвергнут критике в работе Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1 - 4:11* (SBLDS 56; Chico: Scholars, 1983), 218-21.

⁴¹ См. Alexander, "Rabbinic Judaism," 242-44.

⁴² Т. е. «оборотов» речи, употребляемых с целью обогащения ее образностью.

⁴³ Jacob Neusner, "Judaism and the Scripture: The Case of Leviticus Rabbah," *BTV* 14 (1984):96.

«Писание... не дает нам права предугадывать, какое суждение будет выведено из той или иной последовательности стихов. Напротив, настаивая на том, чтобы мы истолковывали один стих в свете другого, раскрывающего его смысл, Мидраш на книгу Левит запрещает нам говорить наперед, просто прочитывая данный стих Писания, о том, как раскроется данная тема, или о том, какое значение обретет данное суждение благодаря указанной теме... Так что хотя постоянно упоминаемые библейские стихи служат средствами речи, они лишь краски живописца. Живописец не может рисовать без масла. Но краски сами по себе не создают картины. Ее создает художник».

Все творческие варианты – в распоряжении толкователя, и герменевтика не в большей мере подчинена *middot*, чем видение поэта – арсеналу поэтических средств, таких как синекдоха и персонификация.

Как бы то ни было, когда мы сосредоточиваем внимание на том, как именно *middot* предположительно используются Павлом, выясняется, что только два из этих тропов имеют большое значение: *gezerah shawah* (связывание двух текстов ключевым словом) и *qal wahomer* (заключение от меньшего к большему). И, как показал Дэвид Дауб, в риторических приемах нет ничего типично раввинистического.⁴⁴ Более того, даже тогда, когда в писаниях Павла мы находим примеры использования таких тропов, имеющих некоторое формальное сходство с раввинистическими текстами (например, Рим. 4), способы использования им Писания в сущности отличаются от приемов раввинистической герменевтики. Его герменевтика несет на себе скорее глубокий отпечаток его христианских убеждений, чем влияние некоего свода принятых герменевтических правил. Весть, которую Павел находит в ВЗ, – это предвозвещенное евангелие Иисуса Христа, евангелие, возвещающее принятие язычников в народ Божий; эта тема проходит красной нитью через тексты, в которых он истолковывает Писание. Эта тема едва ли занимает центральное место в раввинистической герменевтике.⁴⁵

(3) *Мидраш как оправдание свободного обращения с текстом.* Здесь прозвучит апологетическая нота. Термин «мидраш» может служить удобным прикрытием множества погрешностей экзегезы. Часто христианские толкователи, столкнувшись с примером затейливой Павловой экзегезы,

⁴⁴ David Daube, "Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric," *HUCA* 22 (1949):239-65; "Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis," in Henry A. Fischel, ed., *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature* (New York: KTAV, 1977), 165-82. См. также Alexander, "Rabbinic Judaism," 246.

⁴⁵ Даль стремится показать, что Павел пользуется раввинистическим стилем аргументации в Гал. 3, и, заключая, отмечает: «Нигде взгляды Павла так не расходятся со взглядами раввинов, как здесь» (*Studies in Paul*, 175), – вопреки формальному сходству, о котором так много говорится.

стараясь скрыть смущение, торжественно провозглашая, что это – якобы мидраш, как если бы хороший еврейский термин превращал Павлову вольность в нечто «кошерное». Иногда толкователь хочет сказать, что Павел пользуется идеей или мотивом, которые к тому времени утвердились в раввинистической традиции: ангелы передали Закон на Синае; камень следовал за Израилем в пустыне. Этот подход оказывается плодотворным в тех немногих случаях, когда на основании других текстов можно доказать, что указанная традиция действительно существовала ранее (однако следует считать неприемлемыми толкования, суть которых можно свести к утверждению: «Не вините Павла за эту странную идею – не ему первому она пришла в голову». Павел придерживается устоявшихся традиций, которые менее значимы, чем идеи, которые он разрабатывает).

Еще более сомнительными представляются попытки использования характеристики «мидраш» с целью объяснить необычные примеры экзегезы, не имеющие прецедентов либо параллелей в иудейской традиции: «камень же был Христос» (1 Кор. 10, 4). Когда о таких утверждениях говорится как о примерах мидраша, данный термин употребляется в значении «вольное и несерьезное толкование» (именно в таком значении мидраш полюбился деконструктивистам и другим современным специалистам в области теории литературы, которые нашли в раввинистическом мидраше исторический прецедент и аналогию собственных методов толкования).⁴⁶ Проблематичность такого словоупотребления заключается в том, что, с одной стороны, оно неточное, с другой – овеяно некоей аурой таинственности, заставляющей нас с доверием относиться к толкованию: когда толкователь говорит о тексте как о «мидраше», процесс толкования в принципе прекращается, как если бы этим он объяснил нечто, – тогда как в действительности не объяснил ничего. Какие поэтические сочетания звуков или образов делают возможным такой полет фантазии? К чему приводят рассуждения толкователя и какой отклик они вызывают в воображении восприимчивого читателя? Такие вопросы мы должны поставить в связи с раввинистической экзегезой и Павловыми текстами.

⁴⁶ См., например, Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany: State University of New York Press, 1982), и очерки, вошедшие в работу Hartman and Budick, *Midrash and Literature*. См. также работу William Scott Green, "Romancing the Tome: Rabbinic Hermeneutics and the Theory of Literature," *Semeia* 40 (1987):147-68, в которой выражена противоположная точка зрения.

Интертекстуальность. Предлагаемый подход

Раввинистический мидраш и послания Павла – естественные аналоги, поскольку и то и другое является примером интертекстуального дискурса; и то и другое находится в динамической оппозиции по отношению к своему великому предшественнику. Феномен интертекстуальности – включения фрагментов раннего текста в более поздний – всегда играл важнейшую роль в культурных традициях, воспринявших наследие Писаний. Глас Писаний, так или иначе считающийся авторитетным, продолжает звучать в поздних текстах, которые базируются на ранних и в которых значение этих ранних текстов переосмысливается. Такие интертекстуальные процессы начинаются не только с того времени, когда было объявлено, что канон Писания закрыт. В основательных исследованиях Рене Блоха, посвященных мидрашу, звучит мысль, которую хорошо выразил в своем труде «Толкование Библии в древнем Израиле» Майкл Фишбейн: герменевтические операции, направленные на переосмысление библейских текстов, впоследствии стали называться мидрашем. Они находят отражение уже в текстах библейских авторов, которые собирали, истолковывали и видоизменяли более ранние тексты и традиции.⁴⁷

Можно сказать, что все Писание подвергается этим внешним воздействиям и стратегическому переосмыслению вплоть до закрытия канона, произошедшего в раннераввинистический период. Таким образом, канонический текст смешивается с множеством различных элементов: учениями и их опровержениями, правилами и их корректировками, общими местами и их исправлениями. В древнем Израиле до тех пор, пока собрание библейских текстов оставалось открытым, откровение и предание были тесно переплетены и взаимозависимы, и потому сама каноническая еврейская Библия является продуктом традиции истолкования.⁴⁸

Читать Павла в свете этой «внутренней библейской экзегезы» – значит по-новому понимать его место в библейской традиции. Сам он считал себя подобным пророку служителем,⁴⁹ совершающим возвешение Божьего слова, как это всегда делали пророки и мудрецы Израиля, так что прежнее откровение оживало в новых обстоятельствах.

⁴⁷ Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985); см. также сн. 37, где упоминается об исследованиях Блоха.

⁴⁸ Michael Fishbane, "Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel," in Hartman and Budick, *Midrash and Literature*, 36.

⁴⁹ См. Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, trans. F. Clarke (Richmond: John Knox, 1959), 11-35; Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976), 7-23.

Разумеется, феномен интертекстуальности характерен не только для текстов, почитаемых в том или ином религиозном сообществе как Писание; это то, чему библеисты могут научиться у литературоведов,⁵⁰ поскольку специалисты по литературоведению так же, как и богословы, изучают канон, свод традиций, в котором находит отражение интертекстуальная рефлексия. Кроме Закона и Пророков, Писания в их каноне включают в себя сочинения Спенсера, Шекспира, Мильтона, Вордсворта, Стивенса и других. У каждого критика свои границы канона, но везде, где есть сообщество читателей, внимающих ранним текстам как мощным и выразительным голосам, требующим, чтобы их слышали в настоящем, есть интертекстуальное писание и чтение. Таким образом, рабочая гипотеза данного исследования заключается в том, что некоторые подходы к феномену интертекстуальности, разработанные в рамках литературоведческой науки, оказываются плодотворными, когда их применяют в изучении Павловых посланий.

Однако обсуждение феномена интертекстуальности среди литературоведов выходит за рамки вопроса о том, как авторы цитируют явно опознаваемые тексты-предшественники и отсылают читателей к ним. Видные ученые Юлия Кристева и Ролан Барт определили интертекстуальность как изучение семиотической матрицы, в рамках которой совершаются акты сигнификации текста.⁵¹ Всякий дискурс, согласно этой точке зрения, непременно интертекстуален в том смысле, что условия его постижимости задаются ранее данным объемом дискурса и связаны с ним. Как отмечает Джонатан Каллер, «интертекстуальность, таким образом, становится термином, в меньшей степени указывающим на связь

⁵⁰ Многие современные исследователи Библии придают меньше значения феномену литературной аллюзии, нежели их предшественники, жившие в девятнадцатом веке, обладающие глубокими познаниями в древней литературе. Весьма назидательным чтением в этой связи представляются труды Бенджамина Джоэтта (Benjamin Jowett) ("On the Quotations from the Old Testament in the Writings of St. Paul," *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians, Romans, with Critical Notes and Dissertations*, vol. 1 [London: John Murray, 1859], 401-16) и Франклина Джонсона [Franklin Johnson] (*The Quotations of the New Testament from the Old: Considered in the Light of General Literature* [Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1896]).

⁵¹ Julia Kristeva, *Semiotiké* (Paris: Seuil, 1969); *La Révolution du langage poétique* (Paris: Seuil, 1974); Roland Barthes, *S/Z* (Paris: Seuil, 1970); "Theory of the Text," in Robert Young, ed., *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981), 31-47. Ср. также Gérard Genette, *Palimpsestes: La littérature au second degré* (Paris: Seuil, 1982). Эти и другие исследования, посвященные вопросу интертекстуальности, подробно рассматриваются в работе Jonathan Culler, "Presupposition and Intertextuality," *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), 100-18.

произведения с предшествующими ему текстами, нежели на участие произведения в дискурсивном пространстве культуры».⁵² Критик, интересующийся интертекстуальностью, понимаемой таким образом, стремится исследовать интертекстуальное пространство, описывая культурные коды, в контексте которых функционирует текст и проявлением которых он служит. Такого рода критика, которая очень скоро соприкасается с социологией и антропологией, имеет точки соприкосновения с библейской исторической критикой в тех вопросах, которые традиционно составляли предмет изучения данной дисциплины. Специалист по исторической критике, стремящийся найти параллели и прецеденты библейского текста, также стремится дать описание интертекстуального пространства в качестве предварительного условия интерпретации. Главное различие в подходах состоит в том, что там, где специалист по исторической критике, рассматривая те или иные тексты, традиционно ищет генетические или причинные объяснения, критики, такие как Кристева и Барт, интересуются описанием системы кодов или условных знаков, которые обнаруживаются в текстах.⁵³

Не отрицая того, что такие исследования сами по себе интересны и значимы, я все же предлагаю обсуждать феномен интертекстуальности в Павловых посланиях в более узком ракурсе, сосредоточив внимание собственно на библейских цитатах и аллюзиях, которые мы находим в его посланиях. Такой подход к текстам Павла и возможен, и плодотворен, поскольку Павел вновь и вновь помещает свой дискурс в знаковое пространство, созданное единым великим текстом-предшественником – Писаниями Израиля. Слова Томаса Грина о пространственных поэмах эпохи Ренессанса в равной мере можно отнести к Павловым текстам: они «тяготеют к единому предшественнику, имеющему особый статус, и связывают себя с ним чрезвычайно запутанными узлами».⁵⁴ Слова и обороты Писания – особенно LXX – глубоко запечатлелись в сознании Павла,

⁵² Culler, *Pursuit of Signs*, 103.

⁵³ Работа Питерсена (Petersen) *Rediscovering Paul* служит примером подобного подхода к текстам Павла. Джейкоб Нюзнер [Jacob Neusner] в работе *Canon and Connection: Intertextuality in Judaism* (Lanham, Md.: University Press of America, 1987) резко критикует Сьюзен Хандельман (Susan Handelman), в частности, за то, что она не отказывается от традиционного иудейского подхода к Писанию и раввинистическим текстам как к системе, в которой мы должны «читать все в свете всего остального», не принимая во внимание диахронические исторические соображения. Разрабатывая собственную модель интертекстуальности, я стараюсь обращать серьезное внимание на вопросы диахронии, однако не помещая их в центр внимания.

⁵⁴ Thomas M. Greene, *The Light in Troy: Imitation and Discovery in Renaissance Poetry* (New Haven: Yale University Press, 1982), 51.

и возвышенные повествования Израиля продолжают служить для него источником символов и метафор, определяющих его восприятие мира, своего призвания, обетований Бога об избавлении народа. Таким образом, его вера такова, что выражение ее неизбежно оказывается интертекстуальным по характеру, а Писание Израиля – «определяющим субтекстом, который выполняет конституирующую функцию»⁵⁵ в литературном оформлении его текстов.

Руководствуясь таким подходом к чтению Павловых текстов, мы ни в коей мере не хотим сказать, что в его дискурсе не прослеживаются и не могут прослеживаться внебиблейские влияния. Павлово дискурсивное пространство охватывает бесчисленное множество кодов и элементов, «уже вычитанных» из его эллинистической культуры; такие влияния рассмотрены во многих других исследованиях.⁵⁶ В настоящем же исследовании подчеркивается особая роль того предшественника, которого признавал сам Павел, и это подчеркивание сводится к изучению интертекстуальных отголосков Писания в текстах Павла.

Вопрос интертекстуальности (хотя и не сам термин) занимал важное место в литературоведческих спорах на протяжении почти всего двадцатого столетия, по крайней мере, с момента выхода в свет в 1919 г. важного очерка Т. С. Элиота «Традиция и индивидуальный талант» (“Tradition and the Individual Talent”). Сетую на то, что многие читатели и критики ценят новизну и индивидуальность и что нам «доставляет удовольствие уяснять отличие... поэта от предшественников», Элиот высказывает провокационную мысль: «Не только лучшее, но и самое индивидуальное в... произведении открывается там, где непосредственно отражается бессмертие поэтов древности, литературных предков автора».⁵⁷ Разумеется, эта мысль иллюстрируется поэтической практикой самого Элиота: «Бес-

⁵⁵ Там же, 50.

⁵⁶ Кроме работ Тайссена (Theissen), Микса (Meeks) и Бетца (Betz) (сн. 33 и 34 выше), особое внимание следует уделить исследованиям Абрахама Дж. Малерба (Abraham J. Malherbe), таким как “‘Gentle as a Nurse’: The Cynic Background of I Thess ii,” *NovT* 12 (1970):203-17; “Ancient Epistolary Theorists,” *Ohio Journal of Religious Studies* 5 (1977):3-77; “Exhortation in First Thessalonians,” *NovT* 25 (1983):238-55; *Social Aspects of Early Christianity*, 2d ed. (Philadelphia: Fortress, 1983); *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care* (Philadelphia: Fortress, 1987); “Hellenistic Moralists and the New Testament,” *ANRW*, 2d pt., vol. 26.1 (forthcoming).

⁵⁷ T. S. Eliot, *Selected Essays* (New York: Harcourt, 1950), 4. Цит. по: Элиот Томас Стернз. Назначение поэзии. Статьи о литературе. – Киев: AirLand, 1996. – (Citadelle).

плодная земля» – типичное порождение метода «бриколажа»,⁵⁸ огромная мозаика, состоящая из фрагментов, которые были целенаправленно выбраны Элиотом из текстов его предтеч и из которых было составлено новое поэтическое творение, в коем нашли выражение чувства разочарованного поколения. В довольно необычных примечаниях, которыми Элиот снабдил поэму, он явно говорит о том, что находится в долгу у своих предшественников, и то же, по сути, должен был бы сказать любой поэт своим предтечам.

Со времени публикации книги Харольда Блума (Harold Bloom) *Anxiety of Influence* (1973) критики с еще большим вниманием стали относиться к проблемам интертекстуального влияния. Нестандартный подход Блума, впоследствии разработанный в ряде исследований,⁵⁹ служит ярчайшим отражением творческой борьбы поэта с традицией. «Каждое стихотворение, – утверждает Блум, – это неверное толкование родительского стихотворения». ⁶⁰ Всякий более поздний поэт обретает самобытность только благодаря неверному толкованию сочинений своих славных предков.

*«Поэтическое влияние – когда оно связывает двух сильных, подлинных поэтов – всегда протекает как перечитывание первого поэта, как творческое исправление, а на самом деле это – всегда неверное истолкование. История плодотворного поэтического влияния, которое следует считать ведущей традицией западной поэзии со времени Возрождения, – это история страха и самосохраняющей карикатуры, искажения, извращения, преднамеренного ревизионизма, без которых современная поэзия как таковая существовать бы не смогла».*⁶¹

⁵⁸ Этот термин, заимствованный у Клода Леви-Стросса, употребляется в связи с поэтическим творчеством в целом и, в частности, с творениями Блейка, Данте и Элиота, Нортроп Фрай, см. Northrop Frye, *The Great Code* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982), xxi.

⁵⁹ Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (New York: Oxford University Press, 1973); *A Map of Misreading* (New York: Oxford University Press, 1975); *Kabbalah and Criticism* (New York: Seabury, 1975); *Poetry and Repression: Revisionism from Blake to Stevens* (New Haven: Yale University Press, 1976); *Agon: Towards a Theory of Revisionism* (New York: Oxford University Press, 1982); *The Breaking of the Vessels* (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Критический проект Блума, в свою очередь, подвергнут пронизательной критике в работе Frank Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 318-46.

⁶⁰ Bloom, *Anxiety of Influence*, 94. Цит. по: Х. Блум. Страх влияния. Теория поэзии. Карта перечитывания. Изд. Уральского университета. Екатеринбург, 1998. с. 80. Эта цитата иллюстрирует мысль, которую нужно твердо держать в памяти: в критической вселенной Блума всякое толкование есть толкование «ошибочное».

⁶¹ Там же, 30. Цит. по: Х. Блум. *Страх влияния*, сс. 31-32.

Говоря о сатане Мильтона, Блум распознает аллегорический образ, связанный неизбежной зависимостью от Отца-Творца, но при этом открыто бунтующего, притязющего на власть над творением и извращающего его по собственной воле, стремящегося таким образом заново самоутвердиться, дабы быть творением себя самого, а не другого. Когда мы размышляем над видением Блума, невольно возникает мысль, что двумя главными его вдохновителями были Ницше и Фрейд. Сильный, настоящий поэт может быть охарактеризован как *Überleser*, который ставит волю к власти выше традиции (здесь устами Блума глаголет Ницше),⁶² а победа над традицией знаменует собой символическое Эдипово восстание против отца (здесь – Фрейд).⁶³

В результате подход Блума сосредоточивает внимание на внутреннем мире поэта как толкователя: истолковать текст означает рассказать о нем как о локусе *αὐτὸν* поэта с традицией. В то же время, другим результатом этого подхода оказывается стирание грани между литературой и толкованием: если поэтическое произведение герменевтично, то сам собой напрашивается вывод: герменевтика – поэтична.⁶⁴

Беглый обзор Блумова критического проекта едва ли дает возможность осознать всю его сложность и упрямую эксцентричность. Подход Блума, сколь бы шокирующим он ни представлялся нам, имеет явное достоинство – оно обращает наше внимание на важнейшие аспекты поэтического и религиозного творчества. Никто не соглашается с Блумом (сам дух его борьбы направлен против всякого согласия: он хочет стоять в одиночестве на критико-поэтической вершине); но все признают, что он обладает неким знанием, которое приведет к важному открытию. Таким образом, его изыскания послужили толчком к появлению целого ряда работ, в которых предпринимаются попытки изучить феномен интертекстуальности.⁶⁵

Литературоведение уже давно осознало, по крайней мере до известной степени, важность использования и повторного использования традиций, и лучшие литературные критики всегда понимали, что изучение поэтических влияний должно охватывать собой нечто большее,

⁶² См. Bloom, *Map of Misreading*, 5.

⁶³ См. Bloom, *Poetry and Repression*, *passim*. Термин «родительское стихотворение» выбран намеренно.

⁶⁴ Во взглядах Блума и критиков-деконструктивистов здесь просматривается сходство.

⁶⁵ Обзор таких исследований см. в работе Thais E. Morgan, "Is There an Intertext in This Text?: Literary and Interdisciplinary Approaches to Intertextuality," *American Journal of Semiotics* 3, no. 4 (1985):1-40. См. также Dayton Haskin, "Studies in the Poetry of Vision: Spenser, Milton, and Winstanley," *Thought* 56 (1981):226-39.

нежели «нудную охоту на ведьм – подсчет аллюзий, занятие, которое может приобрести апокалиптические черты, когда перейдет от ученых к компьютерам». ⁶⁶ Распознавание в тексте аллюзий – лишь начало процесса толкования. Вот что задолго до Блума писал Рубен Броуэр, говоря о цели изучения аллюзий в поэзии Александра Поупа:

«Нам может доставлять удовольствие находить поэтические условности, которыми пользовался Поуп, и слышать отголоски творений ранних поэтов в его стихах, однако важнее понимать, как он использовал поэтическое искусство минувшего для осуществления своих творческих замыслов... Благодаря аллюзиям, часто в сочетании со скрытыми метафорами и тонкими образами, Поупу удается выражать более широкие смыслы и вызывать у читателя более тонкие ассоциации, вследствие чего поэзия (как говорит Джонсон) “проникает в тайники души”». ⁶⁷

Таким образом, задача критика сводится к тому, чтобы выяснить, какие поэтические эффекты и более широкие смыслы раскрываются благодаря использованию поэтом такого приема, как переключка с текстами предшественников.

Такая задача может сразу же настроить исследователя на изучение предмета в историческом ракурсе: чтобы слышать и понимать аллюзии поэта, нам нужно знать не только традицию, на которую указывают аллюзии, но и то, как эту традицию понимали во времена поэта, а также тот современный поэту исторический опыт или ту ситуацию, с которыми он связывает традицию. Именно по этой причине в некоторых лучших недавних исследованиях, посвященных вопросу интертекстуальности, предпринята серьезная попытка осветить предмет с исторической точки зрения (мало того, этот подход можно охарактеризовать как наиболее важную современную альтернативу деконструктивизму). Я говорю о таких основательных работах, как *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric* Барбары Левальски, *Classical Presences in Seventeenth-Century English Poetry* Джорджа Дефореста Лорда, и посвященных творчеству Мильтона исследованиях Дж. Э. Уиттрайха *Visionary Poetics: Milton's Tradition and His Legacy* и Фрэнсиса Блессингтона *Paradise Lost and the Classical Epic*. ⁶⁸ Общее во всех этих трудах то, что их авторы пос-

⁶⁶ Bloom, *Anxiety of Influence*, 31. Цит. по: Х. Блум. Страх влияния, с. 32.

⁶⁷ Reuben Brower, *Alexander Pope: The Poetry of Allusion* (Oxford: Clarendon, 1959), viii.

⁶⁸ Barbara Kiefer Lewalski, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric* (Princeton: Princeton University Press, 1979); George deForest Lord, *Classical Presences in Seventeenth-Century English Poetry* (New Haven: Yale University Press, 1987); Joseph Anthony Wittreich, *Visionary Poetics: Milton's Tradition and His*

ледовательно стремятся рассматривать поэтический предмет своих исследований в соответствующем культурном контексте и, таким образом, яснее понимать литературное значение и выразительную силу аллюзивного языка поэта. Это, по сути, означает, что они способны определенно сказать о произведениях Донна, Герберта и Мильтона то, что исследователи НЗ способны сказать лишь неопределенно о текстах Павла.

Как к этому следует относиться? Должны ли исследователи НЗ просто бездействовать, завидуя ученым, избравшим предметом изучения тексты семнадцатого столетия, а не первого, поскольку они располагают таким богатством источников? Или же есть иная модель трактовки интертекстуальных аллюзий, которая в больше мере соответствует характеру новозаветных свидетельств? Есть ли метод, который не приводит к *надменности*, как герменевтика Блума, и не даст запутаться в лабиринтах интеллектуальной истории, по которым ведут читателя Левальски и Уиттрайх? Думаю, такая альтернатива существует, как о том свидетельствует блестящее исследование Джона Холландера (John Hollander) *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*, служащее образцом интерпретации. В нем внимание заостряется не на внутреннем мире поэта и не на исторической подоплеке поэтических аллюзий, а на силе воздействия риторических и семантических средств.

Вопреки Блуму, который акцентирует внимание на творческой борьбе поэта с предшественниками, Холландер оставляет место благодарной оценке преемственности в рамках традиции, ибо чтит голоса умерших даже тогда, когда произносит их слова в иной «акустической среде», так что их смысл изменяется. Он не дает нам ничего, что позволило бы систематизировать имеющиеся у нас знания, – ни методологии, ни даже теории литературной аллюзии.⁶⁹ Вместо этого он дает нам тонко нюансированные толкования отдельных текстов Мильтона и других поэтов, в которых слышатся отголоски творений других авторов, и показывает, как такие отголоски функционируют в новых стихотворных текстах. В своем сжатом исследовании Холландер стремится «осветить такой способ подачи аллюзий, который в сути своей поэтический, а не разъяснительный,

Legacy (San Marino, Calif.: Huntington Library, 1979); Francis Blessington, *Paradise Lost and the Classical Epic* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979). См. также E. Talbot Donaldson, *The Swan at the Well: Shakespeare Reading Chaucer* (New Haven: Yale University Press, 1985).

⁶⁹ «Я даже не пытался разработать систематическую таксономию литературных отголосков – аллюзивных моделей» (John Hollander, *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After* [Berkeley: University of California Press, 1981], ix). В противоположность такой методологической скромности Женетт (Genette) в работе *Palimpsestes* предпринимает попытки систематизировать аллюзивные модели в более «научном» ключе.

и который порождает новые метафоры, а не повторяет заученные движения». Его не интересуют «вопросы, связанные с фактической или предполагаемой аудиторией», и он не ставит перед собой цели понять, «сколь остро самосознание» поэта, в какой мере можно говорить об «авторском замысле», когда речь идет об отголосках раннего текста. Вместо этого он сосредоточивает внимание на поэтическом влиянии, производимом на тех, кто имеет уши слышать. Для Холландера важно то, что «ревизионная сила аллюзивного отголоска порождает новую форму».⁷⁰ Это явление имеет место не только потому, что старые голоса слышатся в новых обстоятельствах, но и потому, что «из-за послезвучания интертекстуального отголоска, интерпретирующего первоначальный голос, последний обычно... искажается».⁷¹ Итак, двойная задача критика, настроившегося на восприятие таких отголосков, заключается, во-первых, в том, чтобы заострить внимание на них, с тем чтобы другие слушатели были способны их услышать, и, во-вторых, объяснять причины искажений и смысл порождаемой ими новой формы.

Такие стремления, разумеется, – не порождение фантазии Холландера как нестандартно мыслящего исследователя. Роберт Алтер, к примеру, утверждает, что литературоведение может быть выделено в особую дисциплину именно благодаря вниманию к вопросам такого рода.⁷² Он приводит Йейтсово четверостишие «Девятнадцатое столетие и после» (“The Nineteenth Century and After”):

*Хотя прекрасная песнь и не возвратится более,
В том, что осталось нам, есть тонкое очарование:
Шум убегающей волны,
Что бежит по гальке на берегу.*

Если рассматривать это небольшое стихотворение само по себе, то оказывается, что оно обладает некоей таинственной силой, рождающей ассоциации. Мы понимаем это, только если слышим в Йейтсовых строках отголосок стихотворения Мэтью Арнольда «Дуврский берег» (“Dover Beach”), в котором поэт, размышляя о том, как «вздыхает море, галькою шурша», слышит в этом «безмерную печаль» и скорбит о смерти культурных форм прежних эпох:

*Давно ль прилив будил во мне мечты?
Его с доверьем я Приветствовал: он сушу обвивал,
Как пояс из узорчатой тафты.*

⁷⁰ Hollander, *Figure of Echo*, ix.

⁷¹ Там же, 111.

⁷² Robert Alter, “The Decline and Fall of Literary Criticism,” *Commentary* 77, no. 3 (March 1984):50-56.

Увы, теперь вдали
 Я слышу, словно зов небытия,
 Стеная, шлет прилив за валом вал,
 Захлестывая петлю вокруг земли.⁷³

Алтер отмечает, что Йейтс, написавший упомянутое четверостишие через шестьдесят с лишним лет, неявно обыгрывает образы Арнольда, чтобы с их помощью высказать поэтическое суждение, в корне отличающееся по смыслу.

*«Мы не проявим излишний педантизм, упомянув о “Дуврском берегу” в разговоре о Йейтсе, поскольку литература по своей сути в высшей степени аллюзивна: Йейтс в этом случае наполняет смыслом свои фразы, цитируя стихотворение Арнольда и подчеркивая определенную отдаленность от своего источника; в противоположность Арнольдовым протяжным жалобам в его произведении звучат жизнеутверждающие ноты, и он отказывается от декламационных элементов Арнольдовой риторики в пользу той лаконичности и конкретности, которая характерна для жанра хокку... Как бы то ни было, образы моря и накатывающихся на берег волн, навеянные Арнольдовым стихотворением, порождают более широкие смыслы и культурные ассоциации».*⁷⁴

«Воспоминание» – более удачный термин, чем «цитирование». Это явный пример отголоска, а не цитирования или даже очевидной аллюзии. И, тем не менее, наше восприятие четверостишия Йейтса будет обеднено, если мы не услышим в Йейтсовом «шуме убегающей волны, что бежит по гальке», отголосок Арнольдова «вздыхает море, галькою шурша».

Этот пример иллюстрирует еще одну особенность отголоска. Аллюзивный отголосок нередко может функционировать в качестве диахронического тропа, определяемого Холландером как *замещение*, или *металепсис*.⁷⁵ Когда литературный отголосок связывает текст, в котором он звучит, с более ранним текстом, возникающий художественный эффект может объясняться невысказанными или скрытыми (замещенными) соответствиями между двумя текстами. Йейтс ничего не говорит

⁷³ Цит. по: М. Арнольд. «Дуврский берег», пер. М. Донского. *Европейская поэзия XIX века* (Библиотека всемирной литературы, серия вторая, том 85), М. Художественная литература 1977г. с. 150. – Прим. перев.

⁷⁴ Там же, 55.

⁷⁵ Можно с уверенностью утверждать, что данным термином пользовался уже Квинтилиан. История этого термина рассматривается в работе Hollander, *Figure of Echo*, 133-49.

о приливе, который будит мечты,⁷⁶ однако явно Арнольдова нота обертонально звучит в его строках. Холландер сжато излагает требование, которое должен выполнить критик, рассматривающий данный эффект: «для того чтобы интерпретировать металепсис, необходимо восстановить замещенный материал».⁷⁷ Функция аллюзивного отголоска состоит в том, чтобы подсказать читателю, что текст Б следует понимать в свете более широкой взаимосвязи с текстом А, включая и те элементы текста А, которые явно не затронуты в отголоске. Такого рода металеptическая форма является противоположностью причудливым образам поэтов метафизической школы, которые выводили из метафор самые неожиданные значения и смыслы. В отличие от этого, металепсис переносит читателя в сферу соответствий, о которых говорится шепотом, или вовсе невысказанных. Далее мы увидим, что в отголосках Писания в Павловых текстах металепсис часто играет важную функцию.

Предлагая использовать в качестве модели толкования Павловых интертекстуальных аллюзий критические построения Холландера, я не хочу сказать, что нам нужно «применять» его метод; это в большей степени вопрос восприимчивости, чем метода. Нам следует научиться у Холландера и других литературоведов прислушиваться к перекликающимся голосам библейских текстов. Устарела ли такой подход?⁷⁸ В своей работе

⁷⁶ В оригинале: «Sea of Faith» («море веры»). – Прим. перев.

⁷⁷ Там же, 115.

⁷⁸ Вопрос об анахронизме вполне обоснован. Я отвечу вкратце тремя тезисами. Во-первых, аллюзии «поэтического» характера, рассматриваемые Холландером, можно найти не только в стихотворных произведениях. Они поэтичны потому, что порождают новые формы, а не потому, что встречаются в текстах, которые целенаправленно создавались как художественные. Порождающие смысл аллюзии такого типа широко встречаются в лучших прозаических текстах. Во-вторых, Павел пишет на языке «первичной рефлексии», а не на языке вторичной богословской абстракции (См. Hays, *Faith of Jesus Christ*, 20-28.) По словам Поля Рикера, именно «благодаря понятийному языку сохраняется напряженный характер языка символов» (“Biblical Hermeneutics,” *Semeia* 4 [1975:36]), поскольку он тесно взаимосвязан с базовым языком веры. Это означает, что Павлов дискурс, сколь бы ни был насыщен разъяснительными элементами, во многом сохраняет эвкативный характер и аллюзивную многовалентность поэтического дискурса. И наконец, в-третьих, наиболее важный момент: обостренная способность литературоведа замечать словесные отголоски в поэтическом каноне английской литературы является близким аналогом (быть может, ближайшим соответствием в опыте большинства современных читателей) явления, которое прослеживается в текстах Павла, – постигать и истолковывать все происходящее посредством языка и символов библейского текста. Итак, вслушиваясь в отголоски и аллюзии в Павловых текстах, мы не грешим анахронизмом; мы скорее хотим сказать тем самым, что интертекстуальные переклички, усматриваемые Холландером в английской

Фишбейн доказывает как раз обратное: в Израиле как сообществе читающем «всякая значимая речь есть речь библейская либо библейски ориентированая».⁷⁹ Нам будет очень трудно понять Павла, богобоязненного иудея первого столетия, если мы не попытаемся поместить его дискурс соответственным образом в контекст того, что Холландер называет «пещерой резонирующего означивания»,⁸⁰ которая окружала его, – в контекст Писания.

Интертекстуальный отголосок в Флп. 1, 19

Для того чтобы услышать, как библейские отголоски обертонально отражаются в Павловом изложении, рассмотрим в качестве примера Флп. 1, 19. Данный текст, редко рассматриваемый в критической литературе по вопросу об использовании Павлом ВЗ, не отягощен длинной историей богословской полемики. Колея, проторенная нашими учеными предшественниками, исследовавшими данный текст, не слишком глубока, и нам, стремящимся получить представление о литературном использовании апостолом библейской аллюзии, это облегчает задачу.

В Послании к Филиппийцам экзегетическое разъяснение ВЗ не играет явно значимой роли. Более того, если мы ограничимся рассмотрением цитат, предваряемых явно выраженными формулами цитирования, и оставим без внимания аллюзии и отголоски, то у нас может сложиться впечатление, что это благодарственное и увещательное послание вовсе не содержит отсылок к ВЗ.⁸¹ Разумеется, в противоположность другим посланиям, таким как Галатам и Римлянам, в Послании к Филиппийцам Павел пишет прежде всего не о спорных вопросах библейского толкования: в целом сердечный тон этого послания указывает на то, что апостол и его читатели были единомысленны в вопросах богословия и герменевтики.

Павел, объясняя, в чем состоит положительная сторона его тюремного заключения (ср. Флп. 1, 7.12-14), говорит словами книги Иова. Несмотря

поэзии, являются феноменологическим коррелятом интертекстуальных переключек, которые мы находим в Библии, коррелятом, который позволяет нам по аналогии получить некоторое представление о мировоззрении Павла как мыслителя, жившего «в мире» Писания.

⁷⁹ Fishbane, "Inner Biblical Exegesis," 34.

⁸⁰ Hollander, *Figure of Echo*, 65.

⁸¹ В таблицах библейских цитат, приводимых Эллисом (*Paul's Use of the OT*, 150-52) и Кохом (*Schrift als Zeuge*, 21-23), не указано ни одного отрывка из Послания к Филиппийцам. При этом Эллис указывает восемь примеров аллюзий на ВЗ в Послании к Филиппийцам (*Paul's Use of the OT*, 154).

на узы, он заверяет филиппийцев: «это послужит мне во спасение по вашей молитве и содействием Духа Иисуса Христа» (Флп. 1, 19). Первая часть этого высказывания (*τοῦτο μοί ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν*),⁸² хотя и не предваряется формулой цитирования, представляет собой буквально процитированные слова Иов 13, 16 (LXX): «Даже это послужит мне во избавление, ибо ложь не предстанет пред ним». Это мимолетный отголосок, и слова Павла вполне понятны читателю, который ничего не знает об Иове. Читатель, воспитанный на LXX, может, даже не заметив аллюзии, ощутить колебание стиля в высказывании – на мгновение он стал возвышенным, – что повлекло за собой усиление драматического напряжения. Читатель, который способен не только услышать отголосок, но и понять, где изначально прозвучали эти слова, откроет для себя ряд любопытных соответствий.⁸³

Более ранний текст входит в пространную речь, в которой Иов отвергает пустые измышления утешителей, объясняющих его страдания каким-то тайным изъяном в его душе. Он заявляет о своей непорочности и уверенности в том, что в конечном итоге будет оправдан Богом (Ср. Иов 13, 18: «Вот, я близ суда моего; знаю, что выйду праведным» [*ἰδοὺ ἐγὼ ἐγγύς εἰμι τοῦ κρίματός μου οἶδα ἐγὼ ὅτι δίκαιος ἀναφανοῦμαι*]). Образы текста всецело заимствованы из сферы судопроизводства; и действительно, в тексте Иов 13, 27 Иов говорит о себе как о заключенном: «Ты заключил ноги мои в оковы». Обращаясь к читателям словами Иова, Павел-узник выступает в роли праведного страдальца, прообразом которого был Иов. Ожидая суда, он говорит гласом Иова, дабы выразить уверенность в благополучном исходе своих злоключений; таким образом, он неявным образом относит к себе самому ряд характеристик, которые традиционно ассоциировались с образом Иова.

В обстоятельствах этих двух обвиняемых, разумеется, есть существенные различия, – и самое главное – в их отношении к Богу. Иову Бог представляется противником в тяжбе, тем, кто творит несправедливость, по крайней мере временно. Павел же считает Бога своим защитником и оправдателем, а не противником. Это, однако, не мешает ему найти в книге Иова такие фразы, с помощью которых он, несколько видоизменяя выражения, описывает свои обстоятельства. Легкость образного утверждения

⁸² В английском тексте – заключительная часть. – Прим. перев.

⁸³ Могли ли или должны ли были филиппийцы услышать этот отголосок? Об этом говорить с уверенностью нельзя. Данный вопрос представляет интерес с исторической точки зрения, но не является решающим в нашем случае. См. дальнейшее обсуждение этого вопроса далее.

является здесь значимой составляющей литературного эффекта.⁸⁴ Павел вовсе не утверждает, будто Иов был его прообразом; также в тексте нет никакой предваряющей формулы цитирования, в которой утверждалось бы, подобно тому как утверждает у Матфея или в кумранских текстах, что переживания Павла являют собой исполнение ранее неясного текста Писания. Благодаря едва уловимому отголоску защитительной речи обвиненного Иова в словах Павла возникает образное соответствие между его бедственным положением (и окончательной участью) и страданиями Иова, однако Павел воздерживается от каких бы то ни было явных высказываний на этот счет и не говорит ни о каких прообразных соответствиях. Мало того, если читатель в полной мере поймет значение эффекта отголоска, то, возможно, задумается не только о соответствиях, связывающих Павла и Иова, но и о том, в чем они несхожи: Иов, смотря как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, стойко переносил страдания, но не понимал, за что они ему даны; Павел же, апостол Христов, интерпретирует свои страдания как участие в страданиях распятого и потому оказывается способен радоваться вопреки скорби. Упорное отстаивание Иовом своей правоты становится в устах Павла торжествующим утверждением веры в силу и верность Бога, который воскресил Иисуса из мертвых. Имеющие уши слышать обратят внимание на эффект контрапункта и по достоинству оценят его.

Далее, эффект, на который они обратят внимание, поможет им проникнуть в смысл образных размышлений о еще одной стороне обстоятельств Павла. Подобно тому как Иова терзали набожные люди, любившие поучать, Павлу досаждали проповедники, которые по зависти и любопытству... проповедуют Христа... не чисто, думая увеличить тяжесть уз моих» (Флп. 1, 15-17). Следуя за отголоском к тексту-источнику, мы видим, как Иов ранее бросает обвинение своим собеседникам: «Не пред Господом ли вы говорите? Но вы изрекаете ложь (*δόλος*) пред ним» (Иов 13, 7). Опять-таки, сразу же после слов, в которых выражена надежда, Иов противопоставляет свое оправдание падению своих обвинителей: «И это послужит мне во спасение, ибо ложь (*δόλος*) не войдет пред ним» (Иов 13, 16). Ни одна из этих фраз не воспроизводится Павлом в Послании к Филиппийцам буквально. Однако если Павел косвенно уподобляет себя Иову, то отголосок наводит нас на мысль о том, что его противники-проповедники действуют подобно пустым утешителям Иова; лживость тех и других, в конечном итоге, обнаружится на Божьем суде.

⁸⁴ Понятие «ассерторического веса» в метафорическом дискурсе рассматривается в работе Philip Wheelwright, *The Burning Fountain: A Study in the Language of Symbolism* (Bloomington: Indiana University Press, 1968), 92-96.

Этот пример служит иллюстрацией Холландерова принципа «для того чтобы интерпретировать металепис, необходимо восстановить замещенный материал». На дискурсивном уровне буквальных значений Павел просто заимствует фразу из книги Иова, чтобы выразить уверенность в благополучном исходе своих испытаний и злосудий. Но если читать текст, из которого почерпнута фраза, контрапунктически с новым контекстом, в который она была транспонирована, нам становятся слышны различные резонирующие смысловые обертоны. Ни об одном из соответствий между Павлом и Иовом и между противниками Павла и собеседниками Иова не говорится явно; мы догадываемся об этом благодаря намеку, который создается с помощью фигуры металеписа. Данный троп призывает читателя принять участие в творческом акте воображения, необходимым для понимания описываемых здесь обстоятельств Павла.

Громкость интертекстуальных отголосков меняется в зависимости от семантической дистанции между источником и «отражающей поверхностью». Цитата, аллюзия и отголосок могут рассматриваться как градации интертекстуальных отсылок – от явных до незаметных. Когда мы уходим от явного цитирования, источник скрывается в дискурсивном отдалении, интертекстуальные отношения становятся менее определенными, а от читателя требуется вслушиваться внимательнее в голоса, звучащие со страниц библейских текстов. Когда мы приближаемся к той грани, за которой отголосок уже не слышится, у нас неизбежно возникает вопрос, действительно ли мы слышим отголосок, или же это всего лишь плод игры нашего воображения.

В случае с текстом Флп. 1, 19 эту проблему «грани исчезновения» можно проиллюстрировать, обратив внимание на фразу, с помощью которой Павел вводит в текст аллюзию на Иов 13, 16: *οἶδα γὰρ ὅτι* (ибо знаю, что). Официальный торжественный тон этой фразы способствует тому, что стиль Павлова утверждения становится возвышенным, – этот эффект мы уже наблюдали. Но вдруг совершенно неожиданно нам слышится еще один приглушенно звучащий отголосок: «А я знаю, Искупитель мой жив».⁸⁵ Источником этого отголоска является текст Иов 19, 25-26:

*Ибо я знаю, что Искупитель мой жив,
и в конце он станет на земле;
и после того как кожа моя уничтожится,
тогда из плоти моей я узрю Бога.⁸⁶*

⁸⁵ Я признателен Элизабет Рэндалл за то, что она обратила мое внимание на этот отголосок.

⁸⁶ Я привожу здесь отрывок по версии RSV, которая согласуется с еврейским текстом; текст LXX несколько отличается.

Если Павел неявно противопоставляет свою уверенность в Боге вызывающему поведению Иова, то следует ли нам усматривать в его *οἷδα γὰρ ὅτι* еще один пример пересмотра библейского текста, еще одно искажение слов Иова? Или же нам слышится здесь гармония, навеянная «Мессией» Генделя, но не записанная в партитуре Павла?

Обратившись к библейской симфонии, мы обнаружим нечто чрезвычайно любопытное: фраза *οἷδα γὰρ ὅτι* встречается в LXX всего лишь три раза, и все три текста – в книге Иова (Иов 9, 28; 19, 25; 30, 23). Однако если мы внимательно вчитаемся в эти тексты, у нас возникнут сомнения в обоснованности предположения о том, что в словах Павла звучат отголоски этих текстов: «Ибо я знаю, что ты не оставишь меня невинным» (Иов 9, 28);⁸⁷ «Ибо я знаю, что смерть погубит меня» (Иов 30, 23).⁸⁸ Даже в тексте Иов 19, 25 (Иов 19, 24 МТ) выражена мысль, далекая по своей тональности от мотива спокойной уверенности, звучащего в Генделевой арии сопрано.⁸⁹ Если фраза *οἷδα γὰρ ὅτι* и вызывает какие-либо мимолетные ассоциации, заставляющие нас вспомнить об этих текстах, то она диссонирует с тоном Павлова утверждения. В этом случае, между прочим, громкость отголоска весьма незначительна, и, вероятно, правильно было бы считать, что он вовсе не несет с собой никакой аллюзивной силы. Отголосок, если это действительно отголосок, в восприятии Павла – лишь модуляция, быть может, тонко проявившаяся вследствие отсылки к образу Иова, но не породившая семантической связи между более ранним и более поздним текстами. Если, вслушиваясь в тексты Иов 19, 25 и Иов 13, 16, мы слышим в них созвучные ноты и тем самым совершаем герменевтический акт синтеза, который аналогичен многим Павловым толкованиям, то в Флп. 1, 19 находит отражение нечто менее очевидное.

В этой книге я не ставлю перед собой цель искать такие незначительные отголоски, так как это потребовало бы гораздо более глубоких герменевтических изысканий. Дальнейшие главы посвящены отголоскам, которые звучат намного громче и аллюзивность которых намного заметнее. Мы сосредоточим внимание прежде всего на интертекстуальных отсылках, которые столь же очевидны, как и отсылка к тексту Иов 13, 16 в Флп. 1, 19, включая явные цитаты. Даже Павловы очевидные аллюзии и цитаты можно будет анализировать, пользуясь некоторыми из тех же интерпретационных стратегий, которые обычно следует применять при

⁸⁷ В Синодальном переводе: «Зная, что Ты не объявишь меня невинным». – Прим. перев.

⁸⁸ В Синодальном переводе: «Я знаю, что Ты приведешь меня к смерти». – Прим. перев.

⁸⁹ Интересно отметить, что эта ария порождает интертекстуальное сочетание отрывков Иов 19, 25-26 и 1 Кор. 15, 20.

рассмотрении менее явных отголосков, поскольку Павловы цитаты из Писания часто функционируют в качестве тропов, а не доказательств: они порождают новые смыслы, связывая более ранний текст (Писание) с более поздним (Павлов дискурс), вследствие чего возникают неожиданные соответствия, которые заключают в себе смыслы и значения, не выраженные явно.

Герменевтические размышления и ограничения

Местоположение отголоска. Пять вариантов

Рассмотрев Флп. 1, 19, мы получили общее представление о вопросах, которые будем решать до конца этой книги. Звучит ли отголосок текста Иов 13, 16 у Павла по замыслу самого апостола? Если да, то в какой мере данная мной интерпретация тропа, появляющегося на стыке текстов Павла и книги Иова, соответствует мысли самого Павла? Что из этого должны были понять филиппийцы, а что является плодом моего воображения? Зависит ли обоснованность данной мной трактовки от соответствия ее Павлову замыслу? Кто имеет уши слышать отголоски и толковать их значение? Какие критерии могли бы помочь нам ответить на такие вопросы?

Хотя подобные трудные вопросы всегда беспокоят исследователя библейских текстов, особую остроту они приобретают в тех случаях, когда толкование связано с аллюзиями и отголосками. Это затруднение находит отражение в стихотворении Джона Холландера "The Widener Burying-Ground" («Уайденеровское кладбище»):⁹⁰

*Что бы там ученые ни говорили,
Мы мертвых слышим голоса.*

.....

*Все наши записки на полях решительно свидетельствуют, – словно
бьет кулаком кто-то*

*по немому могильному камню, – что мертвые,
на которых кричим мы,*

Хоть и безмолвствуют с нами, прорекли

Чрез нас, нарушив каменное молчание

Нашим выкриком (Мы – мертвые,

Отдающиеся эхом голоса, звучащие вместо нас самих)

Пока вновь не встретятся они с нами,

Шепотом их удаляющегося берега,

⁹⁰ Полный текст стихотворения Холландера приведен в его работе *Figure of Echo*, v. Выделение текста автора.

*И разум сам должен ухо приклонить
К отголоскам и аллюзиям здесь.*

Заводя речь о металептических эффектах, требующих от читателя открывать скрытые интертекстуальные связи, «мы всегда должны задаваться вопросом, что мы сами внесли в текст – в какой мере мы являемся пишущими, а не только читающими то, что находится перед нашими глазами».⁹¹ Текст, дабы смысл его был полным, требует акта интерпретации, как это сознавали Павел и раввины, каждый по-своему. Но не всегда просто пояснить, как текст связан с его толкованием. Когда я, к примеру, утверждаю, что «Павел-узник выступает в роли праведного страдальца, прообразом которого был Иов», я тем самым даю трактовку одной интертекстуальной связи. Но что именно я утверждаю? Говорю ли я, что Павел истолковывал свои обстоятельства таким образом? Что его первые читатели в Филиппах должны были понять смысл интертекстуального тропа? Или же я предлагаю новую трактовку, основанную не на замысле Павла, а на ретроспективной критической интуиции, не требующей доказательств. Говоря словами Блума, создаю ли я свой собственный стих, неправильно истолковывая элементы текста моего предшественника Павла?

Если отголосок представляет собой метафорический способ описания герменевтического события, интертекстуальную связку, порождающую новый смысл, то в чьем сознании происходит это событие и как следует проверять суждения об интертекстуальных смыслах? На этот вопрос существует пять вариантов ответа:

1. Герменевтическое событие происходит в сознании Павла. Утверждения относительно интертекстуальных смыслов обоснованны тогда, когда можно убедительно доказать, что такие эффекты текст порождает по замыслу самого Павла.
2. Герменевтическое событие происходит в сознании первых читателей послания. Утверждения относительно интертекстуальных смыслов обоснованны тогда, когда можно убедительно доказать, что филиппийцы скорее всего должны были обратить внимание на такие эффекты.
3. Интертекстуальное слияние происходит в самом тексте (в этом случае мы не можем говорить о герменевтическом событии как таковом). Мы не в состоянии побеседовать с автором текста и первыми его читателями. Следовательно, утверждения о Павловом замысле имеют смысл только как высказывания о подразумеваемом авторе, а утверждения о «филиппийцах» имеют смысл только как высказывания о подразумеваемом читателе.

⁹¹ Hollander, *Figure of Echo*, 99.

Подразумеваемый автор и подразумеваемый читатель суть эпифеномены риторики текста. Следовательно, утверждения об эффектах интертекстуальных смыслов обоснованны только тогда, когда можно убедительно доказать, что в том или ином отношении они являются составляющими риторической или литературной структуры самого текста.

4. Герменевтическое событие происходит в моем акте толкования. Утверждения об эффектах интертекстуальных смыслов обоснованны, если я говорю это. Иными словами, восприятие интертекстуальных эффектов родилось в процессе истолкования мною текста, и никакого другого обоснования не требуется.
5. Герменевтическое событие происходит в сообществе толкователей. Утверждения об эффектах интертекстуальных смыслов обоснованны, когда можно убедительно доказать, что они отвечают герменевтическим условностям того или иного сообщества читателей (такие сообщества, разумеется, могут быть по-разному организованы и ориентированы: это может быть церковь, организация ученых-библеистов, литературоведческое общество, читатели данной книги, – и каждое из этих сообществ, разумеется, делится на различные направления и подгруппы).

Когда мы рассматриваем эти варианты таким схематическим образом, мы непременно испытываем некий дискомфорт, так как нам приходится выбирать лишь один из них, – каждый из них сам по себе имеет свои явные недостатки, но при этом описывает несомненно важную составляющую герменевтического процесса. Варианты 1 и 2 локализируют смысл в историческом акте межличностного общения в прошлом, акте, о котором свидетельствует дошедший до нас текст Послания к Филиппийцам. Варианты 4 и 5 локализируют смысл в акте толкования, совершающемся в настоящем, в непосредственном соприкосновении современных читателей с текстом, первыми адресатами которого были не они. Вариант 3 – эвристическая фикция, попытка содействовать критике путем «заклучения в скобки» чрезвычайно запутанной истории текста и опыта читателей, воспринимающих текст.

Я не готов принять теорию ни одной из герменевтических школ, дающих эти пять ответов (читающий да понимает), но и не склонен считать бесполезными те или иные элементы толкования, на которые они обращают наше внимание. Метод, которым мы будем пользоваться в этой книге, следует понимать как попытку связать воедино упомянутые теории, учитывая достоинства и недостатки каждой. Разумеется, это очень и очень сложная задача, особенно если учесть, что мы будем пытаться интерпретировать древние тексты, в которых интерпретируются еще более

древние тексты. Как отмечает Грин, говоря о своих попытках толковать тексты эпохи Возрождения, в которых авторы подражают классическим образцам: «Чтение подражаний требует еще более острого и живого исторического воображения, чем чтение других текстов, и оно еще более жестоко обнажает наше культурное одиночество. Читая подражания, мы вынуждены не только интуитивно постигать чуждое нам мировосприятие, вглядываясь в далекий *mundus significans*, но и то, как это мировосприятие воспринимало третье. Пожалуй, ничто иное не заставит нас так ощутить свою временную отчужденность».⁹² И все же, как и Грин, мы решительно идем вперед, поскольку «ничто иное, пожалуй, так не способствует нашему погружению в историю литературы»,⁹³ и поскольку, в конечном счете, от решения этой задачи нам никуда не деться, разве что мы не поддадимся отчаянию⁹⁴ и не пустим в ход произвольных суждений. Далее я постараюсь предварительно описать свой подход к решению комплекса этих герменевтических проблем.

Формулируя свою задачу, отмечу, что хотел бы дать современное толкование текстов Павла, опираясь на разумные доводы исторического характера: вновь прикоснуться к тексту, творчески переосмыслить его, опираясь на принципы и пользуясь достижениями исторической экзегезы. Обоснованность такого проекта заключается в единственной ключевой герменевтической аксиоме: есть подлинная аналогия между тем, что текст означал, и тем, что он означает (хотя это не просто тождество).⁹⁵ Можно было бы охарактеризовать это как герменевтику «здравого смысла».⁹⁶ Я говорю о здравом смысле не только потому, что именно такими соображениями обычно руководствуются благорасположенные критики и члены сообществ веры, исследуя Писание, но и потому, что в основе такого определения лежит убеждение, что читателей, древних и современных, объединяет способность понять значение текста с помощью здравого смысла. Если я, узнав нечто об исторических обстоятельствах, в которых находился Павел, и прочитав то же Писание, которым насыщал душу свою Павел, услышу в его словах отголоски этого Писания, то не следует

⁹² Greene, *Light in Troy*, 53.

⁹³ Там же.

⁹⁴ У автора *desolation* – изначально «запустение», «опустошение». – Прим. перев.

⁹⁵ Данные категории заимствованы из работы Krister Stendahl, "Biblical Theology, Contemporary," *IDB* 1.418-32. Ср. замечания Бультмана, *Theology of the NT*, 2.251.

⁹⁶ Данное выражение в несколько измененной форме заимствовано из работы А. К. М. Adam, "Giving Jonah the Fish-Eye," (S. T. M. Thesis, Yale Divinity School, 1987; forthcoming in *Semeia*).

считать невероятным, что мне слышатся те же отголоски, которые, возможно, были способны услышать он и его первые читатели, и есть определенные критерии (я вскоре их перечислю), по которым следует оценивать такие интуиции. Я не пытаюсь представить эти соображения как некий прорыв в герменевтической теории, я лишь хочу разъяснить, насколько могу, смысл таких своих высказываний, как, например, это: «Павел-узник выступает в роли праведного страдальца, прообразом которого был Иов». Я не создаю новый замысловатый интертекстуальный троп; я предлагаю толкование тропа, созданного Павлом. Возможно – и даже весьма вероятно, – что я пойму троп так, как никогда бы не истолковал его ни Павел, ни филиппийцы, но настаиваю на том, что моя трактовка представляет собой верное разъяснение смысла интертекстуальной связи. Свой герменевтический план я могу обобщить следующим образом.

Герменевтическое событие совершается в моем толковании текста, но мое толкование текста всегда происходит в сообществе толкования, чьи герменевтические условности накладывают отпечаток на мою трактовку. Среди таких условностей следует особо выделить убежденность в том, что предлагаемое толкование должно обосновываться свидетельствами как риторической структуры текста, так и тем, что может быть выяснено в ходе исторического исследования об авторе и первых читателях. Всякое толкование должно вписываться в рамки таких ограничений, дабы обладать убедительностью в моем сообществе читателей. Утверждения об эффектах интертекстуального смысла тогда наиболее веские, когда можно убедительно доказать, что они высказываются в контексте литературной структуры текста и могут быть достоверно отнесены к замыслу автора и осведомленности первых читателей.⁹⁷

Итак, я рассуждаю следующим образом: я начинаю с толкования текста – как поступил с Флп. 1, 19, – и пытаюсь убедить вас, читающих эту книгу, в том, что вам нужно услышать в тексте те же интертекстуальные смыслы, которые услышал я. Для того чтобы убедить вас, я стану

⁹⁷ Говоря об авторском замысле, мы часто забываем о том, что У. К. Уимсатт мл. (W. K. Wimsatt, Jr.) и Монро К. Бердсли (Monroe C. Beardsley) в своем эпохальном исследовании “The Intentional Fallacy,” *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry* (Lexington: University of Kentucky Press, 1954) в принципе не исключали возможности получения сведений о замысле автора при разборе всех текстов. Более того, они утверждали, что «сообщения практического характера» – в отличие от «поэзии» – «достигают цели тогда и только тогда, когда нам удастся правильно понять замысел» (5). Ученые хотели подчеркнуть прежде всего то, что «замысел, или намерение автора, не является наличествующим и желательным критерием оценки успеха литературного произведения» (3, курсив мой). Это тезис, имеющий отношение к эстетике, а не скептическое замечание, направленное на приуменьшение значения исторического знания.

утверждать: отголоски, о которых я говорю, присутствуют в тексте, и Павел мог их слышать. Таким образом, приводимые в процессе убеждения доводы – литературного и исторического характера. В данном исследовании наши рассуждения развиваются прежде всего в литературоведческом русле, но историческое знание и обогащает мое исследование, и налагает ограничения на мои трактовки. Таким образом, можно сказать, что предлагаемые мной толкования имеют и исторические следствия, представляющие особое значение для формирования нашего понимания отношений между христианами из иудеев и из язычников при жизни Павла, до Иудейской войны 66 – 70 гг. н. э. Павел и его первые читатели известны нам прежде всего как действующие лица этих литературных текстов. Однако то, что мы узнаем о них как об подразумеваемом авторе и подразумеваемых читателях, может помочь нам в воссоздании истории, связанной с этими текстами, хотя это и не является целью данной книги⁹⁸ (в этой связи можно привести один пример: подразумеваемыми читателями этих посланий, судя по всему, были христиане из язычников, которые хорошо знали текст LXX и интересовались его толкованием).⁹⁹

Поскольку читатели Павловых посланий известны нам только благодаря самим посланиям, в принципе очень сложно провести грань между аллюзией и отголоском в этих текстах. Концепция аллюзии базируется как на понятии авторского замысла, так и на представлении о том, что читатель обратится к той же «библиотеке», что и автор, для того чтобы понять, откуда почерпнута аллюзия. К понятию же отголоска такие вопросы неприменимы: «отголосок – это метафора, соответствующая аллюжированию, и замещая его собой, не зависит от осознанного намерения».¹⁰⁰ Поскольку мы знаем читателей Павла лишь гипотетически, сложно говорить с уверенностью о том, были ли они способны распознавать в его словах отзвуки библейских фраз и выражений. Является ли отсылка к образу Иова в Флп. 1, 19 отголоском или аллюзией? Трудности в классификации таких случаев объясняют, почему я пользуюсь данной терминологией нестрого: я не провожу резкого разграничения между упомянутыми

⁹⁸ Поэтому мне можно адресовать некоторые из тех критических замечаний, которые я высказываю по поводу работы Нормана Питерсена (Norman Petersen) *Rediscovering Paul* (review in *JAAR* 54 [1987]:173-75).

⁹⁹ Соответствуют ли этому описанию люди, которые действительно были первыми читателями посланий, – вопрос, который необходимо четко отличать от литературного вопроса о подразумеваемом читателе как интертекстуальном феномене. Некоторые из таких характеристик, вполне вероятно, могут относиться к людям, которые действительно были читателями Павловых посланий. Ср. Гал. 4, 21, где апостол обращается к христианам из язычников со словами «вы, желающие быть под законом».

¹⁰⁰ Hollander, *Figure of Echo*, 64.

терминами. В целом же далее я буду употреблять термин «аллюзия» тогда, когда буду говорить о явной интертекстуальной отсылке, а термином «отголосок» – когда отсылка не столь очевидна.

Вслушиваясь в отголоски. Семь критериев

Сказанное выше указывает на то, что, пытаясь выявить и интерпретировать интертекстуальные отголоски, мы не во всех случаях сможем говорить об этом явлении с твердой уверенностью. Иногда отголосок может звучать настолько громко, что его не заметит только самый невосприимчивый и невежественный читатель (например, Рим. 10, 5-10). В других случаях исследователи могут вполне обоснованно спорить о том, следует ли считать ту или иную фразу отголоском раннего текста, и если да, то как необходимо ее истолковывать (например, Рим. 2, 9). В таких ситуациях, когда суждения достаточно субъективны, ни о какой их точности говорить нельзя, поскольку экзегеза – не точная наука, а искусство, располагающее ограниченным набором инструментов и во многом опирающееся на человеческое воображение. И все же можно указать определенные правила, которые помогут тому, кто занимается этим искусством, прийти к заключению, следует ли считать рассматриваемую фразу отголоском и выдвигаемую трактовку этой фразы верной. Я хотел бы предложить следующие критерии проверки утверждений относительно присутствия и смысла библейских отголосков в текстах Павла. Я не упоминаю эти критерии при истолковании Павловых текстов, но экзегетические суждения, высказываемые мной, несут на себе их отпечаток.

(1) *Доступность*. Был ли предполагаемый источник текста, отголосок которого, как утверждает толкователь, слышится в тексте, доступен автору и (или) первым читателям? В случае с использованием Писания Павлом нас этот вопрос не будет часто беспокоить. Библейские цитаты в его писаниях свидетельствуют о том, что ему были известны практически все тексты, которые впоследствии были признаны в иудаизме каноническими,¹⁰¹ и что он рассчитывал на то, что читатели тоже будут относиться к этим текстам как к Писанию. Данный критерий указывает на то, что отголосок – диахронический троп: исследования литературного отголоска возможны только тогда, когда известна хронологическая последовательность, в которой звучали различные голоса. Вот почему, например, попытки показать аллюзии на учение Иисуса в посланиях Павла всегда оказываются безрезультатными: Евангелия были написаны позднее Павловых посланий, и в текстах апостола можно найти очень немного прямых свидетельств того, что традиции, отраженные в Евангелиях, были

¹⁰¹ Koch, *Schrift als Zeuge*, 32-48.

ему известны. Следовательно, тот, кто утверждает, что в том или ином тексте Павла слышится отголосок традиции, связанной с повествованиями об Иисусе, непременно сталкивается с трудностью убедительно это доказать. Но с отголосками Писания дело обстоит иначе.

(2) *Громкость*. Громкость отголоска определяется прежде всего степенью явного повторения слов или синтаксических конструкций, но также следует учитывать и другие факторы: насколько значимо или заметно место, занимаемое текстом-предшественником в Писании, и сколь силен риторический акцент, который получает отголосок в Павловом дискурсе? Так, текст 2 Кор. 4, 6 следует трактовать как аллюзию на Быт. 1, 3-5, хотя явными отголосками оказываются лишь два слова – «свет» и «тьма». Здесь источником служит особенное и общеизвестное повествование книги Бытия о сотворении мира, и в риторической структуре текстуальной единицы Павлова послания отголосок находится в кульминационном месте.¹⁰²

(3) *Повторяемость*. Как часто Павел цитирует тот же библейский отрывок или дает аллюзию на него? Это касается не только отдельных слов, которые приводятся несколько раз, как в случае с Авв. 2, 4, но и более крупных единиц библейского текста, к которым Павел неоднократно отсылает читателей (например, Втор. 30 – 32 или Ис. 50 – 54). Там, где есть основания полагать, что для Павла текст обладал особой значимостью, предположения о возможных отголосках из того же контекста следует считать более достоверными.¹⁰³

(4) *Тематическая согласованность*. Насколько хорошо предполагаемый отголосок вписывается в ход рассуждений Павла? Созвучен ли вызываемый им смысловой эффект с другими цитатами в том же послании или в других текстах корпуса Павловых писаний? Лучше ли высвечивают смысл Павловых доводов образы и идеи предполагаемого текста-предшественника? Применяя этот критерий, мы уже не просто пытаемся выявить отголоски, но стремимся понять, как толковать их.

(5) *Историческая достоверность*. Может ли быть так, что предполагаемый смысловой эффект возникает по замыслу Павла? Могли ли его читатели понять значение этого эффекта? (Разумеется, мы не должны забывать, что слова Павла не во всех случаях могли быть вполне понятны его первым читателям.) Применение этого критерия, исторического по своей сути, непременно требует от толкователя построения гипотетических теорий относительно того, что, возможно, хотели сказать и что понимали

¹⁰² Более подробно об этом говорится далее, в главе 4.

¹⁰³ Применение этого критерия напоминает метод, которым пользуется Додд (Dodds) в разделе «Библия ранней Церкви» (“The Bible of the Early Church”) (According to the Scriptures, 61-110).

те или иные лица, жившие в первом столетии. Ценность применения этого критерия состоит в том, чтобы помочь нам со скепсисом относиться к толкованиям, в которых Павел предстает перед нами, скажем, лютеранином или деконструктивистом. Это, среди прочего, означает, что мы должны отдавать серьезное предпочтение трактовкам, в которых Павел предстает перед нами тем, кем он и был, – иудеем. Сколь бы необычными и даже спорными ни представлялись его библейские толкования, он был иудейским толкователем, который стремился показать, что его толкования могли занимать достойное место в контексте дискурса веры Израиля.

(6) *История толкования.* Слышали ли те же отголоски другие толкователи – как жившие уже в эпоху развития библейской критики, так и до этого? Толкования наших предшественников могут способствовать нашему восприятию библейских отголосков у Павла, а могут и препятствовать ему. Хотя применение данного критерия и призвано удерживать толкователя от произвольных суждений, это наименее надежный критерий, поскольку христиане из язычников очень рано отказались от Павлова глубокого убеждения, что евангелие и отношения Бога с Израилем тесно связаны, и несколько позднее стали толковать Павловы послания в рамках толковательной матрицы новозаветного канона. Радикально отличающийся социальный и религиозный контекст породил глубокий пересмотр герменевтического характера: Павловы послания были перенесены в иное интертекстуальное пространство, – пространство, определяемое преимущественно четырьмя Евангелиями и книгой Деяний апостолов. Вот почему я многократно подчеркиваю в этой книге, что христианская традиция искажила Павлов голос либо не расслышала тех смысловых нюансов, которые несла с собой его весть (как отмечает Фрэнк Кермоуд, «все мы хорошо сознаем неадекватность толковательных подходов наших предшественников, какими бы соображениями мы ни объясняли ее»).¹⁰⁴ Экзегет, обладающий чутьем и пониманием истории, способен заставить зазвучать вновь отголоски, которые ранее были «заглушены» или «приглушены». Холландер говорит о критическом распознавании отголосков как о процессе восстановления: «Тот, кто читает текст и хочет услышать отголоски, должен услышать голос, звучавший прежде, и получить некий доступ к его пещере резонирующего означивания, аналогичной той, в которой звучал голос автора более позднего текста. Когда такой доступ теряется в сообществе толкования, тогда то, что, возможно, было аллюзией, может перестать замечаться; но если ученому удастся, пояснив авторский замысел и то, как он раскрывается, восстановить контекст, то

¹⁰⁴ Frank Kermodé, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 17.

будет восстановлена и аллюзия».¹⁰⁵ Изучение истории толкования может расширить спектр возможных трактовок использования Павлом Писания, но это также может привести к тому, что мы сузим герменевтическое поле возможных интертекстуальных построений Павла. Таким образом, этим критерием не следует пользоваться слишком часто с целью «отбраковки» предполагаемых отголосков (в таких текстах отголоски все-таки могут быть, но объясняться это может другими причинами, а не соображениями истории толкования).

(7) *Убедительность*. Представляется ли предлагаемое толкование разумным – с учетом других критериев, указанных здесь, либо без учета их? Помогает ли оно глубже понять смысл сопутствующего дискурса? Дает ли оно читателю убедительное объяснение эффекта интертекстуальной связи? Этот критерий сложно выразить точно, не впад в заблуждение, но, в конечном счете, это наиболее важный критерий: применяя его, мы, по сути, задаем себе вопрос, действительно ли предлагаемое толкование точно дает описание бытия современного сообщества сведущих читателей. Мы оцениваем Холландерово исследование вопроса литературного отголоска, – если, конечно, готовы читать его на его условиях, – не спрашивая себя, верна ли его теория интертекстуальности у Мильтона, а задаваясь вопросом, хороши ли данные им толкования. Мы спрашиваем себя, слышим ли мы, когда он призывает нас слушать, тихую музыку, звучащую где-то неподалеку от нас. Если да, то это означает, что он научил нас критически вникать в смысл текста, каковым умением мы никогда бы не овладели без его помощи. Подобным образом можно сказать, что последняя оценка данному исследованию текстов Павла будет вынесена только в процессе чтения, и оценка эта будет носить совокупный характер.

Относя эти критерии к конкретным текстам, мы можем лишь условно говорить об уверенности. Чем большему числу критериев явно соответствует текст, тем с большей уверенностью мы можем говорить об эффекте отголоска в этом отрывке. Например, в случае с Флп. 1, 19 мое толкование представляется весьма обоснованным по критериям 1 и 4: Павел безусловно знал текст книги Иова, и это толкование весьма точно соответствует (я показал, в чем именно) темам Павлова дискурса в Флп. 1. Однако громкость отголоска (2) незначительная: слова действительно заимствованы из книги Иова, но почерпнутый текст краток и не особенно знаменателен ни в своем изначальном литературном контексте, ни в послании Павла. Вот почему ему обычно не придают значения. Что можно сказать о критерии повторяемости (3)? Имеющиеся у нас сведения не дают нам основания говорить об этом с уверенностью. Павел действительно цитирует книгу Иова в нескольких текстах, но нигде больше он не отсылает

¹⁰⁵ Hollander, *Figure of Echo*, 65-66.

читателя к данному отрывку. Что касается исторической достоверности (5), то вполне вероятно, что отсылка к тексту Иова появляется здесь по замыслу апостола, но вряд ли его читатели в Филиппах уловили эту аллюзию: слишком уж тонок намек, содержащийся в тексте. Современные критики обычно отмечают присутствие в тексте цитаты (6), но мне не известен ни один толкователь – ни из древних, ни из современных, – который усматривал бы в ней тот смысл, о котором говорю я. В подобных случаях свидетельство текста воспринимается неоднозначно, и многое зависит от того, как читатель применяет критерий 7 (я не дерзну указывать ему, как поступать в этом случае).

Было бы утомительно применять все эти критерии при разборе всех текстов, которые я рассматриваю в данной книге. Я надеюсь на то, что сведущий читатель, применяя эти критерии, по своему усмотрению внесет необходимые коррективы в предлагаемые мной трактовки.

За рамками ограничений

Хотя упомянутые критерии являются удобными правилами, помогающими нам в толковании, нам следует признать, что в некоторых исключительных случаях они не дадут нам понимания, почему те или иные интертекстуальные связи вдруг оказываются столь сильными. Вопреки всем строгим рамкам, в которые мы стараемся заключать тексты, смыслы, подобно искрам, порой возносятся над всякими преградами и преодолевают все ограничения. Тексты не инертны; они горят и, излучая тепло, выбрасывают языки пламени. Часто нам удается удержать энергию, но иногда искры улетают, и от них загораются новые огоньки, детища изначального огня.

Иначе говоря, текст может порождать толкования, смысл которых шире и глубже изначального смысла, сознательно вложенного в него автором, и сила которых преодолевает все герменевтические ограничения, налагаемые на текст. Поэты и проповедники знают эту тайну; библеисты-толкователи старались скрыть ее, чтобы облегчить себе работу. Порой текст глаголет через нас совершенно неожиданным образом, и понять его в таких случаях могут лишь те, кто слышит глас текста через нас, – или мы сами, только ретроспективно.

Такие явления вновь и вновь происходят во всяком важном дискурсе: «Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём». Тексты, окружающие нас, говорят через нас; в звучащей речи раскрываются прообразные связи, интерпретирующие настоящее языком предшественников. Но эти прообразные связи открываются нам не потому, что мы целенаправленно ищем их; они властно заявляют о себе, но нам они видятся как бы сквозь

тусклое стекло, гадательно. Всякий, кто когда-либо участвовал в драматической постановке, знает, что порой выученные строки неожиданно приходят на память в повседневной жизни, в ситуациях, отличающихся от тех, что изображены в пьесе. Уместность процитированной строчки объясняется не точным буквальным соответствием между изначальным смыслом и новым применением. Более того, остроумие таких цитат и удовольствие, которое они доставляют нам, объясняется отчасти тем, что слова обретают новый смысл. В таких случаях акт цитирования становится актом появления новых форм, вследствие чего устанавливается метафорическое созвучие между драмой и жизнью. Многие тексты, в которых Павел использует Писание, носят подобный характер: Писание для него – текст мирового действия, участником которого он выступает и знакомые строки из которого вновь и вновь оживают в новых ситуациях.

Ограничивать наше толкование Павловых библейских отголосков тем смыслом, который вкладывал в них он, означает налагать на это толкование жесткое и произвольное герменевтическое ограничение.¹⁰⁶ То, какой смысл он вкладывал в эти тексты, – в первую очередь, вопрос, который следует рассматривать в рамках научной исторической дискуссии; во вторую очередь, его интертекстуальные отголоски – образные. Следовательно, позднейшие читатели вполне обоснованно будут открывать для себя смыслы и значения образов, которые были сокрыты от самого Павла. Писание порождает через Павла новые формы; Праведность от Веры находит в Павле новый голос.

¹⁰⁶ В целях сопоставления можно указать пример, приводимый Уимсаттом и Бердсли: не является ли строчка Элиота «Я слышал, как русалки пели, теща собственную душу» (Цит. по: Т. С. Элиот. *Любовная песнь Дж. Альфреда Пруфрока. Бесплодная земля*. М., 1971, пер. А. Сергеева), аллюзией на строчку Донна? Они утверждают, что литературовед, отвечая на этот вопрос, должен не писать письмо Элиоту, а «провести поэтический анализ и экзегезу текста, задав себе вопрос, разумно ли предположить, что Элиот-Пруфрок действительно думает о Донне» (*Verbal Icon*, 18). С их точки зрения, если аллюзия согласуется с логикой текста, не имеет значения, присутствует ли она в тексте по замыслу Элиота. Еще один пример отголоска, который появляется в тексте помимо сознательного намерения автора, – это моя аллюзия на текст Мк. 13, 14 (читающий да разумеет) выше; думаю, объяснения здесь будут излишни.

2 Отголоски в Послании к Римлянам

Прообразы гнева и праведности

В первой главе Послания к Римлянам Павел говорит, что благовестие Божье предвозвещалось еще пророками в святых писаниях (*ἐν γραφαῖς ἀγίαῖς*). Как предполагают многие толкователи, необычное словоупотребление – форма множественного числа *γραφαῖς* («писания», а не «Писание») – указывает на то, что Павел цитирует уже ставшую традиционной христианскую исповедальную формулу.¹ И то обстоятельство, что эта традиция находит отражение в самом начале его послания, свидетельствует об одном немаловажном стремлении апостола: свое разъяснение смысла евангелия он хочет обосновать священными текстами Израиля.

Послание к Римлянам чрезвычайно насыщено библейскими цитатами и аллюзиями. Согласно таблице, составленной Дитрихом-Алексом Кохом, которую он приводит в работе «Документ – как свидетельство евангелия» (*Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*), в Павловых посланиях восемьдесят

¹ Есть и другие необычные нюансы текста, указывающие на то, что основой данного утверждения послужил допавлов источник: подчеркивание того обстоятельства, что Иисус происходит из рода Давида, адопционистская христология в четвертом стихе и необычное выражение «дух святыни», а не «Дух Святой». Ни один из данных нюансов не характерен для текстов Павла. Эти вопросы рассматриваются в следующих комментариях: С. К. Barrett, *The Epistle to the Romans* (HNTC; New York: Harper & Row, 1957), 18-21; Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, trans. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 10-14; С. Е. В. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans*, 2 vols. (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1975, 1979), 1.57-65; Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer* 3 vols. (EKK; Zurich-Einsiedeln-Koln: Benziger, 1978, 1980, 1982 and Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978, 1980, 1982), 1.56-61.

девять ветхозаветных цитат, из которых пятьдесят одна – в Послании к Римлянам.² Чем объясняется такая концентрация священных текстов именно в этом послании? Служат ли эти цитаты единой цели – содействовать раскрытию смысла послания? Это непростые вопросы, поскольку о самом замысле и центральных темах Послания к Римлянам в последнее время ученые много дискутируют.³ Однако исследуя то, как Павел пользуется цитатами, мы видим, что все они теснейшим образом связаны с одной темой – о спасающей праведности Божьей и Израиле. Голос Писания, вновь и вновь звучащий в Павловом послании, настойчиво убеждает нас в истинности следующего утверждения: евангелие – это исполнение, а не отрицание Божьего слова, обращенного к Израилю.

В некоторых случаях (например, Рим. 4, 9-11) Павел явно приводит тексты как веские доводы, обосновывая излагаемые тезисы; в других случаях он пользуется Писанием аллюзивно и косвенно. Если изучать аллюзии внимательно, нам станет ясно, что вместе с явно доказательными цитатами они служат указателями темы послания и знаками мира символов, в котором эта тема раскрывается. Таким образом, тексты ВЗ, отголоски которых слышатся в Послании к Римлянам, служат важными свидетельствами, прямыми и косвенными, о форме и структуре Павловых рассуждений.

Обратимся же к этим свидетельствам и постараемся понять весть Послания к Римлянам, рассматривая то, как Павел использует тексты Писания. Такой подход явно индуктивный и в методологическом отношении отличается от более привычной историко-критической стратегии – пытаться интерпретировать текст путем построения гипотез об исторических обстоятельствах написания послания либо о социальном положении его адресатов. Не отрицая значимости таких вопросов исторического характера, я трактую Послание к Римлянам исходя из герменевтического допущения, которое, пожалуй, правильнее изложить с самого начала: мы глубже понимаем данный текст, если читаем его как интертекстуальный разговор между Павлом и Писанием, древним и влиятельным источником, с которым вел творческую борьбу Павел. Атмосфера этого послания пропитана духом Писания. Писание призывает Павла к ответу, оно

² Эти цифры взяты из работы Koch, *Schrift als Zeuge*, 21-24. Эллис (*Paul's Use of the OT*, 150-52) приводит сходную таблицу, найдя 93 цитаты во всем корпусе и 53 в Послании к Римлянам; эти цифры включают в себя 6 цитат из Послания к Ефессянам и пастырских посланий, которые, по убеждению Эллиса, принадлежат перу самого Павла. Хотя Послание к Римлянам – самый крупный текст, оно составляет примерно лишь треть корпуса аутентичных посланий.

³ См. очерки, вошедшие в сборник Karl Paul Donfried, ed., *The Romans Debate* (Minneapolis: Augsburg, 1977). См. также Peter Stuhlmacher, "Der Abfassungszweck des Römerbriefes," *ZNW* 77 (1986):180-93.

глаголет через него; Павел, стремясь озвучить свое благовестие, находит в Писании нужные слова и выражения, подвигается стяжать благословение Моисея и пророков.⁴

Разумеется, апостол обращается к своим современникам в Риме, и нет сомнений в том, что он взялся за перо из практических соображений (ср. Рим. 15, 14-33). Послание к Римлянам, как утверждает Й. Кристиан Бекер, «написано по определенному случаю, что не вызывает сомнений». В послании апостол стремится связать евангелие с историческим частным случаем.⁵ К сожалению, Павел не рассказывает об этой ситуации подробно. Когда начинается разговор, адресаты послания, как ни странно, отступают на задний план, и теперь Павел говорит со старшим и более внушительным собеседником. Нюансы этого разговора сложные; собеседники знают друг друга настолько близко, что многое может оставаться в их разговоре невысказанным, – порой им достаточно лишь намек. Таким образом, интертекстуальная перекличка в послании не менее важна, чем Павловы явные утверждения. Мы, «внешние», должны внимательно вслушиваться в слова собеседников, чтобы нам был понятен смысл разговора, – и эти усилия обязательно окупятся. В противоположность этому, читать Послание к Римлянам в свете предположений об исторической цели его в Павловом служении – значит посвятить себя чрезвычайно неблагодарному занятию.⁶ Мы пойдем смысл текста глубже, если будем рассматривать его как герменевтическое событие, внимательно вслушиваясь в интертекстуальные отголоски в дискурсе. Всякий, кто решил следовать таким путем, по прочтении текста может задаться вопросом: о каких трудностях пастырского служения пишет Павел? Однако в первую очередь нас волнуют вопросы иного характера.

Говоря об этом послании, следует подчеркнуть, что тщательное изучение всех библейских цитат и аллюзий будет, по сути, равнозначно полноценному комментарию. Поэтому мы коснемся лишь некоторых показательных примеров интертекстуального диалога в Послании к Римлянам. Мы будем рассматривать выборочные тексты, но в согласии с порядком следования их в послании, сделав лишь одно исключение – Рим. 10, 5-10.

⁴ «Учителя Израиля подвизаются возглашать словами и преданиями, наследием прошлого: Иаков, со своим экзегетическим воображением, всегда будет узурпатором, самозванцем, который ищет благословения древности» (Fishbane, "Inner Biblical Exegesis," 34).

⁵ Beker, "Faithfulness of God," 11.

⁶ Как утверждает Бревард Чайлдс (*The New Testament as Canon* [Philadelphia: Fortress, 1984], 262): «каноническая форма Послания к Римлянам» позволяет этому тексту «выходить за рамки изначальных конкретных исторических обстоятельств».

Этот отрывок, где, как может показаться, Павел противопоставляет свои доводы Моисеевым, мы рассмотрим в последнюю очередь, в надежде, что это необычный пример толкования можно будет лучше понять в свете всего послания.

Давайте же прислушаемся к словам Павла, стараясь понять, как он вплетает библейские тексты в тематическую ткань послания и какие эффекты – семантические и эстетические – порождаются этими отголосками, звучащими вновь и вновь в той атмосфере, где царствует слово Божье.

Апокалипсис Божьей праведности

Основная мысль Павлова разъяснения звучит в Рим. 1, 16-17: «Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению (*σωτηρίαν*) всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину. В нем открывается (*ἀποκαλύπτεται*) правда Божия (*δικαιοσύνη θεοῦ*) от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет». Все важные богословские термины этого программного заявления имеют соответствия в языке LXX; более того, в некоторых отрывках LXX эти термины употребляются вместе, вследствие чего возникает впечатление, что в них предвосхищается Павлова формулировка. Возьмем, к примеру, Пс. 97, 2 (Пс. 98, 2 МТ): «Явил Господь спасение (*σωτήριον*) Свое, открыл (*ἀπεκάλυψεν*) пред народами (*ἔθνῶν*) праведность (*δικαιοσύνην*) Свою». В этом псалме слышится *Vorklang*⁷ Павлова провозглашения – и отголосок его звучит громче, нежели изначальный тон. Разумеется, Павел хочет сказать, что Божья праведность открывается в смерти и воскресении Иисуса Христа, но то обстоятельство, что апостол пользуется словами и оборотами псалмопевца, указывает на убеждение, которое он озвучивает в другом тексте: Божья благодать в Иисусе Христе несет спасение язычникам и служит утверждением упования Израиля на Божью спасительную праведность (см. Рим. 15, 8-9). В Пс. 97, 3 (LXX) – предложении, следующем сразу за стихом, отголосок которого звучит в рассматриваемом тексте Павла, – раскрывается богословский контекст, в котором необходимо трактовать Рим. 1, 16-17:

*Вспомнил Он милость свою к Иакову
и верность (ἀληθείας)⁸ свою к дому Израилеву.
Все концы земли увидели
спасение (σωτήριον) Бога нашего.*

⁷ Термин (с нем. предупредительный жест дирижера перед началом выступления. – Прим. ред.) взят из работы Hollander, *Figure of Echo* (e.g., 50, 100).

⁸ Обратите внимание на то, что в Рим. 3, 7, и особенно в Рим. 15, 8, Павел употребляет слово *ἀλήθεια* с теми же коннотациями, связанными с идеей завета.

Псалмопевец выражает надежду на то, что эсхатологическое оправдание Израиля Богом послужит во свидетельство всему миру о силе и верности Бога Израиля, – свидетельство, вследствие которого даже язычники признают Бога. Павел разделяет эсхатологическое видение псалмопевца; вот почему в Рим. 1, 16 он утверждает, что евангелие – это слово спасения прежде всего иудею, а потом и эллину, хотя, как мы увидим, он внес в этот сценарий определенные диалектические коррективы.⁹

Подобным образом обетование грядущего вселенского явления Божьего спасения и праведности звучит в более поздних главах пророческой книги Исаии:

*Послушай меня, народ мой,
и цари,¹⁰ приклоните ухо ко мне!
ибо от меня произойдет закон,
и суд мой выйдет как свет для язычников (ἔθνων).
Праведность (δικαιοσύνη) моя приближается скоро,
и спасение (σωτήριόν) мое выходит как свет,
и на десницу (ср. δὴναμις в Рим. 1, 16) мою
будут надеяться язычники (ἔθνη)¹¹*
(Ис. 51, 4-5).

И еще:

*Откроет¹² (ἀποκαλύψει) Господь святую десницу Свою пред
глазами всех язычников (ἔθνων), и все концы земли увидят спасение
(σωτηρίαν), которое с Богом*
(Ис. 52, 10).

Во всех этих текстах изгнанного Израиля утешают обетованием Божьего могущественного избавляющего деяния. Это деяние будет явлением Божьей праведности (δικαιοσύνη), потому что оно явит – несмотря ни на что – верность Бога своему народу завета; обещанное спасение явится оправданием Божьего имени и его народа, который уповал на него в своих страданиях и изгнании.

Далее в Послании к Римлянам Павел будет прямо апеллировать к текстам, в которых излагаются эти темы (см. особенно Рим. 9, 27-33; 11, 26-27; 15, 7-13; 15, 21), явно опираясь на них в призыве к примирению между иудеями и язычниками в римской церкви. Однако в Рим. 1, 16-17 еще нет

⁹ Подробно эти коррективы рассмотрены в работе Eldon Jay Epp, "Jewish-Gentile Continuity in Paul: Torah and/or Faith (Romans 9:1-5)," *HTR* 79 (1986):80-90.

¹⁰ СП «племя Мое». – Прим. перев.

¹¹ СП «острова будут уповать на Меня и надеяться на мышцу Мою». – Прим. перев.

¹² СП «обнажил». – Прим. перев.

ни одной прямой цитаты этих текстов, ни одной явной отсылки к пророчествам Исаии. Но отголоски слов и оборотов Исаии можно расслышать в Павловом стиле; слушателей, подобно Павлу восприимчивых к интонациям LXX, эти отголоски наводят на мысль о том, что евангелие необходимо понимать как исполнение древнего обетования: Божья праведность откроется в избавлении, которое совершится прежде всего ради иудеев, но также и для язычников. Такого рода прием Холландер характеризует как металепис: читатель, воспринимающий отголоски как знаки, призван осмысливать новый текст вместе с древним.

Если мы попытаемся найти источники этих отголосков, то увидим, что эти тексты группируются в псалмах-плачах и пророчествах времен вавилонского плена. Мы можем заключить, что в этом нет ничего странного: претерпевая невзгоды и страдания, народ мог усомниться в благодати и верности Бога, который некогда заключил завет с Израилем. Поэтому пророческое обетование Божьей праведности звучит именно как ответ на такие сомнения, то есть как ответ на проблему теодицеи. В Писании проблема теодицеи рассматривается не как общий вопрос о том, как справедливый Бог может допускать страдание, а в связи с поисками ответа на частный вопрос о том, как мог Яхве оставить Израиля. Внимательное прочтение Послания к Римлянам показывает, что Павел постоянно размышляет над этим вопросом. Вот почему он вплетает отзвуки текстов ВЗ в ткань своего повествования.

Если мы примем во внимание, как часто в тексте Павла звучат отголоски псалмов плача, нам проще будет понять, почему апостол начинает свое торжественное утверждение со столь загадочных слов о том, что он не стыдится (*οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι*) евангелия. В основных комментариях (таких как комментарии Ч. Э. Б. Крэнфилда) прослеживаются попытки дать Павловой фразе психологическое объяснение: христиане, естественно, не склонны возвещать с дерзновением такую невпечатляющую весть, как евангелие (они испытывают при этом искушение замалчивать ее), но Павел смело заявляет, что он не поддается такому искушению.¹³ Немного ближе к сути подошел Эрнст Кеземанн, который характеризует эту фразу как «устоявшуюся исповедальную формулу» – что равнозначно *ὁμολογεῖν*; поэтому, говоря «не стыжусь», Павел подразумевает «исповедую».¹⁴ Ни в том ни в другом объяснении не учитывается то обстоятельство, что слово *αἰσχύνειν* и родственные слова *καταἰσχύνειν* и *ἐπαισχύνεσθε* неоднократно употребляются в тех самых пророчествах и псалмах-плачах, из которых Павел почерпнул термины, связанные с понятием праведности.

¹³ Cranfield, *Romans*, 1.86-87.

¹⁴ Käsemann, *Romans*, 22; подобная мысль отражена в работе Wilckens, *Römer*, 82. Cf. C. K. Barrett, "I Am Not Ashamed of the Gospel," *AnBib* 42 (1970):19-50.

Псалмопевец сетует на то, что он (или его народ) был посрамлен перед врагами (например, «Но ныне Ты отринул и посрамил нас [κατήσχυνας]» [Пс. 43, 10 LXX]) или умоляет Господа не предавать его посрамлению (Пс. 24, 2 LXX); либо пророк радуется, будучи уверен, что уповающий на Господа не будет постыжен (Ис. 28, 16 LXX – отрывок, к которому Павел отсылает читателя в Рим. 9, 33).

Хотя Бультман отмечал, что в таких отрывках, как 1 Кор. 1, 27 и Рим. 5, 5, Павел, употребляя выражения, связанные с понятием стыда, остается «строго на почве Ветхого Завета».¹⁵ Но как это ни странно, мало кто признавал, что Павлово *ἐλαίσχυνομαι* в Рим. 1, 16 также является отголоском ВЗ. Вместе с Исаией Павел мог сказать: «Знаю, что не буду постыжен (*αἰσχυνθῶ*), потому что оправдывающий меня (*ὁ δίκαιώσας με*) приближается» (Ис. 50, 7-8). Павел не стыдится евангелия, поскольку евангелие – Божье эсхатологическое оправдание тех, кто уповает на него, а значит, и оправдание Божьей верности. Примечательно, что Павел превращает эмфатическое отрицание¹⁶ Исаии («не останусь в стыде») в отрицание, относящееся к настоящему («я не стыжусь»). Настоящее время Павлова отрицания соответствует настоящему времени его утверждения о том, что праведность Божья и гнев Божий *открываются* (Рим. 1, 17-18); таким образом, надежда Исаии на будущее в устах Павла вновь звучит в новых временных рамках, определенных действенным Божиим свершением эсхатологического избавления во Христе.

Павлову цитату Авв. 2, 4, которая служит вершиной его возвышенно-лейтмотива (Рим. 1, 17), необходимо также понимать в контексте тех же вопросов. Несмотря на продолжающийся со времен Реформации спор о том, как следует трактовать выражение *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* (праведный верою жив будет), все стороны, какую бы позицию они ни занимали, как ни странно, едины во мнении, что Павел, опираясь на данный текст, обосновывает свое учение об оправдании верой, совершенно не принимая во внимание его изначальный контекст в Аввакумовом пророчестве.¹⁷ Однако учитывая тему теодицеи, просматривающуюся в этих

¹⁵ Bultmann, «*αἰσχύνω, κτλ*», TDNT 1.190.

¹⁶ В тексте Исаии в LXX фигурирует словосочетание *οὐ μὴ αἰσχυνθῶ*, выражающее эмфатическое отрицание возможности, относящейся к плану будущего, с помощью *οὐ μὴ* и глагола в форме сослагательного наклонения аориста. См. BDF 365.

¹⁷ Вопросу Павловой трактовки текста Авв. 2, 4 посвящено огромное количество научных трудов. Лучше всего круг рассматриваемых в этой связи вопросов освящен в работе D. Moody Smith, «*ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*», in B. L. Daniels and M. J. Suggs, eds., *Studies in the History and Text of the New Testament in Honor of Kenneth Willis Clark* (SD 29; Salt Lake City: University of Utah Press, 1967), 13-25. Кроме того, стоит упомянуть такие труды, как T. W. Manson,

стихах вследствие того, что из уст Павла исходят апокалиптическое возвещение Божьего правосудия и аллюзии на псалмы-плачи, уместность цитаты из Аввакума сразу же становится очевидной. В своем изначальном контексте текст Авв. 2, 4 служит прямым ответом на богословскую проблему верности Бога Израилю.

В Книге пророка Аввакума цитируемый Павлом отрывок составляет саму суть Божьего ответа на сетование пророка (Авв. 2, 1), что пути Божьи, как ему казалось, несправедливы. Это сетование звучит в первой части книги.

*Доколе, Господи, буду вопиать я,
а ты не слышишь?
И звать к тебе, когда причиняют мне зло,
а ты не спасаешь?*

.....
*Ты, чьи очи слишком чисты, чтобы видеть зло,
и кто не может взирать на притеснения, –
почему смотришь ты на злодеев?
Будешь ли молчать,
когда нечестивый поглощает праведного?¹⁸*

Таким образом, утверждение «праведный будет жить моею верностью (*ἐκ πίστεώς μου*)»¹⁹ служит Божьим ответом на отчаянный вопль пророка. Как бы ни трактовали Авв. 2, 4,²⁰ этот стих представляет собой ответ на проблему теодицеи, и является косвенным утверждением Божьей праведности. Сообщество верных призвано ожидать в терпении того, что незримо, – явления Божьего правосудия. И Бог сделает так, что это чаяние не окажется тщетным.

Такая трактовка Аввакумова текста – не продукт современной критики. Август Штробель, ссылаясь на различные источники, показал, что многие сообщества как в рамках иудаизма – особенно в апокалиптических

“The Argument from Prophecy,” *JTS* 46 (1945):129-36; Dodd, *According to the Scriptures*, 49-51; James A. Sanders, “Habakkuk in Qumran, Paul, and the Old Testament,” *JR* 39 (1959):232-44; Lindars, *New Testament Apologetic*, 229-32; A. Strobel, *Untersuchungen zum Eschatologischen Verzögerungsproblem* (NovTSup 2; Leiden: Brill, 1961), 173-202; Hanson, *Paul's Technique*, 40-45; H. C. C. Cavallin, “The Righteous Shall Live by Faith: A Decisive Argument for the Traditional Interpretation,” *ST* 32 (1978):33-43. Другие исследования и вопросы рассматриваются в работе Hays, *Faith of Jesus Christ*, 150-57.

¹⁸ Авв. 1, 2.13 (LXX).

¹⁹ Опять-таки, этот перевод согласуется с LXX, а не МТ. См. обсуждение ниже.

²⁰ История толкования отрывка иудейскими и христианскими богословами древности освещена в работе Strobel, *Verzögerungsproblem*.

его проявлениях, – так и раннем христианстве, считали текст Авв. 2, 4 *locus classicus* в обсуждении вопроса промедления в явлении Божьего эсхатологического правосудия.²¹

Таким образом, когда Павел цитирует Авв. 2, 4, мы не можем пропустить отголоска – если только мы совершенно не лишены способности различить его, – Аввакумова вопроса о теодицее. Представляя этот текст – в сущности, как эпиграф, – в начале Послания к Римлянам, Павел связывает свое евангелие с ветхозаветным пророческим утверждением Божьих правосудия и праведности. Павел – как Аваккум задолго до него и как Мильтон гораздо позднее, – берется «оправдать Всевышнего пути»,²² провозглашая: праведность Бога ныне несомненным образом явлена в евангелии.

Однако здесь, как и в других случаях, отголосок также является тропом. Аввакумов протест был вызван тем, что над беспомощным Израилем военной силой господствовали халдеи, народ жестокий и необузданный (Авв. 1, 5-11). Павлово же затруднение порождено иным историческим явлением – не господством над Израилем языческой военной силы, а тем, что привилегированный статус Израиля как народа, состоящего в завете с Богом, узурпирован собраниями необрезанных христиан из язычников. Аналогия между этими ситуациями неточная и – именно по этой причине – метафорическая.²³

Подобным образом в Павловом прочтении пророческих текстов отголосок фильтруется и, тем самым, претерпевает сложную семантическую трансформацию. В еврейском тексте Аввакума Божий ответ, обращенный к пророку, заключается в призыве хранить веру: «Праведный будет жить *своею* верностью», то есть человек, оставшийся верным, будет в конечном итоге вознагражден Богом. Однако в LXX это изречение истолковано в ином смысле – как обетование, касающееся совершенства самого Бога: «Праведный будет жить *моею* верностью», то есть честность Бога в сохранении завета с Израилем в конечном итоге будет засвидетель-

²¹ Ibid., 7-170.

²² Потерянный и Возвращенный Рай. Поэмы Д. Мильтона. В новом стихотворном переводе О. Н. Чуминой (с 50-ю большими рисунками художника Г. Доре. – С.-Петербург: Издание А. А. Каспари. Типография журнала «Родина», Лиговская улица, собственный дом №114, 1899. – с. 1-14). – Прим. перев.

²³ Подобная неточная аналогия с использованием текста Аваккума проводится в Деян. 13, 41: по свидетельству Луки, Павел цитирует Аваккумово предостережение о нашествии, которое обернется погибелью (Авв. 1, 5), как прообраз суда, который может постигнуть израильян, если они не поверят в то, о чем возвещает им Павел.

ствована.²⁴ Вплетая в ткань текста Послания к Римлянам цитату и давая исходному тексту прозвучать в новом контексте, апостол изымает из него очень важное личное местоимение, и мы слышим только: «Праведный будет жить верностью». Чьей верностью? Об этом ничего не говорится. Неопределенность, возникшая таким образом, дает возможность отголоску речения служить одновременно основанием двух различных утверждений, выраженных Павлом в его лейтмотивной формулировке евангелия: в евангелии открывается *праведность самого Бога*; евангелие есть сила Бога ко спасению *всякому верующему*. Сосредоточив внимание на этих смысловых центрах, Павел разворачивает круг своей аргументации. Вот почему он пишет о том, что евангелие открывается *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* («от верности к верности»²⁵). Итак, цитируя Авв. 2, 4, Павел не отступает от изначального референциального значения текста и строит свои доводы на основании этого значения, более того, на основании по крайней мере двух традиционных его трактовок,²⁶ – считая его источником переклички символов в своем утверждении справедливости Божьих путей в настоящее время.

Таким образом, Павел в Рим. 1, 16-17, смешивая отголоски из Псалтыри, Исаии и Аввакума, помещает свое провозглашение евангелия в «резонансную камеру» пророческой рефлексии о Божьей справедливости.

Суд, скорбь и теснота

Божья справедливость проявляется не только в верности его завету с Израилем, но и в том, что он производит суд над нечестивыми, которые не хотят признавать его. Павел вводит тему Божьего гнева сразу же после того, как звучит лейтмотив евангелия в Рим. 1, 18: «Ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою». Так из его уст раздается первая нота обвинения, предъявляемого падшему человечеству, как иудеям, так и язычникам, которое звучит в тексте вплоть до Рим. 3, 20. Обвинение, подобно фейерверку, вспыхивает, разгорается и, наконец, взрывается библейскими

²⁴ О корректности чтения *ἐκ πίστεώς μου* речь идет в работе Dietrich-Alex Koch, "Der Text von Hab 2:4b in der Septuaginta und im Neuen Testament," ZNW 76 (1985):68-85.

²⁵ СП «от веры в веру». – Прим. перев.

²⁶ Третья трактовка также возможна, если *ὁ δίκαιος* понимать как указание на Мессию. Обзор и оценка свидетельств даны в работе Richard B. Hays, "The Righteous One' as Eschatological Deliverer: A Case Study in Paul's Apocalyptic Hermeneutics," forthcoming in M. L. Soards and J. Marcus, eds., *Apocalyptic and the New Testament* (Sheffield: JSOT, 1989).

осуждениями в Рим. 3, 10-18. Хотя этой громовой каденцией цитат завершается первая часть Павлова рассуждения, в первых главах Послания к Римлянам более приглушенно звучат и другие библейские отголоски, гармонично обогащая главные темы послания.

Во второй главе Послания к Римлянам – масса камней преткновения для экзегетов, полагающих, будто Павел должен всегда и везде проповедовать только оправдание верой, независимо от дел. Апостол, излагая свои доводы в обличительном стиле известных эллинистических философов-моралистов, провозглашает весть о суде, в которую вплетает темы и обороты, подобные тем, что характерны для ветхозаветных книг мудрости и пророчеств, а также для ряда иудейских писаний межзаветного периода. Достаточно лишь заглянуть в двадцать шестое издание *Novum Testamentum Graece* Нестле-Аланда, чтобы увидеть, как много ссылок на различные тексты сделано там на полях, что указывает в данном случае на чрезвычайно высокую степень аллюзивности языка Павла. Для примера рассмотрим текст Рим. 2, 5-11:

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: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, – жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, – ярость и гнев. Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое, во-первых, Иудея, потом и Еллина! Напротив, слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею, потом и Еллину! Ибо нет лицемерия у Бога.

В связи с этим отрывком в критическом аппарате NA²⁶ приводятся ссылки или аллюзии на тексты из книг Премудрости Соломона, Второзакония, Софонии, Псалтыри, Завещания Левия, Псалмов Соломона, Притчей, Исаии и Второй книги Паралипоменон.

Павлово утверждение о том, что Бог воздаст каждому по делам его, фактически представляет собой цитаты Пс. 61, 13 (LXX) и Притч. 24, 12. Форма будущего времени глагола служит отражением формы, употребленной в тексте псалма. Форма третьего лица и конструкция с относительным придаточным (в греческом тексте Рим. 2, 6, не воспроизведенная в синтаксисе RSV) отражает текст Книги Притчей.

*Пс. 61, 13б: Ты воздашь каждому по делам его.*²⁷

*Притч. 24, 12: ...который воздаст человеку по делам его.*²⁸

²⁷ СП «Ты воздаешь каждому по делам его». – Прим. перев.

²⁸ СП «который воздаст человеку по делам его». – Прим. перев.

Если рассматривать цитату изолированно, то может возникнуть впечатление, что здесь находит отражение механистическое представление о Божьем правосудии. Но более широкий контекст псалма, где звучит волнующее утверждение Божьей милости как источника надежды и спасения, рисует образ Бога, в полной мере согласующийся с Павловым, где он заостряет внимание на темах благодати и долготерпения Божьего (Рим. 2, 4). Однако текст Притчей, особенно в варианте LXX, высвечивает тему суда всеведущего Бога:

*Если скажешь: «Я не знал этого»,
то знай, что Господь знает сердца всех,
и давший дыхание всем – Сам знает все,
он воздает каждому по делам его.*

Таким образом, дальнейшая разработка Павлом мысли о том, что Бог знает и судит тайны человеческих сердец (Рим. 2, 15-16), предвосхищается аллюзией на Притч. 24, 12.

В таких случаях нам не следует полагать, будто Павел намеренно привел цитату, которая аллюзивно напоминает о двух отдельных изначальных контекстах, диалектически соединяющих понятия Божьей милости и Божьего всеведения. Вне сомнения, он понимал, что в его словах: «Воздаст каждому по делам его», звучит отголосок Писания, когда он говорил:, но нет оснований полагать, будто он нашел в Писании тексты и построил свои доводы настолько хитроумно, что темы этих текстов оказались тесно переплетены. Дело в том, что в отголосках из Псалтыри и Книги Притчей представлен образ Бога, который Павел впитал с молоком матери. Мы, позднейшие читатели, подобно тому как начинающие гитаристы заучивают блюзовые фразы по нотам, можем познавать лишь читая заметки на полях и библейские симфонии, то, что Павел знал наизусть: исповедовать, согласно Писанию, что Бог воздаст каждому по делам его, означает дать прозвучать таким обертонам, в которых темы Божьего всеведения и Божьей милости контрапунктируют и сливаются.

Однако косвенность некоторых аллюзий здесь ощутима еще в большей мере. Во фразе «Скорбь и теснота (*θλίψις καὶ στενοχωρία*) всякой душе человека, делающего злое» звучит неотчетливый, но знаменательный отголосок, по крайней мере, двух отрывков из ВЗ. Сильнее звучит отголосок Ис. 8, 22,²⁹ текста, относящегося к провозглашению суда над народом Израиля за неверие слову обетования. Израильтяне не искали Господа, а обращались к вызывателям умерших и к чародеям, к шептунам и чревоушителям (Ис. 8, 19). Поэтому их постигнет участь, которую Исаия

²⁹ Отсылка к Ис. 28, 22, сделанная на полях NA,²⁶ очевидно, является опечаткой.

рисует в апокалиптических образах: когда предвозвещенное поражение от меча придет на них, «взглянут вверх, на небеса, и посмотрят вниз, на землю; и вот – смута и тьма, скорбь и теснота (*θλίψις καὶ στενοχωρία*), и непроницаемая тьма».³⁰ Павел, в согласии с иудейской апокалиптической традицией, пользуется этими образами как описанием Божьего эсхатологического суда, явно расширяя масштабы «скорби и тесноты»: теперь скорбь и теснота охватят в равной мере иудеев и эллинов; а не только избранный народ (как у Исаии), но всех делающих зло. Таким образом, пророческое возвещение суда над Израилем в устах Павла звучит с новой силой, превращаясь в метафору вселенского суда.³¹

Второй отрывок из ВЗ, слабый отголосок которого слышится здесь, – Втор. 28, где Моисей провозглашает благословения и проклятия, сопряженные с заветом, который был заключен Господом с Израилем. Те, кто

³⁰ СП «И взглянут вверх, и посмотрят на землю; и вот – горе и мрак, густая тьма, и будут повержены во тьму». – Прим. перев.

³¹ Однако в Рим. 8, 35 отголосок отражается в ином направлении, поскольку выражение *θλίψις καὶ στενοχωρία* возглавляет перечень ужасных испытаний, которые предположительно могли бы отлучить нас от любви Христовой. Здесь у Павла текст Ис. 8, 22 подвергается инверсии: несмотря на угрозу эсхатологической скорби и тесноты, суд, возвещенный Исаией, не падет на нас, поскольку Иисус Христос ходатайствует за нас (Рим. 8, 34). Кстати, на полях Нестле – Аланд мы вновь находим ошибку: нас отсылают к Рим. 8, 25, а не к Рим. 8, 35. Выборочно рассмотрев приведенные перекрестные ссылки, я пришел к заключению, что данное издание, возможно, следует тщательно пересмотреть. Но отголосок несет с собой дополнительные обертоны: Исаиино провозглашение суда составляет часть удивительного отрывка, в котором пророк говорит о себе и небольшой группке своих учеников как о верном остатке среди неверного народа, ожидающем явления Божьего правосудия: «Завяжи свидетельство, и запечатай откровение при учениках Моих». Итак, я надеюсь на Господа, сокрывшего лице Свое от дома Иаковлева, и уповаю на Него. Вот я и дети, которых дал мне Господь, как указания и предзнаменования в Израиле от Господа Саваофа, живущего на горе Сионе» (Ис. 8, 16-18). Может ли быть случайностью, что Павел – считая себя причастником верного остатка в Израиле (Рим. 11, 1-8) и трудясь над посланием, главная цель которого – объяснить, каким образом Бог, даже сокрывший лице свое от дома Иаковлева, может все же почитаться верным и праведным, – черпает из этого Исаиино отрывка образы, с помощью которых описывает суд, грядущий на тех, кто не воспримет верой Божье обетование? В отличие от автора Послания к Евреям (ср. Евр. 2, 10-13), Павел не цитирует Ис. 8, 16-18 и не дает этому тексту христологической трактовки. Вместо этого отголосок выражения *θλίψις καὶ στενοχωρία* создает металептическую связку, которая тонко указывает на Исаию и его последователей как на прообразы Павлова сообщества христиан, надеющихся на то, чего не видят, и ожидающих этого в терпении (ср. Рим. 8, 18-25), тогда как уделом тех, кто не покоряется истине, будет смута и тьма, скорбь и теснота, предвозвещенные Исаией как участь непокорного народа.

не будет исполнять все заповеди его (Втор. 28), навлекут на себя множество ужасных проклятий; в этой связи трижды повторяется пророчество о том, что они будут есть плоть сынов и дочерей своих в тесноте и скорби (*ἐν τῇ στενοχωρίᾳ σου καὶ ἐν τῇ θλίψει σου*), осаждаемые врагом (Втор. 28, 53.55.57).³² То, что этот отрывок находился в поле зрения Павла, мы знаем из Гал. 3, 10: там он утверждает, что все живущие по Закону пребывают под проклятием, – а затем обосновывает это утверждение цитатой, в которой объединяет два текста: Втор. 27, 26 и Втор. 28, 58 (эта связка просто указывает на то, что Павел рассматривает Втор. 27 и Втор. 28 как единицу текста, в которой излагаются условные благословения и проклятия Закона).³³ Следовательно, слыша сочетание слов *θλίψις* и *στενοχωρία* в Рим. 2, 9, определяющих участь всякой души человека, делающего злое, читатель, находящийся в той же «пещере резонирующего означивания», где находился и Павел, поймет, что апостол описывает эсхатологический гнев Бога с помощью несмолкающих обертонов, почерпнутых из проклятия завета, что оглашено во Второзаконии. Однако этому гневу подвергнутся как эллины, так и иудеи, ибо нет лицепрятия у Бога (Рим. 2, 11). Это изречение, разумеется, представляет собой еще один отголосок: ср. 2 Пар. 19, 7 и Сир. 35, 12-13.³⁴ Это не обязательно означает, что Павел анахронично интерпретирует девтеронимический завет, относя его к язычникам; в отголоске это явно не утверждается. Но его описание откровения гнева Божьего метафорически резонирует с аллюзивным отголоском проклятия завета. Аллюзия представляет собой троп, вызывающий в воображении читателя картину эсхатологического гнева Бога, нарисованную в образах Второзакония. Как мы увидим,³⁵ троп выбран не случайно, ибо Павел усматривает в девтеронимическом завете прообраз евангелия, и он трактует сопряженные с заветом благословения и проклятия как слова, обращенные к его современникам.

³² СП «в осаде и в стеснении, в котором стеснит тебя враг твой». – Прим. перев.

³³ Когда мы глубоко вдумываемся в аллюзию Павла на Второзаконие, сам собой разрешается давний вопрос Павловой экзегезы: «клятва закона», от которой искупил нас Христос (Гал. 3, 13), не есть Закон сам по себе, рассматриваемый как проклятие, а проклятие, которое Закон *возвещает* во Втор. 27 (это верное замечание можно найти в работе F. F. Bruce, *Commentary on Galatians* [NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982], 163-64). Пасе Бетц [Betz] (*Galatians*, 149). Данное различие весьма значимое.

³⁴ Наиболее тщательно это изречение проанализировано в работе Julette Bassler, *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom* (SBLDS 59; Chico, Calif.: Scholars, 1982).

³⁵ См. обсуждение Рим. 10, 5-10 в заключительной части данной главы.

Хулимое у язычников

Если евангелие есть сила Божья ко спасению как иудеев, так и эллинов, и если Бог беспристрастно являет свой гнев как иудеям, так и язычникам, означает ли это, что Павел возвещает учение, в котором, по сути, совершенно уничтожается уникальный статус Израиля? В Рим. 2, он, похоже, вполне допускает такой вариант развития событий. Он рассуждает над гипотетической ситуацией, в которой язычники, по природе не имеющие закона,³⁶ могут делать законное, тем самым показывая, что дело закона у них написано в сердцах (Рим. 2, 15). В то же время он отмечает, что обрезание бесполезно для того, кто нарушает закон (Рим. 2, 25). Рассуждая подобным образом, он приходит к противоречивому заключению, звучащему в парафрастическом переводе версии RSV так: «Не тот истинный иудей, кто таков внешне, и ни то истинное обрезание, что внешнее и телесное. Тот иудей, кто таков внутренне, и истинное обрезание есть дело сердца, по духу, а не по букве» (Рим. 2, 28-29).

Такие суждения непременно вызвали бы ожесточенные споры среди Павловых современников-иудеев – включая и христиан из иудеев. Однако образы, на почве которых выросли радикальные взгляды Павла, отсылают нас к библейским отрывкам, столь известным, что ему не нужно было цитировать их. Резкий метонимический образ «обрезанного сердца» фигурирует во Второзаконии и в Книге Иеремии. Пользуясь им, Моисей и Иеремия призывали Израиля всем сердцем повиноваться Господу (Втор. 10, 16; 30, 6; Иер. 4, 4; ср. *Jub.* 1, 23). Иеремия употребляет это выражение в противоположном смысле, говоря, что весь дом Израилев с необрезанным сердцем (Иер. 9, 26). Это представление о Законе, начертанном на сердцах людей Божьих, выраженное в Иер. 31, 33 (Иер. 38, 33 LXX), также отражено в Ис. 51, 7, том же разделе, откуда берет истоки Павлова весть об откровении Божьей праведности.

Новаторским элементом здесь будут не сами образы, а то, как Павел пользуется ими. Бог, говоря в пророчестве Исаии: «Народ мой, у которого в сердце закон мой»,³⁷ обращается не к язычникам, а к Израилю, убеждая его не смущаться поношения от язычников. В отголоске у Павла мотив приобретает совершенно противоположный смысл, превращаясь в нечто невообразимое для пророков: текст становится основанием для того,

³⁶ Здесь я следую тезису Крэнфилда (*Romans*, 156-57), предлагающего толковать *φύσει* в свете предшествующих слов, *τὰ μὴ νόμου ἔχοντα*. Более подробно этот вопрос рассматривается в работе Paul Achtemeier, "Some Things in Them Hard to Understand": Reflections on an Approach to Paul," *Int* 38 (1984):254-67. СП «...не имеющие закона, по природе...». – Прим. перев.

³⁷ СП «народ, у которого в сердце закон Мой». – Прим. перев.

чтобы говорить о необрезанных язычниках – Павел, вероятно, имеет в виду христиан из язычников³⁸ – как о народе Божьем.

Дополняющая семантическая инверсия находит отражение в одном тексте, который Павел явным образом цитирует в данной части своих рассуждений. Цитата представляет собой риторическую вершину отрывка (Рим. 2, 17-24), где Павел задает вопросы воображаемому собеседнику-иудею, кульминацией чего служит вопрос, тон которого явно враждебный: «Хвалишься законом, а преступлением закона бесчестишь Бога?» И прежде чем вымышленный противник сможет опровергнуть его слова, Павел приводит пророчество, чтобы доказать, что непокорность Израиля была предсказана и осуждена еще в давние времена: «Ибо ради вас, как написано, имя Божие хуляется у язычников» (Рим. 2, 24, цитируется Ис. 52, 5 LXX).³⁹ Здесь Павел не только пользуется «запрещенным приемом», но и, с точки зрения современной экзегетики, поразительным образом искажает смысл текста. У Исаии цитируемый отрывок относится к тексту, в котором Яхве *утешает* Израиля в изгнании: именно потому, что угнетенное состояние Израиля дает народам повод пренебрегать властью Израилева Бога, народ Божий может быть твердо уверен в том, что Бог явит себя, чтобы оправдать свое имя. Таким образом, Павел превращает Исаиино провозглашение обетования в укорищенные слова. Удивительно то, что последующие христианские толкователи словно не замечали неверного истолкования данного текста Павлом; и это – свидетельство силы нового мира символов, созданного толкованием апостола.

Однако по мере того как Павел разворачивает свою сложную диалектическую аргументацию, нам становится ясно, что его вызывающе «ошибочное» прочтение Ис. 52, 5 носит условный характер. Он отлично знает, что эти главы Исаии служат предзнаменованиями Божьей благодати по отношению к Израилю. Например, в Рим. 10, 15 он пересказывает Ис. 52, 7 так, что этот текст становится прообразом возвещения евангелия Иисуса Христа: «Как прекрасны ноги благовествующих мир».⁴⁰ Если он трактует

³⁸ Опять-таки, здесь я согласен с Крэнфилдом. В истории толкования такая трактовка соответствовала взглядам меньшинства, но она представляется вполне разумной, особенно если читать Рим. 2, 14-15 вместе с 2 Кор. 3, 2-3.

³⁹ Это еще один явный пример зависимости Павла от LXX. МТ гласит: «Их властители воют, и непрестанно, весь день имя мое подвергается поношению» (RSV) (СП «властители их неистовствуют, говорит Господь, и постоянно, всякий день имя Мое бесславится». – Прим. перев.). Выражения «ради вас» и «у язычников» фигурируют только в LXX.

⁴⁰ В этом случае Павлова цитата ближе к МТ, чем к LXX. О текстологических проблемах пишет Кох (*Schrift als Zeuge*, 66-69), который утверждает, что Павел опирается на греческий пересмотренный текст, написанный гебраизирующим стилем, а не непосредственно на еврейский текст.

Ис. 52, 5 как укор, то трактовка несет тот же смысл, что и историческое событие, на которое указывает: болезненное напоминание о противоречии между человеческой неверностью и верностью Бога, который никогда не покинет народ, с которым некогда вступил в завет.

Текст Ис. 52, 5 обретает метафорический смысл в Павловой аргументации, только если читатель, подвергшийся обличению в нем, силой воображения соотносит себя с Израилем в изгнании. Однако такой читатель не может также не воспринять обетований надежды и избавления, которые Исаия возвещает Израилю в изгнании. Павел изречет эти слова позднее в своем послании:

Ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей... жестокое произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников; 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*

(Рим. 11, 26-27, в тексте цитируются Ис. 59, 20 и Ис. 27, 9).

Следовательно, трактовать Павлов текст, где он цитирует Ис. 52, 5, как безоговорочное осуждение Израиля, означает ложно истолковывать Павла, а точнее – такое толкование возможно только при первом прочтении послания. Риторическая структура послания наводит читателя на мысль о том, что в конечном итоге Израиль будет осужден, но в последних главах такое предположение лишается основания: читатель, соприкасаясь с последующим текстом, должен понимать цитату из Исаии глубже, в связи с изначальным контекстом цитируемого текста. Павел рисует образ Бога, который укоряет Израиля, подобно тому как отец журит ребенка, опозорившего свою семью, потому что отношения завета Бога с Израилем остаются нерушимыми, как о том свидетельствуют многие тексты и в Книге Исаии, и в Послании к Римлянам. Во второй главе послания цитата из Исаии служит словом суда, однако суд несет с собой обетование, которое поддерживало Израиля в рабстве. Таким образом, даже в той части Павловых рассуждений, где иудейское национальное самосознание, казалось бы, подвергается серьезнейшей угрозе, библейская цитата металеptически вызывает в памяти отголоски обетования о том, что Бог, оправдав свое имя, также искупит Израиля.

Закон и пророки как свидетели Божьей праведности

В Рим. 1, 18 – 3, 20 даже тогда, когда Павел пользуется библейскими аллюзиями, дабы заострить внимание на вести о Божьем суде, в самих темах приглушенно звучит контртема Божьей милости. Хотя может показаться странным, что библейские отголоски, которые мы находим в этих главах, несут противоположную ходу мысли Павла смысловую нагрузку, это противодвижение представляется оправданным, если мы учтем два обстоятельства: характер изначального свидетельства Писания и цель, к которой ведут Павловы рассуждения.

Павел, разумеется, излагает евангелие, подчеркивая, что Бог дарует нечестивым благодать, которую они не заслужили (ср. Рим. 4, 4-5), и что Бог неизменно любит Израиля, несмотря на то, что Израиль неверен ему. В контексте этой дискуссии возвешение Божьего суда в Рим. 1, 18 – 3, 20 служит диалектическим фоном слову благодати. Следовательно, если библейские тексты, цитируемые в этом разделе, предвосхищают последующее разрешение спорных вопросов, то они незаметно подготавливают читателя к решительному повороту, совершаемому благодатью.

Кроме того, диалектическое движение суда и благодати, структурирующее Павлово изложение евангелия, в сущности, есть итог образа «суд – благодать», который лежит в основе всего свидетельства Писания, особенно пророческих писаний периода вавилонского плена. Утверждая, что Закон и Пророки свидетельствуют о праведности Божьей, которая простирается на спасение нечестивых, Павел заостряет внимание именно на этой основополагающей, глубинной структуре Писания. Поскольку такой текст, как Ис. 52, несет на себе этот диалектический отпечаток, он явно не поддается недиалектической трактовке, которой Павел подвергает его в Рим. 2, 24. Подобно мощной пружине, растянутой до предела, текст сильно воздействует на ход рассуждений, от чего и сам текст, и читатель совершают «обратный ход», возвращаясь к изначальной форме пророчества Исаии.

«Да будет Бог верен, хоть и лжив всякий человек»⁴¹

«Обратный ход» начинается в Рим. 3, 1. Павел предвосхищает вопрос, который непременно должен был возникнуть у всякого вдумчивого читателя по прочтении второй главы Послания к Римлянам, где подчеркивается, что для Бога важно обрезание сердца, а не внешние знаки принадлежности к сообществу завета: «Итак, какое преимущество быть Иудеем, или какая польза от обрезания?» В свете того, о чем говорилось

⁴¹ СП «Бог верен, а всякий человек лжив». – Прим. перев.

во второй главе Послания к Римлянам, мы ожидаем, что Павел скажет: «Никакого преимущества и никакой пользы!» – тем самым явно противопоставляя свои взгляды догмам иудаизма. Но вместо того чтобы дать такой, как может показаться, вполне логичный ответ, он неожиданно заявляет, что быть иудеем – великое преимущество во всех отношениях.

К такому ревностному этноцентризму Павла привязывает Писание, поскольку в нем рассказывается о том, как Бог избрал Израиля. Если Павлово евангелие делает недействительным это избрание, это означает, что в прошлом Бог поступал с этим народом нечестно, что он дал обетования, от которых сейчас отказывается. На карту поставлена «непорочность Бога». ⁴²

Итак, если иудеи действительно имеют некое преимущество в отношениях с Богом, то в чем оно заключается? Само Писание, – утверждает Павел, – главнейшее преимущество: «Наипаче в том, что им вверено (*ἐπιστεύθησαν*) слово Божие. Ибо что же если некоторые и неверны были (*ἠπίστησαν*) неверность (*ἀπιστία*) их уничтожит ли верность (*πίστιν*) Божию? Никак» (Рим. 3, 26-4а). Никакое отступление еврейского народа не изменит истины о том, что речения Божьи ⁴³ обращены к нему и что сама история о его неверности становится, как провозгласил Исаия, поводом для явления Божьей несокрушимой верности. Хотел того Израиль или нет, но он стал хранителем Божьего обетования. И это поистине преимущество.

В подкрепление тезиса о Божьей верности ⁴⁴ Павел приводит текст Пс. 50, 6 (Пс. 50, 6 LXX): «Как написано: Ты праведен (*δικαιωθῆς*) в словах Твоих и победишь, когда будешь судим». ⁴⁵ Выраженная псалмопевцем идея оправдания Бога, какой бы странной она не выглядела в глазах богословов, настаивающих на том, что выражение *δικαιοσύνη θεοῦ* (праведность

⁴² См. Leander Keck, *Paul and His Letters* (Philadelphia: Fortress, 1979), 117-30.

⁴³ Выражение *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* фигурирует у Павла только здесь. Хотя оно может быть синонимичным выражению *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (Cranfield, *Romans*, 178-79). Выбор слов, возможно, указывает на то, что данное Израилю откровение, по мнению Павла, носило загадочный характер: израильтянам были вверены слова, но у них не было герменевтического ключа, который позволял бы им верно истолковывать эти речения. Ср. текст 2 Кор. 3, 14-16, который рассматривается ниже, в четвертой главе. СП «слово Божие». – Прим. перев.

⁴⁴ Фраза *πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης* («всякий человек лжив») – сопряженная в Рим. 3, 4а с «да будет Бог верен» – является отголоском Пс. 115, 2 LXX (Пс. 116, 11 МТ).

⁴⁵ СП «и победишь в суде Твоем». – Прим. перев.

Божья) следует трактовать как статус, присваиваемый Богом верующим,⁴⁶ в точности отвечает замыслу Павла. Так происходит потому, что в центре внимания Пс. 50, равно как и Павловых рассуждений в Рим. 3, 1-20, – противопоставление Божьей неповинности и человеческой вины. Более того, то обстоятельство, что косвенное свидетельство псалма подкрепляет доводы Павла, часто поражало толкователей.⁴⁷ Пс. 50 – покаянный псалом, в котором звучит исповедание греха и призыв к Богу явить милость:

*Помилуй меня, Боже, по великой милости твоей,
и по множеству сострадания твоего очисти беззаконие мое.
Омой меня совершенно от беззакония моего,
и от греха моего очисти меня.
Ибо беззаконие мое я знаю,
и грех мой всегда предо мною.
Против тебя единого я согрешил и соделал зло пред тобою,
дабы ты был оправдан в словах твоих
и победил, когда будешь судим*

(Пс. 50, 3-6 LXX).

Надписание псалма помещает его в традиционный агадический контекст: «Псалом Давида, когда приходил к нему пророк Нафан, после того, как Давид вошел к Вирсавии». Известная история, к которой отсылает нас надписание, изложена во 2 Цар. 11 и 2 Цар. 12. Пророк Нафан, по особому Божьему поручению посланный обличить Давида, рассказывает притчу о богаче, который отнял у бедняка овечку. Давид, движимый жадной Божьего правосудия, осуждает вымышленного негодяя («Жив Господь! достоин смерти человек, сделавший это»), но его гневные слова – как понимает читатель и как о том свидетельствует Нафан – становятся для царя словами самоосуждения, как ни парадоксально. Нафан открывает глаза Давида, пребывающего в самообольщении («Ты – тот человек»), и Давид – он-то ведь жил задолго до того, как было изобретено понятие права опровергать суждения подчиненных, – в сокрушении сердца раскаивается, открыто исповедуя: «Согрешил я пред Господом». К нашему удивлению, в ответ на это Нафан возвещает Давиду Божье прощение: «Господь снял с тебя грех твой; ты не умрешь».

Павел не упоминает об этой истории и не приводит из Пс. 50 слов, в которых звучит Давидово исповедание греха, и это обстоятельство весьма

⁴⁶ Например, R. Bultmann, “*Δικαιοσύνη θεοῦ*,” *JBL* 83 (1964):12-16; H. Conzelmann, “Die Rechtfertigungslehre des Paulus: Theologie oder Anthropologie?” *EvT* 28 (1968):389-404; G. Klein, “Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulus-Forschung,” *Rekonstruktion und Interpretation* (Munich: Chr. Kaiser, 1969) 225-36; Cranfield, *Romans*, 1.92-99, 2.824-26.

⁴⁷ См. David R. Hall, “Romans 3.1-8 Reconsidered,” *NTS* 29 (1983):183-97.

любопытно. Он цитирует один стих псалма, указывающий на оправдание Бога как того, кто справедливо питает гнев по отношению к греховному человечеству – даже к Давиду (такой намек звучит в отголоске), к мужу по сердцу Господа, легендарному прообразу Мессии, – однако Павел приглушает исповедание греха и мольбы о прощении, звучащие в псалме. При этом ни один читатель, знакомый с Псалтырью, не мог бы не заметить, что оставшиеся непрочитированными стихи псалма созвучны с темой Рим. 3. Не вскрывая всех связей, Павел предпочитает воспользоваться приемом метафорической недосказанности, вследствие чего отголоски хорошо известного псалма звучат еле слышно на фоне общего хода рассуждений.

Здесь наблюдается сложное взаимодействие текстов. Пс. 50, цитируемый Павлом, представлен своим надписанием, как молитва, которую следует трактовать в связи с предшествующим повествованием. Таким образом, Рим. 3, 4 скрывает в себе как минимум два текстуальных слоя. Павел дает гомилетический комментарий на псалом, в котором, в свою очередь, излагается молитвенное прибавление к повествованию. Такого рода многослойное интертекстуальное толкование традиций – явление, глубоко присущее писаниям Израиля во всей их полноте, а также герменевтическим традициям, порожденным этими писаниями.⁴⁸

В данном линейном сопряжении текстов риторическая структура Рим. 1 – 3 служит повторением повествовательной структуры своего текстуального «прародителя», повествования о беседе Нафана с Давидом. Читатель Послания к Римлянам оказывается в роли Давида: он испытывает побуждение осудить распущенность языческого мира, воодушевленный обличением в Рим. 1, 18-32, а затем подвергается обличению и переживает потрясение, слыша Павлово речение, напоминающее слова Нафана: «Итак, неизвинителен ты, всякий человек, судящий другого, ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя другого, делаешь то же» (Рим. 2, 1).⁴⁹ Таким образом, в Рим. 3, как и в развязке истории Давида, находит отражение модель, в которой человеческая вина сталкивается с Божьим судом и Божьей милостью. Читателю Послания к Римлянам, так же как и Давиду, некуда бежать от праведности Божьей. Текст послания не дает нам особых оснований полагать, что эти структурные параллели были целенаправленно выстроены самим Павлом. Скорее

⁴⁸ Fishbane, *Biblical Interpretation*, 404-05. Подробнее вопрос о надписаниях псалмов в связи с повествовательными текстами рассматривается в работах Brevard Childs, "Psalm Titles and Midrashic Exegesis," *JJS* 16 (1971):137-50, и E. Slomovic, "Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms," *ZAW* 91 (1979):350-80.

⁴⁹ Об этой риторической ловушке речь идет в работе Richard B. Hays, "Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell's Exegesis of Romans 1," *JRE* 14, no. 1 (1986): 194-95.

скрытые структурные параллели между Павловой вестью и рассказом о встрече Нафана и Давида навели Павла на мысль о том, что в данном случае уместно процитировать Пс. 50.

Идея, раскрывающаяся в Павловой цитате Пс. 50, 6, состоит в том, что в Писании провозглашается справедливость Божьего суда. Подтекстом же здесь является мысль о том, что в Пс. 50 (и повествовательном предшественнике этого текста – 2 Цар. 11 – 12) обрисовано правильное отношение человека к праведному Богу: он должен не противиться справедливому осуждающему приговору Бога, а раскаяться и признать свою крайнюю нужду. Аллюзия на традицию, связанную с именем Давида, подготавливает почву для Рим. 4, 6-8, где Давид (Пс. 31, 1-2) призван во свидетели блаженства тех, чьи грехи не вменяются Богом (ср. 2 Цар. 12, 13). Однако в Рим. 3, 4 все эти связи остаются в пещере отголоска. Читатель, не знакомый со Второй книгой Царств и Пс. 50, может правильно истолковать отрывок, заметив, что Павел процитировал текст в подкрепление своих доводов, но не уловит более тонких созвучий между псалмом Давида и Павловой керигмой.

Однако трудно не заметить, что в цепочке библейских стихов, цитируемых в Рим. 3, 10-18, апостол обрушивает на человеческую греховность настоящий шквал осуждения. В этой «антологии» осуждения, собранной из отрывков по крайней мере пяти различных псалмов, а также книг Екклесиаста, Притчей и Исаии, громогласно возвещается приговор, изложенный уже в первой строчке: «Нет праведного ни одного» (ср. Пс. 13, 1-3 и Еккл. 7, 20). Почему Павел столь резко осуждает нравственное состояние человека? В контексте Павловых рассуждений цепочка цитат⁵⁰ служит мощным риторическим обоснованием его заявлений о том, что все человечество, как эллины, так и иудеи, под грехом (Рим. 3, 9), а потому весь мир должен дать отчет (*ὁλόδικος*) пред Богом (Рим. 3, 19).⁵¹ Приговор облечен в слова Писания, что имеет огромное значение для тех целей, которые преследует Павел: это свидетельствует о том, что Закон (Писание)⁵² обращается к состоящим под законом (иудеям) так, что виновность их перед Богом становится явной; по замечанию Павла, звучащему как

⁵⁰ Композиция этой цепочки текстов, которая могла быть составлена еще до Павла, проанализирована в работе L. E. Keck, "The Function of Romans 3:10-18 – Observations and Suggestions", in J. Jervell and W. A. Meeks, eds., *God's Christ and His People: Studies in Honor of Nils Alstrup Dahl* (Oslo: Universitetsforlaget, 1977), 141-57.

⁵¹ СП «виновен пред Богом». – Прим. перев.

⁵² Это яркий пример употребления Павлом *ὁ νόμος* как синонима *ἡ γραφή*. Ни один из текстов в цепочке не заимствован из Пятикнижия; большинство из них взяты из Псалтыри; возможно также, что здесь слышатся отголоски Еккл. 7, 20; Ис. 59, 7 и Прит. 1, 16.

отголосок Пс. 62, 12 (LXX), Писание говорит так, что заграждаются всякие уста. Итак, те, кому вверены речения Божьи, устаиваются чести (как бы парадоксально это ни звучало) познать из этих речений истину о собственной порочности, истину, остающуюся сокрытой от остального человечества.

Таким образом, цель Рим. 3, 9-20 состоит в том, чтобы со всей убедительностью обосновать утверждение о том, что Бог справедлив в своем суде над миром. В данном отрывке опровергается риторическое предположение, высказанное в Рим. 3, 5-7, о том, что Бога можно считать несправедливым (*ἀδίκος*). Праведность Божья, провозглашенная в Пс. 50, сияет еще ярче благодаря нарисованной в Писании страшной картине человеческой несправедности, которая в то же время лишает человека всякого основания выступить против Божьего правосудия.

Павел подводит итог этим рассуждениям в Рим. 3, 20 в одной заключительной библейской аллюзии, на этот раз – на Пс. 142: «Потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть». Павел изменил текст Пс. 142, 2. Слово сочетание «делами закона» представляет собой его собственный пояснительный экзегетический комментарий. Также он изменил выражение *πᾶς ζῶν* («всякое живое существо») LXX на *πᾶσα σὰρξ* («всякая плоть»⁵³); кроме того, он превратил непосредственное обращение псалмопевца к Богу («не оправдается пред Тобой ни один из живущих») в декларативное обобщение, изменив форму личного местоимения – третье лицо единственного числа заменяет собой второе лицо единственного числа. В результате таких изменений интертекстуальные связи представляются скрытыми, а не явными. Павел не приводит текст псалма в качестве обоснования своих доводов, но в его утверждениях звучит отголосок псалма, что пробуждает каноническую память Израиля. Читатель, духовно возросший на Книге Псалмов, заметив или не заметив конкретную аллюзию, уже знает, что перед Богом никто не может оправдаться. Таким образом, услышав Павлово свидетельство, читатель будет расположен принять его.

Свидетельства в Законе и Пророках

Однако отголоски Пс. 142 не перестают звучать после слов осуждения всех и вся в Рим. 3, 20. Для того чтобы слышать все отголоски, нам нужно выслушать весь псалом, а не только фразу, аллюзивно процитированную в двадцатом стихе. Сам псалом представляет собой горячую мольбу об избавлении; следовательно, слова «не оправдается пред Тобой ни один из живущих» – не просто пример умозрительного упражнения

⁵³ СП «никакая плоть». – Прим. перев.

в богословской антропологии, а исповедание, неотделимое от моления псалмопевца о помощи. В первом и последнем стихах псалма раскрывается духовный контекст, отголосок которого слышится в тексте Павла Рим. 3, 20.

*Господи! Услышь молитву мою,
внемли молению моему в истине твоей (ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου),
услышь меня в праведности твоей (ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου)
и не входи в суд с рабом Твоим,
ибо не оправдается пред тобою никто из живущих.*

.....
*Ради имени твоего, Господи, ты даруешь мне жизнь;
праведностью твоей (ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου) ты выведешь меня
от угнетения жизни моей.*

*И по милости твоей ты истребишь врагов моих,
и погубишь всех угнетающих жизнь мою,
потому что я твой раб*

(Пс. 142, 1-2.10-11 LXX).

Апеллирование псалмопевца к Божьей истине (ἀληθεία; ср. Рим. 3, 4.7) и праведности (δικαιοσύνη; ср. Рим. 3, 5.21-22) как основанию надежды и орудию избавления служит фоном, в свете которого следует истолковывать всю третью главу Послания к Римлянам. Павел черпает из псалма не только лексику, которой пользуется, подвергая человечество безоговорочному осуждению, но и вдохновенные слова молитвы, жаждущей Божьей праведности как источника спасения. Таким образом, говоря в Рим. 3, 21: «Ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки», Павел утверждает, что всякий, кто когда-либо молился словами Пс. 142 от сердца, непременно должен был осознать: Божья спасающая праведность, которую ожидал псалмопевец, наконец явилась. Свидетельство Закона и Пророков о праведности Бога не есть лишь свидетельство о строгом карающем правосудии (как ни странно, так полагают некоторые христиане); это свидетельство о Божьей благодатной спасающей силе, как на то указывает Пс. 142.⁵⁴

Данный интертекстуальный отголосок в Рим. 3, 20-21 соединяет единицы текста, которые часто рассматриваются разрозненно. Павел цитирует Пс. 142, 2 в двадцатом стихе для того, чтобы обосновать свой тезис о том, что нет никого, кто был бы праведен (δίκαιος) перед Богом. Однако вслед за этой цитатой слышатся и другие отголоски, связанные с идеей Божьей праведности; эти отголоски, в свою очередь, звучат громче как тема Павлова провозглашения в следующем предложении, Рим. 3, 21.

⁵⁴ Более подробно об этом говорится в работе Richard B. Hays, "Psalm 143 and the Logic of Romans 3," *JBL* 99 (1980):107-115.

Таким образом, аллюзия на Пс. 142, включающий в себя как утверждение безусловной неспособности людей предстать перед Богом, так и обращенный к Богу призыв явить свою праведность, дабы спасти псалмопевца, предвосхищает собой новый поворот в ходе рассуждения.

Выводы, следующие из этого анализа, носят богословский и эстетический характер. Обращаясь к псалму, Павел получает нечто большее, нежели языковой материал, помогающий ему перейти от одного мотива к другому. Если двадцатый и двадцать первый стихи Рим. 3 неявным образом соединены текстом Пс. 142, значит, праведность Божья, провозглашаемая Павлом, – это та же праведность, о которой говорится в Давидовой молитве, и Писание Израиля становится светлым свидетельством о Божьей праведности, а не темным фоном, на котором она разворачивается. Если праведность Божья, возвещенная в Рим. 3, 21-22, есть та же праведность, что и праведность Божья, ожидаемая в Пс. 142 и исповедуемая в Пс. 50 (ср. Рим. 3, 4-5), значит, под праведностью, о которой идет речь, необходимо понимать праведность самого Бога, то есть нравственную непорочность самого Бога.

Это означает, что Рим. 3, 21 является не началом новой темы в рассуждениях, которая помогала бы понять, как Бог принимает человека (таковым было мнение многих толкователей начиная с Лютера),⁵⁵ а кульминацией непрерывной дискуссии, которая завязывается по крайней мере в начале главы или даже еще в Рим. 1, 16-17. В Рим. 3, 21-26 Павел дает четкий ответ на вопросы, затронутые в Рим. 3, 1-8. Несправедлив ли Бог? Нет, Бог представил Иисуса Христа, чтобы явить праведность (*ἐνδειξὶν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*)⁵⁶ – эта фраза звучит дважды в стихах 25-26, – «Дабы он (Бог) мог сам быть праведным даже в оправдании человека, который живет благодаря верности Иисуса» (СП «да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса»)⁵⁷. Эти слова об Иисусе Христе как о показании и оправдании Божьей праведности становятся понятны нам только тогда, когда мы видим в них Павлов ответ на претензии к Божьей справедливости, высказанные ранее в этой главе. Вопрос теодицеи

⁵⁵ Пространный список имен толкователей, считающих Рим. 3, 21 началом новой единицы текста, приведен в работе Haas, *ibid.*, 109 n. 11.

⁵⁶ СП «показание правды». – Прим. перев.

⁵⁷ Приведенный здесь перевод соответствует тезисам моей работы о вариантах Павлова выражения *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, написанной ранее; см. *Faith of Jesus Christ*, особенно сс. 170-74 и литературу, указанную там. Особенно ценным исследованием в данной связи является работа Luke Timothy Johnson, "Romans 3:21-26 and the Faith of Jesus," *CBQ* 44 (1982)77-90. Из недавних исследований, в которых приводятся доводы в пользу такой точки зрения, стоит отметить работы Brendan Byrne, *Reckoning with Romans* (Good News Studies 18; Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1986), 79-80; Sam K. Williams, "Again *Pistis Christou*," *CBQ* 49 (1987):431-47.

остаётся определяющим в дискуссии Рим. 3, а библейские отголоски служат соответствующим контекстом интерпретации Павловых отсылок к *δικαιοσύνη θεοῦ*.

Вопрос верной трактовки выражения *δικαιοσύνη θεοῦ* в Послании к Римлянам был одним из наиболее остро дискутируемых в новозаветной науке на протяжении последней четверти столетия,⁵⁸ но мало кто из критиков допускает возможность истолкования Павлова выражения «праведность Божья» и связанных с ним оборотов в свете LXX. Исследователи ожесточенно спорят о том, было ли выражение *δικαιοσύνη θεοῦ* специальным термином в иудейской апокалиптической мысли, как засвидетельствовано в некоторых кумранских текстах, или же оно было новым творением Павлова богословского гения. При этом они не отдают себе отчета в том, что в самих текстах ВЗ, цитируемых Павлом в Рим. 3, уже содержится идея Божьей праведности.⁵⁹ Это примечательное упущение свидетельствует о силе герменевтических условностей в формировании толкований канонических текстов сообщества. Тема оправдания верой, воспетая Реформацией, настолько завладела умами целых поколений читателей (по крайней мере протестантов), что они попросту противопоставили Закон евангелию, пренебрегая внутренними признаками цельности текста Рим. 3, 1-26; как следствие, они не в состоянии понять, что Павловы рассуждения – прежде всего рассуждения о теодицее, а не о сотериологии. Основной вопрос в Послании к Римлянам – не «Как мне найти Бога, являющего благодать?», а «Как нам доверять этому Богу, который, как утверждают, являет благодать, если он отказался от своих обетований, данных Израилю?» Из-за христианских искажающих смысл трактовок ВЗ позднейшим поколениям читателей-неевреев было непросто понять, почему Павел так настойчиво подчеркивал связь своего евангелия с вестью Закона и Пророков. Однако следуя отголоскам Пс. 143, мы сможем заново открыть для себя библейскую идею Божьего спасающего правосудия, лежащую в основании Павловых рассуждений в Послании к Римлянам.

Вот почему Павел подчеркивает (Рим. 3, 31), что его евангелие не уничтожает Закон, но утверждает его. Как это может быть? Прежде всего в Павловом возвещении праведность Божья представлена не как некое неслыханное сотериологическое новшество, но как явление истины,

⁵⁸ Краткий обзор дискуссии дан в работе M. T. Brauch, "Perspectives on 'God's Righteousness' in Recent German Discussion," in E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 523-42. Несколько позднее тот же вопрос рассматривался в работе Marion L. Soards, "The Righteousness of God in the Writings of the Apostle Paul," *BTB* 15 (1985):104-09.

⁵⁹ Примечательным исключением из этого обобщения является работа Nils A. Dahl, "The Doctrine of Justification: Its Social Functions and Implications," *Studies in Paul*, 95-120.

о которой Писание свидетельствует от начала. Говоря о том, что его весть утверждает Закон, он имеет в виду не те или иные заповеди Пятикнижия, а свидетельство Писания, читаемого как *повествование* об избрании Богом народа по благодати.⁶⁰ Вот почему история об Аврааме становится для Павла важнейшим «прецедентным делом». Если ему удастся показать, как он намеревается это сделать в Рим. 4, что история Авраама служит подкреплением его трактовки Божьей благодати, простирающейся и к язычникам, то ему удастся доказать – по крайней мере, к собственному удовольствию, – что евангелие и Закон едины.

Авраам – отец иудеев и язычников

В Рим. 4 процесс интертекстуальной рефлексии становится явным. Здесь никакие отголоски не манят читателя к туманным источникам; вместо этого Павел приводит явные доводы касательно истолкования текстов, представляемых им на рассмотрение. Но даже здесь Павлов подход к интерпретации библейского текста столь своеобразен, что читатель, возможно и не поймет о чем идет речь. Мы должны учесть то, как Павлова трактовка истории Авраама вписывается в общий ход рассуждений, прежде всего обратив внимание на смысл загадочного предложения, в котором о патриархе впервые упомянуто в тексте.

В RSV текст Рим. 4, 1 переведен так: «Что же скажем об Аврааме, отце нашем по плоти?» Однако такой перевод совершенно искажает греческий текст. На основании множества факторов, имеющих отношение к свидетельству рукописей, синтаксису греческого языка и Павлову стилю, перевод должен быть таким: «Что же скажем? Пришли ли мы к заключению о том, что Авраам – наш отец по плоти?»⁶¹ На этот риторический вопрос, равно как и на другие подобные риторические вопросы в Послании к Римлянам (Рим. 3, 5; 6, 1; 7, 7; 9, 14), следует ответить: «Нет, и еще раз нет!»

Почему Павла волновал вопрос о том, пришли ли мы к заключению о том, что Авраам – наш отец по плоти, или нет? Логика его доводов станет яснее, если мы попытаемся изложить текст, начиная с Рим. 3, 29, своими словами.

⁶⁰ Любопытную дискуссию о Павловом чтении Торы в нарративном модуле можно найти на страницах работы James A. Sanders, “Torah and Christ,” *Int* 29 (1975):372-90; reprinted in *Sacred Story*, 41-60.

⁶¹ Детальное объяснение и обоснование такого перевода дано в работе Richard B. Hays, “Have We Found Abraham To Be Our Forefather According to the Flesh?: A Reconsideration of Rom. 4:1,” *NovT* 27 (1985)76-98.

Разве Бог – Бог иудеев только, а не язычников также? Конечно нет! Безусловно, он Бог и язычников. Но это означает, что если Бог, оправдывающий иудеев на основании веры, верен своей непорочности, то он должен оправдать язычников также через веру. Однако означает ли это, что из-за этой веры мы делаем недействительным Закон? Нет! Напротив, мы утверждаем Закон. Неужели вы считаете, что мы, иудеи, почитали Авраама своим отцом только по плоти?

Павел хочет показать, что сам иудаизм, если его правильно понимать, притязает на родство с Авраамом не на основании происхождения от него по плоти (*κατὰ σάρκα*), а в силу общей веры в Бога, давшего обетования. В этом смысле евангелие, призывающее всех людей, включая язычников, вступить в правильные отношения с Богом по вере, утверждает Закон; оно согласуется с истинной сущностью учения Закона. Истинность этого тезиса Павел берется доказать с помощью своего толкования Книги Бытия.

Такая трактовка текста покажется странной, только если мы твердо уверены в том, что Павел разъясняет смысл вести, противоречащей догматам иудаизма. Если мы априорно не разделяем такого убеждения, то поймем, что смысл Павловых слов лежит на поверхности: евангелие подтверждает Тору. Только приверженцы сугубо этноцентричного направления иудаизма, подчеркивает Павел, стали бы утверждать, что Бог есть Бог одних иудеев⁶² или что Авраам – прародитель народа Божьего по плоти, то есть в силу природного плотского происхождения. В контексте своих рассуждений Павел связывает эти (явно ошибочные) понятия со спорным утверждением, что христиане из язычников должны подчиниться Закону. Павел как *представитель* иудейской традиции⁶³ утверждает, что сама Тора оправдывает более широкое богословие, согласно которому единый Бог – есть Бог и язычников, а не только иудеев, и что Авраам – отец не только тех, кто волею провидения оказался в числе его потомков по плоти.

Чтобы доказать это, он соединяет Быт. 15, 6 («Аврам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность») с Пс. 32, 1-2:

⁶² Cf. Dahl, “The One God of Jews and Gentiles (Romans 3:29-30),” *Studies in Paul*, 178-91.

⁶³ Такое понимание текста согласуется с герменевтическими принципами, разъясненными в работе Lloyd Gaston, “Abraham and the Righteousness of God,” *HBT* 2 (1980):39-41, 59.

*Блаженны те, чьи беззакония прощены
и чьи грехи покрыты.
Блажен человек, чей грех Господь не вменяет.⁶⁴*

Давид в псалме произносит благословение на человека, чей грех Господь не вменяет (эти слова исполнены глубокого смысла для читателя, который уже слышал отголоски Пс. 50 в Рим. 3, 4: Давид, исповедавший свою вину и Божью справедливость, теперь возвещает благословения, признавая Божье прощение). Павел употребляет ключевое слово «вменять», связывая тем самым благословение Давида с Быт. 15, 6 и Авраамом. Уже давно ученые отметили, что это – пример экзегезы, весьма напоминающей раввинистическую: здесь используется прием *gezerah shawah* (объединение текстов ключевым словом). Павел вплетает эти интертекстуальные нити во временной узел, полагая, что Давидово блаженство относится прежде всего ретроспективно к Аврааму, а потом, косвенно, к другим людям, олицетворением которых служит Авраам. Таким образом, Давид изрекает пророческое благословение, обращенное в прошлое, к Аврааму, и в будущее, к миру Павловых читателей. Хотя размытие повествовательных временных границ характерно для *gezerah shawah* как герменевтического приема, этот отрывок четко иллюстрирует свойственное Павлу стремление трактовать слово Писания как слово, обращенное к настоящему.

В Рим. 4, 9 Павел задает вопрос, касающийся цитаты из псалма: «Блаженство сие относится к обрезанию (иудеям), или и к необрезанию (язычникам)?» Чтобы ответить на этот важнейший вопрос, Павел возвращается к повествовательному контексту Быт. 15, 6. Его больше не интересует то, как Аврааму была вменена праведность; теперь он хочет знать, *когда* это было. Это произошло до или после того, как он принял обрезание? Вопрос этот возникает не потому, что Павел хочет опровергнуть мнение, будто Авраам был оправдан «делом» (обрезанием), а потому, что апостол считает Авраама лицом, представляющим других людей и воплощающим в себе их судьбы. Блаженство относится не только к нему самому, но и к его «семени». Поэтому вменение Аврааму праведности, когда он был еще необрезанным, имеет символическое или прообразное значение: таким образом, он может быть отцом язычников, а не только иудеев. Павел прямо говорит об этом в одиннадцатом и двенадцатом стихах: «И он получил знак обрезания, печать праведности веры, которая в необрезании, *дабы* ему быть: (а) отцом всех верующих в необрезании, чтобы праведность вменилась им; (б) отцом обрезания для тех, которые не только обреза-

⁶⁴ СП «Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты! Блажен человек, которому Господь не вменит греха». – Прим. перев.

ны, но и ходят по следам веры, каковую отец наш Авраам имел, будучи необрезанным».⁶⁵

История Авраама рассказывается именно таким образом (или, как сказал бы Павел, эти события произошли с Авраамом именно в такой последовательности) для того, чтобы Авраам мог в полной мере служить архетипом верующих из язычников, а также верующих иудеев. Он, как сказано, отец тех и других не потому, что они произошли от него *κατά σάρκα*, а потому, что их вера служит отражением его веры, и потому, что их судьба прообразно представлена в нем. Они включены в благословение, данное ему Богом. Об этом благословении прямо сказано, что оно относится ко всем народам (*πάντα τὰ ἔθνη*).

Павел вновь говорит о том же в стихах с тринадцатого по восемнадцатый, подкрепляя свои тезисы цитатами из Быт. 17, 5 («Я поставил тебя отцом многих народов [язычников]») и Быт. 15, 5 («так многочисленно будет семя твое»). В этих цитатах получает дальнейшее развитие мысль о том, что избранное семя происходит от Авраама, но Авраам – отец этих людей не потому, что они евреи по крови, и не потому, что соблюдают Тору. Филон Александрийский, иудейский современник Павла, универсализировал значение образа Авраама посредством толкования, в котором изображал Авраама, с одной стороны, как мудреца, которому должно подражать, и, с другой, как аллегория искреннего стремления души к Богу. Рассматривая историю о патриархе, Филон приходит к следующему заключению: «Разум не вечно пребывал в заблуждении и оставался укорененным в сфере чувствований. Он не счел, будто мир зримый – есть Всевышний и Предвечный Бог, но, употребив силу рассудка, устремился ввысь и обратил взор к постигаемому устройению, каковое превосходит зримое, и к Тому, кто есть творец и управитель того и другого».⁶⁶ Павел, однако, избирает стратегию, решительно отличающуюся от стратегии Филона: он рассматривает историю Авраама не как философскую аллегория, а как повествование о божественном обетовании, в котором возвещается Божье намерение творить волю свою в делах человеческих, дабы создать единый новый народ, состоящий из верующих иудеев и язычников.

Павел утверждает, что его евангелие, в котором предлагается Божье спасение язычникам, без соблюдения Закона, на самом деле есть итог

⁶⁵ СП «И знак обрезания он получил, как печать праведности через веру, которую имел в необрезании, так что он стал отцом всех верующих в необрезании, чтобы и им вменилась праведность, и отцом обрезанных, не только принявших обрезание, но и ходящих по следам веры отца нашего Авраама, которую имел он в необрезании». – Прим. перев.

⁶⁶ Philo, *De Abr* 88. Перевод взят из издания F. H. Colson, *Philo*, vol. 6 (LCL; Cambridge: Harvard University Press, 1935).

и подтверждение обетований Торы; его трактовка Писания, противопоставленная ошибочному толкованию в духе этноцентризма, в действительности – правильное истолкование того, о чем всегда возвещали писания Израиля. Иудеи (по крайней мере те, чьи сердца обрезаны) пришли к заключению, что Авраам – их отец не по плоти, а по обетованию. Павел разработал эту трактовку истории непосредственно на основании экзегезы Писания, не апеллируя к языку христианского исповедания. Эта трактовка – собственно иудейская богословская интерпретация значения образа Авраама. В той мере, в какой Павлу удалось, следуя общепринятым правилам иудейской экзегетической игры, убедительно изложить свои доводы, он преуспел в защите своего тезиса (Рим. 3, 31), что его евангелие оправдания для язычников, без исполнения Закона, согласуется с Законом.

Таким образом, в Рим. 3, 21 – 4, 25 открыто утверждается то, на что звучавшие в послании ранее отголоски лишь указывали: Писание (Закон и Пророки) свидетельствует о евангелии и становится явной истина о непрерывности действия Божьей благодати. Вопреки возражениям Маркиона и его последователей, Бог, чья праведность явлена в Иисусе Христе, – Бог Израиля, Бог Авраама, который, как ни парадоксально, утверждает свою непоколебимую верность завету своему с Израилем тем, что благоволит принять язычников в число своих избранных.

Овцы, обреченные на заклание

Начальные главы Послания к Римлянам свидетельствуют о том, что для Павла настоящее – это «век расшатанный», эпоха, полная аномалий: несмотря на то, что было явлено откровение праведности Божьей, люди мира сего продолжают жить в состоянии непокорности и греховности, а Израиль не принимает предназначенного ему Мессию. В таких обстоятельствах Божье правосудие остается таинственным образом сокрытым, а люди Божьи подвергаются поруганию и терпят страдания, как Израиль во времена пленения. Поэтому Павлова пастырская задача состоит не только в том, чтобы дать богословские ответы, которые развеяли бы сомнения относительно Божьей праведности, но и в том, чтобы разъяснить, почему члены сообщества верных страдают в этот аномальный период времени.

В Рим. 8, 18-38 Павел рассуждает о страданиях, которым подвергаются христиане в настоящее время. Ближе к завершению этих рассуждений, насыщенных глубокими богословскими идеями, он цитирует Пс. 43, 23

(Пс. 43, 22 LXX): «За тебя умерщвляют нас весь день, считают нас за овец, обреченных на заклание» (Рим. 8, 36).⁶⁷ Многие толкователи отмечают, что Павел воспользовался плачевной песнью изгнанного Израиля и вложил ее в уста ранней церкви. «Основная цель данной цитаты, – говорит Крэнфилд, – показать, что скорби, которым подвергаются христиане, не есть нечто новое или неожиданное, ибо они всегда были в жизни народа Божьего».⁶⁸ Однако было бы правильнее говорить, что Павел трактует псалом как пророческое изображение опыта христианской церкви, так что текст обретает свое истинное первичное значение в настоящем, во времена самого Павла. Смысл этих слов не в том, что «праведные всегда так страдали»; скорее Павел в Рим. 8, 35-36 хочет сказать, что в Писании пророчески говорится о страданиях как об участи тех (то есть его самого и его читателей), кто живет во времена эсхатологического интервала между воскресением Христа и окончательным искуплением мира. Таким образом, в данном примере, как и во многих других, которые мы рассмотрим в дальнейшем, Павел находит в Писании прообразы церкви.⁶⁹

Однако с этой цитатой сопряжены и другие отголоски, созвучные с центральными темами Послания к Римлянам. Обратимся к источнику цитаты: Пс. 43 – псалом-сетование, в котором находят выражение мучительные сомнения относительно правосудия Бога и его верности завету с Израилем. Цитируемый Павлом текст относится к отрывку, в котором псалмопевец негодует на то, что Яхве, как ему кажется, уснул и не обращает внимания на страдания своего народа.

*Все это пришло на нас,
Но мы не забыли тебя
И не были лживы пред твоим заветом.
И сердце наше не отвратилось,
Но ты отвратил пути наши от пути своего,
ибо унизил ты нас в месте бедствия,
и тень смертная покрыла нас.*

*Если бы мы забыли имя Бога нашего,
И если бы мы простерли руки к чужому Богу,
То не узнал ли бы сего Бог?
Ибо он знает тайны сердца.
Ради тебя умерщвляют нас весь день,
И считают за овец, обреченных на заклание.*

⁶⁷ СП «за Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание». – Прим. перев.

⁶⁸ Cranfield, *Romans*, 1.440.

⁶⁹ См. дискуссию о Павловой экклезиоцентричной герменевтике в третьей главе ниже.

*Пробудись! Что спишь, о Господи?
Восстань и не отвергни нас навсегда!
Почему отвращаешь лице свое?
Почему забываешь нашу нищету и скорбь нашу?*⁷⁰

В этом псалме, проникнутом скорбью, поставлен вопрос, который, как мы уже видели, является центральной богословской проблемой Послания к Римлянам: вопрос непорочности Бога в хранении данных Израилю обетований. Павел стремится оправдать Бога, рассеяв подозрения о том, будто он поступил своенравно, благоволив оправдать язычников, не исполняющих Тору. Неужели Бог склонен к непостоянству и отверг Израиля (ср. Рим. 3, 1-8; 3, 21-26; 3, 31; 9, 14 и главы с девятой по одиннадцатую)?

Когда мы понимаем, что эти вопросы занимают центральное место в Послании к Римлянам, то сможем расслышать отголоски, процитированного выше Пс. 43, всюду звучащие в тексте. Псалмопевец задает вопрос, весьма похожий на тот, на который Павел ищет ответ: если сообщество страдает, означает ли это, что Бог покинул его? Сначала в псалме звучат исполненные отчаяния слова о том, что Бог действительно покинул Израиля: *Nunì δὲ ἀπίσω καὶ κατήσχυνας ἡμᾶς* (но ныне ты отринул нас и посрамил нас), ср. Рим. 1, 16, однако завершается псалом званием к Господу: *ἀνάστηθι καὶ μὴ ἀπίσῃ εἰς τέλος* (восстань и не отвергни нас навеки). Отголосок, звучащий как ответ на эти слова, мы находим в Рим. 11, 1: *λέγω οὖν, μὴ ἀπίσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο* (Итак, спрашиваю: неужели Бог отверг народ Свой? Никак), ср. Пс. 93, 14 LXX. И, разумеется, та же мысль выражена в риторических вопросах и ответах в Рим. 8, 31-39, где Павел утверждает, что никакие скорби и испытания не могут отлучить нас от любви Христовой. Цитата из псалма (Рим. 8, 36) вовсе не несет с собой утешения, как полагает Крэнфилд, но служит для того, чтобы еще больше подчеркнуть тяжесть претерпеваемых страданий и еще острее поставить вопрос о Божьей верности. Она служит фоном для ответа, который Павел дает в Рим. 8, 37-39.

Означает ли это, что Павел противопоставляет христианство иудаизму или евангелие – ВЗ? Совсем нет! Это означает, что Павел находил в ВЗ слова, в которых обретают выражение невысказанные терзания сердца всех тех – включая верующих христиан, – кто стонает и вздыхает вместе со всем неисккупленным творением (Рим. 8, 23, ср. Пс. 43, 26 LXX). Более того, его утверждение, что в конечном итоге Бог явит свою верность, как мы увидели в ходе рассмотрения Рим. 3, имеет прочное основание в каноническом свидетельстве писаний Израиля. Если у кого-либо еще и оставались сомнения в этом, то они должны развеяться при виде нарисованного Павлом образа Бога как оправдывающего защитника в Рим. 8, 31-34:

⁷⁰ Пс. 43, 17-24 LXX.

«Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас? Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает (ὁ δίκαιῶν) их. Кто осуждает (ὁ κατακρινῶν)?» В Павловых словах слышатся отголоски Ис. 50, 7-8 (LXX):

*Знаю, что не буду постыжен (αἰσχυνθῶ),
потому что оправдывающий меня (ὁ δίκαιῶσας με) приближается.
Кто войдет в суд со мною (τις ὁ κρινόμενός μοι)?
Пусть противостанет мне.
Кто же войдет в суд со мною?
Пусть приблизится ко мне.
Вот, Господь помогает мне.
Кто сделает мне зло?*

Общие слова, ритм, а также смысл исповедания Павлом упования на Бога глубоко созвучно Исаиному. Не прибегая к цитированию или доказательству своих тезисов с помощью библейских стихов, Павел облек свое исповедание в слова, проистекающие из надежды Израилевой.

Но есть еще один значимый обертон, который следует услышать в Павловой цитате из Пс. 43. В стихах с восемнадцатого по двадцать третий псалмопевец подчеркивает мысль, что страдания Израиля не могут рассматриваться как наказание за неверность или идолопоклонство; напротив, Божьи люди страдают как раз потому, что верны ему. Особое ударение сделано на словосочетании *ἕνεκα σοῦ* в двадцать третьем стихе: «за тебя нас предают смерти». Это обстоятельство служит основанием для заключительного призыва к Богу оправдать свое имя, избавив Израиль (ст. 27).

Что касается Павла, то он старается опровергнуть заявление – риторического или исторического характера – о том, что якобы он как провозвестник удивительного нового учения, по которому необрезанные язычники принимаются в народ Божий, оставил пути Бога Израилева.⁷¹ О его беспокойстве по этому поводу свидетельствует неопределенность, с которой он говорит о том, будут ли его приношения и его весть благоприятны для христиан из иудеев в Иерусалиме (Рим. 15, 31), и, что в тексте он неоднократно подчеркивает, что его весть согласуется с Законом. В свете этого становится ясно, что цитата из Пс. 43, 23 представляет собой пример еще одного такого подчеркивания, на этот раз звучащего «вполголоса»: отождествляя себя и своих читателей с Израилем из псалма, Павел вспоминает (металептически) опровержение псалмопевцем любого обвинения в идолопоклонническом отступлении. В основе всего Павлова богословского проекта лежит тезис о том, что евангелие представляет собой подлинное исполнение Божьего откровения, обращенного к Израилю.

⁷¹ Как отмечает Даль (*Studies in Paul*, 142), одна из главных задач, которые Павел ставит в Послании к Римлянам, состоит в том, «чтобы доказать, что он и не приверженец антиномизма, и не отступник от иудейской религии».

Этот тезис обретает символическое подкрепление в тонко проведенной Павлом связи между ним самим и его церквями и псалмопевцем, который решительно утверждал: «Мы не забыли тебя и не были лживы пред твоим заветом».

Эта связь представляет собой прием, который в большинстве случаев находит отражение в сфере действия отголосков, пока в тексте апологетический мотив не прослеживается явно. Именно по этой причине данный отрывок явно рождает эффекты, возникшие благодаря тропу металеписа.

В то же время Павлова многозначительная цитата – небольшой отрывок из Пс. 43 – ставит нас перед необходимостью найти ответы на множество вопросов, которые так или иначе просматриваются в послании в целом и которые наконец выливаются в Рим. 9 – 11 в пространное рассуждение о судьбе Израиля. Павлова необычная трактовка преткновения его иудейских современников как того, что свершилось по божественной воле, становится менее «диссонансной», если, читая об этом, мы слышим «хоровой» фон Пс. 43. Если страдания Израиля в плену истолковываются псалмопевцем не как наказание, но как страдание ради имени Божьего, то, возможно, временное неверие Израиля может быть расценено как составляющая Божьего замысла, в котором его милость простирается не только на иудеев, но и язычников. И действительно, так Павел рассуждает в Рим. 11, 11-32: «Итак спрашиваю: неужели они преткнулись, чтобы совсем пасть? Никак. Но от их падения спасение язычникам, чтобы возбудить в них ревность. Если же падение их – богатство миру, и оскудение их – богатство язычникам, то тем более полнота их» (Рим. 11, 11-12).

Предостерегая своих читателей из язычников об опасности «мечтания о себе», Павел пользуется метафорическим образом ветвей культурной маслины, которые отломались, дабы привилась отрасль дикой маслины (т. е. язычники), но он четко указывает на то, что отломившиеся ветви также привьются вновь: «Бог силен опять привить их» (Рим. 11, 23). Из этой метафоры, равно как и из предшествующего ей текста видно, что ветви отломались по действию Божьему, цель которого – спасение язычников.

Особый интерес представляет здесь то, как Павел описывает отламывание ветвей: «Если Бог не пощадил (*οὐκ ἐφείσατο*) природных ветвей, то не пощадит и тебя» (Рим. 11, 21).⁷² Выражение «не пощадит» должно вызвать в памяти Павловых читателей целую цепочку образов. Уже в Рим. 8, 32 апостол написал: «Тот, Который Сына Своего не пощадил (*οὐκ ἐφείσατο*), но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?»

⁷² СП «Ибо если Бог не пощадил природных ветвей, то смотри, пощадит ли и тебя». – Прим. перев.

Павел описывает участь неверующего Израиля с помощью тех же выражений, которыми он пользовался, говоря о смерти Иисуса; здесь есть намек на то, что в тексте содержится смелая ассоциация-троп, весь спектр значений которой последующие христианские богословы обычно не пытаются исследовать. По сути, здесь Павел истолковал судьбу Израиля христологически. Если Павел может написать в Послании к Галатам, что Иисус искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою... дабы благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников (Гал. 3, 13), то он может сказать в Рим. 11 нечто весьма сходное о роли Израиля в драме спасения. Израиль подвергается отвержению ради мира, претерпевая страдания как заместительная жертва.

Это интертекстуальное взаимодействие Рим. 8, 32 и Рим. 11, 21 – довольно смелое, и указывает на более глубокое созвучие с уже упомянутым повествованием Книги Бытия о почти свершившемся Авраамовом жертвоприношении Исаака, в котором Бог повелевает Аврааму не поднимать руки на сына своего: «Не возлагай руки своей на ребенка и не делай ничего ему, ибо ныне знаю я, что боишься ты Бога и не пощадил (*οὐκ ἐφείσω*) сына своего возлюбленного ради меня» (Быт. 22, 12).⁷³ Некоторые толкователи говорили (одни с большей уверенностью, другие с меньшей), что ранние трактовки смерти Иисуса, возможно, возросли на почве этой традиции, получившей название Акеды.⁷⁴ Если Павел подразумевает эту традицию, он не говорит об этом явно, но его замечания об Израиле в одиннадцатой главе указывают на то, что принципы этой традиции были глубоко запечатлены в его сознании. Параллели между образами этих трех возлюбленных Господом, которые не были пощажены, слишком сильны, чтобы можно было считать их случайными. Авраам не пощадил сына своего Исаака, но связал его и возложил на жертвенник только для того, чтобы принять его вновь благодаря Божьему вмешательству. Бог не пощадил сына своего Иисуса, но предал его смерти ради мира сего, а затем оправдал его в воскресении. Бог не пощадил народа своего Израиля, но отломил его, как ветви, ради язычников; разумеется, это еще не конец всего:

⁷³ СП «Не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня». – Прим. перев.

⁷⁴ Фундаментальные исследования, посвященные этому вопросу, – Israel Levi, “Le sacrifice d’Isaac et la mort de Jesus,” *REJ* 64 (1912):161-84; Hans-Joachim Schoeps, “The Sacrifice of Isaac in Paul’s Theology,” *JBL* 65 (1946):385-92; Shalom Spiegel, *The Last Trial*, trans. Judah Goldin (New York: Schocken, 1969); Geza Vermes, “Redemption and Genesis xxii – The Binding of Isaac and the Sacrifice of Jesus,” *Scripture and Tradition in Judaism*, 2d ed. (Studia Post-Biblica 4; Leiden: Brill, 1973) 193-227; Nils A. Dahl, “The Atonement: An Adequate Reward for the Akedah?” *The Crucified Messiah* (Minneapolis: Augsburg, 1974), 146-60.

«Ибо если отвержение их – примирение мира, то что будет принятие, как не жизнь из мертвых?» (Рим. 11, 15) В каждом из случаев модель отвержения-принятия разворачивается и осуществляется ко благу других.

Логика этой «модели замещения»⁷⁵ настолько глубоко укоренена в сознании Павла, что он способен написать: «Я мог бы молиться,⁷⁶ чтобы самому быть проклятым и отсеченным от Христа ради братьев моих, родных мне по роду» (Рим. 9, 3).⁷⁷ Эта молитва звучит необычно или даже еретически, если рассматривать ее в свете последующих христианских догматов, но в ней воплощается Павлово глубочайшее убеждение: люди Божьи следуют в своей жизни жертвенному примеру Иисуса Христа. Такая модель поведения заключена в истории Авраама и Исаака и, как ни парадоксально, воспроизведена во времена Павла в отломлении Израиля.⁷⁸

Итак, цитируя слова Пс. 43 в Рим. 8:

*За Тебя умерщвляют нас весь день,
считают нас за овец, обреченных на заклание*

Павел озвучивает тему, которая замысловато преломляется в его послании, взаимодействуя с другими его образами – избрания, верности и жертвенности, звуча в унисон, а порой диссонируя с ними. Эта цитата подготавливает почву для его увещевания, звучащего в Рим. 12, 1: «Итак умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую».⁷⁹ Вот что требуется от эсхатологического народа Божьего; Божьи избранные должны страдать и воздыхать вместе с неисккупленным творением и даже за него (ср. Рим. 8, 18-25).

⁷⁵ Это выражение почерпнуто из работы Hans Frei, *The Identity of Jesus Christ* (Philadelphia: Fortress, 1975), 74-84, 102-15.

⁷⁶ То, что Павел пользуется здесь формой имперфекта изъявительного наклонения *ἤχθμι* («я молюсь [мог бы молиться]»), вероятно, следует понимать в том смысле, что он желает молиться о чем-то недостижимом или о том, о чем молиться не подобает. Такой перевод обстоятельно обосновывается в работе Cranfield, *Romans*, 2.454-57.

⁷⁷ СП «я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти». – Прим. перев.

⁷⁸ Часто высказывается мнение, что Павел вспоминает рассказ о том, как Моисей был готов принести себя в жертву во искупление греха Израиля (Исх. 32, 30-34). Однако в Рим. 9, 3 нет прямых словесных отголосков текста Книги Исход.

⁷⁹ Обратите внимание на то, что тела (множественное число) верующих должны быть представлены в жертву (единственное число). В данном образе раскрывается важнейший элемент Павлова богословия: послушание вере проявляется в совместной жизни общины, а не только в поступках отдельных ее членов.

Один интертекстуальный отголосок, звучание которого Павел, как это ни удивительно, приглушает, так и не прозвучал отчетливо. Говоря о людях Божьих как об овцах, обреченных на заклание (*πρόβατα σφαυής*), Павел употребляет выражение псалмопевца; едва ли он не сознавал, что эти слова звучат отголоском трогательного рассказа об участии раба Господня из Книги пророка Исаии:

*Он был угнетен и поражаем,
Но не отверзал уст своих;
Как агнец, что ведом на заклание (πρόβατον ἐπί σφαυήν ἤχθη),
И как овца, что пред стригущими ее безгласна,
Так он не отверзал уст своих*

(Ис. 53, 7)

Послание к Римлянам насыщено многочисленными цитатами и аллюзиями из Ис. 40 – 55. Мотив Страдающего Раба Ис. 53 находит отражение во многих отрывках (например, Рим. 4, 24-25; 5, 15-19; 10, 16; 15, 21). Почему же тогда Павел не хочет прямо сказать об этом пророчестве и воспользоваться образом раба, рассуждая об Израиле, церкви или Иисусе? Об этом нам остается только гадать, но результат его риторической стратегии описать довольно просто. Он говорит о пятьдесят третьей главе Исаии вполголоса и намеками, но ни разу не упоминает о пророческой типологии, которая накрепко связала бы его трактовки образов Христа и Израиля. Как следствие, перед нами – ярчайший пример металепсиса: Павлово молчание взывает к читателю, чтобы тот заполнил недостающие места в тропе. Имеющие уши слышать услышат и уразумеют, что люди Божьи, считающиеся овцами, обреченными на заклание, страдают с Христом (Рим. 8, 17: *συνπάσχομεν*) и, таким образом, исполняют свое призвание, предвозвещенное по Писанию. На них – наказание, приносящее здоровье другим, и ранами их творение исцеляется.⁸⁰

Слово Божье не сбылось?

Читатель, внимательно вслушивавшийся в отголоски Писания, которые звучали в первых восьми главах Послания к Римлянам, едва ли удивится тому, что в Рим. 9 – 11 Павел наконец начинает собственно рассуждать об участии Израиля. Эти главы не являются неким экскурсом или отступлением от основной темы послания; в них заключена ее

⁸⁰ В этом последнем предложении говорится о возможности, возникшей для последующих читателей благодаря интертекстуальной матрице, вплетенной в текст Павлом; сам Павел не выражает такую идею явно, однако см. Кол. 1, 24.

основная идея, с которой резонировали библейские отголоски начиная с Рим. 1, 16-17. Скорбные слова псалмопевца о том, что народ Божий – овцы, обреченные на заклятие, моментально модулируются в Павлово сетование о еврейском народе («братьев моих, родных мне по плоти») в Рим. 9, 1-5: «Великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему». Если страдание – призвание церкви, также как участь Израиля в изгнании, значит, Павел не проводит строгого разграничения между Израилем и церковью. То, что говорилось об Израиле, теперь может быть сказано о церкви. Однако есть и одно чрезвычайно важное различие: Израиль не пожелал уверовать в евангелие Иисуса Христа. Если нас действительно ничто не может отлучить от любви Божьей во Христе Иисусе, Господе нашем (Рим. 8, 39), то что сказать об Израиле? Входят ли израильтяне в Павлово «нас»? Отлучены ли израильтяне от любви Божьей? Их нежелание принять Иисуса Христа как Господа исключает ли их из сферы Божьей милости? Это тот взрывоопасный вопрос, который Павел ставит в Римлянам 9 – 11.

Несмотря на сложность истолкования многих отдельных утверждений Рим. 9 – 11, данный текст четко организован,⁸¹ и структура его имеет общее сходство с построением псалмов-сетований:

Рим. 9, 1-5. Сетование об Израиле.

Рим. 9, 6-29. Слово Божье не сбылось? Обоснование замысла Божьего в избрании.

Рим. 9, 30 – 10, 21. Парадокс: Израиль не принял слово веры, засвидетельствованное Богом в Писании.

Рим. 11, 1-32. Неужели Бог отверг народ свой? Нет, весь Израиль спасется.

Рим. 11, 33-36. Доксологическое заключение.

Концентрация библейских цитат и аллюзий существенно повышается в главах, где Павел стремится показать, что неверие Израиля, как это ни парадоксально, не было ни неожиданным, ни бесповоротным. Читая Писание, Павел находит не только многообразные прообразы Божьей милости к язычникам, но и обетования о том, что в конечном итоге Израиль будет восстановлен. Цель Рим. 9 – 11 – как и всего послания в целом – показать, что то, как Бог поступает с Израилем и народами мира сего в настоящее время, в полной мере согласуется с образом действий Бога

⁸¹ См., например, исследование Robert Badenas, *Christ the End of the Law: Romans 10:4 in Pauline Perspective* (JSNT Sup 10; Sheffield: JSOT Press, 1985), 94-96. Более подробно об этом говорится в работе С. К. Barrett, "Romans 9:30-10:21: Fall and Responsibility of Israel," *Essays on Paul* (Philadelphia: Westminster, 1982), 132-53.

в прошлом, и с возвещенными им замыслами. И повествование о Божьих деяниях в прошлом и его пророческие обетования о будущем мы находим в Писании. Таким образом, Рим. 9 – 11 представляет собой пространное свидетельство согласованности между Божьим словом, запечатленным в Писании, и Божьим словом в Павловом евангелии.

Если такой согласованности нет, значит, слово Божье не сбылось (Рим. 9, 6) и Бог, с которым мы должны ладить, – либо ненадежен, либо бессилён. То обстоятельство, что Павел всматривается в такую ужасающую перспективу и так подробно рассуждает о ней, служит важным показателем согласованности между Писанием и евангелием – иначе к чему такие герменевтические старания, – так и Павловой неизменной преданности убеждению, что если Закон и Пророки не свидетельствуют о евангелии, то нет вообще никакого евангелия.

Таким образом, интертекстуальные связи в Рим. 9 – 11 можно уподобить не ажурным украшениям, а балкам и брусьям. Если Павлово толкование Писания в этих главах неосновательное, то и вся его проповедь едва ли окажется убедительной.

«В Исааке наречется тебе семья»

Чтобы доказать, что слово Божье сбылось, Павел прежде всего показывает, что Писание издревле повествовало о событиях, свидетельствующих об избирательном характере Божьей благодати. Божья воля раскрывается в таких повествованиях, как *ἡ κατ' ἐκλογῆν πρόθεσις τοῦ θεοῦ* (Божий замысел, осуществляющийся в согласии с избранием) (Рим. 9, 11). Павел начинает свои рассуждения, вновь обращаясь к повествованию об Аврааме из Книги Бытия, на этот раз цитируя Быт. 21, 12: «В Исааке наречется тебе семья» (Рим. 9, 76). За цитатой, приведенной в подкрепление утверждения о том, что не все дети Авраама – семья⁸² (Рим. 9, 7а), следует комментарий в стиле пещер (то есть комментарий, в котором построчно цитируется текст, а каждая строка сопровождается кратким пояснением): «То есть не плотские дети суть дети Божии, но дети обетования признаются за семья» (Рим. 9, 8). Почему Исаак отождествляется с обетованием, а не плотью? Четкий ответ дан в тексте Рим. 9, 9, где в качестве доказательства приводится вольная цитата Быт. 18, 10.14, чтобы показать, что

⁸² В RSV Павлова аргументация в Рим. 9, 7 представляется непоследовательной, так как в этом переводе соответствующие термины меняются местами: «Не все дети Авраама, поскольку они его потомки». Но Павел хочет сказать, как свидетельствует о том цитата Быт. 21, 12, как раз обратное: у Авраама много детей (*τέκνα*), но не все они относятся к его «семени» (*σπέρμα*). СП «Не все дети Авраама, которые от семени его». – Прим. перев.

рождение Исаака было непосредственно *обещано* Аврааму: «В это же время приду, и у Сарры будет сын». Эта цитата усиливает связь между *Исааком* и *обетованием*, связь, на которой покоится более общее утверждение о том, что Бог отличил Исаака от других детей Авраама как особого восприемника избрания.

Таким образом, Быт. 18, 10.14 становится первым из числа многих отрывков, связанных Павлом в Рим. 9 воедино и образующих сложную интертекстуальную сеть,⁸³ тянущуюся из Быт. 21, 12. Ключевые термины этой программной цитаты («В Исааке *наречется тебе семя*») повторяются в цитатах из Книги Осии и Книги Исаии (в Рим. 9, 25-29), благодаря чему создается *inclusio*, охватывающее стихи с шестого по двадцать девятый. В этой единице текста Павел приводит ряд библейских иллюстраций в подкрепление тезиса о том, что Бог избирает тех, кого ему угодно избрать: Авраам, Сарра и Исаак (ст. 7-9); Иаков и Исав (ст. 10-13); Моисей и фараон (ст. 15-18); горшечник и глина (ст. 20-23). В первых двух текстах апостол обращается к повествованиям о патриархах, чтобы показать Божью избирающую волю в действии, тогда как последние две иллюстрации обосновывают Божье право поступать как ему угодно с собственным творением. Таким образом он отвечает еще раз на звучащий вновь и вновь риторический вопрос о Божьем правосудии (Рим. 9, 14: «Что же скажем? Неужели неправда у Бога?»).⁸⁴

Метафорический образ горшечника и глины – вызывающий сложные ассоциации-отголоски целого ряда библейских antecedentov⁸⁵ – служит яркой аллюзией на притчу Павлова предшественника Иеремии:

И сошел я в дом горшечника, и вот, он работал свою работу на кругляле. И сосуд, который горшечник делал из глины, развалился (LXX: «упал»; ср. Рим. 11, 11.22) в руке его; и он снова сделал из него другой сосуд, какой горшечнику вздумалось сделать. И было слово Господне ко мне: не могу ли Я поступить с вами, дом Израилев, подобно

⁸³ См. разбор этого отрывка в работе James W. Aageson, "Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11," *CBQ* 48 (1986):268-73. Доводы в пользу того, что здесь находит отражение мидрашитское по форме толкование, приводятся в работе Ellis, *Prophecy and Hermeneutic*, 219; and Stegner, "Romans 9:6-29."

⁸⁴ Павлова экзегеза данного текста подробно рассмотрена в работе John Piper, *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23* (Grand Rapids: Baker, 1983).

⁸⁵ Кроме отголоска Иер. 18, 3-6, мы можем услышать здесь отзвуки таких текстов, как Иов 9, 12; 10, 8-9; Ис. 29, 16; 45, 9; 64, 8; Сир. 33, 10-13 (Я признателен Мэгги Дэспот за то, что она обратила мое внимание на некоторые из этих текстов). Детальное исследование этих субтекстов свидетельствует о сложности интертекстуальной матрицы, порождающей Павлову метафору.

горшечнику сему? говорит Господь. Вот, что глина в руке горшечника, то вы в Моей руке, дом Израилев (Иер. 18, 3-6).

Образ горшечника и глины не следует понимать так, будто употребив его, Павел хотел заставить замолчать тех, кто задавал неуместные вопросы; также не нужно полагать, будто этот образ появляется в тексте в результате аллюзии, не замеченной Павлом – и якобы нацеленной на то, чтобы показать очевидное: Бог обладает безраздельной властью поступать как ему угодно. Этот образ также глубоко созвучен с доводами Павла более широкого характера, касающихся отношений Бога с Израилем. Притча указывает на то, что сила горшечника не разрушительная, а созидательная: сосуд может упасть, но горшечник вылепит его заново. Притча, изреченная как пророческий суд над Израилем, одновременно является и призывом к покаянию, и заверением в том, что в своем всевластии Бог благожелателен, и это проявляется в его любви к народу Израиля даже тогда, когда он изрекает на него суд. Таким образом, аллюзия на Иер. 18 в Рим. 9, 20-21, как и другие аллюзии и отголоски, прозвучавшие в тексте ранее, предвосхищает собой выводы Павла в Рим. 11.⁸⁶ Читатель, заметивший аллюзию, не станет ошибочно толковать Рим. 9, 14-29 как экскурс, посвященный учению о предопределении отдельных людей к спасению или гибели, потому что благодаря пророческим субтекстам тема, с которой началась глава – участь Израиля, – остается в самом центре внимания.

Павлова разработка метафорического образа горшечника завершается упоминанием о приготовлении Богом сосудов милосердия. Таким образом, не развивая далее метафору и обращаясь прямо к верующим христианам, Павел говорит об этих сосудах так: «Призвал не только из Иудеев, но и из язычников» (Рим. 9, 24). Употребляя слово «призвал», он возвращается к мотиву призвания, прозвучавшему в цитате из Книги Бытия, с которой начался отрывок (Рим. 9, 7), и этот мотив становится стержнем, на котором держатся цитаты из Книги Осии: «Как и у Осии говорит: не Мой народ *назову* (*καλέσω*) Моим народом, и не возлюбленную – возлюбленною. И на том месте, где сказано им: вы не Мой народ, там *названы* (*κληθήσονται*) будут сынами Бога живого» (Рим. 9, 25-26, где перефразирован текст Ос. 2, 23 и процитирован Ос. 2, 1 LXX).

Необычайная особенность Павлова апеллирования к этому тексту заключается не в той свободе, с какой он перефразирует текст⁸⁷

⁸⁶ Эта интуитивная догадка блестяще разработана в книге Karl Barth, *Church Dogmatics* II.2, trans. G. W. Bromiley et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957), 223-38.

⁸⁷ О том, как Павел поступает с текстом, речь идет в работе Koch, *Schrift als Zeuge*, 166-68.

Ос. 2, 23, – включая введение в текст слова-связки «назвать», – а в том, как он, истолковывая пророчество, перерабатывает его. В изначальном контексте пророчества Осии звучит обетование о восстановлении греховного и непокорного Израиля (т. е. северного царства) и возвращении его к отношениям завета с Богом. Хотя ранее Бог временно отрекается от Израиля, изменяя смысл обетования завета на обратный («вы не Мой народ, и Я не ваш Бог»⁸⁸ [Ос. 1, 9б, ср. Исх. 6, 7]), в конечном итоге он заменит непокорность Израиля завету своей неизменной любовью, олицетворением которой служит верность Осии блуднице Гомери: «И я обручу тебя мне вовеки; обручу тебя мне в праведности (*δικαιοσύνη*) и в справедливости, в неизменной любви и в милости. Обручу тебя мне в верности (*πίστει*); и ты познаешь Господа» (Ос. 2, 21-22 LXX). Осия не оставляет дорогого его сердцу упования на то, что Израиль сохранит свое особое положение вопреки творимым блудодействиям. Павел же подвергает эти слова деконструкции и сводит на нет преимущество Израиля; с безоглядной смелостью он переистолковывает текст, превращая его в пророчество о намерении Бога принять язычников в народ свой.

Этот герменевтический переворот совершается настолько гладко, что мимо христиан из язычников может пройти и смелое новаторство апостола, и то обстоятельство, что данный текст может вызвать возмущение у читателей-иудеев. Павел *не* утверждает, что аналогично тому, как Бог явил милость недостойным израильтянам, он явит благодать и язычникам. А Павел утверждает, что Бог говорил через пророка Осию, дабы возвестить свое намерение назвать язычников своим народом. Свет евангелия, сияющий в тексте, как бы осветил заключенный в нем скрытый смысл, столь дивный, что неяркий изначальный смысл совершенно исчез.

Но исчез ли? Если цитата служит основанием утверждения Рим. 9, 24 о том, что Бог призвал нас *не только из иудеев*, но и из язычников, значит, есть явная двусмысленность в том, как Павел пользуется текстом. С одной стороны, в историческом плане язычники – народы, которые не имеют права именоваться Божьим народом, в отличие от иудеев (ср. Рим. 9, 1-5). Таким образом, Павел в первую очередь истолковывает пророчество как обетование о том, что язычники будут включены в число людей Божьих (ср. Еф. 2, 11-13 и 1 Пет. 2, 9-10, где выражены подобные мысли, но ситуация истолкована с христианской точки зрения). С другой стороны, весь ход рассуждений в Рим. 9 – 11 продиктован тезисом о том, что, *вопреки ожиданиям*, иудеи преткнулись и отломились, так что теперь они не Божий народ, несмотря на то что им принадлежит право первородства. В аналогиях Рим. 9 просматриваются инверсии, которые могут показаться возмутительными: еврейский народ оказывается в роли Измаила,

⁸⁸ СП «вы не Мой народ, и Я не буду вашим Богом». – Прим. перев.

в роли Исава и даже в роли фараона. Именно иудеи подверглись ожесточению и отвержению, так что их состояние в настоящее время в точности напоминает состояние неверного Израиля, к которому обращался Осия. Но если это так, то разве не могут они быть включены в число «не народа», который Бог призывает и любит? Именно к такому заключению ведут рассуждения Павла в одиннадцатой главе, где он говорит о новом привитии отломившихся ветвей и о тайне, согласно которой после вхождения полного числа язычников весь Израиль спасется (Рим. 11, 25-26). Итак, если в Рим. 9 и Рим. 10 Павел подвергает деконструкции свидетельство Писания об особом статусе Израиля, то в Рим. 11 диалектически деконструируется эта трактовка, вследствие чего любая претензия христиан из язычников на привилегированное положение лишается герменевтического основания.

По этой причине с цитатой из Исаии, которую Павел соединяет (Рим. 9, 27-28) со своим новаторским толкованием Осии, связана некая неопределенность. После пророчества, которое он истолковывает как речение о язычниках, он цитирует слова пророчества об Израиле. Однако вводная формулировка необычна: «А Исаия восклицает *ὕπερ* Израиля» (Рим. 9, 27а).⁸⁹ Хотя предлог *ὕπερ* иногда может иметь значение «относительно» (синоним *περί*; ср. 2 Кор. 1, 8), в новозаветном греческом он чаще употребляется в значении «от имени», «ради». Если принять последнее значение, то восклицание Исаии можно истолковать не как угрозу, а как слова надежды: «А Исаия восклицает ради Израиля: будь (*ἔάν*) число сынов Израиля⁹⁰ как песок морской, остаток *спасется*» (фраза «только остаток спасется», которую мы видим во многих английских переводах,⁹¹ представляет собой толковательный парафраз, не имеющий под собой текстуального основания ни в одной из греческих рукописей). И действительно, если мы вспомним, что Павел приводит стихи из Писания в подкрепление своего тезиса о том, что Бог призвал сосуды милости как из иудеев, так и из язычников (Рим. 9, 24), то будет гораздо разумнее трактовать пророчество Исаии как положительное по смыслу слово надежды, а не как слово осуждения. Цитата из Осии доказывает, что Бог призывает язычников, а цитата из Исаии доказывает, что он призывает иудеев.⁹² Такая трактовка также в полной мере согласуется с тем, как Па-

⁸⁹ СП «А Исаия провозглашает об Израиле». – Прим. перев.

⁹⁰ Эта фраза, заимствованная не из Исаии, а из Ос. 2, 1 LXX, служит искусным переходом к цитате Ис. 10, 22.

⁹¹ Например, RSV, NEB, JB, NIV, TEV.

⁹² И в том и в другом случае призвание, о котором толкует Павел, – это призвание через евангелие Иисуса Христа. У Павла мы не найдем учения о разных, но

вел пользуется мотивом остатка в Рим. 11, где с помощью этого понятия он доказывает, что Бог *не* отверг народ свой.

Наконец, в Рим. 9, 29 звучит отголосок еще одного ключевого термина цитаты Быт. 21, 12, «семя»: апостол цитирует еще одно пророчество Исаии, в котором фигурируют вместе образы остатка и семени: «Если бы Господь Саваоф не оставил (*ἐγκατέλιπεν*) нам семени (*σπέρμα*), то мы сделались бы, как Содом, и были бы подобны Гоморре». Этой отсылкой к образу избранного остатка или семени⁹³ завершается интертекстуальный круг, начало которого в Рим. 9, 7, и заканчиваются Павловы рассуждения, в которых он, опираясь на Писание, доказывает, что свидетельство об избирательном действии Божьей воли глубоко запечатлено в канонических текстах Израиля. Только наличие семени отличает Израиля от архетипических объектов Божьего гнева.

Неужели Бог отверг свой народ?

Напряжение в Павловых рассуждениях о чрезвычайно трудном вопросе – предстоянии Израиля перед Богом – достигает в Рим. 11 кульминации. В риторическом вопросе Рим. 11, 1 озвучено беспокойство, пронизывающее всю дискуссию: «Итак, спрашиваю: неужели Бог отверг народ Свой?» Любопытно, что Павел обосновывает свое решительное «нет» (*μη γένοιτο* [отнюдь нет!]) автобиографическими сведениями («Ибо и я Израильтянин, от семени Авраамова, из колена Вениаминова»). Едва ли Павлова национальная принадлежность могла помешать Богу отвергнуть народ свой; возможно, смысл этих слов в том, что Павла как иудея ни в коем случае нельзя было бы заподозрить в вынашивании таких ужасных идей (быть может, этими словами он подготавливает почву для рассуждений в последующих стихах, говоря о себе как о ярком представителе остатка, избранного благодатью [Рим. 11, 5]). А далее апостол приводит более веские доводы, обращаясь к языку Писания: «Не отверг Бог народа Своего (*οὐκ ἀπόσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ*), который Он наперед знал» (Рим. 11, 2а). Поскольку Павел подкрепляет этот кульминационный тезис прямой отсылкой к повествованию об Илии (Рим. 11, 2б-5), можно

равносильных заветах для иудеев и христиан; в остаток, который спасется, войдут христиане из иудеев, как сам Павел.

⁹³ Ничто не говорит здесь явно о том, что Павел интерпретирует слово *σπέρμα* христологически, как в Гал. 3, 16. И все-таки у читателей, знакомых с Посланием к Галатам, может возникнуть вопрос, не заключен ли в тексте Рим. 9, 29 скрытый христологический смысл. См. последнюю часть пятой главы, где рассматриваются проблемы, порождаемые такого рода канонической интертекстуальностью.

не обратить внимания на то, что сам тезис – отголосок двух других библейских отрывков, изначальные контексты которых обрамляют Рим. 11, помогая глубже понять текст.

В 1 Цар. 12 народ, вызвав недовольство Самуила своим требованием поставить царя, умоляет пророка ходатайствовать перед Богом за него: «Помолись о рабах твоих пред Господом Богом твоим, чтобы не умереть нам; ибо ко всем грехам нашим мы прибавили еще грех,⁹⁴ когда просили себе царя» (1 Цар. 12, 19). В ответ Самуил произносит речь, которая, как ни странно, прозвучала бы вполне уместно, если бы с ней к своим собратьям-иудеям обратился Павел:

Не бойтесь, вы соделали все это зло, но не отверщайте только от следования Господу и служите Господу всем сердцем вашим... Ибо Господь не отвергнет народа своего (οὐκ ἀπώσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ) ради великого имени Своего, ибо Господь кротко принял (προσελάβετο; ср. Рим. 14, 3; 15, 7) вас в народ себе. Что же до меня, то да не будет, чтобы я согрешил против Господа, переставши молиться за вас (ср. Рим. 9, 3; 10, 1) (1 Цар. 12, 20-23).

Звучит ли речь Самуила отголоском в Рим. 11, 2? Если да, значит, Павел заменил слово *κύριος* на *θεός*, чтобы было понятно, что он говорит о Яхве, Боге Израиля, а не о *Kyrios Christos*, и изменил будущее время глагола на аорист («не отверг», а не «не отвергнет»), чтобы было понятно, что он говорит о свершившемся действии, а не об ожидаемом.

«Бог не отвергнет народа своего». То же в точности предложение мы находим в Пс. 93, 14 (Пс. 93, 14 LXX). Здесь не указывается никакого повествовательного контекста, однако в следующих строках разрабатывается тема, вариацией которой служит текст Рим. 9 – 11:

*Ибо Господь не отвергнет народа своего
(οὐκ ἀπώσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ),
И не оставит (ἐγκαταλείψει) наследия своего,
Пока праведность (δικαιοσύνη) не возвратится для суда.⁹⁵*

Глагол *ἐγκαταλείπω*,⁹⁶ появляющийся в строке, следующей сразу же за строкой псалма, отголосок которой слышится у Павла в Рим. 11, 2, – это

⁹⁴ Тонкий трагически-иронический отголосок – или инверсию – этого текста также можно усмотреть в Лк. 3, 19-20.

⁹⁵ СП «Ибо не отринет Господь народа Своего и не оставит наследия Своего. Ибо суд возвратится к правде». – Прим. перев.

⁹⁶ Примечательно, что этот глагол, представляющий собой еще одну характерную единицу словаря псалмов плача, встречается в раннехристианских трактовках смерти и воскресения Иисуса как осуществление принципа «страдание – оправдание» данного рода псалмов. См. особенно Мк. 15, 34 («Боже Мой!

тот же глагол, что употреблен в Ис. 1, 9, стихе, цитируемом в Рим. 9, 29. Он этимологически связан с глаголом *καταλείπω* и существительным *λείμμα*, употребленным в Рим. 11, 4-5 в связи с описанием остатка, оставленного Божьей избирающей благодатью. Игра этих слов может быть более или менее точно передана на английском языке только с помощью метафоры из сферы книготорговли: «Бог не распродаст *остатки* своего наследия по дешевой цене... Он соделал так, что *осталось* семь тысяч,⁹⁷ которые не преклонили колен пред Ваалом... Так и в настоящее время есть *остаток*». Павлова аллюзия в Рим. 11, 2а на Пс. 93 предвосхищает тему остатка, прослеживающуюся в дальнейших предложениях. Этот эффект прообраза формально идентичен модели, которая просматривается в использовании Пс. 142 в Рим. 3, 20 (см. выше): неозвученный элемент явно цитируемого текста незаметно порождает очередной шаг в развитии дискурса.

Сложно сказать, хотел ли Павел, чтобы его весьма определенное «Не отверг Бог народа Своего» прозвучало созвучно с 1 Цар. 12, 22 и Пс. 93, 14. Как бы то ни было, слова и обороты, посредством которых его упование на Бога обрело выражение – это слова и обороты Писания. Было бы ошибкой утверждать, что Писание являлось *langue*, а Павлов дискурс – *parole*, как если бы Писание было всего лишь некоторым вместилищем, из которого Павел черпал лексемы; правильнее было бы сказать, что поэтические и повествовательные тексты Писания, по сути, определяют его исповедание. *Parole* Писания, уже изреченное, отражается и слышится вновь в Павловом дискурсе. Как следствие, Павловы предложения несут в себе силу смыслов, обретенную в ранних повествованиях Боже Мой! для чего Ты Меня оставил [*ἐυκατέλιπες*?]), где цитируется Пс. 21, 2 (Пс. 21, 2 LXX), и Деян. 2, 27 («ибо Ты не оставишь [*ἐυκαταλείψεις*] души моей в аде»), где цитируется Пс. 15, 10 (Пс. 15, 10 LXX).

⁹⁷ Барт (*Church Dogmatics* II.2, 270) обращает внимание на то обстоятельство, что в 3 Цар. 20, 15 – вслед за Божьим обетованием (3 Цар. 19, 18) оставить в Израиле семь тысяч, которые не впали в идолослужение, указывается число всех сынов Израилевых – семь тысяч! Барт отмечает: «Именно эти семь тысяч мужей, а не неверное большинство, представляют Израиль как таковой. Оставляя их, Бог твердо держится Израиля как такового, и бесспорно то, что он не отверг народа своего. Поэтому... одинокий Илия, слышащий утешительные слова о семи тысячах мужей, на самом деле не одинок, но как тот, кому поручено совершать служение во имя Господне, незримо окружен этими семью тысячами... Даже в своем одиночестве он действительно предстоит пред Богом за всего Израиля, за Израиля как такового. Подобным образом можно сказать, что не одинок и Павел... Поэтому он может и должен апеллировать к истине, что он иудей и миссионер, посланный к язычникам, как к вескому доказательству того, что Бог не отверг народа своего» (Я благодарен Шерри Джордан за то, что она обратила мое внимание на этот отрывок).

и литургической речи. Эта аллюзивное напоминание звучавших прежде утверждений о Божьей верности Израилю служит скрытым основанием приводимых Павлом доводов.

Веселитесь, язычники, с народом его

Такая трактовка Послания к Римлянам путем изучения библейских отголосков в послании подтверждается отрывком Рим. 15, 7-13, которым завершается основная часть послания и который служит *peroratio*, итогом изложенных в тексте тем.

Посему принимайте друг друга, как и Христос принял (просελάβετο; ср. 1 Цар. 12, 22) вас, ради славы Божьей. Разумею то, что Иисус Христос сделался служителем для обрезанных – ради истины Божией (ὕπερ ἀληθείας θεοῦ; ср. Рим. 3, 4.7), чтобы утвердить обетования, данные отцам (ср. Рим. 4, 16), и чтобы язычники прославляли Бога за милость его,⁹⁸ как написано:

*Посему буду славить тебя среди язычников,
И петь имени твоему (Пс. 17, 50; 2 Цар. 22, 50).
И еще говорит:*

Веселитесь, язычники, с народом его (Втор. 32, 43).

И еще:

*Хвалите Господа, все вы, язычники,
И да хвалят его все народы (Пс. 116, 1).*

И еще Исаия говорит:

*Будет корень Иессеев,
И тот, кто восстанет править язычниками;
На него язычники будут надеяться (Ис. 11, 10).*

Пусть Бог надежды исполнит вас радостью и миром в веровании, дабы вы преизобиловали надеждой в силе Святого Духа.⁹⁹

⁹⁸ Синтаксис Рим. 15, 9а сложный. Перечень возможных трактовок приведен в работах Cranfield, *Romans*, 2.742-44; Wilckens, *Römer*, 3.106. Естественнее всего было бы считать грамматической формой *δοξάσαι* аорист опатив действительного залога, а не аорист инфинитив, поэтому данную фразу следует трактовать как молитвенное желание: «Да прославляют язычники Бога за милость его». Перевод, приведенный здесь, однако, согласуется с толкованием, данным в работе Barrett, *Romans*, 271-72.

⁹⁹ СП «Посему принимайте друг друга, как и Христос принял вас в славу Божию. Разумею то, что Иисус Христос сделался служителем для обрезанных – ради истины Божией, чтобы исполнить обещанное отцам, а для язычников – из милости, чтобы славил Бога, как написано: за то буду славить Тебя, Господи,

Почему Павел помещает это собрание текстов в конце Послания к Римлянам? Вполне очевидно, что он припас самые убедительные свои доводы под конец. После того как было дано множество аллюзий и приведено множество аргументов, Павел наконец поднимает занавес и представляет читателю собрание текстов, в которых четко выражено его видение церкви, состоящей из иудеев и язычников, прославляющих Бога вместе. Толкователи часто отмечают, что Павел привел здесь одну цитату из Пятикнижия, одну из Пророков и две из Писаний, связав их ключевым словом *ἔθνη*, – все они указывают на эсхатологическое свершение, в котором язычники присоединяются к поклонению Богу Израиля: воистину Закон и Пророки выступают здесь как свидетели. Как отмечает Кеземанн: «В Ветхом Завете эта истина представлена прообразно. Читатели послания должны обратить внимание на то, что звучащая в нем весть согласуется с Писанием. Едва ли можно было бы составить более блистательное заключение апологии».¹⁰⁰ Здесь нет никакой уловки: Павел обосновывает свои доводы утверждением о том, что его церкви, в которых язычники действительно объединяются с иудеями в восхвалении Бога, должны представлять собой эсхатологическое воплощение библейского откровения. Если это так, то Божья праведность, провозглашаемая в Павловом евангелии, охватывающая собой и язычников, действительно обещана через пророков Божьих, в святых писаниях (Рим. 1, 2), и Павлу удалось привести убедительные доводы в защиту правосудия Божьего. Вот почему именно эти цитаты так уместно звучат в кульминационный момент развития идеи послания.

Но даже здесь, где значение отрывков для Павловой аргументации просматривается вполне четко, мы можем не услышать важных интертекстуальных отголосков, если не учтем того, из каких отрывков почерпнуты цитаты. И в том и в другом отрывке из Псалтыри говорится не только о язычниках, но и о Божьей милости (*ἔλεος*; Пс. 17, 51 LXX, Пс. 116, 2 LXX), совершенстве Бога, за которое язычники, как сказано в Рим. 15, 9, должны прославлять его. Ни в том ни в другом случае Павел не цитирует части текста, где упоминается о милости, но появление этого слова в данных отрывках едва ли случайно. Павел, возможно, выбрал эти отрывки как раз потому, что в них упоминания о Божьей милости связаны со словами

между язычниками, и буду петь имени Твоему. И еще сказано: возвеселитесь, язычники, с народом Его. И еще: хвалите Господа, все язычники, и прославляйте Его, все народы. Исаия также говорит: будет корень Иессеев, и восстанет владеть народами; на Него язычники надеяться будут. Бог же надежды да исполнит вас всякой радости и мира в вере, дабы вы, силою Духа Святого, обогатились надеждою». – Прим. перев.

¹⁰⁰ Käsemann, *Romans*, 387.

о восхвалении Бога среди язычников. По всей видимости, использование определенных слов в Павловом дискурсе в Рим. 15, 9а несет на себе непосредственный отпечаток фразеологии псалма. Иначе эту мысль можно выразить так: Рим. 15, 9а – аллюзия на тексты, цитируемые в Рим. 15, 9б и Рим. 15, 11. Это аллюзия на более широкий контекст использованных цитат.

В Пс. 17, 50-51 не только звучат упоминания о язычниках и милости, но и другие темы, волнующие отголоски которых мы слышим в Послании к Римлянам. В пятьдесят первом стихе о Боге сказано:

*Возвеличивающий спасительные деяния (σωτηρίας) своего царя
И творящий милость (ἔλεος) для своего Мессии (χριστῷ),
Для Давида и семени его (σπέρματι) вовеки.¹⁰¹*

Читатель, помнящий эти фразы, услышит в них отголосок, образующий *inclusio*, созвучное с начальным возвещением послания о «Сыне Божьем, который был обещан в святых писаниях и который родился от семени (σπέρματος) Давидова... Иисусе Мессии (Χριστοῦ)». Он и послал Павла проповедовать покорность вере среди всех язычников (Рим. 1, 3-5). И действительно, если мы истолковываем псалом в мессианском смысле, напрашивается мысль, что «я», стоящее в стихе, цитируемом Павлом, принадлежит самому Мессии,¹⁰² которого Павел отождествлял, разумеется, с Иисусом и о котором говорил как о том, кто ныне славит Бога вместе с язычниками. В конце концов, цитата вводится как текст, служащий дополнительным обоснованием описания деяния Христова (Рим. 15, 8), и Павел чуть выше, в Рим. 15, 3, процитировал другой псалом (Пс. 68, 10), в котором, по его убеждению, говорит сам Христос: «Злословия злословящих Тебя пали на Меня». Таким образом, картина, возникающая здесь вследствие того, что Павел цитирует Пс. 17, весьма сходна с той, что нарисована в Евр. 2, 10-13: Иисус пребывает в обществе собратьев своих и воспеваает хвалу Богу. Павел, разумеется, подчеркивает, в согласии с идейным замыслом своего послания, не единство Иисуса с собранием, а то обстоятельство, что собрание слагается из язычников.

Цитата из Втор. 32, 43, таким образом, добавляет нечто важное к картине. «Веселитесь, язычники, с народом его». Не одни язычники окружают Христа; они призваны присоединиться к Израилу и веселиться. В этом

¹⁰¹ СП «величественно спасающий царя и творящий милость помазаннику Твоему Давиду и потомству его вовеки». – Прим. перев.

¹⁰² Кеземанн (*ibid.*, 386) полагает, что говорящий – это сам Павел: «Апостол язычников находит описание своего служения в Писании». Мессианскую трактовку, предлагаемую М.-Ж. Лагранжем (M. J. Lagrange) (*Épître aux Romains* [Paris: Gabalda, 1950], 347), разделяют Крэнфилд (*Romans*, 2.745) и Вилкенс [*Wilckens*] (*Römer*, 3.108).

случае примечательно, что слова Павла согласуются с LXX. Еврейский текст гласит: «Язычники, хвалите народ его», – этот призыв весьма отличается от того, который находит Павел в LXX. Апостол наверняка был весьма рад найти текст, в котором Моисей, завершая Книгу Второзакония своей славной песнью, включает язычников в общение народа Божьего.

Подобным образом в заключительном стихе цепочки Павловых текстов говорится о том, что язычники и иудеи соберутся вокруг Мессии. Весь смысл Павловой цитаты Ис. 11, 10 становится явным только тогда, когда читатель вспоминает слова Ис. 11, 11-12: «И будет в тот день: Господу угодно будет явить ревность руки своей об остатке народа, что останется (*τὸ καταλειφθὲν ὑπόλοιπον τοῦ λαοῦ*)... И он поднимет знамя язычникам, и соберет затерявшихся Израиля, и соберет рассеянных Иуды от четырех углов земли».¹⁰³ Павел цитирует только часть текста, в которой пророчески говорится о том, что язычники возложат упование на корень Иессеев, но цитата также служит аллюзией на видение Исаией Божьего эсхатологического царства, в котором затерявшиеся Израиля воссоединяются с этими язычниками, собравшись у ног того, кого воздвиг Бог. Эта аллюзия также служит интертекстуальной связкой с темой остатка, уже прозвучавшей в Рим. 11.

Как и в Римлянам 9 – 11, эти библейские тексты указывают на изменение порядка вещей, о котором свидетельствовало прозвучавшее ранее Павлово утверждение: евангелие – сила ко спасению, во-первых, иудею, потом и эллину. Здесь язычники, судя по всему, предшествуют иудеям. Почему возникает это отклонение от нормы, Павел должен объяснить. Однако здесь слышится также мелодия, воспетая Исаией. Если придут язычники, может ли Израиль быть вдалеке?

«Праведность от веры так говорит»

Рассматривая библейские тексты, звучащие в Павловом дискурсе, мы обратили внимание на необычное тематическое единство, – более того, это тематическое единство граничит с однообразием. В этом послании Павел цитирует Писание не как собрание мудрых изречений на различные темы, а как настойчивое свидетельство об одной великой истине: Божья праведность, которая ныне объемлет и язычников в среде народа

¹⁰³ СП «И будет в тот день: Господь снова прострет руку Свою, чтобы возвратить Себе остаток народа Своего, какой останется у Ассира, и в Египте, и в Патросе, и у Хуса, и у Елама, и в Сеннааре, и в Емафе, и на островах моря. И поднимет знамя язычникам, и соберет изгнанников Израиля, и рассеянных Иудеев созовет от четырех концов земли». – Прим. перев.

Божьего, включает в себя обетование нерушимой Божьей верности Израилю. Практически каждый текст, который Павел цитирует или на который он дает аллюзию, вращается вокруг этой единой темы. Послание можно уподобить огромной параболической антенне, которая ловит отголоски Писания и отражает их, сводя в один фокус.

Проследив траекторию этих отголосков и сосредоточив внимание на теме, к которой они неизменно ведут нас, мы сможем понять Рим. 10, 5-10 – сложный для понимания текст, с которого мы начали свои изыскания в предыдущей главе. Читатель, вероятно, помнит, что Павел, как может показаться, проявляя крайнее своеобразие, превращает обращенное к Израилю Моисеево увещание – безоговорочно и беспрекословно исполнять Закон (Втор. 30, 11-14) – в речение Праведности от Веры, персонажа, искажающего очевидный смысл Моисеевых слов: в устах этого лица они становятся загадочным пророчеством о христианском евангелии, проповедуемом Павлом.

Такая трактовка может представляться образчиком экзегезы, порожденной необузданными и нечистыми помышлениями, – она настолько смущала христианских толкователей, что, как ни удивительно, многие из них, быть может, и сами не без некоторой нечистоты помышлений пытались доказать, что Павел здесь якобы вовсе не истолковывает Писание. Так, У. Сэнди и А. К. Хедлам в своем комментарии к Посланию к Римлянам из серии толкований, вошедших в Международный критический комментарий (на протяжении большей части двадцатого столетия эта работа считалась одним из наиболее влиятельных англоязычных комментариев к Посланию к Римлянам), утверждают: «Апостол не ставит перед собой цели обосновать свои доводы той или иной цитатой из ВЗ; он лишь выбирает знакомые и подходящие выражения, чтобы выразить то, что хочет сказать».¹⁰⁴ Однако в более поздних исследованиях ученые в принципе признают, что Павел действительно толкует Писание; в большинстве научных трудов, где анализируется данный текст, предпринимаются попытки либо найти некий исторический фон, позволяющий считать Павлову трактовку вразумительной,¹⁰⁵ либо объяснить с богословской точки

¹⁰⁴ William Sanday and Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1906), 289. Та же точка зрения отражена в работе Longenecker, *Biblical Exegesis*, 121-23.

¹⁰⁵ M. Jack Suggs, "'The Word Is Near You': Romans 10:6-10 within the Purpose of the Letter," in W. R. Farmer, C. F. D. Moule, and R. R. Niebuhr, eds., *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 289-312; Koch, *Schrift als Zeuge*, 153-60; J. D. G. Dunn, "'Righteousness from the Law' and 'Righteousness from Faith': Paul's Interpretation of Scripture in Romans 10:1-10," in G. F. Hawthorne and O. Betz, eds., *Tradition and Interpretation in*

зрения, почему использование текста Павлом считается обоснованным.¹⁰⁶ Эти исследования послужили причиной появления ряда ценных идей, которые могут быть учтены нами при рассмотрении Рим. 10 в свете изложенных выше соображений об эффектах, порождаемых интертекстуальным отголоском в Послании к Римлянам.

Место Рим. 9, 30 – 10, 21 в дискуссии

Развитие дискурса в Рим. 9 – 11, как мы уже указывали ранее, легко обрисовать в общих чертах. Павел, выразив глубокую печаль вследствие того, что его родной народ не верует евангельской вести, которую по справедливости надлежало принять ему (Рим. 9, 1-5), утверждает, что неверие израильтян не следует истолковывать как свидетельство того, что Божье слово якобы не сбылось, поскольку Бог всегда действовал в отношении человечества посредством диалектики отвержения и избрания (Рим. 9, 6-29). В Рим. 9, 30 – 10, 21 апостол более подробно объясняет аномалию, послужившую причиной таких размышлений: «Язычники, не искавшие праведности, постигли¹⁰⁷ праведность, праведность от веры. А Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона» (Рим. 9, 30-31).¹⁰⁸ В остальной части дискурса (Рим. 9, 32 – 10, 21) этот парадокс постепенно раскрывается: апостол рассуждает о том, как такое произошло и разъясняет, что послужило причиной. В конце фразы Павел повторяет парадокс, приводя явно ошибочное чтение Ис. 65, 1-2: он делит речение пополам, истолковывая первый стих («Я открылся не вопрошавшим обо Мне; Меня нашли не искавшие Меня») новаторски, как указание на христиан из язычников, а второй стих («Всякий день простирал Я руки Мои к народу непокорному»), соответственно, как указание на Израиля.¹⁰⁹ Однако образ постоянно простертых Божьих рук служит прообразом заключительного шага Павловой диалектики, в которой пос-

the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His Sixtieth Birthday (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 216-28.

¹⁰⁶ Barth, *Church Dogmatics* II.2, 245-47; Ellis *Paul's Use of the Old Testament*, 123; Cranfield, *Romans*, 2.522-26; Käsemann, *Romans*, 283-92.

¹⁰⁷ Глагол *κατέλαβεν* может заключать в себе идею интеллектуального постижения: ср. употребление его в Ин. 1, 5.

¹⁰⁸ СП «Язычники, не искавшие праведности, получили праведность, праведность от веры. А Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона праведности». – Прим. перев.

¹⁰⁹ Опять-таки, здесь Павел вольно цитирует LXX; см. Koch, *Schrift als Zeuge*, 50-51.

леднее слово за Божьей благодатью.¹¹⁰ В одиннадцатой главе Павел утверждает, что Бог остается верен народу своему, Израилю, вопреки неверию его и в конечном итоге он совершит его эсхатологическое искупление, как всегда и обещал. Словом, Рим. 9, 30 – 10, 21 в логике дискуссии выполняет функцию вводного текста. В Рим. 9, 6-29 и Рим. 11, 1-32 утверждается непоколебимая действенность Божьего слова и Божьей избирающей воли, тогда как в Рим. 9, 30 – 10, 21 делается остановка на полпути, чтобы показать, как Израиль отклонился от курса во время аномального интервала, предшествующего окончательному исполнению Божьего замысла.

Павлова необычная трактовка Втор. 30, 12-14 должна каким-то образом согласовываться с таким ходом мысли. Иными словами, этот текст, с точки зрения Павла, должен каким-то образом обосновывать объяснение – или, по крайней мере, описание того, как получилось, что Израиль и язычники поменялись ролями в драме избрания; как Израиль, несмотря на его преимущества и целенаправленное искание закона праведности, не смог уразуметь подлинный смысл Закона. Для того чтобы понять, как Павлова трактовка Второзакония служит этой цели, необходимо внимательно рассмотреть цитату в соответствующем контексте.

Тéλος Закона

В Рим. 9, 31-32 Павел говорит, что Израиль не достиг Закона, несмотря на беспокойство о делах. Согласно одному давнему мнению в христианском богословии, израильтяне не достигли Закона в том смысле, что были не в состоянии исполнить все заповеди в совершенстве. Однако в данном случае Павел об этом не говорит. Дело не в том, что они не в состоянии исполнять то, чего требует Закон: суть в том, что они стремятся к послушанию не *ék písteως* (верой), а *éξ éργων* (делами). Это указывает на то, что цель Закона в действительности состоит отнюдь не в безупречном исполнении дел, а в чем-то ином.

Павел утверждает, что его иудейские братья и сестры ревнуют о Боге, но ревность их неразумна. Они стремятся утвердить собственную праведность, поскольку не знают праведности Божьей (что, разумеется, означает праведность веры; ср. Рим. 9, 30), каковой они не покоряются, – и это вполне понятно, поскольку они не знают о ней (Рим. 10, 1-3). Но что есть праведность Божья? Ответ дан в Рим. 10, 4: «Ибо *тéλος* закона – Христос,

¹¹⁰ Барт в работе *Church Dogmatics* II.2, 259 утверждает, что эта цитата красноречиво свидетельствует о том, что совершил Бог для Израиля: «Бог никогда... не уставал жертвовать собой ради этого народа, снисходить к нему, вновь и вновь доказывая, что он верен ему. Бог – тот, кто милует этот народ».

к праведности всякого верующего».¹¹¹ Союз *ὅτι* (ибо) в Рим. 10, 4 – важная логическая связка.

В этом предложении разъясняется то, о чем было сказано в предыдущем предложении: подлинная цель закона – праведность Божья – *есть* Иисус Христос. Согласно прочной христианской традиции, особенно характерной для церквей Реформации, это утверждение надо понимать в том смысле, что Христос – окончание Закона, однако такая трактовка оказывается совершенно бессмысленной в контексте Послания к Римлянам.¹¹² Павел уже написал, что Закон и Пророки свидетельствуют о праведности Божьей (Рим. 3, 21) и что евангелие праведности через веру утверждает, а не устраняет Закон (Рим. 3, 31), указав посредством истории Авраама (Рим. 4), что Закон содержит учение о праведности по вере. Что еще мог бы он сказать, чтобы яснее донести до читателей свою мысль? Самая суть Торы, согласно основным идеям этого послания, состоит в праведности по вере. Именно это Израиль и не уразумел, и это, по убеждению Павла, наилучшим образом раскрывается ныне в Божьем деянии, совершенном во Христе.

Поэтому Рим. 10, 5 не следует противопоставлять Рим. 10, 6. Павел не противопоставляет праведность от Закона (Рим. 10, 5) праведности от веры (Рим. 10, 6). Он пользуется этими терминами как синонимами, цитируя Моисея в том и в другом стихе, с тем чтобы обосновать свою трактовку.¹¹³ Цитата из Лев. 18, 5 («постановления Мои и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив») появляется в рассуждениях не потому, что Павел хочет показать бессмысленность дел. Ранее он показал (Рим. 8, 1-11), что принявшие Духа через Иисуса Христа обрели силу исполнять праведный замысел (*δικαίωμα*) Закона (Рим. 8, 4) и покоряться

¹¹¹ СП «потому что конец закона – Христос, к праведности всякого верующего». – Прим. перев.

¹¹² Детальное исследование Баденаса (Badenas) (*Christ the End of the Law*) служит прочным основанием для того, чтобы трактовать слово *τέλος* в «телеологическом» смысле – в значении «цель» или «исполнение». К подобному заключению в свое время пришли Крэнфилд (*Romans*, 2.515-20) и Вилкенс (*Römer*, 2.222-23). См. также подробные рассуждения Пола Мейера (Paul Meyer) в работе “Romans 10:4 and the End of the Law,” in J. L. Crenshaw and S. Sandmel, eds., *The Divine Helmsman: Studies on God’s Control of Human Events, Presented to Lou H. Silberman* (New York: KTAV, 1980), 59-78. Всякий, кто истолковывает слово *τέλος* как «конец», непременно должен привести убедительные доводы в пользу такой трактовки.

¹¹³ Союз *δέ* в Рим. 10, 6 не обязательно выражает противительное значение. См. рассуждения лингвистического характера в работе Badenas, *Christ the End of the Law*, 121-25; Cranfield, *Romans*, 2.520-23; Meyer, “Romans 10:4,” 68-69; Barth, *Church Dogmatics* II.2, 245.

(*ύποτάσσω*) Божьему Закону.¹¹⁴ Цитата из Лев. 18, 5 фигурирует в тексте потому, что в ней звучит обетование жизни для тех, кто повинуется Закону; обетование, в полной мере согласующееся с идеей Втор. 30 (см. особенно Втор. 30, 15). Попытки некоторых толкователей противопоставить эти тексты, как если бы в них были отражены совершенно противоположные представления о праведности,¹¹⁵ привели к катастрофическим последствиям для христианского богословия.¹¹⁶

Экзегетический спор сложен и запутан, однако парафраз отрывка (Рим. 10, 1-6а.8-9, исключая пока Рим. 10, 6б-7, где звучат непонятные замечания) может помочь нам прояснить смысл предлагаемой здесь трактовки:

Братия, желание сердца моего и молитва моя к Богу ради иудейского народа, дабы он был спасен. Ибо свидетельствую им, что они имеют ревность о Боге, но ревность эта от неведения. Ибо, поскольку они не знают праведности Божьей и поскольку стремятся утвердить собственную праведность, они не покоряются праведности Божьей. Что же они не знают о праведности Божьей? То, что Христос – тѐλος Торы, к праведности всякого верующего. Как могу я говорить, что Христос – тѐλος Торы? Позвольте доказать это, приведя два отрывка из Торы. Моисей пишет о праведности, которая от Торы: «Тот, кто исполняет сии, жив будет ими» (Лев. 18, 5). Об исполнении чего говорит он? В другом месте, где пишет Моисей, эта праведность от веры (что значит праведность от Торы, что значит праведность Божья) говорит так: «Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце

¹¹⁴ Действительно, слова Рим. 10, 3б («они не покорились [*ύπετάγησαν*] праведности Божией») следует пояснять отсылкой к Рим. 8, 7 («плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются [*ύποτάσσεται*]»). Явная тождественность в этих фразах словосочетаний «праведность Божья» и «Закон Божий» в богословском отношении весьма примечательна.

¹¹⁵ Например, Käsemann, *Romans*, 284-87; С. Н. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (New York: Harper and Brothers, 1932), 165-66.

¹¹⁶ Использование Лев. 18, 5 в Гал. 3, 12 – совершенно другой вопрос. Как и во многих других частных случаях, Павел ведет дискуссию в Послании к Римлянам совсем не так, как это делает ранее в Послании к Галатам. Возможно ли, как полагает Барт (*Church Dogmatics* II.2, p. 245), дать новое толкование Гал. 3, 12 в свете такой трактовки Рим. 10, – вопрос слишком сложный, чтобы можно было рассматривать его здесь. Подобным образом, истолковывая Рим. 10, 5-6, мы должны принимать во внимание Флп. 3, 9, где противопоставляется своя праведность, которая от закона, праведности, которая через веру во Христа, праведности от Бога по вере. Какое бы решение толкователь ни принял, стремясь согласовать противоречивые, как видно, Павловы высказывания о Законе из различных посланий, такое стремление не должно перечеркивать внутренней логики рассуждений в Рим. 10.

твоим» (Втор. 30, 14). О каком слове говорит Моисей? Он говорит о слове веры, которое и мы ныне проповедуем, потому что если ты будешь исповедовать устами своими, что Иисус Господь, и веровать в сердце своем, что Бог воскресил его из мертвых, то спасешься, то есть обретешь жизнь, как и Моисей обещал в Лев. 18, 5, поскольку ты покорись истинной вести Закона.

Только тогда, когда отрывок интерпретируется таким образом, связность изложенных в нем мыслей становится понятной.¹¹⁷

Но здесь есть трагическая ирония. Павел страдал от того, что его современники-иудеи не уразумели, что Закон Израиля указывал на праведность от веры; но и христиане допускают ту же трагическую ошибку, если не сознают, что Закон и Пророки свидетельствуют о праведности Божьей, и если полагают, что Тора и Христос противоречат друг другу. Это одна и та же герменевтическая ошибка, возникшая вследствие вышеназванной ошибки.

«В устах твоих и в сердце твоим»

Все эти предварительные рассуждения были необходимы для того, чтобы обрисовать концептуальные рамки, в которых следует рассматривать Павлову необычную трактовку Втор. 30, 12-14. Основной Павлов тезис состоит в том, что в Торе возвещается христианская керигма. В ходе нашего изучения Послания к Римлянам мы убедились в том, что он толкует Писание Израиля, руководствуясь этим герменевтическим принципом, и что нередко его толкования обретают вес благодаря замысловатой перекличке интертекстуальных отголосков. Нигде этот поэтический способ интерпретации не проявляется так ярко, как в Рим. 10, 5-10.

Вкладывая цитату из Второзакония в уста Праведности от Веры, Павел уже дает очевидную подсказку к пониманию текста: он трактует Второзаконие в свете той же герменевтической концепции, какую разрабатывает, истолковывая Авв. 2, 4 («Праведный своею верою жив будет») и Быт. 15, 6 («Аврам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность»). Моисеева речь во Второзаконии, как и эти библейские тексты, будет трактоваться как свидетельство о праведности по вере.¹¹⁸

¹¹⁷ Подробно экзегетические трудности рассматриваются в работе Vadenas, *Christ the End of the Law*, 108-33.

¹¹⁸ Разумеется, персонификация Праведности, – литературный прием. Хотя этот прием находит соответствие в христианской традиции истолкования определенных библейских отрывков как речений Христа, Барт, отождествляя Христа и *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, допускает преувеличение: «Кто здесь говорит? Ясно, что не “персонифицированная” идея, а сам человек, о котором Моисей написал, что

Однако в отличие от отрывков из книг Аввакума и Бытия, во Втор. 30 нет упоминаний о вере или праведности. Как же тогда Павел приходит к предлагаемому им толкованию? Он переделывает текст, создавая импрессионистскую текстуальную картину, как бы выполненную методом тройной экспозиции.

Прежде всего он начинает цитату с фразы, почерпнутой из Втор. 8, 17; 9, 4: «Не говори в сердце твоём». Эта простая формулировка заменяет собой Втор. 30, 11, где подчеркивается мысль, противоречащая доводам Павла, а именно: Моисей говорит, что заповеди Закона доступны:¹¹⁹ «Эта заповедь, которую я заповедую тебе сегодня, не тяжела и не далека от тебя. Она не на небесах».¹²⁰ Павел без всякого предупреждения изымает эти слова и заменяет их более компактной формулировкой из раннего текста Второзакония.

Однако эта текстуальная замена не просто служит отрицательной цели – исключить материал, не согласующийся с Павловыми доводами; она также влечет за собой то, что в тексте слышатся отголоски, созвучные с развиваемым апостолом положительным тезисом. И во Втор. 8, 17, и во Втор. 9, 4, где вспоминается о том, как Бог, по благодати своей, избавил израильтян из Египта и заботился о них в пустыне, звучит обращенное к Израилю увещание: после того как народ войдет в землю обетованную, он должен остерегаться самодовольства.¹²¹ Первый текст гласит (в LXX): «Не говори в сердце твоём: “Моя крепость и сила руки моей совершили для меня это великое могущественное деяние”. Помни Господа Бога твоего, ибо он дает тебе силу совершить могущественное деяние, дабы он утвердил свой завет, каковой Господь клялся пред отцами твоими, как сегодня» (Втор. 8, 17-18). Второй текст, который отделяют от упомянутого лишь несколько предложений, вызывает у внимательного читателя еще больше ассоциаций, воспринимающихся как отголоски:

он будет жить как *kelal* Закона... Он сам есть праведность перед Богом» (*Church Dogmatics* II.2, 245). Эти слова являются примером того, как искренний и проникательный читатель-богослов ошибался, не учитывая метафорической легкости Павловых утверждений.

¹¹⁹ Ср. Koch, *Schrift als Zeuge*, 185-86.

¹²⁰ СП «Ибо заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небе». – Прим. перев.

¹²¹ На это указано в работе Franz J. Leenhardt, *The Epistle to the Romans*, trans. Harold Knight (London: Lutterworth, 1961), 268-69; также на это обращает внимание Крэнфилд (*Romans*, 2.523).

Не говори в сердце твоём, когда Господь Бог твой изгонит эти народы (ἔθνη) пред тобой: «За праведность мою»¹²² Господь ввел меня наследовать эту добрую землю»... Не за праведность и не за святость сердца твоего пойдешь ты наследовать их землю, а за нечестие этих народов Господь истребит их от лица твоего, дабы он утвердил завет свой, в коем он поклялся пред отцами твоими, Авраамом, и Исааком, и Иаковом. И ты узнаешь сегодня, что не за праведность твою Господь Бог твой дает тебе эту добрую землю в наследие, ибо ты народ жестоковыйный (Втор. 9, 4-6).

Павел, похоже, проявил себя как искусный полемист, начав рассуждения о Праведности от Веры со слов «Не говори в сердце твоём», поскольку эти слова вызывают в памяти прозвучавшее прежде речение Бога, обращенное к Израилю. В нем Господь Бог предостерегает израильтян от опасности, которой они подвергнутся, если станут уповать на собственную праведность, и напоминает этим жестоковыйным людям о том, что избавление им послал и завет с ними заключил он по своему изволению, а не по их желанию. Идея этих слов столь уместна в контексте Павловых рассуждений в Послании к Римлянам, что мы можем только удивляться, почему он взялся истолковывать трудный текст Втор. 30, 12-14, а не сразу процитировал эти слова. Мало того, он оставляет своим читателям лишь тонкую аллюзию на Втор. 8 и Втор. 9. Всякий читатель, который знает, откуда почерпнуты эти слова, конечно же, улыбнувшись, поймет смысл сказанного; но большинство читателей совершенно не обратят внимания на аллюзию.

Быть может, Павел не стал явно цитировать текст, потому что это было слишком легко. Если бы в подкрепление своих доводов он просто процитировал: «Не говори в сердце твоём: “За праведность мою”», дискуссия бы прекратилась раньше времени. Он же идет более сложным путем, приводя известную фразу из Втор. 9, 4, – возможно, рассчитывая на то, что читатель сам закончит предложение, а затем переключается на другой текст, в котором он также слышит голос праведности по вере.

Выбрав Втор. 30, 12-14, где настойчиво звучит требование исполнять заповеди, Павел поступил смело и, быть может, намеренно провокационно. Непросто найти в ВЗ другой текст, который представлялся бы менее уместным в контексте Павлова замысла. Во Второзаконии вопросы: «Кто вззошел бы для нас на небо и принес бы ее нам?» и «Кто сходил бы для нас за море и принес бы ее нам?» – служат фоном для Моисеева утверждения о близости Закона. Он уже был дан Израилю в сей книге закона (Втор. 30, 10), поэтому нет необходимости в умозрительных экскурсах

¹²² В LXX здесь употреблена форма множественного числа, *δικαιοσύνας*: (возможно, «праведные дела»). С этой формулировкой ср. Рим. 10, 3.

и исследованиях. Но даже здесь, по утверждению Павла, глаголет Праведность от Веры.¹²³ Его революционная по своей сути экзегеза требует нашего внимания по нескольким причинам.

Прибегая к необычному способу экзегезы, Павел прилагает к тексту построчный последовательный комментарий в стиле пещер. С формальной точки зрения, данный метод подобен экзегезе, образцы которой можно найти в библейских комментариях кумранской общины (например, IQrHab), где библейский текст рассматривается как зашифрованная таинственная аллегория истории самой общины, к тому же апокалиптически истолкованная. Однако рассматривая Павлов комментарий в Рим. 10, 6-7 с точки зрения содержания, мы наблюдаем нечто примечательное: Павел, движимый непонятными мотивами, полагает, что воображаемые совопросники ищут Христа всюду. Они могут полагать, будто ищут заповедь Закона (Втор. 30, 11), но поскольку Христос – *τέλος* Закона, Павел говорит о них так, словно они ищут именно Христа, – знают они о том или нет. Апостол подчеркивает абсурдность таких поисков: Христос уже сошел с небес, уже был воскрешен из мертвых.¹²⁴ Бог уже совершил свое деяние в Христовом вочеловечении и воскресении, и не нуждается в помощи благонамеренных духовных совопросников. Такое предприятие столь же тщетно, как тщетны попытки Израиля утвердить собственную праведность, не покоряясь Божьей.

Как отмечают все толкователи, цитируя Втор. 30, 13, Павел далеко отходит от любой известной текстуальной традиции. И в МТ, и в LXX речь идет о переходе моря с тем, чтобы найти заповедь, тогда как Павлова цитата гласит: «Кто сойдет в бездну?» Такое отступление от библейского текста дало Сэнди и Хедламу основание высказать довольно смелое замечание о том, что Павел на самом деле не истолковывал Втор. 30. Однако интересно отметить, что эта аномальная цитата – не небрежно выполненный Павлом парафраз библейского текста; она представляет собой третий слой тройной экспозиции, о которой я упомянул выше, – наложение текстов, явно толковательное по своей сути. М. Джек Саггс убедительно показал, что Павлова формулировка служит отражением условностей,

¹²³ Ср. замечание Фишбеина (“Inner Biblical Exegesis,” 31) относительно Иер. 2, 3: «Действительно, напоминание раннего авторитетного текста посредством стиля и топоса, избранных для этого нового пророческого речения, настолько оживляет древние слова, что становится семантическим фоном для его переосмысления. Одновременно слышатся два голоса – божественный глас, возвещающий священническую власть через Моисея, и божественный глас, изрекающий собственные слова устами Иеремии, – и они не заглушают друг друга».

¹²⁴ Более поздний христианский читатель может вспомнить слова Лк. 24, 5: «Что вы ищете живого между мертвыми?» или Мк. 16, 3: «Кто отвалит нам камень от двери гроба?»

ассоциировавшихся с персонифицированным образом Софии в иудейской традиции премудрости.¹²⁵ Саггс приводит ряд текстов, в которых небеса и бездна служат символами недоступности Премудрости. Так, в Сир. 24, 5 София говорит:

*Я одна обошла круг небесный и ходила во глубине бездны;
в волнах моря и по всей земле и во всяком народе и племени
имела я владение.*

Та же традиция ярко представлена у Вар. 3, 29-30, где фразеология Втор. 30, 12-14 аллюзивно отнесена к образу Премудрости:

*Кто взошел на небо, и взял ее,
и снес с облаков?
Кто перешел моря и нашел ее,
и кто принесет ее, лучшую чистого золота?*

Павлова «отфильтрованная» цитата из Второзакония перекликается с этими традициями, связанными с образом Премудрости, в которых та отождествляется с Израилевой Торой (ср. Вар. 4, 1). Павлова вариация на тему Втор. 30, 13 служит для читателя знаком того, что текст нужно слушать не только в созвучии с Втор. 8, 17 и Втор. 9, 4, но и с Вар. 3, 29-30 и другими традиционными текстами о неуловимой Премудрости (ср. Иов 28, 12-14). Саггс, вероятно, прав, полагая, что это интертекстуальное слияние помогает Павлу христологически истолковывать Втор. 30, 12-14: «Противоречие между евангелием и законом разрешается благодаря отождествлению Христа с Премудростью-Торой. Апостол надеется, что вследствие этого евангелие не будут воспринимать как нечто совершенно противоположное закону и потому осуждать... Праведность, покоящаяся на вере, не отменяет закона, а приводит его к истинной цели, ибо «слово веры, которое проповедуем», – Иисус Христос, воплощенная премудрость, *τέλος νόμου*». Единственное возражение, которое вызывают пронизательные рассуждения Саггса, состоит в том, что он преуменьшает значение аллюзивного характера произведенного Павлом преобразования текста: ученый полагает, что измененный Павлом текст Второзакония должен был обладать явной доказательной силой в защите его евангелия. Но в действительности только весьма пронизательный читатель смог бы связать то, что связывает Саггс, и сделать соответствующие богословские выводы. Павел не утверждает явно, что Христа следует отождествлять с Премудростью, а потому и с Торой. Это слияние происходит в «пещере отголоска», а не на внешнем дискурсивном уровне.

В центре внимания Павловой трактовки Втор. 30, 12-14 – тема *близости слова*, а не требование исполнять заповеди. Он изымает из цитируемого

¹²⁵ Suggs, "The Word Is Near You," 306-12.

текста не только первое предложение (Втор. 30, 11), но и последнюю фразу Втор. 30, 14, «чтобы исполнять его». Эти стратегические изъятия направляют толкование к кульминации в Рим. 10, 8. Комически изобразив взволнованных совопросников, которые хотят знать, где найти Христа, Павел разъясняет положительно, что собственно говорит Праведность от Веры: «Но что говорит Писание? *Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём*». Таким образом, Павел дает провокационную трактовку Втор. 30, 11-14: он истолковывает этот текст не как призыв исполнять то, чего явно требует Закон в поверхностном его понимании, а как призыв уразуметь истинный смысл слова (*רִימָא* [то, что изрек Бог]), которое всегда было словом праведности веры. Слово, которое было близко к Израилю в Законе, тождественно слову, которое близко ныне в христианской керигме.

В этой трактовке, где подвергается переосмыслению Втор. 30, 14 и используется пещер толкование, каждая фраза текста-предшественника рассматривается как стенографический символ элемента христианского исповедания. Павел развивает это толкование в Рим. 10, 8-9, разъясняя смысл каждого ключевого термина Втор. 30, 14. Результаты этого можно представить в виде такой схемы:

**Рим. 10, 8а, где цитируется
Втор. 30, 14**

Но что говорит Писание?
«Близко к тебе *слово*,
в *устах твоих*
и в *сердце твоём*».

Рим. 10, 8б-9

То есть
слово веры, которое проповедуем.
Ибо если *уста*ми твоими будешь
исповедовать Иисуса Господом и
сердцем твоим веровать, что Бог
воскресил его из мертвых, то
спасешься.

В словах Павла не просто слышится отголосок Второзакония. Это пример построчного прочтения текста, утверждающего, что скрытый смысл текста Торы теперь выражен явно в евангелии.

Таким образом, в Павловом толковании постулируется то, что доказывается, и доказывается то, что постулируется: истинный смысл Втор. 30 раскрывается не в соблюдении закона, а в христианской проповеди. Приводимые доводы, если рассматривать их внешне, покоятся на силе утверждения и ни на чем другом. Однако рассматривая их изнутри, мы приходим к иному заключению: интертекстуальные отголоски, возникшие вследствие Павлового напоминания Втор. 9, 4 и традиции Премудрости, служат убедительным свидетельством того, что Павлова трактовка менее произвольна, чем кажется. Пользуясь текстом Второзакония, Павел

внушает читателю, слышащему отголосок этого текста, мысль о том, что завет всецело зависит от благодати, а не от праведности самого Израиля. Отсылая читателя к текстам Иова, Варуха и Сираха, Павел намекает на то, что слово Божье, изреченное в Законе, тождественно Премудрости Божьей, которая явилась на земле и обитала среди людей (Вар. 3, 37), – не как Тора, согласно утверждениям мудрецов Израиля, а в лице Иисуса Мессии.

Слово как метафора

*Где это слово окажется, где это слово
Скажется? Только не здесь, ибо мало молчанья.
– Т. С. Элиот. Пепельная среда¹²⁶*

Эти рассуждения об эффектах интертекстуального отголоска в Рим. 10, 5-10 не следует считать защитой Павловой экзегезы. Скорее это описание средств, благодаря использованию которых исторически неприемлемое толкование обретает поэтическую обоснованность (следует ли, исходя из этой интертекстуальной обоснованности, считать, с нормативной точки зрения, что толкование обладает и богословским весом, – вопрос, рассмотрение которого выходит за рамки нашего исследования в данной главе. Читатели, которых интересует этот вопрос, могут обратиться к последней главе книги). Павел, по сути, истолковал текст Втор. 30 как *метафору* христианской проповеди. Это конкретное метафорическое толкование представляется особенно диссонансным современным читателям, хорошо ориентирующимся в истории. Однако Павлово толкование этого отрывка не более и не менее вычурное, нежели многие другие трактовки библейских текстов, которые мы находим в Послании к Римлянам. Когда в Павловом толковании Аввакум предстает перед нами как провозвестник оправдания по вере, а пророчество Осии, обращенное к северному царству Израиля, – как намек на то, что Бог призвет язычников, мы сталкиваемся с метафорическим сдвигом того же рода: Павел истолковывает древний библейский текст как троп, косвенно указывающий на весть и служение его самого. Рим. 10 отличается от других случаев только тем, что в этом тексте более четко выражено герменевтическое обоснование, не явно оправдывающее все Павловы интертекстуальные экскурсы: слово Божье, пребывающее ныне в христианском евангелии, – то же слово Божье, которое всегда пребывало с Израилем в Торе. Оно было столь близко к израильтянам, что им не было нужды идти куда-либо и искать его; и все же они не были в состоянии внимать ему.

¹²⁶ Цит. по: Элиот Т. С. *Полые люди*. СПб.: ООО Издательский Дом «Кристалл», 2000. (Библиотека мировой литературы. Малая серия). – Прим. перев.

Таким образом, функция Рим. 10, 5-10 состоит в том, чтобы ярче представить парадокс неверия Израиля. Павел истолковывает Второзаконие таким образом, что скрытый его смысл оказывается отождествленным с утверждениями, явно звучащими в его проповеди. Близость слова, как ни парадоксально, противопоставляется глухоте Израиля. Тот же народ Израиля, которому Моисей возвещает близость слова, те же израильтяне, чьи сердца Бог обещает обрезать (Втор. 30, 6), также именуются родом развращенным (Втор. 32, 20) и возбуждают гнев Божий, так что Моисей возвещает на них суд, о коем Павел упоминает в Рим. 10, 19:

*Я возбужу в вас ревность не народом,
раздражу вас народом несмысленным.*

Павел позднее поясняет, говоря о своей надежде, что даже это возбуждение ревности иудеев против обращенных из язычников впишется в Божий замысел о спасении Израиля (Рим. 11, 11-14, где глагол *παραζηλοῦν* следует воспринимать как отголосок Втор. 32, 21). Однако в Рим. 10 Павел размышляет о тайне преступной невосприимчивости Израиля по отношению к слову, звучащему в среде его. Вслед за цитатой Втор. 32, 21 в Рим. 10, 19 слышится – металептически приглушенный – отголосок Божьего приговора, вынесенного Израилю во Втор. 32, 20 (LXX):

*Я отвращу лице свое от них
И покажу, что произойдет с ними
В последние времена (ἐπ' ἐσχάτων).
Ибо они род развращенный,
Сыны, в которых нет веры (πίστις).*

3 ДЕТИ ОБЕТОВАНИЯ

Экклезиоцентричная герменевтика

Как мы видим, благодаря толковательным стратегиям, используемым Павлом в Послании к Римлянам, Писание преломляется в его тексте таким образом, что церковь – слагающаяся из иудеев и язычников – предстает перед нами как цель Божьего искупительного деяния. Можно прийти к выводу, что в таком описании Павловой герменевтической практики не учитывается чрезвычайно важное обстоятельство: а как же христологическое толкование Писания? В конце концов, Павлово толкование ВЗ часто характеризуется как христоцентричное.¹ Согласно этой точке зрения, Павел трактовал Писание как закодированное сообщение об Иисусе Христе, чье пришествие было обещано в Законе и Пророках и чья смерть и воскресение свершились по Писанию (1 Кор. 15, 3-4). Исходя из этого, трактовать Писание так, как это делал Павел, означало бы расшифровывать его образы, открывая в Иисусе Христе тайный смысл священного текста Израиля. Однако внимательно проанализировав факты, можно увидеть, что очень мало текстов, где Павел истолковывает Писание, отмечены печатью христоцентричности.

Время от времени Павел действительно открывает христологические образы в Писании. В 1 Кор. 15, 25-27, например, он отсылает читателя к Пс. 109, 1 и Пс. 8, 7 как к пророчествам о Христовом восшествии на престол одесную Бога и воцарении над всем творением. Таким образом, толкования Павла – самые ранние тексты, в которых находит отражение христологическая экзегеза этих псалмов. Эти тексты, судя по всему, обладали

¹ Например, см. Longenecker, *Biblical Exegesis*, 104-5, 205-9; Ellis, *Paul's Use of the OT*, 115-16; Cranfield, *Romans*, 2.867.

значительным влиянием в ранней церкви (ср. Мк. 12, 35-37 и параллели; Деян. 2, 33-36; Евр. 1, 13; 2, 5-9; Еф. 1, 20-22). Аллюзивный характер Павловой отсылки к этим текстам не дает основания с уверенностью говорить о том, был ли он сам автором этой христологической трактовки или же ссылается на уже существовавшую традицию. Последнее более вероятно.

Еще один хорошо известный пример христоцентричной экзегезы можно найти в Гал. 3, 16, где Павел утверждает, что слово «семья» в Быт. 13, 15 в форме единственного числа (ср. Быт. 17, 8; 22, 18; 24, 7) может указывать только на Христа. Такое толкование не столь превратное, как может показаться, поскольку опирается на связь ключевого слова «семья» с Божьим обетованием, данным Давиду в 2 Цар. 7, 12-14: «Я восставлю после тебя семья твою, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его на веки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном». В этом отрывке слово «семья» в форме единственного числа рассматривается не как собирательное понятие, а как указание на определенное лицо из царского рода, которое будет наследником Давида. Таким образом, в данном термине заключено нечто, позволяющее дать ему мессианское истолкование – как о том свидетельствует включение его в антологию мессианских пророчеств, обнаруженных среди Свитков Мертвого моря.² Благодаря использованию приема *gezerah shawah* этот термин служит обоснованием мессианской трактовки других текстов с обетованиями, в которых встречается ключевое слово «семья».³ Поэтому Павел может трактовать обетование, данное семени Авраама, как обетование, данное Мессии (*Χριστός*), которому надлежит быть наследником Божьего обетованного благословения.

Отголосок того же библейского обетования из 2 Цар. 7, 12-14 слышится в исповедальной формуле в Рим. 1, 2-4, где возвещается о благовествовании Божиим, которое было обещано прежде в пророческих писаниях, – о том, кто произошел от семени Давидова и утвержден как Сын Божий воскресением из мертвых. Таким образом, вероятно, ошибаются те толкователи, которые обычно связывают предложный оборот *peri tou uiou autou* (о Сыне Своем [ст. 3]) с существительным *euaggelion* (благовестие [ст. 1]). Вместо этого данный оборот следует связывать со словами, непосредственно предшествующими ему – *γραφαῖς ἁγίαις* (святые

² 4Q Florilegium 1:10-11. Данный вопрос рассматривается в работах George J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4Q Florilegium in Its Jewish Context* (ISOTSup 29; Sheffield: JSOT, 1985), 197-205; Donald Juell, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1988), 59-77.

³ Dennis C. Duling, "The Promises to David and Their Entry into Christianity," *NTS* 20 (1973-74):55-77; Dahl, *Studies in Paul*, 128,130; Max Wilcox, "The Promise of the 'Seed' in the New Testament and the Targumim," *JSNT* 5 (1979):2-20; Juell, *Messianic Exegesis*, 77-88.

писания [ст. 2]), и тогда текст будет переводиться так: «Избранный к благовестию Божию, которое Бог прежде обещал через пророков своих, в святых писаниях о сыне своем». Вводя эту формулу (которая, возможно, есть фрагмент допавловой традиции)⁴ в самом начале послания, Павел подготавливает читателя к христоцентричному разъяснению Писания. Тем не менее, вопреки этому впечатляющему официальному заявлению и несмотря на то, что в послании то там, то здесь встречаются тексты, которые можно было бы привести в качестве соответствующих примеров (например, Рим. 15, 3), эта предполагаемая программа христологической экзегезы в полной мере не реализуется.

И действительно, в противоположность другим раннехристианским авторам, Павел не проявляет особого интереса к текстам, которые могли бы служить доказательством мессианства Иисуса. Сопоставив то, как Писание используется в Послании к Римлянам, с тем, как оно используется в Евангелии от Матфея или Евангелии от Иоанна, можно заметить поразительные отличия. Матфей, пользуясь стереотипными выражениями, в сентениозном тоне неоднократно утверждает, что в тех или иных событиях жизни Иисуса исполнились пророческие предсказания: «А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка».⁵ Подобным образом в Иоанновом христоцентричном Евангелии Иисус изображен как воплощение всякого рода библейских символов, особенно связанных с поклонением и праздниками Израиля: Иисус – пасхальный агнец, истинный храм, хлеб, сошедший с небес. В противоположность этому Павел редко пользуется Писанием, когда объясняет, кто есть Иисус Христос, или когда ведет богословские рассуждения об этом.

Быть может, явно устремлять внимание к христологическому пророчеству не позволяет жанр дошедших до нас текстов Павла: он пишет пастырские послания христианским общинам, а не миссионерские или апологетические трактаты. Павловых читателей не нужно убеждать в том, что Иисус – Мессия. Если это так, то мессианскую экзегезу Писания, пожалуй, можно считать предполагаемым фоном Павловых толкований.⁶ Однако утверждать, что, совершая свой экзегетический

⁴ См. вторую главу, сн. 1, выше.

⁵ Мф. 1, 22; ср. Мф. 2, 15; 2, 17-18; 2, 23; 3, 3; 4, 15; 8, 17; 12, 17-21; 13, 35; 21, 4-5; 27, 9-10. Вопросу о том, как Матфей пользуется Писанием, посвящены работы Stendahl, *The School of St. Matthew* (Philadelphia: Fortress, 1954); Robert Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden: Brill, 1967). О том, как Писанием пользуется Иоанн, речь идет в работе Edwin D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NovTSup 11; Leiden: Brill, 1965).

⁶ Ellis, *Paul's Use of the OT*, 115. Ср. критические замечания Герберта Маркса (Herbert Marks) в работе "Pauline Typology and Revisionary Criticism," *JAAR* 52 (1984):71-92, особенно 75-76.

труд, Павел, по сути, руководствуется христоцентричной герменевтикой, означало бы противоречить многим текстуальным свидетельствам посланий. Герменевтические приемы, к которым он прибегает, как правило, не порождают христологических толкований тех или иных текстов ВЗ. Давайте зададим себе достаточно общий, но простой диагностический вопрос: когда Павел читает Библию, что он находит в ней? Какая характерная центральная тема, судя по самим свидетельствам Павловых посланий, высвечивается благодаря совершаемому Павлом библейскому толкованию? Можно сформулировать этот вопрос еще проще: если Павел не использовал Писание, чтобы доказывать, что Иисус – Мессия, то с какой целью он обращался к нему?

Прежде всего Павел находит в Писании прообраз церкви как народа Божьего (под «церковью» я, естественно, подразумеваю не иерархическое учреждение, сформировавшееся со временем, а сообщество людей, исповедующих, что Иисус Христос – Господь). Такая трактовка формируется не только как следствие решения проблем, затрагиваемых в Послании к Римлянам. В других посланиях Павел также пользуется Писанием прежде всего для того, чтобы выработать собственное понимание сообщества веры; и наоборот, Павлов опыт бытия в христианском сообществе – слагающемся из иудеев и язычников, – формирует его толкование Писания. Словом, Павел оперирует *экклезиоцентричной* герменевтикой.⁷

Так, в Гал. 4, 21-31 раскрывается неожиданная разработка этой экклезиоцентричной герменевтики. Когда Павел объявляет, что повествование об Аврааме, Сарре и Агари – аллегория (Гал. 4, 24а),⁸ читатель, воспринявший ранее прозвучавшие доводы Павла, отождествившего семя Авраама со Христом (Гал. 3, 16), ожидает, что повествованию о патриархе будет дана христологическая трактовка. Но в Павловом аллегорическом толковании Исаак – Авраамово семя, принесенное в жертву, – не отождествляется с Иисусом Христом.⁹ Вместо этого Павел трактует образ Исаака как прообраз церкви: «Мы,¹⁰ братия, дети обетования по Исааку»

⁷ В равной мере мы могли бы говорить о *пастырской* герменевтике. Я предпочитаю говорить о герменевтике *экклезиоцентричной*, поскольку тем самым подчеркивается, что Павел не только интерпретирует Писание для церкви, но и трактует о том, что Писание повествует о церкви.

⁸ СП «В этом есть иносказание». – Прим. перев.

⁹ Христологическая аллегория здесь была бы еще более естественной и убедительной, если, как полагают многие (см. вторую главу, сн. 74), движущую силу в становлении христологии НЗ составляет традиция Акеда.

¹⁰ Текстуальные свидетели здесь делятся на те, где фигурирует *ἡμεῖς* (мы), и те, где находит отражение *ὑμεῖς* (вы). Различие это в контексте нашей дискуссии незначительное. Данный перевод, вместе с RSV, согласуется с чтением *Ϟ, A, C, D²*

(Гал. 4, 28). Христианское сообщество как дети свободной (Гал. 4, 31) – воплощение, наполнение образа истинным смыслом Писания. Христос даже не упомянут в Павловом толковании.¹¹ Как нам следует понимать все это? Я утверждаю, что эта аллегория из Послания к Галатам – не аномалия; напротив, в ней раскрывается важная особенность Павлова подхода к Писанию.

Далее мы рассмотрим ряд отрывков, в которых Павел находит в Писании примеры прообразов эсхатологического сообщества. И начнем мы с двух текстов, в которых он проводит такую связь между церковью и Израилем поколения странствий по пустыне (2 Кор. 8, 8-15; 1 Кор. 10, 1-22). Затем, рассмотрев Павлову трактовку рассказа об Аврааме в Гал. 3, 6-14, мы более тщательно проанализируем сложные вопросы, возникающие в связи с аллегорией Гал. 4, 21-31. Данные примеры экклезиоцентричной трактовки заставляют нас ответить на два вопроса чрезвычайной богословской важности.

Во-первых, что мы можем сказать о понимании Павлом связи между церковью и Израилем, судя по тому, как он пользуется библейскими текстами? Если Павлова герменевтика экклезиоцентричная, как он считается с тем, что в писаниях ВЗ речь идет об Израиле, и звучат обращения именно к нему? Считает ли он, что церковь – органичное продолжение Израиля, или же он убежден, что она заменила его собой? В Послании к Римлянам мы видели, как он, со свойственным ему пылом, доказывал, что церковь является органичным продолжением Израиля. Был ли этот тезис разработан позднее и являлся ли уступкой, вызванной претензиями, которые предъявляли Павлу иудеи в связи с его миссионерской деятельностью среди язычников?¹² Или же этот тезис с самого начала был неотъемлемой составляющей его подхода к использованию Писания? Здесь мы должны принимать во внимание не только явно высказываемые Павлом утверждения об этой проблеме, но и те положения, которые следуют из его экзегетических методов. Например, выдвигается ли на передний план богословское значение истории Израиля благодаря типо-

и др. Брюс М. Мецгер (*A Textual Commentary on the Greek New Testament* [New York: United Bible Societies, 1971], 597) предпочитает чтение *ὑμεῖς*.

¹¹ Логическая связка между Гал. 3, 16 и Гал. 4, 21-31 – Гал. 3, 29. См. заключительную часть данной главы.

¹² Такая трактовка имеет основанием единогласное мнение, по которому Послание к Римлянам следует датировать более поздним временем, чем Послание к Галатам. Новейшие изыскания относительно хронологии жизни и трудов Павла рассмотрены в работе Robert Jewett, *A Chronology of Paul's Life* (Philadelphia: Fortress, 1979); Gerd Lüdemann, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, trans. F. S. Jones (Philadelphia: Fortress, 1984).

логическому толкованию Писания, или же то, на что указывает прообраз в схеме «обетование – исполнение», по сути, уничтожает сам прообраз?

Во-вторых, как связана Павлова экклезиоцентричная герменевтическая практика с его христологическими убеждениями? Нет ли противоречия между Павловой толковательной стратегией и фундаментальными составляющими его собственной керигмы? Или, быть может, есть некая всеобъемлющая богословская структура, которая примиряет одно с другим?

Израиль в пустыне

У Павла есть одна неприятная привычка: в подкрепление своих доводов он вновь и вновь приводит библейские тексты, связь которых с его доводами не лежит на поверхности. В некоторых случаях логика его цитаты покоится на уже существующих концептуальных или богословских построениях, о которых знают Павел и его читатели, но о которых ничего не говорится в тексте. Яркой иллюстрацией этого явления может послужить то обстоятельство, что псалмы-сетования было принято трактовать как тексты, в которых выражены пророческие ожидания страданий Мессии (например, Рим. 15, 3, где цитируется Пс. 68, 10 LXX). В других же случаях он апеллирует неожиданно – и, очевидно, спонтанно – к тексту, обосновывающую функцию которого в его рассуждениях может разглядеть только тот читатель, чья мысль, вслед за мыслью самого Павла, совершает интуитивный прыжок. Он намекает на некое соответствие, но не говорит о нем подробно, давая возможность самому читателю дополнить картину. Модус дискурса не просто эллиптический (читатель должен дополнять некие недостающие звенья), но металептический: образный эффект, порождаемый цитатой, призван вызвать смысловую переключку между Писанием и текстом, создаваемым Павлом, так, что важнейшие элементы текста-предшественника окажутся приглушенными, а не озвученными. Пример такой смысловой переключки можно найти в Павловом тексте 2 Кор. 8, 15, где он цитирует Исх. 16, 18.

Кто собрал мало, не имел недостатка

Во 2 Кор. 8 Павел призывает щедро жертвовать на дело, которое он призван исполнять, – доставить пожертвования в иерусалимскую церковь: коринфяне, по достатку своему, должны восполнить нужды других верующих, дабы все было поровну. Этот призыв подытоживается словами

из Исх. 16, 18, которые Павел неожиданно приводит в подкрепление своих доводов: «Как написано: кто собрал много, не имел лишнего; и кто мало, не имел недостатка» (2 Кор. 8, 15). Интертекстуальная отсылка обращает на себя внимание («как написано») и требует истолкования. Как именно цитата из Исхода подкрепляет Павловы доводы?

Спектр мнений, высказываемых в данной связи, весьма широк: от позиции Лицманна, считающего,¹³ что Павла интересовало лишь внешнее словесное сходство (*Wortlaut*) текста вне связи с изначальным его смыслом, до изощренной теории Э. Т. Хансона, согласно которой Павел якобы находил в цитате скрытые христологические прообразы (манна – «прообраз дарования Богом себя самого людям в благодати»)¹⁴. Толкование Хансона, по сути, – трактовка 2 Кор. 8, 15 в свете Ин. 6, служит иллюстрацией готовности толкователей зайти слишком далеко, чтобы обосновать гипотезу о герменевтике Павла, которая «от начала и до конца» – христологическая. Большинство же ученых удовлетворяет практический толковательный подход, ярким сторонником которого выступает Пламмер. Он находит основание аналогии в простом правиле, в общих чертах иллюстрируемом повествованием о манне, а именно: Богу угодно, чтобы в среде его народа была равномерность: «Цитата едва ли иллюстрирует нечто большее, нежели некую идею равномерности».¹⁵

Явное логическое затруднение, связанное с приводимым Павлом текстом, как отмечает Пламмер, состоит в том, что в повествовании Книги Исход нет ни заповедей о распределении благ между людьми, ни рассказов о таковом: равномерность в данном случае достигается посредством чудесного Божьего деяния. Более того, можно воспользоваться тем же рассказом с целью обоснования позиции, диаметрально противоположной Павловой. Зачем нужно делиться материальными благами, если Бог чудесным образом сам позаботится о нуждающихся? Итак, приверженец

¹³ Hans Lietzmann, *An die Korinther I/II*, 5th ed. (HNT 9; Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1969), 135. Ср. R. H. Strachan, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians* (MNTC; London: Hodder and Stoughton, 1935), 138: «Уместность цитаты из Исх. 16, 18 не вполне очевидна и в целом обосновывается сходством слов в текстах. В действительности цитата не иллюстрирует принцип “дай и бери”, как Павел разъяснил выше».

¹⁴ Hanson, *Paul's Technique*, 176.

¹⁵ Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of Paul to the Corinthians* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1915), 245. Подобная трактовка находит отражение в работе Furnish, *II Corinthians* (AB 32A; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1984), 420. Ганс Дитер Бетц отмечает, что в иудейских агадических традициях тексту Исх. 16 уже было дано этическое истолкование (*2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul* [Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1985], 69-70).

буквы в толковании мог бы возразить, сказав, что Павлово апеллирование к данному рассказу ни в чем его не убеждает и по его мнению, противоречит логике: как Павел может превращать рассказ о сверхъестественной божественной благодати в призыв к равномерному распределению благ в церкви? Поэтому некоторые толкователи защищали Павла, приуменьшая значение связи приводимой апостолом цитаты с повествованием, из которого она взята.

Однако для того чтобы понять, как Павел поступает с цитируемым текстом Исх. 16, 18, необходимо внимательнее рассмотреть само библейское повествование, а также то, как оно далее истолковывается во Второзаконии, и уж никак не приуменьшать значение связи цитаты с исходным текстом. В Исх. 16 рассказ о манне уже содержит в себе весьма определенный, хотя и неявно выраженный, элемент наставления. Моисей говорит людям, что каждый день они должны собирать ровно столько манны, сколько они могут съесть в этот день; собранная манна не должна оставаться до следующего дня. Некоторые израильтяне, очевидно, из соображений предусмотрительности, пренебрегают наставлением Моисея и пытаются запастись ею. Вот к чему это приводит: «И завелись черви, и оно воссмердело. И разгневался на них Моисей» (Исх. 16, 20). Более того, из Исх. 16, 4-5 и Исх. 16, 22-30 мы узнаем, что запрет на запасание манной отменяется на день перед субботой. Для того чтобы суббота соблюдалась в строгости, Бог позволяет в шестой день недели собрать двойную порцию манны и творит чудо: манна, которая от хранения обычно портилась, еще целый день остается пригодной для употребления в пищу. Те, кто вышел в поисках манны в субботу, не находят ничего и порицаются Моисеем. Таким образом, весь этот рассказ становится – в тексте Книги Исход – достопамятным и поучительным повествованием, увещающим народ соблюдать субботу.

Вспоминая этот рассказ, девтерономист (Втор. 8, 2-3) делает обобщение: исходя из частного положения о субботе, он приходит к заключению о том, что, ведя Израиля по пустыне, Бог не только испытывал послушание народа (ср. Исх. 16, 4), но и преподавал ему урок:

И помни весь путь, которым вел тебя Господь, Бог твой, по пустыне, вот уже сорок лет, чтобы смирить тебя, чтобы испытать тебя и узнать, что в сердце твоём, будешь ли хранить заповеди Его, или нет; Он смирял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек.

Таким образом, автор Второзакония, интерпретируя образ манны как метафору слова Божьего, трактует рассказ как духовный урок: Израиль

всецело зависит от Бога, что должно выражаться в полном послушании Торе.¹⁶

Павел, расширяя толковательную траекторию Второзакония, оставляет без внимания тему соблюдения Торы, однако делает новые выводы из темы зависимости от Бога. Можно сказать, что Павел истолковывает рассказ Исх. 16, 14-21 безотносительно к номизму завета, в контекст которого рассказ вписан в Исходе и Второзаконии. Также он не следует ни стратегии Филона, который истолковывает рассказ аллегорически, считая манну образом божественной премудрости, ни экзегезе Евангелия Иоанна, где Исх. 16 истолковывается христоцентрично: манна там трактуется как прообраз истинного хлеба с небес, Иисуса.¹⁷

Павел усматривает в рассказе о манне прикладную притчу, мораль которой состоит в следующем: Бог ниспосылает все потребное тем, кто уповает на него, ожидая от него хлеба насущного, не беспокоясь о завтрашнем дне. Страсть к накопительству – бессмысленна и возмутительна в глазах Бога, который вполне силен щедро облагодетельствовать уповающих на него (ср. то, как Павел развивает эту тему в 2 Кор. 9, 8-12). Повествование, хотя и не содержит непосредственного увещания, обращенного к читателю, служит свидетельством системы ценностей, в которой искреннее упование на Бога представлено благом, а накопительство – злом. Следовательно, Павел может с успехом пользоваться рассказом о манне, говоря об избытке материальных благ у коринфян (2 Кор. 8, 14) как о запасе, которым можно и должно пользоваться для восполнения нужд святых (ср. предостережение во Втор. 8, 11-20 об опасностях, которые влечет за собой самодовольство богатого). Таким образом, обращаясь к рассказу о манне, Павел как бы надрезает текст и раскрывает его герменевтический потенциал, который уже «сочился» в самом повествовании Книги Исход – а точнее, Павел только надрезает Исх. 16, предоставляя «собрать сок» самому читателю. Если мы как читатели требуем извлекать, обрабатывать и консервировать смысл текста на продажу, мы не почувствуем здесь сладости.

Толкования таких осмотровых ученых, как Пламмер, не вполне удовлетворительны потому, что в них не фиксируется вся полнота спектра созвучных смыслов, возникающих вследствие металегического использования Павлом цитируемого текста. Да, Павел действительно

¹⁶ См. трактовку мотива манны в работе Fishbane, *Biblical Interpretation*, 326-29.

¹⁷ Ключевой отрывок у Филона – *Her.* 191. Об использовании традиции Иоанном речь идет в работе Peder Borgen, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (NovTSup 10; Leiden: Brill, 1965).

пользуется текстом Исх. 16, 18 с целью проиллюстрировать тезис о том, что Богу угодно, чтобы в среде его народа была равномерность в распределении материальных благ; однако смысл рассказа едва ли можно свести только к этому наставлению. В цитате не просто представлен принцип равномерности. Косвенно отождествляя коринфскую церковь из язычников с Израилем в пустыне, она указывает на целый ряд скрытых соответствий – беззвучных отголосков, – которые Павел счел нужным оставить здесь без рассмотрения. Израиль, искупленный и благодетельствованный, народ-странник, ропщущий и неверный: вот та изначальная история, которая вновь оживает в опыте церкви. В другом тексте Павел рассматривает этот образ и разрабатывает его (ср. 1 Кор. 10, 1-13). Здесь же, во 2 Кор. 8, 15, его сжатая цитата, в которой даже не упоминается ни Моисей, ни манна, ни Израиль, звучит как камертон, который ударили и поместили на отражающую его звук поверхность. Мало сказано, но многое можно домыслить: таково действие метафорического воображения. Павел заимствует из текста Исхода немного, но недостатка смысла в этом нет.

Неужели мы решимся раздражать Господа?

Разумеется, не все Павловы отсылки к Писанию характеризуются такой тонкой суггестивностью. Любопытный контраст металептическому использованию цитаты во 2 Кор. 8, 15 составляет родственный отрывок 1 Кор. 10, 1-13 (более того, аллюзивная техника 2 Кор. 8, 15 становится осуществимой риторической стратегией благодаря тому, что в предыдущем послании Павел разрабатывает тему типологической связи Израиля и церкви).¹⁸ Там Павел, явно утверждая, что пережитое Израилем в пустыне происходило как образы (*τυπικῶς*) в наставление его современникам-христианам (достигшим последних веков), совершает нечто из ряда вон выходящее: он исследует образные возможности, заложенные в умозрительном акте трактовки Исхода как метафоры раннехристианского опыта. Израильтяне крестились в Моисея в облаке и в море (аналогия

¹⁸ Хорошо известно, что датировка различных частей Павловой переписки с коринфянами – проблема чрезвычайно сложная, поскольку разрешение ее требует вынесения сложных суждений относительно литературной целостности и композиции подвергшихся редакции текстов, которые в настоящее время входят в канон НЗ. Текущее состояние вопроса обстоятельно рассмотрено в работе Furnish, *II Corinthians*, 29-55. Я разделяю мнение Ферниша о том, что 2 Кор. 8 относится к письму (2 Кор. 1 – 9), написанному примерно через год после Первого Послания к Коринфянам.

с христианским крещением во Христа в воде и в Духе),¹⁹ они ели духовную (*πνευματικόν*) пищу и пили духовное питие (прообраз христианской евхаристии), и за ними следовал²⁰ духовный камень, который Павел совершенно неожиданно отождествляет с Христом.

И здесь вновь, развивая аргументацию, Павел преследует определенную цель, стремясь побудить читателей к действию: умозрительные аналогии позволяют ему донести до них важную мысль – особый духовный опыт не освобождает народ Божий от нравственного долга (ст. 6-13). Однако в противоположность аллюзивному отрывку Второго Послания к Коринфянам риторическая стратегия совершенно иная: в 1 Кор. 10 мы находим такого рода «непрерывный поиск дальнейших фигураций», который Холландер наблюдает в метафизическом концепте.²¹ Павел не дает своим читателям слышать отголоски и почти беззвучный шепот, – он дает им погрузиться в атмосферу, где отчетливо слышатся поразительные утверждения; выразительный эффект отрывка возникает благодаря льющему потоку явных соответствий. Однако каждое из этих соответствий, взятое само по себе, обладает лишь незначительным «ассерторическим весом».²² Павловы метафоры не следует понимать плоско. Он не хочет сказать, что Моисей в буквальном смысле раздал израильтянам свидетельства о крещении. И если уж какой-нибудь богослов решит истолковать отрывок так буквально пусть сам решит из какой породы камня был Христос.

Хотя вполне очевидно, что Павел оперирует приемами образности, само Писание цитируется мало. Единственная прямая цитата в рассуждениях – это слова Исх. 32, 6 в седьмом стихе: «Народ сел есть и пить, и встал играть». К другим обстоятельствам, связанным с пребыванием народа в пустыне, Павел отсылает читателя, давая подытоживающие аллюзии. Это наблюдение должно напомнить нам о том, что нельзя ограничивать рассмотрение вопроса об использовании Павлом Писания отрывками, которые он прямо цитирует. Повествование об Израиле, изложенное в Писании, служит столпом и утверждением символической вселенной Павлова дискурса, и он может приводить на память детали этого по-

¹⁹ Различные попытки найти объяснение данной Павловой формулировки в категориях истории религии (например, Joachim Jeremias, "Der Ursprung der Johannestaufe," *ZNW* 28 [1929]:312-20) оказались совершенно неубедительными. Ср. Koch, *Schrift als Zeuge*, 212 n. 54.

²⁰ В СП идея «следования» не отражена, ср.: «пили из духовного последующего камня». – Прим. перев.

²¹ Hollander, *Figure of Echo*, 115.

²² Ср. первую главу, сн. 88, выше.

вестования себе и своим читателям с помощью едва уловимых жестов, характерных для общения членов толковательной семьи.²³

Почему же тогда Павел приводит этот единственный стих из Книги Исход, тогда как благодаря его аллюзиям на события времен странствования Израиля по пустыне уже ясно обозначился соответствующий контекст? И зачем цитировать отрывок из Исхода, если все остальные события, описанные в перечне грехов в стихах с шестого по десятый, судя по всему, отсылают читателей к повествованию Книги Чисел (см. Чис. 14, 26-35; 25, 1-9; 26, 62; 21, 5-9; 16, 41-50)? Уэйн Микс высказал мнение о том, что цитата из Книги Исход, взятая из эпизода с золотым тельцом, в действительности служит основанием («мидрашитской основой»), на котором построена гомилия стихов с первого по тринадцатый.²⁴ Еда и питье интерпретируются иронично – не как отсылка к пированию, которым сопровождалось поклонение Израиля золотому тельцу (разумеется, таков смысл текста в непосредственном повествовательном контексте Исх. 32), а как ретроспективная аллюзия на текст, где речь идет о вкушении манны и питии воды, ниспосылаемых Богом в пустыне.

Таким образом, в 1 Кор. 10, 1-4 разрабатывается первая фраза («народ сел есть и пить»), а в стихах с шестого по десятый – вторая («и встал играть»). Микс хочет показать, что глагол *παίζειν* (играть) может быть истолкован в свете условностей мидраша в том смысле, что он включает в себя все грехи, перечисленные в стихах с шестого по десятый, однако он ничего не говорит о риторическом эффекте, порождаемом переносом референта первой фразы, который осуществил Павел.²⁵ Возмутительность идолопоклонства народа подчеркивается тем, что Павел трактует еду и питье как реминисценцию предшествующего повествования о том, как Бог, по благодати своей, заботился о народе.

Павлова цитата из Исхода, заставляя читателя вспомнить рассказ о золотом тельце, связывает дилемму, с которой столкнулись коринфяне (есть или не есть идоложертвенное) с более широким и более древним повествованием о пребывании Израиля в пустыне. Это метафорическое действие порождает образную структуру, в рамках которой Павел оценивает – и призывает своих читателей оценить, – каким должен быть надлежащий отклик на возникшую проблему. Разумеется, эта риторическая

²³ Это наблюдение, разумеется, противоречит мнению Гарнака ("Alte Testament," 129-30, 134-35) о том, что на первых порах Павел давал основанным им в ходе миссионерских путешествий церквям лишь минимум библейских сведений, пускаясь в глубокие рассуждения о Писании и вступая в прения только тогда, когда к этому его вынуждали иудействующие.

²⁴ Meeks, "Rose Up to Play."

²⁵ Ibid., 68-71.

стратегия зависит от готовности читателя признать уместным тонкое соответствие между Израилем и церковью, создавшееся благодаря метафоре, – и к этой мысли мы вскоре вернемся. Цитата из книги Исход фиксирует дискурс в самом важном его пункте (идолослужение), давая возможность Павловой зачаточной метафорической интуиции поэтически разрастись до метафизического концепта, вследствие чего судьбы Израиля и церкви оказываются связанными множественными аналогиями.

Концепт «Израиль – церковь» продолжает раскрываться в Павловых пастырских увещаниях, звучащих в стихах с четырнадцатого по двадцать второй.²⁶ В четырнадцатом стихе он подчеркивает, какой урок необходимо извлечь из того, о чем типологически сказано в стихах с первого по тринадцатый: «Итак, возлюбленные мои, убегайте идолослужения». Но на этом подытоживающем увещании Павел не заканчивает раскрывать образ. В стихе восемнадцатом он вновь обращается к нему, призывая коринфян вспомнить его пересказ повествования о пребывании Израиля в пустыне: «Посмотрите на Израиля по плоти». Риторические вопросы и ответы в стихах с восемнадцатого (б) по двадцатый (а), где употреблены глаголы в форме настоящего времени, не только служат обобщению образа, но и проецируют деяние поклонявшихся золотому тельцу в настоящее: «Те, которые едят жертвы, не участники ли жертвенника? 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». Последнее предложение перекликается со словами песни Моисея во Втор. 32, 17: «Приносили жертвы бесам, а не Богу, богам, которых они не знали». Таким образом, Павел рассматривает коринфские споры об идоложертвенном (ст. 19) в двойной экспозиции, рассматривая также повествование об идолопоклонстве Израиля в пустыне.

Павлово интертекстуальное соответствие оказалось непонятным для многих последующих христианских читателей. Не заметив аллюзии на Втор. 32, 17, некоторые переписчики попытались прояснить смысл 1 Кор. 10, 20, добавив слова *tà ἑθνη* в качестве логического субъекта высказывания. Эти слова в конечном итоге закрепились в *Textus Receptus*, и до сего дня мы находим их в версии RSV: «То, что язычники приносят в жертву, они приносят бесам, а не Богу». Однако это пояснение приглушает остроту Павлова тропа. К счастью, в новейших критических издани-

²⁶ Одна из важных заслуг Микса состоит в том, что в своем очерке ему удалось объяснить единство 1 Кор. 10. Многие толкователи не обращают внимания на связь стихов с четырнадцатого по двадцать второй с предшествующими библейскими ссылками. Так, Кох не придает этим стихам никакого значения (*Schrift als Zeuge*, 211-16).

ях греческого текста было внесено исправление, и глосса была изъята из основного текста.²⁷

Подобное двухэкспозиционное использование текста о золотом тельце в качестве метафоры языческого идолослужения находит отражение в Рим. 1, 22-23 («обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся»),²⁸ где мы слышим отголосок Пс. 105, 19-20:

*Сделали тельца в Хориве
и поклонились истукану;
и променяли славу Бога
на изображение вола, ядущего траву.²⁹*

Здесь двойная экспозиция играет стратегическую роль в Павловых рассуждениях: описывая духовную слепоту язычников в словах и выражениях, заимствованных из рассказа псалмопевца об идолопоклонстве Израиля в пустыне, Павел взводит пружину риторической ловушки, которую он отпустит в Рим. 2, 1 – 3, 20.³⁰ Иудеи, осуждая нечестивцев-язычников, не имеют оправдания, поскольку иудеи, как и язычники, подлежат Божьему праведному приговору всеобщего осуждения; нет различия. А поскольку нет различия, рассказ о золотом тельце становится притчей о состоянии, в котором пребывает человек без евангелия, состоянии самоубийственного идолослужения.³¹

Кульминацию развития Павлова замысловатого концепта, связанного с образами пустыни, мы находим в 1 Кор. 10, 22: «Неужели мы решимся раздражать Господа (*παράζηλοῦμεν*)? Разве мы сильнее Его?» Здесь все еще звучат отголоски песни Моисея, в которой Бог говорит: «Они раздражили (*παρεζήλωσάν*) Меня не богом, суетными своими огорчили Меня» (Втор. 32, 21).³² Таким образом, подытоживая свои рассуждения, Павел отсылает читателей ко Втор. 32, поскольку в данном тексте содержатся реминисценции традиции, связанной с пребыванием Израиля в пустыне,

²⁷ Metzger, *Textual Commentary*, 560-61.

²⁸ Разумеется, здесь также слышится отголосок Быт. 1, 26. Возникающий эффект сложный и ироничный по характеру: Бог сотворил людей для господства над другими творениями, но падшие люди-идолопоклонники теперь преклоняются перед образами животных.

²⁹ СП «Сделали тельца у Хорива и поклонились истукану; и променяли славу свою на изображение вола, ядущего траву». – Прим. перев.

³⁰ Ср. вторую главу, сн. 49, выше.

³¹ Käsemann, *Romans*, 44-47.

³² Втор. 32, как мы уже убедились, для Павла – чрезвычайно важный субтекст (ср. Рим. 10, 19; 11, 11.14).

что уже определяет характер использования рассказа как увещательного. Нет ничего собственно христианского в тех уроках, которые Павел черпает из Писания и приводит здесь. Во Второзаконии уже имел место акт воображения, в котором исход был превращен в образец грядущего для Израиля; следовательно, Павлова типологическая трактовка повествования есть не что иное, как новое прочтение текста в рамках давней поэтико-богословской традиции Израиля.

Если Павел действительно истолковывает повествование о пребывании народа в пустыне через призму Второзакония 32,³³ то один загадочный нюанс его концепта становится более понятным. Почему он отождествляет камень со Христом? В еврейском тексте Втор. 32 к Богу неоднократно прилагается определение «Скала» (ст. 4, 15, 18, 30, 31). Хотя в LXX – к сожалению, с точки зрения задач, которые ставит перед собой Павел, – данная метафора изъята. Павел, вне всякого сомнения, знает эту традицию, поскольку в каждом из этих случаев он в качестве перевода приводит общее *θεός*.³⁴ Однако поскольку он обращается к грекоговорящим читателям, которым еврейский текст не был знаком, он не может процитировать Втор. 32 в подкрепление своего довода. Если бы Павел взялся объяснять коринфянам, в чем разница между их греческой Библией и ее еврейским *Vorlage* (с нем. *оригинал*. – Прим. ред.), он бы отвлекся от основной темы своих рассуждений.³⁵ Как бы то ни было, отождествление камня со Христом – вводное замечание, орнаментика, призванная раскрыть троп «Израиль – церковь». Таким образом, вместо того чтобы пускаться в объяснения о причинах, по которым он совершает прыжок в мире образов, он просто его делает.

Благодаря этому прыжку возникает чрезвычайно любопытный случай металеписа: троп 1 Кор. 10, 4 в полной мере становится понятным только как трансформированный отголосок текста, который цитируется далее в главе. Более того, даже если бы текст был явно процитирован в словах и выражениях, известных Павловым читателям, эффект отголоска все равно не был бы замечен. Павловы читатели вряд ли смогли бы понять, что образ почерпнут из Втор. 32. Отголосок образа Скалы сокрыт в еврейском субтексте.

³³ Обратите также внимание на то, что отголосок слов Втор. 32, 4 (*θεός πιστός*), возможно, содержится в 1 Кор. 10, 13: *πιστός δὲ ὁ θεός* («и верен Бог»).

³⁴ О важности этого обстоятельства пишет Микс (“Rose Up to Play,” 72), а также говорится в работе Andrew J. Bandstra, “Interpretation in 1 Cor 10:1-11,” *CTJ* 6 (1971):5-21 (см. особенно 9-14).

³⁵ Современный автор – но, быть может, не постмодернист, – дал бы эти сведения в подстрочном примечании.

Типологическая связь Израиля и церкви

Связывание Павлом церкви и Израиля в 1 Кор.10 – *locus classicus* в дискуссиях о таком явлении, как типология, не только в христианском богословии, но и в западной литературной традиции. И действительно, употребив термины *τύποι* и *τυπικῶς* в данном отрывке (ср. также Рим. 5, 14) – термины, не употреблявшиеся в греко-римской риторической теории в известном нам узком смысле,³⁶ – Павел заложил основание, на котором позднейшая традиция провела различие между типологией и аллегорией как способами образного толкования. Полагая, что Павел, вероятно, не рассуждал о типологической связи как о риторической категории, некоторые ученые истолковали термин *τύποι* в этом отрывке в значении «предостережения»; так он и переведен в версии RSV.³⁷ Однако в этом переводе не принимается во внимание не только то обстоятельство, что Павел употребляет тот же термин в Рим. 5, 14 – ведь не может быть, чтобы Адам был предостережением о Христе, – но и характер соответствия, на которое указывает метафора в 1 Кор. 10, 1-4. Увещательная функция отрывка порождается использованием образного средства истолкования истории Израиля не только как назидательного примера, но и как прообраза христианской церкви с ее таинствами.

Однако эта типологическая герменевтическая стратегия, судя по всему, чревата серьезными богословскими затруднениями. Если история Израиля – метафора христианской жизни, то не выхолостил ли Павел смысл и притязания текста-предшественника настолько, что, по сути, уничтожил его, лишил его права независимого бытия? Герберт Маркс так говорит об этом затруднении: «Израильтяне, “крестившиеся в Моисея”, но все равно погибшие, важны лишь постольку, поскольку читающие Писание способны увидеть в их злоключениях прообраз своих обстоятельств... (Павел) смелее, чем составители *пешарим* или новозаветные авторы подобных текстов, высказывает мысль о том, что библейские события были запечатлены в письменной форме с определенной целью – породить истолкование, какое он дает им».³⁸ Уничтожает ли Израиль типологическая связь,

³⁶ См. Eric Auerbach, “Figura,” *Scenes from the Drama of European Literature*, vol. 9, *Theory and History of Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 11-76. Ср. Koch, *Schrift als Zeuge*, 216-20.

³⁷ Такая же точка зрения отражена в работах С. К. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (HNTC; New York: Harper & Row, 1968), 223; Hans Conzelmann, *1 Corinthians*, trans. James W. Leitch (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1975), 167. Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 452-53.

³⁸ Marks, “Pauline Typology,” 77.

которую Павел проводит между Израилем и церковью, и подчиняет ли она Писание Павловым позднейшим представлениям? Не вырывает ли окончательно Писание из рук Израиля – хотел того сам Павел или нет – его еkkлeзиoцентpичная герменевтика?

Все это происходило как образы

Павел вводит идею типологии в обращении к коринфянам: он называет их братьями и обращает их внимание на события, которые пережили отцы наши.³⁹ В каком смысле можно говорить о том, что израильяне времен исхода – отцы язычников-коринфян? То обстоятельство, что это довольно странная идея, использовалось некоторыми учеными с целью обоснования предположения о том, что начальные стихи 1 Кор. 10 представляют собой часть иудео-христианского мидраша, которым Павел воспользовался в данном тексте послания.⁴⁰ Даже если эта сомнительная теория верна – более того, особенно если она верна, – то, что Павел пользуется мидрашем в этой пастырской ситуации, знаменует собой осуществление важнейшего риторического маневра: он обращается к язычникам как к сынам Израилевым.

О том, что в данном случае Павел поступает в согласии со своими богословскими убеждениями, а не бездумно пользуется ранней иудео-христианской традицией, свидетельствует неосторожно оброненная фраза в главе двенадцатой, где апостол начинает рассматривать новую тему: «Не хочу оставить вас, братия, в неведении и о дарах духовных. Знаете, что когда вы были язычниками (*ὅτε ἔθνη ἦτε*), то ходили к безгласным идолам, так, как бы вели вас» (1 Кор. 12, 1-2). Употребленная как бы непреднамеренно форма имперфекта (*ἦτε*) в описании свидетельствует о том, что Павел больше не считает коринфских христиан язычниками; они были приняты в Израиль. Здесь прослеживается тот же ход мысли, что и в Рим. 11, 17-24, где используется метафора привития: христиане из язычников суть ветви, привитые, чтобы стать общниками корня и сока маслины (Израиль). Разумеется, для того чтобы привитие это совершилось, им не нужно было становиться иудейскими прозелитами, что потребовало бы от них исполнения Торы в повседневной жизни; они привились через веру и крещение.

³⁹ Вопрос о «родственных связях в Павловой символической вселенной» рассматривается в работе Petersen, *Rediscovering Paul*, 200-40.

⁴⁰ Это предположение принимают, к примеру, Микс (“Rose Up to Play”), а также Кох (*Schrift als Zeuge*, 214-16), который полагает возможным выделить в тексте пласты редакторской правки (ср. 216 сн. 69).

В других текстах, где рассматриваются взаимоотношения иудеев и язычников во Христе, Павел подчеркивает, что необрезанные верующие из язычников – истинные дети Авраама по вере наряду с верующими из иудеев (ср. Рим. 4 и Гал. 3, 6-14). Более того, он может сказать, что во Христе разделение между иудеями и язычниками было преодолено (Гал. 3, 28; 1 Кор. 12, 13; подробнее это интуитивное заключение разрабатывается в более позднем тексте Еф. 2, 11-22). Однако разделение было преодолено таким образом, что теперь его церкви из язычников вправе утверждать, что они – продолжение Израиля и его истории. Вот почему Павел может называть это новое сообщество, слагающееся из верующих язычников и иудеев, Израилем Божиим (Гал. 6, 16).

Но как быть со словами Павла *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* (1 Кор. 10, 18)? Следует ли понимать их в том смысле, что древний плотский Израиль был заменен новым духовным Израилем? Вовсе нет. 1 Кор. 10 не следует трактовать так, будто в этом тексте высказано безоговорочное осуждение исторического Израиля. Павел прилагает к Израилю определение «плотский» в контексте определенной аллюзии на рассказ о золотом тельце, данной им: он рассуждает о том, как Израиль впал в идолопоклонство на определенном этапе повествования. Считает ли Павел, что церковь теперь новый *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα*, который никогда не сможет впасть в такие заблуждения?⁴¹ Если это так, то предостережения, звучащие в 1 Кор. 10, были бы совершенно излишни. А ведь в 1 Кор. 3, 1-4 Павел укоряет коринфян именно за то, что они плотские, – *ἐκκλησία κατὰ σάρκα*. Не случайно то, что Павел никогда не употребляет таких выражений, как «новый Израиль» или «духовный Израиль». Всегда был и всегда будет только один Израиль. И в этот единый Израиль вошли христиане из язычников, такие как коринфяне.

По этой причине Павел может использовать слова Втор. 17, 7 (LXX) в качестве непосредственного слова увещания, призывая коринфян этими словами хранить чистоту их сообщества: «Извергните развращенного из среды вас» (1 Кор. 5, 13).⁴² Никакая вводная формула не разделяет Моисея и коринфян, никакой союз не смягчает строгости повеления и не превращает его в сравнение. Павел мог бы написать: «Как Моисей повелел Израилю изгнать нечестивого, так и вы должны применять церковную

⁴¹ Некоторые из коринфян, возможно, придерживались такого мнения; если это действительно было так, значит, Павел решительно опровергает это мнение. См., например, 1 Кор. 4, 8; 8, 1-3; 10, 12.

⁴² В LXX употреблена форма будущего времени изъявительного наклонения *ἐξαρῆις*; у Павла же – аориста повелительного наклонения *ἐξαρᾶτε*, но в семантическом отношении это изменение малозначимо. Просто у Павла особая идиома LXX становится обычным оборотом греческого языка, что позволяет ему яснее донести до коринфских читателей свою мысль.

дисциплину, отказываясь даже есть вместе с теми, кто повинен в совершении возмутительных проступков». Но он так не написал. Библейское повеление расценивается как слово, явно обладающее силой и обращенное непосредственно к этим язычникам, которые тем самым получают стимул занять чрезвычайно смелую герменевтическую позицию: они призваны предстать наравне с Израилем, присоединившись к исповеданию народа: «Господь, Бог наш, поставил с нами завет на Хориве; не с отцами нашими поставил Господь завет сей, но с нами, которые здесь сегодня все живы» (Втор. 5, 2-3) Только тем читателям, которые предстоят в этом сообществе завета, понятна непосредственность Павлова апеллирования ко Втор. 17, 7. Конечно, в тексте нет ничего, явно указывающего на цитату, а поскольку текст неразрывно связан с пастырскими увещаниями апостола, читатели в Коринфе вполне могли и не понять, что Павел цитирует Писание. Павлов призыв ясен даже тому читателю, который никогда не слышал о Второзаконии и который не имеет никакого отношения к Израилю. В данном случае прямая цитата становится аллюзивным тропом: только тому читателю, который понимает, откуда почерпнуты упомянутые слова, откроется смысл смелого богословского утверждения, читающегося в Павловом метафорическом акте обращения к коринфским язычникам как к сынам завета.

Утверждение, неявно выраженное в 1 Кор. 5, 13, раскрывается в метафорической структуре типологической связи в 1 Кор. 10, 1-22: Израиль и церковь связаны между собой отношениями положительного соответствия, а не противопоставления. Павел указывает на неверность Израиля не для того, чтобы вызвать злорадство; напротив, он предостерегает читателей, указывая, что они находятся точно в таком же положении. Нигде в тексте нет и намек на утверждение, будто церковь выше людей поколения пустыни или церковь заменила собой Израиль. Более того, такие представления шли бы вразрез с теми истинами, на которые призвана указывать типология.

В этом, разумеется, и состоит одна из причин, по которым Павел, сколь бы странным ни представлялся такой шаг, переносит Христа во времена исхода. Если Христос пребывал с Израилем в благодати и суде, как он ныне пребывает с церковью, то у коринфян не остается оснований полагать, будто им не грозит суд, от которого Бог не оградил Израиля. Нет различия: как Израиль в пустыне подвергся искушению поклониться золотому тельцу, так коринфяне подвергаются искушению участвовать в языческих храмовых празднествах. Как Христос пребывал в исходе, так он пребывает и с коринфянами; как тогда искушавшие Господа навлекли на себя гнев, так и теперь искушающие его подвергнутся суду. Павел трактует рассказ о временах исхода метафорически от начала и до конца;

расширяя концепт путем метафорического отождествления (с опорой на Втор. 32) камня с Христом, Павел усиливает увещательное воздействие типологии, делая заключенные в них аналогии более всеохватывающими.⁴³

Если этот анализ соотношения между *parenesis* и *poiesis* точен, то он подтверждает гипотезу о том, что Павлова герменевтика в этом отрывке не христоцентрична. Апостол не утверждает сначала, что камень – Христос, а далее выводит из этого типологическое соответствие между Израилем и церковью. Скорее метафора Израиля – церкви является порождающей поэтической интуицией, из которой отождествление камня с Христом следует как образный вывод.

На этих соображениях необходимо заострить внимание, поскольку очень многие литературоведы и библеисты, исследовавшие вопрос типологии, двигались совершенно в ином направлении. Ярким примером служит Эрих Ауэрбах, чья научная работа «*Figura*» стала для многих других исследователей ориентиром в их изысканиях. Признавая, что Павел, как и другие христиане из иудеев, с интересом искал «примеры прообразов Иисуса и свидетельства о нем в ВЗ», Ауэрбах тем не менее полагает, что у Павла

эти иудейские понятия срослись с откровенной враждебностью по отношению к идеям христиан из иудеев... Почти все отрывки Павловых посланий, в которых мы находим примеры образного толкования, были написаны в ходе острой борьбы, которую он вел в защиту своего дела среди язычников; многие из текстов – это апология, данная христианам из иудеев, нападавшим на него и гнавшим его; почти все они нацелены лишить ВЗ его нормативного характера и показать, что это всего лишь тень будущих благ. Павлово образное толкование было подчинено фундаментальной теме, которую он разрабатывал, – благодать против Закона, вера против дел: ветхий Закон отменен; это тень и τύλος.⁴⁴

Примечательно то, что ключевой образ, которым пользуется Ауэрбах в этом чрезвычайно карикатурном изображении Павла, – ВЗ как «тьнь будущих благ» – взят не у Павла, а из Послания к Евреям (Евр. 10, 1), текста, который он, по всей видимости, считает принадлежащим перу Павла!

Действительно, типологическая стратегия в Послании к Евреям от начала и до конца христоцентрична и направлена на утверждение тезиса о том, что церковь заменила собой Израиль. Достаточно рассмотреть лишь несколько примеров:

⁴³ Справедливое замечание об этом можно найти в работе Ulrich Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (BEvT 49; Munich: Kaiser, 1968), 122.

⁴⁴ Auerbach, «Figura», 50.

(Иисус) верен Поставившему Его, как и Моисей во всем доме Его. Ибо Он достоин тем большей славы пред Моисеем, чем большую честь имеет в сравнении с домом тот, кто устроил его (Евр. 3, 2-3).

Но Сей Первосвященник получил служение тем превосходнейшее, чем лучшего Он ходатай завета, который утвержден на лучших обетованиях. Ибо, если бы первый завет был без недостатка, то не было бы нужды искать места другому (Евр. 8, 6-7).

Смотрите, не отвернитесь и вы от говорящего. Если те (т. е. израильтяне у Синае), не послушав глаголавшего на земле, не избежали наказания, то тем более не избежим мы, если отвертимся от Глаголющего с небес (Евр. 12, 25).

В Послании к Евреям типология базируется на основании риторического структурного принципа «от меньшего к большему». Приведенные выше цитаты иллюстрируют такой феномен, как возвышение или повышение, часто характеризуемый как определяющая особенность типологии.⁴⁵ То, на что указывает прообраз (*ἀντίτυπος*), намного значительнее прообраза (*τύπος*); в том, на что указывает прообраз, «находит исполнение и оканчивается» дело «предшественника».⁴⁶

Однако сопоставив эти идеи с 1 Кор. 10, мы увидим, что никаких подобных понятий в Павловом тексте нет. Здесь нет и намек на то, что христианские таинства значительнее или духовнее тех, каковые были дарованы Израилю в пустыне. Нет и намек на то, что идолослужение Израиля было следствием некоего недостатка в формах сообщения народу Божьей благодати. А также ничего не сказано о том, что, поскольку коринфяне познали Бога во Христе, они пребывают в лучшем или более надежном положении, равно как и о том, что если они будут пренебрегать Божьей преизобилующей благодатью, то подвергнутся еще более ужасающему суду. Напротив, повторим еще раз, Павлова метафора имеет смысл, если мы рассматриваем Израиль и церковь как странников, живущих в разные эпохи, вписанных в разные главы одного и того же повествования, но пребывающих в сходных отношениях с единым милостивым и праведным Богом.

Однако эта трактовка не уничтожает разграничения между древним Израилем и церковью Павлова времени. Причину необходимости разграничения между Израилем и церковью можно увидеть в 1 Кор. 10, 11, где сказано: «Все это происходило с ними *τύλικῶς*; а описано в наставление нам, достигшим последних веков». Павел не мог бы написать этих слов,

⁴⁵ Goppelt, *Typos*, 199, 202; Kaiser, *Uses of the OT*, 107-08.

⁴⁶ Auerbach, "Figura," 51. Здесь Ауэрбах выступает в качестве предтечи Блума.

если бы продолжал оперировать категориями девтеронимической символической структуры, согласно которой исход является определяющей моделью дальнейшей жизни Израиля. Тогда следует ли понимать эти слова так, как предлагает Маркс: что история Израиля была поглощена Павловым толкованием, в котором он подверг ее пересмотру? Если это так, значит, Павлова герменевтика все-таки приводит к заключению: церковь заменила собой Израиля. Если считать 1 Кор. 10, 11 утверждением герменевтического принципа, то как нам согласовать изложенный в нем тезис о более выгодной позиции с вышеупомянутым экзегетическим аргументом, согласно которому церковь и Израиль, по сути, тождественны?

Мы должны со всей серьезностью отнестись к апокалиптической перспективе Павлова герменевтического суждения. Он убежден в том, что живет в последнюю эпоху, к которой предвечный замысел Бога от начала направлял историю. Возвращаясь к метафоре истории (книги), мы можем сказать, что, по убеждению Павла, он сам и его церкви участвуют в событиях заключительной главы, от завершения которой (парусии) их отделяет всего несколько страниц. Находясь в этой последней главе, он способен прочесть все повествование с точки зрения его завершения, таким образом замечая соответствия и повествовательное единство, которые были скрыты от действующих лиц повествования в предшествующих главах, и даже от самых проницательных читателей до кульминационной перипетии истории – распятия и воскресения Иисуса Мессии. Это поразительное событие, совершенно неожиданное в контексте развития хода повествования, тем не менее, теперь служит в высшей степени надлежащей повествовательной кульминацией, которой неожиданно подытоживаются разрозненные рассказы, и требует перестройки *διάνοια*, читательского понимания «того, о чем собственно идет речь в повествовании». ⁴⁷ На фоне стремительно разворачивающейся развязки этой истории Павел возвещает парадоксальную весть о распятом Мессии таким образом, что это влечет за собой столь же парадоксальный результат: через веру во Христа язычники приходят к поклонению Богу Израиля.

Однако ничто из этого не указывает на то, что события предшествующих глав, такие как исход, малозначимы или бессмысленны сами по себе. Если позднейшие события служат раскрытию фундаментальных построений, в свете которых теперь могут видаться предшествующие события, это означает, что сами предшествующие события скорее исполнены

⁴⁷ Этот вывод вдохновлен мыслями Нортропа Фрайя (*Anatomy of Criticism* [Princeton: Princeton University Press, 1957], 77-79; и *The Stubborn Structure: Essays on Criticism and Society* [Ithaca: Cornell University Press], 164), а также Поля Рикера ("The Narrative Function," *Semeia* 13 [1978]:177-202, особенно сс. 182-85) Более подробно об этом идет речь в работе Hays, *Faith of Jesus Christ*, 20-28, 223-24.

смысла, нежели лишены его. События исхода, по утверждению Павла, происходили с отцами в пустыне так, что теперь могут служить назидательными примерами для последующих поколений, как о том также возвещается во Второзаконии. Это не означает, что значение этих событий следует выводить из последующих событий. Предшествующие события сами по себе были подлинными свидетельствами о благодати, а не просто тенями или отсылками к реалиям грядущего. Но полнота богословской значимости всей истории раскрывается в метафорическом акте постижения и прошлого (Израиль), и настоящего (церковь).

И здесь мы подходим к самой сути дела. Типология – это прежде всего троп, акт образного соотнесения. Если один полюс типологического соотношения уничтожает другой, то метафорическая напряженность исчезает и троп распадается. Сила типологической связи между Израилем и церковью зависит – в контексте целей, которые преследует Павел, – от того, будет ли соблюдаться цельность обоих полюсов. Церковь обнаруживает свою подлинную самобытность только в связи со священной историей Израиля, а священная история Израиля обнаруживает полноту своей значимости – Павел всем сердцем веровал в это – только в связи с раскрывающимся Божьим замыслом о спасении язычников в церкви.⁴⁸

Если типологические связи – тропы, значит, типологические соотношения, вне всякого сомнения, могут быть разнообразными, и о том свидетельствуют тексты самого Павла. Охарактеризовать риторическую фигуру, подобную 1 Кор. 10, 1-13, как текст, где отражена типология, недостаточно для того, чтобы в полной мере описать характер связи между метафорически связанными элементами; мы должны выяснить, как Павел поступает с типологией в каждом конкретном случае. В некоторых текстах типологические связи образуют антитетические соответствия, такие как «Адам – Христос»; в других случаях создаются положительные

⁴⁸ Детально феномен типологии исследован в работе Fishbane, *Biblical Interpretation*, 350-79, 408-40. Хотя Фишбеин рассматривает еврейскую Библию, многие категории и понятия, которыми он оперирует, применимы в изучении типологии в НЗ. Кроме уже упомянутых исследований, посвященных вопросу типологии, см. также G. W. H. Lampe and K. J. Woolcombe, *Essays on Typology* (SBT; Naperville, Ill.: Allenson, 1957); Jean Danielou, *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers* trans. W. Hibberd (London: Burns & Oates 1960); James Barr, *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments* (London: SCM, 1966), 103-48; James Samuel Preus, *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther* (Cambridge: Harvard University Press Belknap Press, 1969); Earl Miner ed., *Literary Uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present* (Princeton: Princeton University Press, 1977); George P. Landow, *Victorian Types, Victorian Shadows: Biblical Typology in Victorian Literature, Art, and Thought* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980); Northrop Frye, *The Great Code* 78-138.

соответствия, например «Израиль – церковь». Давая общие характеристики, мы должны понимать, что всего лишь оперируем категориями меры и степени, поскольку все типологические связи, будучи метафоричными, порождаются восприятием сходства между различными сущностями. Таким образом, даже самая антитетическая типологическая связь должна содержать в себе элементы подобия и даже самая положительная типологическая связь должна включать в себя элементы противопоставления. Иначе риторическая фигура не реализовывалась бы вовсе.

В каждой типологической паре соответствующие элементы приобретают различный вес, и либо один, либо другой становится смысловым центром тяжести. В каждом случае толкователь должен спросить себя, какое событие служит основополагающей моделью, в отношении которой трактуется другое, признавая при этом, разумеется, что во всякой метафоре происходит семантический перенос элементов. Так, в случае с Нав. 3 – 4 повествование о переходе Черного моря служит моделью, структурирующей повествование о переходе Израилем Иордана для вхождения в землю обетованную.⁴⁹ Это яркий пример типологии, утверждающей положительное соотношение, подобное 1 Кор. 10, 1-22. Однако в Книге Иисуса Навина второе событие основано на исходном спасительном событии, происшедшем ранее. Чтобы мы, читатели, по невнимательности, не упустили сути дела, Господь говорит Иисусу Навину: «В сей день Я начну прославлять тебя пред очами всех сынов Израиля, дабы они узнали, что как Я был с Моисеем, так буду и с тобою» (Нав. 3, 7). Принцип заложен Моисеем у Черного моря; Иисус Навин обретает славу и достоинство, участвуя в осуществлении принципа, заложенного его предшественником.

Этот пример освещает Павлову стратегию противопоставления в 1 Кор. 10. Для Павла Иисус Христос, несомненно, *не* новый Моисей. Хотя Лука впоследствии говорит об Иисусе как о пророке, подобном Моисею (ср. Деян. 3, 17-26), Павел явно не желает воспользоваться этой типологической возможностью и отождествляет Христа с камнем. Более того, для Павла основополагающая модель в типологическом соотношении задана не событиями исхода, а христианским опытом спасения. Как отмечает Ганс Концельман в своем комментарии к 1 Кор. 10, 2, «(Павлова) мысль движется в прошлое, к ВЗ, от исходной реалии настоящего, крещения, и, конечно же, не выводит крещения из ВЗ».⁵⁰ Вот почему Павлову герменевтику необходимо определять как экклезиоцентричную: он проводит библейский текст через фильтр своего опыта восприятия Божьего деяния – создания церкви. Полнота смысла Божьего эсхатологического искупительного намерения теперь явно раскрывается в христианском

⁴⁹ Этот пример приведен в работе Fishbane, *Biblical Interpretation*, 358.

⁵⁰ Conzelmann, *1 Corinthians*, 166.

сообществе. Следовательно, христианские таинства служат категориями, в свете которых интерпретируется повествование Книги Исход: выражение «крестились в Моисея» показывает, где центр тяжести. Таким образом, совершенно прав Маркс, утверждая: «Павел, восприняв библейский образ, представляет его как составляющую последовательности драматических событий, где в роли последнего звена выступает он сам и его современники».⁵¹ Однако вопреки сказанному Марксом мы должны подчеркнуть, что особая эсхатологическая логика Павловой «последовательности драматических событий» не приводит к уничтожению Писания или замещению Израиля. Напротив, Павлова риторическая стратегия в Первом Послании к Коринфянам служит отражением того же убеждения, которое явно обосновывается в Рим. 9 – 11: опыт бытия христианского сообщества находится в преемственной связи с историей Израиля, а не противоречит ей.

В рассказе их самих себя мы зрим

Еще одно сопоставление – на этот раз с христианским текстом, намного более поздним, но в котором слышится отголосок Павловой системы прообразов, – высвечивает эклезиоцентричный характер Павловой герменевтики в отрывках, рассмотренных нами. В стихотворении Джорджа Герберта «Виноградная гроздь» используется та же метафора, связанная с исходом, которую разрабатывает Павел, однако концепт раскрывается в иных плоскостях:⁵²

Виноградная гроздь

О радость, запер я тебя, но некий человек недобрый

Вновь выпустил тебя:

И ныне, думается мне, я вновь там, где и был

Семь лет назад: влеченья те же, то же настроенье

И тот же образ мыслей разум мой пленяют.

Стремился к Ханаану я; но ныне

Приведен к морю Чермному, бесславья морю.

Как иудеи древние по Божью повеленью

Все шли вперед, не видя града,

Так путь свой мерит ныне всякий христианин:

В рассказе их самих себя мы зрим.

Один поступок малозначим.

⁵¹ Marks, "Pauline Typology," 79.

⁵² Текст цитируется по изданию Louis L. Martz, ed., *The Anchor Anthology of Seventeenth Century Verse*, vol. 1 (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969), 185-86.

*Деянья Божьи велики и времена грядущие вмещают;
Его суд древний преодолагает наши преступления.*

*Огни и облака хранят и нас;
Роса-Писанье к нам нисходит скоро;
Пески и змеи, кущи, покрывала, – наше все;
Не медленны на ропот мы, увы!
Но где же кисть? Где сладость
Наследья моего? О Боже, если надлежит мне брать взаймы,
У них не скорбь одну дай взять мне, но и радость также.*

*И может винограда ли желать тот, у кого вино есть?
Дарованы плоды мне их, и даже больше.
Благословен да будет Бог, что Ноевой лозе дал расцвести*

*И принести обильный плод.
Но чтить мне боле надлежит того,
Кто претворяет кислый сок законов в сладкое вино, – В точиле за
меня истоптанного Бога Самого.*

Всех нюансов, делающих несходными поэтические подходы Павла и Герберта к концепту, связанному с исходом,⁵³ мы здесь не перечислим, однако обратим внимание на три ключевых отличия.

Во-первых, Герберт пользуется рассказом из Книги Исход как метафорой своего духовного странствия.⁵⁴ Это особенно ярко отражено в первой строфе, но тот же прием представляет собой скрепляющий элемент всего стихотворения, – это видно из того, что в нем неоднократно встречается местоимение «я» и его производные. В противоположность этому, Павел в основном пользуется местоимениями первого лица множественного числа: «образы для нас... нам в наставление... Не станем искушать

⁵³ Ряд несходных тонких трактовок стихотворения Герберта приведен в работах: Rosemond Tuve, *A Reading of George Herbert* (Chicago: University of Chicago, 1952; reprint 1982), 112-17; Stanley Fish, "Catechizing the Reader: Herbert's Socratean Rhetoric," in Thomas O. Sloan and Raymond B. Waddington, eds., *The Rhetoric of Renaissance Poetry* (Berkeley: University of California Press, 1974), 180-85; Richard Strier, *Love Known: Theology and Experience in George Herbert's Poetry* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 155-59.

⁵⁴ В этом вопросе Тав и Стрир резко расходятся во мнениях. Тав утверждает: «В этом стихотворении, кроме узкой темы, которой довольствуются современные читатели, – темы личных переживаний, испытанных в конкретный момент времени, – выражено еще нечто» (*Reading of Herbert*, 117); Стрир же настаивает на том, что в стихотворении выражено «Историческое и религиозное обоснование Гербертовой сосредоточенности на собственных переживаниях. Ныне "всякий христианин" – такое же поле деяний Божьих, каким некогда был весь народ иудейский» (*Love Known*, 156).

Христа... Неужели мы решимся раздражать Господа?» Павел связывает рассказ из Книги Исход с коллективным опытом церкви, а не со странствием отдельной души. В этом отношении Герберт с его тропом ближе к «заповеднику» традиционных аллегористов от Филона до Буньяна, которые истолковывали библейское повествование как зашифрованный рассказ о духовном странствовании души.

Во-вторых, формально Герберт пользуется повествованием из Книги Исход как основополагающей моделью в типологическом соотношении, особенно во второй и третьей строфах: «В рассказе их самих себя мы зрим». В противоположность описанию Павлом израильтян как крестившихся в Моисея, Герберт говорит о христианах: «Огни и облака хранят и нас» и т. д. В этих строфах логика типологической связи не экклезиоцентричная, а скорее израилюцентричная. Действительно, в последних трех строках третьей строфы Герберт сетует на то, что ему, христианину, не дано даже предвкушать радости, которую испытал Израиль, видя виноградную гроздь, принесенную с собой соглядатаями из Ханаана (Чис. 13, 17-24). От начала стихотворения и до конца третьей строфы в тексте разрабатывается тема, противоположная по смыслу традиционной христианской идее: спасение Израиля, отнюдь не будучи чем-то преходящим и уступившим место славе нового завета, изображено как состояние в большей мере ощутимое и более завидное.

В-третьих, в заключительной строфе происходит еще один кардинальный поворот. Поэт, у которого есть «вино» Христово, вдруг заявляет: «Дарованы плоды мне их, и даже больше». Вступает в силу логика замещения, как, например, в словах «кислый сок законов», и кульминацией стихотворения служит не просто аллюзия на евхаристию, но христологическое утверждение: «За меня истоптанного Бога Самого». Согласно одной из трактовок стихотворения, в последней строфе особенно отчетливо звучит евхаристический мотив и, в свете прозвучавших ранее слов поэта об отсутствии полноты благословения, заостряется внимание на пролептическом характере евхаристии, истолкованной метафорически в связи с образом винограда, знаменующим собой землю обетованную, в которую еще не вошли. Согласно такому толкованию, стихотворение в большей степени согласуется с тем, как Павел пользуется связью образов Израиля и церкви. Однако в последней строфе слишком много свидетельств радости о новом, заменившем собой ветхое, чтобы можно было этим пренебречь: у христианского поэта «вино есть» «за меня истоптанного Бога Самого». Поскольку это утверждение совпадает с кульминацией стихотворения, мы не можем не истолковывать образы текста как спираль, закручивающуюся вокруг христологического герменевтического центра. Кульминационный поворот «на сто восемьдесят градусов»

придает Гербертову христологическому символизму вес намного больший, нежели вес Павловой попутной ассоциации «камень – Христос».

Говоря об этих отличиях, я не даю отрицательной оценки стихотворению, в котором Герберт предстает перед нами как мастер поэтического слова, – творению, которое, в конечном счете, представляет собой лишь вариации на тему традиционной христианской трактовки повествования Книги Исход. Я заостряю внимание на толковательных ходах, которые Павел *не* делает в своем образном обыгрывании рассказа из Книги Исход. Он не выдвигает на передний план личный духовный опыт и не рассматривает образы Книги Исход в качестве метафорической модели христианского опыта (скорее наоборот), и в его тексте типологическая связь не разрешается в христологическую аллегорию.

Он пользуется христианским опытом в церкви как герменевтической моделью трактовки Писания, из которого он таким образом черпает материал для наставления руководимого им сообщества. Этот процесс, который непременно оказывается циклическим, связан с убежденностью апостола в том, что его церкви, где иудеи и язычники вместе воздают хвалу Богу Израилеву, суть эсхатологическое знамение и исполнение обетований, вплетенных в ткань истории Израиля и изреченных в слове Писания. Всякий, перечитывающий Писание в свете таких убеждений, оперирует экклезиоцентричной герменевтикой.

Благословение язычников в прообразах Писания

От убежденности в том, что события, которые пережил Израиль, были записаны в наставление нам (1 Кор. 10, 11), лишь один небольшой шаг до заключения, что христианский опыт должен быть *представлен прообразно* в Писании, что Писание говорит не только к церкви, но и о ней. Если Павел и его читатели достигли последних веков, значит, все Божьи деяния в истории Израиля – так, как они рассказаны в Писании, – должны были быть устремлены к текущему апокалиптическому моменту. Если Бог писал священную историю, значит, все повествовательные модели этой истории должны включать прообразы опыта сообщества, которое ныне восприняло откровение Божьей благодати.

Герменевтические следствия такого понимания Писания хорошо раскрываются в Послании к Галатам, где Павел пользуется библейскими текстами не аллюзивно (риторическая стратегия этого небольшого трактата не оставляет места для таких тонкостей), а напрямую, решительно опровергая мнение о том, что обращенные из язычников в его церквях якобы должны обрезываться. Особый интерес в связи с целями нашего

исследования представляют два отрывка (Гал. 3, 1-14 и Гал. 4, 21-31) в начале и в конце полемической части послания,⁵⁵ в каждом из которых рассказ об Аврааме трактуется как повествование, содержащее прообраз церкви.

Писание предвозвестило евангелие Аврааму

Экклезиоцентричная толковательная программа Гал. 3 и Гал. 4 оказывается в центре нашего внимания, если мы помним о том, чего прежде всего стремится достичь Павел своими доводами: он доказывает, что верующим из язычников не нужно соблюдать Тору, – мало того, они не должны этого делать.⁵⁶ Дабы обосновать свои доводы, он вынужден заявить, что в Писании уже сказано о сообществе Божьих людей, которые свободны от Закона, то есть о церкви, где иудеи и язычники уравниваются в правах, и что в Писании такое сообщество наделено полномочиями. Павел, с присущей ему дерзостью, не довольствуется доводами о том, что такой поворот событий просто допустим; он задается целью показать, что в нем – подлинный смысл Писания, высший замысел Божий, на который Писание всегда указывало.

Вот почему, изрекая слова, чрезвычайно важные в логике его доводов, он подчеркивает пролептический характер данного Аврааму обетования: «И Писание, провидя (*προϊδοῦσα*), что Бог верою (*ἐκ πίστεως*) оправдает язычников, предвозвестило (*προεγγυηλείσατο*) Аврааму: в тебе благословятся все народы» (Гал. 3, 8). Роль, приписываемая Писанию в Гал. 3, 8, помогает понять, как Павел пользуется Писанием в послании; чтобы вникнуть в тонкости Павловых рассуждений, мы должны обратить внимание на три особенности этого ключевого утверждения.

Во-первых, сама *суть* евангельской вести, которую Писание, по словам Павла, предвозвестило Аврааму, состоит в том, что все язычники (*πάντα τὰ ἔθνη*) благословятся в нем. В отличие от Иоаннова представления о том, что Моисей и Исаия видели Христа и писали о нем (например, Ин. 5, 46; 12, 41), здесь ничего не говорится об откровении Аврааму о распятом

⁵⁵ Вопросу структуры Послания к Галатам посвящена работа Hans Dieter Betz, "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians," *NTS* 21 (1974-75):353-79.

⁵⁶ Это вытекает из рассуждений, которые ведутся в Послании к Римлянам; и здесь и там Павел доказывает, что язычники входят в народ Божий. В Послании к Галатам он обосновывает свою позицию вопреки требованию о том, что язычники должны обрезываться и соблюдать Закон; в Послании к Римлянам он обосновывает свою позицию перед лицом обвинений в том, будто она равнозначна отрицанию Закона.

и воскресшем Христе; предвозвещенное евангелие – это обетование о Божьем намерении благословить все народы. Для Павла такой способ изложения содержания вести имеет два явных преимущества: это служит непосредственной цели его пастырского Послания к Галатам и таким образом подчеркивается истина о включении язычников в благословение,⁵⁷ что освобождает его от необходимости подвергать искусственной христологической экзегезе тексты Бытия. Кстати, в текстах LXX сказано именно то, что Павел хочет услышать в них, хотя он все же позволяет себе соединить Быт. 12, 3 («благословятся в тебе все племена земные») с Быт. 22, 18 («благословятся в семени твоём все народы земли» ср. Быт. 18, 18; 26, 4). Смысл соответствующего еврейского текста таков: «Все племена земные благословят себя тобою», то есть Авраам станет олицетворением Божьего благоволения, так что люди будут говорить между собой: «Да будем мы так благословлены, как Авраам». Однако Павел истолковывает слова LXX *év σοί* в инструментальном или даже локативном значении: через Авраама или в нем и его семени язычники смогут принять обетованное благословение.⁵⁸ Таким образом, предварительное ознакомление с евангелием, дарованное Аврааму, по содержанию церковное, а не христологическое: оно имеет отношение к числу людей, охватываемых обетованием, а не к средству исполнения обетования. Весть, предвозвещенная Аврааму, – это евангелие о Божьем народе, а не о Мессии.

Во-вторых, предвозвещает евангелие Аврааму само Писание, почти персонифицированное. Павловой фразе достаточно легко дать рационалистическое объяснение: на самом деле он хочет сказать, что евангелие Аврааму возвестил Бог,⁵⁹ или он имеет в виду, что Писание в рассказе об обетовании, данном Аврааму, – евангелие, представленное в прообразе. Но принимать такие объяснения означает понимать данный вопрос упрощенно. Павел мыслит о *γραφή* (Писание) как о живом и действенном; так, оно «все заключило под грехом» (Гал. 3, 22).⁶⁰ У него есть глас, и оно

⁵⁷ О важности принятия язычников как ключевой темы Послания к Галатам речь идет в работах George Howard, *Paul: Crisis in Galatia: A Study in Early Christian Theology* (SNTSMS 35; Cambridge: Cambridge University, 1979); T. L. Donaldson, "The 'Curse of the Law' and the Inclusion of the Gentiles: Gal 3:13-14," *NTS* 32 (1986):94-112.

⁵⁸ Логика этого несколько необычного утверждения проясняется в Гал. 3, 16 и Гал. 3, 29. См. дальнейшие рассуждения ниже.

⁵⁹ Например, см. F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 155-56.

⁶⁰ СП «всех заключило под грехом». – Прим. перев.

говорит⁶¹ – не только к таким читателям, как Павел, но и к действующим лицам повествования, таким как Авраам и фараон (ср. Рим. 9, 17) Здесь важна одна деталь: Павел мыслит об Аврааме не столько как об историческом лице, сколько как о действующем лице, запечатленном в данном повествовании. В данном случае *ὑραφή* говорит к Аврааму, поскольку оно предвидит последующее раскрытие Божьих замыслов в драме. В другом месте Послания к Галатам о Писании также говорится как о голосе, который обращается к галатам (Гал. 4, 30; см. рассуждения ниже). Этот глаголющий текст, соединяющий времена, – чрезвычайно важный атрибут; текст мыслится как глас ведающий, имеющий силу обращаться к настоящему из прошлого, – или говорить прошлому о настоящем. Таким образом, читатели, услышав его, возможно, переосмыслят настоящее.

В-третьих, смысл предвозвещенного Писанием необходимо понимать ретроспективно, в свете того, как это исполнилось в церкви. До настоящего времени, когда открывается тайна оправдания язычников Богом *ἐκ πίστεως*, смысл евангелия, возвещенного Писанием Аврааму, оставался непонятным. Глагол *προεἰηγγελίσατο* («проповедовало прежде», или «предвозвестило евангелие») – *haraχ legomenon* в НЗ,⁶² но это просто один из ряда случаев, в которых Павел употребляет приставку *προ* перед глаголами письма, обетования или возвещения, с тем чтобы указать на предшествование во временном отношении библейского слова событиям настоящего, в котором Павел усматривает Божье спасительное деяние (см., например, Рим. 1, 2, также употребление слова *ἐυράφη* в Рим. 4, 23–24; 1 Кор. 9, 9–10; 10, 11). В каждом случае данное прежде обетование или происшедшее ранее событие рассматривается через призму его евангельского исполнения, так что его подлинный смысл может быть постигнут только ретроспективно.

Итак, взяв Гал. 3, 8 как герменевтический ориентир, обратимся к Гал. 3, 1–14 – первому из двух основных отрывков в Послании к Галатам, где рассказ об Аврааме занимает важное место.

Начало центрального раздела послания у Павла ознаменовано резким риторическим вопросом, обращенным к читателям: «О, несмысленные Галаты! кто прельстил вас не покоряться истине, вас, у которых перед глазами предначертан (*προεὑράφη*) был Иисус Христос, как бы у вас распятый?»

⁶¹ Авраам, разумеется, не читал текст. То, что Павел имел в виду, представить себе непросто; можно вообразить себе такой сценический прием: рассказчик в пьесе обращается к одному из персонажей. Текст Гал. 3, 8 – это Павлова аналогия риторической стратегии, которая, как отмечает Холландер (*Figure of Echo*, 102), часто прослеживается у «крупных поэтов»: «в структуре поэтической риторики звучавший ранее голос представлен как отголосок ныне звучащего».

⁶² Этот глагол также встречается у Филона, *Op.* 34 и *Mut.* 158. Ср. Betz, *Galatians*, 143 n. 43.

Толкователи обычно спорят о том, следует ли понимать глагол *προεϋράφη* в этом предложении как указание на то, что Иисус был в буквальном смысле выставлен на всеобщее обозрение – пусть даже речь идет о ярком, волнующем описании распятия Иисуса, – или же значение этого слова менее конкретное – «возвещен прилюдно». ⁶³

Разумеется, и в том и в другом случае речь идет о Павловом изначальном возвещении евангельской истории галатам. ⁶⁴ После этой исходной аллюзии на (христоцентричное) евангельское возвещение Павел делает другой ход в стихах со второго по пятый, заостряя внимание на том, как сами галаты восприняли возвещенное евангелие. Апеллирование к их опыту познания представлено риторически как решающий аргумент: «Сие только хочу знать от вас». ⁶⁵ Их коллективный опыт познания Духа и чудеса, совершавшиеся среди них (Гал. 3, 5), – все это было еще до их заигрывания с Законом – должны были решительно убедить их в том, что Божье благословение действует посредством провозглашаемого слова и не зависит от послушания Торе.

Далее, в стихах с шестого по девятый Павел обращается к аргументу из Писания, апеллируя к рассказу об Аврааме. Но прежде чем мы погрузимся в рассмотрение деталей повествования, мы обязаны задать себе вопрос, который возникает в связи с последовательностью изложения Павлом доводов: какова связь между аргументом от опыта и аргументом от Писания? Последнее просто подкрепляет первое? Разумеется, Павел убежден, что так оно и есть; сила его доводов носит кумулятивный ха-

⁶³ Betz, *Galatians*, 139.

⁶⁴ Учитывая другие случаи, в которых Павел употребляет приставку *προ* с глаголами письма и возвещения, мы можем задаться вопросом, имеет ли *προ* временное значение и здесь. Если это так, то упомянутый вопрос может быть истолкован как косвенное указание на *библейские прообразы* Христова распятия, смысл которых Павел, надо полагать, разъяснял галатам (ср. 1 Кор. 15, 1-3), когда проповедовал им и учил их: «О неразумные галаты! кто прельстил вас, пред чьими глазами Иисус Христос был (явлен) начертанным прежде как распятый?» (такая трактовка разрабатывается в исследовании P. G. Bretscher “Light from Galatians 3:1 on Pauline Theology” *СТМ* 34 [1963]:77-97). Если бы такая трактовка была верна, это служило бы еще одним свидетельством о том, что в Павловых посланиях, возможно, находит отражение христологическое использование Писания; однако имеющиеся у нас сведения в лучшем случае неоднозначны. Более точным представляется то значение текста, которое отстаивают толкователи и которое отражено в обычных переводах; возможная отсылка к образу Христа распятого, начертанного прежде в Писании, остается едва различимым полутонем.

⁶⁵ Hays, *Faith of Jesus Christ*, 143-49; David Lull, *The Spirit in Galatia: Paul's Interpretation of "Pneuma" as Divine Power* (SBLDS 49; Chico, Calif.: Scholars, 1980).

рактар. Союз *καθώς* (точно так же),⁶⁶ вводящий цитату Быт. 15, 6, служит для того, чтобы провести прямую параллель между рассказом об Аврааме и опытом галатов.⁶⁷ Но имеет ли опыт познания Духа *герменевтическую* функцию? Можно сформулировать вопрос шире: следует ли истолковывать библейский текст в свете опыта познания Духа, или же опыт познания Духа должен оцениваться в свете нормативных ограничений, установленных текстом? Вот фундаментальный вопрос, на который по-разному отвечали Павел и учителя, под чьим влиянием находились галаты.⁶⁸

Решительный ответ Павла, к ужасу его более осторожных сородичей, состоит в отстаивании герменевтического приоритета опыта познания Духа. Этот выбор приводит его, конечно, не к отрицанию Писания, а к харизматической его реинтерпретации, убедительная сила которой будет зависеть от того, удастся ли ему показать соотношенность между библейским текстом и сообществом, призванным и образованным по воззванию его.

Реинтерпретация начинается в шестом стихе с цитирования Быт. 15, 6 («Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность»), после чего следует смелое толковательное утверждение: «Познайте же, что живущие верой (*οἱ ἐκ πίστεως*) суть сыны Авраама» (Гал. 3, 7).⁶⁹ Властным словом Павел накрепко связывает библейского персонажа Авраама с современным сообществом веры, опираясь на идею подобия, заключенную в глаголе «поверил». Необычное выражение *οἱ ἐκ πίστεως* (буквально «таковые от веры») представляет собой *Vorklang* слов Авв. 2, 4, *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεώς ζήσεται* (праведный верою жив будет), которые еще не цитировались в дискуссии, но прозвучат вскоре, в Гал. 3, 11.⁷⁰

Дабы утверждение Гал. 3, 7 не показалось необоснованным, Павел подтверждает его в восьмом стихе цитатой, образованной слиянием текстов Быт. 12, 3 и Быт. 22, 18: «в тебе благословятся все язычники».⁷¹ Стоит обратить внимание на изначальные повествовательные контексты этих слов: Быт. 12, 3 – это вершина обращенного к Аврааму Божьего изначального призвания покинуть родину и родство, а Быт. 22, 18 – заключение

⁶⁶ СП «так». – Прим. перев.

⁶⁷ Этот тезис остается в силе, даже если, как убедительно аргументирует Бетц (*Galatians*, 140), *καθώς* – это усеченное *καθώς ὑέυραπται*.

⁶⁸ Аргументировано и с глубоким пониманием взгляды галатийских учителей реконструируются в работе J. Louis Martyn, “A Law-Observant Mission to Gentiles: The Background of Galatians,” *SJT* 38 (1985):307-24 (originally published in *Michigan Quarterly Review* 22 [1983]:221-36).

⁶⁹ СП «Познайте же, что верующие суть сыны Авраама». – Прим. перев.

⁷⁰ Ср. Hays, *Faith of Jesus Christ* 200-2; Hays, “Righteous One.”

⁷¹ СП «в тебе благословятся все народы». – Прим. перев.

Божьего благословения, возвещенного Аврааму, за то, что он повиновался Богу и был готов принести в жертву своего единородного сына Исаака. Павлов уход от своего родства и принесение им в жертву богоданную (как полагали тогда) праведность от Закона (ср. Флп. 3, 4-11) – шаги, заключающие в себе глубокие структурные соответствия с этими аспектами повествования об Аврааме. Как мы видели, эта цитата представлена как слово Писания, обращенное к Аврааму, которое говорит с пророческой уверенностью на основании того, что оно знает наперед Божий замысел – оправдать язычников *ἐκ πίστεως*. Иначе говоря, обетование, данное Аврааму, считается возможным и понятным только в свете нынешней реалии – христианского благовествования язычникам. Таким образом, в Гал. 3, 9 мы находим Павлов экзегетический комментарий к тексту, только что процитированному: благословение, изреченное в Книге Бытия на верного Авраама, охватывает всех живущих верой (как иудеев, так и язычников).

Связь между язычниками и выражением *οἱ ἐκ πίστεως* появляется только в результате толковательной стратегии Павла. Нигде в тексте Бытия не сказано, что язычники, верующие, как веровал Авраам, благословятся вместе с ним – или нечто подобное. Павлова трактовка благословения, изреченного на Авраама, неявно обусловлена эмпирической данностью – собраниями, члены которых, язычники в прошлом, уверовали в Израилева Бога, не исполнив требования принять обрезание. Исполнение предшествует обетованию,⁷² если рассуждать герменевтически: только поскольку Павел видит в христианском сообществе исполнение обетованного благословения, он решается дать ретроспективное истолкование его скрытого смысла.

Однако это не означает, что, согласно Павловой трактовке, церковь заменила собой Израиль. Не отрицая истинности и непреходящего значения обетований, данных Аврааму, Павел включает их в более широкую повествовательную структуру, в которой они и утверждаются, и претерпевают изменения.⁷³ Действительно, Павлова риторическая стратегия в Послании к Галатам опирается отчасти на тезис о том, что он утверждает действенность божественного обетования, более древнего даже, чем синайский Закон (Гал. 3, 15-18). Однако его эсхатологически выгодная герменевтическая позиция позволяет ему исповедовать истину о Божьем откровении, данном Израилю, и в то же время обнаруживать в этом откровении новые смысловые грани, которые надлежало сокрыть от прежних читателей. Это сложная интертекстуальная стратегия, которая

⁷² Моя формулировка, разумеется, перекликается с тезисами Э. П. Сандерса.

⁷³ См. рассуждения о типологии выше.

позволяет ему трактовать образ Авраама как метафору христианского сообщества.

Если мы попытаемся проследить, как Писание используется в Гал. 3, 10-12, общеизвестно сложном отрывке, мы удалимся от рассказа об Аврааме и погрязнем в трясине экзегетических споров. Учитывая цели нашего исследования, мы можем не идти в этом направлении, заметив лишь, что Павел цитирует такие тексты, как Втор. 27, 26; Авв. 2, 4 и Лев. 18, 5, чтобы решительно противопоставить Закон и Веру как пути праведности и жизни. В тринадцатом стихе сказано, что Христос (упомянутый здесь впервые после Гал. 3, 1) искупил нас от проклятия, изреченного Законом, взяв его на себя, дабы благословение, данное Аврааму, – здесь, в четырнадцатом стихе, Павел возвращается к главной нити своих рассуждений, – распространилось на язычников. Противопоставление проклятия благословию в стихах тринадцатом и четырнадцатом служит отголоском Быт. 12, 3 (процитированного в Гал. 3, 8), и слов о проклятиях и благословениях девтеронимического завета во Втор. 27 и Втор. 28 (цитированного в Гал. 3, 10). Действительно, хотя Павел цитирует только благословение из Быт. 12, 3, противопоставление благословения проклятию в этом субтексте незаметно сглаживает резкость перехода от Гал. 3, 9 к Гал. 3, 10, которая ощущалась бы, не будь этого противопоставления в субтексте. Сжатая повествовательная логика искупительного замысла в Гал. 3, 13-14 не вполне ясна,⁷⁴ но смысл благословения Авраама становится вполне понятным благодаря заключительной фразе стиха четырнадцатого, в котором озвучивается и истолковывается итог Христова искупительного деяния: «Чтобы нам получить обетование Духа верою».⁷⁵

Упоминание о получении Духа верой служит заключением дискурсивного круга, начавшегося в Гал. 3, 2 («через дела ли закона вы получили Духа, или через наставление в вере?»), и помогает восстановить отсутствующую доселе посылку умозаключения: обетование, данное Аврааму, находит свое исполнение в принятии Духа Святого галатами. Но скептически настроенный читатель может возразить: в повествовании Бытия вообще ничего не говорится о даре Духа – обетования, данные Аврааму, были обетованиями о потомках, столь многочисленных, как звезды, и о земле Ханаанской как вечном наследии.

Кульминацией дискуссии служит ответ на поставленный нами ранее вопрос: выполняет ли Дух герменевтическую функцию? Конечно, и функция его столь велика, что текстуально выраженное содержание

⁷⁴ Я дал анализ повествовательной логики данного отрывка в работе *Faith of Jesus Christ*, 110-15. См. также в данной связи работу Donaldson, "Curse of the Law."

⁷⁵ СП «чтобы нам получить обещанного Духа верою». – Прим. перев.

обетования в повествовании Бытия – земля и многочисленные потомки – замещается полностью новой трактовкой обетования, трактовкой, которая не имеет явной опоры в тексте. Ее обоснование заключается исключительно в опыте христианского сообщества, соотнесенного сейчас *ex hypothesi* с обетованием, данным Аврааму. Неписаную логику Павлова тезиса, вероятно, следует понимать так: (а) Писание обещает, что язычники благословятся в Аврааме, (б) христианские общины из язычников, которые, подобно Аврааму, уверовали в Бога Израилева без синайской Торы, познали благословение Духа Святого, ощутимо пребывающего в их среде, (в) поэтому этот познанный на опыте Дух должен быть обетованным благословением, о котором говорится в Писании.

Едва ли можно было бы вообразить более радикально экклезиоцентричную герменевтику: рассказ об Аврааме трактуется в ней как прообраз церкви, более того, само содержание данного Аврааму обетования от начала и до конца истолковано в категориях, порожденных опытом познания Духа церковью.⁷⁶ Эта реинтерпретация представляется Павлу столь самоочевидной, что он даже не пытается обосновать ее. Можно было бы ожидать, что здесь он даст подробное аллегорическое толкование, в котором упомянет то, что может духовно соответствовать земле Ханаанской, множеству потомков и т. д. (Филон, к примеру, истолковывает Божье обетование произвести от Авраама народ великий как обетование о «возрастании в истинах о добродетели» и истолковывает «благословение» – исходя из сомнительной этимологии слова *εὐλογεῖν* (он делит его на составные части) – как «превосходный ум».)⁷⁷ Павел же не дает такого толкования. Ему представляется, что объяснительная сила его трактовки говорит сама за себя. Герменевтическая функция Духа состоит в том, чтобы порождать богодухновенное толкование, раскрывающее сокровенную истину, на которую указывает рассказ об Аврааме: Бог даст эсхатологического Духа сообществу язычников, которых, таким образом, будут признавать истинными обетованными детьми Авраама.⁷⁸

⁷⁶ «Хотя Павел, с точки зрения иудейских чаяний, уничтожил объективное содержание обетования, он, тем не менее, остался приверженцем той точки зрения, согласно которой Бог, давши обетования отцам, связал себя с Израилем» (Dahl, *Studies in Paul*, 136).

⁷⁷ Philo, *Mig.* 53, 70-71. Рассуждения Филона в целом (1-126) показывают насколько отличалось его понимание истории об Аврааме от Павлова. Филонов Авраам – философ, отрекающийся от грубого чувственного восприятия мира, дабы обрести видение бессмертной премудрости и возрасть в добродетели.

⁷⁸ Мы никогда не узнаем, почему Павел не додумался обосновать свою трактовку обетования, в которой он пересматривает его смысл и содержание, сославшись на такой текст, как Иоил. 2, 28-29, где говорится об излитии Духа на всякую плоть (ср. то, как этот отрывок используется в Деян. 2, 16-21). О том, что

Авраам имел двух сыновей

На фоне такой трактовки рассказа об Аврааме Павел в Гал. 4, 21-31 предлагает аллегорию о двух сынах Авраама. Уже было приведено достаточно свидетельств, чтобы обосновать тезис, изложенный в начале данной главы: эта строго экклезиоцентричная аллегория – не аномалия, а яркое отражение тем, которые вновь и вновь просматриваются в тексте, когда Павел толкует Писание. Действительно, его убежденность в том, что Писание на более глубоком уровне указывает на церковь, столь сильна, что он рискует дать крайне необычную и провокационную экклезиоцентричную трактовку Быт. 21 – того самого текста, из-за которого его миссионерское служение язычникам может быть поставлено под угрозу.

Ч. К. Барретт высказал мысль о том, что текст Быт. 21, 1-10, возможно, торжествующе зачитывали противники Павла, считая этот текст явным опровержением Павлова евангелия, направленного против обрезания.⁷⁹ Измаил, Авраамов сын, рожденный от рабыни Агари, олицетворяет собой Авраамово языческое потомство; согласно Быт. 21, 10, он не наследует вместе с Исааком, Сарриным сыном, который – как отец Иакова (Израиля) – представляет еврейский народ. Именно такая трактовка рассказа иллюстрируется текстом Юб. 16, 17-18:

Все семя (Авраамовых) сыновей будет язычниками и причтется к язычникам; но от сыновей Исаака один будет святым семенем и не причтется к язычникам; ибо он будет наследием Всевышнего, и все его семя стало достоянием Всевышнего, чтобы быть для Господа народом достояния его над всеми народами и быть царством священников и народом святым.⁸⁰

Только Исаак, которого Авраам обрезал на восьмой день, как заповедал ему Бог (Быт. 21, 4), – законный наследник обетованного благословения. Иудео-христианские учителя в Галатии настаивали на том, что язычники-галаты должны обрезаться, дабы оправдать себя и утвердить свой статус восприемников спасения. Ведь даже Измаил был обрезан, когда ему было тринадцать лет (Быт. 17, 25).

этот текст должен был быть известен Павлу, мы знаем потому, что он цитирует Иоил. 2, 32 в Рим. 10, 13.

⁷⁹ Barrett, "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians," *Essays on Paul*, 154-70.

⁸⁰ Текст цитируется по изданию R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1913), 2.38 (с незначительными изменениями).

Если тезис Барретта верен, значит, Павел в Гал. 4, 21-31 демонстрирует приемы герменевтического джиу-джитсу. Он не только отбивает удар противника, но и обращает его силу себе на пользу. «Скажите мне, вы, желающие быть под законом: разве вы не слушаете закона?» (Гал. 4, 21) Утверждать, что Тора, при верном ее истолковании, дает основание *отвергать* соблюдение Закона, формально означает изрекать нечто возмутительное. Никакой разумный читатель не мог бы апеллировать к Закону, чтобы объявить недействительным обрезание как отличительный знак отношений завета с Богом. Если не полагать, что Павел был безумным (или лживым) читателем, то нам придется признать, что он, в силу эксцентричности ума, парадоксальным образом ставит в рассказе все с ног на голову.

Смелость маневра способствует возникновению в тексте соответствующего риторического эффекта. Подобно Илии, который повелел выливать воду на жертву, прежде чем свел с небес огонь, который поглотил жертву, Павел берется за самое трудное дело и намеренно «поднимает ставки». Совершая герменевтическое чудо, рассчитанное на то, чтобы положить конец спорам, Павел приводит читателей в изумление:⁸¹ он дает контринтерпретацию, в которой ставит все с ног на голову, используя в своих интересах факты, которые, надо полагать, свидетельствуют против его доводов.⁸²

Павлово толкование рассказа ведет и направляет внимание читателя к цитируемому в стихе тридцатом тексту Быт. 21, 10, который он искусно согласовывает с тематическим акцентом своей контринтерпретации.⁸³ Эта единственная прямая цитата рассматриваемого текста из Пятикнижия переносит центр тяжести дискурса в пространство между образами рабства и свободы. Однако этот эффект переноса центра тяжести усиливается благодаря определенным изменениям в цитате. Павел воспроизводит текст LXX с незначительными изменениями (применяя текст, он изымает из изначального повествовательного контекста указательное

⁸¹ Я не стану возражать, если эксцентрично настроенные читатели сочтут, что в данном предложении английское слово *agape* (разинув рот) следует читать по-гречески, *αγάπη*: Павел не просто приводит их в изумление, но оставляет им *αγάπη* – высшее выражение Закона (ср. Гал. 5, 14, где цитируется Лев. 19, 18).

⁸² Чтобы оценить риторический эффект этого маневра, современный американский читатель может представить себе по аналогии, что в речи по случаю празднования Дня независимости США утверждается, будто в Декларации независимости есть прообразы коммунизма.

⁸³ Павел часто согласовывает текст своих цитат с целями своих доводов; при всем уважении к Эллису толковательная стратегия Павла носит более масштабный характер, чем текстуальные видоизменения, присущие кумранской экзегезе стиля *пешер*. See Koch, *Schrift als Zeuge*, 102-98.

местоимение «этой» перед словом «рабы») до конца предложения, но согласовывает заключение с противопоставлением «раба – свободная», положенным в основание его аллегории.

*Изгони эту рабыню и сына ее,
ибо не наследует сын рабыни сей
с сыном моим Исааком (Быт. 21, 10 LXX).*

*Изгони рабу и сына ее,
ибо сын рабы не будет наследником
вместе с сыном свободной (Гал. 4, 30).*

Это изменение в цитате выдвигает на передний план противопоставление рабы и свободной и таким образом заостряет внимание на отнесенности этого противопоставления к решению, которое призваны принять Павловы читатели, решение, которое Павел уже определил как выбор между рабством и свободой (ср. Гал. 4, 1-11). Попутно апостол делает замечание, смысл которого сокрыт в цитате из Бытия и который раскрывается полностью в переходном предложении, следующем далее в его аллегорическом толковании: «Для свободы Христос освободил нас; итак, держитесь стойко и не подвергайтесь вновь игу рабства» (Гал. 5, 1).⁸⁴

Когда мы поймем, в чем состоит *τέλος* рассуждений, нам станет яснее, как Павел построил свое повествование, чтобы подвести читателя к нужным выводам. Он обычно пользуется выражением «написано» (*γέγραπται*), вводя непосредственные цитаты. Однако в Гал. 4, 22 с этого выражения начинается краткое аллюзивное изложение повествования об Авраамовых детях: «Авраам имел двух сынов, одного от рабы (*παίδισκη*), а другого от свободной (*ἐλευθέρᾳ*)».⁸⁵ Хотя данное изложение представляется сжатым и нейтральным, Павел уже выстроил категории, в рамках которых даст свою контринтерпретацию. Рассуждая о двух сыновьях, он говорит не об их обрезании или необрезании, а о том, что мать одного была рабыней, а мать другого – свободной. Это противопоставление – Павлов герменевтический прием, с помощью которого он заостряет наше внимание на одном нюансе повествования Бытия. В Бытии (LXX) об Агари несколько раз сказано как о *παίδισκη*, Сарра же ни разу не названа *ἐλευθέρᾳ*. Акцент на том обстоятельстве, что она свободна, – столь важный для Павловой трактовки – делает в рассказе сам Павел.

⁸⁴ СП «Итак стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства». – Прим. перев.

⁸⁵ То обстоятельство, что, согласно Быт. 25, 1-6, у Авраама были и другие дети, а не только эти два сына, не имеет отношения к целям, которые ставит перед собой Павел в данном случае.

Апостол вновь подчеркивает важность определений «раб» и «свободный» в Гал. 4, 23, не продолжая называть Измаила и Исаака по имени, а характеризуя их как сыновей двух женщин: «Но который от рабы (ὁ ἐκ τῆς παιδοῦς), тот рожден по плоти; а который от свободной (ὁ ἐκ τῆς ἐλευθέρης), тот по обетованию». Довольно неожиданное противопоставление «плоть – обетование». Можно было бы ожидать, что Павел противопоставит плоти дух. По всей видимости, это объясняется вниманием Павла к контурам повествования Бытия, где ничего не говорится о Духе, но где противопоставлен естественный способ рождения Измаила чудесному зачатию Исаака, согласно прозвучавшим ранее Божиим словам обетования. До сих пор Павел просто пересказывал библейский рассказ; противопоставление «плоть – дух» появится в его толковательном пояснении только в двадцать девятом стихе. Таким образом, в Павловом лаконичном изложении рассказа об Авраамовых сыновьях в стихах двадцать втором и двадцать третьем появляются противоположности, которые в полной мере раскроются в его аллегорической трактовке: «Измаил-раб-плоть» – «Исаак-свободный-обетование».

Не стоит удивляться тому, что, по утверждению Павла, эти элементы повествования следует толковать аллегорически (ст. 24). Даже традиционное иудейское толкование, данное в Книге Юбилеев, – аллегорическое.⁸⁶ в нем Измаил и Исаак представляют символически язычников и иудеев. Разумеется, более широкий канонический контекст повествования о патриархах поддерживает трактовку Книги Юбилеев. Павел способен так толковать рассказ об Аврааме, только перенеся его в новую и, как утверждается, в более широкую повествовательную структуру. Герменевтика текста вызывает у нас удивление, когда Павел, забыв на мгновение о двух сыновьях, утверждает, что две женщины – это два завета и Агарь олицетворяет собой завет от горы Синайской, рождающий в рабство. Хотя аллегорическое толкование образов Сарры и Агари как символов двух различных заветов не имеет прямой параллели в иудейских экзегетических традициях, такое представление легко объяснить, если их сыновей считать символами иудеев и язычников соответственно. Но поразительно то, что Павел, вопреки библейской логике, связывает символический комплекс «Агарь-Измаил-рабство» не с язычниками, а с Синаем и Законом.

Какой иудейский мыслитель мог бы говорить о таком отождествлении? Только тот, кто, как и Павел, был бы убежден, что Закон Моисеев – временное установление, призванное оберегать народ Божий под стражей, доколе не явится обетованное Семя Авраамово (см. Гал. 3, 19-25).

⁸⁶ Брюс (*Galatians*, 218) допускает неточность, говоря об «историческом факте», что Исаак был предком евреев, тогда как потомки Измаила были язычниками» (курсив мой).

В иудаизме, разумеется, завет, заключенный с Авраамом, обычно рассматривался как предварительный по отношению к Синайскому завету; раввины даже говорили об Аврааме – в шутку допуская анахронизм – как о великом примере соблюдения Торы.⁸⁷ О древности этой традиции свидетельствует текст Сир. 44, 19-21:

*Авраам – великий отец множества народов,
и не было подобного ему в славе;
он сохранил закон Всевышнего
и был в завете с Ним,
и на своей плоти утвердил завет
и в испытании оказался верным.*

Однако Павел смещает все акценты повествования, противопоставляя Авраама и Моисея друг другу и подчеркивая то обстоятельство, что обетования, данные Аврааму, предшествовали завету, данному Моисею (Гал. 3, 15-18).⁸⁸ Таким образом, Божье благословение теснейшим образом связано с Божьей избирающей благодатью (обетованием), а не зависит от исполнения заповедей (Закона). «Ибо если по закону наследство, то уже не по обетованию; но Аврааму Бог даровал оное по обетованию» (Гал. 3, 18).

Благодаря этой новаторской толковательной стратегии Павел может связать Авраамов завет с реалиями настоящего времени: его церкви из язычников «перешагивают» и отрицают синайский завет.⁸⁹ Здесь вновь позднейшие христианские читатели, под влиянием Послания к Евреям и традиционного христианского лексикона, оперирующего такими понятиями, как «ВЗ» и «НЗ», рискуют неверно истолковать Павловы аллегорические противопоставления. Два завета Гал. 4, 24 – это *не* ветхий завет, заключенный на Синае и новый завет во Христе. Скорее Павел

⁸⁷ «Мы признаем, что Отец наш Авраам соблюдал всю Тору, прежде чем она была дана, ибо сказано: “Потому что Авраам повиновался гласу моему и исполнял мои постановления, мои заповеди, мои уставы и мои законы”» (*Qiddushin* 82a, где цитируется Быт. 26, 5). (Цитируется по изданию Epstein, ed., *Babylonian Talmud*, vol. 18 [London: Soncino, 1936], 424.) О том, как это представление трактовалось в раввинистической литературе, упоминается в работе E. E. Urbach, *The Sages*, trans. Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes, 1975), 318-19.

⁸⁸ Рассуждения о возможных исторических antecedентах такой толковательной стратегии в иудаизме можно найти в экскурсе об Аврааме Бетца (*Galatians*, 139-40, где упоминаются другие работы, посвященные тому же вопросу).

⁸⁹ Разумеется, однозначное отрицание синайского завета порождает серьезные богословские трудности, которые остаются неразрешенными в Послании к Галатам. Павел более искусно трактует весь этот вопрос во 2 Кор. 3 и в Послании к Римлянам.

противопоставляет древний синайский завет и еще более древний завет, заключенный с Авраамом, который в Павловой новой трактовке обретает свой истинный смысл во Христе. В схеме, очерченной Павлом, свобода и права наследования христианских общин из язычников не есть нечто новоизобретенное; это – древнейшие истины, олицетворением которых всегда был образ Исаака – обетование, данное Аврааму.⁹⁰

С точки зрения символики иудаизма, Павлово отождествление Закона с рабством – вещь возмутительная и еретическая. Синайская Тора была дана именно как завет, запечатлевший избавление Израиля Богом из египетского рабства. Как же тогда Павел может трактовать образ рабыни Агари как аллегорический символ Закона? Неясное объяснение Гал. 4, 25а («ибо Агарь означает гору Синай в Аравии»), ставшее причиной многочисленных исправлений в текстуальной традиции и бесчисленных замечаний критиков,⁹¹ на самом деле есть не что иное, как «клуб риторического дыма», отвлекающий внимание читателей от четкого утверждения (Гал. 4, 25б), на котором собственно и базируется Павлово решительное отступление от смысла Писания, – утверждения о феноменологическом соответствии между Законом и рабством: «Соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве». В Послании к Галатам Павел уже подготовил основание для этого аллегорического поворота «на сто восемьдесят градусов», связав Закон с проклятием (Гал. 3, 10), заключением (Гал. 3, 23-24),⁹² и рабством (Гал. 4, 1-11).

Примечательно, что Павел подает эти связи как ретроспективные суждения о Законе, основанные на новом коллективном опыте свободы в силе Духа Святого, как он говорит об этом в Гал. 4, 4-7.

*Но когда пришла полнота времени,
Бог послал Сына Своего (Единородного),
Который родился от жены,*

⁹⁰ Рискую вызвать раздражение у читателя, позволю себе еще раз подчеркнуть, что эта стратегия коренным образом отличается от толкования Писания, согласно которому церковь заменила собой Израиля.

⁹¹ Согласно одному излюбленному тезису толкователей, Павел обыгрывает арабское слово *hadjar*, что значит «скала». Если это действительно так, то возникает вопрос: а были ли в состоянии галаты понять такую игру слов? (cf. Betz, *Galatians*, 244-45; Bruce, *Galatians*, 219-20). В одном из новейших исследований автор, поступая разумно, оставляет вопрос о смысле Гал. 4, 25а открытым, см. Charles H. Cosgrove, "The Law Has Given Sarah No Children, (Gal. 4:21-30)," *NovT* 29 (1987):219-35.

⁹² Вопрос об использовании Павлом метафоры *παιδαγωγός* рассмотрен в работах David J. Lull, "The Law Was Our Pedagogue," *JBL* 105 (1986):481-98; Norman H. Young, "Παιδαγωγός: the Social Setting of a Pauline Metaphor," *NovT* 29 (1987):150-76.

подчинился закону,
чтобы освободить от рабства подзаконных,⁹³
дабы нам получить усыновление.
А как вы – сыны,
то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего,
вопяющего: «Авва, Отче!»
Посему ты уже не раб, но сын;
а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа.

Язычники, некогда считавшиеся «Измаилами», теперь усыновлены Божьей свободной избирающей благодатью, так что более не являются рабами. Поскольку благодать Духа ощутимо действует среди язычников-галатов, Павел смеет называть их детьми обетования по Исааку (Гал. 4, 28), полноправными наследниками обетования, данного Аврааму, детьми не рабы, но свободной (Гал. 4, 31).

Павел не просто обосновал, почему язычники должны быть приобщены к народу Божьему; он доказал, что в повествовании Бытия неявно представлен именно тот поворот исторических событий, который произошел сейчас в языческой церкви. Вот почему некоторые толкователи⁹⁴ утверждают, что этот текст, несмотря на то что Павел употребляет слово *ἀλληγοροῦμενα*, следует классифицировать как типологию, а не как аллгорию: в нем находят отражение соответствия между образами прошлого и настоящего, а не вечные духовные истины. В отличие от Филона, который истолковывает тот же рассказ как аллгорию выбора души между мудростью (Исаак) и софистикой (Измаил),⁹⁵ Павел находит полноту смысла рассказа в определенных искупительных деяниях Бога в истории. Хотя разница между типологией и аллгорией может и представляться

⁹³ Глагол *ἐξαγοράζω*, переведенный здесь как «освободить», буквально означает «выкупить раба из рабства»; слово, которым данный глагол традиционно переводится на английский язык, “redeem” («искупить»), изначально было вполне удачным соответствием, но со временем обросло множеством богословских коннотаций и в принципе перестало восприниматься как метафора.

⁹⁴ Например, Goppelt, *Tyros*, 139-40. Более корректным представляется суждение Брюса: «(Павел) не мыслит об аллгории в филоновском смысле... он подразумевает ту форму аллгории, которую обычно определяют как типология» (*Galatians*, 217).

⁹⁵ «Бог... приказывает мудрецу слушаться сказанного Саррой, а она говорит прямо: “Изгнать эту рабыню и сына” (Быт. 21, 10). Повиноваться же добродетели прекрасно, тем более когда ее решение показывает, что мудрость чужда софистике. Софистика, стараясь сформировать ложное мнение, которое оскверняет душу, радуется о правдоподобном, тогда как мудрость, поскольку заботится об истинном, приносит великую пользу мысли – знание правильного разума» (*Cher.* 9; cf. *Sob.* 7-9).

нам важной, сам Павел ее не видит, как о том свидетельствует рассматриваемый отрывок. Утверждая, что в рассказе об Авраамовых сыновьях есть иносказание, он просто имеет в виду, что данные образы не следует понимать буквально. Мы могли бы сказать, что этот текст не следует рассматривать ни просто как историческое повествование, ни как замкнутый в себе самом вымышленный рассказ, – смысл этих образов сокрыт в иной плоскости.⁹⁶ В данном конкретном случае скрытый смысл раскрывается, согласно Павлу, только тогда, когда повествование соотносится с опытом сообщества тех, кого Павел ныне именуется братьями (ст. 28, 31), – то есть церкви. История Авраама, Сарры, Агари, Исаака и Измаила – это образное повествование, значение которого можно понять только в связи с пастырскими и богословскими вопросами, рассматриваемыми Павлом.

Вот почему глас Писания должен быть услышан как глас, обращенный к настоящему. Неслучайно единственная Павлова непосредственная цитата здесь из Быт. 21 – это Саррино требование, обращенное к Аврааму: «Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной». Это – вершина рассуждений Павла: в одном многозначительном предложении он связывает воедино мотивы рабства, свободы, сыновства и наследия, и призывает читателя исполнить повеление. Цитируя Быт. 21, 10 (LXX), Павел удаляет всякий намек на то, что это слова Сарры. Они становятся словами *Графѳ* (Писание), а глагол в форме второго лица единственного числа повелительного наклонения («изгони») – обращением к читателю послания. Вот почему Павел изменяет фразу: «не наследует с сыном моим» (эти слова легко могли бы превратиться в утверждение самого Бога об исключительных правах наследования Христа, если бы Павла интересовала христологическая аллегория) на «не будет наследником вместе с сыном свободной». Это уже не Сарра обращается к Аврааму;⁹⁷ вместо этого мы слышим, как *Графѳ*, вторя Сарре, наконец изрекает слова, обращенные к людям, которым предназначено свыше принять их. Читатели Павлова послания, таким образом, призваны изгнать приверженцев обрезания из среды своей в Галатии.⁹⁸ Весть

⁹⁶ Это различие можно выразить таким образом: *типология* – это определенный вид *аллегорического толкования*, вид, характерной особенностью которого является способность отображать сокровенный смысл текста как явление *во временном отношении более позднее*, чем явный его смысл. В типологии аллегорический смысл, сокрытый в образах текста, обнаруживается не путем истолкования, которое восходит от материального к духовному, а путем истолкования, которое постигает предварительное в связи с окончательным.

⁹⁷ И не «Бог обращается с повелением к своим слугам (ангелам)». Барретт (“Allegory,” 165).

⁹⁸ Дабы это действие не показалось слишком жестоким, чтобы считать такую трактовку верной, сравните гневные начальные строки послания (Гал. 1, 6-9),

зависла во времени и в тексте, ожидая оживляющей искры, которая возникнет от соприкосновения повествования с церковью. Теперь в *ἐκκλησία* рассказ может быть в первый раз истолкован верно: смысл рассказа обретен в церкви и сущность церкви обретена в рассказе.

В подтверждение этой экклезиоцентричной трактовки Павел указывает на еще одно соответствие между Писанием и опытом настоящего времени: «Но как тогда рожденный по плоти гнал рожденного по духу, так и ныне» (Гал. 4, 29). В Послании к Галатам содержится ряд косвенных свидетельств о гонениях христиан, которым они подвергались со стороны иудеев, – начиная с Павловых слов о том, что он сам гнал церковь Божью (Гал. 1, 13.23), прежде чем был призван к апостольству, и заканчивая его упоминанием о том, что в настоящее время его гонят именно за то, что он больше не проповедует обрезания (Гал. 5, 11). Характер и масштабы этих гонений христиан, учиненных иудеями, – важный исторический вопрос, однако сведения, которые мы можем почерпнуть из этого текста, скудны. Павловы читатели, вероятно, знали, о чем он говорит. Он мог придать убедительности этой необычной трактовке текста, указав на то, что именно приверженцы Торы гонят христиан, не соблюдающих Тору, а не наоборот.

Таким образом, если Измаил – гонитель Исаака, значит, само поведение гонителей, приверженцев Торы, роднит их с потомством раба, а не с чадом обетования. Между прочим, можно задаться вопросом, какие богословские выводы могут сделать из этого читатели, наследием которых является история, запятнанная беспощадными христианскими гонениями на иудеев. Кто теперь Измаил?

Доводы построены искусно, однако смущает одно обстоятельство: в тексте Бытия не сказано, что Измаил гнал Исаака. Мало того, большинство современных читателей, ознакомившись с текстом Быт. 21, несомненно придут к заключению, что именно Сарра, названная Павлом свободной, ради Исаака учинила гонение на невинных и беспомощных – Агарь и Измаила. Вне всякого сомнения, доводы Павла имеют под собой давнюю иудейскую традицию оправдания Сарриной явно порочной ревности. На основании Быт. 21, 9, где сказано: «И увидела Сарра, что сын Агари египтянки, которого она родила Аврааму, играет» (*měšaheq*; в LXX добавлено: «с сыном ее Исааком»), объяснялось, что Сарра была вынуждена так поступить. Слово «играет» позднейшие толкователи-раввины объясняли как указание на всякого рода зло, включая насмешки, идолослужение, растление и попытки поразить выстрелами из лука (ср. Быт. 21, 20).¹⁰⁰

где торжественно произносится анафема на «смущающих».

⁹⁹ СП «насмехается». – Прим. перев.

¹⁰⁰ Ссылки на раввинистические тексты собраны в работе Meeks, “Rose Up to Play,” 69-70. Филон (*Sob.* 8) объясняет, что Измаил был изгнан, «поскольку он,

Даже если Павел знал такие традиции – он не говорит нам, как Измаил гнал Исаака или где можно прочитать об этом, – использование им мотива гонения вновь свидетельствует о том, что его аллегорическая трактовка текста в значительной степени определяется эмпирической ситуацией, в которой находилась церковь в его время. Дело в том, что приверженцы Торы гонят тех, кто, будучи свободен от Закона, совершает евангельское служение язычникам; следовательно, принимая во внимание то, как Павел построил аллгорию, текст необходимо трактовать в том смысле, что гонитель – Измаил. Таким образом, опыт гонений, которые претерпевает церковь, порождает у Павла замысловатую разработку незначительной и неясной детали в библейском повествовании, и, как бы совершая круг, он приводит в качестве доказательства истинности своей трактовки соответствие между толковательной разработкой и опытом настоящего времени.

Много детей у оставленной

Одна особенность Павлова аллегорического толкования еще не была рассмотрена в дискуссии, которую мы начали выше. Кроме Быт. 21, 10, еще один библейский отрывок, явно процитированный в Павловом толковании, – это Ис. 54, 1:

*Возвеселись, неплодная, нерождающая;
воскликни и возгласи, немучившаяся родами;
потому что много детей у оставленной –
больше, чем у имеющей мужа.¹⁰¹*

Почему Павел апеллирует к этому тексту и как он вписывается в его аллгорию?

Павел процитировал текст, буквально согласующийся с LXX, но уместность цитаты становится явной не сразу. Кроме упоминания о неплодной – этот эпитет вполне можно было бы отнести к Сарре до зачатия Исаака, – нет явных связей между пророчеством Исаии и рассказом о двух сыновьях Авраама. Исаия обращается к Сиону, а не к Сарре; в тексте также нет никаких упоминаний об Агари. Исаиино противопоставление оставленной и имеющей мужа не вполне соответствует Павлову аллегорическому противопоставлению Сарры и Агари: ведь именно Сарра была замужем за Авраамом. Как же отрывок из Исаии служит Павловым целям?

незаконнорожденный, дерзнул играть на равных с рожденным в истине».

¹⁰¹ СП «у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа». – Прим. перев.

Прежде всего, цитата вводится после того, как Павел отождествил Агарь с нынешним Иерусалимом, а Сарру – с Иерусалимом вышним (ст. 25-26). Противопоставление представляется не вполне симметричным: мы могли бы ожидать, что нынешнему Иерусалиму будет диалектически противопоставлен Иерусалим *грядущий*. Однако Павел, судя по всему, отсылает читателей к традиционному представлению иудейской апокалиптики о том, что эсхатологический Иерусалим уже существует на небесах, ожидая времени сошествия на землю (если рассматривать этот образ с богословской точки зрения, то можно заключить, что он указывает: надежда Израиля – в Божьей запредельной благодати, а не в результатах хода человеческой истории). Эта идея находит отражение в Откр. 21, 2, и там она облечена в форму, близкую к той, в какой Павел выражает ее здесь: «И я увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный, как невеста, украшенная для мужа своего». Утверждая, что этот небесный Иерусалим – мать всем нам, Павел, по сути, заявляет, что он и его христианские читатели уже принадлежат будущему веку; мы – те, кто мы есть, благодаря *πόλις*, искупленному Богом.

После того как Павел аллегорически определил верующих христиан как детей эсхатологического Иерусалима, нам нетрудно понять, в каком смысле он использует пророчество Исаии, поскольку утешительные слова пророчества изречены к Иерусалиму после пленения.¹⁰² Хотя Иерусалим явно не упоминается в отрывке, цитируемом Павлом, читатель, знакомый с этим разделом Второиисаии, сразу же поймет, что звучащие здесь слова обращены к Иерусалиму. Это относится не только к Ис. 54, где из стихов с одиннадцатого по четырнадцатый, в частности, видно, что неплодная (страждущая), которую утешает пророк, – это сам город, но и к более широкому контексту, вплоть до Ис. 51, 17 (ср. особенно Ис. 52, 1-10). Таким образом, для того чтобы понять смысл цитаты, читатель должен восстановить ее изначальный библейский контекст; Гал. 4, 27 – один из немногих отрывков этого послания, написанного в целом прямолинейным стилем, где Павел использует Писание аллюзивно, так что в его словах слышатся отголоски ранних библейских текстов.

Насколько широко распространяются отголоски Ис. 54, 1, прежде чем смолкнуть? Когда в Павловом послании звучит пророческое утешение Исаии, раздается созвучное ему зывание Ис. 51, 1-3:

*Послушайте Меня, ищущие избавления,
ищущие Господа!*

¹⁰² Отрывок Исаии и история его толкования рассмотрены в работе Mary Callaway, Sing, *O Barren One: A Study in Comparative Midrash* (SBLDS 91; Atlanta: Scholars, 1986) 59-90. На сс. 107-13 Коллауэй рассуждает об использовании Павлом традиции.

*Взгляните на скалу, из которой вы иссечены,
в глубину рва, из которого вы извлечены.
Посмотрите на Авраама, отца вашего,
и на Сарру, родившую вас:
ибо Я призвал его, когда он был один,
и благословил его, и размножил его.
Так, Господь утешит Сион,
.....
радость и веселие будет в нем,
благодарение и песнопение.¹⁰³*

Может ли песнопение, звучащее в Сионе, быть тем же гласом, который призывают возвысить в Гал. 4, 27 – Ис. 54, 1?

Текст, где пророк вспоминает о Сарре, родившей вас, – это единственный отрывок в Павловых текстах, который отсылает читателя к рассказу о ней в Бытии. В Ис. 51, 1-3 пророк называет Сарру матерью Иерусалима и уверяет читателей в том, что они будут избавлены. Он напоминает им о том, кто их подлинные родители, которых благословил и от которых произвел великое множество потомков Бог; таким образом, данное в Ис. 54, 1 описание Иерусалима как бесплодной женщины порождает внутренний отголосок, указывающий на соответствие между городом в его запустении времен плена и состоянием Сарры до рождения Исаака; соответствие, которое также включает в себе идею обетования грядущего благословения. Следовательно, за проведенной Павлом связью между Саррой и искупленным Иерусалимом, разумеется, просматривается текст Ис. 51, 2, хотя он и не цитируется в Гал. 4. Именно Исаиино метафорическое связывание Авраама и Сарры с эсхатологически восстановленным Иерусалимом – есть то, чем обосновывается использование Павлом текста Ис. 54, 1. Однако эффект Павлова аллюзивного использования цитаты правильнее было бы описать наоборот: цитата Ис. 54, 1 металептически вызывает целую волну обетований в заключительной части этой пророческой книги.¹⁰⁴ Обетования, которые мы находим там, включают в себя – как мы уже упоминали выше, при рассмотрении Послания к Римлянам, – убежденность в том, что эсхатологическое благословение Изра-

¹⁰³ СП «Послушайте Меня, стремящиеся к правде, ищущие Господа! Взгляните на скалу, из которой вы иссечены, в глубину рва, из которого вы извлечены. Посмотрите на Авраама, отца вашего, и на Сарру, родившую вас: ибо Я призвал его одного и благословил его, и размножил его. Так, Господь утешит Сион... радость и веселие будет в нем, славословие и песнопение». – Прим. перев.

¹⁰⁴ Такая оценка неминуемо влечет за собой один вопрос – о роли Ис. 52, 13 – 53, 12 в мировоззрении Павла. Если цитата Гал. 4, 27 вызывает отголоски Ис. 51 – 54, то не вырисовываются ли в тексте смутные очертания образа страдающего Раба, который не отверзал уст своих?

или будет орудием распространения Божьей спасающей праведности на язычников, которые, согласно Павлову толкованию, должны быть включены в число многих детей оставленной.

Разумеется, истолковывая Ис. 54, 1 как слово, обращенное к церкви из язычников, Павел коренным образом переосмыслил значение текста. В пророчестве Исаии нарисована картина восстановления города Иерусалима в буквальном смысле как явление справедливости и верности Бога своему народу. Когда Павел вплетает это пророчество в свою аллегорию как обоснование утверждения о том, что Божье благословение необрезанных язычников, предсказанное в Писании, осуществилось в церкви, мы становимся свидетелями поразительного герменевтического поворота «на сто восемьдесят градусов». Ситуация в точности напоминает Рим. 9, 25-26, где Павел трактует обетование Осии о восстановлении отношений Израиля с Богом как обетование о том, что Бог призвет тех, кто именуется «не моим народом», то есть язычников. И в том и в другом случае Павел выводит логику поворота «на сто восемьдесят градусов», которой подчиняется его текст, далеко за рамки референциального смысла оригинала. Если Бог – есть Бог, который обращается с призывом к тем, кто не его народ, если он влагает в уста неплодной песнь, даруя ей, безутешной, детей, значит, принятие язычников в число облагодетельствованных обетованием, данным Аврааму, есть деяние, в полной мере согласующееся с совершенствами естества и замыслом Бога, о котором свидетельствует пророческое Писание. Многих детей, о которых сказано в Ис. 54, 1, следует искать именно в церквях из язычников, где явлена дивная благодать Бога. Таким образом, Павлова экклезиоцентричная герменевтика заявляет свои права на библейский текст и реинтерпретирует его, ставя в тупик читателя-иудея, сосредоточенного на Торе, и ускользая от читателя-христианина, ищущего текстов, которые подтверждали бы его христологические убеждения.

Если мы спросим себя, как мог Павел разработать такой толковательный подход, то роль христологии как основополагающего богословского принципа Павловых новаторских экзегетических процедур станет понятной: христология есть основа, на которой зиждутся его экклезиоцентричные контринтерпретации. В Гал. 3, 16 Павел утверждает – по причинам, разъясненным в начале данной главы, – что Христос – единое семя, полноправный наследник обетования, данного Аврааму. Как же тогда язычники-галаты могут быть также причислены к детям обетования? Недоступное звено в цепочке доводов мы находим в Гал. 3, 29: «Если же вы (*ὕμεις*, [мн. ч.]) Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники». Поскольку верующие из язычников облеклись во Христа в креще-

нии (Гал. 3, 27), они соединились с ним таким образом, что это позволяет им участвовать – заместительно – в его наследии и его жребии.

Таким образом, в Гал. 3, 29 наконец раскрывается загадка связи между Павловой экклезиоцентричной герменевтикой и его христологическими убеждениями. Послание к Галатам яснее, чем любое другое Павлово послание, свидетельствует о том, что эти грани Павловой мысли дополняют одна другую, а не противоречат друг другу. Павлово понимание Иисуса Христа как единого истинного наследника обетования, данного Аврааму, служит существенной богословской предпосылкой его герменевтических стратегий, хотя эти стратегии сами по себе не христоцентричны. В своих трактовках библейских текстов он редко стремится отыскать в них мессианские пророчества. В основном он хочет показать, как церковь представлена в Писании в виде прообразов: вот почему он истолковывает Исаака не как прообраз Христа, а как символ христианского сообщества. Павел может трактовать Писание как слово, обращенное к нам и говорящее о христианах из язычников, только потому, что эти язычники стали – претерпев метонимический перенос – Авраамовым семенем, наследниками Божьего слова, данного Израилю, вследствие Божьего деяния в Иисусе Христе, который сделался за нас клятвою, дабы благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников (Гал. 3, 13-14). Опираясь на это прочное христологическое основание, Павел может далее трактовать Писание Израиля как скрытые прообразы церкви, повествование, в котором Христовы последователи из язычников могут найти рассказ о самих себе, написанный прежде.

В текстах, которые мы рассмотрели в этой главе, Павел толкует Библию в свете фундаментального убеждения, что он и его читатели достигли последних веков. Они – Божий эсхатологический народ, который, приняв благодать Божью через Иисуса Христа, становится живым знаменем, драгоценным ключом к постижению смысла Божьего слова в Писании. Это герменевтическое убеждение требует новой трактовки Писания и порождает экклезиоцентричные толкования, которые мы постарались исследовать, толкования, находящиеся в Писании прообразы церкви и слова благодати, изреченные к детям обетования.

4 ПИСЬМО ХРИСТОВО

Здесь Дух обретает герменевтическую функцию.
Эрнст Кеземанн¹

Противопоставление «буква – Дух» не имеет никакого отношения к Павловой герменевтике.
Стивен Вестерхольм²

Герменевтика нового завета

Оглядываясь назад, Павел в порыве откровенности говорит филиппийцам, что теперь почитает всю свою прошлую религиозную жизнь за сор.³ Даже если сделать скидку на то, что апостол преувеличивает, высказанное им утверждение поражает: Павел, обрезанный в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, еврей от евреев, по учению фарисей, утратил веру в то, во что глубоко верил и перестал соблюдать то, что ревностно соблюдал; теперь он движим стремлением приобрести Христа и найтись в нем (Флп. 3, 4-11).

¹ Ernst Käsemann, "The Spirit and the Letter," *Perspectives on Paul*, trans. Margaret Kohl (Philadelphia: Fortress, 1971), 138-66, цитата на с. 155 с отсылкой к 2 Кор. 3.

² Stephen Westerholm, "Letter and Spirit: The Foundation of Pauline Ethics," *NTS* 30 (1984):229-48, цитата на с. 241.

³ Употребленное Павлом грубоватое слово *σκύβαλα* (Флп. 3, 8) эвфемистически передается в английских переводах как «отбросы» (RSV), «хлам» (JB, NIV), «мусор» (NEB, TEV). В версии KJV это слово переведено с елизаветинской прямой – «навоз», что собственно оно и означает.

В Послании к Филиппийцам Павел не пишет о новом понимании Писания. Но поскольку фарисейский иудаизм, отступником от которого он стал, по всеобщему мнению представлял собой образ жизни, основанный на добросовестном толковании и применении священных текстов Израиля,⁴ Павлово обращение к Иисусу Христу должно было повлечь за собой глубокую переоценку смысла и практического значения этих текстов. Как он объяснял себе самому и другим новую роль, которую играло Писание в его вере?

Если Писание Израиля было, как мы видели в предыдущих главах, великой текстуальной матрицей, в рамках которой сформировалась Павлова мысль, почтенным предшественником, с которым он вел творческую борьбу, то разумно было бы задаться вопросом, была ли у него целостная и целенаправленно разработанная герменевтика. Разумеется, этот термин в данном случае – анахронизм, однако сам вопрос – не анахронизм. Павел настаивал на том, что его весть имеет корни и истоки в Писании, но в то же время утверждал, что его евангелие есть совершенно новое откровение, требовавшее переоценки всего, что оставалось в прошлом. Есть ли у Павла тексты, в которых он подробно рассуждал бы об этом герменевтическом парадоксе?

Рассматривая Павлову экклезиоцентричную герменевтику, мы выявили в ней герменевтическую стратегию, которая прослеживается всюду в его текстах. Более того, мы уже упоминали о таких отрывках, как Рим. 15, 4 и 1 Кор. 10, 11, где Павел прямо выражает свою убежденность в том, что толковать Писание нужно как слово, обращенное к эсхатологическому сообществу. В этих замечаниях выражена положительная оценка функции, которую Писание выполняет в церкви и для нее, но в них не затрагивается теоретическая проблема преемственной связи с Писанием и отталкивания от него, проблема, которую позднейшие христиане определяли как проблему отношения между заветами. Однако в дошедшей до нас Павловой переписке есть один отрывок, который традиционно трактовался как отражение его глубоких убеждений относительно этого герменевтического вопроса: во 2 Кор. 3, 1 – 4, 6 Павел противопоставляет букву и дух как знаки различия между ветхим заветом и новым. Изучая интертекстуальность в Павловых посланиях, мы непременно должны

⁴ Попытки реконструировать историю фарисейского движения в период до 70 г. н. э. предприняты в работах Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 vols. (Leiden: Brill 1971); *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism* (New York: KTAV, 1979); Ellis Rivkin, "Pharisees," *IDBSup* 657-63; *A Hidden Revolution: The Pharisees' Search for the Kingdom Within* (Nashville: Abingdon, 1978).

принимать во внимание выводы герменевтического характера, следующие из этого отрывка.⁵

К сожалению, хотя над 2 Кор. 3 билось не одно поколение толкователей, данный текст остается одним из самых загадочных отрывков, принадлежащих перу человека, который стяжал уже у своих современников славу автора неудобовразумительных посланий (2 Пет. 3, 16). Складывается впечатление, что покрывало все еще лежит на нашем сердце, когда мы читаем 2 Кор. 3. В этой главе мы попытаемся выяснить, может ли интертекстуальная трактовка данного отрывка помочь нам, несведущим позднейшим читателям, избежать древнего заблуждения – исказить смысл текста к собственной гибели.

Суть дела излагается в 2 Кор. 3, 6, где Павел утверждает, что Бог дал нам способность быть служителями нового завета, не буквы (*υράκις*), но духа, потому что буква убивает, а дух животворит. Волнующий нас вопрос можно сформулировать просто: способность к служению нового завета требует ли некоей новой способности толковать Писание?

Когда Бог призвал Павла к служению возвещения евангелия, открыл ли Павел в себе способность воспринимать Писание по-новому? Исходя из всего того, что мы видели в новаторском истолковании Библии Павлом, нам следовало бы ожидать утвердительного ответа на этот вопрос. И действительно, во 2 Кор. 3, 12-18 Павел противопоставляет себя и других христиан сынам Израилевым, у которых, как сказано, покрывало лежит на сердце, когда они читают Моисея. Однако во Христе это покрывало снимается, и тогда истина может быть постигнута и возвещена ясно (ср. 2 Кор. 4, 2). Данный образ прямо указывает на то, что человек, обратившийся ко Христу, обретает новую способность истолковывать Писание. То обстоятельство, что во 2 Кор. 3 находят отражение эти мотивы, навело Эрнста Кеземанна на мысль о том, что здесь перед нами – свидетельство четко разработанного «подхода к богословской герменевтике», подхода, который «предполагает критическое толкование

⁵ Принято считать, что перикопа начинается в 2 Кор. 2, 14 (несмотря на то, что в тексте фигурирует соединительный союз *δέ*), а не в 2 Кор. 3, 1. Разумеется, центральные темы 2 Кор. 3, 1 – 4, 6 (способность к служению, посланничество Божье) озвучены уже во 2 Кор. 2, 14-17. Учитывая цели данного исследования, я все же решил начать с 2 Кор. 3, 1, поскольку в данном тексте появляется новая группа метафор, относящихся к письму и чтению. Сложные метафоры 2 Кор. 2, 14-16 принадлежат к совершенно иному кругу образов. См. Stephen B. Heiny, "2 Corinthians 2:14 – 4:6: The Motive for Metaphor," in Kent Harold Richards, ed., *SBL 1987 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars, 1987) 1-22; Scott J. Hafemann *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of II Cor 2:14 – 3:3 within the Context of the Corinthian Correspondence* (WUNT 2d ser., vol. 19; Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1986).

Писания и всей традиции в целом».⁶ А Кох даже говорит о том, что в этом отрывке находят отражение «глубокие рассуждения Павла о понимании Писания *ἐν Χριστῷ*».⁷

Несмотря на присутствие этих тем в контексте, многие другие толкователи утверждают, что противопоставление «буква – дух» во 2 Кор. 3, 6 не следует трактовать как герменевтический принцип. Причину этого возражения сжато выразил Пламмер: «Нас не должно вводить в заблуждение известное нашему языку противопоставление “буквы” и “духа”, то есть противопоставление буквального смысла и духовного смысла одного и того же документа либо авторитетного источника. Говоря о *υράγμα* и *πνεῦμα*, Павел подразумевает два разных авторитетных источника; *υράγμα* – это письменный свод Закона, *πνεῦμα* – это действие Духа, дающего и возвещающего евангелие».⁸ Соглашаясь с утверждением Пламмера, мы, тем не менее, вправе задаться вопросом: не вдохновляет ли Павла «действие Духа, дающего и возвещающего евангелие» на новое толкование Торы.

Нежелание признать толкование 2 Кор. 3, 6 герменевтическим ориентиром вызвано отчасти реакцией на некоторые традиции в христианском богословии. По крайней мере со времен Оригена некоторые христиане апеллировали к данному отрывку как к тексту, явно оправдывающему экзегезу, согласно которой буквальный смысл библейского текста пренебрегается, а предпочтение отдается тайному, аллегорическому значению.⁹ Там, где популярны такие харизматические толкования, где библейские повествования истолковываются как зашифрованные образы, – там маячат призраки гностицизма и произвольности. Идея, чаще всего возникающая у толкователей в связи с трактовкой 2 Кор. 3, 6, выражена Робертом М. Грантом так: «Под словом “буква” Павел, очевидно, подразумевает буквальное, дословное значение Писания... Единственный способ понимания ВЗ состоит в том, чтобы руководствоваться водительством Святого Духа, который снимает покрывало буквализма-законничества с сердец верующих. Этот Дух дарует экзегетическую свободу. Он уничтожает ти-

⁶ Käsemann, *Perspectives*, 138, 159.

⁷ Koch, *Schrift als Zeuge*, 340. Подобный тезис выражен в работах Morna D. Hooker, “Beyond the Things That Are Written? St. Paul’s Use of Scripture,” *NTS* 27 (1980-81):295-309; Marks, “Pauline Typology,” 84-85.

⁸ Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1915), 87. Cp. Furnish, *II Corinthians*, 199-200; Westerholm, “Letter and Spirit,” 240-41; Luz, *Geschichtsverständnis*, 123-35.

⁹ Краткая история этой толковательной традиции изложена в работе Robert M. Grant, *The Letter and the Spirit* (London: SPCK, 1957).

ранию слова. Он делает возможной христианскую экзегезу ВЗ, которая по сути интуитивна, а не привязана к словам».¹⁰

Вполне обоснованны возражения против такой трактовки противопоставления буквы и духа. Павел пишет апологию своего служения, а не экскурс по герменевтике. Израиль не уразумел подлинный смысл Писания, но не потому, что пренебрегал аллегорическими методами или сосредоточился на внешнем и видимом в ущерб внутреннему и духовному. Автор посланий, для которого сила слова было столь осязаемой, отнюдь не вел полемику, направленную против «тирании слова». Но если мы оставим в стороне анахронизмы, то что останется? Если Павел не идеалист в философском смысле слова и не апологет александрийского направления аллегоризма Платона, то что он хочет сказать, проводя разграничение между *ура́нца* и *пвеѣца*, и почему это противопоставление ветхого и нового заветов переходит в рассуждения о сердцах, на которых при чтении Писания лежит покрывало, и сердцах, с которых покрывало снимается?

Такие вопросы лучше всего ставить в свете нового прочтения текста. В данной связи я принимаю во внимание три нижеизложенных обстоятельства.

Во-первых, необходимо учитывать экзегетические основания, на которых покоятся как герменевтическая, так и негерменевтическая трактовка. Когда ученые-критики расходятся во мнениях относительно толкования отрывка, разумно предположить, что корни различных толкований сокрыты в самом тексте. Возможно, последующие толкователи видели противоречия там, где Павел усматривал диалектическое единство.

Во-вторых, нам следует обращать внимание не только на то, что в тексте говорится о толковании Писания, но и на то, как в тексте используется Писание. Если в тексте предлагается герменевтика, то разумно ожидать, что Павел приведет практические примеры – а значит, и разъяснит излагаемую им теорию. (Разумеется, теория и практика могут не согласовываться; если это так, то в ходе критического исследования будет выявлено, в чем состоит несообразность.)

Наконец, в-третьих, вывод, следующий из предшествующего тезиса: хотя большинство исследователей, рассматривающих то, как Писание используется во 2 Кор. 3, подчеркивают, что Павел якобы приводит мидраш на Исх. 34, 29-35, нам следует учесть, что в данной главе звучат отголоски и других библейских текстов.¹¹ Семантические эффекты в отрывке порождаются отчасти благодаря взаимодействию аллюзий. Рассматривая

¹⁰ Ibid., 51.

¹¹ Подробно библейские отголоски в данном отрывке рассмотрены в работе Earl Richard, "Polemics, Old Testament, and Theology: A Study of II Cor., III, I-IV, 6," RB 88 (1981):340-67.

данный текст, я стремлюсь раскрыть метафорические шаги, которые предпринимает Павел, используя библейские образы, изменяя их и соединяя с другими образами.

Толкование 2 Кор. 3, 1 – 4, 6

Скрижали плотских сердец

2 Кор. 3, 1 – 4, 6 – отрывок, в котором Павел обосновывает законность своего апостольского служения.¹² Хотя Павел основал коринфскую церковь, после его ухода в Коринфе появились люди, подвергавшие сомнению законность его служения и его трактовку евангелия. Павел с насмешкой называет их высшими апостолами, проповедующими другого Иисуса, которого мы не проповедовали (2 Кор. 11, 4-5). Вероятно, эти высшие апостолы всячески старались подчеркнуть свою связь с иудейским наследием (см. 2 Кор. 11, 22) и выставляли напоказ свою мудрость и красноречие. Судя по тому, что сказано во 2 Кор. 3, 1-3, мы можем предположить, что они приносили с собой рекомендательные письма (в древности распространенный обычай)¹³ из других церквей, возможно, из Иерусалима, и спрашивали, почему Павел не представил таких удостоверяющих документов. Павел оказался в неудобном положении: он вынужден оправдываться и противопоставлять свое служение деятельности людей, клеветавших на него.

Третья глава 2 Кор. обрамлена едва прикрытыми Павловыми встречными обвинениями: он называет своих противников торгашами (2 Кор. 2, 17),¹⁴ которые повреждают слово Божье, и лукавыми делателями, движимыми нечистыми побуждениями (2 Кор. 4, 2).¹⁵ Таким образом, хотя эти противники нигде прямо не упомянуты во 2 Кор. 3, противопоставление Павлом во 2 Кор. 3, 7-18 своего служения и служения Моисея

¹² Учитывая цели данного исследования, мы не станем затрагивать здесь спорного вопроса о литературной целостности 2 Кор.; Ср. Furnish, *II Corinthians*, 30-48. Никто не стал бы оспаривать утверждения, что, по крайней мере, 2 Кор. 2, 14 – 4, 6 – единое целое в композиционном отношении.

¹³ See William R. Baird, "Letters of Recommendation: A Study of II Cor 3:1-3," *JBL* 80 (1961):166-72.

¹⁴ В СП этот термин не отражен. – Прим. перев.

¹⁵ Цитируемые фразы несут на себе отпечаток блестящего перевода, выполненного Фернишем (*II Corinthians*, 173, 202).

является его реакцией на неудобную полемическую ситуацию, в которой он оказался.¹⁶

Многие ученые попытались прочесть между строк полную едкой иронии Павлову отповедь, стремясь реконструировать в подробностях учение его противников и их обвинения. В чрезвычайно неординарном исследовании Дитера Георги «Противники Павла во Втором Послании к Коринфянам» (*The Opponents of Paul in Second Corinthians*) этот метод раскрывается с предельной полнотой (если не сказать больше): текст 2 Кор. 3, 7-18 рассматривается как *данное противниками Павла толкование Исх. 34*, в которое Павел внес свои критические замечания.¹⁷ Более того, любая подобная реконструкция непременно оказывается гипотетической. За недостатком других сведений невозможно установить, отождествляли ли противники Павла свое служение со славой Моисея или, наоборот, Павлово противопоставление себя Моисею возникло в ходе его собственных рассуждений, в порыве риторического всплеска. Чему бы ни учили противники Павла, его дискурсу в этой главе присуща своя внутренняя метафорическая логика, которая может быть описана в категориях ее раскрывающихся интертекстуальных тропов, и потому нет необходимости прибегать к гипотезам о внешних источниках или влияниях на дискурс.¹⁸ Поэтому, оставляя в стороне исторические построения, мы ограничимся лишь данным выше кратким обзором ситуации. Рассмотрим же библейские аллюзии и комментарий, составляющие суть 2 Кор. 3, и постараемся ответить на вопрос: какую функцию выполняет Писание

¹⁶ Связь отрывка с поводом написания послания была бы значительно слабее, если бы верной была гипотеза Ганса Виндиша, согласно которой 2 Кор. 3, 7-18 представляет собой ранее составленный мидраш, полемические аргументы которого направлены не против Павловых противников, христиан из иудеев, а против иудаизма как такового. Эту теорию с оговорками принимает Кох (*Schrift als Zeuge*, 332). Однако обратите внимание на контраргументы, приводимые в работе Furnish, *II Corinthians*, 229-30, 242-45. В данной главе мы постараемся показать, что стихи с седьмого по восемнадцатый теснейшим образом связаны с другими рассуждениями в данной главе.

¹⁷ Dieter Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1986), 264-71. Основой изысканий Георги послужил труд Виндиша, а также работа Siegfried Schulz, "Die Decke des Moses. Untersuchungen zu einer vor-paulinischen Überlieferung in II Cor 3:7-18," *ZNW* 49 (1958):1-30.

¹⁸ Подобная позиция находит отражение в работе N. T. Wright, "Reflected Glory: 2 Corinthians 3:18," in L. D. Hurst and N. T. Wright, eds., *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology: in Memory of George Bradford Caird* (Oxford: Clarendon, 1987), 139-50: «Для того чтобы понять смысл доводов, нет необходимости в построении детальных гипотез относительно богословия противников Павла или текстуальной предыстории нашего отрывка» (141 п. 6).

в Павловых рассуждениях и как он вплетает его в чрезвычайно сложный троп, которым завершается глава?

Во 2 Кор. 3, 1-3 Павел со словами огорчения отвергает требование представить рекомендательные письма. Однако он не заявляет о своей власти прямо – он превращает понятие рекомендательного письма (*ἐπιστολή συστατική*) в метафору, которая перемещает внимание с его апостольских прав на коринфское сообщество как зримый плод его апостольских трудов. «Вы – наше письмо, написанное в сердцах наших, узнаваемое и читаемое всеми человеками; вы показываете собою, что вы – письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца». Это мощный аргумент: само существование церкви в Коринфе – яркое свидетельство действенности апостольства Павла. Коринфяне не могут ставить под сомнение законность его служения, не ставя тем самым под сомнение законность собственного происхождения как сообщества.

Создав метафору, Павел начинает обыгрывать ее смысловые грани. Сообщество – как живое письмо – лучше обычного рекомендательного письма, написанного человеком, поскольку оно исходит от высшей власти; его автор – не кто иной, как сам Христос. Это утверждение, выраженное здесь метафорически, – не мимолетная фантазия: Павел мыслит о церкви как об эсхатологическом сообществе, вызванном из небытия самим Иисусом Христом, а не вследствие только человеческих дел. Но если автор письма Христос, то кто же Павел в этом образе? Он не только человек, одобряемый в письме, но и предъявитель письма. Вот откуда, вероятно, взялось несколько странное понятие о том, что письмо написано в сердцах *наших*:¹⁹ Павел носит в сердце своем то свидетельство, которого ищут коринфяне, поскольку он носит *их* в сердце и памяти. Фраза построена несколько необычно, поскольку в ней выражены две мысли сразу; в ней подчеркивается и Павлова любовь к коринфянам, и то обстоятельство, что сами они – доказательство законности служения Павла. Разумеется, поскольку в те времена человек обычно носил рекомендательные письма с собой, Павлова характеристика себя самого и как того, кого одобряет письмо, и как гонца, несущего письмо, не нарушает границ метафоры. Однако несколько необычно он употребляет причастие *διακονηθεῖσα* во 2 Кор. 3, 3, характеризуя письмо буквально как написанное *через наше служение*. Этим выбором глагола предвосхищаются дальнейшие рассуждения о служении (*διακονία*) Духа (стихи восьмой и девятый) и о роли Пав-

¹⁹ Здесь, разумеется, есть трудность текстологического характера. Хотя в версии RSV сказано: «ваших (*ὑμῶν*) сердцах», свидетельство рукописей явно указывает на то, что чтение «наших (*ἡμῶν*) сердцах» предпочтительнее. См. Hafemann, *Suffering and the Spirit*, 186-88.

ла как служителя (*διάκονος*) нового завета (стих шестой). Таким образом, в стихе третьем глагол функционирует на метафорическом и неметафорическом уровнях одновременно: он служит отражением представления о том, как бережно предьявитель письма обращается с ним, и в то же время напоминает коринфянам о служении Павла среди них.

Остроумно обыгрывая мотив одобрительного письма, на первый взгляд представляющийся спонтанным ответом на просьбу коринфян, Павел дает нам возможность услышать отголоски ряда библейских текстов, благодаря чему троп приобретает вес. Читатель, который последует за этими отголосками, будет приведен к древней сокровищнице повествований и обетований; там, где ему повстречаются Моисей, Иеремия и Иезекииль, раскроется подлинная глубина метафоры Павла, в которой коринфяне предстают перед нами как письмо Христово.

Первый намек на то, что в тексте могут слышаться библейские отголоски, мы находим в утверждении Павла о том, что коринфяне – письмо, написанное в сердцах наших (ст. 2). Данное выражение напоминает Божье удивительное обетование о новом завете в Иер. 38, 33 (LXX, Иер. 31, 33 МТ): «Я дам законы мои в разуме их и на сердце их напишу их».²⁰ Поскольку Павел говорит здесь о рекомендательном письме, написанном на сердце, а не о Законе Божьем, отголосок можно было бы считать малозначимым, если бы не то обстоятельство, что мотив нового завета, мотив, характерный для Иеремии, прямо звучит в следующем предложении (ст. 6).²¹ Когда эта интертекстуальная связь становится очевидной, у внимательного читателя непременно возникнет вопрос, какова связь между Павловым письмом Христовым и новым заветом Иеремии. Здесь явно просматриваются некоторые соответствия. И в том и в другом случае Бог пишет на сердце. И в том и в другом случае Бог призывает к себе новый народ (ср. Иер. 38, 33в [Иер. 31, 33в МТ]: «буду им Богом, а они будут Моим народом»), народ, чья жизнь служит зримым знамением Божьей благодати.

Здесь Павел еще не противопоставил ветхого завета новому. Он лишь указал на то, что и в пророчестве Иеремии, и в духовном опыте коринфян Бог являет себя пишущим на сердцах народа своего. Выражение «написанное не чернилами, но Духом Бога живого» (ст. 3), вероятно, отголосок слов еще одного библейского отрывка, в котором Бог изображен как тот,

²⁰ Рудольф Бультман (*The Second Letter to the Corinthians*, trans. Roy A. Harrisville [Minneapolis: Augsburg, 1985], 73) приводит ряд параллелей из греческой литературы (Фукидид, Исократ, Платон), но сходство 2 Кор. 3, 3 с этими текстами не такое сильное, как с Иер. 31, 33.

²¹ Ричард ("Polemics," 344-49) утверждает, что отрывок из Иеремии имеет фундаментальное значение для толкования Павла.

кто пишет завет: в Исх. 31, 18 (ср. Втор. 9, 10-11) о каменных скрижалях (πλάκας λιθίνας) завета, данных Моисею сказано: «написано было перстом Божиим (γεγραμμένας τέ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ)».²² Однако если этот отголосок Исхода порождает ожидание положительного соотношения между Моисеевым заветом и новым заветом – у Иеремии на такое соотношение, разумеется, указывает образ нового завета,²³ – это ожидание моментально подрывается последней фразой 2 Кор. 3, 3: «не на скрижалях каменных (ἐν πλαξίν λιθίναῖς), но на скрижалях плотных сердец (ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίναῖς)» (СП «на плотных скрижалях сердца»). Негативное по сути сопоставление камня и плоти заставляет вспомнить Иез. 36, 26: «И дам вам сердце новое (καρδίαν καινήν), и дух новый (πνεῦμα καινόν) дам среди вас;²⁴ и возьму из плоти вашей сердце каменное (τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην), и дам вам сердце плотное (καρδίαν σαρκίνην)». В парафрастическом переводе 2 Кор. 3, 3 RSV: «Не на скрижалях каменных, а на скрижалях человеческих сердец», к сожалению, не отражена аллюзия на текст Иезекииля. Аллюзия в принципе прочитывается в Библии короля Якова (KJV), где прилагательное «плотных» удержано, но перенесено в другое место, – оно истолковано как определение πλαξίν, а не καρδίαις: «плотных скрижалях сердца».

Эти дисгармонирующие отголоски порождают эффект диссонанса во 2 Кор. 3, 1-3 между Моисеевым заветом и новым заветом, хотя ни тот ни другой пока не были собственно упомянуты. Павловы аллюзии вбирают в себя и сплавливают пророческие образы Иер. 38, 33 (Бог напишет на сердце) и Иез. 36, 26 (плотные сердца заменят собой каменные); текст Иезекииля, хотя присутствует лишь аллюзивно, составляет саму суть противопоставления ветхого и нового, поскольку отрицательное упоминание в нем о каменных сердцах становится основанием интертекстуальной возможности смелого толковательного шага Павла – приписать отрицательное значение каменным скрижалям, на которых Бог некогда начертал слова свои на Синае. Едва ли следует считать простым совпадением то обстоятельство, что Павел не ограничился упоминанием слов Иезекииля о каменных сердцах, а употребил то самое выражение (πλάκας

²² Другим примером, где выражения «дух Божий» и «перст Божий» представляются вариантами одной и той же традиции, служат тексты Мф. 12, 28, Лк. 11, 20: «Если же Я Духом (перстом) Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие».

²³ В пророчестве Иеремии ветхий завет оказывается непригодным по причине непокорности народа, а не из-за какого-либо недостатка, якобы присущего Моисееву Закону. См. Hans Walter Wolff, "What Is New in the New Covenant?" *Confrontations with Prophets* (Philadelphia: Fortress, 1983), 49-62; ср. Robert P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1986), 610-14.

²⁴ СП «дам вам». – Прим. перев.

λίθινος), которым охарактеризованы скрижали Закона в Исходе и Второзаконии, и противопоставил эти скрижали каменные Христову письму, написанному на плотяных сердцах. Сочленение аллюзий подготавливает почву для последующих радикальных по сути утверждений о несхожести ветхого и нового заветов. Интертекстуальный троп Павла наводит нас на мысль о том, что в новом завете, если обобщить, воплощение становится важнее записанного слова.

Под словом «воплощение» я подразумеваю не вочеловечение божественного сына Божьего, а воплощение вести Иисуса Христа в сообществе братьев и сестер в Коринфе.²⁵ Это плотяное сообщество, по словам Павла, представляет письмо Христово, которое должны узнавать и читать все люди (ст. 26). В пророческих обетованиях Иеремии и Иезекииля предвосхищается свершение Божьих искупительных замыслов в том смысле, что будет создано сообщество людей, среди которых будет пребывать Божий Дух («Я дам Дух мой среди вас»²⁶ [Иез. 36, 27]), которых не нужно будет увещевать словами «познайте Господа», потому что «все сами будут знать Меня, от малого до большого» (Иер. 38, 34 [Иер. 31, 34 МТ]). В этом эсхатологическом сообществе нового завета не будет места книжникам и ученым, поскольку *тексты* больше не нужны будут. Писание станет «самоуничтожающимся предметом»; сила слова поглотится жизнью общества, воплотится без остатка.²⁷

Таким образом, новый завет Иеремии – не такой завет, какой «Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской» (Иер. 31, 32 СП). Он отличается от ветхого именно потому, что он воплощен, а не записан. Чернила, камни и кости из Книги Иезекииля мертвы до тех пор, пока Бог, в согласии со словом Иезекииля, не вдохнет дух: «Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух жизни²⁸ в вас, и оживете. И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожей, и введу в вас дух мой,²⁹ и оживете, и узнаете, что

²⁵ Таким образом, данный отрывок служит еще одной иллюстрацией экклезиоцентричной герменевтики Павла.

²⁶ СП «Вложу внутрь вас дух Мой». – Прим. перев.

²⁷ Разумеется, эта формулировка указывает на то, что представление Стэнли Фиша о текстах как о «самоуничтожающихся предметах», возможно, имеет корни в пророчествах Израиля, равно как и в платоновско-августинианской традиции, которую он исследует. Ср. Stanley Fish, *Self-Consuming Artifacts: The Experience of Seventeenth-Century Literature* (Berkeley: University of California Press, 1972), 5-43.

²⁸ СП «дух». – Прим. перев.

²⁹ СП «дух». – Прим. перев.

Я Господь» (Иез. 37, 5-6). Это пророчество, по убеждению Павла, находит свое исполнение в церкви.

Такие утверждения могут представляться нелепыми, если сопоставлять их с тем, что нам известно об эмпирических реалиях коринфского сообщества или любого человеческого сообщества. Если эти люди – Христово письмо, означает ли, что при передаче его текст оказался поврежден? Как Павел может спокойно писать, что они *суть* письмо Христово, написанное Духом Бога живого?

Нужно ли нам удивляться, если метафорические отождествления приводят нас в недоумение? Как отмечает Томас Грин, рассматривая цепочку поразительных метафор: «Разум должен полностью успокоиться, для того чтобы начать замечать силу связей, выраженных или невыраженных, что речет из *mundus significans*, который далек от нас... За ее кажущейся прозрачностью всякое “есть” скрывает глубины иррациональности».³⁰ Так же обстоит дело с Павловым смелым аллюзивным использованием пророческого видения в связи с жизнью коринфского сообщества: читать письма Бога на плотных сердцах умирающих язычников мог только тот, кто обрел к этому способность. В возмутительности тропа – ключ к его пониманию; если мы пребудем в спокойствии, то сможем вникнуть в его смысл и начать погружаться в глубины иррациональности, составляющие само ядро *mundus significans* нового завета.

Если мы правильно поняли полифоническую структуру библейских аллюзий во 2 Кор. 3, 1-3, то звучащее во 2 Кор. 3, 6 кульминационное утверждение нас не удивит и не покажется отгадкой – мы воспримем его как разрешение неопределенности, каденцию, к которой готовили нас предшествующие такты: «Бог дал нам способность быть служителями нового завета, не начертания, но духа».

Переведя слово *υράκις* как «начертание» – в оригинале употреблено отглагольное существительное со значением «начертанное», – я попытался передать игру слов, связывающую шестой стих со стихом третьим. Подобно тому как послание Христа написано (*ἔγγυρακιμένην*) не чернилами и не начертано на камне, но написано Духом на сердцах, Павлово служение нового завета не есть служение начертания (*υράκις*),

³⁰ Greene, *Light in Troy*, 25, 26. Я привожу здесь лишь одну из его иллюстраций, из Уильяма Блейка:

Людской наряд – железо кованное,
Людское тело – топка смрадная,
Людские взгляды – печь холодная,
Людское сердце – глотка жадная.

Цит. по: Песни опыта. 46. Божественное подобие. Блейк, В. Песни невинности и опыта, показывающие два противоположных состояния человеческой души. В переводах Д. Смирнова. Meladina Press, St. Albans, 2001. – Прим. перев.

но Духа.³¹ Иными словами, это служение, в центре внимания которого не *тексты*, а преобразование человеческого сообщества силой Духа (однако между словом *Γράμμα* и понятием «Писание» не следует ставить знак равенства;³² в текстах Павла понятию «Писание» соответствует слово *υραφή*, которое – как мы видели – он считает не безжизненным текстом, а живым и глаголющим присутствием).³³ Традиционный английский перевод слова *υράμμα* – «letter» («буква»), – опирающийся, в свою очередь, на термин «littera» Вульгаты, неудачный: и потому, что заглушает отголосок, слышащийся в стихе третьем, и потому, что у читателя возникает впечатление, что здесь Павел проводит различие между буквальной и духовной экзегезой. Эту трактовку вполне обоснованно отвергают приверженцы негерменевтического толкования 2 Кор. 3. Намного лучше передана данная фраза в RSV: «не в письменном своде, а в Духе». В этом переводе яснее отражена мысль, что для Павла недостаток ветхого завета заключается именно в его письменном характере. Однако, к сожалению, употребленный в RSV термин «code» («письменный свод») может иметь два нежелательных следствия: (1) он ослабляет важную связь со стихами с первого по третий – Павел здесь еще продолжает объяснять, почему ему не нужны *письменные* рекомендации; (2) термин «письменный свод» также может быть истолкован в том смысле, что недостаток ветхого завета заключается в его узком, законническом характере, о чем Павел во 2 Кор. 3 не говорит. Недостаток ветхого завета состоит именно в том, что он носит письменный характер, и ему недостает силы наделить человека требуемым послушанием. Поскольку он не обладает силой духовно преобразовать читателей, он может лишь быть свидетелем их осуждения. Вот почему Павел афористически замечает: «Начертание убивает, а Дух дает жизнь» (ср. Рим. 7, 6 – 8, 4).³⁴ Как свидетельствует прозвучавшая ранее аллюзия Павла на Иез. 36 и Иез. 37, животворящая сила Духа проявляется именно в созидании воплощенного эсхатологического сообщества.

³¹ Существительное *υράμμα* можно было бы также перевести как «письменная», а причастие *εγραμμένη* как «писанное».

³² К сожалению, такую ошибку допускает Адольф Шлаттер, переводя *υράμμα* как «Die Schrift», тем самым создавая самому себе лишние толковательные затруднения (*Die Korintherbriefe* [Stuttgart: Calwer, 1950], 246-48).

³³ О разнице между *υράμμα* и *υραφή* речь идет в тексте G. Schrenk, *Γράφω, υραφή, υράμμα, ktl.*, TDNT 1.742-73, особенно 749-69.

³⁴ Классический труд, в котором текст 2 Кор. 3, 6 сопряжен с Посланием к Римлянам, – работа Августина «О духе и письме» (Пер. с лат. Н. Загоровского. М., 1787. – Прим. перев.) (“The Spirit and the Letter”), доступная английским читателям в сборнике *Augustine: Later Works*, trans. John Burnaby, *Library of Christian Classics* (Philadelphia: Westminster, 1955), 182-250. Ср. Furnish, 71 *Corinthians*, 200-1, 228-29.

И именно в этом смысле коринфяне – письмо Христово: они – живое воплощение слова Божьего. Павел – служитель нового завета Духа, поскольку он провозглашает весть, знаменующую начало бытия эсхатологического сообщества.

Таким образом, христианская традиция истолкования дихотомии «буква – дух» как противопоставления внешнего и внутреннего, явного и сокрытого, тела и души,³⁵ оказывается серьезной ошибкой, более того, полным искажением смысла. Для Павла Дух – сколь бы возмутительной ни казалась эта мысль – отождествляется как раз со внешним и осязаемым, конкретным человеческим сообществом нового завета, которое, как полагают, преобразуется Божьей силой, дабы Христову весть узрели все. Написанное же остается абстрактным и мертвым, поскольку оно не воплощено.

Поэтому Стивен Вестерхольм совершенно справедливо отмечает: «Противопоставление “буква – дух”... имеет фундаментальное значение для этики Павла, а не его герменевтики».³⁶ Вестерхольм, разумеется, прав – особенно если под словом «этика» понимать формирование характера в сообществе; но, отрицая герменевтическое значение упомянутого противопоставления, он ошибается. Согласно 2 Кор. 3, 7-18, когда Божий народ, на сердце которого он Духом написал свое слово, воспринимает Писание, происходит преобразование, глубоко герменевтическое по сути.

Сокрытая слава

Сославшись на пророчество Иеремии о новом завете как на обоснование своего служения, Павел решает подробнее остановиться на сопоставлении служений двух заветов.³⁷ Он проводит сопоставление, пространно рассуждая о библейском тексте, который уже был упомянут в связи с каменными скрижалями: это рассказ о сошествии Моисея с горы со скрижалями завета (Исх. 34, 29-35). Интересно отметить, что текст Иер. 31, 31-39 был *гафтарой*, сопряженной с отрывком из Торы

³⁵ «Клавдий Туринский сжато излагает суть святоотеческой традиции, дошедшей до ученых времен Карла Великого. Слово воплощено в Писании, подобно тому как у человека есть тело и душа. Тело – это слова священного текста, “буква”, и буквальный смысл; душа – это духовный смысл. Разъяснить буквальный смысл означает истолковать *litteraliter vel carnaliter*; *littera* почти равнозначна *corpus*» (Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* [Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1964], 1).

³⁶ Westerholm, “Letter and Spirit,” 241.

³⁷ В RSV слово *διακονία* во 2 Кор. 3, 7-9 переведено, к сожалению, ошибочно, как «dispensation» («домостроительство»).

Исх. 34, 27-35 в палестинском трехгодичном цикле чтения библейских текстов.³⁸ Таким образом, связь между этими текстами, возможно, уже существовала в иудейской традиции времен Павла, хотя своеобразное толкование этих текстов, данное им, разумеется, было далеко от традиционного.

Хотя текст 2 Кор. 3, 7-18 многими толкователями³⁹ рассматривался как мидраш, он связан с библейским текстом намного слабее, чем традиционный раввинистический мидраш.⁴⁰ Павел отсылает нас к библейскому повествованию и размышляет о нем, но он не старается истолковать конкретные детали повествования, – только в стихах шестнадцатом и семнадцатом он вольно передает текст Исх. 34, 34, а затем дает экзегетический комментарий. Формально 2 Кор. 3, 7-18 напоминает 1 Кор. 10, 1-13 (аллюзивную гомилию, в центре внимания которой события библейской истории) больше, чем такие отрывки, как Рим. 4 или Рим. 9, 6-29, где прямо цитируются и разъясняются библейские тексты. Как и в 1 Кор. 10, 1-13, Павел полагает, что читателям известна история, которую он аллюзивно комментирует, не обосновывая типологии, а скорее принимая ее как нечто само собой разумеющееся. К концу своих рассуждений он цитирует один содержательный отрывок, где звучит тема, которую он хочет осветить (2 Кор. 3, 16). В этом отрывке, в отличие от стихов с первого по шестой, нет сложного взаимодействия субтекстов; единственный субтекст, который явно просматривается здесь, – Исх. 34. Поскольку Павел не подвергает этот текст тщательному экзегетическому анализу, складывается впечатление, что он просто служит фоном для его рассуждений, но на самом деле его роль, как мы увидим, порождающая:⁴¹ Исх. 34 становится для Павла метафорой, которая раскрывает истину не только о ветхом завете, но и о новом. Для того чтобы проследить, как эта метафора преломляется в этом

³⁸ Об этом упомянуто в работе Richard, "Polemics," 352-53; Cp. Jacob Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, with a prolegomenon* by Ben Zion Wacholder (New York: KTAV, 1971), 1.530-33.

³⁹ Впервые это мнение было высказано в работе Hans Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, 9th ed. (MeyerK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924), 112-31.

⁴⁰ Джеймс Кугель говорит о том, что в центре внимания мидраша – именно «внешние шероховатости» текста ("Two Introductions to Midrash," 92-93). Наиболее убедительные доводы в пользу истолкования 2 Кор. 3, 7-18 как мидраша на Исх. 34 приведены в работе J. D. G. Dunn, "2 Corinthians III. 17 – 'The Lord is the Spirit,'" *JTS* 21 (1970):309-20.

⁴¹ «Павлово толкование 2 Кор. 3 представляет собой классический пример подлинно богословской диалектики. Он привносит в текст видение веры, которая научилась уповать на Христа (ст. 12), но выводит он из текста свидетельство, которое, в свою очередь, определяет его богопонимание и формирует христианскую жизнь посредством Духа Божьего» (Childs, *Exodus*, 624).

сложном отрывке, мы должны рассмотреть ряд спорных экзегетических вопросов. Да будет осмотрителен читатель: путь к кульминации главы пролегает через дебри, но если мы хотим прийти к убедительной и целостной трактовке, нам не стоит пытаться срезать путь.

В стихах с седьмого по одиннадцатый Павел несколько раз противопоставляет заветы, пользуясь приемом *qal waḥomer (a minore ad maius)*.⁴² Во всех этих случаях говорится о славе служения ветхого завета, хотя это служение неодобрительно характеризуется как служение смерти⁴³ и служение осуждения. Риторический эффект этого неоднозначного выражения заключается в том, что читатель оказывается в неопределенном состоянии, поскольку апостол одновременно утверждает славу Моисеева служения и говорит о ее преходящем характере (здесь вспоминается погребальная речь Антония).⁴⁴ Поскольку Павел заявляет, что слава служения нового завета затмевает славу служения ветхого, он вполне обоснованно может превозносить славу Моисея; в то же время, прославляя и превознося свое служение, он вынужден говорить об ущербности ветхого завета. Парадокс звучит наиболее остро в десятом стихе: «Ибо даже то, что было прославлено, не было прославлено... по причине превосходящей славы».⁴⁵ В Павловом греческом слышится звук, произведенный оксюморонным столкновением, поскольку предложение как бы обращается против себя самого: *οὐ δεδόξαται τὸ δεδοξαμένον*. В данном случае значение типологического соотношения между ветхим и новым заветами определить непросто. Это соотношение ни явно антитетичное (как соотношение образов Адама и Христа), ни явно положительное (как соотношение образов Израиля и церкви); оно может быть охарактеризовано только как диалектическое.

Как и в случае со сжатым изложением истории об Аврааме, Сарре и Агари (Гал. 4, 22-23),⁴⁶ аллюзивный пересказ истории о Моисеевом сияющем лице уже экзегетически настраивает читателя на то, чтобы принять толкование повествования, которое собирается дать Павел. Во 2 Кор. 3, 7, отсылая нас к Исх. 34, 30, апостол пишет: «Сыны Израилевы не могли смотреть на лице Моисеево по причине славы лица его преходящей».⁴⁷

⁴² «От меньшего к большему». – Прим. перев.

⁴³ СП «служение смертоносным буквам». – Прим. перев.

⁴⁴ В. Шекспир, «Юлий Цезарь». – Прим. перев.

⁴⁵ СП «То прославленное даже не оказывается славным... по причине преимущественной славы последующего». – Прим. перев.

⁴⁶ См. рассуждения об этом отрывке выше, в главе 3.

⁴⁷ О переводе этого слова речь пойдет ниже. Ср. перевод Райта ("Reflected Glory," 141): «Израильтяне не могли, не отрываясь, смотреть в лицо Моисею из-за его славы, каковой надлежало иссякнуть».

Это замечание, подводнящее итог, а не цитата; в Исх. 34, 30 (LXX) сказано: «Аарон и все старейшины Израилевы увидели Моисея и лик его прославленным, и боялись подойти к нему». Примечательно, что Павел добавляет к своему пересказу истории одну деталь, которой, судя по всему, нет в тексте Исхода: он говорит о славе Моисеева лица как о *τὴν δόξαν... τὴν κатарουμένην*, – это выражение в большинстве английских Библий переведено словосочетанием «угасающая слава».

Разумеется, если в истории из Книги Исход говорится, что через определенное время слава Моисеева лица померкла, значит, у Павла есть яркий символ временности и устарелости древнего Моисеева завета. Однако в тридцать четвертой главе Исхода глагол *κатарουειν* не употребляется и ничего не говорится об угасании славы Моисеева лица. Откуда взята эта идея? Часто толкователи высказывают мнение о том, что Павел сам придумал мотив угасающей славы, чтобы объяснить, зачем Моисей полагал покрывало на лицо, поскольку в Книге Исход не указывается, почему он совершал это таинственное действие. Однако Бревард Чайлдс, сознавая, сколь неубедительным был бы такой шаг в ситуации, в которой находился Павел-полемист,⁴⁸ высказывает предположение, что апостол, возможно, опирался на уже существовавшую мидрашитскую традицию, известную его читателям, поскольку он не пытается доказать, что слава была угасающей: «Он просто воспользовался общеизвестным толкованием и на его основании построил собственные доводы».⁴⁹ Объяснение такого рода становится необходимым, если выражение Павла *τὴν δόξαν... τὴν κатарουμένην* мы истолковываем в том смысле, что слава Моисеева лица угасала. Но дело в том, что у нас нет явных свидетельств того, что в иудаизме бытовала подобная традиция.⁵⁰

Однако найти лучшее объяснение весьма просто. Глагол *κатарουειν*, который фигурирует в стихах одиннадцатом, тринадцатом и четырнадцатом, – а потому оказывается чрезвычайно значимым для толкования

⁴⁸ Это особенно справедливо в том случае, если противники Павла уже апеллировали к рассказу из Книги Исход с целью обосновать собственные притязания, – апостол ставил бы себя в крайне невыгодное положение, если бы свои доводы обосновывал собственными вымышленными добавлениями к тексту.

⁴⁹ Childs, *Exodus*, 621.

⁵⁰ Мало того, Уэйн Микс обращает внимание на ряд текстов в поздних раввинистических мидрашах, где о славе Моисеева лица определенно говорится как о неугасающей (“Moses as God and King,” in Jacob Neusner, ed., *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* [NumenSup 14; Leiden: Brill, 1968], 354-71, especially 363-64). Разумеется, такие утверждения могли появиться в иудейских текстах как отповедь Павлу.

отрывка, – не означает «угасать».⁵¹ Этим словом Павел пользуется с определенным постоянством, и в его лексиконе оно всегда означает «отменять», «упразднить», «делать недействительным» или «лишать силы». Семантическое поле этого слова – сфера судопроизводства, а не мир зрительных образов. Так, в Гал. 3, 17 он пишет: «завета... прежде Богом утвержденного, закон... не отменяет так, чтобы обетование потеряло силу» (*εις τὸ καταρῦσαι τὴν ἐπαγγελίαν*). И еще, в Рим. 3, 31: «Итак, мы уничтожаем (*καταρροῦμεν*) закон верою?»

Ближайшая Павлова параллель использованию этого глагола во 2 Кор. 3, 7 просматривается в 1 Кор. 2, 6: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего, которые уничтожаются»⁵² (*τοῦ αἰῶνος τοῦτου τῶν καταρρουμένων*). Этому глаголу, употребленному в форме страдательного причастия, сложно найти удачное соответствие в английском языке. Выше, говоря о 2 Кор. 3, 7, я перевел его предварительно как «преходящий». В таком переводе передается идея временности, но не находит отражения страдательный характер причастия, являющийся здесь важной составляющей смысла; причастие характеризует не качество, присущее определяемому существительному, а действие, совершающееся над ним. В 1 Кор. 2, 6 Павел не просто говорит, что мудрость властей века сего временна, но также указывает на то, что ей выносится приговор, что она становится недействительной и отменяется – эсхатологически – посредством Божьего деяния во Христе. То, что Павел вкладывает в это слово именно такой смысл, подтверждается тем обстоятельством, что тот же глагол он употребил несколькими предложениями выше, говоря о значении слова о кресте: «И незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить (*ἵνα τὰ καταρῦσῆ*) значащее» (1 Кор. 1, 28).

Подобным образом во 2 Кор. 3, 7 Павел хочет сказать, что слава, отразившаяся в лице Моисея (т. е. слава ветхого завета), была славой, которая ныне, посредством Божьего деяния во Христе, уничтожается.⁵³ Это

⁵¹ Этот тезис звучит в работе А. Т. Hanson, "The Midrash in II Corinthians 3: A Reconsideration," *JSNT* 9 (1980):14.

⁵² СП «властей века сего проходящих». – Прим. перев.

⁵³ Ферниш (*II Corinthians*, 203) утверждает, что причастие настоящего времени *καταρρουμένην* «выражает действие, протекающее одновременно с действием, выражаемым главным глаголом... *ἐγενήθη*». Однако это не обязательно справедливо в данном случае, поскольку здесь причастие употреблено атрибутивно, а не предикативно. Поэтому на основании синтаксиса текста невозможно сказать, следует ли понимать действие, которое оно характеризует, как протекающее одновременно с действием главного глагола, или же оно соотносено со временем, когда Павел писал эти строки. Решение необходимо принять на основании смысла непосредственного контекста, особенно стиха десятого.

загадочное утверждение не обязательно следует истолковывать в том смысле, что, по убеждению Павла, – в повествовательном контексте Исх. 34 – сияние Моисеева лица угасало. Если Павел пересказывал Исх. 34 в свободной парафрастической манере позднейших таргумов, – чего он здесь не делает, – сказал бы он, что слава уходила с лица Моисея? Текст 2 Кор. 3, 7-11 не дает нам основания так полагать. Павлово *καταρρουμένην* не повествовательное описание, а ретроспективное богословское суждение. Более того, смысл стиха седьмого поясняется стихом десятым: слава оказывается временной не потому, что она иссякла, а потому, что ее затмила величайшая слава служения нового завета.

То, что ход Павловых рассуждений таков, подтверждается в одиннадцатом стихе, где он вновь употребляет страдательное причастие настоящего времени от *καταρρειν*: «Ибо, если преходящее (*τὸ καταρροῦμενον*) славно, тем более славно пребывающее (*τὸ μένον*)». Это противопоставление помогает понять смысл прозвучавших ранее слов Павла о преходящей славе. Употребление причастия среднего, а не женского рода указывает на то, что он рассуждает общими богословскими категориями: слава (женского рода) – символ всего феномена ветхого завета и его служения, который сейчас становится «тем, что уничтожается» – понятием, выраженным сжатом причастием среднего рода.

Таким образом, текст 2 Кор. 3, 7-11 вполне можно понимать как богословское сравнение служений ветхого и нового заветов, не строя сомнительного предположения о том, что, по мнению Павла, лицо Моисея лишалось славы, когда он уходил от лица Божьего. Удивительная сила образа преходящей славы как символа несовершенства ветхого завета подтверждается тем обстоятельством, что такое толкование прочно утвердилось в умах христианских читателей, хотя ни в Исходе, ни у Павла слава не характеризуется как угасающая.⁵⁴ (Если бы эта мысль пришла в голову Павлу, возможно, она тоже понравилась бы ему, но текст 2 Кор. не дает нам основания полагать, что так было.) Причастие *καταρρουμένην* в стихе седьмом следует понимать – в свете стихов десятого и одиннадцатого – как Павлово ретроспективное суждение о том, что именно знаменовало собой сияние Моисеева лица. Это – богословское добавление, точно так же как и данное им описание (в том же предложении) ветхого завета как несущего служение смерти. (Никто не станет утверждать, будто данный эпитет предполагает некую мидрашитскую традицию!) Эта особенность замечания о том, что сияние было преходящим (оно звучит как добавление к сказанному), синтаксически выражено позицией при-

⁵⁴ Вот почему тезисы Маркса о 1 Кор. 3, 7-11 как о примере толкования, в котором текст целенаправленно подвергается пересмотру и переосмыслению (“Pauline Typology,” 84), сам требует пересмотра и переосмысления.

частия – оно помещено в конец предложения, и эта стилистическая особенность хорошо отражена в переводе Ральфа Мартина: «Израильтяне не могли смотреть Моисею в лицо по причине его славы, хотя она и была преходящей».⁵⁵ К этому толкованию следует прибавить только одно замечание: ветхозаветная слава не исчезла подобно тому, как гаснет свет фонарика, когда разряжается батарейка; ее затмила величайшая слава нового завета во Христе (ср. ст. 10). Мою трактовку 2 Кор. 3, 7 можно передать парафрастическим переводом: «Если же служение смерти, начертанное на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лице Моисеево по причине славы его лица (славы, которая ныне уничтожается во Христе), то не гораздо ли более должно быть славно служение духа?»

Все это важно для толкования 2 Кор. 3, 13, где причастие *καταργουμένω* появляется вновь. Противопоставляя свое дерзновение скрытности Моисея, Павел упоминает деталь, связанную с историей Исх. 34, о которой еще не говорилось: «Моисей... полагал покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на τέλος преходящего (*τοῦ καταργουμένου*)». Данное замечание, на котором строится сложная метафорическая структура стихов с двенадцатого по восемнадцатый, представляет собой одно из наиболее спорных предложений в этой загадочной главе.

Большинство современных толкователей считают, что τέλος означает «конец» в смысле «прекращение».⁵⁶ Согласно этой точке зрения, данный стих следует толковать так: «Моисей полагал покрывало на лице свое, дабы сыны Израилевы не видели прекращения угасающего сияния». Такая трактовка, разумеется, опирается на мнение о том, что Павел считал славу Моисеева лица угасавшей. Толкователи, придерживающиеся этой точки зрения, часто чувствуют себя обязанными объяснять, почему Моисей не хотел, чтобы израильтяне видели угасание славы. Предлагаются самые разные варианты его мотивов: одни говорят о снисхождении его к немощному народу (он не хотел, чтобы они расстроились, увидев, как сияние меркнет, или он не хотел, чтобы они устали на него, забыв о том, что им нужно внимать Божьим заповедям); другие считают, что действие Моисея не имеет отношения к снисхождению (своим действием он возвещал пророческий приговор слепому Израилю или же просто хотел спасти свою репутацию, не давая народу осознать временность своего служения). Все подобные объяснения, хотя и несхожи, объединены мне-

⁵⁵ Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, *Word Biblical Commentary* 40 (Waco, Tex.: Word, 1986), 57.

⁵⁶ Этой точки зрения придерживаются Виндиш, Пламмер, Стрейчен, Барретт, Бульман, Ферниш, Ж.-Ф. Колланж (J.-F. Collange, *Énigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens* [Cambridge: Cambridge University Press, 1972], 96) и Эрнст Бест (Ernst Best, *Second Corinthians* [Interpretation; Atlanta: John Knox, 1987], 32).

нием о том, что покрывало должно было скрывать от Израиля символическое свидетельство преходящего характера ветхого завета.

Согласно мнению меньшинства среди современных толкователей, которое, тем не менее, может найти опору в святоотеческой традиции толкования в лице Августина и Феодорита, *τέλος* означает «назначение» в смысле «цель» или «замысел».⁵⁷ Согласно этой точке зрения, данный стих следует понимать так: «Моисей полагал покрывало на лице свое, дабы сыны Израилевы не разумели подлинную цель преходящего завета». Такая трактовка совершенно не согласуется с теорией «угасающей славы» (хотя не всякий толкователь, судя по всему, понимает это). В связи с таким толкованием также часто можно услышать вопрос, звучащий даже еще более настоятельно: почему Моисей захотел скрыть от народа истинную цель ветхого завета? Опять-таки, здесь мнений почти столько же, сколько и критиков: так, ученые утверждают, что Моисей действовал по повелению Бога, который от начала задумал скрыть истину от Израиля и, таким образом, ожесточить его (ср. Мк. 4, 10-12), или что Моисей был мистагогом, который знал, что сокрытие покрывалом было важным средством обучения на пути духовных исканий. Все подобные объяснения, хотя и несхожи, объединены мнением о том, что покрывало скрывало от Израиля символическое свидетельство прообраза нового завета в ветхом.

Потребовалось бы написать целую монографию, чтобы в полной мере осветить историю толкования этого отрывка и рассмотреть все узкоспециальные экзегетические вопросы, на которые должны быть даны ответы при выборе того или иного пути исследования данной темы. Среди прочего следует отметить, что вопрос о предпочтении того или иного значения слова *τέλος* во 2 Кор. 3, 13 влечет за собой серьезную дискуссию общего характера о роли Закона в богословии Павла и требует разрешения экзегетической проблемы, возникающей в связи с утверждением в Рим. 10, 4 о том, что «Христос – *τέλος* Закона», в той же мере дискуссионным. Мы не станем углубляться в экзегетический лабиринт – ограничимся лишь тем, что предложим толкование, подкрепив его несколькими соображениями. А затем укажем, как это толкование стиха помогает дать целостную трактовку метафорической логики отрывка.

⁵⁷ Современные толкователи Мартин, Хансон, Маттиас Рисси (Matthias Rissi, *Studien zum zweiten Korintherbrief* [ATANT 56; Zurich: Zwingli, 1969], 32-33), Жан Эрин (Jean, Hering, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, trans. A. W. Heathcote and P. J. Allcock [London: Epworth, 1967], 25) и Баденас (Badenas, *Christ the End of the Law*, 75-76) – сторонники телеологической трактовки слова *τέλος* в этом отрывке, понимая его в значении «свершение», «итог». Ср. также сн. 59 ниже.

Причины истолковывать *τέλος* как «цель» или «замысел» во 2 Кор. 3, 13 веские. Если, как я утверждал выше, Павел *не* считал сияние Моисеева лица угасавшим, то других вариантов толкования, кроме указанного, по сути, нет. Тогда 2 Кор. 3, 12-18 следовало бы толковать так: покрывало на лице Моисея скрывало от Израиля славу Бога, которую Моисей видел на Синае, славу, преобразившую его. Израиль не был в состоянии взирать на преображенного человека и потому устремил внимание к писанию, которое он дал народу. Этот текст также свидетельствует (не столь явно или избирательно) о славе, о человеке, преображенном по образу Божьему, что есть истинная цель ветхого завета. Для тех, кто считает текст самоцелью, он остается сокрытым покрывалом. Те же, кто обращается к Господу, обретают способность узреть за текстом его *τέλος*, подлинную цель. Для них покрывало снимается, так что они, подобно Моисею, преображаются славой Божьей в образ Иисуса Христа, на которого Моисей и Закон всегда неявно указывали.

В пользу этого толкования можно привести следующие доводы:

1. Обычно значение греческого слова *τέλος* – простите за тавтологию – «телеологическое»; то есть оно указывает на намерение, результат или цель, а не на окончание или прекращение в определенный момент времени.⁵⁸
2. Рим. 10, 4, вне сомнения, необходимо истолковывать, как я доказывал выше, в связи с Посланием к Римлянам, в том смысле, что Христос – цель и кульминация Закона, истина, на которую указывали Моисей и пророки. Несмотря на то что во 2 Кор. 3, 7.9 о Моисеевом служении говорится как о служении смерти и осуждения, Павел не перестает помнить о свидетельской функции Закона, как указывает на то использование им Писания в этом самом отрывке (особенно ст. 16).
3. Все толкователи, представляющие святоотеческую традицию, были единодушны в понимании выражения *τὸ τέλος τοῦ καταρτουμένου* – они усматривали в нем указание на Христа как истинный смысл или исполнение ветхого завета.⁵⁹ Сколь бы не-

⁵⁸ Badenas, *Christ the End of the Law*, 38-80.

⁵⁹ Яснее всего эта мысль выражена в Феодоритовом толковании данного отрывка: «(Моисей) полагал покрывало на лице свое, научая, что они были не в силах узреть *τέλος* Закона. “Потому что *τέλος* Закона – Христос, к праведности всякого верующего” (Рим. 10, 4). Ибо он сказал это, “чтобы сыны Израилевы не взирали на *τέλος* преходящего”. Он сказал, что закон “преходящий”, то есть он оканчивается. Но *τέλος* того, что преходящее, есть тот, кто возведен под Законом, то есть Христос» (перевод мой; греческий текст можно найти в PG 82.396.) Феодоритов экзегетический прием – он объясняет смысл 2 Кор. 3, 13 с помощью перекрестной ссылки, Рим. 10, 4, – указывает на то, что, по его мнению, слово *τέλος*

приятным это толкование ни казалось современным критикам, возмущающимся тем, что исторически оно представляется анахроничным, таким считали простой смысл текста целые поколения толкователей, чьим родным языком был греческий и в чьем творчестве воплотились многие богословские тенденции, которые не только характерны для текстов Павла, но и появлению которых сам апостол в значительной мере способствовал.

4. *Καταρροῦμένων* в стихе тринадцатом нельзя истолковывать как указание на угасающую славу; если бы Павел все еще мыслил о зрительном образе славы, он употребил бы причастие женского рода *καταρροῦμένη*. Он же, взяв причастие среднего рода из стиха одиннадцатого, повторяет свою описательную характеристику ветхозаветного служения. Смысл утверждения не был бы в сущности иным, если бы он написал: «Чтобы они не смотрели на *τέλος* ветхого завета».
5. Внутренняя логика 2 Кор. 3 дает основание считать предпочтительной такую трактовку. Если мы просто зададимся вопросом, что можно увидеть, когда покрывало снимается, то, согласно 2 Кор. 3, 18, получим такой ответ: тем, для кого покрывало снимается, теперь открывается вовсе не обман и лицемерие Моисея и не временность ветхого завета. Когда покрывало оказывается снятым, открывается слава Божья. Поэтому следует полагать, что Моисеево покрывало скрывает не отсутствие славы, а ее присутствие. Этого вывода можно избежать, если предположить – вслед за многими толкователями, – что Павел не следует в отрывке тому направлению мысли, которое обозначается его метафорой. Разумеется, это можно допустить, но далее я постараюсь показать, что метафора служит скреплению элементов всей единицы текста, а не разрушает цельность отрывка.

и в том и в другом тексте означает «цель» или «итог» (Ср. рассуждения Баденаса [*Christ the End of the Law*, 7-14] о святоотеческих трактовках Рим. 10, 4.) В Златоустовой Гомилии VII на Второе Послание к Коринфянам нет рассуждений о *τέλος*; он ясно доказывает, что Закон более не действителен, но также утверждает, что иудеи виновны в том, что не познали Христа в Законе: «К чему возмущаетесь, что иудеи не веруют во Христа, – ведь они не веруют и Закону, не так ли? Ибо в том причина того, что они также не знают и благодати, поскольку они не узрели ни ветхого завета, ни славы, что была в нем; ибо слава Закона – обратиться ко Христу» (перевод мой; греческий текст в PG 61.445.) Тертуллиан пользуется данным отрывком, опровергая Маркиона; утверждая, что Бог Моисея тот же, что и Бог Иисуса Христа, поскольку «Моисей говорил о Христе» и «все Моисеево домостроительство было образом Христа» (“*Against Marcion*,” V.xi [ANF 3.453]).

6. Есть толкователи, разделяющие авторитетное мнение Ганса Виндиша о том, что стихи с седьмого по восемнадцатый представляют собой воспроизведенный мидраш, не имеющий прямого отношения к занимаемому им в настоящее время месту в послании.⁶⁰ Виндиш полагал, что Моисей скрывал угасающую славу; это указывает на то, что подлинный смысл образа – устарелость ветхого завета и превосходство христианства над иудаизмом, – темы, которые не имеют прямого отношения к оправданию Павла перед лицом обвинений высших апостолов. Более широкий апологетический смысл отрывка становится понятнее, если стих тринадцатый трактовать так, как предлагаю это здесь я. Павел защищает свое апостольство, диалектически сопоставляя себя и свое служение с Моисеем и служением ветхого завета. Рассматривая ситуацию в негативном ракурсе, можно сказать, что Моисей скрывал славу Бога, тогда как Павел возвещает ее дерзновенно и открыто в евангелии; ветхий завет Моисея был сокрыт как покрывалом в начертании, тогда как новый завет Павла явлен в преображении человеческого сообщества. Если рассматривать ситуацию в позитивном ракурсе, можно отметить, что Моисей становится метафорой человека, который обращается к Господу и видит славу Божьего образа, посредством этого преображаясь. Эти темы вполне обоснованно можно трактовать как разработку утверждений, звучащих во 2 Кор. 3, 1-6 и резюмируемых во 2 Кор. 4, 1-6: Павлу не нужны письменные подтверждения своей апостольской власти, поскольку его открытое, вдохновленное Духом возвещение евангелия произвело в самих преображенных коринфянах эмпирическое доказательство того, что Бог действует через него.

Далее в этой главе мы постараемся глубже раскрыть и обосновать тезисы, очерченные выше, в пунктах пятом и шестом. Однако прежде чем мы перейдем к этому вопросу, требующему усилий, необходимо сказать кое-что о характере выдвигаемых учеными возражений против истолкования слова *τέλος* во 2 Кор. 3, 13 как указания на цель или назначение Закона. Таковые можно разделить на две общие группы – возражения серьезные и не очень.

Все серьезные возражения имеют отношение к вопросу об обоснованности телеологического толкования ветхого завета в более ши-

⁶⁰ Windisch, *Korintherbrief*, 112. Бультман (*Second Letter to the Corinthians*, 84), со своей стороны, утверждает, что текст «2 Кор. 3, 12-18 теснейшим образом связан с ходом мысли послания».

роком контексте богословия Павла.⁶¹ Такие возражения действительно веские и заслуживают вдумчивых ответов. Некоторые из них уже были рассмотрены в предыдущих главах книги, некоторые мы рассмотрим далее.

Другие возражения сводятся к утверждению о том, что, с исторической точки зрения, невероятно, чтобы Моисей мог скрывать Христа или истинный смысл Закона от Израиля. Так, Пламмер пишет: «Св. Павел не мог понимать то, что Моисей полагал покрывало на лице свое, дабы израильтяне не взирали на Христа. Кроме того, τὸ τέλος не означает “конечная цель”, “назначение” и “суть” Закона. Почему его нужно скрывать от народа и как можно его сокрыть с помощью покрывала?»⁶² На Пламмера ссылается Филипп Эджкам Хьюгс, развивающий его мысль:

(Некоторые толкователи) считали, что, по убеждению Павла, Моисей полагал покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не видели, что его домостроительство должно было окончиться или завершиться во Христе. Однако это толкование не согласуется ни с контекстом Исх. 34, 33, ни с принципами здоровой экзегезы. Едва ли Моисей, полагая покрывало на лице свое, руководствовался мистическими и эсхатологическими соображениями, – сколь бы значимым это ни представлялось ретроспективно. Он действовал сообразно с обстоятельствами, в связи с возникшей необходимостью сокрыть божественную славу от глаз грешного народа. Павел, как указывает Пламмер, «не мог понимать то, что Моисей полагал покрывало на лице свое, дабы израильтяне не взирали на Христа». Если бы цель его была такова, мы были бы вправе спросить себя: во-первых, как ткань могла воспрепятствовать созерцанию по сути духовного и эсхатологического видения, и, во-вторых, почему Моисей пожелал лишить их радости созерцать столь достославное и желанное видение.»⁶³

Читая этот отрывок, не понимаешь, как автор мог написать подобное. Хьюгс, похоже, совершенно забыл о том, что Павел – писатель древности, который дает символическое толкование библейского текста. Складывается такое впечатление, что Павел, по его мнению, пишет историко-критический трактат по всем правилам «здоровой экзегезы» и пытается объяснить, что в действительности происходило в пустыне, *wie es eigentlich gewesen ist*, когда Моисей возвращался к народу после общения с Богом. Хьюгс, если можно так сказать, истолковывает Павла по букве, а не по

⁶¹ Например, Bultmann, *Second Letter to the Corinthians*, 87-88; Furnish, *II Corinthians*, 207.

⁶² Plummer, *Second Epistle*, 97.

⁶³ Philip Edgcumbe Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 110 n. 6.

духу. Как отмечает в другом контексте Джеймс Кугель, «буквалисты-фантазеры превращают надуманную экзегезу в так называемую историю».⁶⁴

Воодушевленная Хьюгсом демонстрация историзма редко находит отражение в текстах позднейших критиков, но некоторые подобные мнения просачиваются даже в самые глубокие и добросовестные исследования этого отрывка и выходят на поверхность, когда вопрос о том, почему Моисей скрывал лицо свое, ставится как возражение против истолкования слова *τέλος* в значении «цель». Павел ничего не говорит о том, какими побуждениями был движим Моисеей, скрывая *τέλος* ветхого завета, и, вероятно, такой вопрос у него никогда не возникал. Библейская история – это данность, и он спешит воспользоваться ею, чтобы создать метафору, которая покажет отличие его служения от деятельности его противников. Он, судя по всему, пренебрегает даже литературно-контекстуальным фактом, согласно которому в Исх. 34, 32-35 Моисей полагал на лицо покрывало только *после* того, как говорил с народом, – эта деталь нарушает стройность его метафорического толкования. Единственное, что интересует Павла в этой истории, – это яркий образ Моисея с закрытым лицом, с которого снимается покрывало, когда он предстает перед лицом Господним. Этот образ становится для Павла самым средоточием и самой сутью образного толкования, которое и мистическое и эсхатологическое – вопреки добросовестно предпринимаемым Хьюгсом попыткам скрыть это.

Когда снимается покрывало

Дискурс 2 Кор. 3, 12 – 4, 4 с формальной точки зрения представляет собой фигуру *несходства* (*dissimile*). Я заимствую этот термин из работы Джорджа Лорда (*Lord*) «Предтексты и субтексты в Мильтоновом ренессансном Гомере», где автор поясняет, что

фигура несходства – это берущий начало от Гомера троп, в котором действующие лица и места, часто экзотического и легендарного характера, фигурируют с целью изобличения их как ложных или менее значимых в сравнении с образами Мильтоновой подлинной мифической версии. Стратегия использования дифференциальных связей сравнения также вне поля его референциальных связей в значительной степени диктуется испытываемой поэтом в «Потерянном рае» острой потребностью утвердить особенную истину своей эпической поэмы в противоположность притязаниям его предшественников».⁶⁵

⁶⁴ Kugel, “Two Introductions to Midrash,” 100.

⁶⁵ Lord, *Classical Presences*, 40.

Разумеется, Павел не подражает Гомеру, но упоминание и отвержение им значимого образа Моисея приводит к подобному результату: он стремится утвердить особенную истину своего новозаветного служения в противоположность притязаниями его предшественника. «Имея такую надежду, мы действуем с великим дерзновением, а не так, как Моисей, который полагал покрывало на лице свое».

Риторический эффект таких отрицаний проницательно исследует Джонатан Каллер (Culler), который отмечает, что, в противоположность утвердительным тезисам, «отрицания намного богаче скрытым, невысказанным идейным содержанием».⁶⁶ Иначе говоря, имея отрицание тезиса, мы уже допускаем – на уровне риторики, – что некто высказал или может высказать его; следовательно, сам акт отрицания предполагает некую метафорическую истину, или, по крайней мере, он позволяет отрицаемому тезису открыть дверь, ведущую в сферы неопределенной метафорической возможности. Каллер приводит в качестве иллюстрации строфу из бодлеровского стихотворения «Поездка на Киферу» (“Un Voyage à Cythère”), в котором говорящий, узрев «нечто необычное», говорит об этом в следующих волнующих строках:

*Ce n'était pas un temple aux ombres bocagères,
Où la jeune prêtresse, amoureuse des fleurs,
Allait, le corps brûlé de secrètes chaleurs,
Entrebaillant sa robe aux brises passagères.*

*То не был храм в тени разросшейся дубровы,
Где жрица юная, бродя среди цветов,
Чтоб охладить в груди желаний пылкий зов,
Приподнимает край дрожащего покрова.⁶⁷*

Следствием этого пространного «неописания», по утверждению Каллера, есть то, что «вся строфа становится отрицанием интертекстуальной цитаты, отрицанием того, что уже наличествует как дискурсивное положение».⁶⁸ Говоря об «отрицании интертекстуальной цитаты», Каллер не имеет в виду то, что мы непременно могли бы найти тот определенный литературный источник, из которого Бодлер черпал свои образы. Он всего лишь хочет сказать, что в риторике стихотворения эти образы рассматриваются как «*déjà lu*», как составляющая интертекстуальной матрицы, о существовании которой мы догадываемся, читая стихотворение.

⁶⁶ Culler, *Pursuit of Signs*, 115.

⁶⁷ Цит. по: СХХVI. Поездка на Киферу. Ш. Бодлер. *Цветы зла*. М. Наука. 1970, сс. 195-196. – Прим. перев.

⁶⁸ *Ibid.*, 116.

Иногда, разумеется, определенные предтексты можно распознать достаточно точно. Это можно сказать и относительно 2 Кор. 3, 12-18, как мы уже видели. И все-таки Павлова стратегия негативной косвенности заставляет текст пульсировать вызывающими ассоциации отрицаниями, особенно учитывая то, что его фигура несходства включает в себя детали, которых нет в тексте-предшественнике. Павел говорит, что он действует не так, как Моисей, а затем связывает с тем, что Моисей полагал на лицо покрывало, такое следствие, о котором в Исходе ничего не сказано. Тем самым апостол делает дискурсивное предположение, интертекстуальное допущение, которое может быть связанным с неким реальным текстом-предшественником, а может и не быть связанным с таковым. Риторическая сила этого приема подтверждается трактовкой Чайлдса, который считает необходимым предположить, что такой предшественник действительно существовал, и тем более – построениями Георги, который заполняет интертекстуальное пространство искусными творениями воображения.

Как и тропы из мильтоновских примеров, рассматриваемых Лордом, Павлова фигура несходства оказывается пространной и сложной. Главное основание противопоставления состоит в следующем: Моисей полагал покрывало на лицо свое, чтобы скрыть нечто (мы вскоре будем говорить подробнее о том, что он скрывал), а Павел, как он говорит, открытым лицом возглашает евангелие пред всеми открыто.⁶⁹ Заключение этого противопоставления, начало которому положено во 2 Кор. 3, 12-13а, откладывается до 2 Кор. 3, 18 – 4, 4. Вставной текст 2 Кор. 3, 13б-17, где говорится о покрывалах и ожесточении, чтении без разума, обращении к Господу и преображении, уплотняет текстуру противопоставления. Чем подробнее Павел разрабатывает образы, сплетенные из ткани Исх. 34, тем более читателя волнует вопрос, зачем он рассказывает нам все это, если его служение так несхоже со служением Моисея.⁷⁰ С риторической точки зрения употребление фигуры несходства, а затем подробная ее разработка порождает эффект «отдачи»: противопоставляя свое служение Моисею, Павел, как это ни парадоксально, принимает качества, которые сам решительным образом отвергает; отвергнутые образы «источают» коннотации, простирающиеся к сущности, которой они противопоставляются. Лорд описывает аналогичный эффект в «Потерянном рае» 4.268-87: «Милтон несколько раз говорит о том, что красоты бесчисленных языческих райских обителей ничто в сравнении с Эдемом, но при этом пользуется этими яркими легендарными образами, чтобы заострить внимание на

⁶⁹ СП «открывая истину». – Прим. перев.

⁷⁰ Разумеется, это – особенность риторики текста, которая дает основание выстраивать гипотетические реконструкции характеров и взглядов Павловых противников, ориентировавшихся в своем самопредставлении на образ Моисея.

несравненных совершенствах библейского рая и еще более подчеркнуть их красоту».⁷¹ Подобным образом фигура несходства во 2 Кор. 3, 12 – 4, 4 позволяет Павлу позаимствовать некоторые образы легендарного величия, ассоциирующиеся с синайским заветом, – в частности, образы славы и преображения, – при том, что он отвергает связь своего служения с этим заветом.⁷²

Итак, во 2 Кор. 3, 12-18 Павлова фигура несходства порождает диалектические течения мысли. С внешней стороны Моисей представляется образом, весьма несходным с Павлом, поскольку он сокрыт покрывалом и овеян ореолом таинственности, а не открывает все, что ему ведомо. Он зрит тайное, возвещает пророческие речения, затем скрывается за своим покрывалом, не давая никому слышать слов своей мудрости. Так Павел рисует образ служения ветхого завета: это даруемые в откровении искры истины, которая в основном остается сокрытой. В противоположность этому, Павлу скрывать нечего (2 Кор. 4, 1-2). Он открывает истину, но это откровение не превращается в духовный «стриптиз». На этом поверхностном уровне фигура несходства содействует Павловой апологии, указывая на его искренность и располагая читателей к доверию. Это – главная прямо выраженная тема данного отрывка послания.

Однако под этим внешним, поверхностным слоем текста наблюдается течение мысли, движущееся в противоположном направлении, поскольку Моисей все-таки встречался с Богом лицом к лицу.⁷³ Таким образом, он становится символом как сокрытия, так и откровения. Чарующая сила метафоры оказывает такое мощное влияние на Павлово истолкование

⁷¹ Lord, *Classical Presences*, 40-41.

⁷² Еще один яркий пример использования фигуры несходства мы находим в Евр. 12, 18-20: «Вы приступили не к горе, осязаемой и пылающей огнем, не к тьме и мраку и буре, не к трубному звуку и гласу глаголов, который слышавшие просили, чтобы к ним более не было продолжаемо слово, ибо они не могли стерпеть того, что заповедуемо было: если и зверь прикоснется к горе, будет побит камнями (или поражен стрелою)».

⁷³ Эта формулировка отражает Исх. 33, 11: «И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Ср. также Чис. 12, 7-8.). Разумеется, в Пятикнижии также находят отражение, наряду с этими смелыми утверждениями, и традиции иного рода, в которых благоговейно подчеркивается то обстоятельство, что между Моисеем и Яхве существовала определенная дистанция: так, в тексте Исхода сразу же за смелой формулировкой Исх. 33, 11 следует оговорка в виде неоднозначного эпизода, в котором Господь не позволяет Моисею взирать на его лицо («человек не может увидеть Меня и остаться в живых»), однако разрешает ему взглянуть на него сзади, когда он будет проходить мимо (Исх. 33, 18-23). Но как свидетельствует 2 Кор. 3, 18, Павел заостряет внимание на непосредственном характере встречи и пренебрегает предостерегающей нотой.

образа, что в стихах с шестнадцатого по восемнадцатый апостол как бы неожиданно для себя самого пишет, что он и другие христиане больше похожи на Моисея, чем непохожи. Хотя Павел начал с «использования дифференциальных связей сравнения также вне поля его референциальных связей», последние вновь дают о себе знать в этих стихах. Точка перехода достигнута в шестнадцатом стихе: «Но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается». Моисеево вхождение в присутствие Божье и совлечение покрывала становится образцом для опыта верующих христиан («мы все»), которые с открытым лицом, взирая на славу Господню и отзеркаливая ее, преображаются в тот же образ от славы в славу.

Однако здесь все же подразумеваются два существенных различия между ветхим и новым заветом. Во-первых, Моисеевы встречи с Господом, когда он снимал с лица своего покрывало, были периодичными: в определенное время он удалялся от лица Господня и полагал на лицо свое покрывало. Павлова же метафора указывает на то, что он и другие верующие, которые ныне обратились к Господу через Иисуса Христа, непрестанно пребывают в присутствии Духа. Покрывало было снято раз и навсегда. Таким образом, вхождение Моисея время от времени в присутствие Божье, хотя и представляет собой образец, остается лишь прообразом духовного опыта христиан.

Во-вторых, при ветхом завете Моисей один входил в присутствие Божье, а все другие сыны Израилевы знали Бога только опосредованно, через него (ср. Гал. 3, 19-20).⁷⁴ Это один из главных тезисов, на которых покоится Павлово противопоставление между буквой и духом. Стихи семнадцатый и восемнадцатый точно соответствуют стиху седьмому: сыны Израилевы не могли смотреть на лицо Моисеево по причине его славы (ст. 7), но те, кто обращается к Господу (Духу) (ст. 18), созерцают славу Господню открытым лицом. При ветхом завете, как утверждает Павел, познание Израилем Бога зависело от опосредованного (а потому как бы сокрытого покрывалом) письменного слова Торы и было ограничено этим словом; при новом завете собственно опыт познания Бога непосредственно дарован в Духе.

⁷⁴ Опять-таки, в других текстах Пятикнижия отражена совершенно иная идея: «Лицем к лицу говорил Господь с вами на горе из среды огня» (Втор. 5, 4). Однако уже в следующем стихе вновь подчеркивается то, что Моисей выступал в качестве посредника: «Я же стоял между Господом и между вами в то время, дабы пересказывать вам слово Господа, ибо вы боялись огня и не восходили на гору» (Втор. 5, 5). Поскольку в центре внимания 2 Кор. 3, 12-18 – истолкование Исх. 34, 29-35, можно сделать вывод о том, что Павел подчеркивает несходство – олицетворяемое покрывалом – между Моисеем, который являлся пред лице Божье, и другими израильянами, которые этого не делали.

Вот почему Павел упоминает о Духе трижды в стихах семнадцатом и восемнадцатом: Господь (*κύριος*), к которому обращается Моисей, отождествляется с Духом, который дарует свободу. Это неожиданное отождествление *κύριος* и *πνεῦμα*, как известно, доставляющее немало неудобств толкователям, которые считают себя обязанными примирять эту идею с догматом о Троице, следует понимать как Павлов экзегетический комментарий к тексту, только что им процитированному: *κύριος* в LXX Исх. 34, 34 истолковывается Павлом как образное обозначение Духа (т. е. как форма, в которой Бог всегда воспринимается в опыте христианского сообщества), в противоположность завету, который всего лишь записан.⁷⁵ Эта идея точно отражена в Новой английской Библии (NEB): «Однако, как Писание говорит о Моисее, “всегда, когда он обращается к Господу, покрывало снимается”. Господь же, о котором в этом отрывке говорится, есть Дух». Подобным образом заключительная эллиптическая фраза стиха восемнадцатого («[это исходит] от Господа (Духа)») указывает на то, что Дух – это сила, которая постоянно действует (обратите внимание на то, что глагол *μεταμορφούμεθα* имеет форму настоящего времени), преобразуя всех членов сообщества. Павлову необычно сжатую формулировку (*καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*) следует трактовать как контрапунктический отголосок,⁷⁶ соответствующий прозвучавшим ранее фразам – *οὐ καθάπερ Μωϋσῆς* (а не так, как Моисей [2 Кор. 3, 13]) и *οὐχ ὅτι ἀφ’ ἐατῶν ἱκανοί ἐσμεν* (не потому, чтобы мы сами способны... [2 Кор. 3, 5]).

Это преобразование всех верующих в подобие Христова (ср. «тот же образ» [2 Кор. 3, 18] и «Христос, Который есть образ Бога» [2 Кор. 4, 4] – ключевое слово *εἰκὼν* употреблено и в том и в другом тексте) следует понимать как дальнейшее разъяснение смысла, вложенного Павлом в слова о том, что коринфяне – письмо Христово, которое могут узнать и прочитать все люди. Поскольку верующие преобразуются в подобие Христова, они являют жизнь Иисуса в своих смертных телах (ср. 2 Кор. 4, 11).⁷⁷ Та-

⁷⁵ Этот тезис подчеркивается и ясно раскрывается в работе Dunn, “The Lord is the Spirit.”

⁷⁶ Как правило, толкователи не обращают внимания на это обстоятельство, и потому недоумевают, как истолковывать слово *καθάπερ*. Варианты трактовки этого слова приведены в работе Furnish, *II Corinthians*, 216.

⁷⁷ Поскольку более широкий контекст (особенно 2 Кор. 4, 7-12) требует этой трактовки, я не могу полностью согласиться с Райтом, который высказывает любопытную мысль (“Reflected Glory,” 147): «Павел не говорит, что человек изменяется в тот же образ, что носит Христос. Он утверждает, что христиане изменяются в тот же образ, что носит каждый из них. Вот почему он может смело говорить: он и его слушатели едины в том, что каждый из них изменяется в тот же образ и потому становится способен созерцать славу Господню, отражающуюся в других верующих». Райт, вероятно, прав в своих утверждениях, но ошибается

ким образом, выявляется глубочайший парадокс данного отрывка: Павлово истолкование священного текста (Исх. 34) свидетельствует о том, что откровение происходит прежде всего не в священном тексте, а в преобразенном сообществе читателей.

Если наша трактовка данного отрывка как фигуры несходства верна, значит, повествование о Моисее в Исх. 34 стало для Павла сложной притчей, образно отражающей противопоставление неведения и знания, сокрытости и откровения. Притча не позволяет толкователям превратить ее в аллегорию, поскольку главное ее действующее лицо Моисей заключает в себе метафорические конфликты, которые не могут быть сведены к однозначной аллегорической схеме. В стихах с тринадцатого по пятнадцатый загадочный Моисей с покрывалом на лице, противопоставленный Павлу как олицетворение скрытого деяния, – представитель ветхого завета, но его покрывало скрывает *τέλος* этого завета, которая состоит – наконец мы можем открыто сказать об этом – в евангелии. В стихах с шестнадцатого по восемнадцатый покрывало снимается, и он предстает перед нами как образец всех верующих христиан, хотя Павел так и не озвучивает эту мысль; и действительно, по причинам, ранее упомянутым, мы не должны забывать о том, что дифференциальные аспекты фигуры несходства продолжают оказывать незримое влияние на эти стихи. Моисей представляет христианский опыт прообразно, но он не христианин. Он одновременно и образец непосредственного опыта познания христианином Духа, и символ ветхого завета, которому этот опыт противопоставляется.

Это не противоречие, случайно проникшее в рассуждения Павла, и не неудачный образ; это единая мощная метафора, порожденная Павловым иносказательным истолкованием Исх. 34 и сжато выражающая его сложное диалектическое понимание Торы Израиля. Мало того, последовательная трактовка 2 Кор. 3, 12-18 возможна только в том случае, если мы сознаем, что в этих стихах происходит метафорическое слияние, в котором Моисей *становится* Торой. Толкователи часто отмечают, проявляя при этом различную меру рационалистической толерантности, что покрывало, пребывавшее на Моисеевом лице в стихе тринадцатом, неожиданно переносится на сердца иудейских читателей в стихах четырнадцатом и пятнадцатом. Разумеется, это действительно так, но за этим переносом просматривается еще более важная трансформация: фантастическое превращение человека Моисея в текст. В стихе тринадцатом Моисей – пророк и законодатель, который полагает покрывало на лицо свое; в стихе пятнадцатом Моисей – священный текст, читаемый в синагоге.

в том, что отрицает: если христиане способны созерцать славу *Господню*, отражающуюся в каждом из них, значит, образ, в который они изменяются, должен быть образом Христовым.

В одном-единственном вставном связующем предложении нам сообщается, что покрывало на сердцах читателей – это то же самое покрывало (*τὸ αὐτὸ κάλυμμα*), которое Моисей полагал на лицо свое. Как это может быть? Дело в том, что Моисей-метафора – это и человек, и текст, а повествование о том, как человек покрывал лицо свое, одновременно и история о сокрытии текста. Единственная фраза, *τὸ αὐτὸ κάλυμμα*, служит решительным и утвердительным ответом на вопрос о необходимости герменевтического истолкования отрывка.

Таким образом, насыщенность текста 2 Кор. 3, 16 символами достигает максимума. Мы уже отметили, что именно в этот момент фигура несходства распадается, превращаясь в положительную по смыслу метафору, когда дифференциальные связи переходят в референциальные и Моисей перестает быть фоном, а становится образцом (или, если Моисей фон, он становится фоном, подобным листу фольги, от которого возгорается пламя Божьего величия).⁷⁸ В свете метафорического соединения Моисея и Торы данное предложение воспринимается нами как символическая связь, вбирающая в себя множество смыслов: Моисей обращается к Господу и покрывало снимается с его лица; Израиль обращается ко Христу и покрывало снимается с Моисея – Торы; читающий Павлово послание обращается к Духу и покрывало снимается с Моисея-метафоры, так что все эти превращения становятся доступны созерцанию с метафорической одновременностью, моментально. Это не просто «различные возможные толкования» одного и того же текста; это множество смыслов, выражаемых одной метафорой.⁷⁹ Потому Павел и говорит: «мы все» – а в это «мы» непременно входят Моисей, Израиль, Павел, коринфяне и все последующие читатели, принимающие участие в этом превращении – испытывающие свободу и начинающие преображаться.

Дабы некоторые читатели не сочли надуманными мои тезисы о том, что совлечение покрывала в стихе шестнадцатом символически включает в себя и герменевтическую трансформацию, происходящую здесь в читающем Павлово послание, следует отметить, что сам Павел переносит метафору на этот уровень и относит ее к своим читателям во 2 Кор. 4, 3-4, пользуясь выражениями, вызывающими в памяти слова о том, что Израиль не уразумел Моисея: «Если же и закрыто покрывалом благовествование наше, то закрыто среди погибающих; бог века сего ослепил умы

⁷⁸ Аллюзия на строки стихотворения Джеральда Мэнли Гопкинса «Божье величие»: “The world is charged with the grandeur of God. It will flame out, like shining from shook foil”. – Прим. перев.

⁷⁹ Ученые-библеисты критического направления всячески пытаются очистить текст от того, что дает основание считать его многозначным, однако ничего не могут сделать с текстом, который упорно не поддается очищению.

неверующих, чтобы они не видели (или: не отражали) свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога». ⁸⁰ Надо полагать, если они обратятся к Господу, покрывало снимется.

Но если Павел может пользоваться метафорой покрывала во многих «концентрических» смыслах, то нет ничего неразумного в том, чтобы еще раз задаться вопросом, что скрывает покрывало. Как мы уже отметили, большинство исследователей НЗ полагают, что покрывало скрывает исчезновение сияния с Моисеева лица, символизирующее временность ветхого завета. Но если метафору трактовать предложенным мною способом, то требуется иное толкование. За покрывалом – не что иное, как слава Бога, что становится зримой в Иисусе Христе. ⁸¹ Те, кто взирает на лицо его (2 Кор. 4, 6), преображаются в образ его, поскольку отражают его славу. ⁸² Это означает, что *τέλος* Моисеева преходящего завета (который

⁸⁰ СП «Если же и закрыто благовествование наше, то закрыто для погибающих, для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого». – Прим. перев.

⁸¹ Это толкование справедливо обосновывается в работе John Koenig, “The Knowing of Glory and Its Consequences (2 Cor. 3-5)” Unpublished paper presented in the Pauline Epistles section, annual meeting of the Society of Biblical Literature, Atlanta, 1986 (Я благодарен профессору Кенигу за любезно предоставленную возможность ознакомиться с рукописью работы). Хансон (“Midrash in II Corinthians 3,” 15-19) утверждает: «Согласно Павлу, верное объяснение того обстоятельства, что Моисей полагал покрывало на лицо свое, состоит в том, что он желал скрыть славу Христа, которого он видел в скинии до его вочеловечения». У этой трактовки есть положительные стороны, если только не развивать ее в направлении искаженного буквализма, которым пропитан очерк Хансона. То, как Хансон трактует Павлово необычное образное толкование, служит хрестоматийным примером неспособности специалиста по критическому изучению источников смириться с многозначностью текста и неумением работать с метафорами: «Повествование Исх. 34 – не шифр к пониманию Павла. Он верит в то, что описанное действительно произошло, однако схема этих событий в некоторой мере отразилась в обстоятельствах ранней церкви... Следует признать, что образ покрывала у Павла становится непрозрачным, когда он относит его к своему времени: покрывало в этом случае должно олицетворять как Моисеево намерение сокрыть от Израиля славу Христа до вочеловечения, так и то обстоятельство, что иудеи, современники Павла, не признали Христа. Как следствие, в тексте прослеживается тенденция к аллегории. Но не таков замысел Павла, – он явно покоится на его представлении об истории спасения» (с. 23). Здесь предвзятое мнение Хансона – о том, что Павел явно намерен опираться в своих рассуждениях на исторические факты (а потому создавать типологические связи, а не аллегорию: первое хорошо, второе плохо), – сводит на нет его собственные усилия истолковать текст.

⁸² Вопрос о происхождении Павлова образа преображения в ракурсе истории религий – предмет множества исследований. Научная дискуссия по этому

оставался сокрытым от Израиля в пустыне) был тем же, в чем состоит истинный смысл Моисея (Торы) (который оставался сокрытым от Павловых современников в синагоге), а то и другое, в свою очередь, суть то же, в чем состоит подлинная цель Павлова служения и возвещения (которая остается сокрытой от читателей, отвергающих его евангелие или не понимающих его метафор).⁸³ Сокрытый *τέλος*, если нам нужно выразить это дискурсивным тезисом, есть слава Божья в Иисусе Христе, которая является себя в человеческих сообществах, уподобляющихся образу Христову.⁸⁴ Это громоздкий способ интерпретации Павловой мысли, но необходимы все составляющие, чтобы выразить герменевтические и этические смыслы, заложенные в его метафору.

Изложенная выше трактовка, среди прочего, указывает на то, что хотя в 2 Кор. 3, 12-18 Павел не задается целью дать герменевтические принципы, этот текст несомненно влечет за собой определенные выводы герменевтического характера. Эти выводы мы оценим точнее, рассмотрев то, какое влияние стих шестнадцатый оказывает на читателя, который обращает внимание на схождение метафорических смыслов в данной точке дискурса.

«Но всегда, когда он обращается к Господу, покрывало снимается», – свободная цитата Исх. 34, 34. В LXX текст гласит: «Но всегда, когда Моисей входил пред Господа беседовать с ним, он снимал покрывало, доколе не выходил».

LXX: *ἡνίκα δ' ἂν εἰσεπορεύετο Μωυσῆς ἐναντι κυρίου λαλεῖν αὐτῷ περιηρείτο τὸ κάλυμμα ἕως τοῦ ἐκπορεύεσθαι.*

2 Кор. 3, 16: *ἡνίκα δὲ ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιπεῖται τὸ κάλυμμα.*

Павел сжал текст предложения, изъяв выражения «беседовать с ним» и «доколе не выходил». Он не упоминает Моисея по имени и, что самое важное, он заменил глагол *εἰσεπορεύετο* (входил) на *ἐπιστρέψῃ* (обращается) – слово, которое часто употребляется как указание на религиозное обращение, как в 1 Фес. 1, 9: «Вы обратились (*ἐπιστρέψατε*) к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному». Кроме того, он изменил время и наклонение глагола (изъявительное наклонение становится

вопросу освещена в работах Bultmann, *Second Letter to the Corinthians*, 90-96; Joseph A. Fitzmyer, "Glory Reflected on the Face of Christ (2 Cor. 3:7-4:6) and a Palestinian Jewish Motif," *TS* 42 (1981) 630-44; также в этих работах даны продуманные выводы, касающиеся соответствующих тезисов.

⁸³ Эти зыбкие равенства, разумеется, следует принимать с учетом предостерегающих слов Грина о сложности образных связей (см. сн. 30 выше), но мы, заблуждаясь, бездумно идем вперед.

⁸⁴ Ср. Рим. 8, 29-30, где все это сказано явно.

сослагательным, а имперфект – аористом), вследствие чего фраза может трактоваться как констатация возможности в общем, а не как повествование о действии, происходившем в прошлом; соответственно он изменил время глагола «снял» (имперфект уступил место настоящему времени).⁸⁵ Эти манипуляции с текстом имеют далеко идущие последствия и представляют результат целенаправленной редакции текста, способствующей его метафорическому освоению у Павла, поскольку рассматриваемое предложение таким образом оказывается оторванным от непосредственного повествования. Изменения в тексте не следует оправдывать ни отсылкой к некоей гипотетической текстуальной традиции, которая ни в каких иных источниках не засвидетельствована, ни предположением о том, что Павел просто цитировал текст по памяти. Павлова подправленная цитата, с одной стороны, свидетельствует о пристальном внимании апостола к нюансам текста, а с другой, – указывает на то, что он обращался с текстом с большой свободой, стараясь заставить текст выразить тот смысл, который, по его убеждению, в нем заложен.⁸⁶ Словом, он снимает покрывало с текста, представляя его в таком свете, какой позволит его читателям увидеть в нем тот же метафорический смысл, который он в нем усматривает.

Читатель, до сих пор следовавший Павловой метафорической логике и дошедший до 2 Кор. 3, 15, знает, что Павел представил образ Моисея с лицом, закрытым покрывалом, как фон, на котором звучат хвалебные слова об открытости и дерзновенности его собственного служения. Моисей скрывал *τέλος* ветхого завета, а Израиль ожесточился, и вследствие того и другого народ не уразумел истинного смысла его служения. Так что теперь, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их. Сила фигуры несходства велика, и мы ожидаем, что далее Павел гневно осудит Моисея за боязливость и двуличие, а также призовет решительно отвергнуть религию Торы, окутанную мраком предрассудков.

Но в стихе шестнадцатом происходит резкий поворот «на сто восемьдесят градусов». Моисей обращается к Господу, и покрывало снимается. А вместе с совлечением покрывала читатель вновь осознает смысл покрывала как метафоры. Исх. 34 становится тропом: это уже не просто рассказ о половинчатом поведении Моисея и боязливом неразумии Израиля. Неожиданно история стала притчей о благодати, обещающей, что Моисеево обращение и совлечение покрывала, чтобы созерцать славу Божью, может быть истолковано как прообраз истины, на которую также указывает евангелие.

⁸⁵ Эти изменения в тексте проанализированы в работе Koch, *Schrift als Zeuge*, 126-27, 151-52.

⁸⁶ *Ibid.*, 186-90.

Риторический эффект 2 Кор. 3, 16 тонкий, поскольку текст порождает совлечение покрывала, соотносимое с тем, о котором в нем говорится. Текст осуществляет свой троп в читателе не в меньшей степени, чем в истории. И – последний тонкий штрих – троп осуществляется именно посредством цитирования Моисея. Моисеевы слова взяты из Исх. 34, 34, с них «совлечено покрывало», и они «выпущены» в новый семантический мир, где сразу же начинают сиять и говорить на нескольких метафорических уровнях одновременно. Таким образом, во 2 Кор. 3, 12-18 Павел не излагает герменевтическую теорию относительно роли Писания в новом завете, вместо этого он представляет и изображает преображенное истолкование – следствие истолкования при содействии Духа. Этот ловкий ход Кох комментирует следующим образом:

Dass Paulus seinen Exkurs über das nur "in Christus" gegebene sachgemässe Verstehen der Schrift so gestaltet, dass die Spitzenaussage selbst ein Zitat der Schrift ist, ist nicht nur eine darstellerische Geschicklichkeit, sondern entspricht dem von Paulus hier dargelegten Sachverhalt: Mit der von Paulus behaupteten Verstehensmöglichkeit ἐν Χριστῷ ist für ihn kein fremder Sachsgesichtspunkt an die Schrift herangetragen, sondern dies ist in der Schrift selbst vorgegeben. Zugleich ist nicht zu übersehen, dass sich Paulus mit der Verwendung des Zitats von Ex 34,34a in einem hermeneutischen Zirkel bewegt: Die Anführung dieses Zitats für die von Paulus vorgetragene These von dem nur ἐν Χριστῷ gegebenen sachgemässen Verstehen der Schrift ist nur möglich, weil er das Zitat seinerseits bereits "ἐν Χριστῷ" interpretiert hat.⁸⁷

Павел оформляет свой экскурс, в котором доказывает, что верное понимание Писания даруется только «во Христе». И делает он это таким образом, что кульминационное утверждение само представляет цитату из Писания, и является не просто проявлением писательского таланта. Скорее это соответствует ситуации, о которой рассуждает здесь Павел: с его точки зрения, вместе с возможностью понимания текста во Христе (утверждаемой им здесь) никакой чуждый Писанию способ смотреть на вещи в него не привносится; скорее этот способ смотреть на вещи уже дан в самом Писании. В то же время не следует забывать о том, что Павел движется по герменевтическому кругу с цитатой Исх. 34, 34а: он может привести эту цитату в подкрепление выдвигаемого им здесь тезиса – о том, что Писание может быть верно понято только во Христе, – лишь потому, что он, со своей стороны, уже истолковал цитату «во Христе».

Из этих наблюдений следуют некоторые важные выводы. В новом завете, согласно Павлу, преображение читателей – и предпосылка истинного

⁸⁷ Ibid., 338-39.

толкования, и его следствие. Только те читатели, которые наделены Духом, могут откинуть покрывало и постигать смысл Писания; те, кто не обратился к Господу, который есть Дух, непременно уловлены буквой – их сердца ожесточены и покрыты покрывалом. А те читатели, которые, при содействии Духа, открывают славу Божью в Писании, непременно преобразуются в этом опыте. Они не могут относиться к аллегорическому толкованию просто как к забавному занятию или, усевшись поудобнее, писать сухие трактаты по герменевтике. Узревшие славу Божью за покрывалом непременно оказываются увлеченными служением нового завета, а это означает, что таковые, подобно Павлу, должны посвятить жизнь свою служению примирения. Но поскольку они живут в греховном мире, в этом служении они непрестанно предаются на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти их (2 Кор. 4, 11). Это та тема, к которой неуклонно ведут Павловы герменевтические рассуждения (рассматриваемый отрывок переходит в текст 2 Кор. 4, 7-15), и никто из тех, кто отступает от такого служения, не может утверждать, что понял Моисея в том смысле, о каком говорит Павел. Слава, которую видел Моисей, что просветила нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа (2 Кор. 4, 6), открывается в лице распятого Господа, который призывает свой народ уподобиться его крестному образу.⁸⁸ Это цена, которую платит новозаветный читатель за способность понимать текст.

Однако те, кто платит эту цену, обретают новую свободу, что включает в себя – если, конечно, Павлов пример имеет какой-то смысл – герменевтическую свободу. Писание нельзя толковать рабски, согласно *урáциа*. Его должно толковать (я пишу эти слова, опасаясь, что их мне будут цитировать студенты в оправдание своего нежелания выполнять письменные задания по экзегетике) под водительством Духа, свидетельствующего о евангелии. В конечном итоге это означает, что Писание становится – в Павловом толковании – метафорой, огромным тропом, в котором изображается и разъясняется евангелие Иисуса Христа. И поскольку характер этого евангелия таков, что оно должно быть написано на сердцах человеческих, а не в текстах, церковное сообщество становится тем местом, где смысл Писания Израиля облекается плотью. Таким образом, мы возвратились ко 2 Кор. 3, 1-3, тексту, с которого начался наш круговой путь.

⁸⁸ Опять-таки, эта формулировка созвучна тому, о чем пишет Кениг в работе “The Knowing of Glory.”

Текст преобразенный

Мы возвращаемся к вопросам, которые побудили нас рассмотреть текст 2 Кор. 3, и делаем это для того, чтобы понять, способствует ли данное нами истолкование текста нахождению новых способов решения проблем. Излагает ли Павел некую герменевтическую программу? Следует ли трактовать понятия *υράγμα* и *πνεῦμα* как герменевтические принципы? Требуется ли или порождает ли Павлово служение нового завета определенные методы толкования? Эти вопросы уже звучали выше, в ходе наших рассуждений, но сейчас нам необходимо сделать некоторые подытоживающие выводы.

Прежде всего, 2 Кор. 3 не пособие по экзегезе и не теоретический трактат о проблеме связи и различия между заветами (кстати, если мы хотим ознакомиться с теоретическими рассуждениями Павла на этот счет, нам лучше обратиться к Посланию к Римлянам). Этот текст – апология Павла, в которой он обосновывает законность своего апостольства, раскрывая свое видение подлинного служения. Его радикальный тезис состоит в том, что необходимо отвергнуть все критерии подлинности, связанные с текстом. По его утверждению, новый завет ознаменован и засвидетельствован деянием Бога, пишущего на сердцах, а не в письменах. Служение нового завета явлено в создании общин, где жизни членов, преобразенные Святым Духом, неопровержимо свидетельствует об истине Божьего деяния в их среде. Называя коринфян письмом Христовым, Павел приписывает жизни сообщества ту же силу возглашения, какую Джерард Мэнли Гопкинс, восемнадцать столетий спустя вторя Павлу, приписывает отдельному христианину:⁸⁹

*Пылают зимородки, пишут коромысла;
В колодезном упавшие жерле гремят
Каменья; валкие колокола звонят,
Сойдутся с языком – и вновь уйдут отвисло;
Все твари мира, преисполненные смысла,
Промысленны, творят, не зная, что творят
Себя, себя являют и себя себят.
Бесчисленна вся яковость вещей, как числа.*

*И человек есть делатель и воплотитель
Того, зачем он здесь. Здесь праведника лик*

⁸⁹ Текст неозаглавленного стихотворения Гопкинса цитируется по изданию W. H. Gardner, ed., *Poems of Gerard Manley Hopkins*, 3d ed. (New York-London: Oxford, 1948; revised 1961), 95. Перевод Виталия Симанкова. <http://www.vekperevoda.com/1950/simankov.htm> – Прим. перев.

*В глазах Всевышнего есть то, что Вседержитель
В нем видит – лик Христа, ибо Христос велик,
Велик и виден в лицах ликов исполнитель;
Отец наш видит нас – он к каждому приник.*

Если мы будем твердо помнить о том, по какой схеме Павел развивает свою аргументацию, нам станет ясно, что *ура́цма* и *пвейма* – это не обозначения герменевтических принципов и что разница между ними состоит не в том, что они указывают на два различных способа трактовки текстов. В этом отношении толкователи, использующие здесь «негерменевтический» подход, совершенно правы. Проводя различие между Духом и *ура́цма*, Павел не противопоставляет сущностный смысл Писания его словам, как это сделано в нашем известном тезисе о разнице между духом и буквой закона. Он также не говорит, подобно Филону или Оригену, о мистическом тайном смысле, сокрытом за внешней формой текста. Дух, о котором говорит Павел, – это Святой Дух, ощутимо пребывающий в сообществе как познаваемая в опыте реалья, проявляющаяся в духовных дарах, таких как языки и пророчество (ср. 1 Кор. 12 – 14), преображающая жизнь и наполняющая силой дело служения. Дух – не субстанция и не абстрактное богословское понятие. Это модус Божьего пребывания в сообществе веры, опытно постигаемого в повседневности.⁹⁰

Таким образом, слова Павла о том, что его служение нового завета – служение не письмен, а Духа, следует истолковывать приблизительно в таком смысле: «Это служение, изменяющее жизнь людей, а не служение, цель которого – старательно разбирать записанные слова.»⁹¹ Тем из нас,

⁹⁰ Это пребывание настолько реально для Павла, что он говорит о Духе как о некоей данности опыта, которая может использоваться в качестве решающего аргумента при вынесении богословских суждений, как, например, в Гал. 3, 2-5. См. David J. Lull, *The Spirit in Galatia*, 54-57, 103-04.

⁹¹ Здесь следует заранее исключить возможность ошибочного истолкования сказанного: Павлово разграничение *ура́цма* и *пвейма* ни в коем случае не является антииудейским. Павел не в большей мере выступает против иудаизма, чем Иеремия: оба говорят как представители сообщества завета Израиля и оба возвещают Божий суд и Божью милость на это сообщество. Кроме того, оба осмеливаются обещать водворение нового порядка вещей, в котором действенность благодати превосмогает человеческую непокорность. Как я уже неоднократно подчеркивал в книге, Павел разрабатывает новое толкование Писания в рамках традиций внутриветхийской экзегезы Израиля. Тот, кто хорошо знает о том, какой подлинно была практика иудейской (раввинистической) герменевтики, понимает, сколь смехотворны суждения, согласно которым иудейское толкование рабски привязано к букве. Однако история свидетельствует об опасности ошибочного истолкования христианами противопоставления *ура́цма* – *пвейма* как признака различия между иудаизмом и христианством.

кто принадлежит к ученому сообществу, кто всю свою жизнь посвятил этому делу – старательно разбирать записанные слова, такое противопоставление вполне может внушить тревогу; более того, оно представляется лицемерным, учитывая усердие Павла при разборе письменного слова. Если Павел считал толкование текстов мертвым делом *по существу*, то почему он прилагал столько усилий к этому делу? Понятно, что 2 Кор. 3, 6 – это риторическое украшение, предваряющее рассуждение о *διακονία τοῦ πνεύματος* (служении Духа [2 Кор. 3, 7 – 4, 15]), а не окончательный вывод из обзора Павловой герменевтики.

Однако Павел, приступая к разъяснению смысла этого служения Духа, Павел, как мы видели, сразу же начинает цитировать и толковать Писание. Это указывает на то, что, отвергая *уράγμα*, Павел ни в коей мере не отвергает *Граφή*. Кроме того, метафорическое сопряжение Павлом образа Моисея и текста Торы в стихах с двенадцатого по восемнадцатый указывает на то, что обратившимся ко Христу *будет* дарована преображенная способность видеть *τέλος* Писания, а его трактовка Исх. 34 служит образцовым примером именно такого рода преобразовательного, вдохновленного Духом толкования. Таким образом, хотя Павел не собирался рассуждать о герменевтике и хотя деление *уράγμα* – *πνεῦμα* не следует истолковывать как противопоставление герменевтических методов, содержание этого отрывка указывает на то, что *διακονία τοῦ πνεύματος* несет с собой радикально новую ориентацию по отношению к Писанию Израиля. Эта новая ориентация не определена во 2 Кор. 3 в виде формулы, но обрисована настолько ярко, что ее можно вполне детально описать.

Читатель, который обратится к Господу и обнаружит, что покрывало снято, вернется к чтению Моисея и поймет, что все Писание – это широчайшее метафорическое свидетельство о реальности нового сообщества во Христе. Это наблюдение полностью согласуется с тем, что мы выяснили в нашей предыдущей главе о преимущественно экклезиоцентричном характере Павловой герменевтики. Разумеется, Павел не уверен в осознании средоточия своей проповеди: «Мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, Господа; а мы – рабы ваши для Иисуса» (2 Кор. 4, 5). Обращение к Иисусу как к Господу делает возможным Павлово преображенное толкование Писания, но во 2 Кор. 3, равно как и в других рассмотренных нами ранее текстах, подлинным предметом Писания служит, по убеждению Павла, благодатное деяние Божье – соби́рание искупленного народа: вот в чем состоял смысл обетования нового завета Иеремии. Истолковывая Исх. 34, Павел говорит о Моисее не как о прообразе Христа; и он не считает, подобно тому как полагали авторы синоптических Евангелий четверть века спустя, что преображение Моисеева лика указывает на событие в жизни Иисуса. Для Павла Моисей – прообраз опыта верующих

христиан. Здесь содержатся туманные намеки на то, что, возможно, Моисей видел славу Христа на горе Синай,⁹² но если даже это было так, примечательно, что Павел не придает этому особого значения. Из текста видно, что, коснувшись библейского повествования о Моисее и Израиле, он относит его к себе и церкви. Сообщество церкви – место, где ныне находит отражение подлинный смысл Исх. 34: «Мы же все открытым лицом... преобразуемся».

Смысл Писания прямо раскрывается в христианском сообществе, и только те, кто участвует в этом раскрытии, способны понимать текст. Следовательно, преобразование сообщества – это не только предпосылка, но также следствие и доказательство истинного толкования. Там, где Божий Дух действует, члены сообщества («мы все») преобразуются в образ Христа и обретают свободу видеть, читая Писание, что именно на это преобразование указывал ветхий завет. Там, где это преобразование не происходит в сообществе верных, никакое толкование, каким бы доскональным и научным оно ни было, не способно пройти сквозь покрывало, лежащее на тексте.

Таким образом, мнимое противопоставление между герменевтикой и этикой исчезает, когда текст преобразуется в сообщество. Новозаветная герменевтика – не теория толкования, не свод толковательных процедур, подобных раввинским *middot*. В Павловой новозаветной герменевтике нет истинного толкования без нравственного преобразования и нет нравственного преобразования без истинного толкования. Повседневная жизнь сообщества, укорененного в Писании, есть его истолкование Писания, ибо эта повседневная жизнь «творит себя... себя являет». Различие (*discrimen*),⁹³ каковым определяется толкование Писания, таким образом, есть метафора эсхатологического сообщества завета, которое преобразуется силой Духа в образ Христов. Всякое толкование Писания, созвучное с этим *discrimen*, есть истинное толкование.

Как действует эта герменевтика, иллюстрируется во 2 Кор. 4, 6, заключительном предложении этой части Павловых рассуждений. «Ибо Бог, сказавший: “из тьмы свет воссияет” озарил наши сердца к просвещению познания славы Божьей в лице Иисуса Христа, Господа нашего».⁹⁴ Слова, представляющиеся цитатой в этом отрывке, в действительности – не прямая цитата из Писания. Скорее это пример интертекстуального цитиро-

⁹² Такое предположение высказано в работе Hanson, “Midrash in II Corinthians 3”.

⁹³ Kelsey, *Uses of Scripture*, 158-81.

⁹⁴ СП «потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа». – Прим. перев.

вания, описываемый Каллером, вольное творение апостола, которое, тем не менее, предъявляет себя как *déjà lu*. Это дискурсивное положение, выводимое Павлом из интертекстуальной матрицы Писания Израила.

Цитата вызывает отголоски двух важнейших библейских текстов. Первый, чаще замечаемый толкователями, – Быт. 1, 3а: «Да будет свет». Переводчики, работавшие над версией RSV, по всей видимости, пытаются помочь читателям увидеть эту аллюзию, своеобразно передали Павлов глагол *λάμψει* («свет воссияет»), имеющий форму изъявительного наклонения будущего времени, глаголом в форме повелительного наклонения третьего лица («да воссияет свет»). Этого глагола в Быт. 1 нет. Мало того, единственная непосредственная словесная перекличка между 2 Кор. 4, 6 и Быт. 1, 3-4 заключается в противопоставлении понятий «свет» и «тьма». В контексте, где фигурируют столь знаменательные символические элементы, этот нюанс представляется лишь слабым отголоском, однако текст Бытия настолько важен для иудейского понимания миротворения, что не заметить аллюзию едва ли возможно.⁹⁵ Отголосок другого текста, который слышится здесь, чаще остается не замеченным читателями, хотя данный текст ближе по использованию схожих слов ко 2 Кор. 4, 6 и столь же важен для понимания силы Павлова интертекстуального отголоска. В Ис. 9, 2 (Ис. 9, 1 LXX) пророк пишет: «О люди, ходящие во тьме (*σκοτει*), узрите великий свет. Вы, живущие в стране и тени смертной, свет воссияет (*φῶς λάμψει*) на вас».⁹⁶ В Павловых словах, где звучат не цитаты из этих текстов, а отголоски того и другого, соединено исповедание Бога как творца с чаянием Израилем мессианского избавителя. Это косвенно указывает на то, что просвещение сообщества веры в настоящее время есть деяние Бога, который и творец, и искупитель. Непринужденная свобода, с которой библейский текст преобразуется Павловым отголоском, позволяет причислить оба этих библейских отрывка к числу свидетелей нового творения (ср. 2 Кор. 5, 17).

В тексте сказано, что творец-искупитель Бог зажег свет в сердцах наших, поскольку новое творение, по Павлу, проявляется именно в сообществе веры. Это просвещение приносит с собой познание славы Божьей в лице Иисуса Христа. Этой фразой Павел связывает свои рассуждения с прозвучавшими выше словами о славе и завершает словами о совлечении покрывала из 2 Кор. 3, 16-18. Моисей покрывал лицо свое, чтобы

⁹⁵ Последующие читатели-христиане здесь также слышат отголосок пролога Иоанна, хотя Павел, разумеется, не мог воспользоваться в то время еще не написанным текстом; у нас также нет оснований считать, будто автор четвертого Евангелия повторял в своем прологе сказанное во 2 Кор. 4, 6. Поскольку и Павел, и Иоанн отсылают читателей к Быт. 1, отголоски в их текстах звучат созвучно.

⁹⁶ Об этом отголоске упоминается в работе Collange, *Enigmes*, 138-39.

скрыть славу, но его обращение к Господу с открытым лицом повторяется в церкви, где все открытым лицом ныне взирают на славу Господню. Благодаря образам 2 Кор. 3, 18 перед нами возникает картина, на которой члены сообщества веры преображаются, созерцая видение славы, но читатель пока не видит, на что они взирают. Источник и характер сияния остается, так сказать, «за кулисами». Прогрессия достигает своей кульминации во 2 Кор. 4, 6, где Павел, говоря открыто, как он и обещал, возвещает, что славу являет лицо Иисуса Христа. Христос – славоносный *εἰκὼν*, в который преображается сообщество, – образец «просопографии» нового завета. Итак, поскольку в лицах людей, принадлежащих к христианскому сообществу в Коринфе, – письму Христову, – отражается та же слава, которую скрывал Моисей, их лики становятся истинным и несомненным истолкованием того, как надлежит читать Моисея.

5

ГЕРМЕНЕВТИКА В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОМ СООБЩЕСТВЕ

Павловы толкования Писания

Результаты нашего исследования толкований Павлом Писания необходимо подытожить и проанализировать. В этой заключительной главе мы, прежде всего, сделаем краткий обзор наших изысканий, касающихся герменевтики Павла, а затем, в конце, рассмотрим толкование Писания Павлом как нормативный образец интертекстуальной богословской рефлексии. Наши наблюдения относительно Павла как толкователя Писания можно тематически разделить на пять групп: герменевтическая свобода; переосмысление и преемственность; герменевтические методы и ограничения; близость слова и эсхатологическая герменевтика. Рассмотрим же каждую из этих тем по порядку.

«Где Дух Господень, там свобода»

Понятие свободы (*ἐλευθερία*) относится к ряду важнейших идей Павла, которые составляют его видение жизни народа Божьего (Гал. 5, 1; 2 Кор. 3, 17); как мы видели, эта свобода имеет отношение и к герменевтике. Обретая познание славы Божьей в лице Иисуса Христа (2 Кор. 4, 6), верующие освобождаются от рабства узкой трактовки ветхого завета и становятся способны истолковывать его свободно – а точнее, жить в согласии с ним в свободе, – воспринимая его как свидетельство о праведности Бога в Иисусе Христе. Это прежде всего означает, что Писание истолковывается метафорически: оно знаменует собой намного больше,

чем в нем говорится. Его скрытый смысл открывается только тем, кто обращается к Господу.

Просвещенные Духом читатели, которые обратились к Господу, увлекают такие толкования, которые сами становятся тропами. Павловы толкования Писания носят преобразовательный характер: соотнося Божье слово, обращенное к Израилю, с новыми обстоятельствами, в которых находились созданные им церкви, и с содержанием своей керигмы, он дает оригинальные толкования, которые тем не менее претендуют на то, чтобы их считали истинным, эсхатологически явленным смыслом древних текстов. Даже те отрывки, смысл которых мог представляться вполне прозрачным, такие как Втор. 30, 11-14, оказываются, скрывали в себе смысл, ставший явным только во вдохновенном Павловом толковании, смысл, о существовании которого не мог бы подозревать ни Моисей, ни Ездра, ни даже сам Павел до своего обращения. Однако оказывается, что этот скрытый смысл – герменевтический ключ, открывающий все тайны Божьего откровения, которые были сокрыты прежде. «Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём, то есть слово веры, которое проповедуем» (Рим. 10, 8). Проповедуемое Павлом евангелие, по его утверждению, – есть скрытый смысл слова, которое было всегда близко к Израилю.

Если евангелие сокрыто в Писании, то Писание необходимо понимать как чрезвычайно аллюзивный по характеру текст, косвенно указывающий на керигму, метафорически предвосхищающий ее. Библейский текст необходимо истолковывать как широкое полотно обетования, а обетование необходимо извлечь посредством толковательных стратегий, позволяющих выявить сокрытое слово. Однако чрезвычайно любопытная особенность Павловой герменевтической стратегии состоит в благоговейном мышлении и отношении к тому, как само Писание – косвенно и аллюзивно – представляет откровение, которое он чтит, подражая ему. Построчная расшифровка Библии – метод, по-разному применявшийся членами кумранской общины и Филоном, – не оказал решающего влияния на стиль толкования Павла. Скорее, если мы правы в своих оценках, апостол дает возможность Писанию отзываться отголосками в тексте своего послания так, что отголоски указывают на смысловые структуры, более широкие, чем его явные толковательные утверждения. Павлов дискурс служит итогом аллюзивной комплексности его великого субтекста.

Таким образом, Павлов интертекстуальный *ποίησις* представляется сложнейшей задачей для тех, кто следует его рассуждениям. Павловы послания, трактуемые как герменевтические события, – суть аллюзивные размышления над текстом (Писанием), который, в свою очередь, считается аллюзивным, а не открытым в своей стратегии коммуникации. Такая

сложная интертекстуальная матрица неизбежно оказывается благотворной почвой для металеписа. Повсюду слышатся отголоски, влекущие читающего послания Павла обратно, в символический мир Писания. Аллюзии апостола указывают на предшественников, чьи слова уже исполнены невысказанных смыслов. В этом литературном окружении даже явная цитата может стать модусом создания тропа: цитаты отсылают читателей к своим изначальным контекстам, а наиболее значимые элементы интертекстуального соответствия между древним контекстом и новым могут быть не озвучены, но присутствовать неявно, слышимые только в беззвучном пространстве, обрамляемом двумя сопряженными текстами. Если смысл – это порождение таких интертекстуальных отношений, то он подобен – воспользуемся другим образом – не столько находке, обнаруженной в древнем тексте, сколько искре, высеченной из камня, на который натолкнулась лопата археолога.¹

Следовательно, для Павла главным герменевтическим интересом был не изначальный смысл текста. Если Павловы интертекстуальные трактовки метафоричны по характеру, то читающему его послания отводится та же активная роль, которая выпадает тем, кто истолковывает всякий образный дискурс: четко выразить семантические возможности, порождаемые фигурами речи в тексте. Такие возможности могут быть намного шире целенаправленного авторского замысла. Библейский текст как метафора глаголет через автора; не так важно, происходит ли это с ведома автора или нет. Ибо Павел в своих толкованиях Писания не руководствовался ограничивающим свободу стремлением передать изначальный смысл текста со скрупулезностью историка. Эсхатологический смысл охватывает собой и изначальный смысл. Во 2 Кор. 3 Павел прямо утверждает, что для него и для других людей, обратившихся к Господу, покрывало снято, и теперь они способны воспринимать истину, которая была сокрыта от всех предшествующих читателей; истинный смысл Исх. 34, например, воплощается в сообществе читателей Павла только как следствие герменевтического преобразования, интертекстуально совершившегося во 2 Кор. 3, 7-18. Истинное толкование не зависит ни от исторических изысканий, ни от научного литературного анализа; оно зависит от восприимчивости к велениям Духа, который удивительным образом открывает евангелие через Писание. В таких толкованиях есть элемент игры, но свобода интертекстуальной игры основана на глубоком осознании не-

¹ Раввинам было хорошо известно, что Писание способно «сыпать» такими искрами: «Слово Мое не подобно ли огню, говорит Господь, и не подобно ли молоту, разбивающему скалу?» (Иер. 23, 29). Как удар молота высекает множество искр, так один отрывок из Писания дает множество значений» (Sanhedrin 34a, trans. Moshe Greenberg; unpublished article for faculty seminar, Yale University, New Haven, 1986).

прерывности действия Божьей благодати: Павел уповает на то, что тот же Бог, который говорил устами Моисея, будет говорить и в его толковании, носящем преобразовательный характер.

*«Итак, мы уничтожаем закон?» Переосмысление
и преемственность*

В связи с такими герменевтическими процедурами сразу же возникают затруднения, требующие безотлагательного разрешения: если в Павловых толкованиях, вдохновленных Духом, Писание трактуется как троп, означает ли это, что оно искажается? Осмысливает ли он Тору настолько решительно, что, по сути, ниспровергает ее? Такие претензии были озвучены еще при жизни Павла; однако его настойчивые слова о том, что мы закон утверждаем (Рим. 3, 31), до сих пор убедили немногих христиан – и еще меньше иудеев.² Герберт Маркс излагает суть вопроса как нельзя более прямо: «Для Павла толкование – это прежде всего возможность проявить “христианскую свободу” или *ἐξουσία*... Павлово движение в направлении к духовной автономии породило глубоко неоднозначное отношение к самой Библии, превратив его не в апологета, – который опирается на Писание, обосновывая свидетельство, – а в догматика, который утверждает первенствующее значение собственных представлений, приписывая их более ранней традиции».³ Имеют ли Павловы толкования подлинную преемственную связь с Торой, или же, как утверждает Маркс, они представляют собой «пример проявления силы переосмысления в процессе преодоления тирании предшественника»?⁴

Разумеется, с одной стороны, Павлово толкование Торы представляет собой решительное ее переосмысление: апостол фактически отвергает нормативное значение дел, исполнение которых предписывается Торой. Человек, написавший: «Ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь» (Гал. 6, 15), покинул пространство герменевтических условностей иудаизма первого столетия и, судя по всему, переместился на пе-

² Едва ли можно утверждать, что даже те христиане, которые продолжали высоко чтить Закон ВЗ в богословском отношении (представители кальвинистской традиции, например), соблюдали Закон в его прямом, буквальном значении, т. е. в том смысле, который должны были считать верным фарисеи первого столетия или их преемники-раввины.

³ Marks, “Pauline Typology,” 80.

⁴ Ibid., 72.

риферию символического мира Писания Израиля. Как же тогда он может настаивать на том, что его евангелие утверждает Закон?⁵

Наше исследование показало, что Павел находит преемственную связь между Торой и евангелием посредством герменевтики, которая трактует Писание прежде всего как *повествование* о божественном избрании и обетовании.⁶ Бог – главное действующее лицо истории; он тот, кто образовал и поддерживал Израиль на протяжении всей истории, начиная от Авраама; тот, чье обетование верности веками остается в силе. Поэтому Писание – это история о *δικαιοσύνη θεοῦ*, Божьей праведности, а Божья праведность – основание повествовательного единства Закона и евангелия. На этом, более глубоком уровне, Павла едва ли можно обвинить в приписывании собственных представлений более ранней традиции. Правильнее было бы говорить, что Павел избрал основополагающие темы библейской истории в качестве герменевтических ключей к смыслу традиции. Отбор ключевых тем, осуществленный им, значительно отличается от отбора таковых в раввинистическом иудаизме, однако Павлов тезис о герменевтической преемственности не менее прочно укоренен в самих текстах. Божьей деяние в Иисусе Христе освещает, по утверждению Павла, смысл прежде неясного повествовательного единства в Писании. Именно это и доказывается в Рим. 3 и 4: Бог явил свою праведность по-новому во Христе, независимо от Закона, но Закон и Пророки свидетельствуют о том, что это непредвиденное деяние благодати – в высшей степени уместное кульминационное действие того же Бога, совершенство естества и замыслы которого раскрываются в повествовании о его взаимоотношениях с Израилем в прошлом.

Такой способ трактовки Библии, когда Писание рассматривается через призму повествовательной герменевтики, имеет далеко идущие последствия для оценки Павлом значимости тех или иных событий истории и их истолкования: Моисею и синайскому Закону присваивается временная и вспомогательная роль, а не ведущее значение в драме раскрытия Божьего искупительного замысла. Таким образом, Тора не заменяется и не отменяется, а трансформируется в свидетельство о евангелии. Вот почему даже в Послании к Галатам, где, как представляется, высказаны безжалостно отрицательные суждения о Законе, доводы по-прежнему

⁵ Хейкки Райзанен решительно утверждает, что Павловы заявления о Законе безнадежно противоречивы и являются продуктом «вторичной рационализации», мотивированной стремлением совладать с когнитивным диссонансом, порожденным Павловым отступлением от собственной религиозной традиции (*Paul and the Law* [WUNT 29; Tübingen: J. C. V. Mohr, 1983]).

⁶ Здесь я, в сущности, разделяю тезисы работы James A. Sanders, "Torah and Christ," *Int* 29 (1975):372-90; reprinted in *From Sacred Story to Sacred Text*, 41-60.

обосновываются Писанием, история Авраама в послании истолковывается как предвозвещенная истина о евангелии.

В этой повествовательной структуре толкования фрагментарные отсылки Павла к Писанию и отголоски библейских текстов обретают согласованность от их общего отношения к библейской истории Божьей праведности. Хотя цитаты представляются эклектичными и разрозненными, обычно их нужно понимать как аллюзивные воспоминания, относящиеся к более широкому повествовательному контексту, из которого они взяты.⁷ Например, как мы видели, цитирование Павлом Авв. 2, 4 в Рим. 1, 17 подымает вопрос теодицеи, который вновь и вновь звучит в пророчестве Аввакума. Опять-таки, отсылку к речениям Исаии о суде (например, цитата Ис. 52, 5 в Рим. 2, 24) можно правильно понять только в связи с каноническим изображением изгнания и искупления Израиля у Исаии. Поскольку аллюзии Павла вызывают в воображении такие упорядоченные в повествовательном отношении модели коннотации, мы видели – особенно в Послании к Римлянам, – что интертекстуальными отголосками зачастую предвосхищается последующее развертывание диалектики Павла, в которой все его доводы и умозаключения незаметно скрепляются воедино.

Таким образом, если Павловы герменевтические процедуры действительно порождают глубокие повествовательные преемственные связи между Писанием и евангелием, то почему Маркс дает столь радикальную оценку рассматриваемому материалу? Его трактовку Павла не назовешь экстравагантной, она представляет собой лишь более явную разработку традиции, о которой пишет сам Маркс: это традиция Маркиона и Гарнака,⁸ традиция, трактующая Павла как апостола антииудаизма, первого из убийц Моисея.⁹ Маркс оценивает это традиционное изображение Павла с помощью критической теории Харольда Блума и рисует образ Павла, снедаемого страхом и жаждущего утвердить собственную независимость от традиций, взрастивших его.

Это ошибочное понимание Павла обязано своим появлением не только Блуму, но и Бультману. Эта связь становится явной, когда мы узнаем, что Маркс приписывает Павлу «глубокую убежденность в том, что важнее всего не содержание толкования и не вывод, следующий из него, а осуществление самого акта толкования», и подкрепляет этот сомнительный

⁷ Додд (*According to the Scriptures*) неоднократно обращал внимание исследователей на этот феномен.

⁸ Marks, "Pauline Typology," 72.

⁹ Разумеется, здесь я говорю словами Хандельман с иронией, поскольку ее «убийцы» – в отличие от Павла – благополучно избежали обвинения в антииудаизме, несмотря на то что в своей герменевтике подвергали пересмотру Писание.

тезис еще более странным суждением Бультмана о том, что «Павла перестала интересовать история народа и мира».¹⁰ Для Бультмана интерес к истории заменяется вниманием к вопросу «историчности человека», который Маркс истолковывает в том смысле, что «человек создает собственную сущность посредством личных действий – действий, которые непременно противостоят собственному прошлому».¹¹

В этих суждениях есть две существенные ошибки. Во-первых, представление о том, что Павел утратил интерес к истории народа и мира решительно противоречит апокалиптическим мотивам у него, особенно рассуждениям в Послании к Римлянам, где участь мира (см. особенно Рим. 8, 18-25) и Израиля – чрезвычайно важные темы.¹² Во-вторых, представление о том, что Павел стремился утвердить собственную независимость от традиции Израиля, – вопиющий анахронизм. В конце концов, Павел (как говорит Блум о Шекспире) «принадлежит к исполинской допотопной эпохе, предшествующей тому времени, когда страх влияния стал господствовать в поэтическом сознании».¹³ Павлова великая борьба – это борьба не с целью утвердить собственную власть над Писанием; скорее это диалектическая борьба, направленная на то, чтобы отстоять тезис о согласованности его возвещения с Писанием и согласованности

¹⁰ Marks, "Pauline Typology," 87-88, где цитируется работа Bultmann, *The Presence of Eternity*, (New York: Harper & Row, 1957), 43.

¹¹ Marks, *ibid.*, 88.

¹² Кто-то может указать на то, что интерес Павла к Израилю носит чисто эсхатологический и богословский характер: т. е. что Бультман, в конечном итоге, прав, поскольку Павлов интерес к Израилю более не связан с мировыми историческими событиями. Но такого рода дуалистическая трактовка эсхатологии Павла стала возможной только в значительно более поздний исторический период – вследствие того, что Августин противопоставил *civitas Dei* и *civitas terrena*, – когда церковь начала переосмысливать свои ожидания в категориях мира иного и, таким образом, теряя Павлово буквальное понимание апокалиптических ожиданий возвращения Господа, воскресения мертвых и искупления всей твари. Однако Рим. 9 – 11 несомненно свидетельствует о том, что Павел продолжает напряженно мыслить об исторических судьбах Израиля.

¹³ Bloom, *Anxiety of Influence*, 11. Барри Селтсер в частной переписке со мною высказал мысль, что исследование Маркса все же может пролить свет на герменевтику Павла, если перенести ее из сферы *αὐτὸν* индивидуального поэтического сознания в сферу *αὐτὸν* самоопределения общины: Павел заботится не столько о том, чтобы утвердить собственную независимость от традиции, сколько о том, чтобы утвердить герменевтическую независимость нарождающегося христианского сообщества от условностей и установлений иудейского библейского толкования.

Писания с этим возвещением, обосновать его поразительные заявления о том, что именно Бог Израиля благоволил совершить в Иисусе Христе.

«Новая тварь», которая, согласно Гал. 6, 15, важнее обрезания, не является, как, судя по всему, считает Маркс,¹⁴ указанием на автономное герменевтическое творчество Павла; это аллюзия на Ис. 65, 17-25, указание на чаяние Божьего эсхатологического восстановления падшего творения и Израиля:

*Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю,
и прежние уже не будут воспоминаемы
и не придут на сердце.
А вы будете веселиться и радоваться веками о том, что Я творю:
ибо вот, Я творю Иерусалим веселием
и народ его радостью.
И буду радоваться о Иерусалиме
и веселиться о народе Моем;
и не услышится в нем более голос плача
и голос вопля.*

Учитывая, что ранее в послании (Гал. 4, 26-27) Павел явно ссылался на образ нового эсхатологического Иерусалима («матерь всем нам»), нам должно быть вполне ясно, что новое творение имеет и коллективную составляющую,¹⁵ но прежде всего мы должны четко понимать, что но-

¹⁴ «Тора как текст, оказавший определяющее литературное влияние на мысль Павла, должна была быть подвергнута критике, если Павел стремился осуществить автономию, которой желал; ибо отчасти опытом познания ее посредствующей силы объясняется то, что в нем пробудилось желание завета неопосредованного. Разумеется, такая ситуация, как вполне хорошо понимал Павел, была безвыходной. Сколь дерзновенно он ни провозглашал бы свою «новую тварь», она всегда оставалась бы чем-то мнимым, поскольку он никогда не перестал бы ощущать бремя долга перед своими библейскими источниками» (Marks, «Pauline Typology», 87).

¹⁵ В большинстве английских Библий текст 2 Кор. 5, 17а, где фигурирует выражение Павла «новая тварь», переведен так, что его логично истолковывать в индивидуалистическом смысле: «Посему если кто во Христе, тот есть новая тварь» (RSV). Слов «тот есть» в эллиптическом греческом предложении Павла нет: *ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις*. Учитывая то, что Павел, как правило, пользуется словом *κτίσις* и однокоренными словами в космологическом значении (см., например, Рим. 8, 19-23), и принимая во внимание библейские субтексты, из которых Павел черпает свои слова и выражения, было бы намного правильнее дополнить эллиптическую конструкцию так, чтобы было ясно, что Павел говорит здесь не о личном духовном обновлении, а о примирении *мира* с Богом (ср. 2 Кор. 5, 19): «Итак, если кто во Христе, – то новое творение есть».

вое творение зависит от эсхатологического деяния Божьей силы,¹⁶ а не от изобретательности толкований Павла.

То, что Маркс в действительности дал нам, представляет собой верное (а потому «слабое») блумианское изложение Бультмановой, явно ошибочной трактовки Павла, а Бультманова трактовка, разумеется, представляет собой искаженное отражение еще более ошибочной Лютеровой трактовки (пока мы не говорим о Гарнаке и Маркионе). Магистральная западная христианская традиция – начавшаяся от Августина и до Бультмана и проходящая через учение Лютера (в своем протестантском проявлении) – породила такое понимание Павла, в котором на переднем плане стоит личное спасение.¹⁷ Однако это было достигнуто только за счет того, что традиция эта сделала более приглушенным глас Писания в Павловых посланиях, заглушила утверждение Павла о том, что в своем разъяснении смысла евангелия он заостряет внимание на Божьей верности Израилю. Вполне понятно, что Маркс в своих рассуждениях опирался на тезисы наиболее влиятельных протестантских толкователей Павла; карикатурное изображение Павла, которое получилось в результате его изысканий, обладает большой эвристической ценностью, поскольку помогает понять, в чем состоит искаженность ракурса, в котором автор рассматривает свой предмет.

В противоположность трактовкам толковательной деятельности Павла, в которых отрицается укорененность его в Писании либо заостряется внимание на антитетических аспектах его отношения к Писанию, в нашем исследовании тексты, где апостол пользуется Писанием, рассматриваются как путеводные нити к иному истолкованию его богословского видения в целом, как свидетельства глубокой преемственной связи его текстов с Писанием. Павел находит в Писании слова и образы, которые позволяют ему выразить суть своей керигмы. Оживляя эти образы, он неизбежно (а иногда искусно) изменяет их, так что вследствие взаимодействия между древним и новым возникают новые значения. Евангелие истолковывает Писание; Писание истолковывает евангелие. Плодом это-

¹⁶ Апокалиптические богословские мотивы в Послании к Галатам – послании, в котором грядущие эсхатологические события явно не обсуждаются, – обстоятельно рассмотрены в работе J. Louis Martyn, “Apocalyptic Antinomies in Paul’s Letter to the Galatians,” *NTS* 31 (1985):410-24.

¹⁷ В работе Кристера Стендаля “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West” (*HTR* 56 [1963]:199-215; reprinted in *Paul among Jews and Gentiles* [Philadelphia: Fortress, 1976], 78-96), несмотря на ряд моментов, где просматривается поверхностный подход к рассматриваемому предмету, проблема освещена предельно ярко, и поэтому данное исследование должно стать обязательным чтением для всякого, кто хочет понять Павла.

го слияния трактовок в тексте послания Павла будет новое выражение благодати.

Герменевтические методы и ограничения у Павла

Какими методами пользуется Павел, чтобы получить это новое выражение? Рассматривая толковательную деятельность Павла, мы не выявили никаких свидетельств систематических экзегетических процедур в его трактовке Писания. Обобщение Джеймса Барра относительно использования ВЗ в НЗ в полной мере и в точности относится и к Павлу: «Наиболее опасный произвол проявляется тогда, когда происходит “рационализация” того или иного толковательного принципа или метода, т. е. когда он используется постоянно и без разбора... Такого рода произвол постоянного использования логически обоснованного или принятого метода не характерен для НЗ. Произвольность, связанная с ним, – это произвольность творчества, отступающего от четко очерченной традиции».¹⁸ Филон, разъясняя Писание по «законам аллегории», представляет собой пример применения «логически обоснованного или принятого метода» в древней библейской экзегезе. В отличие от него, Павел дает отрывочные интуитивные трактовки, непредсказуемые, не поддающиеся обобщению. В тех немногих случаях, когда он мимоходом высказывает суждения, напоминающие герменевтические ориентиры (Рим. 4, 23-24; Рим. 15, 4; 1 Кор. 9, 9-10; 1 Кор. 10, 11), в его словах, как правило, делается акцент на близости текста к сообществу, а не излагаются конкретные правила его трактовки. Апостол – не приверженец какой-либо экзегетической модели и даже не следует какому-либо из известных сводов толковательных правил. Современные библеисты, очарованные эвристической силой собственного представления об экзегезе как о строгой науке, стараясь понять, какими методами пользовался Павел, нередко пытались приписать такое представление и ему. Лонгенекер, например, выделяет в экзегезе Павла четыре подхода (буквальный, мидрашитский, пешер и аллегорию).¹⁹ Но какова бы ни была польза от таких классификаций, им свойственна искусственность всякого ретроспективного построения. Истолковывая библейские тексты, Павел не держал в памяти такие категории; свойственное современным библеистам стремление в своих изысканиях следовать строгим методологическим правилам апостолу чуждо.²⁰

¹⁸ Barr, *Old and New in Interpretation*, 143.

¹⁹ Longenecker, *Biblical Exegesis*, 114-32.

²⁰ На это обстоятельство справедливо обращает внимание Роуэн Грир в работе James L. Kugel and Rowan A. Greer, *Early Biblical Interpretation*, (Philadelphia: Westminster, 1986), 127. Однако вряд ли можно согласиться с утверждением Грира

Словом, послания не дают нам основания полагать, что Павел – в противоположность другим древним авторам, таким как Филон, – когда-либо пытался понять, каков смысл того или иного библейского текста, применяя экзегетический метод, который можно было вывести из рассматриваемого им текста. Складывается впечатление, что смысл текстов открывался ему интуитивно, в минуты метафорического прозрения, и что при этом он не прибегал к систематическим рассуждениям о собственной герменевтике или не утруждал себя таковыми раздумьями.

Это не означает, что Павловы толкования безумные или ни с чем не сообразные. Они подчинены определенным ограничениям, но эти ограничения диктуются прежде всего сущностными (т. е. богословскими) соображениями, а не формальными методологическими соображениями. Герменевтическое основание его толкования – это убежденность в том, что Закон и Пророки свидетельствуют о евангелии Божьей праведности, ныне несомненно явленной в смерти и воскресении Иисуса Мессии. Поэтому попытки дать объяснение его толкованиям, апеллируя к экзегетическим процедурам раввинистического мидраша, оказываются несостоятельными: отдельные формальные параллели между текстами Павла и писаниями раввинов, которые можно отметить, указывают скорее на то, сколь различны их подходы к трактовке существенных вопросов.²¹ Как бы то ни было, дать систематическое объяснение методов мидраша не проще, чем объяснить герменевтический метод Павла.²² Принимая во внимание не только эти соображения, но и то обстоятельство, что раввинистический материал датируется более поздним временем, мы приходим к выводу, что мидраш представляет собой лишь косвенную аналогию толкования Павла, причем в этой связи обращает на себя внимание то, что Павла в целом больше интересовал изначальный повествовательный контекст его библейских цитат.²³

о том, что альтернативой строгому следованию экзегетическим методам является просто поиск библейских текстов в подкрепление собственных тезисов.

²¹ Ср. Dahl, *Studies in Paul*, 175.

²² См. мои рассуждения о мидраше выше, в главе первой, где приведены указания на источники.

²³ Кугель отмечает, что мидрашитские писания представляют собой «собрания комментариев, в центре внимания которых обычно отдельные изолированные стихи... Поэтому дошедшие до нас мидрашитские собрания в принципе могут ввести нас в заблуждение, так как при чтении их у нас складывается впечатление, что в них отрывок за отрывком рассматривается весь текст; но, за исключением определенных примеров, эти «отрывки» слабо связаны друг с другом и, как известно всякому, кто изучает раввинистическую литературу, могут без ущерба изыматься из текста и заменять друг друга, переиначиваться и сопрягаться друг

Вывод о том, что герменевтика Павла повествовательно ориентирована, подкрепляет *сottinis opinio* о том, что типология – главная особенность его толковательной стратегии. Павел трактует Писание, будучи убежден в том, что история, которая в нем повествуется, предвосхищает судьбоносные реалии времени, в котором живет он сам. Ощущение времени, предначертанного свыше, отличает его толкования от трактовок, которые обычно классифицируются как аллегория, где заложенный в тексте смысл оказывается вечной нравственной или духовной истиной. Однако вряд ли типологию следует считать методом толкования;²⁴ скорее это некая сеть историко-литературных ориентиров, которая порождает герменевтические условия, необходимые для метафорического сопряжения библейского текста с сегодняшним днем. Кроме того, поскольку эта связь воспринимается в категориях образности, а не в категориях буквальной имманентной причинно-следственной зависимости, также было бы серьезной ошибкой утверждать, подобно некоторым критикам, что типология у Павла касается «исторических фактов».²⁵ Типология порождает образные соответствия между событиями в рамках повествовательной последовательности; но не все повествовательные последовательности носят исторический характер.²⁶

с другом, – словом, они не относятся к самой экзегезе вовсе» (“Two Introductions to Midrash,” 94-95).

²⁴ Когда современные библеисты говорят о методе, они обычно имеют в виду определенную последовательность аналитических действий, которым может быть подвергнут текст с целью установления его смысла; при этом различные читатели, пользуясь тем же методом, придут к сходным результатам. В этом смысле типология едва ли может быть определена как метод, поскольку она имеет отношение к чисто образным актам соотнесения.

²⁵ Например, Goppelt, *Typos*, 17-18; “Baker, Typology and the Christian Use,” 152.

²⁶ Здесь вновь сказывается влияние Эриха Ауэрбаха, вследствие чего возникает некоторая неясность. В главе «Рубец на ноге Одиссея», с которой начинается его фундаментальный труд «Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе» (*Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953)), он утверждает, что для библейского повествования, в отличие от греческого эпоса, характерны «абсолютные притязания... на историческую истину... библейский рассказчик, элохист, не мог не верить в истинность рассказа о жертвоприношении Авраама – само существование в жизни священных иерархических порядков основывалось на истинности этого рассказа и других, подобных ему (14) (Цит. по: Э. Ауэрбах. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. «Прогресс», М. 1976, с. 34. – Прим. перев.). Разумеется, правда, что коллективное самосознание Израиля было основано на рассказах, сообщаемых библейскими повествователями. Но претендуют ли эти повествования на историчность

Одним из наиболее поразительных результатов наших изысканий было открытие того, что типологические связи Павла теснее связаны с идеей народа Божьего как вершиной Божьих искупительных деяний, чем с Иисусом как исполнением библейских образов. Это не означает, что образ Иисуса был менее важен для Павла или что христология была в его богословии чем-то вторичным по сравнению с сотериологией. Скорее эклезиоцентричный характер толкований Павла следует понимать как следствие исторической обусловленности его писаний в качестве пастырских посланий. Для общин Павла вопрос о том, кто есть Иисус, не был спорным, каким он стал позднее для автора Евангелия от Иоанна, текста, несущего на себе глубокий отпечаток ожесточенных христологических споров между иудеями и христианами. Павел, обращаясь в посланиях к небольшим молодым общинам христиан из язычников (например, в Галатии) или церквям, состоящим из верующих язычников и иудеев (например, в Риме), должен был отвечать на насущные вопросы общинного самоопределения. Как этим общинам следовало трактовать свое отношение к Израилю? Как должна была быть упорядочена их жизнь в свете Закона, данного Богом Моисею? Как Павел мог оправдать свое воззвешение свободной от Закона веры, по которой необрезанные язычники принимаются в сообщество завета Божьего народа? Эти спорные вопросы определяют ход мысли в посланиях к Галатам и Римлянам. Даже там, где вопрос преемственной связи с Торой Израиля и разрыва ее не находится в центре внимания, как в переписке с коринфянами, пастырская забота Павла об устройении общины, как мы видели, проявляется посредством метафорической стратегии истолкования истории Израиля как прообраза эсхатологического сообщества.

Учитывая то, что толкование Писания определялось такими герменевтическими критериями, несложно ретроспективно объяснить появление Павлова, по сути, канона внутри канона. Он усматривает герменевтический центр тяжести Писания в текстах, которые оказываются наиболее удобными средствами выражения его евангельской вести о Божьей праведности. Так, четыре библейские книги, из которых Павел чаще всего приводит цитаты, – это Исаия (двадцать восемь цитат), Псалтырь (двадцать), Второзаконие (пятнадцать) и Бытие (пятнадцать). Ника-

в том смысле, который хотя бы отдаленно соотносился бы со смыслом, который мы вкладываем в это слово сегодня? Мне кажется, здесь Ауэрбах заблуждается, о чем пишет Ганс Фрай в работе *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974): он оказывается неспособен провести различие между повествованием, в котором звучат утверждения референциального исторического характера, и повествованием, смысл которого не зависит от прямой референции.

кая другая книга не цитируется более пяти раз.²⁷ Исаия дает лучшее в ВЗ выражение универсалистского эсхатологического видения, в котором восстановление Израиля на Сионе сопровождается собранием язычников на поклонение Господу; вот почему эта книга и статистически, и по содержанию – наиболее важный библейский источник для Павла. Большинство цитат из Книги Бытия почерпнуты из истории Авраама, которая, по убеждению Павла, представляет собой образ, предвещающий Божье призвание иудеев и язычников к завету через веру. Частое использование цитат из Псалтыри, вероятно, объясняется отчасти популярностью этих текстов вследствие использования их в синагогальном богослужении, а быть может, и в христианских собраниях. Как бы то ни было, обзор Павловых цитат из псалмов указывает на то, что он часто выбирает те отрывки, которые подкрепляют тему принятия язычников у Исаии (как в Рим. 15, 9-11, где цитируется Пс. 17, 50 и Пс. 116, 1), либо те отрывки, в которых подчеркивается мысль о справедливости Божьего суда над Израилем (как в Рим. 3, 4, где цитируется Пс. 50, 6; Рим. 11, 9-10, где цитируется Пс. 68, 23-24). Есть несколько отдельных примеров, в которых Павел трактует тот или иной псалом христологически (Рим. 15, 3; 1 Кор. 15, 27),²⁸ но большинство текстов псалмов используется в подкрепление тех же экклезиоцентричных тем, которые Павел находит у Исаии и в Книге Бытия: в словах псалмопевца изображается опыт познания христианским сообществом суда и благодати.

Второзаконие – самая необычная книга в функциональном каноне Павла внутри канона. Можно было бы ожидать, что эта книга условных благословений и проклятий будет свидетельствовать – как видно из Гал. 3, 10.13 – именно о той религии дел, с которой Павел хочет покончить. Однако ни в одном из остальных примеров, где Павел ссылается на эту книгу, его высказывания не несут с собой чего-либо отрицательного; нигде больше о Второзаконии не говорится как о книге, где звучит зовущий в «невежественное прошлое» голос законничества. Напротив, как мы видели, слова Второзакония становятся гласом Праведности от Веры. Кроме того, мы обратили внимание на то, что у Павла, помимо собственно цитат, можно найти множество аллюзий, особенно на песнь Моисея из Втор. 32. Почему Второзаконие – такой важный текст для Павла и как он понимает отношение между проклятиями и обетованиями этой книги?

Герхард фон Рад, доказывая, что между Второзаконием и НЗ существует богословская преемственность, заостряет внимание на следующем:

²⁷ Эти цифры взяты из работы Koch, *Schrift als Zeuge*, 33.

²⁸ Другим подобным текстом, который редко отмечают ученые, возможно, является 2 Кор. 4, 13; см. А. Т. Hanson, *Paul's Understanding of Jesus* (Hull: University of Hull, 1963), 10-13; *Paul's Technique*, 17-18; Hays, *Faith of Jesus Christ*, 189 n. 125.

деветерономист подчеркивает, что Бог, по благодати своей, являл благоволение свое в избрании по завету, независимо от заслуг Израиля.²⁹ Эта тема действительно находит отражение в тексте, как было отмечено, поскольку Павел, составляя его, принял решение предварить цитату Втор. 30, 12 выражением «не говори в сердце твоём», почерпнутым из других отрывков (Втор. 8, 17 и Втор. 9, 4), где подчеркивается мысль о том, что Бог действует не потому, что Израиль того достоин. Однако было бы неверно трактовать Второзаконие просто как древний текст, в котором намечено учение об оправдании верой. Проблема, с точки зрения богословия Павла, заключается в том, что Божье деяние благодати творит во Второзаконии завет, строго условный по характеру, в котором изрекаются ужасающие проклятия на Израиля за непокорность. Как этот текст, источник клятвы Закона,³⁰ может служить прообразом Павлова евангелия? Павел дает нам важное указание в своем поразительном толковании Втор. 30, 11-14 (в Рим. 10, 6-10). Как отмечает Дэн О. Виа мл., существует глубокая структурная связь между богословием слова во Второзаконии и богословием слова у Павла: «Животворящее деяние Бога, судя по всему, истолковывается во Второзаконии как его животворящее слово».³¹ Таким образом, Павел может истолковывать Втор. 30, 11-14 в том смысле, что Божье слово, пребывающее в сообществе Божьего народа, делает возможным послушание вере.

Но даже этот тезис не раскрывает тайны непокорности Израиля. И именно здесь песнь Моисея, трактуемая как пророческое изображение Божьих отношений с Израилем посредством евангелия, становится в руках Павла герменевтическим ключом, равным по значимости с пророчествами Второзакония. В песни последовательно говорится о Божьем избрании Израиля и попечении о нем (Втор. 32, 6-14), о необъяснимой непокорности Израиля (Втор. 32, 15-18, ср. Втор. 32, 5), о Божьем суде над народом (Втор. 32, 19-35) и наконец о тайне окончательного избавления и оправдания Богом своего народа (Втор. 32, 36-43). И дело не просто в том, что и Второзаконие, и Послание к Римлянам, как утверждает Виа, – это воплощение «комического жанра».³² Отношения между библейским

²⁹ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, trans. D. M. G. Stalker (2 vols.; New York: Harper & Row, 1962), 1.229-31.

³⁰ Я повторяю здесь свой тезис о том, что родительный падеж в Павловом словосочетании *κατάρα νόμου* необходимо истолковывать как субъектный, а не как эпексегетический. Ср. выше, глава вторая, сн. 33.

³¹ Dan O. Via, Jr., *Kerygma and Comedy in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1975), 62-63.

³² *Ibid.*, 64. В богословской трактовке Послания к Римлянам, которую дает Виа, в центре внимания находится экзистенциальное соприкосновение с Божьим

субтекстом и рефлексией Павла гораздо более сложные и специфичные. Во Втор. 32 Павел усматривает не только пророчество о неверии Израиля и о восстановлении народа в конце времен, но и прообраз Божьего намерения возбудить в израильтянах ревность, принявши язычников (Втор. 32, 21), которые призваны восхвалять Бога вместе с народом его (Втор. 32, 43). Едва ли можно считать случайным то, что Павел явно цитирует и тот и другой стих (Рим. 10, 19; 15, 10). Втор. 32 заключает в себе Послание к Римлянам *в сжатом виде*.

Таким образом, Второзаконие отвечает характеристикам других текстов, которым придается величайшее каноническое значение в библейском толковании Павла, поскольку, согласно трактовке Павла, в этой книге повествуется о таинственном деянии Бога: посредством слова привести весь мир – прежде иудеев, потом и эллинов – к признанию его абсолютного владычества:

*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).

Во Второзаконии мы находим параллель знаменательному герменевтическому ходу Исаии: и в том и в другом тексте история отношений Яхве с Израилем уже рассматривалась прообразно,³³ как прообраз более широкого эсхатологического замысла. Вот почему два этих текста в большей степени, чем все другие, служат особыми предшественниками Павлова дискурса. И для того и для другого текста исход уже стал метафорой, которая охватывает собой текущую жизнь народа Божьего в истории; и для того и для другого текста возвращение Израиля в землю обетованную превратилось в знамение эсхатологической надежды. Таким образом, эти тексты подкрепляют свидетельство Павла о согласии между словом Писания и словом его евангелия. Его типологическая толковательная стратегия развивается по типологической траектории, начало которой – уже в самих текстах.

словом, вследствие чего приуменьшается значение интереса Павла к уникальной национальной судьбе Израиля.

³³ Фишбеин (*Biblical Interpretation*, 374) характеризует Второзаконие как «широчайшее типологическое полотно».

Писание как слово обращенное

В Павловых толкованиях Писание, как правило, трактуется как глас живой, глаголющий к народу Божьему. Библия для Павла – это не просто летопись откровения, явленного в прошлом; слова Писания звучат со страниц его в настоящий момент, и возвещаются они сообществу верующих со властью. Такая герменевтическая позиция иногда порождает весьма необычные эффекты толкования, поскольку в них слова, изреченные к действующим лицам библейского повествования, до них самих не доносятся, а оказываются обращенными к лицам посторонним, прежде не участвовавшим в действии. Однако если такой эффект представляется нечувствительному читателю комичным, то возникает ситуация, противоречащая замыслу Павла. Сам он, вместе с прихожанами созданных им церквей, убежден, что наступившее время – в высшей степени знаменательное: в нем разрозненные, казалось бы, тексты и события обретают эсхатологическую значимость, поскольку Бог устроил все так, чтобы людям, читающим писания Павла, возвещалось евангелие.

Даже самые, казалось бы, заурядные аподиктические изречения Писания обретают неведомую дотоле духовную значимость, когда они читаются с глубокой убежденностью в том, что Писание должно обращаться к нам и возвещать о глубоких духовных истинах. Яркой иллюстрацией этого явления может послужить истолкование Павлом Втор. 25, 4 в 1 Кор. 9, 8-10. Доказывая, что проповедующие евангелие должны жить от благовествования (1 Кор. 9, 14) (этим правом Павел счел необходимым не пользоваться в Коринфе), он цитирует Закон Моисеев, который (что весьма примечательно) он противопоставляет человеческой власти: «По человеческому ли только рассуждению (*κατὰ ἄνθρωπον*) я это говорю? Не то же ли говорит и закон? Ибо в Моисеевом законе написано: не заграждай рта у вола молотящего. О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано; ибо кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, должен молотить с надеждою получить ожидаемое». Заповедь Втор. 25, 4 не может быть просто полезным советом, касающимся попечения о скоте, поскольку она написана *δι' ἡμᾶς* («для нас») и касается *нас*. Павел подкрепляет свое толкование другим текстом, в котором употреблено слово «молотить»,³⁴ но главная герменевтическая

³⁴ Откуда почерпнута эта цитата о пашущем и молотящем, как известно, ученые с точностью установить не могут. Часто высказывается мнение, что этот источник – Сир. 6, 19, но в этом тексте как раз нет ключевого слова *ἀλωῶν*, связывающего цитату со Втор. 25, 4. Кох (*Schrift als Zeuge*, 41-42) полагает, что это изречение Павел почерпнул из устной традиции эллинистической синагоги или эллинистической церкви, существовавшей до него, где оно ошибочно считалось библейским изречением.

посылка в его трактовке того и другого текста выражена в эмфатическом $\delta\iota' \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\varsigma \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ (он говорит только для нас).

Разумеется, риторический эффект в ярких выражениях Павла возникает вследствие противопоставления животных и людей как объектов Божьего попечения, но мы не поймем подлинного смысла слов апостола, если бездумно посчитаем, что его $\delta\iota' \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ синонимично более нейтральному выражению $\delta\iota' \alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$. Учитывая то обстоятельство, что Павел часто находит в Писании тексты, где в прообразах представлены он и его церкви, нам, вероятно, следует заключить, что слова Закона Моисеева обретают свой истинный и главный предмет отсылки в денежных соглашениях, касающихся его служения. Это предположение подкрепляется простым наблюдением: местоимение $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ (нас) в стихе десятом должно иметь тот же антецедент – то есть «Павел и Варнава» (ср. стихи с четвертого по шестой), – что и $\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ (мы) в стихе одиннадцатом: «Для нас это написано... Если мы посеяли в вас духовное, велико ($\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha$) ли то, если пожнем у вас телесное?» Если мы охарактеризуем Павлово толкование Втор. 25, 4 как аллегорию³⁵ или как пример *gezerah shawah* (хотя и то и другое определение точное), мы не учтем одного знаменательного и четкого акцента, который слышится здесь: с точки зрения Павла, трактуемый им текст содержит прямую отсылку к его обстоятельствам, и он истолковывает заповедь Закона Моисеева как слово, обращенное непосредственно к христианам из язычников (но еще более примечательно то, что он поступает вопреки тому, чего требует текст, согласно его собственной трактовке).³⁶

Аллегоризация, как отмечают многие ученые,³⁷ не представляет собой одну из главных герменевтических стратегий Павла. Если бы аллегорическое толкование было для него важным орудием, он мог бы подвергнуть аллегоризации библейские заповеди, касающиеся обрезания и *кашрута*, тем самым избавив себя от многих сложностей. Поразительно, что он не идет таким путем. Это наблюдение наводит на мысль, что аллегоризирующая трактовка, которую Павел дает тексту о воле молодящем, – вторичный и побочный эффект, порожденный здесь его более целенаправленным подходом к истолкованию текста как слова обращения, подходом, прослеживающимся достаточно последовательно в его посланиях.

³⁵ Koch, *Schrift als Zeuge*, 202-04.

³⁶ Это удивительное обстоятельство свидетельствует о том, что у Павла модель *imitatio Christi* (отказ от привилегий ради блага ближних) имеет преимущественное действие перед частными нравственными правилами и предписаниями даже тогда, когда правило считается непосредственным повелением Писания.

³⁷ Например, Michel, *Paulus und seine Bibel*, 110; Ellis, *Paul's Use of the OT*, 51-54; Longenecker, *Biblical Exegesis*, 126-29; Koch, *Schrift als Zeuge*, 202-16, 230-32.

В Рим. 4, 23-24, например, он завершает свое разъяснение смысла истории Авраама утверждением о том, что праведность, приписываемая в тексте Аврааму, относится также ко всем, кто возлагает упование на Воскресившего Иисуса из мертвых: «Не в отношении к нему одному написано, что вменилось ему, но и в отношении к нам; вменится и нам». Слова *ἐλογίσθη αὐτῷ* в Быт. 15, 6 изречены с отсылкой к Павлу и его читателям, а не только к Аврааму. Опять-таки, как мы видели в 1 Кор. 10, 11, Павел утверждает, что библейский рассказ о пребывании Израиля в пустыне был написан именно «в наставление нам (*πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν*)». В Рим. 15, 4 это утверждение обобщается и превращается в меткое педагогическое изречение: «А все, что писано было прежде (*προεγράφη*), написано нам в наставление (*εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν*), чтобы мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду». Хотя эти тексты несколько различаются в акцентах, и в том и в другом отражена убежденность в следующем: Писание необходимо понимать как слово обращения к эсхатологическому сообществу Божьего народа. Кстати, тем способом толкования, который предписывается в них, Павел пользовался во всех случаях, когда разъяснял смысл библейских текстов.

Некоторые из наиболее ярких примеров такого толкования мы отметили в предыдущих главах. Мы приведем несколько примеров, призывая читателя найти в посланиях Павла и другие подобные тексты. В 1 Кор. 5, 13 Павел превращает Втор. 17, 7 в авторитетное слово, обращенное непосредственно к коринфянам: «Извергните развращенного из среды вас». В Гал. 4, 30 требование Сарры, обращенное к Аврааму, становится непосредственным словом *Γραφή*, обращенным к галатам: «Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной». И, разумеется, самый яркий пример, в котором не только иллюстрируется явление, но и дается герменевтическое его обоснование, – это Рим. 10, 5-10, где Праведность от Веры глаголет непосредственно к читателям: «Но что говорит Писание? Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём».

Здесь озвучен главный герменевтический троп, которому подчинены все интертекстуальные переключки посланий Павла. Троп прост, но возможности его почти безграничны: слово Писания истолковывается как слово Бога, обращенное к нам. Текст был написан давно неким человеком, написан для древнего сообщества народа Израиля и адресован этому сообществу, но сам автор и первые читатели стали прообразами, смысл которых проявляется в полноте только в церкви – то есть только в эмпирическом эсхатологическом сообществе, созиданием которого занят Павел. Даже те высказывания, которые, судя по всему, были обращены к другим лицам и в другое время, обретают своих подлинных адресатов в нас. Когда Бог благословляет Авраама, он обращается к нам. Когда

Моисей напутствует Израиля, он обращается к нам. Когда Исаия говорит об утешении Иерусалима, он обращается к нам.

Не Павел придумал этот троп. Эта метафорическая стратегия толкования была разработана задолго до (*προεϋράφη*) его времени в Израиле и особенно ярко раскрывается во Второзаконии: «Господь, Бог наш, поставил с нами завет на Хориве; не с отцами нашими поставил Господь завет сей, но с нами, которые здесь сегодня все живы» (Втор. 5, 2-3; ср. Втор. 26, 5-9). Однако Павел еще более усиливает напряженность тропа, заставляя слово преодолевать не только временные границы, как автор Второзакония, но и национальные. Разрушится ли троп? Павел убежден, что нет. Обетованная близость слова – залог как гибкости его, так и непоколебимости.

Разумеется, хотя мы утверждаем, что слово близко, хотя мы постулируем герменевтическое убеждение, что библейский текст – это слово, обращенное к нам, это не означает, что мы всегда будем заранее знать, что мы услышим в слове Писания. Павел разрабатывает этот главный троп, порождая целый ряд оригинальных толкований. Эти толкования – условные акты воображения, а не жесткие догматические формулировки. Они приобретают форму только в рамках интертекстуальных связей его послания: вынуждаемый брошенным вызовом, пораженный аналогией, Павел сближает Писание и пастырскую ситуацию, создавая метафоры в точках соприкосновения. Эти метафоры не случайные; как мы уже показали, определенное образное истолкование общей идеи Писания определяет то, как будет слышаться глас Писания. И все же отношения между словом и его трактовкой подлинно диалектические: слово действительно; оно глаголет так, что Павел не в силах управлять им или влиять на него, и оно создает народ, к которому вызывает. Вот почему в Павловой герменевтике особый акцент делается на созидании сообщества. Облечение слова плотью в церкви делает смысл Писания познаваемым. Там, где Писание остается только записанным текстом, оно остается *υράμμα*, заставляя читателей испытывать болезненное ощущение удаленности от того, что текст обещает, или отталкивая их речениями, которые представляются непостижимо далекими. Там же, где Писание глаголет как слово живое, оно творит сообщества, где жизни членов – герменевтическое свидетельство, олицетворяющее собой слово, делающее его речения осязаемыми. Вот что мы имеем в виду, говоря об экклезиоцентричной герменевтике, и вот что имел в виду Павел, называя своих коринфских читателей письмом Христовым. Таким образом, Писание продолжает говорить, дабы призывать к бытию сообщество, в котором его можно должным образом услышать.

Герменевтика на рубеже веков

Писание, как понимает Павел, обращено к эсхатологическому обществу. Об этом мы говорили уже не раз; и все же здесь необходимо вкратце изложить некоторые соображения относительно герменевтических следствий эсхатологии Павла.

В 1 Кор. 10, 11 Павел раскрывает эсхатологическое видение, которое отражается в его толковании Писания: «Все это происходило с ними (т. е. с Израилем), как образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков». Экзегеты спорят о точном значении необычного выражения *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* («концы веков» [оба существительных стоят в форме множественного числа]). Указывает ли оно, как утверждал Иоганнес Вайсс, на окончание старого века и начала нового, и христиане живут на стыке двух веков?³⁸ Или же Павел хочет сказать, что все минувшие эпохи одновременно достигают кульминационного момента в его время? Как бы то ни было, данная формулировка указывает на то, что время, в котором живет Павел, в высшей степени исключительное и знаменательное. Он считает, что и он сам, и его читатели стоят на пороге решающего времени, *καιρός*, которое заставляет коренным образом переоценить все, что предшествовало ему. Поскольку, вследствие деяния, совершенно Богом в Иисусе Христе, время рубежа веков началось, все, что было прежде, необходимо рассматривать в новом свете.³⁹ Этой эсхатологической переоценке, разумеется, должно быть подвергнуто и Писание; Павел, как мы видели, утверждает, что выгодное положение, которое он занимает в решающей главе истории Божьих отношений с Израилем, дает ему возможность замечать определенные модели и схемы – и текстуальные единства, и примеры иронии, – которые были сокрыты от действующих лиц и читателей предшествующих эпох. Как следствие, эсхатологическое видение становится герменевтическим обоснованием коренных изменений и пересмотров в толковании Писания.

Изменения необходимы, поскольку Божье эсхатологическое деяние сопряжено с неожиданностями: «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1 Кор. 1, 26-27). Слово о кресте влечет за собой такой решительный поворот «на сто восемьдесят градусов», что мир считает его бессмыслицей. Для того чтобы понять, каковы были неожиданные толковательные последствия этого эсхатологического слова о кресте, нам достаточно

³⁸ Johannes Weiss, *Der Erste Korintherbrief* (MeyerK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910), 254.

³⁹ Cp. J. Louis Martyn, “Epistemology at the Turn of the Ages: 2 Corinthians 5:16,” *Christian History and Interpretation*, 269-87.

рассмотреть, как Павел трактует Втор. 21, 23 в Гал. 3, 13. Писание изрекло истину, говоря: «Проклят всяк, висящий на древе»,⁴⁰ однако Павел сейчас истолковывает эту истину ироничным способом: будучи повешен на древе, Иисус попал под проклятие, дабы благословение распространилось на других. Эсхатологический *ἀποκάλυψις* креста⁴¹ породил инверсию в Павловом толковании текста.

Божье избрание язычников в народ Божий и сопутствующий этому разрыв отношений с Израилем суть составляющие этой модели «поворота на сто восемьдесят градусов». Реалия настоящего времени – сообщество, в котором язычники вместе с Израилем славят Бога за милость его (Рим. 15, 7-13) – требует нового толкования Писания, которое объяснило бы смысл происшедшего. Если возвещаемое евангелием собрание таких сообществ – явление праведности Бога, значит, именно тот смысл, какой вкладывал в Писание Израиль, не мог быть заложен в нем. Однако когда Писание рассматривается в герменевтическом ракурсе Божьего деяния, явленного в распятии Мессии и в созидании эсхатологического сообщества, тогда оно обретает новую глубокую символическую цельность.

Экзегетическая разработка этого коренного поворота раскрывается поразительнейшим образом в Гал. 4, 21-31, где Агарь становится символом нынешнего Иерусалима, который с детьми своими в рабстве, тогда как Исаак становится символом верующих из язычников. Однако как только мы заметим в тексте эту модель эсхатологического поворота, нам станет ясно, что она присутствует в посланиях в качестве герменевтического ключа. Можно будет описать практически любую библейскую цитату в Послании к Римлянам, например, как осуществление этой модели иронического поворота. Модель «поворота на сто восемьдесят градусов» имеет глубокие корни в пророческой традиции Израиля, как о том, к примеру, свидетельствуют цитаты из Осии в Рим. 9, 25-26, но эсхатологическое видение Павла усиливает иронию, перенося ее в новые временные рамки.

Эти новые временные рамки в Павловом дискурсе обозначены наиболее явно: когда у него звучат отголоски библейских текстов, он часто меняет временную форму глаголов. Слова Исаии «я не постыжусь» изменяются на «я не стыжусь». Слова Пс. 93 «не отринет Господь наро-

⁴⁰ В Павловой цитате текст Втор. 21, 23 соединен со Втор. 27, 26.

⁴¹ Данное выражение соотносится с интуитивным заключением Мартина («Apocalyptic Antinomies», 420-21), который утверждает: «Средоточием апокалиптики Павла служит не Христова парусия, а его смерть... Таким образом, предмет его Послания к Галатам – именно апокалипсис, апокалипсис Иисуса Христа, и особенно – апокалипсис его креста».

да Своего» у Павла звучат как «не отверг Бог народа Своего». Изменение временной формы глагола знаменует собой смену эпох.

С точки зрения эсхатологического сообщества, временные границы начинают разрушаться, поэтому Павел может утверждать, что Писание предвозвестило евангелие Аврааму, а слово, изреченное Моисеем, становится словом, звучащим для читателей Павла, как слово Праведности от Веры. Такие изменения – не следствие небрежности или наивности Павла-толкователя: они суть знамения того, что произошло со временем на рубеже эпох. Все, что Бог совершал в прошлом, устремляется к эсхатологическому сообществу, и смысл всех слов Писания, звучавших в прошлом, оказывается заключенным в настоящем благодатном времени. Поэтому текст Исх. 34, где говорится о том, как Моисей обращался, дабы взирать на славу Господню, Павел может истолковывать как притчу, изображающую опыт церкви; сокрытый эсхатологический смысл текста раскрывается в эсхатологическом сообществе, для которого покрывало снимается.

Таким образом, интертекстуальные толкования Павла обращаются к сообществу, которые живет на пересечении веков. Это герменевтическое явление указывает на глубокие различия между подходами Павла и подходами других древних иудейских толкователей. Хотя в данном исследовании мы не пользовались сравнительным методом, достаточно лишь бегло рассмотреть некоторые иудейские параллели, чтобы понять, сколь смелыми и новаторскими были толковательные стратегии Павла.

Джеймс Кугель заострил внимание на понятии «чувство времени», характеризующем постбиблейский иудаизм; согласно его трактовке, апокалиптических визионеров, александрийских аллегористов и раввинистических мидрашистов объединяло общее чувство (пусть и по-разному ощущаемое), «их мир и мир Библии разделяет некий разлом, и библейское простое, “последовательное” представление о Божьих действиях не может быть линейно перенесено на недавнюю историю».⁴² Их герменевтические стратегии в сложившейся ситуации различны, но все они свидетельствуют об осознании того, что настоящее время больше не может трактоваться как нечто неразрывно связанное с «событиями, управляемыми Богом»,⁴³ Библии. Филон и авторы апокалиптических текстов по-разному пытаются «придать реалиям настоящего времени библейские черты».⁴⁴ Раввинистический же мидраш реагирует на этот временной разрыв иначе:

⁴² Kugel, “Two Introductions to Midrash,” 88.

⁴³ Ibid., 89.

⁴⁴ Ibid., 87.

Мидраш... в целом трактует Писание как мир, замкнутый в самом себе и не имеющий прямых связей с нашим временем; как выразил эту мысль один критик, «Бог действовал (в прошлом), будет действовать (в эсхатологическом грядущем), но не действует в промежуточном периоде времени». Мессианство, каким бы важным оно ни было, никогда не становится мостиком между библейским прошлым и мидрашитским настоящим. Такой мостик, если он вообще существует, – галахический: Библия проливает свет на настоящее как источник тех установлений и обычаев, которых твердо держатся иудеи. Но между временем Библии и нашим временем мостика нет: Бог действовал и будет действовать, но сейчас его деятельность приостановлена в величавом состоянии царствования.⁴⁵

Между этим раввинистическим ощущением времени и Павловым – огромная пропасть. Различие это еще более усиливается вследствие несхожего толкования Втор. 30, 11-14, как это показано в первой главе настоящего исследования. Для раввинов Божье слово – сокровище, приготовленное от вековых времен и вверенное сообществу для того, чтобы оно не переставало его толковать; для Павла Божье слово живо и действительно в настоящем, и оно воплощается в исполненной Духа жизни и проповеди сообщества. И в том и в другом сообществе толковательный труд продолжает совершаться, но различное восприятие времени порождает совершенно разные нормы общественной жизни, совершенно различные способы толкования.

Павел, хотя это может показаться и дерзостью с его стороны, связывает себя самого и свою деятельность непосредственно с пророческой библейской традицией Израиля. Он воспринимает настоящее как время событий, управляемых Богом; он рассматривает свое служение как составляющую непрерывного течения времени от Авраама до настоящего. Он действительно верит в то, что Бог глаголет устами его. Этим объясняется свобода его интертекстуальных тропов. Благоразумное чувство отстраненности от времени Библии совершенно не свойственно его толкованиям текста. Поэтому также не свойственно ему диктуемое чувством долга желание в точности сохранить и воспроизвести слова священного «и было...», когда Бог пребывал с народом своим и обращался к нему; Бог глаголет ныне. Эта истина наилучшим образом выражена во 2 Кор. 5, 20 – 6, 2:

Мы – посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом... Но мы

⁴⁵ Ibid., 90. «Один критик», о котором упоминает Кутель, – Дэниел Патте (Daniel Patte), *Early Jewish Hermeneutic in Palestine* (SBLDS 22; Missoula: Scholars, 1975), 72.

также обращаемся к вам как ваши соратники, присовокупляя увещевание, дабы явленная Божья благодать не ушла у вас впустую.⁴⁶ Ибо он говорит: «Во время удобное я услышал тебя и в день спасения я помог тебе». Вот теперь время благоприятное;⁴⁷ вот теперь день спасения.⁴⁸

День спасения, о котором пророчествовал Исаия, начался. Потому Павел не считает необходимым придавать реалиям настоящего времени ностальгические библейские черты; напротив, смысл Библии становится ясным только благодаря откровению праведности Бога в настоящее время. Все это – прямое следствие эсхатологической герменевтики Павла и непосредственная причина вызываемого его евангелием соблазна.

В иудаизме первого столетия ближайшую аналогию такому восприятию времени следует искать в кумранских текстах, особенно *ходайот* и библейских комментариях (*пешарим*). Свитки Мертвого моря кумранской общины, члены которой считали себя особым эсхатологическим сообществом, которому дарованы истинные толкования Писания, служат

⁴⁶ Этот перевод 2 Кор. 6, 1 почерпнут из работы Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 172.

⁴⁷ Вместо того чтобы повторить *δεκτός* из текста Исаии, Павел употребляет слово *εὐπρόδεκτος*, таким образом незаметно подчеркивая мысль о Божьем преизобилующем благоволении: *καιρός* не просто *δεκτός*, как пророчествовал Исаия, а *εὐπρόδεκτος*.

⁴⁸ Эта цитата Ис. 49, 8 – еще один примечательный пример Павлова металеписа. В изначальном контексте фрагмент, цитируемый Павлом, относится к одной из «Песен Раба» Второисаии. Пророк (раб, Израиль) призван возвещать Господне спасение всему миру:

*Мало того, что ты будешь рабом моим,
чтобы воздвигнуть колена Иаковлевы
и восстановить сбереженных Израиля,
но я дам тебя во свет народам,
чтобы спасение мое простерлось до концов земли (Ис. 49, 6, RSV).*

Если этот текст, в котором обрисовано призвание раба (Ис. 49, 1-13), мы будем читать контрапунктически с Павловым текстом о служении примирения во 2 Кор. 5, 18 – 6, 2, что, собственно, и призывает нас делать сам Павел, цитируя Ис. 49, 8, то мы заметим новую созвучность этих текстов. Даже Павлово предостережение о том, чтобы коринфяне приняли Божью благодать не напрасно (*εἰς κενόν*), и служит отголоском сетования Раба в Ис. 49, 4: «Напрасно (*κενῶς*) Я трудился, ни на что и вотще истощал силу Свою».

значимыми параллелями герменевтики Павла.⁴⁹ В следующем отрывке, к примеру, воспевается как предвкушение вечного блаженства знание истинного толкования Закона, которого сподобились члены общины:

*В сущее вечно вперился мой глаз.
Мудрость, которая скрыта от человека,
знание и хитрый вымысел,
(сокрытый) от сынов человеческих,
источник справедливости и кладезь
мощи вместе с обителью славы,
(сокрытые) от круга плотского – их даровал Бог в вечное владение
тем, кого избрал Он.
И дал им наследовать жребий святых,
и с сынами неба связал их круг
для общего совета
(как) основу святого здания
для вечного процветания (букв. – насаждения) во всякий
совершающий срок.⁵⁰*

Из пешарим мы узнаем, что доступное сообществу знание включает в себя систему эзотерического толкования, в котором библейские пророчества трактуются как зашифрованные образы кумранского сообщества и его врагов. Детальное сравнительное исследование позволяет установить по крайней мере три существенных отличия в подходе к Писанию членов кумранской общины и Павла: Павел обращается к Писанию, чтобы обосновать включение необрезанных язычников в народ Божий, и релятивизирует обрядовые требования Закона, тогда как кумранская экзегеза поставлена на службу строго эксклюзивистского сектантского иудаизма, считающего практику главенствующих течений в иудаизме не-

⁴⁹ Начальные сведения о детально изученном предмете кумранской экзегезы можно получить, обратившись к следующим работам: F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959); Joseph A. Fitzmyer, "The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament," *NTS* 7 (1961): 297-333; "4Q Testimonia and the New Testament," *TS* 18 (1957) 513-37 (оба эти очерка Фитцмайера увидели свет вновь в его работе *Essays on the Semitic Background of the New Testament* [SBLBS5; Missoula: Scholars, 1974]; J. Murphy-O'Connor, ed., *Paul and Qumran: Studies in New Testament Exegesis* (Chicago: Priory, 1968); Maurya P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8; Washington: Catholic Biblical Association of America, 1979); Brooke, *Exegesis at Qumran* (глава третья, сн. 2, выше).

⁵⁰ 1QS 11:5-9, перевод по изданию Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 2d ed. (Harmondsworth: Penguin, 1975), 92-93. Цит. по: Устав общины. Тексты Кумрана. Выпуск 2. СПб, РАН, Институт востоковедения, Санкт-Петербургский филиал, 1996. с. 130. – Прим. перев.

достаточно строгой в обрядовом отношении. В свитках мы не найдем текстов, которые могли бы послужить параллелями Павловой убежденности в том, что решающее эсхатологическое событие уже произошло; к тому же кумранский библейский комментарий апологетический по характеру: его составители стремятся оправдать практику сообщества перед лицом внешних, тогда как Павел пользуется Писанием, назидая и вразумляя членов сообщества. И все-таки, несмотря на эти различия, ощущение времени в Кумране подобно Павлову, поскольку и он, и кумраниты ощущали всю остроту сложившейся ситуации и смело подвергали Писание переосмыслению. Ни у апостола, ни у членов кумранской общины мы не находим свидетельств отречения от прошлого Израиля или нежелания говорить о Божьих деяниях в настоящем.

Толкуя Писание на стыке эпох, Павел видит себя самого и своих читателей в самом центре Божьих искупительных замыслов. Через Иисуса Христа, согласно свидетельству евангелия Павла, Бог создал народ, чье призвание – провозглашать весть примирения, воплощая в себе самом праведность Божью (ср. 2 Кор. 5, 20-21). Поскольку будет происходить это воплощение, постольку верное толкование Писание будет осуществляться посредством метафорического соответствия между библейским текстом и эсхатологическим сообществом.

Заключение. Стратегии интертекстуального отголоска

Рассмотрев Павловы методы толкования, мы должны ответить на следующий вопрос: можем ли мы теперь дать обзорную характеристику общих отношений между Писанием и толкованием Павла? Я уже указал на то, что такие категории, как мидраш, типология и аллегория, слишком общие и не дают нам возможности выявить отличительные особенности его толкований. Вместо этих категорий я предлагаю воспользоваться аналитической схемой, заимствованной из работы Томаса М. Грина (Thomas M. Greene) «Свет в Трое: подражание и открытие в ренессансной поэзии» (*The Light in Troy: Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*).

Грин обрисовывает четыре типа «стратегий гуманистического подражания», пытаясь понять, как поэты-гуманисты эпохи Возрождения воспроизводят классические модели и субтексты; у каждого из поэтов – свой вариант риторики подражания, имеющий свои нюансы и свой «особый взгляд на историю». Грин говорит, что акт литературного подражания непременно предполагает некую образную интерпретацию прошлого и исторической дистанции, отделяющей от него автора. Отношение автора к разрыву между прошлым и настоящим может не быть явно выраженным или даже не сознаваться самим автором, либо оно может быть

тематизировано в текстах, для которых в большей степени характерно историческое самосознание как четко выраженный структурный элемент литературного произведения.⁵¹ Критический анализ стратегий Грина, с помощью которых поэты связывают свои творения с текстами-предшественниками, вскрывает следующий спектр вариантов:

1. *Сакраментальное подражание* (или «воспроизводящее подражание»). Поэтическое произведение воспеваает текст-предшественник, подражая ему с рабской точностью.
2. *Эклектическое подражание* (или «эксплуатирующее подражание»). В поэтическом произведении смешиваются аллюзии на различные тексты и традиции, но автор решительно не связывает себя ни с одним субтекстом.
3. *Эвристическое подражание*. Автор поэтического произведения «выделяет текст как его источник и определяет свое произведение посредством переписывания такого текста, осовременивания его, посредством *aggiornamento* этого текста... Поэтическое произведение становится своеобразным *rite de passage* от конкретного прошлого к нарождающемуся настоящему».⁵² В результате следования этой стратегия эвристические подражания «дистанцируются от субтекстов и заставляют нас осознать преодоленную поэтическую дистанцию».⁵³
4. *Диалектическое подражание*. В поэтическом произведении текст-предшественник ставится в такие отношения с самим произведением, что символические миры приводятся в столкновение, в результате которого подвергаются критическому рассмотрению и интерпретируются в свете друг друга. «И подобно тому как в эвристическом подражании отрывок из одной семиотической вселенной переносится в другую, в диалектическом подражании, когда в нем действительно сопоставляются на глубоком уровне две эпохи или две цивилизации, происходит конфликт между двумя *mundi significantes*».⁵⁴ Если автор достигает поставленной цели, то в поэтическом произведении, как говорят, происходит синтез двух миров, но удивительная особенность диалектического подражания состоит в том, что оно порождает в тексте литератур-

⁵¹ Greene, *Light in Troy*, 16-19, 37-53.

⁵² Ibid., 41.

⁵³ Ibid., 40, курсив Грина (может ли исследователь НЗ читать эти строки, не думая при этом о Бульмановом «Богословии Нового Завета» как о результате эвристической реинтерпретации?).

⁵⁴ Greene, *Light in Troy*, 46.

ного произведения синтез, благодаря которому противостояние между мирами *сохраняется*, а не снимается.

Переменная, распределяющая тексты вдоль типологической оси, – это не стилистическое или словесное соответствие; скорее это отношение автора к прошлому, проявляющемуся в символическом мире субтекста.

Грин разработал эту классификацию с целью анализа стратегий поэтического подражания; по моему же мнению, его категории могут быть отнесены по аналогии к любому тексту, в котором наблюдается интертекстуальная рефлексия. Если это так, то мы можем дать оценку Павловой стратегии интертекстуального отголоска в этих категориях (читатель сам сможет решить, пользуясь ли я теорией Грина эксплуатирующим или эвристическим способом).

Павел, разумеется, не подражает в точности библейским текстам. Подражание, надо полагать, должно быть выполнено в том же жанре, что и оригинал по крайней мере, не очень отличаться от последнего в жанровом отношении. Кумранские *ходайот* можно было бы расценить как подражания – в гриновском смысле – каноническим псалмам, а Книга Юбилеев могла бы быть истолкована как подражание повествованию Пятикнижия. Послание к Ефесянам, возможно, – подражание подлинному посланию Павла. Однако Павловы послания не относятся ни к одному из литературных жанров, в которых написаны тексты ВЗ. И все-таки герменевтическое отношение Павла к Писанию как к тексту-предшественнику может быть с пользой исследовано с помощью аналогичного применения категорий Грина: мы можем пользоваться ими как описаниями стратегий интертекстуального толкования.

Никто не счел бы Павловы толкования Писания сакраментальными. Свобода, с которой он обращается с цитируемыми текстами, и его творческое, радикальное переосмысление традиции служат отличительными особенностями его герменевтического стиля и указывают на то, что этот стиль – отражение совершенно иного отношения к Писанию. Более того, в Библии можно найти лишь несколько примеров чисто воспроизводящей интертекстуальности. Даже тогда, когда Матфей и Лука включают в свои тексты значительные отрывки Маркова Евангелия, они помещают заимствованный материал в совершенно иные повествования и богословские рамки, тем самым создавая интертекстуальные отношения, которые в большей степени эвристичные, нежели воспроизводящие. Возможно, более всего приближаются к образцу стратегии сакраментальной интертекстуальности Пастырские Послания. Однако наиболее яркие иллюстрации мы сможем почерпнуть только из того источника, из которого

черпает свою терминологию Грин, а именно из позднейших литургических традиций церкви.⁵⁵

Эклектические стратегии толкования проявляются в разных местах посланий Павла. Ярким примером служит отрывок 1 Кор. 9, 8-10, где говорится о воле молотящем, а также цитата Пс. 18, 5 в Рим. 10, 18, где Павел превращает красочное изображение псалмопевцем небесной славы в описание вселенских масштабов христианского проповедования. В подобных случаях мы не имеем оснований полагать, что Павел существенно отступил от текстов, откуда заимствованы цитаты. Он просто заимствовал соответствующие слова, чтобы придать риторическую силу своему дискурсу, не обращая особого внимания на связь этих слов с семиотической вселенной текста-предшественника. Такой способ интертекстуального толкования традиционно осуждается и считается поиском библейских текстов в подкрепление собственных тезисов, но эта отрицательная характеристика – ошибочна, поскольку свидетельствует о неверном понимании риторической функции таких интертекстуальных стратегий у Павла. Цитата Пс. 18, 5 не используется в качестве доказательства того, что у иудеев была возможность услышать евангелие; скорее она дает возможность Павлу обратиться к «словам другой, высшей силы»,⁵⁶ с помощью которых он может *утверждать*, что они слышали евангелие. Некоторых толкователей беспокоит то обстоятельство, что такие эклектические герменевтические стратегии, которыми пользуется Павел, явно необоснованны с логической точки зрения, – будучи вдумчивыми, но лишены воображения читателями, эти толкователи приписывают интертекстуальным тропам Павла буквальную ассертивную нагрузку, которую они не могут и не должны нести.

Если бы Павловы толкования Писания носили в основном такой эклектичный характер, то его дискурс во многом утратил бы свой вес. Тот или иной любопытный отголосок мог бы привлечь к себе наше внимание, но интертекстуальные связи в этом случае не дали бы никакого результата. Писание рассматривалось бы тогда не как ясное слово свидетельства,

⁵⁵ С точки зрения христианского богословия термин «сакраментальный», которым пользуется Грин, не совсем удачный. Надо полагать, автор имеет в виду представление, согласно которому повторение канонически установленного ритуала каким-то образом будет служить залогом сообщения благодати. Для литургий, средоточием которых являются таинства (sacramental), обычно не характерен новаторский подход к словесному выражению традиции, однако более глубокая интерпретация таинств (sacraments) может помочь заострить внимание на том, что действия поклоняющейся общины символически связывают прошлое, настоящее и будущее таким образом, что происходят новые воплощения слова. *Ἀνάμνησις* не следует путать с обычным повторением.

⁵⁶ Greene, *Light in Troy*, 39.

а как некое вместилище символов, из которого Павел мог бы черпать материал по своему усмотрению, как «огромное хранилище, содержимое которого можно безболезненно и до бесконечности разупорядочивать».⁵⁷ Евангелие от Матфея – это ярчайший пример новозаветного текста, герменевтическая стратегия которого по отношению к Писанию Израиля почти неизменно эксплуатирующая, в гриновском смысле слова. Однако наше исследование Павловых текстов показало, как редко его интертекстуальные отголоски функционируют таким эклектичным образом. Как правило, они требуют от читателя серьезных и вдумчивых размышлений о связи *tundus significans* Писания с новыми обстоятельствами, о которых он пишет.

Если Павловы интертекстуальные стратегии не эклектичны, являются ли они эвристическими? Трудится ли он усердно над толкованием Писания, чтобы обрести свободу от налагаемых им ограничений? Традиционное христианское разграничение между ВЗ и НЗ, в общепринятом смысле, предполагает и увековечивает эти эвристические отношения между Писанием Израиля и его христианским толкованием, решительно помещая ВЗ в *Vergangenheit* и подчеркивая нашу временную удаленность от него. Согласно традиционным толкованиям Послания к Римлянам и противопоставлению буквы и духа во 2 Кор. 3, Павел переписывает Писание классически эвристическим способом, противопоставляя Моисея и Авраама в дихотомичной схеме «Закон – евангелие»; таким образом, текст-предшественник подвергается переосмыслению и становится фоном для раскрытия богословского видения Павла. Результатом такой стратегии оказывается заострение внимания на дистанции между субтекстом и его толкованием и типологическое противопоставление ВЗ НЗ, подобно тому как Адам противопоставляется Христу. В настоящем исследовании мы стремились показать, что такая оценка интертекстуальных толковательных стратегий Павла содержит в себе незаметную, но трагическую ошибку.

Из всех Павловых посланий только Послание к Галатам может быть охарактеризовано как образец эвристической интертекстуальной трактовки; но даже в Послании к Галатам, как мы видели, есть признаки того, что автора не устраивают резко антитетические выводы, вытекающие из его собственных рассуждений (Гал. 3, 21; 5, 6; 6, 15). В свете последующей разработки подобных вопросов в Послании к Римлянам, Послание к Галатам представляется предварительным эвристическим опытом: апостол намечает ряд сильных тезисов, из которых складывается определенная позиция, и он намеревается разработать их детальнее, с тем чтобы найти более комплексную герменевтическую стратегию. Наш анализ идей Послания

⁵⁷ Ibid.

к Римлянам и метафорического языка 2 Кор. 3, равно как и типологии Израиля и церкви в Первом Послании к Коринфянам и Послании к Галатам, показал, что Павловы основные толковательные стратегии в основе своей *диалектичны*. Слово Писания Павел не представляет в качестве фона для раскрытия евангелия, не говорит о нем высокомерно, как о примитивной стадии развития религии, не считает его просто тенью будущих благ. Павел спешит осуществить свой герменевтический проект: поставить Писание и евангелие в такие отношения, в которых одно истолковывало бы другое, и таким образом раскрывалась бы праведность Божья.

Это разграничение между эвристическим и диалектическим представлениями о интертекстуальной поэтике Павла можно верно понять только в том случае, если учитывать нюансы гриновской классификации. Эвристическое подражание в классических текстах, которые исследует Грин, – не коварная уловка, с помощью которой поэт подчиняет себе предшественника, а диалектическое подражание – не удобное средство, позволяющее безболезненно примирить и слить воедино два символических мира. И в той и в другой стратегии есть конфликт между субъектом и текстом, с которым мы непосредственно соприкасаемся. Разница между этими способами подражания заключается в той мере, в какой поэт, в конечном итоге, оставляет за субъектом право сохранить свой голос, звучать в ответ, заставляя поэта вопрошать себя самого о правомерности попыток слить воедино два текста. Эвристическая толковательная стратегия стремится преодолеть дистанцию между прошлым и настоящим, предлагая диахроническое разрешение интертекстуальной напряженности; диалектическая стратегия, отказываясь от диахронического разрешения, позволяет остаться интертекстуальной напряженности, но за счет этого приводит к более полной соотнесенности с прошлым, поскольку текст-предшественник продолжает говорить в производном тексте. Возвращаясь к терминологии, которой мы пользовались ранее, можно сказать, что эвристическое подражание – это форма герменевтики *замещения*: символический мир более раннего текста ассимилируется без остатка в *tundus significans* более позднего текста. Послание к Евреям – пример, иллюстрирующий в НЗ эвристическое толкование отношений между Писанием и евангелием. А Павлово Послание к Римлянам – пример диалектики интертекстуальности. Павлово возвешение нуждается в благословении Писания, и все евангельские формулировки оцениваются в свете свидетельства Писания о Божьем избрании Израиля. В то же время свидетельство Писания об эсхатологических событиях обретает ясность только в свете евангелия, и неверию Израиля выносятся соответствующая оценка в свете евангелия. Голоса Писания и евангелия контрапунктически связываются.

Интертекстуальные стратегии, которые мы наблюдали у Павла, не дают этому диалектическому процессу завершиться преждевременно, и их действие проявляется двояко. Во-первых, Павел пользуется Писанием аллюзивно, в результате безмолвие в тексте заполняется звучащим в ответ гласом Писания. Не заполняя интертекстуального пространства разъяснениями, Павел побуждает читателя вслушаться в слова Писания и услышать больше, чем говорит он сам. Слово, изрекаемое Писанием там, где умолкает Павел, есть слово, донныне имеющее власть препираться с ним. Более того, когда Павел доходит до кульминационного момента в Рим. 11, 26, утверждая, что весь Израиль спасется, у нас создается впечатление, что Писание, по крайней мере на мгновение, взяло верх. Во-вторых, экклезиоцентричный характер герменевтики Павла может служить выражением почтительной уступки самой форме свидетельства Писания. Для того чтобы истолковывать Писание как книгу мессианского свидетельства, которая указывает на распятого Мессию, Иисуса, требуется намного больше изобретательности, чем для того, чтобы трактовать ее как повествование, предвещающее Божий замысел воздвигнуть вселенское сообщество людей, которые будут исповедовать его всевластие и являть его правосудие. Поскольку Павел заостряет внимание на последних темах, общая территория, на которой может происходить диалектическое взаимодействие между Писанием и евангелием, достаточно обширна. Это наблюдение указывает на то, что экклезиоцентричный акцент Павлова толкования может объясняться не только исторически сложившимися обстоятельствами (проблемы пастырского характера, о которых он говорил), но и сохраняющейся автономией гласа Писания в Павловой диалектической герменевтической стратегии: Писание не желает быть поглощенным односторонне христоцентричным толкованием.

Истолковывая Писание, будучи убежден в том, что Божье слово близко и пребывает в устах и сердцах членов эсхатологического сообщества, Павел уничтожает дистанцию между прошлым и настоящим. Писание сохраняет огромную силу как орудие Божьей речи, но в то же время толкования сообщества свидетельствуют о великой свободе. И это вовсе не парадокс: представление о том, что герменевтика – это игра с нулевым исходом, в которой авторитет текста должен свести на нет творческие усилия толкователя (или наоборот), – рационалистическая головоломка, которую Павел счел бы бессмысленной. Для него близость слова в конце веков служит залогом того, что верные читатели, для которых покрывало снимается, силою Духа обретут способность создавать образные интертекстуальные толкования, помогающие яснее увидеть свидетельство Закона и Пророков о евангелии Божьей праведности. Таким образом, изначальный смысл библейского текста ни в коей мере не диктует Павлу,

как толковать Писание, однако он присутствует на заднем плане его текстов как *cantus firmus*, который служит фоном для *cantus figuratus*.

Послания Павла как герменевтическая модель

Посему умоляю вас: подражайте мне.

1 Кор. 4, 16

Многие вдумчивые читатели уже давно спрашивают себя, вправе ли мы, в свою очередь, проявляя изобретательность, сочинить свой «контрапункт» Слову. Следует ли нам толковать Писание с такой же свободой, с какой толковал его Павел?

Один из моих студентов, размышлявший над подобным вопросом, недавно написал мне:

Я прочитал книгу Дитриха Бонхеффера «Размышляя о Слове» (Meditating on the Word), изданную под редакцией Дэвида М. Грейси около месяца назад. Мне очень понравилась эта книга, но она вызвала у меня некоторое беспокойство. По прочтении ее я вновь и вновь задавал себе вопрос: как верующий может толковать и применять в своей жизни тексты Писания? На сс. 97-98 этой книги мы находим один интересный пример: «Решение покинуть благополучную Америку, куда он был приглашен для чтения лекций, и возвратиться в Германию летом 1939 г., казалось, находило подтверждение для него в тексте на 26 июня из сборника библейских чтений на каждый день: «Постарайся прийти до зимы» (2 Тим. 4, 21). Он написал об этом тексте: «Эти слова звучат у меня в голове весь день. Мы словно солдаты, находящиеся дома на побывке, которым вскоре предстоит возвратиться на поле битвы... 'Постарайся прийти до зимы' – я не думаю, что превратно воспользуюсь Писанием, если отнесу их к себе самому». Складывается такое впечатление, что здесь Бонхеффер весьма сомнительно использует Писание. Полагаю, что если бы текст звучал в моей голове весь день, то я счел бы, что это Бог говорит со мной. Может быть, все настолько просто. Но мне кажется, здесь поставлен на карту еще один вопрос. Быть может, все разговоры о Sitz im Leben и каноническом контексте, которые мы ведем в семинарии, сделали меня невнимательным или притупили мои духовные чувства, и теперь я не способен дать Слову жить свободно, вне связи с его изначальным контекстом... Ведь новозаветные авторы пользуются той же свободой, какую проявлял Бонхеффер. Но как проявлять ее ответственно? Можем ли мы пользоваться так Писанием, когда обращаемся к другим людям? Например, с кафедры? Может быть, вы лучше понимаете,

в чем здесь дело, и знаете ответы на мои вопросы. Думаю, вы знаете, что у меня нет сомнений в том, что Писания обращены ко мне; я знаю, что они обращены ко мне.⁵⁸

Вопросы этого студента касаются самой сути рассматриваемого предмета: то, с какой легкостью Бонхеффер воспользовался этим стихом из Второго Послания к Тимофею, напоминает нам о том, как пользовался Писанием Павел, однако складывается впечатление, что он действует против здравого смысла и критической науки, в которой был наставлен. Каким образом наставления Павла, преподанные Тимофею⁵⁹ в древнем послании, становятся прямым Божиим призывом, обращенным к немецкому пастору, который жил почти на девятнадцать столетий позже? Диссонанс между благоговейным толкованием Бонхеффера и ограниченностью критической трактовки вынуждает нас сделать остановку и попытаться решить вопросы нормативности, которые мы до сих пор не рассматривали. Предлагает ли Павел приемлемую модель толкования Библии? Как Павловы толкования Писания влияют на нашу трактовку Павловых текстов как Писания? Эти вопросы для разных читателей имеют различную значимость.

Некоторых вполне устраивает та точка зрения, согласно которой Павловы толкования Писания Израиля – один из примеров феномена интертекстуальности, характерного для литературы в целом. Павловы тексты могут представлять особый интерес, поскольку его трактовки

⁵⁸ Письмо Джеффри Гвинна (Geoffrey Gwynne) (12 июля 1987 г.). Цитата, как указано в письме, взята из работы Dietrich Bonhoeffer, *Meditating on the Word*, ed. and trans. David Mcl. Gracie (Cambridge, Mass.: Cowley, 1986), 97-98.

⁵⁹ Вопрос псевдоэпиграфии не имеет решающего значения в контексте рассматриваемой здесь проблемы. В любом случае мнение о том, что Второе Послание к Тимофею не является подлинным Павловым посланием, облегчило бы решение герменевтической проблемы, а не затруднило бы, поскольку в данном случае «Тимофей» уже был бы символической фигурой, текстуальным знаком для последующих поколений христианских читателей или руководителей; поэтому Бонхефферова трактовка оказалась бы правильным ответом на «каноническое оформление» традиции, как любит называть это Чайлдс (см. его работу *New Testament as Canon*, 373-95). Обзор данного круга вопросов, где приводятся доводы в пользу Павлова авторства, можно найти в недавней работе Luke Timothy Johnson, *The Writings of the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1986), 381-407. Господствующая в научном сообществе точка зрения, согласно которой Пастырские Послания ошибочно приписываются Павлу, отражена в работе Werner G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, rev. ed., trans. Howard A. Kee (Nashville: Abingdon, 1975), 366-87. Новейшее исследование общего характера, посвященное феномену псевдоэпиграфии в связи с НЗ, – David G. Meade, *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition* (WUNT 39; Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1986).

весьма любопытны и поскольку он стоит у истоков движения, которому было суждено сформировать западную цивилизацию. Однако в этой связи обоснованность его толкований особой роли не играет (по сути, если мы оперируем понятием интертекстуальности как аналитической категорией, то некоторые, возможно, сочтут, что тем самым мы уже снимаем с повестки дня вопросы истины и заблуждения).⁶⁰ По мнению читателей, ориентирующихся на такие идеи, то обстоятельство, что Павловы послания в конечном итоге вошли в христианскую Библию, – обстоятельство, относящееся к истории толкования, – не возлагает на толкователя особой

⁶⁰ Как станет ясно читателям этой книги, я не разделяю такой точки зрения. Тем не менее, богословский вопрос – как его представили мне Бревард Чайлдс, Тимоти Джексон и другие коллеги – не теряет остроты: если библейские тексты трактовать в свете «мирских» литературоведческих теорий интертекстуальности, то не будут ли Павловы толкования считаться лишь одним эпизодическим явлением в бесконечном потоке текстов, порождаемых другими текстами? А следовательно, сведутся ли на нет *притязания евангелия именоваться истиной* по причине использования тех методов, которые применял я? На эти вопросы невозможно дать удовлетворительные ответы, не приведя продуманных контраргументов критикам-постмодернистам, ставящим под сомнение правомерность понятия «трансцендентального означаемого» и референциальной силы языка. Хотя я не берусь исчерпывающе ответить на такие вопросы в этой книге, я все же могу дать два предварительных ответа. (1) Проблема утраты трансцендентальной референции не создается вследствие оперирования понятием интертекстуального отголоска как критической категории и не снимается благодаря возврату к методам критического изучения источников. Литературоведческий подход к исследованию Павловых толкований библейских текстов в принципе нейтрален в отношении метатеорий о связи языка и истины. Изучение использования интертекстуальности Павлом с помощью средств научного литературоведения ставит под угрозу авторитет Писания как откровения не в большей и не в меньшей степени, чем ставит под угрозу Халкидонский символ веры изучение жизни Иисуса с помощью методов исторического исследования. И в том и в другом случае исследование начинается «с более низкого уровня»: при этом ученый надеется, что важные открытия будут перенесены на более высокий уровень и включены в более широкую структуру богословского понимания. Ни один тезис этой книги не следует понимать так, будто богословие Павла – продукт *только* интертекстуальной рефлексии. (2) Христианское богословие кровно заинтересовано в утверждении реальности «трансцендентального означаемого», Бога, который творит мир словом и тем самым наделяет язык истинной референциальной силой. Поскольку сообщество веры понимает Писание как слово Бога, оно почитается живым и действенным; его способность открывать новые смыслы в древних текстах есть свидетельство его божественной силы, равно как и относительности человеческого толкования. Если мы решили разработать свое герменевтическое видение по примеру Павлова видения, то вряд ли нам грозит опасность прийти к неверию в то, что библейский текст способен открывать истину, которая не была заложена в него изначально.

обязанности решать, верить ли в то, о чем писал Павел, или пытаться понять, чего может потребовать такая вера.

Другие же читатели принадлежат к сообществам, для которых Павловы толкования Писания либо евангелие, либо анафема. Такие читатели не могут ловко обойти вопрос обоснованности. Не будучи в состоянии отвергать, вслед за бесосновательно самонадеянными постмодернистами, понятие трансцендентального означаемого, они и далее будут полагать, что уместность и истинность толкований Павла – не только вопросы, допускающие аргументированное обсуждение, но и вопросы, требующие безотлагательного рассмотрения. Поскольку я сам принадлежу к такому сообществу, я ощущаю необходимость завершить эту книгу некоторыми рассуждениями о богословском значении выводов, вытекающих из этого исследования. Вопрос, на который нам предстоит ответить, звучит так: можем ли мы научиться правильно толковать Писание в сообществе веры, опираясь на данный Павлом пример?⁶¹

Вопрос уместности Павловых толкований Писания может быть проанализирован глубже, если его разбить на три составляющие:

1. Могут ли Павловы толкования конкретных текстов Писания быть по существу нормативными?
2. Могут ли Павловы толковательные методы формально быть примером?
3. В чем заключаются надлежащие ограничения толковательной свободы?

Различные ответы на эти вопросы порождают разные способы соотнесения Библии с исповеданием и богословием.

Так, Перси Гарднер, ранее упомянутый как представитель эмпирическо-экспрессивного подхода к трактовке Павла, считает: Павловы толкования ВЗ изобилуют ошибками, которые вызваны тем, что он пользовался неподходящими методами: «Он трактует Писание подобно тому, как трактовали Писание его современники-раввины; поэтому, само собой разумеется, его толкования не согласуются с подлинно критическими

⁶¹ Я не пытаюсь пояснить, почему Павловым писаниям следует присвоить некое нормативное значение, поскольку веду дискуссию в рамках исторического сообщества, которое давно приняло бесповоротное решение признать эти тексты Писанием. Следствия такого решения для нормативной мысли описаны Дэвидом Келси (David Kelsey) (*Uses of Scripture*, 208): «Авторитет Писания применительно именно к богословию... есть функция его авторитета, имеющая отношение к общественной жизни церкви... Поэтому “авторитет Писания” имеет статус постулата, считающегося данностью в богословии в контексте осуществления общественной жизни христианского сообщества, где “церковь” понимается определенным образом. Одним словом, доктрина “Писания и его авторитета” – постулат практического богословия».

методами».⁶² В этих словах нет никакой двусмысленности: Гарднер сказал бы решительное «нет», отвечая на первый и второй вопросы, а что касается третьего вопроса, то для него выражением надлежащих ограничений толковательной свободы должны были служить современные историко-критические методы.

Иную позицию занимает Ричард Лонгенекер:

*Как же нам ответить на вопрос: «Можем ли мы репродуцировать экзегезу НЗ?» Полагаю, на этот вопрос мы должны ответить одновременно и утвердительно, и отрицательно. Там, где эта экзегеза базируется на откровенческой установке, там, где о ней можно судить как о чисто культурном явлении, или там, где по сути своей она диктуется обстоятельствами или носит характер *ad hominem*, мы говорим «нет». Там же, где ВЗ в ней предстает по большому счету в своем буквальном значении, там, где она в принципе соответствует тому, что мы называем сегодня грамматико-исторической экзегезой, мы говорим «да». Как христиане мы должны стремиться подражать с апостолу в вере и учении, но не обязательно должны копировать те или иные экзегетические методы.»⁶³*

Лонгенекер отвечает на мои аналитические вопросы достаточно определенно: да, Павловы толкования по существу нормативны (мы должны стремиться «подражать апостолу в вере и учении»). С другой стороны, следовать его методологическому примеру мы можем исключительно там, где оказывается, что его экзегеза согласуется с современной «грамматико-исторической экзегезой». Лонгенекер расходится во мнениях с Гарднером, объясняя сложность некоторых толкований Павла учением об откровении, а не чистой воды заблуждением, и он выказывает намного более глубокое историческое понимание и значение экзегетических методов, которые применялись иудейскими учителями в первом столетии. Но в конечном итоге он приходит к тому же, что сказал Гарднер, а именно: что многие из Павловых толкований носят «чисто культурный» характер и что современные критические методы (а не являются ли собственно эти методы «также культурными» по характеру?) должны служить для сообщества веры в настоящее время определяющими ограничениями экзегетической свободы.

Эти примеры выбраны не потому, что они особенно яркие или обладают особой значимостью сами по себе, а потому, что служат иллюстрацией весьма распространенных взглядов относительно вопроса нормативного значения герменевтики Павла. Гарднер считает, что Павлова экзегеза необычная, но не представляет собой центральный элемент

⁶² Gardner, *Religious Experience*, 215.

⁶³ Longenecker, *Biblical Exegesis*, 219.

его системы; подлинная сущность его веры заключается в чем-то ином, в его религиозном опыте. Но в такой трактовке совершенно не принимается во внимание то обстоятельство, что сам Павел придавал огромное значение толкованию Писания. Кроме того, в конечном итоге возникает серьезный вопрос, как такое пренебрежительное отношение согласуется с трактовкой Павловых посланий как составляющей христианских Писаний. Послания становятся тем, что дает нам представление о том, какими были духовные переживания первых христиан; а сами эти духовные переживания становятся нормативным центром тяжести, тогда как писания Павла, с их необычными герменевтическими процедурами, низводятся до уровня вторичных объяснений.⁶⁴

Лонгенекер, в отличие от Гарднера, проявляет намного более серьезное отношение к толковательной деятельности Павла; более того, благоговейно относя многие необычные его тексты на счет откровения, он ставит Павла на богословский пьедестал. Мы призваны верить его учению и «репродуцировать» его, но мы не вправе подражать свободе, с которой он трактует Писание. Такое наставление свело бы христианский дискурс к воспроизводящему (или *сакраментальному*), по словам Грина, подражанию. Однако я бы сказал, что позиция Лонгенекера по сути своей непрочна: она обрекает нас на пребывание в особом состоянии, которое можно охарактеризовать как интеллектуальную шизофрению: мы произвольно присваиваем привилегированный статус древним толкованиям, которые считаем необоснованными в свете нормальных, здравых герменевтических канонов (не станем обольщаться: Павел провалил бы наш экзамен по введению в экзегетику). Несмотря на то, что Лонгенекер был движим лучшими побуждениями, его подход ведет к радикальному разрыву связи между Павловым временем и нашим. Как ни парадоксально, отношение Лонгенекера к НЗ с формальной точки зрения подобно отношению к Писанию, которое Кугель наблюдает у раввинов (см. выше): Писание принадлежит священному прошлому, в котором мы не вправе участвовать. Какими бы достоинствами ни обладала такая позиция по отношению к Писанию (прежде всего в таком отношении просматривается смирение), те, кто придерживается подобных взглядов, оказываются довольно странными последователями Павла, чьи послания представляют собой пример герменевтической свободы. Лонгенекер ограничил эту свободу

⁶⁴ Аналогичная герменевтическая программа обосновывается с помощью намного более тонких выкладок, чем у Гарднера, в работе Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983).

для Павловых последователей,⁶⁵ наделив правом герменевтического вето современный критический метод, к которому сам Павел не имел никакого отношения. С точки зрения веры непонятно, почему так должно быть.

Кроме того (и здесь мы выскажем более серьезное возражение Лонгенекеру), «апостольскую веру и учение» непросто отделить от апостольской экзегезы. Наше исследование Павловых посланий показало прежде всего то, что его весть имеет основание в интертекстуальной рефлексии. Ч. Г. Додд убедительно доказал, что «само основание всего христианского богословия» составляли образцы толкования ветхозаветного материала ранней церковью.⁶⁶ Следовательно, «главнейшие руководящие идеи» апостольской веры от начала были теснейшим образом связаны с определенными экзегетическими методами, которые Лонгенекер хотел бы записать в разряд чисто культурных и не нормативных. Библейское толкование не было маловажным занятием ранней церкви; толкования не были риторическими украшениями проповеди; как о том свидетельствует работа самого Лонгенекера, толкование было теснейшим образом связано с разработкой христианского воззрения.⁶⁷ Толкование Писания – это богословская матрица, в рамках которой оформилась керигма; если изъять ее из этой матрицы, она погибнет. Лонгенекер хотел бы сорвать и сбросить цветок апостольского учения, но, оторванный от породивших его герменевтических корней, этот цветок несомненно увянет.

Нельзя принимать Павлову весть, одновременно не признавая обоснованности библейского толкования, лежащего в ее основании. Если Павел ошибается в своем подходе к толкованию свидетельства Закона и Пророков, значит, его евангелие знаменует собой предательство им Израиля и его Бога, а его герменевтика может только сбить нас с пути. Если же его заявления в существе своем и в общем смысле истинны, значит, мы должны вернуться к его текстам и научиться у него толковать Писание.

Разумеется, теоретически можно разделять теорию, противоположную теории Лонгенекера, а именно: Павловы толкования в сущности ошибочны или устарели, но его герменевтический метод тем не менее служит хорошей моделью толкования. Из христиан практически никто не отстаивал такой позиции, однако Маркс, который в своем проницательном исследовании отказывается связывать свои герменевтические тезисы с убеждениями какого бы то ни было религиозного сообщества,

⁶⁵ Позволю себе повториться: мнение Лонгенекера – не проявление чудаковатости оригинального мыслителя, его разделяет большинство библистов.

⁶⁶ Dodd, *According to the Scriptures*, 127.

⁶⁷ Работы Линдарса (*New Testament Apologetic*) и Джуэла (*Messianic Exegesis*) подкрепляют исходные интуитивные заключения Додда.

очертил контуры такой позиции. «Однако некоторые предпочитают считать Павлов *подход* переосмысливающего толкования авторитетным. Таковые считают “домостроительство Духа” движением к свободе, зная, что такое движение всегда влечет за собой борьбу против отцовского наследия в глубочайшем смысле слова... Для них содержание евангелия не является чем-то раз и навсегда данным в тех временных рамках, о которых четко сказано в Библии». ⁶⁸ Таким образом, Маркс изображает Павла так, как если бы он был примером ошибочного толкования, а его истинных учеников – так, как если бы они подражали ему в его противостоянии традиции, принятой от отцов, – надо полагать, в эту традицию входит и сам канонический Павел. Такой образ истинного ученика Павла мы можем увидеть, как считает Маркс, в Маркионе. Я уже показал, что избирательный подход Маркса приводит к искаженной трактовке отношения Павла к Писанию; однако эта критическая оценка не опровергает выдвигаемого им тезиса. Тем не менее, сложно согласовать такой подход с христианской верой. ⁶⁹ Трактовка Маркса превращает евангелие Павла о Божьем деянии в Иисусе Христе в иное благовествование (ср. Гал. 1, 6-9) о герменевтической *ἐξουσία Überleser*.

Не считая все вышеприведенные теории верными, я хотел бы подчеркнуть: единственное, с богословской точки зрения, уместное решение проблемы Павловой герменевтики, которую мы рассматриваем, заключается в том, чтобы ответить утвердительно и на первый, и на второй вопрос: Павловы толкования по существу нормативны (необходимо уточнить, в каком именно смысле) для христианского богословия, а его

⁶⁸ Marks, “Pauline Typology,” 88.

⁶⁹ В последнее время наметилась тенденция среди некоторых христианских приверженцев «герменевтики процесса» высказывать суждения, напоминающие Марковские тезисы; однако эти исследователи не разделяют блумианской враждебности к традиции, которую выказывает он. Прекрасно иллюстрирует эту тенденцию работа David J. Lull and William A. Beardslee, *Biblical Preaching on the Death of Jesus* (Nashville: Abingdon, 1989). И все же на этих толкователях лежит бремя доказательства, что их герменевтическая стратегия, если ее разработать в полной мере, сможет оставаться в преемственной связи с верой, которую исповедовал Павел. Данная позиция непрочная (хотя это обстоятельство вполне может и не беспокоить ее приверженцев), и непрочность ее объясняется причинами, диаметрально противоположными тем, которые я упоминал в связи с Лонгенекером: если нормативное значение текстов Павла заключается не в определенных убеждениях, которых он придерживался, а в том *процессе*, в ходе которого он трансформировал унаследованные традиции, значит, его свидетельство – это всего лишь единственный пример всеобщего процесса, известного и помимо его писаний. Хотя Павел мог бы в этом случае и далее служить примером толкования Писания, совершенно особый статус его возведения в мощном герменевтическом потоке сошел бы на нет.

толковательные методы служат образцом для христианской герменевтики.⁷⁰ Его послания помогают нам понять и то, каков смысл ВЗ, и то, как необходимо трактовать его. Однако спешу добавить, что эти утверждения нужно понимать только в свете того, о чем мы говорили выше: Павловы толкования Писания отражают определенное образное видение взаимоотношений между Писанием и Божьими эсхатологическими деяниями, совершающимися в настоящем. Научиться у Павла толковать Писание значит усвоить это видение, чтобы быть в состоянии и далее толковать и говорить под водительством Духа, трактуя Писание в свете евангелия,⁷¹ а евангелие – в свете Писания. Словом, чтобы обрести способность толковать, подобно Павлу, мы должны научиться у него искусству диалектического подражания: пользоваться свидетельством Писания о Божьих деяниях, совершавшихся в прошлом, как критическим принципом, оказывающим влияние на настоящее, и рассуждать о Божьих деяниях минувшего, взирая на его деяния, совершающиеся в настоящем среди нас. Павел призывал своих читателей подражать ему (1 Кор. 4, 16; 11, 1; Флп. 3, 17).⁷² Естественно, для того чтобы верно подражать ему, мы должны научиться у него искусству толкования и возвещения Писания.

Если бы мы действительно подражали Павлу в применении методов и приемов толкования, как бы влиял данный пример на наше толкование Писания? Проще всего понять нормативное значение методов Павла мы сможем, если кратко обобщим рассуждения, изложенные в первой части этой главы, превратив описательные наблюдения в предписания. Мы не

⁷⁰ Говоря о Павловых толкованиях как об образцах, я не хотел бы, чтобы у читателей сложилось впечатление, будто речь идет об узко предписывающем значении. Прежде всего присутствие в каноне других голосов (помимо авторов НЗ), которые интерпретируют Писание совсем не так, как Павел, указывает на то, что подход Павла к толкованию едва ли может считаться единственно верным. Кроме того, образец должен функционировать по принципу аналогии, а не как формочка для печенья: наша историческая ситуация отличается от той, в которой находился Павел, не в последнюю очередь потому, что у нас есть НЗ, тогда как у апостола его еще не было (см. следующую сноску). Я просто хочу подчеркнуть, что, выполняя герменевтические задачи, мы должны ориентироваться на Павла, а не копировать во всех отношениях его методы.

⁷¹ Под словом «евангелие» я, естественно, подразумеваю керигму Павла, а не канонические Евангелия, которые были написаны позднее посланий Павла; более того, чтобы точно подражать ему, мы должны научиться не истолковывать ВЗ в свете канонических Евангелий.

⁷² Мотив подражания в Послании к Галатам далее рассматривается в работах W. P. De Boer, *The Imitation of Paul* (Kampen: J. H. Kok, 1962), 188-96; Beverly R. Gaventa, "Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm," *NovT* 28 (1986):309-26; Richard B. Hays, "Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ," *CBQ* 49 (1987):268-90.

станем повторять все, что уже было сказано, однако краткий обзор поможет нам яснее увидеть наиболее важные моменты выдвинутого мною тезиса.

Если бы мы научились у Павла толковать Писание, мы научились бы читать его прежде всего как повествование об избрании и обетовании, как свидетельство о праведности Бога. Божья верность служит залогом того, что история его отношений с Израилем простирается вплоть до настоящего и охватывает его. Такое герменевтическое видение сводит на нет привычное разграничение между христианством и иудаизмом, поскольку Божий завет с Израилем трактуется – в свете указаний Ис. 40 – 55 и Втор. 32 – как составляющая более широкого повествовательного замысла: воздвигнуть народ для возвещения славы его; народ, призванный не только из иудеев, но и из язычников – язычники прививаются к Израилю. Следствие этой герменевтической стратегии состоит в том, что обстоятельства настоящего времени – когда многие язычники веруют Божьему показанию праведности его (это смерть и воскресение Иисуса), тогда как большинство иудеев ему не веруют, – необходимо понимать как временное обострение в развитии действия. Если мы хоть что-то усвоили из повествования Писания о совершенствах Бога Израиля, мы можем быть уверены, что Бог не допустит, чтобы история избрания завершилась этой аномальной ситуацией, когда в мире господствуют разделения и неверие.

История, которую Павел находит в Писании, – это повествование о взаимоотношениях Бога с народом. Следовательно, *если бы мы научились у Павла толковать Писание, мы трактовали бы его экклезиоцентрично*, как слово, обращенное к сообществу веры, и об этом сообществе. Писание раскрывает себя только тогда, когда текст приводится в соприкосновение с живым сообществом, где действует Дух Святой. Нам не нужно пытаться сделать Писание актуальным, как если бы его смысл можно было бы прежде выяснить с помощью отвлеченных критических методов, а уже после этого по аналогии отнести к текущей ситуации. Мы не поймем смысл Писания до тех пор, пока не станем толковать его в сообществах, воплощающих в себе послушание веры. Таким образом, истинное толкование – это ретроспективное действие сообщества, толкование которого определяется благодатью Бога, действующего в его среде. Пребывая под водительством Духа, мы усматриваем в Писании прообраз действия Божьей благодати среди нас и видим, как Писание, которое, как нам казалось, мы знали, преобразуется благодатью, действующей среди нас.

Поскольку смысл Писания раскрывается только в свете связи между текстом и сообществом, толкование ни в коем случае нельзя отделять от проповедования. *Если бы мы научились у Павла толковать Писание,*

мы поставили бы толкование на службу дела возвещения. Христианское библейское толкование находит свой изначальный и подлинный *Sitz im Leben* в проповедовании или (как в Павловых посланиях) в пастырских наставлениях – то есть в актах толкования, в которых Писание интерпретируется как слово прямого обращения к сообществу. Бонхеффер, читая во 2 Тим. 4, 21 слова: «Постарайся прийти до зимы», – и принимая их как Божье слово, обращенное к нему, оперировал герменевтическими принципами, согласующимися с герменевтической практикой Павла. Возможно, данная иллюстрация не лучший пример здоровой экзегезы, но о ней никто никогда не говорил как об экзегезе текста; скорее это был случай харизматического, пророческого перенесения смысла текста. Более того, принцип использования Писания Павлом указывает на то, что гомилетические и пророческие толкования иногда могут быть более точными, нежели строго экзегетические. Экзегеза дает нам критическую дистанцию, отдаляющую нас от текста; проповедование бросает слово текста нам прямо в лицо. Слово близко к нам и требует отклика. Такая стратегия толкования сопряжена с риском, поскольку она лишает нас критических ограничений, подвергая опасности произвола или манипуляций в толковании. В то же время, если мы не научимся у Павла толковать Писание как слово, обращенное непосредственно к нам, мы никогда не будем возвещать слово Божье в силе. Только те, кто учился или преподавал в семинарии, знают, насколько не готовы наши проповедники толковать Писание таким образом. Однако великие богословы, канонизированные в наших учебных программах (Августин, Лютер, Кальвин, Уэсли), по примеру Павла, относились к толкованию как к служению возвещения. Если мы не следуем этому примеру, значит, мы чего-то не понимаем.

Предпосылкой Павловой практики толкования Писания как слова, обращенного непосредственно к своему сообществу, служит его глубокая убежденность в том, что последние века уже наступили. *Если бы мы научились у Павла толковать Писание, мы толковали бы его как участники эсхатологической драмы искупления.* Из всех герменевтических предписаний, которые дает нам Павел, именно это труднее всего принять. Можем ли мы вместе с Павлом считать себя людьми, достигшими последних веков? Или же из-за того, что с тех пор прошло так много веков, его эсхатологическое видение представляется сомнительным? Если это действительно так, то герменевтические стратегии Павла могут лишь усилить иллюзию, во власти которой мы находимся. Невозможно перенять толковательные методы и приемы Павла, не разделяя его эсхатологического видения. Демифологизированные вневременные трактовки его эсхатоло-

гии в конечном итоге сведут на нет его герменевтику.⁷³ Почему? Потому что интертекстуальность немислима без чувства времени. Всякий акт интертекстуальной рефлексии порождает связь между временем читателя и прошедшим временем, временем текста, и (здесь диалектический «контрудар» представляется неизбежным) чувство времени читателя повлияет на то, как текст будет истолкован.

Истолковывая Писание, мы связываем наше настоящее с историей Божьих взаимоотношений с человечеством. Павел был убежден в том, что как толкователь, живший на рубеже эпох, он вправе коренным образом переосмысливать библейские тексты, поскольку это особое положение давало ему возможность видеть тематическое единство времен – прошлого и настоящего. Если мы не способны разделить Павлово чувство сопричастности к эсхатологическому сообществу, то его толковательные стратегии будут представляться нам произвольными и претенциозными; в этом случае нам лучше было бы пользоваться герменевтическими методами и приемами, которые в большей степени отвечают нашему отнюдь не острому осознанию временной и исторической отнесенности наших обстоятельств (именно это происходит в христианских сообществах, где критическому изучению источников присвоена нормативная ограничивающая герменевтическая функция). Если же мы в состоянии вместе с Павлом исповедать, что теперь день спасения, что настоящее – это время, в котором владевает Бог, и что мы чаем избавления всего творения от рабства тлению (Рим. 8, 21), то его толкования Писания могут начать открываться нам во всей полноте смысла, а его стратегии толкования могут стать для нас примером.

В настоящее время простое механистическое подражание Павлу невозможно. Смена сотен поколений и то обстоятельство, что парусия еще не осуществилась, есть данность опыта, в герменевтическом отношении не менее важная для нас, нежели для Павла был отказ его иудейских современников уверовать в его евангелие. Поэтому наш исторический опыт требует герменевтического ответа, не в меньшей степени образного, не в меньшей степени строгого в духовном отношении. Наше подражание Павлу в плане эсхатологии непременно приобретет диалектический характер по мере того, как мы будем воспринимать его надежду на Божье

⁷³ Бекер (Beker) (*Paul the Apostle*), вдохновившийся изысканиями Кеземана, отстаивает такой подход. В своей книге «Павлово апокалиптическое евангелие. Грядущая победа Бога» (*Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God*) (Philadelphia: Fortress, 1982) он пытается ответить на некоторые герменевтические вопросы, которые не были затронуты в вышедшем ранее исследовании, где было дано общее описание мысли Павла.

искупление и исцеление творения, переосмысливая толкования текстов, в которых эта надежда связывается с близким возвращением Господа.⁷⁴

Но самое важное – это то, что Павел даст нам модель герменевтической свободы. Если бы мы научились у Павла толковать Писание, мы бы научились понимать метафорические отношения между текстом и его трактовкой нами. Таким образом, мы стали бы считать важной поэтику толкования и понимали бы, что риторика согласуется с грамматикой и логикой.⁷⁵ В своем возвещении слова мы отводили бы значительное место освещению отголосков и аллюзий, образных интертекстуальных связей и даже – если бы наши общины были достаточно глубоко укоренены в символической почве Писания, – металепису. Понимание текста как тропа было бы естественным следствием осознания того, что наша жизнь протекает в его истории.⁷⁶

Только тогда, когда мы будем понимать Павловы толкования Писания в таком метафорическом модусе, нам приоткроется смысл парадоксального утверждения о том, что они одновременно имеют нормативный статус и обладают иллюстративным значением. Дилемма эта заключается в следующем: если мы толкуем Писание с той же творческой свободой, какая была свойственна Павлу, не приходим ли мы неизбежно к тому, что наши трактовки будут противоречить его определенным толкованиям? Не дадим ли мы такие трактовки посланий самого Павла, которые будут противны самому их духу? Чтобы разрешить эту дилемму, необходимо понять, что интертекстуальные связи, возникшие в Павловых толковани-

⁷⁴ Салли Баркер Первис (Sally Barker Purvis) ("Problems and Possibilities in Paul's Ethics of Community," [Ph.D. diss., Yale University, 1987], 202-50) выдвигает теорию «эсхатологии отношений» вместо темпоральной апокалиптической эсхатологии, которая, по убеждению Бекера, лежит в основе Павловой мысли. Теория Первис представляет собой важную попытку разрешить герменевтические трудности, связанные с буквальной апокалиптической эсхатологией, в то же время настаивая на том, что необходимые и нормативные функции, выполняемые такой эсхатологией в богословии Павла, сохраняются. По указанным здесь причинам я не уверен, что ее теория выдерживает критику: Павлово понимание того, что есть его сообщество, было неразрывно связано с его пониманием отнесенности этого сообщества к определенному времени.

⁷⁵ Эта задача была сформулирована так в свете тезисов, изложенных в работе David H. Fisher, "The Phenomenology of Displacement: Tradition, Anti-Tradition, and Liberal Theology," *RelSRev* 13 (1987):314-17.

⁷⁶ Вероятно, это отчасти есть то, что подразумевает Джордж Линдбек, говоря о «постлиберальном богословии», отличительным признаком которого является «инtrateкстуальность»: «Постлиберальная инtrateкстуальность дает основание для образного и концептуального включения постбиблейских миров в мир Библии подобно тому, как это сделала традиция» (*The Nature of Doctrine*, 123).

ях, носят образный характер. Тот, кто не понимает, что слова «камень же был Христос» – это метафора, поистине непроницательный читатель. Однако даже ученые-библеисты весьма неохотно признают, к примеру, метафорический характер Павлова отождествления слова завета из Втор. 30 и слова евангелия из Рим. 10. Говорить об этом отождествлении как о метафорическом не означает отрицать его истинность; это означает настаивать на характеристике, соответствующей его утверждению, то есть в метафорическом модусе. Таким образом, когда я говорю, что такое толкование Втор. 30 по существу нормативное для христианского богословия, я утверждаю, что метафорическое толкование Павла – надежная модель правильного герменевтического отношения к Второзаконию и к Торе в целом. Осознание метафорического характера интертекстуальной связи не позволит нам проявлять буквализм в оценке Павловых толкований или абсолютизировать их. Более того, пример самого Павла вселит в нас уверенность в том, что сообщество, пребывая под водительством Духа, будет готово принимать новые толкования того же текста, посредством которых Бог будет далее говорить.

Продолжая признавать Павловы толкования Писания образами непреходящего значения, мы также будем создавать новые образы из текстов, которые толковал Павел, и будем делать это, вплетая писания самого Павла в интертекстуальное полотно, быть может, замечая соответствия, не замеченные самим Павлом. Рассмотрим лишь один пример того, как может осуществляться такое конструктивное интертекстуальное толкование.

Говоря о Рим. 9, мы отметили, что Павел подкрепляет свое отождествление Исаака с *обетованием*, а не с *плотью*, цитируя из Быт. 18, 10.14 Божье слово обетования, данное Аврааму: «В это же время (*κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον*) приду, и у Сарры будет сын». С точки зрения формальной аргументации эта цитата просто служит небольшим шагом вперед в Павловых рассуждениях, поскольку подтверждает, что рождение Исаака было обещано Богом. Но когда мы читаем Рим. 9, 6-9 интертекстуально-контрапунктически с аллегорией Гал. 4, 21-31, возникают новые толковательные возможности. В отрывке из Послания к Галатам, как мы видели, верующие христиане из язычников отождествляются с детьми обетования по Исааку, а слова Быт. 21, 10 «с сыном моим Исааком» трактуются как образ христианского сообщества (см. Гал. 4, 30-31).⁷⁷ Что, если эту трактовку образа Исаака перенести в Рим. 9, где также цитируется Быт. 21 (Быт. 21, 12 в Рим. 9, 7)? Тогда Павловы цитаты Быт. 21, 12 и Быт. 18, 10.14 (Рим. 9, 7.9) не просто служили бы доказательством общего тезиса о том, что Бог может избирать, кого ему благоугодно; они бы уже указывали на сокрытые,

⁷⁷ См. трактовку этого отрывка выше, в главе третьей.

как покрывалом, пророчества об определенном намерении Бога призвать язычников присоединиться к народу его. Эти тексты вызывали бы в памяти читателя отголоски эсхатологического пророчества. Выражение «это время» (*τὸν καιρὸν τοῦτον*) для Павла служит указанием на знаменательный момент – момент исполнения обетования; это то настоящее время (*ἐν τῷ νῦν καιρῷ* [Рим. 3, 26]), в которое открывается праведность Бога, время, на которое указывают все обетования Писания. Учитывая то, что Павел трактует Писание в целом и историю Авраама в частности как слово обетования, обращенное к настоящему, ошиблись ли мы, истолковав Быт. 18, 10 как такое слово? Когда мы читаем в Рим. 9, 9 о том, что Бог обещает Аврааму: «Приду, и у Сарры будет сын», следует ли нам мыслить о пришествии Иисуса Христа как о Божьем деянии обетования – исполнении, которое дает Сарре сына, призывая к бытию сообщество верующих из язычников?

Именно такое толкование тщательно и явно разрабатывается в Послании к Галатам, но даже если Павел все еще держит его в памяти здесь, в Рим. 9, 6-9, он об этом не говорит; рассуждения в Рим. 9 излагаются гладко и без отсылки к аллегории Послания к Галатам. Если мы относимся к экзегезе как к занятию из области «решения задач», то нам лучше применить принцип бритвы Оккама и исключить этот скрытый аллегорический смысл из нашего толкования Рим. 9, 9. Если же мы трактуем текст, стремясь открыть его полный семантический спектр, то как же нам отсеять интертекстуальные отголоски, порожденные Павловой цитатой? Его текст начинается с сентенциозной формулы: «А слово обетования таково», но цитата, которой завершается текст, остается без дальнейшего толковательного комментария, что заставляет нас вслушиваться в отголоски, появляющиеся в тексте.

У нас нет оснований полагать, что Павловы читатели-римляне были знакомы с Посланием к Галатам или что они по той или иной причине были способны услышать в цитате Быт. 18, 10 обертоны, о которых я говорил. В этом случае подразумеваемый текст (Гал. 4, 21-31) не относится к канону, который признавали первые Павловы читатели; этот текст относится к канону НЗ. Как следствие, позднейшие читатели могут услышать в Рим. 9, 9 интертекстуальный троп, который вполне мог осознаваться Павлом, но при этом скорее всего не был замечен его первыми читателями. Данный случай ярко иллюстрирует различие между исторической экзегезой и интертекстуальным каноническим толкованием. Даже если Павел не намеревался обратить внимание читателей на тонкие созвучия, сближающие тексты Рим. 9, 9 и Гал. 4, 21-31, эти созвучия действительно реальны для читателей, у которых сейчас есть эти тексты в церковном каноне; более того, вытекающее отсюда пророческое толкование Быт. 18, 10

согласуется с общей идеей Рим. 9 – 11 (что Богу всегда было угодно создать новое избранное сообщество) и дополняет ее (ср. также Рим. 4). Таким образом, услышать в Рим. 9, 9 отголоски Гал. 4, 21-31, даже если Павел, трудясь над Посланием к Римлянам, не думал о таковых, означает трактовать Павла, руководствуясь таким же интертекстуальным герменевтическим подходом, каким руководствовался он сам, истолковывая Писание.⁷⁸

Оправдан ли такой метод толкования? И судим ли мы об обоснованности по плоти или по обетованию, интерпретируя Павла? Этот пример должен напомнить нам, что, говоря об обоснованности, мы говорим метафорически о происхождении (*parentage*) нашего толкования. Я бы сказал, что трактовка Рим. 9, 9, которую я только что предложил, обоснованна в том смысле, что Павел – истинный отец (*parent*) (или, быть может, праотец). Разумеется, она – не образец здоровой исторической экзегезы Рим. 9, 9 по общепринятым экзегетическим правилам, не говоря уже о том, что она – не здоровая экзегеза Быт. 18, 10. Тем не менее в *ποίησις* возвещения эта интертекстуальная трактовка может успешно и назидательно использоваться. Именно к такого рода толкованиям побуждает нас поданный самим Павлом пример.⁷⁹

Означает ли сказанное, что такой герменевтикой мы уничтожаем канон? Напротив, мы утверждаем канон. Уничтожит ли в конечном итоге авторитет Писания творческая свобода Павлова примера, если мы дерзнем толковать текст так же свободно, как делал это он? Напротив, только тогда, когда наши толкователи и проповедники трактуют Писание с творческой свободой, подобно Павлу, глас Писания будет слышаться в церкви. Мы дети Слова, а не его заключенные.

Такое толкование опасное. Может сложиться впечатление, что христианское сообщество подумывает об интеллектуальном самоубийстве, если призывает подражать Павловой свободе герменевтического

⁷⁸ Такой подход к трактовке Павла, разумеется, предполагает то, что мы можем рассматривать Павловы послания как Писание, подобно тому как ВЗ может рассматриваться в качестве Писания – что та же герменевтика, которой он пользовался, может найти достойный предмет в его собственных писаниях.

⁷⁹ Приведем еще один пример. Мы можем прочесть Павлову цитату Ис. 1, 9 в Рим. 9, 29 («если бы Господь Саваоф не оставил нам семени (*σπέρμα*), то мы сделались бы, как Содом, и были бы подобны Гоморре»), памятуя о тексте Гал. 3, 16 (где сказано, что семя – это Христос), который можно расценить как отголосок. Или возьмем более широкий и более сложный вопрос. Кто-то может высказать мнение, что Холокост как историческое событие требует переосмысливающей интертекстуальной трактовки Павла, в которой яснее прозвучит тезис о преемственной связи Павлова возвещения с Писанием и, таким образом, четче прозвучит истина о вечной Божьей любви к Израилю. Вся эта книга представляет собой лишь небольшую иллюстрацию такого рода толкования.

творчества: наши трактовки могут оказаться настолько отличными от традиций толкования сообщества, что это сведет на нет действительную преемственную связь веры, которую провозглашал Павел, и веры, которую возвещаем мы. Следовательно, можно заключить, что безопаснее для нас было бы постулировать доктрину откровения, согласно которой Павел и другие авторы НЗ, будучи причастниками особого домостроительства, обладают апостольским правом давать новые и авторитетные толкования, правом, которое не даровано последующим поколениям. Таким образом, Павловы толкования определяли бы очертания новой ортодоксии, с которой должны были бы соотноситься последующие христианские читатели. Только кажется, что такая стратегия представляется более безопасной, и на то есть две причины.

Во-первых, идеальное представление о ясном авторитетном тексте, заключающем в себе неизменный смысл, несостоятельно, поскольку отстаивать такой тезис означает отрицать необходимое участие в акте толкования читателя и сообщества, к которому он принадлежит. Мы уже больше не можем думать о смысле как о чем-то, что заключено в тексте; тексты обладают смыслом только потому, что их читают и ими пользуются сообщества читателей. Поэтому в наших нормативных утверждениях относительно роли Писания в сообществе должна учитываться наша герменевтическая деятельность.

Во-вторых, как я уже показал, попытка отделить Павлову герменевтическую свободу от нашей ведет к уничтожению слова в зародыше. Как ни парадоксально, этот шаг решительно противоречит учению апостола, который утверждал: «Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём». Тот, кто хочет быть верен Павлову слову, должен быть готов подвергаться опасностям, сопряженным с толковательной свободой. Тот, кто не отдает себе отчета в существовании таких опасностей и не рискует, пользуясь этой свободой, будут либо подавлять слово Бога, бездумно повторяя застывшие формулы, либо превратит понятия вдохновения и откровения в «дымовую завесу», скрывающую самообольщение, поскольку таковой будет и далее давать трактовки Писания, изменяющие его смысл, думая, что он этого не делает.

Намного лучше подражать Павлову примеру диалектического взаимодействия с Писанием: мы признаем, что мы те, кто мы есть, благодаря Писанию, и этот процесс формирования нашего самосознания происходит даже тогда, когда мы толкуем его, проявляя творческую свободу.⁸⁰ Более

⁸⁰ Выводы Келси (Kelsey) согласуются с заключениями, к которым пришли мы в ходе нашего исследования текстов Павла: «Совершенно нереалистично было бы ожидать, что в учении о Писании или во вторичных дискуссиях о Писании и богословии... будет указано, как именно богословие может “регулироваться”

того, поскольку Павловы послания функционируют как Писание, – а потому формируют наше коллективное самосознание, – постольку они учат нас толковать со свободой, ибо из них мы узнаем, что мы, которые некогда были не народ, ныне народ Божий, избранные и призванные поступать в свободе, будучи водимы и исполняемы силой от Духа Святого.

Это действие в свободе непременно включает в себя ответственность за непрекращающееся толкование Писания: в нем должны затрагиваться нужды сообщества. Какой властью мы решаемся подвергаться опасностям, сопряженным с толкованием? «Такую уверенность мы имеем в Боге через Христа, не потому, чтобы мы сами способны были помыслить что от себя, как бы от себя, но способность наша от Бога. Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не начертания, но духа» (2 Кор. 3, 4-6а). Мы имеем власть совершать образные деяния толкования, поскольку как народ нового завета мы открываем Закон, написанный на сердцах наших, и находим в нашей общинной жизни письмо Христово, смысл которого ясен всем, весть которого глубочайшим образом согласуется с вестью Писания.

Однако если мы притязаем на обладание герменевтическим правом, требующим такого дерзновения, как нам быть с опасностями самообольщения и радикального разрыва преемственной связи? Неужели образные трактовки Писания, которые дает сообщество, будут столь несходными с Павловым толкованием, что наше евангелие превратится в иное благовествование? Соделается ли наша герменевтическая свобода поводом к угождению плоти? Это серьезная опасность. Осознание ее заставляет нас вернуться к третьему аналитическому вопросу, поставленному в начале этой дискуссии: каковы ограничения толковательной свободы? Если нет таких ограничений, Писание утратит силу формировать самосознание сообщества: оно превратится в «кусочек глины», из которого читатель сможет вылепить все, что ему заблагорассудится.

Писанием, с тем чтобы богословие оставалось по-христиански уместным... Разумеется, нельзя полагать, что называть Писание «авторитетом» означает, что при правильном использовании оно может «гарантировать» правильность наших тезисов, если только мы научимся должным образом им пользоваться... Конечно, говоря по-христиански, было бы неправильно даже надеяться на это. Ибо исчерпывающий *discrimen*, на основании которого в конечном итоге должны оцениваться богословские тезисы, включает в себя действительное присутствие Бога. Никакая «богословская позиция» не должна брать на себя смелость указывать нам, как пользоваться Писанием, чтобы это гарантировало, что Бог будет пребывать с нами, дабы просвещать и обличать нас. Богословские тезисы имеют отношение к тому, для какого дела Бог сейчас использует Писание, и никакое усовершенствование богословской методологии не может дать нам абсолютной уверенности!» (*Uses of Scripture*, 215-16)

Еще сам Павел столкнулся с этой проблемой: его толкования Писания представлялись возмутительно революционными, и он должен был доказывать, что они преемственно связаны с Торой. В ходе этой защиты он указывал, прямо или косвенно, на определенные существенные ограничения, или критерии, по которым можно судить об обоснованности его толкований. Доводя до логического завершения тезис о том, что Павлова герменевтическая практика должна считаться парадигматичной для нас, следует заключить: мы должны признавать те же ограничения, которые признавал и он (вот что, среди прочего, по моему убеждению, означает признавать его тексты Писанием). Даже если нормативные ограничения, налагаемые на наши толкования, должны быть такими же, как и у Павла, на науку критического изучения источников, сколь велико бы ни было ее практическое значение (например, она может способствовать организации воображения по аналогическому типу) не следует возлагать бремя богословской ответственности за контроль за контролем над использованием Писания в христианском возвещении.⁸¹ Если бы этой науке была присвоена такая нормативная роль, то многие из Павловых трактовок были бы признаны несостоятельными. Какие же ограничения признавал он и что означало бы для нас подражать ему, признавая их?

Как мы уже отметили, его герменевтические ограничения носили сущностный характер, а не методологический. Выявить эти ограничения – задача чрезвычайно сложная, но по крайней мере два критерия для Павла, судя по всему, были чрезвычайно важны. Первый из них, как мы видели, – это критерий верности Бога своим обетованиям: «Да будет Бог верен, хоть и лжив всякий человек». Никакая трактовка Писания не может быть обоснованной, если в ней отрицается верность Бога Израиля своим обетованиям завета. Этот критерий ограничивает Павлову толковательную свободу отношениями преемственности с историей Израиля. Но необходимо знать и о втором, столь же важном ограничении: Писание необходимо истолковывать как свидетельство евангелия об Иисусе Христе. Никакая трактовка Писания не может быть обоснованной, если она не свидетельствует о смерти и воскресении Иисуса как о высшем проявлении Божьей праведности. Этот критерий ограничивает Павлову толковательную свободу отношениями верности христианской керигме. Напряженность между этими двумя существенными ограничениями определяет пространство, в котором должно совершаться дело толкования Писания в церкви. Или, если воспользоваться иной метафорой, эти два

⁸¹ Этот тезис необходимо четко отличать от мысли, что критическое изучение источников может выполнять законную функцию – помогать читателям разобраться, действительно ли, как им представляется, присутствуют те или иные аллюзии в тексте (см. мои рассуждения об этом выше, в главе первой).

убеждения совокупно образуют ядро, вокруг которого должно вращаться всякое толкование.

Однако рассматривая Павловы толковательные методы, мы выявили еще одно герменевтическое ограничение, более строгое, чем предыдущие два; в конечном итоге это то, что сильнее всего препятствует произволу и заблуждению. Поскольку читатели, понимающие истинный смысл Писания, взируют на славу Бога в Иисусе Христе, они, по словам Павла, преображаются в образ Христов. Таким образом, никакая трактовка Писания не может быть обоснованной, если она не способствует превращению читателей в сообщество, которое воплощает в себе любовь Божью, явленную во Христе. Этот критерий сводит на нет все пустые и своекорыстные толкования, стремящиеся превознести толкователя; толкования, которые не более чем игра ума. Истинное толкование Писания ведет нас к беззаветной самоотдаче в служении сообществу, чье призвание – воплощать в жизнь послушание Сына Божьего, возлюбившего нас и предавшего себя за нас. Сообщество по подобию Христову – сообщество крестное; поэтому правильное толкование должно нести на себе печать креста. «Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей» (2 Кор. 4, 11). Всякое толкование Писания, которое требует от нас меньшего или иного, – ложное толкование.

Уэйн Микс призвал нас разрабатывать «герменевтику социального воплощения», богословскую герменевтику, цель которой «состоит не в веровании объективно истинным положениям, изложенным в тексте, и не в обретении отдельными лицами подлинного самопонимания, порождаемого символами текста, а в формировании сообщества, образ жизни которого соответствует символической вселенной, которая раскрывается в тексте или на которую указывает текст».⁸² Павлова герменевтическая практика как образец отвечает формальному описанию, данному Миксом: апостол посвятил всю свою жизнь делу созидания сообществ, которые воплощали бы в себе самих евангелие Иисуса Христа распятого. Такие сообщества сильнее всего препятствуют ошибочному толкованию и как ничто иное вселяют надежду на то, что в них возрастут одаренные силой воображения читатели, способные слышать слово, которое близко к ним. Разумеется, уповать на то, что такие сообщества будут одновременно способны к творческой свободе и верности слову, можно, только тогда, если мы по примеру Павла верим в то, что Дух Святой силен открывать истину и животворить.

Говорить о формировании такого сообщества как о «богословской герменевтике» означает говорить странным метафорическим языком,

⁸² Meeks, "A Hermeneutics of Social Embodiment," 184-85.

который не был бы понятен Павлу. Однако ему были бы понятны слова о том, что смысл Писания в конечном итоге запечатлен на скрижалях плотяных сердец. Вот почему его неустанные усилия верно толковать Писание всегда устремлены к тому, чтобы превратить церковь в текст, прославляющий Бога. «А все, что писано было прежде, написано нам в наставление, чтобы мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду. Бог же терпения и утешения да дарует вам быть в единомыслии между собою, по учению Христа Иисуса, дабы вы единокорно, едиными устами славили Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа».⁸³

⁸³ Рим. 15, 4-6.

БИБЛЕЙСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Бытие

1 212
1, 3 212
1, 3-4 212
1, 3-5 51
12, 3 149, 152, 154
13, 15 121
15, 5 85
15, 6 83-84, 112, 152,
232
17, 5 85
17, 8 121
17, 25 156
18, 10 261-262
18, 10.14 95-96, 260
18, 18 149
21, 1-10 156
21, 4 156
21, 9 164
21, 10 156-158, 163,
165, 260
21, 12 95-96, 100, 260
21 15, 163-164, 260
21, 20 164
22, 12 91
22, 18 121, 149,
152-153
24, 7 121
26, 4 149

Исход

6, 7 98
16 127-128
16, 4 127
16, 4-5 127
16, 14-21 128
16, 18 125-127, 129
16, 20 127
16, 22-30 127
23, 2 12
31, 18 179
32 131
32, 6 130
34 188
34 4, 176, 184, 189,
197, 201, 205, 210-
211, 216, 236
34, 27-35 184
34, 29-35 174, 183
34, 30 185-186
34, 32-35 195
34, 33 194
34, 34 184, 200, 204,
206

Левит

18, 5 110-112, 154

Числа

13, 17-24 146

14, 26-35 131

16, 41-50 131

21, 5-9 131

25, 1-9 131

26, 62 131

Второзаконие

5, 2-3 138, 233

8 114

8, 2-3 127

8, 11-20 128

8, 17 113, 116, 228

8, 17-18 113

9 114

9, 4 113-117, 228

9, 4-6 114

9, 10-11 179

10, 16 70

17, 7 137-138, 232

21, 23 235

25, 4 230-231

26, 5-9 233

27 69, 154

27, 26 69, 154

28 68-69, 154

28, 53.55.57 69

28, 58 69

30 9, 12, 51, 111-118,
260

30, 6 70, 119

30, 10 11, 114
30, 11 11, 113, 115,
117
30, 11-14 8, 10, 107,
117, 215, 228, 237
30, 12 228
30, 12-14 109, 112,
114, 116
30, 13 115-116
30, 14 11, 112, 117
30, 15 111
32 133-134, 139, 227,
229, 256
32, 5 228
32, 6-14 228
32, 15-18 228
32, 17 132
32, 19 132
32, 19-35 228
32, 20 119
32, 21 119, 133, 229
32, 36-43 228
32, 39 229
32, 43 103, 105, 229

Иисус Навин

3 143
3, 7 143

1 Царств

12 101
12, 19 101
12, 20-23 101
12, 22 102-103

2 Царств

7, 12-14 121
11 75, 77
12 75
12, 13 77
22, 50 103

2 Паралипоменон

19, 7 69

Иов

9, 28 43
13, 7 41
13, 16 40-44
13, 18 40
13, 27 40
19, 24 43
19, 25-26 42
19, 25 43
28, 12-14 116
30, 23 43

Псалтырь

8, 7 120
13, 1-3 77
17 105
17, 50 103, 227
17, 50-51 105
17, 51 104
18, 5 9, 243
24, 2 62
31, 1-2 77
32, 1-2 83
43 87-90, 92
43, 10 62
43, 22 86
43, 23 86, 89
43, 26 88
43, 27 89
50 75-78, 80, 84
50, 3-6 75
50, 6 74, 77, 227
61, 13 66
62, 12 78
68, 10 105, 125
68, 23-24 227
93 102, 235
93, 14 88, 101-102

97, 2 59
97, 3 59
98, 2 59
105, 19-20 133
109, 1 120
116, 1 103, 227
116, 2 104
142 6, 78-80, 102
142, 2 78-79
143 81

Притчи

24, 12 66-67

Екклесиаст

7, 20 77

Исаия

1, 9 102
8, 19 67
8, 22 67
9, 1 212
9, 2 212
11, 10 103, 106
11, 11-12 106
27, 9 72
28, 16 62
40 93, 256
50, 7-8 62, 89
50 51
51, 1-3 166-167
51, 2 167
51, 4-5 60
51, 7 70
51, 17 166
52 73
52, 1-10 166
52, 5 71-72, 219
52, 7 71
52, 10 60
53 93

53, 7 93
54 166
54, 1 165-168
59, 20 72
65, 1-2 108
65, 17-25 221

Иеремия

4, 4 70
9, 26 70
18 97
18, 3-6 97
31, 31-39 183
31, 32 180
31, 33 70, 178
31, 34 180
38, 33 70, 178-179
38, 34 180

Иезекииль

36 182
36, 26 179
36, 27 180
37 182
37, 5-6 181

Осия

1, 9 98
2, 1 97
2, 21-22 98
2, 23 97-98

Аввакум

1, 5-11 64
2, 1 63
2, 4 51, 62-65, 112,
152, 154, 219

Ев. от Марка

4, 10-12 190
12, 35-37 121

Ев. от Иоанна

5, 46 148
6 126
12, 41 148

Деяния

2, 33-36 121
3, 17-26 143

1 Петра

2, 9-10 98

2 Петра

3, 16 172

Римлянам

1 76
1, 1 121
1, 2 104, 122, 150
1, 2-4 121
1, 3 121
1, 3-5 105
1, 16 60, 62, 88
1, 16-17 59-60, 65,
80, 94
1, 17 62, 219
1, 17-18 62
1, 18 65
1, 18-32 76
1, 18 - 3, 20 73
1, 22-23 133
2 70
2, 1 76
2, 1 - 3, 20 133
2, 4 67
2, 5-11 66
2, 6 66
2, 9 50, 69
2, 11 69
2, 15 70
2, 15-16 67

2, 17-24 71
2, 24 71, 73, 219
2, 25 70
2, 28-29 70
3 6, 76, 80-81, 88, 218
3, 1 73
3, 1-8 80, 88
3, 1-20 75
3, 1-26 81
3, 2 74
3, 4 76-77, 84, 227
3, 4, 7 79, 103
3, 4-5 80
3, 5 82
3, 5, 21-22 79
3, 5-7 78
3, 9 77
3, 9-20 78
3, 10-18 66, 77
3, 19 77
3, 21-26 88
3, 20 65, 78-79, 102
3, 20-21 79
3, 21 79-80, 110
3, 21-22 80
3, 21-26 80
3, 21 - 4, 25 86
3, 26 261
3, 29 82
3, 31 81, 86-88, 110,
187, 217
4 25-26, 82, 110, 137,
184, 262
4, 1 6, 82
4, 4-5 73
4, 6-8 77
4, 9 84
4, 9-11 57
4, 16 103
4, 23-24 150, 223, 232
4, 24-25 93

5, 5 62	9, 20-21 97	11, 4-5 102
5, 14 135	9, 20-23 96	11, 5 100
5, 15-19 93	9, 24 97-99	11, 9-10 227
6, 1 82	9, 25-26 97, 168, 235	11, 11.22 96
7, 6 – 8, 4 182	9, 25-29 96	11, 11-12 90
7, 7 82	9, 27 99	11, 11-14 119
8 92	9, 27-28 99	11, 11-32 90
8, 1-11 110	9, 27-33 60	11, 15 92
8, 4 110	9, 29 100, 102	11, 17-24 136
8, 17 93	9, 30 109	11, 21 90-91
8, 18-25 92, 220	9, 30-31 108	11, 23 90
8, 18-38 86	9, 30 – 10, 21 94,	11, 25-26 99
8, 21 258	108-109	11, 26 246
8, 23 88	9, 31-32 109	11, 26-27 60, 72
8, 31-34 88	9, 32 – 10, 21 108	11, 33-36 94
8, 31-39 88	9, 33 62	12, 1 92
8, 32 90-91	10 8, 99, 108, 118-	14, 3 101
8, 35-36 87	119, 260	15, 3 105, 122, 125,
8, 36 87-88	10, 1 101	227
8, 37-39 88	10, 1-3 109	15, 4 171, 223, 232
8, 39 94	10, 1-6 111	15, 7-13 60, 103, 235
9 25, 90, 93-96, 98-	10, 4 109-110,	15, 8 105
99, 101, 108, 144,	190-191	15, 8-9 59
260-262	10, 5 110	15, 9 104-105
9, 1-5 94, 98, 108	10, 5-10 9, 11, 13, 50,	15, 9-11 227
9, 3 92, 101	58, 107, 112, 118-	15, 10 229
9, 6 95	119, 232	15, 11 105
9, 6-9 260-261	10, 6 110-111	15, 14-33 58
9, 6-29 94, 108-109,	10, 6-7 115	15, 21 60, 93
184	10, 6-8 8	15, 31 89
9, 7 95, 97, 100, 260	10, 6-10 228	
9, 7.9 260	10, 8 8, 117, 215	1 Коринфянам
9, 7-9 96	10, 8-9 117	1, 26-27 234
9, 8 95	10, 15 71	1, 27 62
9, 9 95, 261-262	10, 16 93, 191	1, 28 187
9, 10-13 96	10, 18 9, 243	2, 6 187
9, 11 95	10, 19 119, 229	3, 1-4 137
9, 14 82, 88, 96	11 91, 97, 99-101, 106	4, 16 247, 255
9, 14-29 97	11, 1 88, 100	5, 13 137-138, 232
9, 15-18 96	11, 1-32 94, 109	9, 8-10 230, 243
9, 17 150	11, 2 100-102	9, 9-10 150, 223

- 9, 14 230
 10 130, 136-137, 140, 143
 10, 1-4 131, 135
 10, 1-13 129, 142, 184
 10, 1-22 124, 138, 143
 10, 2 143
 10, 4 9, 27, 134
 10, 11 140-141, 147, 150, 171, 223, 232, 234
 10, 18 137
 10, 20 132
 10, 22 133
 11, 1 255
 12 - 14 209
 12, 1-2 136
 12, 13 137
 15, 3-4 120
 15, 25-27 120
 15, 27 227
- 2 Коринфянам**
- 1, 8 99
 2, 17 175
 3 4, 172, 174-176, 182, 192, 208, 210, 216, 244-245
 3, 1-3 175, 177, 179, 181, 207
 3, 1-6 7, 193
 3, 1 - 4, 6 6, 171, 175
 3, 2 178, 180
 3, 3 177-179
 3, 4-6 264
 3, 5 200
 3, 6 172-173, 178, 181, 210
 3, 7 185, 187, 189
 3, 7.9 191
 3, 7-11 188
- 3, 7-18 175-176, 183-184, 216
 3, 7 - 4, 15 210
 3, 10 189
 3, 12-13 197
 3, 12-18 172, 191, 197-198, 201-206
 3, 12 - 4, 4 195, 198
 3, 13 189-191, 193, 197, 200
 3, 15 205
 3, 16 184, 202, 204, 206
 3, 16-18 213
 3, 17 214
 3, 18 192, 200, 213
 3, 18 - 4, 4 197
 4, 1-2 198
 4, 1-6 193
 4, 2 172, 175
 4, 3-4 202
 4, 4 200
 4, 5 210
 4, 6 51, 203, 207, 211-214
 4, 7-15 207
 4, 11 200, 207, 266
 5, 17 212
 5, 20-21 240
 5, 20 - 6, 2 237
 8 125
 8, 8-15 124
 8, 14 128
 8, 15 125-126, 129
 9, 8-12 128
 11, 4-5 175
 11, 22 175
- Галатам**
- 1, 6-9 254
 1, 13.23 164
- 3 9, 148
 3, 1 154
 3, 1-14 148, 150
 3, 2 154
 3, 5 151
 3, 6-14 124, 137
 3, 7 152, 199
 3, 8 148, 150, 154
 3, 9 153-154
 3, 10 69, 154, 161
 3, 10.13 227
 3, 10-12 154
 3, 11 152
 3, 13 91, 235
 3, 13-14 154, 169
 3, 15-18 153, 160
 3, 16 121, 123, 168
 3, 17 187
 3, 18 160, 199
 3, 19-20 199
 3, 19-25 159
 3, 21 244
 3, 22 149
 3, 23-24 161
 3, 27 169
 3, 28 137
 3, 29 168-169
 4 148, 167
 4, 1-11 158, 161
 4, 4-7 161
 4, 21 157
 4, 21-31 123-124, 148, 156-157, 235, 260-262
 4, 22 158
 4, 22-23 185
 4, 23 159
 4, 24 123, 159-160
 4, 25 161
 4, 26-27 221
 4, 27 166-167

4, 28 124, 162
4, 28.31 163
4, 29 164
4, 30 150, 158, 232
4, 30-31 260
4, 31 124, 162
5, 1 158, 214
5, 6 244
5, 11 164
6, 15 217, 221, 244
6, 16 137

Ефессянам

1, 20-22 121
2, 11-13 98
2, 11-22 137

Филиппийцам

1 53

1, 7.12-14 39
1, 15-17 41
1, 19 39-40, 42-44,
48-49, 53
3, 4-11 153, 170
3, 17 255

1 Фессалоникийцам

1, 9 204

2 Тимофею

4, 21 247, 257

Евреям

1, 13 121
2, 5-9 121
2, 10-13 105
3, 2-3 140
8, 6-7 140

10, 1 139
12, 25 140

Откровение

21, 2 166

Премудрость Иисуса, сына Сирахова

24, 5 116
35, 12-13 69
44, 19-21 160

Варух

3, 29-30 116
3, 37 118
4, 1 116

Книга Юбилеев

16, 17-18 156

ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Baba Meşia*, 9-13
gezerah shawah, 26, 84, 121, 231
middot, 25, 26, 211
qal wahomer, 26, 185
qiddushin, 160
- ἀνάμνησις*, 243
ἀποκάλυψις, 59, 235
γράμμα, 172-174, 181-182, 207-210, 233
γραφή, 77, 149, 150, 163, 182, 210, 232
διακονία, 177, 183, 210
διανόια, 141
δικαιοσύνη, 8, 59, 60, 74, 75, 79-81, 98, 101, 112, 218
ἔθνη, 60, 85, 104, 114, 132, 136, 148
εἰκόν, 200, 213
καταργεῖν, 186, 188
κύριος, 101, 200
πίστις, 80, 119
πνεῦμα, 137, 173, 174, 179, 200, 208, 209, 210
σπέρμα, 95, 100, 105, 262
τέλος, 88, 109, 110, 111, 115, 116, 158, 189, 190, 191, 192, 195, 201-205, 210
τύπος, 139, 140, 177
- Августин, 182, 190, 220, 222, 257
Авраам
А. и аллегория в послании к Галагам, 123, 156-165;
А. и жертвоприношение Исаака, 91;
А. и обрезание, 9, 84;
А. – отец иудеев и язычников, 82-86, 137;
Божьи обетования А., 85, 95, 147-151, 260-261;
вера А., 84;
отношение А. к Божьему слову, 232
авторитет Священного Писания, 230-231, 250, 263
Агарь, 123, 156, 158, 159, 161, 163-166, 185, 235
Акеда, 91, 123
Александр Филипп, 23, 24
аллегория
а. о двух сыновьях Авраама, 86-87, 156-165;
а. как герменевтический метод, 231-232
аллюзия
а. и отголоски, 34-39, 49-50;
примеры использования а., 165-169
Алтер Роберт, 1, 36-37
апокалиптика
а. в герменевтике Павла, 141, 220;
иудейская а., 67-68
Арнольд Мэтью, 36-38
Ауэрбах Эрих, 139, 140, 225, 226

- Барр Джеймс, 223
 Баррет, Ч. К., 156, 157, 163
 Барт Карл, 102, 109, 111, 112
 Барт Ролан, 29-30
 Бекер Й. К., 14, 58, 258, 259
 Бердсли Монро К., 7, 48, 55
 благодать Бога, 10-11, 71, 73, 95-96,
 118, 140, 160 168, 205-206
 благословение
 б. Моисея, 68-69;
 б. язычников через Авраама, 84-
 86, 150-154;
 б. и Божья благодать, 210-211;
 получение Иисусом б., 235
 Блейк Уильям, 181
 Блессингтон Фрэнсис, 34
 Блох Рене, 23, 28
 Блум Харольд, 32-35, 219, 220, 222,
 254
 богословская герменевтика, 266-267
 богохульство, 70, 71
 Бодлер Шарль, 196
 Бонхеффер Дитрих, 247-248, 257
 Броуэр Рубен, 34
 буквальный смысл, 172-173, 181-182
 Бультман Рудольф, 16, 17, 18, 47, 62,
 178, 189, 193, 219, 220, 222, 241
 Буньян Джон, 146

 Вайсс Иоганнес, 234
 вера
 в. Авраама и язычников, 84-85,
 136-137, 151-153;
 отсутствие в. у Израиля, 73-74,
 98, 109, 138, 229;
 в. как средство обретения пра-
 ведности, 152-153
 верность Бога
 в. Б. и Израиль, 61, 74, 79-80;
 в. Б. и евангелие, 61, 86-89;
 роль в. Б. в герменевтике, 265-266
 Вестерхольм Стивен, 183
 Виа Дэн О., 228

 вина, 74-78
 Виндиш Ганс, 189, 193
 всевластие Бога, 97, 229

 Гарднер Перси, 18, 250-252
 Гарнак Адольф фон, 16, 18, 131, 219,
 222
 Георги Дитер, 176, 197
 Герберт Джордж, 144-147
 герменевтика
 г. и этика, 211-212;
 г. Павла, 9, 19-20, 223-229, 232-
 233; свобода г., 12, 207-208,
 214-217, приоритет духовно-
 го опыта в г., 151-153;
 нарративная г., 218-220, 225,
 255-257;
 нормативность г. Павла, 250-257;
 рамки современной г., 264-266
 гнев Божий, 65-69, 99-100, 139
 гностицизм, 173
 Гомер, 195, 196
 Гомерь, 98
 Гопкинс Джеральд Мэнли, 202, 208
 Гоппельт Леонард, 18
 Грант Роберт, 173
 Грин Томас, 30, 47, 181, 204, 240-245,
 252

 Давид, 74-78, 83-84
 Даль Нильс, 26, 89
 Дауб Дэвид, 26
 диалектическая интертекстуаль-
 ность, 241-246, 255, 258, 263
 Додд Ч. Г., 51, 219
 Дух
 влияние Д. на чтение Писаний,
 150-155, 205-207, 217, 247,
 256, 263-267;
 воздействие Д. на сообщество
 верующих, 11, 180, 209, 237,
 259-261;
 Д. и письмо, 171-174;

опыт Д., 150-155, 161, 199-201
духовный смысл, 181-182

евангелие

е. в Писании, 27, 70, 111, 215, 236;
е. и толкование Писания, 244-245;
е. и утверждение закона, 81-86;
исполнение Божьего слова в е.,
57, 62-64, 201-204, 215

завет

Божья благодать как основание
з., 118;
Божья верность з., 65, 86;
ветхий з., 182, 228;
з. как воплощение вести Христо-
вой, 180;
з. как прообраз евангелия, 69, 70,
201-204;
з. остается в силе, 64, 72, 86;
новый з. Иеремии, 177-180;
особенности ветхого з., 180,
199-200;
особенности нового з., 180-181,
199-200;
Сарра и Агарь – прообразы з.,
159;
служение ветхого з., 184-189,
207-209, 264;
служение нового з., 184-186,
198-199;
язычники и з., 138

закон

доступность з., 10-11, 178-179;
единство з. и евангелия, 83-84;
з. и христианский антииудаизм,
111-112;
з. как свидетель Божьей правед-
ности, 73, 80;
послушание з., 68-71, 109, 127,
157-158, 160

замысел автора, 44-50, 216-217

заповеди, 8, 68

Златоуст, 192

золотой телец, 131-134

Иаков, 114, 156

идолопоклонство, 131-134;

Йейтс Уильям Батлер, 37

Иерусалим

земной И., 166, 235;
приношения для церковей И.,
125-126;
эсхатологический И., 166, 221

избрание

и. Израиля, 73-74, 95-97;
и. современной церкви, 263-264;
и. язычников, 86, 235;
Писание как повествование об
и., 218, 245-246

Измаил, 98, 156, 159, 162-165

Израиль

избрание И., 73-75, 178-179;
надежда И., 89-90, 99-100;
неверность И., 67-68, 73-75, 98-
99, 109, 119, 138, 227-229;
ожесточение И., 72, 98-99, 205;
отношение И., к церкви, 124, 131-
133, 136-138, 244-245;
Писание И., 9, 31, 56-57, 199-200,
207-208;
участь И., 70, 90-106, 202-204,
212-213, 229

Иисус Навин, 143

Илия, 102

интертекстуальность

диалектическая и., 241-246, 255,
259, 263;
и. как методологический подход,
28-39;
критерии определения значения
и., 45-49

Иоанн

история манны в Ев. от И., 128;

- христоцентричная интерпретация в Ев. от И., 122, 149
- Иов, 39-44
- ирония, 157-158, 234
- Исаак, 91, 92, 95, 96, 114, 123, 153, 156, 158, 159, 161-165, 169, 235, 260
- Исав, 96, 99
- искупление, 153, 212
- исторический подход в исследованиях, 14-19, 29, 261-262
- исход
- и. – инициатива Бога, 113-115;
 - и. как метафора христианского опыта, 129-130, 141-146
- Кайзер Вальтер, 18
- Каллер Джонатан, 29, 196, 212
- Кальвин Джон, 257
- канон
- иудейский и христианский к., 28, 261;
 - к. Павла, 226-228;
 - литературный к., 29
- Кеземанн Эрнст, 61, 104, 105, 170, 172, 258
- Келси Дэвид, 250, 263
- керигма, 16, 77, 112, 117, 125, 215, 222, 253, 255, 265
- Кермоуд Фрэнк, 1, 52
- Книга Юбилеев, 156, 159, 242
- Концельман Ганс, 143
- Кох Дитрих-Алекс, 20, 39, 56, 71, 132, 136, 173, 176, 206, 230
- Кристева Юлия, 29-30
- Крэнфилд Ч. Э. Б., 61, 70, 71, 87, 88, 105, 110, 113
- Кугель Джеймс, 13, 184, 194, 224, 236, 237, 252
- культура (влияние на экзегезу), 250-251
- Кумран, 24, 41, 81, 115, 157, 215, 238, 239, 240, 242
- Левальски Барбара, 34, 35
- Линдбек Джордж, 7, 15, 259
- литературный анализ, 28-38
- Лицманн Ганс, 126
- Лонгенекер Ричард, 18, 19, 223, 251-254
- Лорд Джордж, 34, 195, 197
- Лютер Мартин, 17, 52, 80, 222, 257
- манна, 125-132
- Маркион, 86, 192, 219, 222, 254
- Маркс Герберт, 135, 141, 144, 188, 217, 219-222, 253, 254
- Мартин Ральф, 189, 190
- металепсис, 38, 124-126, 215-216
- метафора
- м. и связь между текстом и чтением, 259;
 - Писание как м., 217
- мидраш, 22-27, 131, 136-137, 176, 184, 186, 198, 225, 236-238
- Микс Уэйн, 6, 14, 31, 131, 132, 134, 136, 186, 266
- Миллер Меррил П., 20
- Мильтон Джон, 29, 33, 34, 35, 53, 64
- Моисей
- М. и сокрытие славы Божьей, 186-204;
 - М. и чудо с манной, 128-129;
 - М. как прообраз христианского опыта, 201-204, 210-213, 236-237;
 - М. не прообраз Христа, 142-143;
 - М. становится Торой, 201-203
- Нафан, 75-77
- новое творение, 221
- Нюзнер Джейкоб, 25, 30
- обетование
- Исаак – дитя о., 159;
 - о. Бога Аврааму, 86, 95-96, 148-151, 260-261;

- о. закона, 85-86;
- о. избавления Израиля, 72;
- о. нового завета у Иеремии, 177-179;
- Писание как повествование об о., 218
- обоснованность толкований Павла, 248-250, 253-254
- обрезание
 - о. Авраама, 9, 84;
 - о. и спор в Галатии, 152-153, 156-157, 163-164;
 - о. Исаака, 156;
 - о. плотское, 70, 71, 73, 85;
 - о. сердца, 70, 71, 73
- оправдание Бога, 62-64, 77-78
- опыт (христианского познания)
 - Моисей – прообраз о., 177-180;
 - о. познания в Духе, 150-153, 161, 199-200, 208-209
- Ориген, 173, 209
- Осия, 98, 99
- остаток, 99, 102, 106-107
- отголоски
 - критерии выявления отголоска в тексте, 50-54;
 - о. и авторское намерение, 49-50;
 - о. и аллюзия, 42-44, 49-50;
 - теория о. Холландера, 34-39
- Павел
 - П. как иудейский мыслитель, 9, 86, 100-102, 134;
 - П. и пророческая традиция, 28, 237;
 - П. не стыдится евангелия, 61-63;
 - П. как защитник евангелия, 175-176, 182-183, 188-189, 205-206, 208;
 - П. и его канон внутри канона, 226-228;
 - призыв подражать П., 255;
- жизнь апостола П., 9, 30-32, 40-41, 92, 151-152, 164, 171-172
- парусия, 141
- патристические комментаторы, 191
- персонализация Писания, 149-151, 163
- пешер, 95, 115, 117, 157, 163, 223
- Пламмер Альфред, 126, 128, 173, 189, 194
- подражание (литературное), 241-247
- покаяние, 74-78
- покрывало
 - п. на лице Моисея, 183-204, 212-213;
 - п. на тексте, 199-204, 212-213
- постмодернистский критицизм, 248-250
- праведность Бога
 - неведение Израиля относительно истинной цели п. Б., 109-110;
 - п. Б. в Иисусе Христе, 59-65, 79-80, 265-266;
 - п. Б. в толковании Писания и евангелия, 244-245;
 - п. Б. и единство закона и евангелия, 218-220;
 - п. Б. и единство иудеев и язычников, 103-104, 140;
 - п. Б. и закон, 73;
 - п. Б. и Павлов канон внутри канона, 226;
 - явление п. Б. сегодня, 260-261
- праведность по вере, 8, 54, 106-119, 227
- преображение
 - нравственное п., 211;
 - п. Моисея на горе Синай, 183-207;
 - п. христиан в подобие Христа, 191, 199-204, 212-213;
 - п. читателей в Духе, 202, 205-207, 209-210
- проклятие

- искупление от п., совершенное Иисусом, 235;
 п. закона, 227-228;
 п., предвозвещенное Моисеем, 68-70, 153
 проповедование и толкование, 257
 Псалмы плача (использование Павлом), 59-63
- раввинистический иудаизм, 23-24
 Райт Н. Т., 200
 Рикер Поль, 38, 141
- Саггс М. Джек, 115, 116
 Самуил, 101
 Сандерс Джеймс, 23
 Сарра, 96, 158, 163, 164
 свобода
 с. и обращение, 202-203; герменевтическая с., 208, 214-217, 247, 252, 259, 261-265;
 с. и рабство, 157-159;
 с. как дар Духа, 199-200
 Селтсер Барри, 220
 семиотика, 29
 семья Авраама, 85, 96, 99-100, 105, 121, 169
 сердце (библейский образ), 178-180
 Сион, 165-167, 227
 скала в пустыне, 9, 27, 134, 138-139
 слава
 с. Божья под покрывалом, 204, 213;
 с. лица Моисея, 184-193;
 с. служений ветхого и нового заветов, 184-186;
 явление с. Божьей в Иисусе Христе, 204, 207, 213
 соблюдение субботы, 127
 сообщество верующих
 Дух пребывающий в с. в., 11, 209, 256-267;
 опыт с. в. и Моисей, 200-204, 209-213;
 преображение с. в., 191, 199-200, 204, 208-209;
 с. в. и воплощение смысла Писания, 207;
 страдания с. в., 87-93;
 формирование с. в., 226, 233-234, 240, 266
- сообщество читателей
 Израиль как с. ч., 39;
 первоначальное с. ч. писем апостола Павла, 45-50;
 роль с. ч. в толковании, 11-12, 41-42, 45-47, 81, 200-201;
 с. ч. и Дух, 205-207, 216-217, 246, 260-267
- спасение
 день с., 138, 258;
 с. Израиля, 72, 99
 Стайнер Джордж, 1, 2
 страдания
 с. Израиля, 89-90;
 с. сообщества верующих, 86-93;
 с. Христа, 41
 стыд в Писании и посланиях Павла, 61-63
 суд Божий, 65-69, 77-78, 97, 138-139
 Сэнди У., 107, 115
- таинства, 142-144
 Талмуд, 9, 11
 Творец, 212
 текстуальный анализ, 19
 теодицея, 61-64, 80-81, 88
 Тертуллиан, 192
 типология, 135, 140, 142-143, 163, 225-229
 троп, 25-26, 30, 37, 42, 44, 45, 48, 50, 69, 90, 118, 132, 142, 176, 195, 197, 205, 206, 207, 215-217, 232-233, 237, 243, 259, 261

Уэсли Джон, 257

фараон, 96, 99

Феодорит, 190, 191

Филон, 24, 85, 128, 146, 150, 155, 162,
164, 209, 215, 223, 224, 236

Фиш Стэнли, 180

Фишбейн Майкл, 28, 39, 115, 142, 229

фон Рад Герхард, 227

Фрааде Стивен, 13

Фрай Ганс, 226

Хандельман Сьюзен, 30, 219

Хансон Э. Т., 23, 126, 190, 203

Хедлам А. К., 107, 115

ходайот, 238, 242

Холландер Джон, 35-39, 42, 44, 52, 53,
61, 130, 150

христология у Павла, 168-169

Христос

распятие и воскресение Х., 59,
141, 207;

Х. и телос закона, 109-110, 115,
191;

Х. и искупление от проклятия,
69, 153-154, 235;

Х. и преобразование сообщества
верующих, 210-211, 264-265;

Х. и семья Авраама, 121-122, 168;

Х. и скала в пустыне, 9, 138-140;

Х. и явление Божьей славы и
праведности, 59, 79-80, 204,
213, 218-219;

Х. и язычники, 106-107

христоцентричная герменевтика, 90-
94, 120-123, 139-140, 245-246, 151

Хьюгс, Филипп Эджкам, 194, 195

церковь

гонения иудеев на ц., 164-165;

прообразы ц. в Писании, 169;

ц. и единство иудеев и язычни-
ков, 103-104;

ц. и Израиль, 124, 131-132, 138;
244-245;

ц. и исполнение Божьих обе-
тований, 146-147, 152-153,
178-179;

ц. как странствующий народ,
140-141;

ц. как эсхатологическое знаме-
ние, 146-147, 169, 177

Чайлдс Бревард, 6, 58, 186, 197, 248,
249

читательская компетентность, 9, 171-
174, 255

Шлейермахер Фридрих, 15

Штробель Август, 63

экклезиоцентричная герменевтика,
123, 171, 226, 234, 246, 256

Элиот Т. С., 31-32, 55, 118

Эллис Э. Эрл, 19, 23, 39, 57, 157

эсхатологическое сообщество, 169,
171-172, 180, 212-213, 232

эсхатология

э. в Павловых церквях, 103-104,
106, 235, 257-258;

э. и восстановление Израиля, 60,
119, 221-222;

э. и герменевтика, 216-217, 230,
234-240

этика, 130, 183, 211

СОДЕРЖАНИЕ

<i>ПРЕДИСЛОВИЕ</i>	1
1. ЗАГАДКА ПАВЛОВОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ	8
2. ОТГОЛОСКИ В ПОСЛАНИИ К РИМЛЯНАМ	56
3. ДЕТИ ОБЕТОВАНИЯ	120
4. ПИСЬМО ХРИСТОВО	170
5. ГЕРМЕНЕВТИКА В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОМ СООБЩЕСТВЕ	214
<i>БИБЛЕЙСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ</i>	268
<i>ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ</i>	274

Науково-популярне видання

Хейз Ричард
Відгомони Писання у посланнях Павла
(російською мовою)

Перекладач *Леонід Колкер*
Головний редактор *Олександр Буковецький*
Дизайн та верстка *студія «кд»*

Підписано до друку 14.07.11. Формат 60x90/16
Папір книжковий. Друк офс. Гарнітура Мініон
Ум. друк. арк. 18
Наклад 1000 пр. Зам. № 5700.

Видавництво „Колоквіум”
а/с 63, м. Черкаси, 18000
тел. (0472) 71 25 16
email: main@colbooks.org
www.colbooks.org

Свідоцтво про внесення до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №2331 від 03.11.2005 р.

Віддруковано згідно з наданим оригінал-макетом
у ТОВ «Фактор-Друк»
61030, м. Харків, вул. Саратовська, 51, тел.: (057) 7-175-185

Ни одно исследование в области использования Ветхого Завета в посланиях Павла не обходится без этой книги. Методология определения интертекстуальных связей, разработанная Хейзом, применяется в исследовании не только трудов Павла, но и других новозаветных книг. Основываясь на разработках Джона Холландера, автор предлагает способ определения текста-предшественника, а также оценки художественного эффекта от слияния текстов. В отличие от многих других экзегетов, Хейз не ограничивает описание подхода Павла стандартным набором герменевтических методов – мидраш, аллегория и т. п., – и это ставит настоящую работу на совершенно иной, творческий уровень исследования посланий апостола.

Удивительное восприятие посланий Павла... скрупулезное и свежее исследование, благодаря которому не одно традиционное толкование должно быть переосмыслено. «Отголоски Писания» – огромный вклад в область исследования посланий Павла, способный изменить наше понимание раннего христианского богословия, которое теперь предстает перед нами в виде живого диалога с писаниями Израиля.

Дж. Данн

Эту книгу по праву можно назвать основной работой в области изучения герменевтики апостола Павла. Исследование Хейза несомненно станет основополагающим для каждого исследователя посланий Павла. Это новый шаг в изучении использования ветхозаветных цитат и аллюзий.

Кэрл Стокенхаузен

Ричард Хейз – ректор семинарии университета Дьюка (Duke Divinity School) в Дареме (штат Северная Каролина) и профессор кафедры Нового Завета. Автор книги «Этика Нового Завета» (М.: ББИ, 2005).

На обложке:
изображение лицензировано DepositPhotos.com/Vladimir Voronin



ИЗДАТЕЛЬСТВО
КОЛЛОКВИУМ

ISBN 978-966-8957-27-7



9 789668 957277