ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА



Джон Макрей

ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА

PAUL

His Life and Teaching

John McRay



Baker Academic
A Division of Baker Book House Co
Grand Rapids, Michigan 49516

ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА

Джон Макрей

Перевод с английского Александра Гейченко

КОЛЛОКВИУМ

Черкассы · 2009

ББК 86.37
М16

Copyright © 2003 by John McRay
Originally published in English under the title
Paul
by Baker Academic,
a division of Baker Publishing Group,
Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.
All rights reserved.

Макрей Джон.

М16 Жизнь и учение апостола Павла. Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2009. – 534 с.
ISBN 978-966-8957-13-0

Опираясь на сорокалетний преподавательский опыт, богослов, археолог и путешественник Джон Макрей воссоздает по кусочкам жизнь великого апостола, включая биографические сведения о Павле до его обращения, миссионерские путешествия апостола и его вклад в развитие христианского богословия.

Первая часть книги посвящена описанию жизни Павла как римского гражданина, фарисея и гонителя ранней церкви, его иудейского происхождения, внезапного обращения в христианство, начала служения и миссионерских путешествий. Во второй части автор проводит доскональное исследование Павловых посланий – их формы, построения и содержащегося в них богословского учения, – не оставляя без внимания их значение для современной церкви. Особо пристально рассматриваются взгляды Павла на искупление, Моисеев Закон и его учение о Церкви. Книга рассчитана на широкий круг читателей.

ББК 86.37

ISBN 0-8010-2403-X (ориг.)
ISBN 978-966-8957-13-0 (рус.)

© John MacRay, 2003
© Коллоквиум, 2009

Посвящается моим сыновьям
Робу, Дэвиду и Баррету,
разделившим мою любовь к Павлу
и перекопавшим со мной мир,
в котором жил апостол.

Список фотографий, таблиц, карт и иллюстраций

Фотографии

Фото 1.1. Река Кидн в Тарсе 20
Фото 2.1. Дамаск. Улица под названием Прямая 50
Фото 4.1. Храмовый холм в Иерусалиме, вид с Масличной горы
Фото 5.1. Антиохия Сирийская 114
Фото 5.2. Форум в Саламине, Кипр 130
Фото 5.3. Паф, Кипр 131
Фото 5.4. Пергия 133
Фото 5.5. Акведук в Антиохии Писидийской 136
Фото 5.6. Гавань Анталии 143
Фото 6.1. Киликийские врата 151
Фото 6.2. Троада 158
Фото 6.3. Самофракия 159
Фото 6.4. Гавань Неаполя 160
Фото 6.5. Форум в Филиппах 163
Фото 6.6. Тюрьма в Филиппах 165
Фото 6.7. Амфиполь 170
Фото 6.8. Надпись Политарха в Фессалониках 172
Фото 6.9. Форум в Фессалониках 174
Фото 6.10. Гавань Пирея 178
Фото 6.11. Афинский акрополь 180
Фото 6.12. Восточная агора в Афинах 181
Фото 6.13. Марсова гора возле Афинского акрополя 183
Фото 6.14. Храм Афины в Коринфе на фоне Акрокоринфа 188
Фото 6.15. Надпись Эраста в Коринфе 190
Фото 6.16. Бема в Коринфе на фоне Акрокоринфа 195
Фото 6.17. Гавань Кенхреи 197
Фото 7.1. Театр и гавань в Эфесе 205
Фото 7.2. Училище Тиранна в Эфесе 206
Фото 7.3. Гавань Асса 229
Фото 7.4. Театр в Милете 232
Фото 7.5 Гавань Коса 235
Фото 7.6. Гавань Родоса 236
Фото 7.7. Побережье Патары 237
Фото 7.8. Гавань Тира 239
Фото 7.9. Гавань Акко в Птолемаиде 241
Фото 7.10. Вид на гавань Кесарии с Храма Августа 242
Фото 7.11. Вид на гавань Кесарии с моря 243
Фото 7.12. Храмовый холм в Иерусалиме 246
Фото 7.13. Макет храма Ирода в Иерусалиме 250
Фото 8.1. Гавань Кесарии, вид с дворца Ирода 259
Фото 8.2. Миры 266

Фото 8.3. Бухта Смита и остров Павла на Мальте 272
Фото 8.4. Церковь Святого Павла на Мальте 273
Фото 8.5. Путеолы 275
Фото 8.6. Рим. 13, 3 – надпись в Кесарии 279
Фото 8.7. Никополь 291
Фото 8.8. Маммертинская тюрьма в Риме 297
Фото 8.9. Церковь Святого Павла вне Стен вблизи Рима 298

Таблицы

Табл. 3.1 Сжатая схема хронологии Павла 66
Табл. 3.2. Хронология Павла 80
Табл. 4.1. Структура Книги Деяний 96
Табл. 4.2 Обращения в Книге Деяний 99
Табл. 5.1. Посещение спустя четырнадцать лет и последующие события 124
Табл. 8.1. Имена, упоминаемые в тюремных посланиях 284
Табл. 8.2. Сравнение Посланий к Ефесянам и Колоссянам 285
Табл. 9.1. Сравнение послания к Филимону и античного письма 306
Табл. 9.2. Структура писем Павла 307
Табл. 9.3. Подписи в письмах Павла 312
Табл. 9.4. Положение посланий Павла в Новом Завете 316
Табл. 9.5. Античные подсчеты строк в посланиях Павла 318
Табл. 9.6. Подсчет строк в папирусе Честера Битти 319
Табл. 9.7. Подсчет строк Клермонтского кодекса 319
Табл. 9.8. Нумерация параграфов Ватиканского кодекса 320
Табл. 9.9. Положение Послания к Евреям в списках посланий Павла 323
Табл. 10.1. Обитатели небесного мира 329
Табл. 10.2. Сравнение космологии стоиков и гностиков 335
Табл. 12.1. Теории искупления 360
Табл. 13.1. Небесные обитатели в Послании к Ефесянам 404
Табл. 14.1. «Вера Христова» и «вера во Христа» в английских переводах 413
Табл. 16.1. Описание старейшин и дьяконов (и христиан вообще) 449
Табл. 17.1. Сравнение Посланий к Ефесянам и Коринфянам 496
Табл. 17.2. Сравнение Посланий к Ефесянам и Римлянам 500

Карты

Карта 5.1. Первое миссионерское путешествие Павла 129
Карта 6.1. Второе миссионерское путешествие Павла 150
Карта 7.1. Третье миссионерское путешествие Павла 204
Карта 8.1. Путешествие Павла в Рим 258
Карта 8.2 Предположительные поездки Павла после заключения 290

Иллюстрации

Илл. 4.1 Последовательность обращения в Деяниях 102
Илл. 10.1. Космология семи небес 334
Илл. 12.1. Типологии скинии 374
Илл. 12.2. Типология первосвященнического служения Христа 375

Предисловие

В своей блестящей книге «Павел: апостол свободы» (*Paul: Apostle of the Heart Set Free*) Ф. Ф. Брюс писал: «Ни одно событие, кроме, собственно, события Христа, не было столь определяющим для хода христианской истории, как обращение и призвание Павла» (с. 75). Я разделяю это убеждение, которое побуждало и направляло мою жизнь как профессора колледжа. На протяжении сорока пяти лет я преподавал курсы лекций о Павле, написал докторскую диссертацию по одному из его писем (1 Коринфянам), много путешествовал по Средиземноморью, начиная с 1967 года, отслеживая пути, по которым путешествовал Павел. Моей целью было исследовать каждый из приблизительно пятидесяти городов, которые он посетил, и мне удалось побывать во всех, за исключением трех или четырех. В продолжение долгих периодов времени я жил в Израиле и Греции, исследуя жизнь Павла и руководя археологическими экспедициями в израильских городах, среди которых такие как Кесария Маритима,[1] где Павел провел два года в заточении. К тому же я написал более ста сорока статей, опубликованных в восемнадцати словарях и энциклопедиях, многие из этих статей – о Павле. Поэтому, когда в 1991 году я закончил написание книги «Археология и Новый Завет» (*Archaeology and the New Testament*) для издательства «Бейкер Бук Хаус» (Baker Book House) и мне предложили написать книгу о Павле, я с радостью принял предложение по причине своего глубокого и непрекращающегося интереса к великому апостолу.

По просьбе издателя я написал эту книгу как учебник для уровня колледжа, а не для научного мира профессоров и экспертов. Поэтому использование иностранных языков сведено к минимуму, а отсылки к современной критической литературе обычно вынесены

[1] Т. е. Кесария Приморская, город на средиземноморском побережье Палестины, недалеко от горы Кармил. Не путать с Кесарией Филипповой. – Прим. перев.

в примечания и обобщены в последней главе. Моей целью было написать книгу, главным образом отражающую содержание и методы моих курсов лекций о Павле для колледжа, а также результаты двадцати семи поездок по святым местам с целью изучения мира Павла. Я попытался «надеть очки первого века» (что всегда рекомендую своим студентам), чтобы посмотреть на Павла в его иудейском и эллинистическом окружении Средиземноморья и увидеть его не отцом церкви четвертого, протестантским реформатором шестнадцатого или евангельским миссионером двадцать первого века, а тем, кем он был — еврейским раввином первого века, который обратился к Иисусу как к Мессии и стал страстным, преданным мессианским евреем.

В этой книге я пытаюсь обратить внимание читателя на то, что Павел не был основателем христианства, что он не перестал быть евреем и что христианство не является религией язычников. Никогда не было большего защитника вселенского акцента христианской веры, чем Павел, который категорически заявлял, что во Христе «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28). Это означает, что когда люди возлагают свою надежду на Иисуса, еврею или язычнику не нужно отвергать свое происхождение, мужчине или женщине — свой пол, рабу или свободному — свое общественное положение. Центром проповеди Павла было то, что язычники должны стать евреями не более, чем евреи — язычниками, ведь, продолжает он, «если же вы Христовы, то вы семя Авраама и по обетованию наследники» (Гал. 3, 29). Монотеизм веры Авраама был основанием христианской веры в проповеди Павла, и Бог, таким образом, есть Отец всех верующих. Это означает, что там, где у Бога есть сын или дочь, у меня есть брат или сестра (еврей или язычник, мужчина или женщина). Влияние этой истины может быть не иначе как революционным в мире, переполненном религиозными разделениями, если только учение Павла с любовью принимают и применяют в повседневной жизни. Я молюсь, чтобы эта книга могла отчасти поспособствовать осуществлению данной цели.

Многие люди, организации и фонды содействовали моим путешествиям и исследованиям, начиная с 1967 года до опубликования книги «Археология и Новый Завет» в 1991 году. Свою признательность я выразил им в предисловии к той книге, а мои исследования продолжались благодаря их щедрости. С того времени также и другие партнеры сделали возможными мои дальнейшие путешествия и исследования о жизни и временах Павла, и я выражаю глубочайшую признательность всем, кто помогал данному проекту. Рискуя

забыть некоторых, кто по-разному помогал мне, я желаю поблагодарить следующих соратников в этом служении: преподавательский состав, персонал и администрацию Уитон колледжа; Дона Эдвардса (Don Edwards); Роба Макрея (Rob MacRay); церковь Христову Беринг Драйв в Хьюстоне, штат Техас (Bering Drive Church of Christ, Houston, Texas); Уитонскую библейскую церковь в Уитоне, штат Иллинойс (Wheaton Bible Church, Weaton, Illinois); Давида Свин (David Sveen) и фонд Доманада (Domanada Foundation) в Уитоне; фонд памяти Г. У. Элдин (G. W. Aldeen Memorial Fund) в Уитон колледже. Я также признателен за дружбу и финансовую поддержку следующим людям: Маку и Вонле Эйрхарт (Airhart), Рэнди и Терезе Томази (Tomassi), Роберту и Даун Кавалько (Cavalco), Джозефу и Патриции Додсон (Dodson), доктору Полу Джордену (Jorden) и его супруге Дженет, Дику и Мэри Нортон (Norton), Марте Перди (Purdy) и Джулии Стэйлер (Stahler).

Для меня было огромной честью и радостью, что три мои сына – Роб, Дэвид и Баррет – путешествовали со мной по Средиземноморью и Ближнему Востоку. Они жили в Израиле, вместе со мной участвовали в различных раскопках в этой стране и посетили большую часть других стран, в которых бывал Павел. Учить их, а позже их семьи, о жизни Павла в том географическом окружении, где он жил, было наибольшей радостью и благословением в моей жизни. Они физически трудились со мной на раскопках, стимулировали мое мышление и вносили вклад в исследования.

Но главным помощником и ассистентом в моей работе – не только над этой книгой, но и во всем, что я написал, – является моя жена, Анетт. Она – источник вдохновения, интуиции и ободрения в сложные времена, а также корректор всех моих работ. Без ее профессионального мастерства и неподдельного интереса эта книга не была бы закончена. Я храню драгоценные воспоминания о совместном пребывании на Средиземноморье в 2001 году, когда мы в течение пяти месяцев проводили дополнительные исследования в Греции и Израиле, а также целый месяц трудились вместе в маленьком «вороньем гнезде» на третьем этаже нашей квартиры в Эйли в Шотландии, где я писал, а она вычитывала последние разделы книги. И таким образом книга была написана *amore Pauli*, из любви к Павлу, но с любовью Анетт.

Я также хочу признать важный вклад, который внесли в написание этой книги мои студенты: своими исследованиями, письменными работами, обсуждением лекций и общей заинтересованностью и ободрением, продемонстрированным на занятиях о жизни и учении Павла. Особая благодарность редакторской команде издательства

Бейкер Академик (Baker Academic) и лично Ярлу Ваггонеру (Jarl Waggoner). Они тщательно проверили мою рукопись, сделали ценные рекомендации и исправили мои ошибки, в то же самое время предоставив мне свободу выражать свою позицию. Поэтому вина за все неудачные попытки адекватно раскрыть безграничные темы жизни и учения Павла остается на мне.

Джон Макрей
Аспирантура Уитон колледжа
Уитон, Иллинойс

Список сокращений

1 Клим. Рим.	*Первое послание Климента Римского*
ABD	*Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992)
Abraham	Филон Александрийский, *О жизни Авраама*
Ag.	Эсхил, *Агамемнон*
AJA	*American Journal of Archaeology*
Ann.	Тацит, *Летопись*
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung,* ed. Hildegard Temporini and Wolfgang Haase (New York: de Gruyter, 1972–)
ANT:LJ	Jack Finegan, *The Archeology of the New Testament: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church,* rev. ed. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992)
ANT:MW	Jack Finegan, *The Archeology of the New Testament: The Mediterranean World of the Early Christian Apostles* (Boulder, Colo.: Westview, 1981)
ASOR	American Schools of Oriental Research
ASV	American Standard Version (1901)
Aug.	Светоний, *Божественный Август*
b.	Вавилонский талмуд
BA	*Biblical Archaeologist*
BAFCS	The Book of Acts in Its First Century Setting
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979)
BAR	*Biblical Archaeology Review*

BASHH	*The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, ed. Conrad Gempf, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 49 (Tübingen: Mohr, 1989)
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
Bis. acc.	Лукиан Самосатский, *Дважды обвиненный*
BR	*Biblical Research*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CIG	*Corpus inscriptionum graecarum,* ed. A. Boeckh, 4 vols. (Berlin, 1828–77)
CIL	*Corpus inscriptionum latinarum*
Claud.	Светоний, *Божественный Клавдий*
Contempl. Life	Филон Александрийский, *О созерцательной жизни*
Descr.	Павсаний, *Описание Эллады*
Dreams	Филон Александрийский, *О сновидениях*
Ecl.	Климент Александрийский, *Eclogae propheticae*
EEC	*Encyclopedia of Early Christianity,* ed. Everett Ferguson (New York: Garland, 1990)
Ep. Tra.	Плиний младший, *Письма Траяну*
ET	*Expository Times*
EvQ	*Evangelical Quarterly*
Geogr.	Страбон. *География*
HTR	*Harvard Theological Review*
IDB	*Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, 4 vols. (Nashville: Abingdon, 1962)
IDB	*Supplement Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume,* ed. K. Crim (Nashville: Abingdon, 1976)
IEJ	*Israel Exploration Journal*
JB	Jerusalem Bible
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JRS	*Journal of Roman Studies*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JTS	*Journal of Theological Studies*
KJV	King James Version

KNOX	*The Holy Bible,* trans. Ronald Knox (New York: Sheed & Ward, 1950)
LB	Living Bible
Legat.	Филон Александрийский, *О посольстве к Гаю*
Life	Флавий Иосиф, *Автобиография*
LSJ	H. G. Liddell, R. Scott, and H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1968)
LXX	Септуагинта
m.	Мишна
Marc.	Тертуллиан, *Против Маркиона*
MOFFATT	*The Bible: A New Translation,* trans. James Moffatt (New York: Harper & Row, 1954)
NASB	New American Standard Bible
Nav.	Лукиан Самосатский, *Корабль, или Желания*
NEB	New English Bible
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIDNTT	*New International Dictionary of New Testament Theology,* ed. Colin Brown, 4 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1971)
NIV	New International Version
NRSV	New Revised Standard Version
NTS	*New Testament Studies*
Onom.	Евсевий, *Ономастикон, или Трактат о названиях*
Paen.	Тертуллиан, *О покаянии*
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PG	Patrologia graeca, ed. J.-P. Migne, 162 vols. (Paris, 1857–86)
PHILLIPS	*The New Testament in Modern English,* trans. J. B. Phillips (New York: Macmillan, 1960)
Pis.	Цицерон, *In Pisonem*
Prom.	Эсхил, *Скованный Прометей*
RSV	Revised Standard Version
Sat.	Гораций, *Сатиры*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
TEV	Today's English Version (= Good News Bible)
Tib.	Светоний, *Тиберий*
TynBul	*Tyndale Bulletin*
Vesp.	Светоний, *Веспасиан*

Vir. ill.	Иероним, *О знаменитых мужах*
Vit. Apoll.	Филострат, *Жизнеописание Аполлония Тианского*
Апол.I	Иустин, *Первая апология*
Варнав.	*Послание Варнавы*
Гом. на Деян.	Иоанн Златоуст, *Беседы на Деяния Апостольские*
Диал.	Иустин, *Разговор с Трифоном-иудеем*
Ерм. Вид.	Ерма, *Видения* (Книга I)
Ерм. Подоб.	Ерма, *Подобия* (Книга III)
Ест. Ист.	Плиний Старший, *Естественная история*
Заст. Бес.	Плутарх, *Застольные беседы, кн. IX*
Игн. Еф.	Игнатий, *Послание к ефесянам*
Игн. Магн.	Игнатий, *Послание к магнезийцам*
Игн. Пол.	Игнатий, *Послание к Поликарпу*
Игн. Смирн.	Игнатий, *Послание к смирнянам*
Игн. Тралл.	Игнатий, *Послание к траллийцам*
Игн. Филад.	Игнатий, *Послание к филадельфийцам*
Ист.	Тацит, *История*
Иуд. война	Флавий Иосиф, *Иудейская война*
Иуд. древн.	Флавий Иосиф, *Иудейские древности*
О нач.	Ориген, *О началах*
Пиф.	Пиндар, *Пифийские оды*
Прот. Цельса	Ориген, *Против Цельса*
ЦИ	Евсевий, *Церковная история*

ЧАСТЬ 1

ЖИЗНЬ ПАВЛА

1

Окружение и биография

Однажды Павел писал, что когда пришла полнота времени, Бог послал Сына своего (Гал. 4, 4). Это означает, что Бог ждал подходящего времени, чтобы послать евреям их Мессию. Также в рамки Божьих целей входило избрание человека, который главным образом отвечал бы за осуществление постпасхального повеления Иисуса двенадцати апостолам, проповедуя исполнение обещания, данного Аврааму. Этим человеком был Павел из Тарса (Гал. 1, 15-16). Обещание состояло в том, что Бог благословит все народы (язычников) через семя Авраама, евреев (Быт. 12, 1-4).[1] Повеление же состояло в том, что апостол должен научить все народы (язычников и евреев) о воскресшем Господе (Мф. 28, 18-20).

«Я Иудеянин, Тарсянин, гражданин небезызвестного Киликийского города» (Деян. 21, 39)

Павел родился и провел свои ранние годы в диаспоре, рассеянии евреев за пределами Святой земли. Однажды он заметил римскому трибуну, что был иудеем, тарсянином, гражданином небезызвестного киликийского города (Деян. 21, 39). Население Тарса приблизительно оценивается в полмиллиона человек.[2] Город расположился

[1] Эта благая весть, что язычники примут благословение Божье, была проповедана даже Аврааму (Гал. 3, 8).

[2] Hurbert Rex Johnson, *Who Then Is Paul?* (Lanham, Md.: University Press of America, 1981), 11.

на реке Кидн, в пятнадцати километрах к северу от юго-восточного побережья Турции (в древности Малой Азии). Тарс впечатляет красотой своих окрестностей, раскинувшись на пологих холмах, покрытых засеянными полями, которые волнами струятся от ласкового ветерка. Вблизи города протекает полноводная река, образующая восхитительные миниатюрные водопады среди покрытых зеленью берегов. Можно наблюдать, как местные обмывают свои телеги посреди речных отмелей, в то же самое время воображение рисует юного Павла, плещущегося по колено в воде и не могущего скрыть ребяческого выражения счастья.



Фото 1.1. Река Кидн в Тарсе

Большая международная магистраль, связывающая западное побережье Малой Азии с Сиро-Палестиной и указывающая на восток, проходит через Тарс и далее к северу через узкие Киликийские ворота в горах Тарса. Тарс был самым важным городом в Киликии, которая стала провинцией при Помпее в 67 г. до Р. Х. Провинция состояла из западных гористых районов Киликия Трахея (Киликия Скалистая) и восточных равнинных территорий Киликия Педиас (Киликия Плоская). Сирия, великая страна на востоке, стала римской провинцией в 64 г. до Р. Х. при Помпее и приблизительно в 25 г. до Р. Х. по административным причинам была

объединена с восточной частью Киликии, которая включала Тарс. Поэтому на всем протяжении жизни Павла Тарс был частью Сирии-Киликии. Однажды Павел говорил о том, что отошел в страны Сирии и Киликии (Гал. 1, 21). И только в 72 г. по Р. Х. восточная Киликия была отсоединена от Сирии и воссоединена с западной Киликией, образовав провинцию Киликия.

Тарс на самом деле был небезызвестным городом. Когда в 47 г. до Р. Х. Тарс посетил Юлий Цезарь, местные жители в его честь назвали город Юлиополисом, то есть городом Юлия. После разгрома Брута и Кассия, главных организаторов убийства Цезаря, Марк Антоний провел время в Тарсе, где во время одного памятного события в 41 г. по Р. Х. у него было свидание с Клеопатрой, египетской царицей, которая поднялась вверх по реке, облачившись подобно богине Афродите.

Тарс был важным культурным центром в античном мире. Страбон, географ первого века, писал, что его граждане страстно стремились к культуре и что большая часть студентов местного университета были родом из самого Тарса, в отличие от Афин и Александрии, привлекавших студентов со всей империи.[3] Можно предположить, что в Тарсе не было такой же межкультурной деятельности, как в прочих университетских городах. Интересно, что Страбон отмечал: студенты, покинувшие Тарс, чтобы завершить свое образование в других городах, редко возвращались обратно, чтобы здесь жить. Тем не менее, город обеспечил Павла в его ранние годы богатой образовательной средой. Его поздние труды насыщены образами греко-римского мира, в котором он жил. Эти образы играют важную роль в процессе коммуникации и общения Павла в его еврейско-языческом окружении.[4]

«А я и родился римским гражданином» (Деян. 22, 28)

Процветание Тарса отчасти основывалось на изготовлении материи из козьей шерсти, известной как киликиум (название, которое получила провинция). Порой ее использовали для изготовления палаток. Именно этим ремеслом и занимался Павел. Однако понятие «делатель палаток» (σκηνοποιός, *skēnopoios*), скорее всего, означает «кожевник», а не делатель палаток, и в дни Павла большинство

[3] *Geogr.* 14.5.12ff.

[4] Дэвид Уильямс (David Williams) в своей книге *Paul's Metaphors: Their Context and Character* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1999) рассматривает широкий спектр метафор Павла из области архитектуры, права, коммерции, здравоохранения и образования.

палаток изготавливалось из кожи.[5] У нас, наверное, нет доказательств, чтобы полагать, что Павел был ткачом, изготавливавшим материал для палаток из козьей шерсти либо изо льна, и связь его профессии с индустрией по изготовлению киликиума в провинции Киликия случайна.[6]

Мы не знаем, каким образом семья Павла получила римское гражданство, но не будет безосновательным утверждать, что дед Павла или его прадед также был изготовителем палаток во времена, когда Помпей (67–64 гг. до Р. Х.), Юлий Цезарь (47 г. до Р. Х.) или Марк Антоний (41 г. до Р. Х.) были в той местности и посетили Тарс. Пращур Павла вполне мог обеспечить римскую армию палатками – услуга, наградой за оказание которой могло быть римское гражданство.[7] Право на римское гражданство можно было приобрести несколькими способами: 1) родившись гражданином; 2) отслужив в армии; 3) в награду; 4) благодаря дару *en bloc*; 5) за финансовое вознаграждение.[8] Павел родился гражданином (Деян. 22, 28; ср. 22, 23).

Считается, что предки Павла принадлежали еврейской колонии, выселенной сюда Селевкидскими царями из Антиохии Сирийской, чтобы усилить свое влияние в Тарсе, который был переименован Антиохом IV (175–164 гг. до Р. Х.) в Антиохию.[9] В свою очередь, утверждают и то, что близкая связь семьи Павла с Иудеей делает неправдоподобным ее происхождение от семьи старой диаспоры.[10]

Каким бы ни было их происхождение,[11] очевидно, что отец Павла был римским гражданином, поскольку Павел родился граж-

---

[5] Shimon Applebaum, "The Social and Economic Status of the Jews in Diaspora," in *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural, and Religious Life, and Institutions*, ed. S. Safrai and M. Stern, Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, section 1 (Assen: Van Gorcum, 1974–76), 2:716–17; R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Philadelphia: Fortress, 1980), 21, and sources cited on p. 73 n.16.

[6] См. аргументацию Брайана Рапски (Brian Rapske), оспаривающего мнение, что Павел был ткачом, работающим с козьей шерстью, льном либо дубильщиком кожи. Последняя профессия считалась унизительной в обществе. Он доказывает, что, напротив, Павел работал с уже обработанной кожей (*The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, BAFCS 3[Grand Rapids: Eerdmans, 1994], 106–7).

[7] F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 37.

[8] Rapske, *Paul in Roman Custody*, 86.

[9] Sir William Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* (London: Hodder and Stoughton, 1908), 32.

[10] Martin Hengel, *The Pre-Christian Paul* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1991), 5.

[11] Ответы на отрицание римского гражданства Павла см. Simon Légasse, "Paul's Pre-Christian Career according to Acts," in *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, ed. Richard Bauckham, BAFCS 4 (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). 369ff.

данином (Деян. 22, 27-28).[12] Хотя Киликия-Сирия оказалась под римским управлением, гражданство не давалось автоматически всем ее жителям. Даже те, кто получил гражданство за особые заслуги перед Римом, – например, солдаты по ходатайству полевого командира, – должны были иметь собственность в размере около пятисот драхм. Лука утверждает, что Павел был не только римским гражданином, но и гражданином Тарса (Деян. 21, 39). Согласно Диону Хризостому[13], во времена империи гражданство в Тарсе можно было приобрести за такую же сумму денег, что равнялась заработку обычного поденного рабочего за два года.[14] Похоже, что таковым положение дел было со времен Августа.

Павел трижды воспользовался преимуществом римского гражданства. Первый раз в Филиппах, городе в Македонии, где его и Силу несправедливо заточили в тюрьму (Деян. 16, 37). Почему он допустил, чтобы его били и не объявил о своем гражданстве, что помогло бы избежать этого, нам не известно. Возможно, это было по сугубо личным причинам. Более того, Павел пытался сохранить свою еврейскую идентичность, начиная служение в синагогах. Но когда его пребыванию и служению в Филиппах угрожало бесчестие, он воспользовался правом гражданства, чтобы исправить положение.

Второй случай произошел в Иерусалиме, по окончании его третьего миссионерского путешествия (Деян. 22, 25-29). Римский сотник, освободивший Павла из рук толпы во Дворе язычников в храме, сначала ошибочно принял его за египтянина, а позже за говорящего по-еврейски иудея из рассеяния, считать которого римским гражданином у него не было никаких оснований. Павел сказал о своем гражданстве тогда, когда его готовили к бичеванию, и тем самым избежал ненужных допросов, которые могли бросить тень на него и его служение.

Последний случай, когда Павел воспользовался своим гражданством, произошел в Кесарии, два года спустя (Деян. 25, 27), когда он предстал пред Фестом и, требуя суда у кесаря, нарушил планы

---

[12] А. Н. Шервин-Уайт (A. N. Sherwin-White) обращается к вопросу, поставленному Моммзеном (Mommsen). Действительно ли фраза ἐγὼ δὲ καὶ γεγέννημαι («я рожден») означает «родился» или «стал». В последнем случае слова означают, что отец Павла стал гражданином, когда Павел был ребенком, и что Павел стал римлянином как законный сын своего отца, что было обычным делом. Он считает, что это менее вероятно, чем более очевидный перевод: «я родился гражданином» (*Roman Society and Roman Law in the New Testament* [Oxford: Oxford University Press, 1963; reprint, Grand Rapids: Baker, 1978], 151).

[13] *Discourses* 34.21–23 (Second Tarsic Discource).

[14] Hengel, *The Pre-Christian Paul*, 98 n. 43.

нового римского прокуратора вернуть Павла евреям в Иерусалим (Деян. 25, 11). Эта просьба, гарантировавшая Павлу, что его дело будет заслушано перед императором, была одной из привилегий римских граждан, которой не могли воспользоваться прочие жители империи.

Права граждан гарантировались Юлианским законом об использовании общественной силы, законом, известным как *lex Julia de vi publica.*[15] Закон датируют временем императора Августа — 23 г. до Р. Х.[16] Эти права включали честный открытый суд для гражданина, которого обвиняли в преступлении, защиту от наказаний без выполнения судебных формальностей, освобождение от некоторых унизительных форм наказания, таких как распятие. Закон не позволял любому чиновнику убивать, бичевать, заковывать в кандалы или подвергать пыткам римского гражданина, даже приговаривать его (вопреки просьбе) или же препятствовать его отправке в Рим, чтобы представить там свою просьбу в установленные сроки. До нас дошла часть переписки Плиния, правителя римской провинции Вифинии в северной части Малой Азии, с императором Траяном, датированная началом второго века, в которой говорится, что он отправил граждан, обвиненных в преступлении, непосредственно в Рим.[17] Таким образом, ко второму веку просьбы даже не требовалось; обвинения, по крайней мере, некоторые из них, автоматически давали право человеку оказаться в Риме.

«Савл, он же и Павел» (Деян. 13, 9)

Зачастую ошибочно заявляют, что миссионер изменил свое еврейское имя Савл (Саул) на греческое имя Павел вскоре после обращения. На самом деле у него было два имени с самого рождения, поскольку от римских граждан требовалось, чтобы их зарегистрировали под *tria nomina* — тремя именами, которые состояли из *praenomen* (имя), *nomen gentile* (семейное имя) и *cognomen* (прозвище). Мы знаем только римское прозвище (*cognomen*) Павла. Если бы было известно его семейное имя, то мы могли бы немного больше узнать о происхождении его гражданства, поскольку новые граждане

[15] Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law*, 57f.

[16] A. H. M. Jones, *Studies in Roman Government and Law* (Oxford: Oxford University Press, 1960), 97ff.

[17] *Ep. Tra.* 96. См. документы в книге: J. C. Ayer, *A Sourcebook for Ancient Church History* (New York: Scribners, 1941), 20ff.; H. Bettenson, *Documents of the Christian Church*, 2d ed. (London: Oxford University Press, 1963), 3–6.

часто принимали имя и семейное имя своего патрона.[18] Например, римский трибун Клавдий Лисий, избавивший Павла от толпы в храме, принял имя семьи Клавдия, когда приобрел свое гражданство (Деян. 21, 31; 22, 26.30; 23, 26). Еврейский военачальник и историк Иосиф Флавий принял имя семьи Флавиев, к которой принадлежал Веспасиан. В своей автобиографии Иосиф писал, что когда прибыл в Рим с Титом, император Веспасиан «почтил меня привилегией римского гражданства».[19] Он также получил пенсию, которую Веспасиан, названный Светонием преданным патроном искусств, обычно выплачивал некоторым учителям и деятелям искусства.[20]

Хотя в империи от евреев, бывших римскими гражданами, требовалось регистрироваться под тремя именами для официальных записей, от них не ожидалось использование всех этих имен в любых обстоятельствах, особенно в тех ситуациях, когда важность этнической идентичности превосходила политическую принадлежность. Например, пятьсот еврейских погребальных надписей, найденных в Риме, десять процентов которых указывают на римское гражданство, не содержат хотя бы одного из трех имен (*tria nomina*).[21]

Таким образом, на девятый день после рождения[22] у Павла уже было имя *Paulus*, означавшее «маленький», которое в Новом Завете встречается в греческой форме *Паулос* (Παῦλος, *paulos*). Поскольку Павел получил имя с рождения, оно не может указывать на его рост. Имена, такие как Маленький, Небольшой (английский *Little, Small*; немецкое *Klein*; французское *Petit*) не обязательно имеют анатомическую значимость, так же как имена Браун (коричневый), Блэк (черный), Уайт (белый) не несут расовых коннотаций. Хотя старший ребенок может быть с любовью назван «малышом», имя Павла было избрано при рождении и, возможно, избрано потому, что созвучно его еврейскому имени Савл (Саул), которое носил первый еврейский царь, происходивший, как и Павел, из колена Вениамина (Рим. 11, 1; Флп. 3, 5). Павел не является римской или греческой формой имени Савл (Саул). Это два абсолютно разных имени. Имя Савл (Саул), которое происходит от еврейского слова *sha'al* («спрашивать»), по-разному записывается в Библии:

---

[18] William Smith, ed., *Dictionary if Greek and Roman Antiquities* (London: John Murray, 1878), 802.

[19] *Life* 423.

[20] *Vesp.* 17–18.

[21] G. Fuks, "Where All of the Freedom Gone? On an Anomaly in the Jewish Grave Inscriptions from Rome," *Journal of Jewish Studies* 36 (1985): 25–32.

[22] Smith, ed., *Dictionary if Greek and Roman Antiquities* (London: John Murray, 1878), 801. Девочкам давали имя на восьмой день.

Саул (Σαοῦλ) – в Септуагинте и в Новом Завете, только в повествованиях об обращении в Деяниях (Деян. 9, 4.17; 22, 7.13; 26, 14)[23]

Саулос (Σαοῦλος) – у Иосифа Флавия[24]

Савл (Σαῦλος) – наиболее распространенная форма в Новом Завете, эллинизированная форма еврейского *Sha'ul* (Деян. 7, 58; 8, 1.3; 9, 1.8.11.22. 24; 11, 25.30; 12, 25; 13, 1.2.7.9; 22, 7 в кодексе D; 26, 14).

Имя Павел (Παῦλος, *Paulos*) в латинском (*Paulus*, или варианты *Paullus*, *Polus*, *Pollus*) всего лишь римское прозвище (*cognomen*), дополнительное имя, подобное современным вторым именам (middle name). В то время это было достаточно распространенное имя. Два члена семейства Эмилия, носивших это имя, упоминаются в латинском словаре Касселя (*Cassell's Latin Dictionary*).[25] Павел носил оба имени, Павел и Савл, с рождения и, без сомнения, использовал их избирательно в различных культурных обстоятельствах. Во время своего пребывания среди язычников, он, вероятно, по-гречески или по-латыни назывался Павлом, в то время как еврейские коллеги и братья в Иерусалиме знали его как Савла. В его письмах, написанных к церквям, главным образом состоящим из язычников, встречается имя Павел. Впервые имя встречается в Деяниях Апостолов, когда Павел выступил против римского проконсула Кипра, которого также звали Павлом (Сергий Павел, Деян. 13, 7).[26] Лука, в то же время, упоминает его как Савл, он же Павел (Деян. 13, 9).

Интересно, что ни один римлянин, который упоминается в Новом Завете, не назван всеми тремя именами. И не каждый, кто носил римское имя, был римлянином. Некоторые новозаветные персонажи названы своими римскими именами (*praenomina*, например, Гай, Луций, Тит), а некоторые прозвищами (*cognomina*, например, Акила, Крисп, Юстус Руфус). Однако мы не можем знать, являются ли люди римлянами, если только контекст не указывает на это

---

[23] В манускрипте Честера Битти, содержащем Евангелия и Деяния ($\mathfrak{P}^{45}$), оно используется на протяжении всей книги Деяний.

[24] *Иуд. древн.* 6.7.4

[25] Л. Эмилий Павел, римский военачальник, и Л. Эмилий Павел Македонский, его сын, который захватил Персея, царя Македонии (*Cassell's Latin Dictionary*, rev. J. R. V. Marchant and J. F. Charles [London and New York: Cassel, n.d.], 396).

[26] См. далее Colin Hemer, "The Name of Paul," *TynBul* 36 (1985): 179–83; F. C. Synge, "Acts 13.9: 'Saul Who Is Also Paul,'" *Theology* 63 (1960): 199–200. См. обсуждение доказательств в пользу возможности отождествления этого человека с человеком, имевшим такое же имя, обнаруженное в трех надписях (Alanna Nobbs, "Cyprus," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. David W. J. Gill and Conrad Gempf, BAFCS 2 [Grand Rapids: Eerdmans, 1994], 282–89).

или об их римском гражданстве узнаем по другим признакам, таким как в случае *cognomina* Агриппы, Феликса, Феста, Галиона. Понтий Пилат упоминается под своим *cognomen* и *nomen*. Один из еврейских спутников Павла, Силуан, имел римское *cognomen* (2 Кор. 1, 19; 1 Фес. 1, 1; 2 Фес. 1, 1), но в Деяниях более известен под своим греческим именем Сила (Деян. 15-18). Мы знаем, что он был римским гражданином не потому, что у него было римское *cognomen*, но потому, что Павел назвал его римским гражданином (Деян. 16, 37).

Только два раза в Новом Завете граждане упоминаются под своими *nomina* (центурионы Корнилий, Деян. 10, 1 и дал. и Юлий, Деян. 27, 1.3), этот обычай существовал в империи, начиная с древнего Республиканского периода Римской истории, и практиковался только в войсках во время периода правления Юлия и Клавдия.[27]

Исследование, посвященное изучению имени Павла, утверждает, что в случае с Павлом, как и в целом с получившими гражданство жителями провинций, его основным именем в языческом мире было *cognomen*, формально он именовался по *praenomen*, *nomen* и *praenomen* отца, римское имя и *cognomen* отводились для официальных документов и остаются для нас неизвестными.[28] Поскольку возможность получении римского гражданства семьей Павла, вероятно, зависела от щедрости Помпея, Юлия Цезаря или Марка Антония, как мы отмечали выше, римское имя Павла могло быть Гней Помпей Павел, Гай Юлий Павел или Марк Антоний Павел.[29] Второй вариант может быть предпочтительней на основании надписи, найденной в Неаполе,[30] которая в переводе выглядит так:

> *Духам мертвых. Л. Антоний Лео, также именуемый Неон, сын Зошла, киликиец, солдат преторианского флота в Мизенуме, из центурии на трireме «Асклепиус», прожил двадцать семь лет, служил девять лет. Гай Юлий Павел, его наследник, совершил дело [его погребения].*[31]

Этот человек, подобно Павлу, был из Киликии. Как и у Павла, у него было дополнительное имя (*supernomen*, или *cognomen*), он был Лео, а Павел был Савлом (Саулом). У него был наследник, чье имя

---

[27] Hemer, "Name of Paul," 183.

[28] Ibid.

[29] Ibid.

[30] *CIL* 10.3377 = *Inscriptiones Latinae Selectae*, ed. H. Dessau (Zürich: Weidmann, 1997), 2839.

[31] Hemer, "Name of Paul," 180.

указывает на получение им или его предком гражданства от Юлия Цезаря.[32]

«Еврей от Евреев» (Флп. 3, 5)

Большее значение, чем римское гражданство, имело еврейское наследие Павла. Он дважды упоминал, что принадлежит к колену Вениамина (Рим. 11, 1; Флп. 3, 5), небольшому племени, чья территория окружала город Иерусалим и граничила с северной стороны с землей, выделенной племени Иуды. Эти два племени остались верными Богу после смерти Соломона, когда десять северных колен откололись и начали поклоняться идолам (3 Цар. 12). Царь Саул происходил из этого племени, и принадлежать к колену Вениамина было предметом гордости, а особенно — носить имя царя из этого колена. Даже после того, как два южных колена впали в идолопоклонство и были отведены в Вавилонский плен, народ сохранял племенную идентичность, чтобы поколения, которые возвратятся из пленения, могли отождествить себя как члены колена Вениамина (в Неем. 11, 7-9 и 11, 31-36 упоминаются сыновья Вениаминовы). Павел, несомненно, мог проследить свое происхождение благодаря записям, сохраненным этими изгнанниками.

Однако ранние христианские авторы были не всегда снисходительны к колену Вениамина. Вспоминая патриарха Иакова, который на смертном одре говорил о своем сыне Вениамине, как о хищном волке (Быт. 49, 27), Ипполит относил деятельность Павла, преследовавшего церковь, к этому утверждению (пророчеству?) Иакова.[33]

Защищая подлинность своего еврейского происхождения перед критиками в Коринфе, Павел писал: «Они Евреи? и я. Израильтяне? и я. Семя Авраамово? и я» (2 Кор. 11, 22). Подобным образом он писал филиппийцам, что был «обрезанный в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев» (Флп. 3, 5). Понятие «еврей» в данном контексте означает еврея, который сохранял традиционную еврейскую культуру вместо того, чтобы уступить искушениям эллинизации в диаспоре. Такой человек, вероятно, эмигрировавший из Израиля в диаспору (или бывший потомком эмигрантов), посещал синагогу, где скорее звучал арамейский, чем греческий, и противился вторжению греко-римской культуры в свою религию и образ жизни. Надпись на камне, упоми-

---

[32] Хемер утверждает, что это имя могло быть именем самого Павла (ibid., 182).

[33] Hippolitus, *De benedictionibus Isaaci et Jacobi* at Genesis 49:27.

нающая синагогу евреев, была найдена в Коринфе в 1898 году[34] и, вероятно, датируется не ранее второго века по Р. Х.[35]

Напротив, эллинистом был еврей, который принял греко-римскую культуру и был эллинизирован (ἑλληνίζω, т. е. «делать греком»). Филон, еврейский автор, бывший современником Иисуса и называвший себя эллинизированным евреем, употреблял понятие «еврей» для обозначения того, кто говорит по-еврейски, т. е. по-арамейски.[36] Оба слова противопоставляются в Деян. 6, 1, где Лука говорит, что эллинисты жаловались на евреев, потому что те пренебрегали их вдовами.[37] Можно предположить, что эти эллинисты были из диаспоры, возможно, обратились ко Христу и все еще находились в Иерусалиме после Пасхи и дня Пятидесятницы (ср. Деян. 2, 5-11). Похоже, что Евангелие от Иоанна называет таких евреев эллинами (Ин. 12, 20). С другой стороны, они вполне могли быть жителями Сирии и Палестины, порвавшими с традиционной ортодоксией и принявшими греко-римский образ жизни.

Иероним считал, что до переселения в диаспору семья Павла происходила из Гисхалы в Галилее[38]. Сейчас это место известно как Гуш-Халав, и его синагога была раскопана Эриком Мейерсом (Eric Meyers) и Джеймсом Стрейнджем (James Strange) в слое V, относящемся к раннему римскому периоду (с 50 г. до Р. Х. до 135 г. по Р. Х.).[39]

«Павел, по своему обыкновению, вошел в [синагогу]» (Деян. 17, 2)

Синагога была религиозным, культурным и социальным центром еврейского сообщества в каждом поселении Римского и Византийского периода.[40] Хотя в диаспоре было найдено несколько синагог, датируемых Византийским периодом, только

---

[34] Benjamin Powell, "Greek Inscriptions from Corinth," *AJA*, 2d series (1903): 60–61.

[35] John Kent, *Corinth: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929 –), 8.1:79.

[36] *Dreams* 2.250; *Abraham* 28.

[37] См. подробнее Henry J. Cadbury, "The Hellenists," in *The Acts of the Apostles*, ed F. J. Foakes-Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity, part 1 (London: Macmillan, 1920–33), 5:59–73.

[38] *Vir. ill.* 5.

[39] E. M. Meyers, "Excavation at Gush Halav in Upper Galilee," in *Ancient Synagogues Revealed*, ed. Lee Levine (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1981), 75–77.

[40] A. Kloner, "Ancient Synagogues in Israel: An Archaeological Survey," in *Ancient Synagogues Revealed*, ed. Levine, 11.

пара из них относятся ко времени Павла.[41] Начиная с 1905 года, в Израиле найдено более сотни синагог, половина из которых расположена в Галилее и на Голанских высотах. Более пятидесяти синагог из этой сотни имеют планировку, которую все еще можно видеть и различать, и среди них нет двух, которые были бы идентичны по размеру и внутренней схеме.

Количество построенных зданий определялось количеством еврейской популяции, и в больших городах зачастую было много синагог. Талмуд сообщает (вероятно, преувеличивая), что «в Иерусалиме было четыреста восемьдесят синагог... и Веспасиан разрушил все».[42] Отмечалось, что в поздний период Второго храма, который включает время Павла, в Иерусалиме было 365 синагог.[43] Рассказывают, что к третьему и четвертому векам в Тивериаде было 13 синагог, в Сепфорисе — 18, в Риме — 11.[44]

Остатки синагог в Израиле, датируемых позднее третьего века по Р. Х., встречаются редко. Возможно, причина в том, что экономика еврейского населения была настолько подорвана во время первого и второго восстания (70—135 гг. по Р. Х.), что понадобился долгий период времени, чтобы построить такие синагоги, остатки которых сейчас раскапывают.

Понятие συναγωγή (*synagōgē*, синагога) изначально обозначало как собрание людей, так и строение или общественный институт.[45] Поэтому в Новом Завете и другой ранней литературе не совсем ясно, что оно означает. Однако археологические раскопки дают важную информацию о том, как давно евреи начали строить здания для использования их в качестве синагог.

---

[41] Две синагоги времен Павла были найдены в Остии и Делосе. См. Rachel Hachlilli, "Diaspora Syngogues," *ABD*, 6:260—63. См. также John McRay, *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1991), 65—72; A. T. Kraabel, "Unity and Diversity among Diaspora Synagogues," in *The Synagogues in Late Antiquity*, ed Lee Levine (Philadelphia: ASOR, 1987), 49—60; idem, "The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik," *ANRW*, 2.19.1:477—510; G. Foerster, "A Survey of Ancient Diaspora Synagogues," in *Ancient Synagogues Revealed*, ed. Levine, 164—71; E. Meyers, "The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism," *ANRW*, 2.19.1:686—702; см. также статьи об отдельных синагогах диаспоры в книгах: Levine, ed., *Ancient Synagogues Revealed*; Geoffrey Wigober, *The Story of the Synagogue: A Diaspora Museum Book* (San Francisco: Harper an Row, 1986).

[42] Jerusalem (Palestinian) Talmud, *Megillah* 3.1.73d.

[43] J. Wilkinson, "Christian Pilgrims in Jerusalem during the Byzantine Period," *PEQ* 108 (1976): 76—77.

[44] Lee Levine, "Ancient Synagogues — A Historical Introduction," in *Ancient Synagogues Revealed*, 4.

[45] Lee Levine, "The Second Temple Synagogue: The Formative Years," in *Ancient Synagogues Revealed*, ed. Lee Levine (Philadelphia: ASOR, 1987), 9.

Большинство собраний в небольших селах, вероятно, проводилось в частных домах, что абсолютно справедливо в отношении ранних христианских собраний. Информация о феномене ранних христианских синагог немногочисленна, но постепенно накапливается.[46]

Очевидно, о здании, которое использовалось как синагога до 70 г. по Р. Х., свидетельствует каменная надпись на греческом языке, найденная в Иерусалиме, утверждающая, что здание было специально построено для использования под синагогу:

> *Феодот, сын Веттена, священник и начальник синагоги, сын начальника синагоги, внук начальника синагоги, построил синагогу для чтения Закона и обучения заповедям; более того, гостиницу и комнаты, и водоемы для отдыха нуждающихся странников. Основание ее было заложено отцами, старейшинами и Симонидами.*[47]

Под водоемами подразумевается *miqveh* – пара бассейнов, которые использовались для ритуальных религиозных омовений.[48] Такие бассейны были найдены вблизи синагог в Геродиуме и Массаде. Однако синагога главным образом функционировала в первом веке как место молитвы, чтения и изучения Торы. В то время синагоги обычно называли молитвенными домами (Деян. 16, 16; Флавий, *Жизнь* 280-93).

Мы достаточно много знаем о синагогах четвертого века и более древних, однако свидетельств о синагогах новозаветного периода все еще мало.[49] Наилучшими образцами служат обнаруженные в Израиле в Гамле, Иерихоне, Геродиуме, Масаде, Капернауме и Магдале. Что касается внутреннего устройства, там нельзя проследить видимого однообразия постройки. В каждой из них есть главный молитвенный зал со скамьями вдоль одной или более стен, чтобы рассаживать посетителей. В некоторых сохранились части *bema* (платформы), где стоял ковчег завета, хранящий священные свитки, и на котором стояли или сидели говорящие. Иисус, после чтения свитка в Назарете, сел, чтобы учить (Лк. 4, 20). Лучшими местами

---

[46] E. W. Saunders, "Christian Synagogues and Jewish Christianity in Galilee," *Explor* 3 (1977): 70–78.

[47] Adolf Deissmann, *Light from the Ancient Near East*, English translation from the 4th German ed. (New York: George H. Doran, 1927), 439–41; Kloner, "Ancient Synagogues in Israel," 11.

[48] William Sanford LaSor, "Discovering What Jewish Miqua'ot Can Tell us about Christan Baptism," *BAR* 13.1 (Jan./Feb. 1987): 58.

[49] John McRay, "The Place of Prayer: What Exactly Took Place in a Synagogue Service?" *Christian History* 17.3, issue 59 (1998), 24–25.

в синагоге (Мф. 23, 6), без сомнения, были те, что находились возле говорящего. Одно особенное сиденье, обнаруженное при раскопках синагоги в Делосе и Хоразине,[50] было сделано из камня и украшено резьбой. Это сидение могло быть тем, на которое указывал Иисус в Мф. 23, 2, когда говорил о седалище Моисеевом.[51] Большинство синагог, если не все – это отремонтированные здания, имевшие ранее другое предназначение.

К четвертому веку эти синагоги стали эстетически привлекательными благодаря щедрому использованию греческих архитектурных элементов декора.[52] В некоторых был мозаичный пол с впечатляющими произведениями искусства, такими как изображения ковчега Торы, знаков зодиака, изображения людей и животных.[53] С другой стороны, синагоги в верхней Галилее были отделаны более консервативно, там были использованы меноры, изображения орлов и прочие простые элементы декора, которые редко включают цветную мозаику.[54]

Множество синагог, раскопанных в Галилее и Иудее,[55] содержат надписи на мозаичном полу, которые проливают значительный свет на современное употребление греческого и иврита в этих общинах. В нашем распоряжении на текущий момент есть около 125 греческих надписей из синагог Средиземноморского ареала, из них около 50 – из Палестины. На сегодня известно около 110 надписей на арамейском и иврите, большая часть которых найдена на территории, растянувшейся от верхней Галилеи и Голанских высот на севере до Беэр-Шевы на юге.[56] В некоторых синагогах есть надписи более чем на одном языке. В нижней Галилее около 40 процентов синагогальных надписей сделано на греческом, 40 процентов – на иврите и 50 – на арамейском. В верхней Галилее всего лишь несколько надписей на греческом, около 40 процентов на иврите и 66 процентов – на арамейском.[57] Некоторые из этих надпи-

---

[50] Фотографии этих сидений см. в книге: Levine, ed., *Ancient Synagogues Revealed*, 135 and 166.

[51] См. Jack Finegan, *ANT:LJ*, 97.

[52] Примерами этого служат Беф-Шеарим, Капернаум и Хоразин.

[53] Например, Беф-Сан, Беф-Альфа, Наммат-Тивериас, Эштемоа, Сузия и Газа.

[54] Eric Myers, "Galilean Regionalism as a Factor in Historical Reconstruction," *BASOR* 221 (February 1976): 99.

[55] См. статьи о различных галилейских синагогах в книге: Levine, ed., *Ancient Synagogues Revealed*. См. также Hershel Shanks, *Judaism in Stone: The Archaeology of Ancient Synagogues* (San Francisco: Harper and Row, 1979). Об иудейских и галилейских синагогах смотри несколько статей в *Ancient Synagogues Revealed*.

[56] J. Naveh, "Ancient Synagogue Inscriptions," in *Ancient Synagogues Revealed*, 133.

[57] Myers, "Galilean Regionalism," 97.

сей повторяются более чем на одном языке, поэтому все вместе превосходит 100 процентов.

Синагоги диаспоры не выказывают такого же уровня лингвистического разнообразия, особенно в отношении употребления арамейского. В отношении этих синагог была проведена значительная работа, и картина постепенно проясняется.[58] Между тем, без опаски можно предположить, что Павел, как еврей от евреев, вероятно, провел ранние годы в арамейскоговорящей синагоге среди грекоговорящего университетского города диаспоры. Обнаруженный во время раскопок образец указывает на то, что в Палестине арамейский употреблялся шире в горах северной и северо-восточной Галилеи в достаточно изолированных поселениях, тогда как греческий преобладал в надписях синагог основных долин и на торговых путях, где эллинизация и коммерческие выгоды были значительней. Кроме нескольких надписей на обломках керамики, все арамейские тексты, датируемые между 150 г. до Р. Х. и 70 г. по Р. Х., происходят из Кумрана.[59] Следует отметить, что Павел использовал арамейский, обращаясь к иерусалимской аудитории во дворе язычников в храме (Деян. 21, 40; 22, 2), и божественный голос, который он услышал по дороге в Дамаск, говорил тоже по-арамейски (Деян. 26, 14). Это может указывать на то, что его родным языком был арамейский. Во времена, близкие к новозаветному периоду, в Палестине чаще всего говорили по-арамейски.[60]

«Юноша, именем Савл» (Деян. 7, 58)

Вероятно, Павел родился в то же время, что и Иисус.[61] Подтверждением этому служит тот факт, что он назван юношей (νεανίας, *neanias,* Деян. 7, 58) во время смерти Стефана и сразу после своего обращения. Однако мы не можем знать точный возраст, на который указывает это слово. Во время раскопок в Верии (Греция), была найдена надпись, в которой представлены категории возрастных групп, игравших в гимназиуме. Верия — это

---

[58] См. источники, указанные в примечании 41.

[59] J. Murphy-O'Connor, "Qumran and the New Testament," in *The New Testament and Its Modern Interpreters*, ed. Eldon J. Epp and George W. McRae (Philadelphia: Frotress; Atlanta: Scholars Press, 1989), 55.

[60] J. A. Fitzmyer, "The Languages of Palestine in the First Century A.D.," *CBQ* 32 (1970): 50–31. Fitzmyer, *A Wondering Aramaean: Collected Aramaic Essays*, Society of Biblical Literature Monograph Series 25 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979), 29–56.

[61] Большинство хронологий Павла датируют его рождение ранее рождения Иисуса или же сразу после него.

город в Македонии, посещение которого упоминается Павлом в Деян. 17, 10. Одна из групп названа тем же словом, *neaniskoi*, и включает возраст от восемнадцати до двадцати двух.[62] Однако другие античные источники отмечают, что группа, на которую указывает данное слово, включает любого, возрастом от двадцати четырех до сорока лет.[63]

Если Павел был членом синедриона тогда, когда был убит Стефан, то он должен был соответствовать минимальным возрастным требованиям к членам этого совета. Вавилонский Талмуд приводит минимальный возраст – сорок лет – для посвящения в раввины.[64] Павел был, несомненно, раввином, обученным Гамалиилом в Иерусалиме. Это наводит на мысль, что Павлу было, по крайней мере, сорок, но мы не можем допустить этого без дальнейшего подтверждения того, что Талмуд, написанный на несколько сотен лет позже, содержит точную информацию об условиях, преобладавших в первом веке. Больше о синедрионе я скажу позднее.

За несколько лет до своей смерти, которая, как утверждают источники ранней христианской литературы, произошла в Риме во время правления Нерона (то есть до 68 г. по Р. Х., когда Нерон умер),[65] Павел называл себя пресвитером (πρεσβύτης, *presbytēs*, Флм. 9). Это, как правило, означает «пожилой человек»[66] старше пятидесяти лет,[67] однако многие считают, что это всего лишь альтернативное написание *presbeutēs* (πρεσβεύτης), которое означает «посол, посланец», и так и переводится в NEB, TEV и RSV.

Общую схему жизни Павла можно реконструировать на основании того, что считается традиционным для еврейской жизни его

---

[62] Две другие категории участников включают: 1) *paides*, до пятнадцати лет и 2) *epheboi*, от пятнадцати до семнадцати. Надпись опубликована J. M. R. Cormack под заглавием "The Gymnasiarchal Law of Beroea," в работе: *Ancient Macedonia II: Papers Read at the Second International Symposium Held in Thessaloniki*, Institute for Balkan Studies 155 (n.p.: Institute for Balkan Studies, 1977), 139–49; Jeanne and Louis Robert, *Bulletin Epigraphique* 9 (1978): 430ff.

[63] BAGD, 534.

[64] b. Sotah 22b. См. Hermann L. Strack and Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vols. (Munich: Beck, 1922–61), 2:647–61.

[65] *ЦИ* 2.25.5 («Нерон в его времена Павел был обезглавлен в самом Риме и Петр также был распят»); *Acts of Paul*, "Martyrdom," 10.4, in *Apocryphal New Testament*, trans. M. R. James (Oxford: Clarendon, 1955), 295; etc. См. подробнее о месте смерти Павла в главе восьмой о путешествии в Рим.

[66] Как и в случае прилагательного, употребленного в Тит. 1, 5 и 1Пет. 5, 1. Рональд Хок (Ronald Hock) настаивает на переводе «старик» в "A Support for His Old Age: Paul's Plea on Behalf of Onesimus," в *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks,* ed. L. Michael White and O. Larry Yarbrough (Minneapolis: Fortress, 1995), 67–81.

[67] BAGD, 700.

времени и более позднего периода. Хотя невозможно реконструировать каждый элемент еврейской жизни первого века на основании позднейших талмудических источников (ловушка, в которую часто попадаются авторы)[68], мы вполне можем предположить, что основной образ жизни мало изменился на протяжении столетий у народа, отчаянно пытавшегося сохранить его неизменным. Раввин конца второго века сказал о еврейском мальчике следующее: «В возрасте пяти лет он приступает к чтению Писания, в десять – к Мишне, в тринадцать – к выполнению заповедей [Десяти заповедей], в пятнадцать – к Талмуду, в восемнадцать – к браку, в двадцать определяется с профессией».[69]

В раннем детстве Павел учился читать наизусть Шма (Втор. 6, 4-9). Начиная с пяти лет, он начинал запоминать, по крайней мере, части Халеля (Пс. 112–117). Эта часть Псалтиря использовалась во время праздника Пасхи. В возрасте шести лет его отправили в синагогу, чтобы научить чтению и письму. Единственным учебником в ортодоксальной синагогальной школе было Писание, которое, как верили евреи, содержит все, что человеку нужно знать о мире, будь то в сфере науки, искусства, религии или права. Такая педагогика древней еврейской культуры, основанная на вседостаточности Торы – взгляд, которого все еще придерживаются ортодоксальные иудеи – ярко описана Хаимом Потоком (Chaim Potok) в захватывающем романе «Избранный» (*The Chosen*).[70]

В возрасте около десяти лет Павел начал запоминать обширные отрывки преданий старцев, устно передаваемых поучений, которые были кодифицированы около 200 г. по Р. Х. Иудой ха-Наси в Сепфорисе, Галилея. Эти предания известны как Мишна, или устная тора, которую определяют так:

> *результат четырех столетий еврейской религиозной и культурной деятельности в Палестине, начавшейся в неопределенное время (возможно, во время первой половины второго века до Р. Х.) и закончившейся в конце*

---

[68] См. Anthony Saldarini, "Judaism and the New Testament," in *The New Testament and Its Modern Interpreters,* ed. Epp and MacRae, 27ff.

[69] Раввин Иуда Бен Тема в *m. Avot* 5.21. См. Herbert Danby, trans., *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 458. Он также добавил, что еврейский мальчик приобретает в тридцать лет авторитет, в сорок – проницательность, в пятьдесят – право давать совет, в шестьдесят – право быть старейшиной, в семьдесят – седину, в восемьдесят – большую силу, в девяносто - горб, а в сто – человек умирает и уходит, исчезает из этого мира.

[70] Chaim Potok, *The Chosen* (Greenwich, Conn.: Fawcett, 1967). См. также продолжение *The Promise* (New York: Fawcett Crest, 1969).

второго века по Р. Х. Целью этой деятельности было сохранение, развитие и применение к жизни Закона (Торы), в форме, в которой многие поколения одинаково мыслящих еврейских религиозных руководителей учились понимать этот Закон.[71]

Считалось, что Закон необходимо дополнить правилами (*halakoth*), чтобы сделать его применимым к постоянно меняющимся условиям жизни. Изначально эти правила не разрешали записывать, они должны были передаваться через запоминание. Ко времени Павла они стали столь многочисленны и обременительны, что Гиллель попытался систематизировать их, но безуспешно. Иоханан Бен Заккай, после падения Иерусалима в 70 г. по Р. Х., вероятно, собрал ряд правил, также как и Гиллель. И, конечно, сразу после восстания Бар-Кохбы в 132–135 г. по Р. Х. большие усилия были предприняты, чтобы собрать и кодифицировать эти предания. Однако, как уже отмечалось выше, работа была завершена не ранее, чем в 200 г. по Р. Х. Иудой ха-Наси.

В возрасте двенадцати-тринадцати лет Павел проходил ритуал бар-мицвы (сын заповеди) или его древний аналог с помощью старейшин синагоги. Этот ритуал перехода еврейского юноши, который в наши дни в реформистском иудаизме также практикуется в отношении девушек (бат-мицва), был средством, благодаря которому Павел был объявлен взрослым. Это делало его одним из десяти миньян, необходимых для создания синагоги, а также, будучи взрослым, он мог подвергнуться полному наказанию за нарушение заповедей. Вполне возможно, именно на это он ссылается в Рим. 7, 9, где пишет, что закон пришел в его жизнь с катастрофическими последствиями для его собственного восприятия греха. «Когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер» – писал он, вероятно, подразумевая, что когда он совершал грех после этого события, то видел, что нарушает конкретную заповедь Божью, которая теперь применима к нему в полной мере.

В этот переходный момент жизни молодой современный еврейский юноша начинает носить *tefillin* (еврейское слово *tefilla* означает «молитва»), или филактерии, по утрам в будние дни. В шаббат или праздничные дни их не одевают,[72] поскольку эти дни сами по себе напоминают о Божьих заповедях и дополнительное напоминание о заповедях, для которого *tefillin* служат в будни,

[71] Danby, *Mishnah,* xiii.

[72] Hayim Halevy Donin, *To Be a Jew: A Guide to Jewish Observance in Contemporary Life* (New York: Basic Books, 1972), 146.

в особые дни не требуется. В наши дни в Иерусалиме у западной стены храма на Храмовой горе можно увидеть юношей с надетыми *tefillin*. Они состоят из двух маленьких черных кожаных коробочек, содержащих маленькие свитки пергамента с написанными на них библейскими отрывками, говорящими о ношении *tefillin* (Исх. 13, 1-16; Втор. 6, 4-9; 11, 13-21). Одна из коробочек длинными кожаными ремешками притягивается к верхней части левой руки, а вторая – ко лбу.[73] Как долго бытует этот обычай – неизвестно, хотя практику относят к древним временам,[74] и юный Павел вполне мог носить эти символы, а так же *tallis*, или молитвенный платок, с *tzitzit* (бахромой) с вплетенными голубыми нитями по четырем углам (Чис. 15, 37-41; Втор. 22, 12).

Единственным описанным событием в жизни Иисуса в продолжение тридцати лет от его рождения до крещения был случай, когда Он, в возрасте двенадцати лет, остался в храме вместе с раввинами во время Пасхи и демонстрировал небывалую зрелость. В то время Он мог проходить обряд бар-мицвы или его древний аналог (Лк. 2, 41-52). Вероятно, именно по этой причине рассказ включен в Евангелие от Луки.

Педагогическая процедура в синагоге Павла, вероятно, мало отличалась от того, что я наблюдал в самаритянской синагоге на северном склоне горы Гаризим, недалеко от палестинского города Наблус. Учитель сидел перед небольшим классом учеников. На его столе была всего одна книга и трость. Ученики повторяли в унисон, практически с музыкальным ритмом.

В возрасте пятнадцати лет Павел начал серьезно изучать устное предание, которое позже было кодифицировано в Талмуде, содержащем Гемару в дополнение к Мишне. Тогда как Мишна представляет взгляды ранних раввинов, Таннаим, чьи мнения охватывают период приблизительно от рождения Христа до 200 г. по Р. Х.,[75] Гемара представляет взгляды Амораим, раввинов, которые комментировали Мишну с 200 по 500 г. по Р. Х.[76] Существовал как Иерусалимский, или Палестинский, так и Вавилонский Талмуд, второй – более влиятельный. Большая часть исследований современных раввинов сосредоточено на Талмуде.

Приблизительно в возрасте восемнадцати лет, как отмечалось выше, еврейский юноша, особенно готовившийся стать раввином,

---

[73] См. иллюстрации в ibid., 147.

[74] Ibid., 144.

[75] Moses Mielziner в качестве временных рамок предлагает период между 10 и 220 г. по Р. Х. (*Introduction to the Talmud,* 5th ed. [New York: Bloch, 1968], 23).

[76] Ibid., 54.

должен был жениться. Был ли Павел женат – неясно, однако он стал раввином. Дополнительные свидетельства брака были обнаружены в указаниях Павла на то, что он отдавал свой голос (ψῆφον, *psēphon*)[77] против первых христиан, когда их обрекали на смерть (Деян. 26, 10). Отдать голос в поддержку смертной казни мог только член синедриона, а условием для членства в синедрионе мог быть брак. Если Павел был женат, то позднейшие упоминания своего социального статуса, которые наводят на мысль, что женат он все же не был, могут означать, что во время написания писем он не был женат. К тому времени он мог быть либо разведенным, либо вдовцом.

С этой точки зрения комментарий Павла в 1 Кор. 9, 5: «Или не имеем власти иметь спутницею сестру жену, как и прочие Апостолы, и братья Господни, и Кифа?» не означает, что он не был женат, а всего лишь то, что Павел и Варнава не берут (περιάγειν, *periagein*) с собой жен, как Петр и другие, то есть жены не сопровождают их во время трудных путешествий. И его утверждение в 1 Кор. 7, 7: «Ибо желаю, чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе» может всего лишь означать, что контроль Павла над его сексуальными желаниями был таким, что у него не было побуждения жениться или жениться повторно. И особенно во время настоящей нужды (ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, *enestōsan anangkēn* 1 Кор. 7, 26), которая беспокоила церковь, Павел считал, что целесообразней сохранять статус холостого.

Мнение, что Павел принадлежал к синедриону, главным образом зависит от того смысла, который он вкладывал в слова, говоря, что отдавал свой голос против Стефана (Деян. 26, 10). Это может означать, что Павел отдал свой голос за смертную казнь, а поскольку право голоса имеет только член синедриона, это неизбежно подразумевает его членство и, следовательно, брак.

С другой стороны, возможно, что утверждение Павла в Деян. 26, 10 во время защиты перед Агриппой следует понимать с помощью параллельных, но более общих слов, сказанных ранее толпе в храме. В той ситуации, упоминая одно и то же событие, Павел сказал: «Я *там стоял, одобрял* убиение его и стерег одежды побивавших его» (Деян. 22, 20, курсив автора). Конечно же, существует разница между простым одобрением происходящего и официальным голосованием за смертную казнь. Однако использование греческого понятия ψῆφος (*psēphos*, голос) придает больше вероятности тому, что голосование было официальным, поскольку это стан-

[77] На металлических шарах, которые использовались для голосования в древней Греции, были написаны слова ψῦφος δῆμοσία «жребий народа».

дартное понятие, употребляемое для формального голосования.[78] Два таких случая упоминаются у Иосифа Флавия.[79]

«В личном присутствии слаб» (2 Кор. 10, 10)

Нас не может не интересовать внешний вид великого апостола. Оппоненты из Коринфа отзывались о его телесном облике, как о слабом (2 Кор. 10, 10). Греческое слово, которое употреблено здесь, (ἀσθενής, *asthenēs*) часто означает «слабый» или «немощный» (т. е. бессильный), но оно также может означать «больной» или «болезненный», указывая на инвалидность.[80] Лука использует это слово в Деяниях, говоря о хромом, которого исцелил Петр (Деян. 4, 9; сравните также с Деян. 5, 15-16). Ремарка Павла в конце Послания к Галатам: «Видите, как много написал я вам своею рукою» (Гал. 6, 11), возможно, указывает на ухудшение физического состояния, которое вынуждало Павла пользоваться услугами секретарей при переписке. Тертий, например, написал письмо к римлянам (Рим. 16, 22). Павел использует то же самое слово в Гал. 4, 13, когда напоминает галатам, что вначале он проповедовал им в немощи плоти (в телесном недомогании, RSV).

Павел также писал галатам, что «вы исторгли бы очи свои и отдали мне» (Гал. 4, 15). Хотя это может быть всего лишь проявлением заботы галатов, все же Павел мог избрать эти конкретные образы по той причине, что у него было что-то не в порядке со зрением. Если это так, то это могло бы объяснить тот факт, что он не узнал в Анании первосвященника в то время, когда предстал пред синедрионом в Иерусалиме (Деян. 23, 5).

С другой стороны, утверждают, что характерной чертой Павла была его привычка пристально смотреть на людей (Деян. 13, 9; 14, 9; 23, 1). Это позволяет предположить, что его проницательный, пристальный взгляд был выразительной особенностью его личности и одним из способов влияния на тех, кто соприкасался с ним.[81] Подобным образом Петр внимательно рассматривал небесное видение, которое направило его к Корнилию (Деян. 11, 6), Корнилий пристально глядел на явившегося ему ангела (Деян. 10, 4) и Петр

---

[78] См. ψῦφος в BAGD, 892; и James H. Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament* (reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 698.

[79] *Иуд. древн.* 2.163; 10.60.

[80] G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: Clark, 1950), 64.

[81] Ramsay, *St. Paul,* 38.

внимательно смотрел на хромого в храме, прежде чем исцелить его (Деян. 3, 4). Так же и Стефан воззрел на небо перед своей смертью (Деян. 7, 55), его слушатели смотрели на него во время его проповеди (Деян. 6, 15); собрание в синагоге в Назарете смотрело на Иисуса, когда он говорил (Лк. 4, 20). Греческий глагол, который употребляется во всех этих случаях (ἀτενίζειν, *atenizein*),[82] также используется Павлом, когда он говорит о неспособности израильтян взирать на сияние лица Моисея, сошедшего с горы (2 Кор. 3, 7.13). Тем не менее, человек с ослабленным зрением может вглядываться так же внимательно, как и человек с хорошим зрением и, возможно, еще пристальней, желая увидеть яснее.

В любом случае, похоже, что лучше всего понимать жало в плоти Павла как некоторое ухудшение физического состояния, полученное им во время откровения, описанного во 2 Кор. 12, 7.[83] Не вызывает сомнения то, что Павел был больным человеком. Некоторые же считали, что его проблема – это оппонент, повсеместно следовавший за Павлом и изводивший его, однако ничто в его письмах или в Книге Деяний не указывает на существование такого человека.

С другой стороны, достаточно подробное описание Павла появляется в ранней христианской литературе, где он изображен не немощным, а обладающим хорошо сложенным телом. Так, в частности, говорится в начале «Деяний Павла», написанных, по словам Тертуллиана, незадолго до его времени и из любви к Павлу одним пресвитером из Малой Азии, которого за это отстранили от служения после его же признания. Редактор-составитель «Апокрифического Нового Завета» называет автора «Деяний Павла» ортодоксальным христианином и датирует произведение 160 г. по Р. Х.[84] Автор значительного труда о Павле считает, что описание внешнего вида Павла было изначально написано, вероятно, в конце первого века,[85] данную точку зрения не поддерживает другой выдающийся специалист по ранней церковной истории.[86] Один видный папиролог осторожно отметил, что, вероятно, лучше всего сказать

---

[82] Слово определено в BAGD, 119 как «пристально смотреть на что-либо или кого-либо».

[83] Выступали также в поддержку других возможностей: эпилепсия (как у Юлия Цезаря и Наполеона), мальтийская лихорадка, малярия, взвинченные эмоции с галлюцинациями и речевой дефект. Документацию см. в книге: Bruce, *Paul,* 135 n. 3.

[84] James, ed., *Apocryphal New Testament,* 270.

[85] Ramsay, *St. Paul,* 151.

[86] Adolf Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (Leipzig: Heinrichs, 1897) 2.1:505.

по этому поводу то, что описание вряд ли было выдуманным.[87] Для современного читателя описание не кажется лестным.

Повествование сообщает, что Павел прибывает в Иконию, город в центральной части Малой Азии, где собрались христиане, чтобы приветствовать его. Один из них, Онисифор, который может быть или не быть человеком, упоминаемым в 2 Тим. 4, 19, никогда не видел Павла, но получил описание, по которому смог бы узнать его. Когда Павел наконец появился, он описал его так:

> *И он увидел Павла, человека невысокого роста, с тонкими волосами на голове, кривыми ногами, крепко сложенным телом, с сомкнутыми бровями и слегка крючковатым носом, исполненного благодати, потому что иногда он представлялся человеком, иногда его лицо было как у ангела.*[88]

Немного другой перевод находим в издании «Апокрифического Нового Завета» под редакцией М. Р. Джеймса (M. R. James):

> *И он увидел входящего Павла, человека невысокого роста, лысого, кривоногого, с благородным выражением лица, его брови срослись, а нос был слегка крючковат, исполненный благодати. Иногда он выглядел как человек, иногда его лицо было как у ангела.*[89]

Для древних читателей описание не было столь нелестным, как для современных.[90] Отрывок из произведений Архилоха второго столетия содержит следующее: «Я люблю не высокого генерала, не того, кто стоит, широко расставив ноги, не гордящегося своими

---

[87] James Hope Moulton, *From Egyptian Rubbish Heaps* (London: Charles H. Kelly, 1917), 50.

[88] *Acts of Paul* 3, *The Acts of Paul and Thecla,* paragraph 2, in J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament (Oxford:* Clarendon, 1993), 364. Варианты перевода данного текста на русском языке см. в Мещерская, Е. Н. Апокрифические деяния апостолов: Новозаветные апокрифы в сирийской литературе// Е. Н. Мещерская. – М.: Присцельс, 1997. – С.415 и От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н. э. // Перев., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. – М.: МИРОС, 1994. – С.120. – Прим. перев.

[89] James, ed., *Apocryphal New Testament,* 273.

[90] См. дальнейшее обсуждение в E. Margaret Howe, "Interpretations of Paul in *The Acts of Paul and Thecla,*" in *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday,* ed. Donald A. Hagner and Murray J. Harris (Exeter, England: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 33–49.

волосами или наполовину выбритого; на мой вкус, мужчина должен быть невысоким и кривоногим, твердо стоящим на ногах и смелым». Автор «Деяний Павла» мог воспользоваться этим отрывком из произведения Архилоха второго века для описания Павла, потому что он восхищался им.[91] Светоний, биограф римских императоров второго века, так описывал Августа Цезаря: «*Его брови сомкнулись над переносицей*; его уши были обычных размеров, *римский нос* [т. е. слегка вытянутый и крючковатый, ДМ]... рост пять футов семь дюймов (около 170 см. – Прим. перев.)... *каким невысоким человеком* он был».[92] Еще один ученый предполагает, что автор «Деяний Павла» заимствовал свое описание у нескольких ранних писателей, включая Плутарха и Филострата, которые писали, что у греческого героя Геракла был крючковатый нос, сросшиеся брови и кривые ноги.[93] Таким образом, эти ранние описания Павла должны быть лестными и представлять его героем. Ранние изображения Павла в катакомбах и других местах представляют его лысым, как и «Деяния Павла». Это скорее отражает современную традицию, а не допущение, основанное на том, что он обрил свою голову в Кенхреях (Деян. 18, 18) и, вероятно, в Иерусалиме (Деян. 21, 24).

«Я фарисей» (Деян. 23, 6)

В зафиксированных личных описаниях Павел трижды называет себя фарисеем. Перед Агриппой он сказал: «Я жил [ἔζησα, *ezēsa*] фарисеем по строжайшему в нашем вероисповедании учению» (Деян. 26, 5). Церкви в Филиппах Павел писал, что он по учению фарисей (Флп. 3, 5),[94] подразумевая, что его понимание Торы было сходно с фарисейским. Перед синедрионом в Иерусалиме он заявил: «Я [ἐγὼ εἰμί, *egō eimi*] фарисей» (Деян. 23, 6), что, сказанное в настоящем времени, подтверждает – он не забыл о своей принадлежности даже после трех миссионерских путешествий к язычникам!

Фарисеи были одной из трех философских сект, как их называл Иосиф Флавий,[95] преобладавших в Иудее до и после времени Павла. Две другие – это саддукеи и ессеи. Саддукеи в то время поддерживали римлян и контролировали назначение первосвященников. Они

---

[91] Этого мнения придерживается R. M. Grant, "The Description of Paul in the *Acts of Paul and Thecla*," *Vigiliae Christianae* 36 (1982): 1–4.

[92] *Aug.* 2.79 (курсив добавлен, МР).

[93] Abraham Malherbe, "A Physical Description of Paul," *HTR* 79.1–3 (1986): 170–75.

[94] В оригинале – «по закону». – Прим. перев.

[95] *Иуд. древн.* 18.11; cf. 13.171–73; *Иуд. война* 2.119.

отвергали физическое воскресение тела и существование как ангелов, так и духов, фарисеи же, напротив, верили в это (Деян. 23, 8).[96] Ессеи были самой малочисленной из всех групп и практически не вызывает сомнения, что они были теми, кто создал свитки Мертвого моря. Их учение с некоторыми подробностями описано Иосифом.[97] Фарисеи, как писал Иосиф, были самыми аккуратными толкователями законов и занимали положение ведущей секты.[98] Таким образом, Павел принадлежал к наибольшей и влиятельнейшей секте иудейской религии того времени, которую сам называл «строжайшим в нашем вероисповедании учением» (Деян. 23, 6). Поскольку Павел утверждал, что оставался фарисеем даже после своего обращения (Деян. 23, 6), важно понять происхождение этой группы и ее подход к пониманию Торы.

Происхождение фарисеев покрыто мраком. Их название впервые всплывает в истории во время Маккавейского восстания в середине второго века до Р. Х. Однако их подход к Писанию восходит ко времени Ездры и возвращению из плена. Кроме всего прочего, они верили, что Тора, устная и письменная, содержит полный закон. Было не два закона, а один, устный и письменный закон дополняли друг друга и имели равный авторитет. Утверждалось, что экстраканонические предания, называемые устным законом или Мишной, передавались от времени Моисея вместе с письменной Торой. Мишна утверждает:

> *Моисей получил закон на Синае и поручил его Иисусу Навину, Иисус — старейшинам [ср. Нав. 24, 31], а старейшины — пророкам [ср. Иер. 7, 25], пророки — мужам Великой Синагоги [группа из 120 старейшин, включавшая многих пророков, вернувшихся из плена с Ездрой]. Они учили трем вещам: будьте рассудительными в суде, воспитывайте множество учеников и сделайте ограду вокруг Закона.*[99]

В Мишне записаны мнения партии фарисеев,[100] которая была единственной партией, пережившей разрушение Иерусалима в 70 г. по Р. Х. Эти мнения стали основой современных форм иудейской

---

[96] См. описание учения саддукеев у Иосифа Флавия Josephus, *J. W.* 2.164–66; *Иуд. древн.* 18.16–17.

[97] *Иуд. война* 2.119–61; *Иуд. древн.* 18.18–22.

[98] *Иуд. война* 2.162.

[99] *Avot* 1.1 (Danby, *Mishnah,* 446).

[100] Danby, *Mishnah,* xiv.

веры. Ценность Мишны в изложении воззрений иудаизма времен Павла не равнозначна, поскольку большая ее часть отображает более поздние мнения и поправки, которые являлись реакцией на неизбежные изменения религиозной практики евреев после разрушения храма. С другой стороны, некоторые трактаты Мишны, которые сохраняют информацию об обычаях, относятся исключительно к Иерусалиму и храму,[101] где они хранились и передавались часто словами самих мужей, живших под законом в дни до разрушения и знавших полную картину жизни людей во времена храма. Поскольку эти трактаты более не применимы к повседневной жизни после того, как был разрушен храм, на них остался меньший налет комментариев и дискуссий поздних поколений учителей, и они менее подвержены возможности пересмотра под влиянием поздних тенденций толкования.[102]

Однако нет сомнений в базовом утверждении, благодаря которому развились все те мнения, которые были кодифицированы в Мишне. Это утверждение записано в трактате «Санхедрин» (*Sanhedrin*) 11.3: «К соблюдению слов книжников применяется большая строгость, чем к соблюдению слов записанного Закона». Значение этих слов ясно изложил Данби (Danby):

> *Другими словами, Мишна утверждает, что авторитет тех правил, обычаев и толкований, которые были накоплены вокруг еврейской системы жизни и религии, были равны авторитету Письменного Закона. Опять-таки, это не что иное, как утверждение (известное также и в других религиозных и правовых системах) того, что бок о бок с письменным кодексом существует живая традиция, обладающая силой толковать письменный кодекс, добавлять к нему и даже временами изменять его или игнорировать (если это необходимо в изменившихся обстоятельствах), делая это с властью. Неизбежно следует вывод, что живая традиция (Устный Закон) более важна, чем Письменный Закон, поскольку предания старцев, помимо претензий на авторитет и целостность, равные тем, что имеет Письменный Закон, также претендуют на то, что являются его подлинным, живым толкованием и неотъемлемым дополнением.*[103]

---

[101] Особенно *Yoma*, *Middot*, *Tamid* и части *Bikkurim* и *Sheqalim*.

[102] Danby, *Mishnah*, xv n. 4.

[103] Ibid., xvii.

Моисей запомнил этот устный закон и передал его Иисусу Навину, и так он передавался на протяжении столетий заслуживающими доверия руководителями последующим поколениям, а его подлинность вне подозрений.[104] Мужи Великой Синагоги советовали своим ученикам создать ограду вокруг Закона, чтобы сохранить сам Закон от нарушений. Тора считалась Торой Шелема, то есть всеобъемлющей. Она сочетала полноту традиций откровения, то есть устные и письменные условия, а также все выводы, умозаключения и прецеденты, авторитетно выводимые из них.[105] Американское конституционное право представляет возможную светскую параллель. Оно включает не только саму Конституцию (письменный закон), но также множество элементов устного закона, т. е. ассимилированные традиции из древнейших правовых систем, накопленные правовые прецеденты за два столетия, теоретические труды о конституционных вопросах и полное убеждение в том, что в Законе существует последовательное отношение к организации дел человека».[106]

Проблема, с которой сталкивался исследователь Торы, подобный Павлу, состояла в том, как всеобъемлющий закон, вечный и неизменный, может быть применим к евреям, более не живущим в условиях, для которых этот закон предназначался. Пересмотр такого закона был, по определению, теоретически невозможен, но прагматически это был необходимый факт жизни, особенно для тех евреев, что жили в диаспоре. Как мог бедный мужчина-еврей, живущий в Италии или Испании, трижды в год[107] приходить в Иерусалим, когда он едва мог прокормить семью и не имел денег для путешествия на такие расстояния? Более того, ко времени правления римского императора Адриана (117-138 гг. по Р. Х.) храм был разрушен, и евреям даже не позволялось входить в город Иерусалим. Как благочестивые евреи, даже в Палестине, могли соблюдать заповеди, относящиеся к поклонению в храме или скинии, когда храм был разрушен?

Хотя исследователь Торы категорически отверг бы мысль о том, что он делает нечто большее, чем просто поясняет и конкретизирует закон, применяя конкретные положения закона или, по крайней мере, его очевидный дух к конкретному прецеденту, истина состояла в том, что ученый фарисей, по сути, создал закон.[108] Этот сценарий слишком знаком тем, кому приходилось встречаться

---

[104] D. J. Silver and B. Martin, *A History of Judaism* (New York: Basic Books, 1974), 1:224.

[105] Ibid., 1:225.

[106] Ibid.

[107] В праздник опресноков, седмиц и кущей (Втор. 16, 16).

[108] Silver and Martin, *Judaism,* 1:225.

с религиозными учителями и руководителями, не видящими разницы между Словом Божьим и своим толкованием Слова Божьего!

Древние раввины отличались методами применения закона Моисеева, данного в пустыне группе еврейских племен, к урбанизированному и оседлому населению. Даже среди фарисеев были как строгие, так и нестрогие истолкователи. Одна из сложнейших загадок новозаветных исследований состоит в том, как Павел — горячий защитник «строжайшего в нашем вероисповедании учения» (Деян. 26, 5), который был «неумеренным ревнителем отеческих ... преданий» (Гал. 1, 14), тщательно наставленный в отеческом законе (Деян. 22, 3), и который, без сомнения, был воспитан в ортодоксальной еврейскоговорящей синагоге диаспоры[109]— подпал под влияние мягкого, если не либерального, богословия Гамалиила в Иерусалиме.

«При ногах Гамалиила» (Деян. 22, 3)

Павел был воспитан в Иерусалиме у ног Гамалиила (Деян. 22, 3).[110] Поздняя традиция ассоциирует Гамалиила с выдающимся современником Иисуса, равви Гиллелем, как последователем его школы и, возможно, даже внуком,[111] хотя это точно не известно.[112] Перевод слова ἀνατρέφω (*anatrephō*) — «воспитан» (RSV, NIV, и т.д.) не следует воспринимать как указание на что-либо большее, чем получение Павлом образования у Гамалиила, когда он приехал в город с целью профессиональной подготовки. Здесь не идет речь о том, что он воспитывался там с младенчества, подобно тому, как дочь фараона воспитывала Моисея (ср. *anatrephō* в Деян. 7, 21). Нам не известно, в каком возрасте Павла отправили из Тарса в Иерусалим. У Павла была сестра, которая жила в Иерусалиме в дни его ареста и, вероятно, его другие родственники жили в Иерусалиме ранее (Деян. 23, 16).

Влияние Гиллеля, чей подход к еврейскому закону был более мягким, чем подход его выдающегося современника Шаммая, отражен

---

[109] Павел говорил, что был еврей от евреев (Флп. 3, 5).

[110] Gamaliel I. См. Bruce, *Paul,* 50. Этот Гамалиил упоминается в Мишне, *Gittin* 4.2 в связи со снятием запрета на повторный брак после развода. См. Danby, *Mishnah,* 310–11.

[111] Так считает E. P. Blair, "Gamaliel," *IDB,* 2:351

[112] См. Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* (Leiden: Brill, 1971), 1:341–37; Bruce, *Paul,* 50. Данную традицию явно не поддерживает Брюс Чилтон (Bruce Chilton), который не упоминает Гиллеля в своей достаточно обширной статье о Гамалииле в *ABD,* 2:903–6.

в умеренном взгляде, высказанном Гамалиилом в отношении христиан в Деян. 5, 33-39. В отличие от Шаммая, который был палестинским евреем, Гиллель молодым человеком пришел в Иерусалим из Вавилонии, где на протяжении сотен лет существовала влиятельная школа еврейской мысли, создавшая Вавилонский Талмуд. Утверждают, что Гиллель получил образование в Вавилонии.[113] Хотя древний город Вавилон во времена Павла все еще был в руинах, по соседству находились небольшие города, где проживали преуспевающие общины евреев. Нехардея, город к югу от Вавилона, был главным центром евреев Вавилонии и считался резиденцией главы диаспоры, ведущего раввина евреев, рассеянных в Вавилонии (его называли Exilarch).[114] Другими важными центрами образования в Вавилонии были Нисибис, Пумбедита, Сура, Мехоза и Нерш.[115]

Имя Гиллеля связно с определенными герменевтическими нормами правовой дедукции и аналогии, которые называются «Семь правил» Гиллеля.[116] Эти правила, которые Гиллель собрал и объединил в метод, определяли некоторые способы, в которых логически обоснованные выводы в правовом поле выводимы из написанного закона.[117] Например, Втор. 15, 1-12 требует, чтобы все займы аннулировались при наступлении Субботнего года. В урбанистическом сообществе Гиллеля это привело бы к хаосу в экономической системе, потому что никто не одалживал бы денег в месяцы, предшествующие наступлению Субботнего года, зная, что займы будут аннулированы прежде, чем их смогут выплатить. Утверждают, что Гиллель бессовестно создал правовую лазейку, приведшую к нивелированию требований записанного закона. Он установил *takkanah*, чрезвычайное постановление, допускавшее, чтобы такие поздние займы передавались судам, третьей стороне, которая не является личностью и, таким образом, о которой прямо не говорится в библейском тексте, говорящем о займе одного человека другому. Это приводило к тому, что заем не аннулировался, несмотря на требования закона. Таким образом, Гиллель не упразднял Тору и не аннулировал ее, он просто откладывал ее в сторону толкованием.[118] В конце кон-

---

[113] George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), 1:77.

[114] Ibid., 1:105 n. 3.

[115] Ibid., 1:102–5.

[116] Эти семь правил можно обнаружить в Тосефте (*Sanhedrin* 7.11) или удобнее в Ernil Schurer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (New York: Scribners, n.d.), 2.1:336.

[117] Moore, *Judaism,* 1:78.

[118] Silver and Martin, *Judaism,* 1:226.

цов, жизнь превосходит букву закона, рассуждал он, ведь Тора — это закон жизни.

Причина, по которой школа Гиллеля стала более умеренной в рассмотрении закона, несомненно, кроется в том факте, что он пришел из Вавилонии, где ситуация в диаспоре отличалась от ситуации в Иерусалиме. Гиллель понимал, что закон должен учитывать реальные условия, а не навязывать нормы и устанавливать требования, которые невозможно выполнить людям. Более чем три сотни конфликтующих толкований двух школ, Гиллеля и Шаммая, по проблемам закона и обрядов упоминаются в той или иной связи в Талмуде.[119]

Павел также был из диаспоры. Его учитель Гамалиил придерживался точки зрения Гиллеля, и подход Павла к еврейскому закону, похоже, был идентичным. В отношении проблемы развода среди верующих Павел мог использовать учение Иисуса среди евреев, он так и писал: «Не я повелеваю, а Господь» (см. 1 Кор. 7, 11). Однако в отношении смешанных браков, где одна сторона была обращенной в христианство, Павел мог только сказать так, как сказали бы Гамалиил или Гиллель: «Прочим же я говорю, а не Господь» (1 Кор. 7, 12). Иисус никогда не говорил об этом, поскольку брак вне еврейской религии не допускался (Езд. 10, 11; Неем. 13, 25). Павел, столкнувшись из-за прихода язычников к новой вере с ситуацией, которую закон не предвидел, должен был внести необходимые изменения для жизни в новых обстоятельствах.

Подобно Гиллелю, при решении проблем Павел руководствовался здравым смыслом. Закон говорил, что быка следует вытащить из канавы даже в субботу. Для Гиллеля это означало, что человек *мог* съесть яйцо, снесенное курицей в субботу. Человек *мог* принести пасхальную жертву, даже если день жертвоприношения выпадал на субботу. Именно такой образ мыслей, более умеренный подход к вопросам закона и благодати, в конце концов, возобладал над Павлом, преодолевая строгое воспитание в отношении библейского толкования. Провидение — это изумительная вещь. Насколько иной могла бы быть история, попади Павел под влияние школы Шаммая, а не Гамалиила. Савл из Тарса был всего лишь человеком, которого Бог искал в данный момент истории, в полноте времени.

---

[119] *Jewish Encyclopedia,* ed. I. Singer et al. (New York: Funk & Wagnalls, 1912), 3:115f.

2

Обращение, призвание и поручение

Единственным и наиболее важным элементом в понимании служения Павла является данное ему поручение во время обращения и призвания. Ответственность проповеди язычникам, возложенная на Павла по пути в Дамаск (Деян. 26, 17) и повторенная во время его пребывания в храме (Деян. 22, 17-21), была побуждающей силой всей его жизни, целью существования и центром богословия (ср. Рим. 1, 13-17; 15, 8.16; Гал. 1, 16). Поражает то, что, несмотря на краткость книги, повествование об обращении Павла в Деяниях встречается трижды.[1] Решение Луки самому записать обращение (Деян. 9) и добавить два рассказа из уст Павла (Деян. 22 и 26) можно объяснить только значением, которое он придавал событию, понимая важность служения Павла. Рассказ Луки дополняют подробности, изложенные самим Павлом в Послании к Галатам.[2]

---

[1] См. Charles W. Hedrick, "Paul's Conversion/Call: A Comparative Analysis of the Three Reports in Acts," *JBL* 100.3 (1981): 415–32.

[2] См. содержательное обсуждение в книге: George Howard, *Paul: Crisis in Galatia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).



Фото 2.1. Дамаск. Улица под названием Прямая

Павел направлялся из Иерусалима в Дамаск с письмами от первосвященника, дающими ему право арестовывать иудейских христиан и заключать их под стражу за принятие этого нового богохульного учения. То, что Павел отправился столь далеко с данной миссией, поясняет слова, сказанные о себе, что он был неумеренным ревнителем отеческих преданий (Гал. 1, 14). Но прежде чем Павел достиг пункта назначения, он был ослеплен явлением Христа, и его жизнь изменилась. Воскресший Господь Иисус Христос говорил с ним по-еврейски (или по-арамейски) и призвал стать одним из его апостолов. Таким образом Павел получил поручение идти к язычникам и проповедовать им христианскую веру (Деян. 26, 16-18; ср. 9, 15). Ему было сказано идти в Дамаск для получения дальнейших инструкций (Деян. 22, 10; 9, 6), которые и дал ему еврейский верующий по имени Анания. Павел описал его как мужа, благочестивого по закону, одобряемого всеми Иудеями, живущими в Дамаске (Деян. 22, 12). После трех дней слепоты и поста, Павел был крещен Ананией для омытия его грехов и вновь обрел зрение (Деян. 9, 9.18; 22, 16). Прежде чем вернуться сначала в Дамаск, а затем в Иерусалим, он провел некоторое время в Дамаске и Аравии,[3] цель посещения не указана (Гал. 1, 17).

[3] См. J. Murphy-O'Connor, "Paul in Arabia," *CBQ55* (1993): 732–37.

«Я Иудеянин» (Деян 21, 39)

Есть основания считать, что Павел пережил истинное обращение в полном смысле этого слова: он перестал преследовать последователей веры, которую теперь сам принял; пережил омовение своих грехов (Деян. 22, 16); стал ревностным учеником Иисуса из Назарета (Гал. 2, 20); засвидетельствовал истинность своего покаяния, спросив Иисуса: «Что повелишь мне делать?» (см. Деян. 22, 10). Однако в настоящее время все большее количество ученых утверждают – пережитое Павлом было не *обращением* в обычном смысле перемены религии, а скорее *призванием*, подобно тому, что переживали израильские пророки.[4] Указывая на то, что Павел никогда, по сути, не отказывался от своей иудейской веры, один автор делает вывод, что обычная модель обращения Павла-иудея, который отказывается от своей прежней веры, чтобы стать христианином, не Павлова модель, а наша.[5]

Совершенно очевидно, что Павел не перестал считать себя иудеем после того, как стал христианином. Такая дихотомия между его иудейством и принятием еврейского Мессии была бы чужда мышлению Павла. Это легко проследить по явным ссылкам Павла на свое иудейство после произошедшего с ним по дороге в Дамаск. Он все еще считает себя фарисеем (Деян. 23, 6),[6] иудеем (Деян. 21, 39) и одним из Божьих иудейских сосудов, призванных донести Божьи обетования, данные Аврааму до призвания язычников (Рим. 9-11). Он посещал богослужения в синагогах и даже обрезал Тимофея *после того, как тот стал христианином* ради иудеев (Деян. 16, 3). Мать и бабка Тимофея были еврейками, а его отец – нет. Лука

---

[4] Эдвин Фрид утверждает: «Павел оставался иудеем, даже став христианином» (Edwin Freed, *The Apostle Paul, Christian Jew* [Lanham, Md.: University Press of America, 1994]). См. также Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1976), 7ff.; James D. G. Dunn, "'A Light to the Gentiles,'or 'The End of the Law'? The Significance of the Damascus Road Christophany for Paul," in *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird,* ed. L. D. Hurst and N. T. Wright (Oxford: Clarendon, 1987), 251–66 (доступно с дополнительными ссылками в книге: James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* [Philadelphia: Westminster, 1990], 89–107); Philip A. Cunningham, *Jewish Apostle to the Gentiles: Paul As He Saw Himself* (Mystic, Conn.: Twenty-Third Publications, 1986).

[5] Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles,* 9.

[6] Джейкоб Джервел доказывает, что Павел и после своего обращения остается фарисеем, он никогда не станет экс-фарисеем (Jacob Jervell, *The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History* [Philadelphia: Fortress, 1979], 71). См. также Brian Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody,* BAFCS (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 99; и Brad H. Young, *Paul, the Jewish Theologian: A Pharisee among Christians, Jews, and Gentiles* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997).

называет отца Тимофея эллином, вероятно, подразумевая, что он был язычником, почитающим Бога, который принял Иегову как Бога и, возможно, поклонялся в синагоге со своей семьей, при этом не становясь иудейским прозелитом. Книга Деяний, по-видимому, чаще всего использует слово «язычник» (*gentile*), говоря о неевреях (pagans), а слово «эллин» – о почитающих Бога (Деян. 10, 22; 13, 16.26.43; 16, 14; 17, 4; 18, 7).[7]

Самое яркое свидетельство восприятия Павлом себя как иудея находится в Деян. 21. По завершении трех миссионерских путешествий среди язычников, Павел уступил просьбе руководителей иудейских христиан в Иерусалиме и принял обет в храме с особой целью – доказать, что он жил, соблюдая закон (Деян. 21, 24), и не учил тому, что христиане из иудеев должны отступить от Моисея, перестать обрезать своих детей и соблюдать обычаи (Деян. 21, 21).

Если бы Павел не хотел оставаться иудеем, он, несомненно, не терпел бы пять бичеваний по тридцать девять ударов, каждое из которых ему досталось от евреев (2 Кор. 11, 24) *в синагогах*. Иисус предвидел такое отношение к своим ученикам, говоря, что их будут бить в синагогах их (Мф. 10, 17).[8] Некоторые утверждают, что если бы Павел действительно порвал со своим народом, он не подвергался бы этой мере наказания.[9]

Наказание было оскорбительным и унизительным. Иосиф называл его позорным наказанием (αἰσχίστην, *aishistēn*),[10] но это унижение не часто оценивается современными учеными, которые изучают жизнь великого апостола. Наказание налагалось за такие проступки, как отказ поделиться урожаем со странниками, а также с израильтянами, и за ложные обвинения жены в неверности.[11] Таким людям отсчитывали сорок ударов без одного,[12] наказание, о котором говорится во Втор. 25, 3. Сценарий, ставший таким знакомым для Павла, можно, наверное, реконструировать на основании написанной столетиями позже Мишны.[13] Он выглядел так: человека приводили к начальникам синагоги, предававшим его тому, что Иосиф называл публичным бичеванием (δημοσίῳ σκύτει, *dēmosiō*

---

[7] См. мое обсуждение понятий «язычник», «грек», «почитающий Бога» и «прозелит» в пятой главе.

[8] Ср. *m. Makkot* 3.12.

[9] Richard Rubenstein, *My Brother Paul* (New York: Harper and Row, 1972), 121; Rapske, *Paul in Roman Custody*, 99.

[10] *Иуд. древн.* 4.238.

[11] Ibid., 4.238, 248.12.

[12] Ibid.

[13] *m. Makkot* 3.10–15

skytei),[14] которое выполнял служитель синагоги.[15] Далее решалось, сколько плетей может вынести человек (но никогда больше сорока). Это число должно быть кратно трем, отсюда тридцать девять;[16] если отсчитывали больше, чем сорок ударов, исполнитель наказания должен был отправиться в изгнание. Одна треть ударов приходилась на грудь, а две трети – на плечо в том случае, если человек низко наклонялся, и никогда, если он стоял или сидел. Руки человека привязывали к столбам по обе стороны от него, а для бичевания использовали скрученные вчетверо кожаные ремни.

На данном этапе наказания читали отрывок из Втор. 28, 58-61, текст, который к физическим страданиям добавлял моральные: «Если не будешь стараться исполнять все слова закона сего... Господь поразит тебя и потомство твое необычайными язвами, язвами великими и постоянными...». Если во время бичевания наказуемый осквернял себя испражнениями, наказание прекращалось.

Можно только представить, как выглядела верхняя часть торса Павла и прочувствовать обличение, высказанное его оппонентам, когда он сказал: «Впрочем, никто не отягощай меня, ибо я ношу язвы Господа Иисуса на теле моем» (Гал. 6, 17). В контексте этого утверждения в Послании к Галатам Павел мог расценивать эти знаки на своем теле как своего рода второе обрезание, показывая, что он принадлежит Христу. Таким образом, ясно, что Павел продолжал считать себя иудеем, но в равной степени ясно, что он также ощутил полноту ответственности за принятие Христа как Мессии и Спасителя.

Книга Деяний полна свидетельств о том, что после обращения в христианство не один Павел сохранял свое иудейство в этническом, культурном и религиозном плане. Все иудейские христиане оставались иудеями после принятия Иисуса-иудея своим иудейским Мессией. Павел отправился в Дамаск, чтобы разыскать христиан в местных синагогах (Деян. 9, 2).[17] Никто не считал, что последовав за Иисусом, он стал язычником. Для иудеев обращение, как и для Павла, не требовало перемены религии, поскольку христианство они считали иудаизмом, который стал интернациональным.

---

[14] *Иуд. древн.* 4.238.

[15] *m. Makkot* 3.12.

[16] Однако раввин Иуда в период Мишны настаивал на полных сорока, последний удар должен наноситься между лопаток, возможно, основываясь на Зах. 13, 6 (*m. Makkot* 3.10).

[17] См. подробнее в статье: A. J. Hultgren, "Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature," *JBL* 95 (1976): 101–4; R. A. Stewart, "Judicial Procedure in New Testament Times," *EvQ47* (1975): 99f.

Ученики оставались привязанными к храму и синагоге. Свидетельства Деяний обширны:

1. Ученики вместе проводили время в храме (Деян. 2, 46).
2. Петр и Иоанн придерживались иудейского времени молитвы в храме (Деян. 3, 1.3).
3. Петр и Иоанн были арестованы как евреи (Деян. 4, 1-3).
4. Петр и Иоанн были судимы как евреи (Деян. 4, 6.15.21) синедрионом (συνέδριον, *synedrion*, Деян. 4, 15), который включал первосвященников и старейшин (Деян. 4, 5.6.23).
5. Особое внимание обращено на то, что Варнава был левитом (Деян. 4, 36).
6. Ученики встречались в притворе Соломона в храме (Деян. 5, 12; ср. Деян. 2, 46; 3, 11).

Колин Хемер (Colin Hemer) утверждает: «Безусловно, притвор Соломона был местом собрания христиан в храме, поскольку, согласно Ин. 10, 23, Иисус ходил там со Своими учениками».[18]

Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce) в комментарии на текст Деян. 2, 46, утверждает:

> *На протяжении недель, последовавших за первой христианской Пятидесятницей, верующие регулярно собирались в пределах храма для совместного поклонения и публичного свидетельства, в то время как братские вечери они проводили в домах друг друга и преломляли хлеб по примеру Своего Господа. Частью пределов храма, где они, вероятно, обычно собирались, была колоннада Соломона... Совместные трапезы нелегко было проводить в храмовых пределах, поэтому они ели по домам...*[19]

Проповедь Петра в день Пятидесятницы могла прозвучать именно там. Ф. Ф. Брюс в своем комментарии на греческий текст Деяний Апостолов пишет:

> *Это, вероятно, было их обычным местом общественных встреч. Несомненно, ни одно обычное здание не могло быть достаточно вместительным для растущего*

---

[18] *BASHH*, 190.

[19] *The Book of the Acts*, rev. ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 74. Значение выражения «по домам» для κατ' οἶκον подтверждается в папирусах.

числа учеников, и было необходимо, чтобы их свидетельство совершалось открыто. Возможно, эта часть храмового комплекса упоминается в Деян. 2, 46, это также могло быть местом, где Петр обращался к толпе в день Пятидесятницы. Преломление хлеба совершалось частным образом в различных домах.[20]

7. Апостолов арестовали первосвященник и бывшие с ним (Деян. 5, 17-18). Они предстали пред иудейским синедрионом (Деян. 5, 27).
8. Проповедь Петра была к евреям в контексте Израиля (Деян. 5, 32).
9. Апостолов бичевали еврейские власти (Деян. 5, 40).
10. Апостолы проповедовали в храме (Деян. 5, 42).
11. Великое множество (πολύς ὄχλος, *polys ochlos*) священников уверовало (Codex Sinaiticus содержит Ιουδαίων [*Ioudaiōn*, Иудеи] вместо ἱερέων [священников]) (Деян. 6, 7).
12. После своего обращения Стефан все еще был связан с синагогой (Деян. 6, 8-9), когда его привели в синедрион (Деян. 6, 12). Он был убит еврейскими властями (Деян. 8, 1-3).
13. Преследование церкви после смерти Стефана было еврейским преследованием, которым руководил Павел (Деян. 8, 1-3).
14. Павел выпросил письма к *синагогам* в Дамаске, где должны были быть христиане (Деян. 9, 2).
15. Анания, крестивший Павла, был его братом (Деян. 9, 17) и учеником (Деян. 9, 10; ср. 26 ст.). Он был «муж благочестивый по закону, одобряемый всеми Иудеями, живущими в Дамаске» (Деян. 22, 12).
16. Павел проповедовал в *синагогах* Дамаска (Деян. 9, 20).
17. Еврейские верующие (ср. «верующие из обрезанных» NRSV – οἱ ἐκ περιτομῆς, *hoi ek peritomēs*, Деян. 11, 2) в Иерусалиме продолжали придерживаться своего еврейского образа жизни. Они критиковали Павла за то, что он ел с необрезанными (Деян. 11, 3).
18. Некоторые (τινες, *tines*) из Иерусалима пришли в Антиохию и учили, что обрезание по обычаю (ἔθει, *ethei*) Моисея необходимо для спасения (Деян. 15, 1).
19. Некоторые из уверовавших все еще принадлежали к секте фарисеев (τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, *tines tōn apo tēs haireseōs tōn Pharisaiōn pepisteukotes*, Деян. 15, 5).

---

[20] *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary,* 3d rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 167.

20. Тимофей был обрезан Павлом *после* того, как принял Христа (Деян. 16, 3). О его матери сказано, что она была уверовавшей иудеянкой (Деян. 16, 1).
21. Продолжение соблюдения евреями некоторых элементов иудейской веры, не требуемых от язычников, видно из обращения к церквям в Малой Азии относительно основ (Деян. 15, 28) иудейских обрядов, соблюдение которых ожидалось от язычников в этих церквях (Деян. 16, 4).
22. Прискилла и Акила, несомненно, стали христианами (Деян. 18, 2.18). Дело в том, что они были среди верующих, которых Павел оставил в Эфесе (Деян. 18, 18). Но позже они услышали речь Аполлоса в Эфесе в синагоге, которую они посещали (Деян. 18, 26). Он, несомненно, тоже стал христианином (Деян. 19, 9).
23. Когда спустя три месяца Павла изгнали из синагоги в Эфесе, он ушел, взяв с собой учеников. Это были уверовавшие евреи (Деян. 19, 9).
24. Тысячи уверовавших евреев были ревнителями закона (Деян. 21, 20). Они делали обрезание своим детям и соблюдали обряды (Деян. 21, 21).
25. Павел прошел обряд очищения в храме (Деян. 21, 24-26), заплатил за пострижение голов других (Деян. 21, 24) и доказал, что он соблюл (στοιχεῖς, stoicheis) и сохранил (φυλάσσων, *phylassōn*) закон (Деян. 21, 24).
26. Павел говорил, что верующие в Иисуса люди, которых он заключал в темницы и бил, *были в каждой синагоге* (κατὰ τὰς συναγωγὰς, *kata tas sunagōgas*, Деян. 22, 19).
27. Павел сказал пред синедрионом: «Я фарисей» (ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, *egō Pharisaios eimi*, Деян. 23, 6).
28. Павел сказал Агриппе, что мучил святых (ἁγίων, *hagiōn*) (κατὰ πάσας τὰς συναγωγὰς, *kata pasas tas sunagōgas*, Деян. 26, 10-11).

«Призвавший благодатью Своею» (Гал. 1, 15)

С другой стороны, неверно, что Павел никогда не переживал обращения, как считают некоторые. Обращение не подразумевает и не требует перемены религии; наиболее яркий пример этому – дети посвященных родителей-христиан, которые, в конце концов, посвятили себя Христу. Также есть много взрослых, которые приняли христианскую религию интеллектуально и социально, но никогда не были обращены. Их жизнь не претерпела радикальной

трансформации, они не стали новым творением (2 Кор. 5, 17).[21] В чем эти люди сейчас нуждаются, так это в обращении ко Христу – не в перемене религии, а в изменении своей практики религии. Павел испытал подобную перемену.

Также абсолютно ясно, что Павел одновременно получил призвание к апостольскому служению, которое не отличалось от призвания пророков Ветхого Завета. Рассказ об этом обращении в греческом тексте Послания к Галатам (Гал. 1, 13-16) содержит отголоски призвания Исаии и Иеремии (Ис. 49, 1-6; Иер. 1, 1-11). Фразы, подобные «Ты призвал меня от утробы матери моей» и поручение «быть светом для язычников» встречаются в повествованиях обоих пророков, а также в Послании к Галатам. Сияние явления Христа напоминает видение Иезекииля во время его призвания к пророческому служению (Иез. 1, 27-28; 2, 1-3; ср. также Ис. 35, 5; 42, 7, 16; 61, 1; Иер. 1, 17). И в самом деле, существуют параллели между призванием пророков и апостолов – Бог назначил и тех, и других. Даже в церкви Бог призвал к служению и тех, и других (Еф. 4, 11).

Однако нет необходимости делать вывод, как это делают некоторые,[22] что Павел настолько не осознавал свое обращение, что смысл пережитого позже ему должен был истолковать Анания в Дамаске (Деян. 22, 14-15). Ананию следует воспринимать как того, кто только укрепляет понимание Павла, демонстрируя, что Бог явился также и ему, сказав о поручении Павла идти к язычникам. В словах Анании к Павлу нет ничего такого, что бы Павел слышал о произошедшем с ним впервые. В Послании к Галатам Павел настаивает на том, что получил свое евангелие не от людей, и выступает против любого предположения, что об этом сказал ему Анания.[23] Именно это обвинение, выдвинутое оппонентами, Павел опровергал в Гал. 1. Повествование об обращении Павла в Деян. 26, 16 подтверждает тот факт, что поручение было ему дано во время этого явления Христа.

Описания обращения Павла

Тем не менее, между тремя рассказами в Деяниях существуют некоторые отличия, которые требуют объяснения. Согласно одному

---

[21] Ср. слова Иисуса Никодиму в Ин. 3, 5.

[22] E. g., Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles,* 9.

[23] Kirsopp Lake, "The Conversion of Paul and the Events Immediately Following It," in *The Acts of the Apostles,* ed. F. J. Foakes-Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity, part 1 (London: Macmillan, 1920–33), 5:190.

рассказу (Деян. 9, 7), спутники Павла слышали голос (ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, *akouontes tēs phonēs*), но согласно другому (Деян. 22, 9) — они не слышали голоса (τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν, *tēn dē phōnēn ouk ēkousan*). Греческий текст указывает на то, что спутники только *слышали* (родительный падеж) звук, но не *понимали* (винительный падеж) того, что слышали. Павел *понимал* (Деян. 9, 4) голос (ἤκουσεν φωνὴν, *ēkousen phōnēn* — винительный падеж), говоривший по-еврейски.[24] Параллелью ситуации может служить рассказ в Ин. 12, 27-29, где Иисус понял голос, обращающийся к нему, тогда как стоящая рядом толпа слышала только звук и думала, что это гром.

Другим отличием повествования является то, что в одном месте текста (Деян. 9, 4) Павел упал на землю, а в другом (Деян. 26, 14) — они упали на землю. Из этого нельзя сделать вывод,[25] что в главе 9 спутники остались стоять. Ничего об их позе в этой главе не говорится. Выражение «люди же... стояли в оцепенении» (εἱστήκεισαν ἐνεοί, *eistēkeisan eneoi*, Деян. 9, 7), вероятно, используется здесь метафорически в смысле «стоять твердо»[26], и оно не упоминается в Деян. 22, 7. Возможно, подразумевается, что они стояли твердо и не двигались после того, как упали, то есть они не пытались бежать либо вмешиваться, но стояли на месте.

Лука узнал историю обращения Павла из трех разных источников: 1) от самого Павла, с которым Лука путешествовал (2 Тим. 4, 11); 2) из церкви в Иерусалиме, из которой Лука получил информацию о происходившем в городе до обращения Павла и потом использовал ее при написании Деян. 1-6; и 3) из церкви в Антиохии, которую Павел сделал опорным пунктом своего служения (Деян. 11, 25; 13, 1-3; 14, 26-28; 15, 22.30; 18, 22-23). Некоторые расценивают главу 22 как первоисточник всех трех повествований в Книге Деяний и как наиболее иудейскую.[27] Глава 9 — версия, эллинизированная Лукой, утверждают они,[28] а глава 26, которая

---

[24] Это объяснение предложил J. L. Lilly, "The Conversion of Saint Paul: The Validity of His Testimony to the Resurrection of Jesus Christ," *CBQ* 6 (1944): 183–84. A. T. Robertson считает важным различие падежей *(A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* [Nashville: Broadman, 1934], 506); также предложено R. G. Bratcher, "ἀκούω, *akouo,* в Acts ix.7 and xxii.9," *Expository Times* 71 (1960): 243–45.

[25] Это вывод Лейка (Lake, "Conversion of Paul," 190).

[26] См. ἵστημι в словаре: BAGD, 382 §II.c..

[27] Это позиция Кирсоппа Лейка (Kirsopp Lake). Выражения, подобные «Бог отцов наших», Иисус как «Праведник», крещение для «омытия грехов» и отсутствие упоминаний о Духе указывает на иудейский характер, согласно Лейку ("Conversion of Paul," 191).

[28] Лейк (Lake) (ibid.) отмечает, что употребляется фраза «Господь Иисус» и что крещение приравнивается к дару Святого Духа. См. также Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind,* trans. Frank Clarke (Atlanta: John Knox, 1977), 17.

совпадает с Гал. 1, была написана, чтобы гармонировать с собственным описанием Павла своего обращения.[29] Причина этого заключалась в том, что Лука знал: Павел отверг рассказ Анании, распространенный в Иерусалиме и служащий на руку оппонентам Павла, желавшим приписать его обращение и поручение Анании, а не Богу. Деян. 26, как и Гал. 1, подчеркивает, что рассказ о произошедшем с Павлом был изложен без вмешательства других людей.

Однако эта позиция не учитывает вероятности, что иудейский стиль повествования в Деян. 22 объясняется желанием Павла адаптировать рассказ о своем обращении к восприятию еврейской аудитории в храме и тем самым в большей мере является продуктом Павла, чем Луки. Как отмечалось в первой главе, во всех трех повествованиях употребляется еврейское имя Павла Савл, а не его римское имя – Павел.

«От утробы матери моей» (Гал. 1, 15)

В рассказе о своем обращении в Послании к Галатам Павел говорил, что Бог избрал его от утробы матери, что перевод RSV передает так: «прежде моего рождения». Многие считают, что греческая фраза, используемая здесь Павлом (ἐκ κοιλίας μητρός μου, *ek koilias mētros mou*), как об этом писали Августин и Кальвин, означала, что Павел считал это своим предопределением, и поэтому он не мог отвергнуть призвание Божье. Вероятно, фраза в данном значении используется в Пс. 21, 10-11 и Пс. 70, 6. Однако псалмопевец мог только выражать свою признательность Богу за провидение, явленное ему в жизни. Фраза употребляется в различных отрывках Септуагинты просто как указание на период времени. Например, Самсон сказал Далиле: «Я назорей Божий от чрева матери моей» (Суд. 16, 17). Фраза дважды встречается в Ис. 49, 1-6, где контекст показывает, что это Израиль, а не Исаия, слуга Господень (Ис. 49, 3), который был призван от утробы (Ис. 49, 1), чтобы быть слугой (Ис. 49, 5) для язычников (Ис. 49, 6). Та же мысль, хотя это и не точная фраза, встречается в Иер. 1, 5, говоря, что автор был «*поставлен*... пророком для народов».

---

[29] Чарльз Хендрик (Charles Hedrick) утверждает, что 26 глава основана на главах 9 и 22 ("Paul's Conversion/ Call," 426f.). Он считает, что 9 глава написана для того, чтобы включить повествование об исцелении Павла, тогда как главы 22 и 26 – чтобы подчеркнуть поручение, данное Павлу. Другие исследования глав с точки зрения литературных методов Луки см. B. J. Hubbard, "The Role of Commissioning Accounts in Acts," in *Perspectives on Luke-Acts,* ed. Charles Talbert (Danville, Va.: Association of Baptist Professors of Religion, 1978), 187–98; и T. Y. Mullins, "New Testament Commission Forms, Especially in Luke-Acts," *JBL* 95 (1976): 605–14.

Таким образом, Павел, вероятно, употребляет данное выражение не только в отношении своего обращения, но и в отношении Божьей подготовки спасения язычников. Павел призван проповедовать его среди язычников (Гал. 1, 16). Повествование о его обращении перед Агриппой II включает заявление, что Бог поставил Павла открыть глаза язычникам, чтобы они могли обратиться к Богу (Деян. 26, 18). Это выражение относится к обращению язычников в Ис. 42, 7 и 16. Небесный глас в Деян. 9, 15 говорил о Павле как об избранном сосуде [σκεῦος ἐκλογῆς, *skeuos eklogēs*], который должен возвещать имя Господа перед народами, и царями, и сынами Израиля. Слово, которое употребляется в Деян 22, 14 в отношении призвания Павла – это προεχειρίσατό (*proecherisato*), «назначать».[30] Голос сказал Павлу: «Бог отцов наших предизбрал тебя, чтобы ты познал волю Его, увидел Праведника и услышал глас из уст Его, потому что ты будешь Ему свидетелем пред всеми людьми о том, что ты видел и слышал» (Деян. 22, 14-15). Некоторые утверждают, что слово «назначать» здесь указывает на выбор, сделанный до его обращения, а не после обращения, что уточняется понятием в Деян. 26, 16,[31] однако такое различие не вполне ясно, поскольку одно и то же слово в рассказе об одном и том же событии должно иметь одинаковое значение.

В обоих рассказах в Деяниях и Послании к Галатам Павел, вероятно, хочет сказать, что он призван Богом, подобно древним пророкам, быть вестником для язычников, и что это было Божье намерение о Павле с самого его рождения. Это, однако, не означает, что у Павла не было никакого участия в своем призвании. Например, Бог избрал Израиль быть светом для язычников, но народ неизменно противился миссии и, в конце концов, впал в такое идолопоклонство, что был отведен в плен.[32] Именно потому, что Израиль ранее не смог выполнить свою задачу, «Иисус Христос сделался служителем [διάκονον, *diakonon*] для обрезанных – *ради истины Божией, чтобы исполнить обещанное отцам, а для язычников – из милости, чтобы славили Бога*» (Рим. 15, 8-9, курсив добавлен). По той же причине Павел был назначен служителем [λειτουργὸν, *leitourgon*] Иисуса Христа у язычников (Рим. 15, 16), и именно так он восполнил «недостаток... скорбей Христовых» (Кол. 1, 24), перенеся

---

[30] В Синодальной Библии – «предизбрать». – Прим. перев.

[31] E. g., Munck, *Paul and the Salvation of Mankind,* 28.

[32] Израиль, десять северных племен в 722 г. до Р. Х. и Иуда, два южных племени в 587 г. до Р. Х.

служение Иисуса среди иудеев («На путь к язычникам не ходите», Мф. 10, 5-6; 15, 24) к язычникам.

«Трудно тебе идти против рожна» (Деян. 26, 14)

Для современного читателя наиболее загадочной фразой в повествованиях об обращении Павла является комментарий божественного голоса: «Трудно тебе идти против рожна» (σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν, *sklēron soi pros kentra laktzein*). Часто это понимают так, что Павел действовал против своей совести, и если читать Павла глазами Мартина Лютера, чья измученная совесть способствовала приближению кульминации движения Реформации, то эта идея подтверждается. Однако для Павла эта фраза не могла иметь такого значения, поскольку он заявил синедриону в Иерусалиме: «Я всею доброю совестью жил пред Богом до сего дня» (Деян. 23, 1).

Масса свидетельств была приведена из классической греческой литературы в поддержку того, что данная фраза означает «глупо противиться неизбежному».[33] Мунк (Munck) считает, что пословица относится к *будущим* отношениям Павла и Христа, а не к его *прошлому* опыту. Значение слов, утверждает он, таково: «Отныне ты не будешь свободен от служения, которое Я, Христос, возложил на тебя», и в контексте фразы Деян. 26, 14 нет ссылки на предшествующую историю Павла.

Однако данная линия рассуждения предполагает, что повествование в Деян. 26 следует понимать независимо от того, что предшествует ему в главах с первой по двадцать пятую. Несомненно, предшествующая история Павла как гонителя христиан тесно связана с развитием событий до времени его обращения и не может быть изолирована от повествований о его обращении. Возможно, лучше всего понимать эту фразу так, как ее понимал Павел: его беспокойное прошлое, должно быть, говорило ему, что Бог планирует нечто большее для него и что неразумно ему далее противиться неизбежному принятию воскресшего Иисуса как еврейского Мессии и Сына Божьего.

«Встань, крестись и омой грехи твои» (Деян. 22, 16)

Крещение Павла в воде, в послушание указанию Анании, не упоминается в рассказах, записанных в Деян. 26 и Гал. 1. Похоже,

[33] Munck, *Paul and the Salvation of Mankind,* 20, 21 n. 2. E.g., Aeschylus, *Prom.* 323; v. 322; *Ag.* 1624; *Пиф.* v. 95.

что оба текста избегают любого возможного упоминания о человеческом содействии, вероятно, из-за попыток оппонентов Павла в Иерусалиме подчеркнуть вмешательство человека в противовес утверждениям Павла о поручении, данном ему самим Богом. В Деян. 9 есть только беглое упоминание о том, что Павел был крещен (18 ст.), в том же самом предложении, где говорится, что он принял пищу и укрепился, не делая акцент на важности происшедшего.

Но в Деян. 22, направленном больше на иудейскую аудиторию, говорится, что *целью* крещения было омовение его грехов (Деян. 22, 16). Крещение было совершено иудейским христианином Ананией, употреблявшим терминологию, знакомую евреям со времен Иоанна Крестителя, который крестил евреев в воде для прощения грехов, потому что царство приблизилось (Мк. 1, 4). Идентичное заявление о цели крещения «для прощения... грехов» (εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, *eis aphesin tōn hamartiōn*) использовал Петр в день Пятидесятницы (Деян. 2, 38).

Практика омовения в живой воде (т. е. в проточной воде) была важной для иудейской религиозной мысли того периода. Во время раскопок в Иерусалиме,[34] Масаде, Иерихоне, Геродиуме и Кумране[35] обнаружили многочисленные *miqva'ot* (баптистерии), которые были построены для обеспечения проточной водой бассейнов из накопительных цистерн для ритуальных омовений.[36] Мишна уточняет, что человек должен омываться в проточной воде, а если таковой нет, то воду можно принести прямо из реки или источника, или дождевой водой, которая течет прямо в бассейн для омовений.[37] Ее необходимо подвести из накопительной цистерны непосредственно в бассейн для омовений через отверстие достаточно большое, чтобы там помещалось два сложенных вместе пальца.[38]

Данби (Danby), переводчик Мишны, указывает, что человек должен был погрузиться в воду полностью и что строившиеся для этой цели бассейны должны были вмещать сорок *cea* (приблизительно 270 литров) воды и в то же самое время быть такой глубины, чтобы вода покрывала все тело.[39] Вода, находившаяся в прудах,

---

[34] Ronny Reich, "Two Possible Miqwa'ot on the Temple Mount," *IEJ* 39.1–2 (1989): 63–66.

[35] W. S. LaSor, "Discovering What Jewish Miqva'ot Can Tell Us about Christian Baptism," *BAR 13.1* (Jan./Feb. 1987): 58.

[36] См. John McRay, *Archaeology and the New Testament*(Grand Rapids: Baker, 1991), 48–49.

[37] Herbert Danby, trans., *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 732 n. 5.

[38] *m. Mikwa'ot* 7.1.

[39] Danby, *Mishnah,* 732 n. 5.

цистернах, рвах, впадинах, озерцах и лужах, содержавших менее чем шестьдесят галлонов, могла быть использована только во время дождя. Причина заключается в том, что вода обязательно должна течь. Именно поэтому Иоанн Креститель, который, по моему мнению, одно время был связан с ессеями в Кумране,[40] использовал реку Иордан. Она была ритуально чистой для иудеев, приходивших к нему креститься. Это также поясняет фразу в Евангелии от Иоанна о том, что Иоанн Креститель крестил «в Еноне близ Салима, *потому что там было много воды*» (Ин. 3, 23, курсив добавлен).

Я считаю, что первое записанное отступление от практики погружения в ранней христианской литературе отражает этот иудейский контекст и приспосабливается к нему. «Дидахе» («Учение двенадцати апостолов»), документ иудейских христиан, составленный в начале второго века, описывающий практику и этические стандарты иудейских учеников, составивших его, в отношении крещения говорит:

> *Крестите в живой воде во имя Отца и Сына и Святого Духа. Если же нет живой воды, крести в другой воде; если не можешь в холодной, то в теплой. А если нет ни той, ни другой, возлей воду на голову трижды во имя Отца и Сына и Святого Духа.*[41]

Цель – воссоздать обливанием *проточную* воду, символ чистоты. Павла крестил, несомненно, в проточной воде христианин из иудеев Анания. Было это в реке или *miqveh* – не упомянуто.

Павлу также было сказано, чтобы он призвал имя Господа (Деян. 22, 16), фраза, которая может означать произнесение вслух *Шма* из Втор. 6, 4-6. В день Пятидесятницы Петр сказал своей иудейской аудитории, чтобы они крестились во имя Иисуса Христа (Деян. 2, 38). Это новый элемент, который не входил в Иоанново крещение, поскольку Иисус в то время еще не был воскрешен из мертвых. После воскресения и незадолго до своего вознесения Иисус повелел своим апостолам, что должно «проповедану быть *во имя Его* покаянию и [или для] прощению грехов (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, *aphesin hamartiōn*) во всех народах (т. е. язычникам. – Прим. авт.),

---

[40] John McRay, "John the Baptist and the Dead Sea Scrolls," *Restoration Quarterly* 4 (1960): 80–88. Противоположенную точку зрения см. W. S. LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 142–53.

[41] *Didache* 7, in *The Apostolic Fathers,* ed. Kirsopp Lake (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952), I:319ff. Перевод приводится по тексту: Учение Господа, переданное народам через 12 апостолов (*Дидахе*) //Ранние отцы Церкви, Брюссель, «Жизнь с Богом», 1988. – Прим. перев.

начиная с Иерусалима» (Лк. 24, 47, курсив добавлен). Новое поручение, если его сравнивать с ограниченным поручением в Мф. 10, 5, исключавшем язычников, теперь включает их на основании воскресения Иисуса. Во время преображения Иисуса апостолам было сказано никому не говорить об этом видении, «доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых» (Мф. 17, 9). После его воскресения имя распятого и воскресшего Спасителя стало важной составляющей в проповеди и в исповедании новообращенных.

Значение крещения Павла отражено в комментариях его поздних посланий. Он писал римлянам:

> *Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?* [4] *Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни.* [5] *Ибо, если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть [соединены] и [подобием] воскресения (Рим. 6, 3-5).*[42]

[42] См. дальнейшее обсуждение крещения в конце шестнадцатой главы.

3

Хронология служения Павла

То, что происходило в жизни Павла непосредственно после его обращения и призвания, не совсем ясно. На самом деле, хронология Павла – это одна из наиболее трудных проблем новозаветных исследований. Причиной этого, главным образом, служит тот поразительный факт, что Лука не упоминает ни одно из посланий Павла в Деяниях Апостолов, несмотря на то, что все же охватывает период написания некоторых из посланий Павла. Таким образом, усилия по восстановлению хронологии сосредоточились в основном вокруг двух идей: 1) конкретные вехи датируемых событий, связанных со служением Павла, отраженные в литературных и исторических свидетельствах; и 2) число посещений Иерусалима Павлом, о которых у нас есть записанные сведения. Последняя идея важна, поскольку обеспечивает непосредственную связь писаний Луки и посланий Павла. В Деяниях упоминается несколько посещений Павлом Иерусалима (Деян. 9, 26-27; 11, 29-30; 15, 1-29; 18, 22; 21, 15 и дал.), а в Послании к Галатам – два (Гал. 1, 18-19; 2, 1-10). Проблема заключается в их соотношении. Главная сложность хронологии состоит в том, что практически ни одна дата не является бесспорной, и даже несмотря на то, что в некоторых случаях минимальная разница – это всего лишь вопрос недель, тем не менее, современные ученые смогли составить только вероятностные хронологии, служащие основанием для лучшего понимания жизни и посланий Павла. Предложенные хронологии неизбежно будут отличаться друг от друга в зависимости от доверия к книге Деяний Апостолов и посланиям Павла, а также от степени полноты, ожидаемой от античных документов, контекст которых может быть

конкретным либо общим, официальным либо неофициальным, авторитетным либо неавторитетным.

В этой главе я сначала представлю сжатую хронологическую схему жизни и путешествий Павла, а затем перейду к обсуждению четырех хронологических вех, на которых базируется данная схема. После этого будет представлен подробный экзегетический анализ библейско-исторического материала, задействованного в восстановлении хронологии, после чего будут рассмотрены новейшие исследования по хронологии Павла.

Табл. 3.1 Сжатая схема хронологии Павла

Событие	Дата
Обращение	34
Павел в Тарсе	37–43
Павел в Антиохии	43–47
Первое путешествие	47–48
Павел в Антиохии	48–49
Иерусалимский собор	49
Второе путешествие	49–51
Третье путешествие	51–54
Заключение в Кесарии	54–56
Путешествие в Рим	56–57
Первое заключение в Риме	57–59
Более поздние путешествия	59–67
Смерть в Риме	67

Вехи хронологии Павла

Существует четыре историко-археологических вехи, которые необходимо учитывать при работе над хронологией Павла. Это дает относительно надежное основание, на котором можно строить наше понимание передвижений Павла.[1] Ниже предложен перечень вех, а также обсуждение каждой из них.

1. Смерть Ареты IV, царя Набатеи – между 38 и 40 гг. по Р. Х. (2 Кор. 11, 32-33; Деян. 9, 23-25).
2. Изгнание Клавдием иудеев из Рима – 49 г. по Р. Х. (Деян. 18, 2).
3. Проконсульство Галлиона в Ахаии – началось в мае или июне 51 г. по Р. Х. (Деян. 18, 12).

[1] См. дальнейшее обсуждение этих посещений ниже, в главах о путешествиях Павла.

4. Прокураторство Феста в Иудее — началось в мае или июне 56 г. по Р. Х. (Деян. 24, 27).

Смерть Ареты IV

Согласно Послания к Галатам 1, 18, Павел посетил Иерусалим три года спустя после своего обращения. В 37 г. по Р. Х. во время праздника Пасхи римский генерал Вителлий сместил Каиафу,[2] заменив его Ионафаном, сыном первосвященника Ананиса. Несколькими неделями позже Вителлий сместил Ионафана, заменив его братом — Теофилом.[3] Это позволило Павлу вернуться в Иерусалим, не сталкиваясь с человеком (Каиафой или Ионафаном), давшим ему удостоверяющие его миссию письма.

Terminus ad quem (крайняя точка — лат.) посещения Павла является 40 г. по Р. Х., поскольку в этом году, согласно монетам и надписям,[4] умер Арета IV. Павел бежал из Дамаска и отправился в Иерусалим, когда Арета еще был жив (Деян. 9, 25; 2 Кор. 11, 32), следовательно, до 40 г. по Р. Х. Арета IV правил Набатеей, царством, которое в разные времена простиралось от Евфрата до Красного моря.[5] Во времена римского генерала Помпея набатеи в северной Аравии захватили Дамаск. В 63 г. до Р. Х. Помпей организовал экспедицию против них и восстановил порядок. Через территорию Набатеи пролегали караванные торговые пути из портов Аравии в Сирию и Палестину. Ее столица Петра была центром торговли пряностями и благовониями, и римляне контролировали этот важный торговый путь. Помпей позволил набатейскому царю сохранить контроль над Дамаском.[6]

---

[2] *Иуд. древн.* 18.95. См. реконструкцию этих событий Харольда Хонера (Harold Hoehner) в работе: Herod Antipas (Grand Rapids: Zondervan, 1980), 316. См. также Michael Avi — Yonah, ed., The World History of the Jewish People, First Series: Ancient Times, vol. 7, The Herodian Period (Jerusalem: Masada, 1975), 131f.

[3] *Иуд. древн.* 18.123.

[4] George Ogg, *The Chronology of the Life of Paul* (London: Epworth, 1968), 16. 40 г. по Р. Х. как дату смерти Ареты также принимает Jack Finegan, *ANTMW,* 57; Colin Hemer, "Observations on Pauline Chronology," in *Pauline Studies,* ed. Donald Hagner and Murray Harris (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 4; и Dale Moody, "A New Chronology for the Life and Letters of Paul," in *Chronos, Kairos, Christos,* ed. Jerry Vardaman and Edwin Yamauchi (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1989), 224. Время жизни Ареты с 11 или 9 г. до Р. Х. до 40 г. по Р. Х. Майкл Грант (Michael Grant) предлагает 9 г. до Р. Х. в *Herod the Great* (London: Wiedenfeld and Nicolson, 1971), 246; Джек Финеган (Jack Finegan) предлагает 11 г. до Р. Х. (*ANTMW,* 57).

[5] *Иуд. древн.* 1.221.

[6] M. Cary, *A History of Rome Down to the Reign of Constantine,* 2d ed. (London: Macmillan, 1962), 356.

Позже Дамаск был выведен из-под юрисдикции набатейских царей, но во времена Павла они вновь взяли город под свой контроль и Тиберий, препятствовавший правлению или свободным шагам независимых вассальных царей,[7] послал Вителлия с карательной экспедицией против Ареты IV.[8] Очевидно, что в это время Арета IV не имел правителя Дамаска, который бы управлял городом под его господством (ὁ ἐθνάρχης, *ho ethnarchēs*, 2 Кор. 11, 32).

Однако пока Вителлий был в Иерусалиме, пришло известие о смерти Тиберия (15 марта 37 г. по Р. Х.) и, следовательно, приказ больше не был действительным. Поэтому Виттелий расквартировал армию на зиму и ждал приказаний от нового императора Калигулы (37–41 гг. по Р. Х.),[9] который в первый год своего правления отдал части Сирии и другие восточные регионы под управление вассальных царей и римских чиновников.[10] Несомненно, Арета на несколько лет получил власть над Дамаском.[11] Арета IV мог править Дамаском как царь, начиная с этого времени и до своей смерти, на что указывает 2 Кор. 11, 32, и, следовательно, он был царем во время пребывания Павла в городе.

Во 2 Кор. 11, 32 Павел пишет, что в это время Дамаском правил этнарх (правитель или наместник) Арета. Похоже, что Арета правил Набатейским царством по наследству, и в надписи из этого региона в отношении главы рода этой местности употреблено слово «этнарх» (ἐθνάρχης, *ethnarchēs*).[12] Иудейские правители в Палестине и Александрии носили тот же титул.[13]

---

[7] S. A. Cook, F. E. Adcock, and M. P. Charlesworth, *The Cambridge Ancient History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 10:744ff.

[8] См. повествование у Иосифа Флавия, *Иуд. древн.* 18.109–26. См. также Emil Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (New York: Scribners, n.d.), 1.2:357. Именно во время этой экспедиции Вителлий посетил Иерусалим и сместил первосвященников, как упоминалось выше.

[9] *Иуд. древн.* 18.124.

[10] Cook, et al., *The Cambridge Ancient History,* 10:750ff.

[11] Finegan, *ANT:MW,* 57; Stewart Perowne, *The Journeys of St. Paul* (London and New York: Hamlyn, 1973), 18.

[12] Alfred Plummer, *The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians,* Cambridge Greek Testament (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), 188. Джонс (Jones) допускает, что набатейские цари, организовывающие свое царство по эллинистической модели, давали местным шейхам титул «правитель» (A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces* [Oxford: Clarendon, 1937], 292). Другие свидетельства вероятности этого слова см. Louis Feldman, trans., *Josephus: Jewish Antiquities,* Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), 12:79 n. 3 *(Иуд. древн.* 18.112).

[13] Симон назван первосвященником и этнархом иудеев в 1 Макк. 14, 47; 15, 1–2. По словам Иосифа, Архелай, сын Ирода Великого, получил титул этнарха Иудеи и Самарии, *J. W.* 2.94.

Изгнание евреев из Рима Клавдием

Вторая важная веха хронологии Павла основывается на утверждении Луки в Деян. 18, 2 о том, что когда Павел прибыл в Коринф во время своего второго путешествия, он встретил там Акилу и Прискиллу, иудеев, недавно (προσφάτως, *prosphatōs*) пришедших из Рима, «потому что Клавдий повелел всем Иудеям удалиться из Рима». Это изгнание также упоминается в других античных источниках и может быть датировано 49 г. по Р. Х. Светоний, главный секретарь императора Адриана (117–138 гг. по Р. Х.), составил жизнеописание двенадцати цезарей, в котором сказал: «Иудеев, подстрекаемых Хрестом и постоянно нарушающих порядок, он изгнал из Рима».[14] Латинское написание слова «Христос» (Христус) как «Хрестос» встречается в древних греческих манускриптах Нового Завета.[15] Вероятно, упоминаются волнения в Риме, вызванные обращением иудеев ко Христу.

Орозий, другой ранний римский автор,[16] датирует изгнание девятым годом правления Клавдия, и согласно Финегану (Finegan) – это 49 г. по Р. Х.[17] Приблизительно в то же время[18] было написано «Учение Аддая».[19] Это произведение относит изгнание иудеев Клавдием к тому времени, когда его жена Протоника посетила Иерусалим и стала христианкой.[20] Утверждают, что после возвращения домой она сообщила императору об отказе иудеев разрешить христианам доступ к Голгофе, кресту и могиле Христа. В результате Клавдий изгнал иудеев из Италии. Текст гласит: «И услышав это,

---

[14] *Claud.* 25.4.

[15] Χρηστιανος (*Chrestianos*) в Синайском кодексе Деян. 11, 26; 26, 28; 1 Пет. 4, 16. См. F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature,* trans. R. Funk (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 14. Форма Χρηστιανος (*Chrestianos*) также встречается в кодексе Безы (G. Abbott – Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* [Edinburgh: Clark, 1950], 484).

[16] Orosius, *Seven Books of History against the Romans 7.6.15 –16* (написана в 416–17 г. по Р. Х.).

[17] *Handbook of Biblical Chronology,* rev. ed. (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1998), 393.

[18] Согласно Джорджу Ховарду (George Howard), около 400 г. по Р. Х., *The Teaching of Addai* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981), vii.

[19] Евсевий считает, что Аддай – это Фаддей, один из семидесяти учеников Иисуса (*ЦИ* 1.13.11ff.).

[20] Документ утверждает, что она обратилась после своей дочери, которая неожиданно и безболезненно умерла в то время, как входила в гробницу Христа и была возвращена к жизни благодаря прикосновению к подлинному кресту Христа (Addai 9b). См. Howard, *Teaching of Addai,* 29.

Цезарь приказал, чтобы все иудеи покинули пределы Италии. Тогда по всей стране той это событие обсуждалось многими».[21]

Тем не менее, в отношении этого изгнания существует некоторая путаница, поскольку Дио Кассий около 230 г. по Р. Х. написал историю Рима в восьмидесяти томах, в которой говорится, что Клавдий «не изгонял их... но приказал не проводить собраний».[22] Джордж Ховард (George Howard) полагает, что случай, упомянутый Дио Кассием, вероятно, свидетельствует о благосклонном отношении Клавдия к иудеям, о чем упоминает также Иосиф,[23] записавший два благоприятных указа о иудеях, изданных Клавдием в начале его правления.[24]

Я также должен упомянуть о большом еврейском кладбище, которое было раскопано на западных окраинах Иерихона в Палестине, где был найден саркофаг с надписью «Феодот, вольноотпущенник Агриппины».[25] Агриппина стала супругой Клавдия в 49 г. по Р. Х.,[26] и ее благосклонное отношение к иудеям, выражающееся в том, что она даровала свободу этому еврейскому рабу,[27] подтверждает описанную Иосифом ситуацию. Говард, вероятно, прав, допуская, что изгнание иудеев из Италии Клавдием, происшедшее в поздние годы его правления, объясняется иным типом мышления и влиянием другой жены.

Проконсульство Галлиона в Ахаии

Проведя восемнадцать месяцев в Коринфе во время своего второго миссионерского путешествия (Деян. 18, 11), Павел был приведен к Галлиону, проконсулу Ахаии, иудейскими оппонентами,

---

[21] Addai 10b. См. Howard, *Teaching of Addai,* 33. [Текст цитируется по изданию Мещерская, Е. Н. Апокрифические деяния апостолов: Новозаветные апокрифы в сирийской литературе/ Е. Н. Мещерская. – М.: Присцельс, 1997. – С.87]

[22] Dio Cassius, *History of Rome* 60.6.6 (см. семь томов обширных фрагментов в серии Loeb Classical Library: *Dio's Roman History,* trans. Earnest Cary [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914–27]).

[23] *Иуд. древн.* 19.290–91.

[24] George Howard, "The Beginnings of Christianity in Rome: A Note on Suetonius, *Life of Claudius XXVA*" *Restoration Quarterly* 24.3 (1981): 175–77. По вопросу связи повествования Дио Кассия и Светония см. Rainer Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology,* trans. Doug Stott (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 158–79, где он считает, что они говорят о двух разных событиях.

[25] Rachel Hachlili and Ann Killebrew, "The Saga of the Goliath Family–As Revealed in Their Newly Discovered 2,000-Year -Old Tomb," *BAR* 9.1 (Jan./Feb. 1983): 53.

[26] William Smith, ed., *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology* (Boston: Little and Brown, 1849), 1:81. Она умерла в 60 г. по Р. Х. (р. 82).

[27] Феодот – это греческий аналог (qeodotoj) еврейского Нафанаил.

которые, по-видимому, воспользовались недавним назначением Галлиона как новой возможностью единодушного нападения на апостола (Деян. 18, 12). Их обвинение основывалось на воображаемых нарушениях иудейского закона Павлом – вопрос, мало интересовавший Галлиона (Деян. 18, 15). Четыре фрагмента выгравированной на камне надписи, обнаруженные в городе Дельфы, находящемся на противоположной стороне Коринфского залива, содержат информацию о вступлении в должность Галлиона и помогут нам определить дату его пребывания на посту.[28]

Это фрагменты из копии письма, отправленного Клавдием в город Дельфы либо гражданам города, либо преемнику Галлиона;[29] и хотя письмо фрагментарно, все же содержит имя Галлиона наряду с именем Клавдия и датами его правления. Ниже приведена выдержка из реконструированных греческих фрагментов, следующих восстановленному Дейсманом (Deismann) тексту:

> Τιβέρ[ιος Κλαύδιος Κ]αῖσ[αρ Σεβαστ]ός Γ[ερμανικός]... [καθὼς Λούκιος Ἰού]νιος Γαλλίων ὁ φ[ίλος] μου κα[ὶ ἀνθύ]πατος [τῆσ Ἀχαίασ ἔγραψεν...
>
> *Тиберий Клавдий кесарь Август Германик (Великий понтифик, двенадцатый раз облеченный властью трибуна, двадцать шестой раз император, отец государства, пятый раз консул, достопочтенный, приветствует город дельфийцев. Будучи всегда хорошо расположенным к городу дельфийцев... я имел успех. Я соблюдал религиозные церемонии Аполлона Пифия... ныне это говорят также о гражданах...) как Луций Юний Галлион, мой друг и проконсул Ахайи писал... (по этому поводу я соглашаюсь с вами, хотя прежде должен...)*

Письмо Клавдия Финеган (Finegan) датирует 52 г. по Р. Х.[30] Поскольку обычно проконсулы занимали пост один год,[31] и губернаторы провинций должны были уехать из Рима в свои провинции

---

[28] Эмиль Бурже (Emile Bourguet) опубликовал фрагменты в 1905. Информация о ранних публикациях надписей представлена в A. Deissmann, *St. Paul: A Study in Social and Religious History* (New York: Hodder and Stoughton, 1912), 235–60. Фотография фрагмента включена как фронтиспис книги.

[29] См. Colin Hemer, *BASHH,* 168–69, 251–56.

[30] Finegan, *Handbook of Biblical Chronology,* rev. ed., 392; idem, *ANT:MW,* 13.

[31] Dio Cassius, *History of Rome* 60.25.6 говорит, что Клавдий разрешал некоторым правителям занимать должность два года, но это, вероятно, указывает на исключительные случаи.

не позже середины апреля,[32] срок полномочий Галлиона, вероятно, начинался в мае 51 г. по Р. Х. И, поскольку Павел прибыл в Коринф на восемнадцать месяцев раньше прибытия Галлиона,[33] он мог прийти туда зимой 49 (50) года, возможно, в январе 50 г. по Р. Х.[34] Это как раз совпадает с недавним прибытием Прискиллы и Акилы после изгнания Клавдием в 49 г. по Р. Х.

Прокураторство Феста в Иудее

Четвертой вехой хронологии Павла является дата вступления Феста в должность прокуратора Палестины вслед за Феликсом (Деян. 24, 27). В частной переписке Джерри Вардман (Jerry Vardaman) сообщил мне, что обнаружил монету с микроскопической надписью, которая свидетельствует о том, что Фест вступил в должность в 56 г. по Р. Х. Это означает, что Павел предстал пред Фестом (Деян. 24, 27) весной (возможно, в мае) 56 г. по Р. Х., на три-пять лет раньше, чем допускали предыдущие хронологии,[35] и что он прибыл в Иерусалим в конце третьего путешествия на два года раньше.[36]

Проблема смерти Иакова и Агриппы

Важный вопрос хронологии Павла сосредоточен на очень сложном отрывке одиннадцатой и двенадцатой глав Деяний, говорящем

---

[32] Dio Cassius, *History of Rome* 60.17.3.

[33] Деян. 18, 11. С упомянутым выше допущением, что иудеи воспользовались недавним назначением Галлиона, чтобы обвинить Павла.

[34] Некоторые относили надпись к преемнику Галлиона и, следовательно, датировали ее годом позже. Диксон Слингерленд (Dixon Slingerland) считает, что дата проконсульства Галлиона недостаточно точная, чтобы относить прибытие Павла в Коринф с большей точностью, чем между 47 и 54 гг. по Р. Х. Однако он неоправданно критичен в отношении точности Луки, а также свидетельства Орозия в отношении изгнания иудеев из Рима Клавдием ("Acts 18:1–18, the Gallio Inscription, and Absolute Pauline Chronology," *JBL* 110.3 [fall 1991]: 440 n. 3).

[35] Ф. Ф. Брюс датирует вступление в должность 59 г. по Р. Х. (F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* [Grand Rapids: Eerdmans, 1977], 475); Джордж Огг относит его к 61 г. по Р. Х. (George Ogg, *Chronology of the Life of Paul,* 200).

[36] Джек Финеган (Jack Finegan) также переписывался с Вардманом (Vardaman) по поводу монеты и согласился с тем, что май 56 г. по Р. Х. является датой вступления в должность Феста, в своей книге по археологии издания 1981 года *(ANT:MW,* 14, 36, 39). Однако пересмотренное в 1998 году издание книги Финегана о хронологии *(Handbook of Biblical Chronology,* rev. ed., 399) возвращается без пояснений к дате 57 г. по Р. Х., которую он защищал в более раннем издании *(Handbook of Biblical Chronology* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964], 324).

о смерти Иакова, заточении Петра и смерти Агриппы I.[37] Вопрос состоит в том, можно ли точно определить дату указанных событий. Произошли они в 44 г. по Р. Х., как принято считать, или, может быть, годом позже? Это относится к посещению во время голода и, возможно, посещению спустя четырнадцать лет, описанному в Гал. 2.

Лука предваряет эту часть словами «в эти дни»[38] (Деян. 11, 27). Фразы «эти дни» и «те дни» часто употребляются в Новом Завете, чтобы указать на неопределенный период времени. Например:

> *В* те дни *приходит Иоанн Креститель и проповедует в пустыне Иудейской (Мф. 3, 1).*
>
> *Ибо, как* во дни *перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж до того дня, как вошел Ной в ковчег (Мф. 24, 38).*
>
> *И было в* те дни, *пришел Иисус из Назарета Галилейского и крестился от Иоанна в Иордане (Мк. 1, 9).*
>
> *В* те дни *взошел Он на гору помолиться и пробыл всю ночь в молитве к Богу (Лк. 6, 12).*
>
> *И все пророки, от Самуила и после него, сколько их ни говорили, также предвозвестили* дни сии *(Деян. 3, 24).*
>
> *Ибо незадолго* перед сим *явился Февда (Деян. 5, 36).*
>
> *В* эти дни, *когда умножились ученики (Деян. 6, 1).*
>
> *Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься в* те дни *(Лк. 5, 35).*
>
> *И в* те дни *Петр, став посреди учеников (Деян. 1, 15).*
>
> *И на рабов Моих и на рабынь Моих в* те дни *излию от Духа Моего, и будут пророчествовать (Деян. 2, 18).*

[37] Подробное обсуждение смерти Агриппы см. в статье: Kirsopp Lake, "The Chronology of Acts," in *The Acts of the Apostles*, ed. F. J. Foakes-Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity, part 1 (London: Macmillan, 1920–33), 5:446–52.

[38] В Синодальном тексте – «в те дни». – Прим. перев.

> *И сделали в* те дни *тельца, и принесли жертву идолу, и веселились перед делом рук своих (Деян. 7, 41).*

Таким образом, невозможно определить, на какое время хотел указать Лука данным выражением — дни, недели или годы. Этот период времени включает смерть Иакова, брата Иоанна, в Иерусалиме (Деян. 12, 1-2), а также Ирода Агриппы I в Кесарии (Деян. 12, 19-23).[39] В это же время Петр был заключен в Иерусалиме (Деян. 12, 3-17). Лука хочет сказать, что события в Антиохии происходили одновременно с некоторыми событиями в Иудее, что было важным для развития его рассказа.

Главная проблема в хронологии этого периода состоит в том, что Деян. 12, 25, похоже, логически следует за Деян. 11, 30. Следовательно, отрывок необходимо читать так:

> *Тогда ученики положили, каждый по достатку своему, послать пособие братьям, живущим в Иудее, что и сделали, послав [собранное] к пресвитерам через Варнаву и Савла.... А Варнава и Савл, по исполнении поручения, возвратились из Иерусалима в Антиохию, взяв с собою и Иоанна, прозванного Марком (Деян. 11, 29-30; 12, 25).*

Павел и Варнава вернулись в Антиохию из Иерусалима (Деян. 12, 25), но нет записи о том, что они ходили в Иерусалим, кроме утверждения в Деян. 11, 30, что они принесли голодающим помощь из Антиохии и передали ее пресвитерам в Иерусалиме. Но как быть с промежуточными стихами? Быть может, здесь описаны два разных посещения *без указания окончания первого, который начался в Деян. 11, 30 и начала второго, который закончился в Деян. 12, 25?*

Или, что более вероятно, промежуточные стихи (Деян. 12, 1-24) вынесены за скобки и помещены здесь, чтобы пояснить, почему Павел и Варнава в те дни (т. е. во время событий, происшедших в Антиохии и Иерусалиме) принесли помощь *пресвитерам*, а не апостолам? Если это намерение Луки, то эти двадцать четыре стиха, вынесенные за скобки, показывают, как преследование Ирода, приведшее к смерти Иакова и заточению Петра, повлияло на упадок деятельности апостолов в городе и, таким образом, демонстрирует, как руководство перешло от них к Иакову,

---

[39] Ср. также Josephus, *Иуд. древн.* 19.343.

брату Господню, и пресвитерам.[40] Если так и было, тогда здесь говорится только об одном посещении Павлом Иерусалима (начавшемся в Деян. 11, 30 и закончившемся в Деян. 12, 25), а не двух разных.

С пояснительными вставками в квадратных скобках мы можем понять этот сложный отрывок следующим образом:

> *[27]В те дни пришли из Иерусалима в Антиохию пророки. [28]И один из них, по имени Агав, встав, предвозвестил Духом, что по всей вселенной будет великий голод, который и был [двумя годами позже] при кесаре Клавдии. [29]Тогда ученики положили [когда Агав еще был там], каждый по достатку своему, послать пособие братьям, живущим в Иудее, [30]что и сделали [позже, когда наступил голод], послав [собранное] к пресвитерам через Варнаву и Савла... [25]А Варнава и Савл, по исполнении поручения, возвратились из Иерусалима в Антиохию, взяв с собою и Иоанна, прозванного Марком (Деян. 11, 27-30; 12, 25).*

Действительный порядок указанных событий будет следующим:

43 или 44 г. по Р. Х.

1. Пророчество о голоде	Деян. 11, 28
2. Антиохия решает помочь	Деян. 11, 29

46 или 47 г. по Р. Х.

3. Наступил голод	Деян. 11, 28
4. Антиохия послала помощь	Деян. 11, 30

Дату голода определить сложно, поскольку периоды голода отличались по длительности в зависимости от многих факторов: наличие пищи, взвинченные цены во время дефицита продуктов, различия по времени, когда голод затрагивал страны-производители и когда его последствия доходили до тех, кого они обеспечивали продукта-

[40] Это предложил Дэвид Уэнем (David Wenham), "Acts and the Pauline Corpus: II. The Evidence of Parallels," in *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, ed. Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke, BAFCS 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 239.

ми (Египет обеспечивал зерном большую часть Средиземноморья).[41] Другая сложность в определении даты связана со способом, при помощи которого сообщалось о голоде — то ли от его начала до конца по всей империи, что может охватывать годы, то ли его длительность в отдельно взятой стране (период может быть меньше).

Литературные свидетельства подтверждают голод в Египте осенью 45 г. по Р. Х., однако мы не можем быть уверенными, отражает дата начало или окончание голода.[42] Во время этого голода Елена, иудейская прозелитка из Адиабены,[43] совершила путешествие в Иерусалим, чтобы поклониться в храме. Когда она прибыла туда, то застала город в тисках голода и немедленно отправила своих слуг в Египет с большой суммой денег, чтобы приобрести зерна и сушеных смокв.[44] Ее сын Изатес также прислал большую сумму денег для приобретения продуктов.[45] Иосиф восхищенно утверждает, что ее имя стало весьма знаменитым, и весь народ будет помнить вечно ее благодеяние.[46] И действительно, монументальная гробница Елены с камнем у входа все еще сохраняется в Иерусалиме к северу от Дамасских ворот.

Иосиф датирует приезд Елены в Иерусалим и ее акт милосердия временем правления прокуратора Фадуса (44–46 гг. по Р. Х.) или его преемника Тиберия Александра (46–48 гг. по Р. Х.).[47] Таким

---

[41] См. Peter Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World: Responses to Risk and Crisis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Bradley Blue, "The House Church at Corinth and the Lord's Supper: Famine, Food Supply, and the Present Distress," *Criswell Theological Review* 5.2 (1991): 221–39; Kenneth Gapp, "The Universal Famine under Claudius," *HTR* 28.1 (1935): 258–65; Bruce Winter, "Secular and Christian Responses to Corinthian Famines," *TynBul* 40 (May 1989): 86–102.

[42] Gapp, "Universal Famine," 258–59.

[43] Josephus, *Иуд. древн.* 20.35.

[44] Ibid., 20.51.

[45] Ibid., 20.53.

[46] Ibid., 20.52.

[47] Ibid., 20.100. Он пишет: «В это же самое время [во время правления Тиберия Александра] случился в Иудее и тот большой голод, когда, как я рассказал выше, царица Елена на большие деньги закупила хлеба в Египте и раздала его нуждавшимся». Смысл текста здесь не совсем ясен. Он может указывать либо на ἐπὶ τούτου (как в «Заключении»), просто упоминая правление Тиберия Александра, либо, как в греческих рукописях и у Евсевия (который цитирует этот отрывок в *ЦИ* 2.12.1) ἐπὶ τούτοις, он указывает как на время Тиберия, так и Фадуса, которого он только что упомянул. Следовательно, это следует переводить «в их время». См. *Josephus: Jewish Antiquities,* Loeb Classical Library, 13:55 n. e *(Иуд. древн.* 20.101). В отношении дат (44–46? и 46?–48) см. A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea* (Oxford: Clarendon, 1967), 224–25. Гэп (Gapp) относит голод либо к 46, либо к 47 г. ("Universal Famine," 260). Лейк (Lake) относит прокураторство Фадуса к 45 г., Тиберия Александра к 46 г. и Кумана к 47 г. ("Chronology of Acts," 453). Полное обсуждение проблемы см. у Лейка.

образом, голод, начавшийся в Египте в 45 г. по Р. Х., мог продолжаться до 47 г. по Р. Х. и быть всемирным голодом, предсказанным пророком Агавом в Деян. 11, 28.[48] Выражения «всемирный» и «вселенский» в древнем мире могли иметь разный смысл в зависимости от того, использовал ли автор понятие сугубо в географическом смысле.[49] Для римлян области, включавшиеся в данные понятия, охватывали Африку, Индию, юго-восточную и Центральную Азию и Китай.[50] Понятия также были естественной гиперболой, когда употреблялись для описания особенно выдающихся или стесненных обстоятельств. Употребление данного понятия в книге Деяний Апостолов, вероятно, попадает во вторую категорию. Брюс Уинтер (Bruce Winter) утверждает, что Деяния используют язык не географа или историка, а пророка. В таком дискурсе вполне естественно использовать общие понятия, отмечая события с обширными последствиями, призывающие слушателя к действию.[51]

Мы находим свидетельства голода в Коринфе, говорящие о том, что голод вполне мог продлиться до 51 г. по Р. Х., из-за чего был назначен особый куратор, человек по имени Динипп. В надписи указывается, что он служил в этой должности рекордные три срока.[52] Это могла быть очень сложная ситуация, с которой столкнулась церковь в Коринфе, как об этом сказано в 1 Кор. 7, 26.[53]

При установлении дат этих событий следует отметить, что Иаков умер во время преследования, организованного Иродом Агриппой I в дни Опресноков (Деян. 12, 1-3). Это могла быть Пасха 43 г. по Р. Х.[54] или, с чем согласно большинство, 44 г. по Р. Х.[55] Евсевий датирует смерть Агриппы 44 г. по Р. Х., четвертым годом правления императора Клавдия (41–54 гг. по Р. Х.).[56] Согласно римскому мето-

---

[48] Gapp, "Universal Famine," 263–65.

[49] Как у Страбона, античного географа *(Geogr.* 1.1.13, 15; 2.24.2; 3.3.1).

[50] Документацию см. в книге: N. H. H. Sitwell, *The World the Romans Knew* (London: Hamish Hamilton, 1984).

[51] Bruce W. Winter, "Acts and Food Shortages," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting,* ed. Gill and Gempf, BAFCS 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 68.

[52] См. обсуждение этого свидетельства в труде: Winter, "Secular and Christian Responses to Corinthian Famines," 90. См. также Blue, "The House Church at Corinth," 235–36.

[53] См. Blue, "House Church at Corinth."

[54] См. Schürer, *History of the Jewish People*, 1.2:163 n. 45.

[55] L. C. A. Alexander относит это к началу марта: "Chronology of Paul," in *Dictionary of Paul and His Letters,* ed. Gerald F. Hawthorne et al. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993), 120; S. A. Cooket al., eds., *Cambridge Ancient History,* 10:681; см. также Schürer, *History of the Jewish People,* 1.2:163 n. 45; и Cary, *History of Rome,* 543.

[56] См. вычисление хроники Евсевия в книге: Finegan, *Handbook of Biblical Chronology,* rev. ed., 160–92, esp. 188.

ду включающего подсчета, это будет 44, а не 45 г. по Р. Х. Согласно Иосифу, это было «по окончании третьего года его [Агриппы] правления над всей Иудеей».[57]

Месяц смерти Агриппы определить невозможно. Однако, в дополнение к весенним пасхальным упоминаниям в Деяниях, Иосиф также говорит, что смерть Агриппы произошла одновременно с торжеством, которое отмечали в Кесарии.[58] Существует две возможные даты праздничных игр. Первая возможность – это регулярные игры, введенные Иродом Великим, которые проходили раз в четыре года. Эти игры, согласно Иосифу Флавию, начались в двадцать восьмом году правления Ирода, во время 192-й Олимпиады.[59] Обычно считается, что 44 г. по Р. Х. является годом смерти Агриппы, случившейся во время этого празднования. Вторая возможность – это особенные праздничные игры, которые начались в Риме в честь возвращения Клавдия из Британии весной 44 г. по Р. Х. Эти игры проходили в провинциях позже,[60] возможно, в конце лета.

Олимпийский год определяется по дате основания Рима (латинская аббревиатура – A.U.C., *ab urbe condita*), которое произошло в 753 г. до Р. Х. Он высчитывается по четырехлетним интервалам. Итак, Римский год A.U.C. 1 = 753 г. до Р. Х. начался в третьем году шестой Олимпиады (6.3) и закончился в четвертом году шестой Олимпиады (6.4).[61] Эти даты практически единогласно использовались учеными для определения времени включения Иродом игр в 192-ю Олимпиаду как 10 (9) г. до Р. Х. и, таким образом, установления даты 44 г. по Р. Х. в четвертый год двести пятой Олимпиады (205.4) как дату смерти Агриппы. Четырехлетние интервалы с 9 г. до Р. Х. дают 44 г. по Р. Х.[62] Полагают,[63] что

---

[57] *Иуд. древн.* 19.343.

[58] Ibid.

[59] Иосиф упоминает их: «Дальше он учредил пятилетние состязательные игры, которые он также назвал именем Цезаря и сам их открыл во время 192 олимпиады» *(J. W.* 1.415). В *Antiquities* (16.136) он добавляет «28 год его [Ирода Великого, ДМ] правления, который пришелся на сто девяносто вторую Олимпиаду».

[60] Dio Cassius, *History of Rome* 60.23. См. обсуждение обеих возможностей в книге: Schürer, *History of the Jewish People,* 1.2:163 n. 45.

[61] Обширный список олимпийских лет и их сочетание с эквивалентами A.U.C. и до Р. Х. – по Р. Х., см. Schürer, *History of the Jewish People,* 1.2:393 – 98.

[62] Событие, обозначаемое как «пятилетнее», происходит на пятый год, следуя четырехлетнему интервалу. Именно это имеет в виду Иосиф Флавий, когда говорит, что Ирод посвятил это состязание кесарю, установив его празднование каждый пятый год (κατὰ πενταετηρίδα) *(Иуд. древн.* 16.138).

[63] Eduard Schwartz, *Zur Chronologie des Paulus,* Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: Philologisch-historische Klasse, Jahrg. 1907 (Berlin: Weidmann, 1907).

регулярные игры (первая возможность) проходили 5 марта, поскольку в четвертом веке Евсевий писал, что в эту дату отмечали мученичество Адриана,[64] и Шварц (Schwartz) *допускает*, что этот день Ирод выбрал для игр во время основания города. Этому допущению не хватает доказательств.[65]

Лейк (Lake) предлагает август в качестве более вероятной даты, связывая это с покорением Египта и поражением Антония,[66] раннее эту дату обосновывал Виезелер (Wieseler).[67] Лейк заключает, что август 43 г. по Р. Х. столь же вероятная дата, сколь и май 44 г. по Р. Х. Далее Иосиф говорит, что Марк Юлий Александр, зять Агриппы, умер раньше Агриппы,[68] и, согласно античным источникам, в середине 44 г. по Р. Х. Марк все еще был жив.[69] Это скорее указывает на летнее, а не весеннее время.

Что касается определения олимпийского года, то Финеган (Finegan) отмечает, что его можно отнести либо к году, когда олимпиада начиналась, либо к тому году, когда она заканчивалась. Таким образом, Олимпиада 6.3 началась в 754 г. до Р. Х. и закончилась в 753 г. до Р. Х. и может быть отнесена к любому из них.[70] Это означает, что может быть установлена дата 43 г. по Р. Х. так же, как и 44 г. по Р. Х., в зависимости от того, выводится ли она из дат начала или окончания олимпийского года.

Те, кто придерживается даты 44 г. по Р. Х., считают, что Деяния ошибаются, поскольку Пасха в том году была не ранее 1 апреля (15 нисана по иудейскому календарю), тогда как игры, которые отмечались в Кесарии, проводились в начале марта. Однако нет доказательств, что пятилетний пир в честь Августа отмечался в марте, как говорилось выше.

В любом случае, недоверие точности Деяний игнорирует несколько важных фактов: 1) фраза «оставался там» (Деян. 12, 19) указывает на неопределенный период времени пребывания Агриппы в Кесарии. 2) неопределенность времени, выпадающая на промежуточные

---

[64] См. *Martyrs of Palestine* 11.30 in Eusebius, *Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine,* trans. H. J. Lawlor and J. E. L. Oulton (London: SPCK, 1954), 1:394 (краткое издание).

[65] См. обсуждение в книге: Schürer, *History of the Jewish People,* 1.2:163 n. 45.

[66] Lake, "Chronology of Acts," 452. См. Dio Cassius, *History of Rome* 51.19.

[67] Karl Georg Wieseler, *Chronologie des apostolischen Zeitalters* (Göttingen: Vandenhoeck &Ruprecht, 1848).

[68] *Иуд. древн.* 19.276–77.

[69] На остраконах из коллекции Петри 271 (Ostraca Petrie 271). Остраконы (изданные в G. A. Tait, *Greek Ostraca in the Bodleian,* vol. 1 [Oxford: Clarendon, 1930]) датируются 22 пауни (Pauni 22), четвертым годом Клавдия, т. е. 16 июня 44 г. до Р. Х., согласно Dale Moody, "New Chronology," 229 n. 22.

[70] Finegan, *Handbook of Biblical Chronology,* 117.

события Деян. 12, 1-24 (подтвержденная такими фразами, как «в те дни», Деян. 11, 27 и пр. – см. выше), лишает возможности утверждать неопровержимо, что Иаков был казнен в последний год правления Агриппы. Это мог быть предшествующий год. Иосиф Флавий говорит, что Агриппа прибыл в Кесарию в третий год своего четырехлетнего правления,[71] но Деяния ясно показывают, что между смертью Иакова в Иерусалиме и смертью Агриппы в Кесарии, где он оставался неопределенный срок, прошло некоторое время. 3) Деяния не делают никаких заявлений о том, что события, описанные в Деян. 12, 1-24, представлены в хронологическом порядке. Все они вращаются вокруг Агриппы, и нет необходимости располагать их хронологически. Они вынесены за скобки и просто поясняют деятельность Павла и Варнавы в Антиохии и Иерусалиме.

Воссоздание хронологии

Принимая за основу перечисленные выше вехи, я предлагаю следующую подробную реконструкцию перемещений Павла как рабочую гипотезу, полностью осознавая проблемы, которые требуют прояснения. Однако данная хронология, по крайней мере, может определить рамки жизни Павла, на основании которой может базироваться дальнейшее исследование.[72]

Табл. 3.2. Хронология Павла

Дата	Событие	Деяния	Послания
5 гг. до Р. Х. – 30 г. по Р. Х.	***Жизнь Иисуса***		
ок. янв. 5 г. до Р. Х.	Рождение Иисуса		
ок. 27–30 г. по Р. Х.	Служение Иисуса		
6 апреля 30 г.	Распятие Иисуса		
9 апреля	Воскресение Иисуса		
ок. 18 мая	Вознесение Иисуса	1, 3-9	
30–43 гг. по Р. Х.	***Церковь в Палестине***	1, 1 – 11, 18	

[71] *Иуд. древн.* 19.343.

[72] Эта хронология была в основном разработана моим сыном Робом Макреем (Rob McRay) под моим руководством во время курсов, которые он проходил, будучи студентом магистратуры Уитон колледжа в 1981 и 1982 годах. Хронология представляет не исключительно его или мои взгляды, а их соединение.

Дата	Событие	Деяния	Послания
28 мая 30 г. по Р. Х.	Проповедь Петра в День Пятидесятницы	2, 1-40	
ок. 33–34 г.	Преследование Стефана; Рассеяние по Иудее и Самарии	8, 1-3	Гал. 1, 13
34 г.	Обращение Павла	9, 1-19	Гал. 1, 15-16
	Призвание Павла	26, 16-18	Гал. 1, 15-16
34–37 гг.	Павел в Дамаске и Аравии	9, 19-23	Гал. 1, 17-18
	Приходит в Дамаск	9, 8; 22, 10-12	
	Крещен и исцелен	9, 18; 22, 16 9, 18; 22, 16	
	Несколько дней в Дамаске	9, 19	
	Сразу же проповедовал в синагогах	9, 20.27; 26, 20	
	В Аравии		Гал. 1, 17
март 37 г.	Смерть Тиберия; изменение пограничных правил Калигулой		
конец 37 г.	Вернулся в Дамаск		Гал. 1, 17
	спустя много дней	9, 23	
	Иудеи сговариваются убить Павла	9, 23	
	Бегство в корзине	9, 25	2 Кор. 11, 32-33
	(Арета IV умирает 38–40 гг.)		
конец 37 г.	***Первое посещение Павлом Иерусалима*** (трехлетнее посещение)	9, 26	Гал. 1, 18-19
	Проповедует в Иерусалиме в синагогах, а не в церквях	9, 29; 26, 20	Гал. 1, 22
	Приглашен к апостолам	9, 27	
	Петру и Иакову, брату Господню		Гал. 1, 18-19
	Павел «входит и исходит» из города	9, 28	
	Эллинисты хотят убить Павла	9, 29	
	Молится в храме, видение	22, 17	
	Предостережен покинуть город	22, 18	
	Отослан в Тарс		
37–43 гг.	Павел в Сирии и Киликии		Гал. 1, 21

Дата	Событие	Деяния	Послания
	Петр в Палестине	9, 31 – 11, 18	
ок. 37–38	(Обращение Корнилия)		
	Видение Павлом рая		2 Кор 12, 2-4
	Рассеявшиеся от гонений дошли до Финикии, Кипра и Антиохи; обращение эллинов	11, 19-21	
43–47 гг. по Р. Х.	***Павел в Антиохии***	11, 26 – 13, 3	
ок. 43 г.	Варнава приводит Павла в Антиохию	11, 25-26	
ок. 43–44 г.	Павел и Варнава целый год в Антиохии	11, 26	
	1) пророчество Агава о голоде	11, 28	
	2) решение Антиохии помочь	11, 29	
Пасха 43 или 44 г.	Иаков убит, Петр в тюрьме	12, 1-19	
43 или 44 г.	Ирод Агриппа I умирает	12, 20-23	
46 или 47 г.	3) Голод (правление Клавдия)	11, 28	
	4) Антиохия посылает помощь через Павла и Варнаву	11, 30	
47 г.	***Второе посещение Павлом Иерусалима*** (посещение во время голода)		Гал. 2, 1-10
47 г.	Павел и Варнава возвращаются в Антиохию, взяв Марка	12, 25	
47 г.	***Третье посещение Павлом Иерусалима*** (посещение спустя четырнадцать лет)		
	Павел противостал Петру в Антиохии		Гал. 2, 11-14
Конец 47 – середина 48 г. по Р. Х.	***Первое миссионерское путешествие***	13, 3 – 14, 26	
конец 47 г.	Павел на Кипре	13, 4-13	
осень 47 – середина 48 г.	Павел в Галатии и Памфилии	13, 13 – 14, 26	
Середина 48 – середина 49 г. по Р. Х.	***Павел в Антиохии***	14, 26 – 15, 40	
середина – конец 48 г.	Павел пишет Галатам		Гал. 1, 1-2

Дата	Событие	Деяния	Послания
конец 48 – начало 49 г.	Иудействующие приходят в Антиохию	15, 1-2	
начало 49 г.	***Четвертое посещение Павлом Иерусалима*** (посещение на собор)	15, 2-30	
Лето 49 – лето 51 г. по Р. Х.	***Второе миссионерское путешествие***	15, 41 – 18, 22	
лето 49 г.	Павел в Сирии, Киликии, Галатии и Фригии	15, 41 – 16, 6	
осень 49 г.	Павел в Македонии и Афинах	16, 6 – 18, 1	
	Павел и Сила покидают Фессалоники и отправляются в Верию (Тимофей приходит позже, Деян. 17, 14)	17, 10	
	Павел в Афинах; оставляет Силу и Тимофея в Верии	17, 14-15	
	Павел просит Силу и Тимофея прийти как можно скорее	17, 15	
	Тимофей (из Фессалоник и Сила из Верии?) присоединяются к Павлу в Афинах		
	Павел останавливается в Афинах, отсылает Тимофея назад в Фессалоники		1 Фес. 3, 1-2
49 г.	Клавдий изгоняет иудеев из Рима		
	Прискилла и Акила в Коринфе	18, 2	
декабрь 49 – июнь 51 г.	Павел в Коринфе; остается там 18 месяцев	18, 1.11	
ок. январь 50 г.	Тимофей и Сила присоединяются к Павлу в Коринфе	18, 5	1 Фес. 3, 6
ок. январь 50 г.	Павел, Сила и Тимофей пишут 1 Фес.; только Тимофей упоминается среди пришедших из Фессалоник (1 Фес. 3, 1, 6); Сила мог прийти из Верии		
начало 50 г.	Павел, Сила и Тимофей пишут 2 Фес.		2 Фес. 1, 1
май – июнь 51 г.	Галлион прибывает в Коринф	18, 12	
июль 51 г.	Павел пред Галлионом	18, 12	
июль 51 г.	Павел покидает Коринф	18, 18	

Дата	Событие	Деяния	Послания
июль 51 г.	***Пятое посещение Павлом Иерусалима***		
Август 51 – май 54 г. по Р. Х.	***Третье миссионерское путешествие***	18, 23 – 21, 8	
август 51 – сентябрь 51 г.	Павел обходит Галатию, Фригию и верхнюю страну	18, 23; 19, 1	
октябрь – декабрь 51 г.	Павел в синагоге в Эфесе	19, 8	
январь 52 – июль 53 г.	Павел в училище Тиранна в Эфесе	19, 9-10	
ок. декабрь 52, или январь 53 г.	Павел пишет послание в Коринф из Эфеса о распутном человеке и пожертвовании в Иерусалим		1 Кор. 5, 9 2 Кор. 8, 10; 9, 1-2
ок. январь – март 53 г.	Коринфяне пишут Павлу в Эфес		1 Кор. 7, 1
ок. март 53 г.	Павел посылает из Эфеса Тимофея и Эраста в Македонию	19, 22	
	Павел планирует, что Тимофей посетит Коринф и вернется к нему		1 Кор. 16, 10-11
	Павел планирует остаться в Эфесе до дня Пятидесятницы, 53 г. по Р. Х.		1 Кор. 16, 8
	Павел планирует до того посетить Македонию и, возможно, зимой – Коринф	19, 21	1 Кор. 16, 5-6
	Павел планирует до того покинуть Коринф и отправиться куда-то, возможно, в Иерусалим или Рим	19, 21	1 Кор. 16, 6; ср. 16, 3-4
ок. март 53 г.	Павел и Сосфен пишут 1 Кор. из Эфеса		1 Кор. 1, 1
ок. апреля 53 г.	Изменение планов; Павел теперь планирует прежде посетить Коринф, затем Македонию, потом снова Коринф и Иудею		

Дата	Событие	Деяния	Послания
май – октябрь 53 г.	Павел некоторое время остается в Эфесе (до дня Пятидесятницы), затем отправляется в Македонию (через Коринф)	19, 22 20, 1	(1 Кор. 16, 8) (2 Кор. 1, 16)
	Посещение Коринфа неприятно для Павла		2 Кор. 2, 1
	Павел, как и планировал, отправляется в Македонию и, возможно, в Иллирик	20, 2	Ср. Рим. 15, 19
	Павел не планирует больше возвращаться в Коринф из Македонии, поскольку это было бы неприятно		2 Кор. 1, 23 – 2, 1
	Павел пишет письмо от великой скорби в Коринф и отправляет его с Титом		2 Кор. 2, 3-11
	Павел, вероятно, планирует встретиться с Титом в Троаде (Тит приплывет туда)		
октябрь – ноябрь 53 г.	Павел не находит Тита в Троаде		2 Кор. 2, 12-13
11 ноября 53 г.	Зимний перерыв в навигации		
конец ноября 53 г.	Павел отправляется в Македонию в поисках Тита, который теперь должен придти по суше		2 Кор. 2, 13
декабрь 53 г.	Павел встречает Тита в Македонии и весьма ободряется		2 Кор. 7, 5-7
	Павел и Тимофей пишут 2 Кор. из Македонии		2 Кор. 1, 1; 7, 5-6; 8, 1; 9, 2-4
	и отправляют его с Титом		2 Кор. 8, 16-17
	Павел планирует совершить третье посещение в Коринф, чтобы забрать подаяние		2 Кор. 12, 14; 13, 1; 9, 3-5
июнь – март 54 г.	Павел посещает Коринф и на три месяца остается в Греции	20, 3?	ср. 1 Кор. 16, 6
	Павел пишет Послание к Римлянам из Коринфа		Рим. 16, 23

Дата	Событие	Деяния	Послания
	Павел планирует покинуть Коринф и отправиться в Сирию и Иерусалим с подаянием, затем отправиться в Рим, затем – в Испанию	20, 3	Рим. 15, 24-28
	Заговор иудеев заставляет сменить планы; Павел отсылает большинство своих спутников в Троаду; Павел и Лука возвращаются через Македонию	20, 3-6	
12 – 19 апреля 54 г.	Пасха и Опресноки	20, 6	
23 апреля 54 г.	Павел и Лука отплывают из Филипп, прибывая в Троаду через пять дней	20, 6	
4 мая 54 г.	Павел в Троаде в воскресенье	20, 7	
	Павел надеется прибыть в Иерусалим до Дня Пятидесятницы	20, 16	
	Останавливается и проповедует в Милете	20, 15-38	
	(«3 года» = 2 года 7 месяцев)	20, 31	
31 мая 54 г.	День Пятидесятницы		
	Шестое посещение Павлом Иерусалима (посещение ареста)	21, 15 – 23, 31	
	Иудеи пытаются убить его в храме	26, 21	
Июнь 54 – май 56 г. по Р. Х.	***Павел в тюрьме в Кесарии***	23, 33 – 26, 32	
	Феликс оставляет Павла в тюрьме на два года	24, 27	
май 56 г.	Фест пребывает в Кесарию	24, 27	
Лето 56 – февраль 57 г. по Р. Х.	***Павел терпит кораблекрушение по пути в Рим***	27, 1 – 28, 16	
9 октября 56 г.	День Искупления (пост)	27, 9	
ноябрь/ декабрь 56 – февраль/ март 57 г.	Павел три месяца на Мальте в перерыв в навигации	28, 11	

Дата	Событие	Деяния	Послания
Май 57 – ок. февраля 59 г. по Р. Х.	***Первое римское заключение Павла***	28, 14-31	
	Целых два года под стражей	28, 16.30	
ок. 58 г.	Павел пишет Послания к Филимону, Колоссянам, Ефесянам и Филиппийцам		
	Павел планирует послать Тимофея в Филиппы и обратно		Флп. 2, 19
	Павел надеется посетить Филиппы вскоре		Флп. 2, 24
	Павел планирует посетить Филимона		Флм. 22
59–67 гг. по Р. Х.	***Поздние путешествия Павла***		
59 г.	Павел отплывает из Рима на Крит и оставляет там Тита		Тит. 1, 5
	Павел приплывает в Азию и посещает Филимона в Колоссах		Флм. 22
	На пути в Македонию Павел увещевает Тимофея остаться в Эфесе		1 Тим. 1, 3
ок. 60 г.	Павел посещает Филиппы		Флп. 2, 24
ок. 61–65 г.	Павел отправляется в Испанию		Рим. 15, 24
начало – середина 65 г.	Павел пишет 1 Тим.; надеется вскоре навестить Тимофея, но может задержаться		1 Тим. 3, 14-15
середина 65 г.	Павел пишет Послание к Титу; желает, чтобы тот присоединился к нему в Никополе, где он проведет зиму		Тит. 3, 12
зима 65 – 66 г.	Павел в Никополе		Тит. 3, 12
66 г.	Павел посещает Коринф; Эраст остается		2 Тим. 4, 20
	Павел посещает Милет		2 Тим. 4, 20
сентябрь 66 – январь 68 г.	Павел арестован в Троаде (оставляет книги и одежду)		2 Тим. 4, 13
ок. 67 г.	Второе римское заключение Павла		2 Тим. 1, 16-17
	Мученическая смерть Павла близится		2 Тим. 4, 6
середина 67 г.	Павел пишет 2 Тим.		

Дата	Событие	Деяния	Послания
	Павел желает, чтобы Тимофей пришел вскоре, до зимы		2 Тим. 4, 9.21
ок. зима 67–68 г.	Мученическая смерть Павла в Риме		

Недавние исследования хронологии Павла

Буквально все исследования до публикации в 1950 году Джоном Ноксом «Этапов в жизни Павла» (John Knox, *Chapters in Life of Paul*)[73] исходили, главным образом, из сравнения структуры пяти посещений Павлом Иерусалима, описанных в Деяниях, и двух посещений, описанных в Галатах. Материалы, которые бы допускали окончательные выводы или хотя бы согласие, все еще отсутствуют. Несколько лет назад[74] в Форт Уорт, Техас, состоялся коллоквиум по хронологии Павла, однако вместо решительных выводов он только обострил проблему, дополнительно продемонстрировав неизбежность многообразия мнений, являющихся результатом разных предпосылок.[75]

Со времени труда Нокса появилось несколько важных исследований, которые подтверждают его наблюдения. Его книга основывается на предположительной структуре всего лишь *трех* посещений Павлом Иерусалима и характеризуется резким скептицизмом в отношении исторической надежности Деяний,[76] практически полной зависимостью от нескольких избранных писаний Павла

---

[73] John Knox, *Chapters in a Life of Paul* (New York: Abingdon, 1950; rev. ed., Macon, Ga.: Mercer Press, 1987).

[74] 5–6 ноября 1980.

[75] Объединение и обсуждение различных хронологических гипотез см. первую главу в книге: John C. Hurd, *The Origins of I Corinthians* (New York: Seabury, 1965), 3–42; и idem, "Pauline Chronology and Pauline Theology," in *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox,* ed. W. R. Farmer et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 225–48; J. Murphy-O'Connor, "Pauline Mission before the Jerusalem Conference," *Revue Biblique* 89.1 (January 1982): 72–91; и idem, "The Chronological Framework," in *Paul: A Critical Life* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 1–31.

[76] Недавно Нокс (Knox) писал: «С того времени я не видел причины для пересмотра этого мнения» ("On the Pauline Chronology: Buck-Taylor-Hurd Revisited," in *The Conversation Continues: Studies in Paul and John,* ed. Robert T. Fortna and Beverly Gaventa [Nashville: Abingdon, 1990], 258). Такого же скептицизма в отношении Деяний придерживается C. H. Buck, "The Collection for the Saints," *HTR* 43 (1950): 1–29; C. H. Buck and Greer Taylor, *St. Paul: A Study in the Development of His Thought* (New York: Scribner's, 1969); и John C. Hurd, "Pauline Chronology and Pauline Theology," 225–48; idem, "The Sequence of Paul's Letters," *Canadian Journal of Theology* 14 (1968): 188–200; idem, "Chronology: Pauline," in *IDE Supplement, 166 – 67.*

в качестве первичного материала и отвержением надписи Галлиона, которая будет обсуждаться ниже. Вот его реконструкция:

Первое посещение: Ознакомительное посещение – Гал. 1; Деян. 9
Второе посещение: Посещение по случаю собора – Гал. 2; Деян. 18, 22 (15, 2)
Третье посещение: Посещение с подаянием – Деян. 21 (11, 29)

В 1962 году Джордж Кейрд опубликовал статью о «Хронологии Нового Завета» (George Caird, "Chronology of the New Testament"),[77] которая содержала хороший материал о хронологических вехах, однако опускала материал об Арете IV и исходила из 59 г. по Р. Х. как даты вступления Феста в должность, даты, которая, как теперь утверждает Джерри Вардман (Jerry Vardaman) на основании недавно проанализированной античной монеты, слишком поздняя. Позднюю дату вступления Феста в должность также допускал Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce), когда писал свой блестящий труд о Павле.[78]

Герд Людеман (Gerd Luedemann) в 1980 г. написал книгу по данной теме,[79] в которой соглашается со скептицизмом Нокса в отношении Деяний и отдает абсолютный приоритет свидетельствам посланий Павла. Людеман не придает значения дате Ареты IV, которая помещает побег Павла из Дамаска (Деян. 9, 25; 2 Кор. 11, 32-33) не позже 40 г. по Р. Х. Он датирует изгнание Клавдием иудеев слишком рано (41 г. по Р. Х.) и относит посещение Павлом Коринфа к тому же году. Он относит надпись Галлиона к посещению Павлом Коринфа во время третьего, а не второго путешествия, и последнее посещение Павлом Иерусалима относит к 52 г. по Р. Х., что не менее чем на два года раньше новой даты прибытия Феста в Кесарию (56 г. по Р. Х.). Его хронология заканчивается на 52 году, когда Павел прибывает в Иерусалим, и он не учитывает монету, на которой Вардман нашел упоминание имени Феста.

Более обоснованный подход к хронологии Павла предложил Роберт Джуит в 1979 году в своей книге «Хронология жизни Павла» (Robert Jewett, *A Chronology of Paul's Life*),[80] где он принимает подход Нокса, но, в отличие от него, допускает осмотрительное использование Деяний, базирующееся на методе анализа редакций –

---

[77] *IDE*, 1:599–607.

[78] *Paul*, 475.

[79] *Paulus, der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980). Английский перевод – *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, trans. F. Stanley Jones (Philadelphia: Fortress, 1984).

[80] Philadelphia: Fortress, 1979.

относительно новом методе новозаветных исследований.[81] Он считает, что последняя часть Деяний, содержащая повествования о путешествиях Павла, имеет особую ценность:

> *Повествования о путешествиях в Деян. 15, 36 и дал. важнее для нынешней задачи, чем ранние разделы, поскольку они входят в сферу проверяемой истории с ссылками на Галлиона (Деян. 18, 12), Феликса (Деян. 23, 24 и дал.) и Феста (Деян. 24, 27 и дал.).*[82]

Более осмотрительный подход Джуита, вероятно, отражает использование им метода анализа редакций при оценке материала Деяний и труда А. Н. Шервина-Уайта (A. N. Sherwin-White),[83] где серьезно подкрепляется историческая аккуратность Деяний, но не представляется апологетика самой книги.[84]

Главная проблема в работе с хронологией Павла состоит в попытке соотнести Деяния и послания Павла. Они сочетаются только в том случае, если послания рассматриваются как первичный источник, а Деяния как вторичный, который буквально в любом кажущемся конфликте точек зрения считается ошибочным до тех пор, пока не доказано обратное, то есть ошибочным, если он не гармонизирован с пониманием служения Павла. Большинство исследований, посвященных данной проблеме, слабо доверяют историческому взгляду на Писание, согласно которому Лука и Павел считаются в равной степени вдохновленными. И тех, кто признает эту историческую позицию, зачастую обвиняют в пристрастии к объединению разных прочтений.

Однако, помимо этой проблемы, из сугубо логических посылок возникает вопрос: почему Лука не мог обладать достоверной информацией о деятельности Павла, ведь он был постоянным спутником Павла,[85] и иногда длительные периоды времени проводил

---

[81] См. Norman Perrin, *What Is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1974).

[82] Jewett, *Chronology of Pauls Life,* 12.

[83] *Roman Society and Roman Law in the New Testament (Oxford:* Clarendon, 1963).

[84] См. Jewett, *Chronology of Paul's Life,* 21.

[85] Когда Лука был с Павлом, он включал себя в повествование, используя местоимение первого лица множественного числа «мы», когда его не было, он употреблял местоимение третьего лица множественного числа «они». Разделы с местоимением «мы» показывают, что Лука присоединился к Павлу в Троаде и сопровождал его во время второго путешествия (Деян. 16, 10-17), третьего путешествия (Деян. 20, 5-15; 21, 1-18) и путешествия в Рим (Деян. 27, 1-28.16).

с Павлом, находясь в тюрьме.[86] В это время Лука, несомненно, проводил некоторые исследования и писал, основываясь на личных воспоминаниях Павла. Было бы неразумно предполагать иначе.

Следует отметить в этой связи, что недавняя работа Мартина Хенгеля (Martin Hengel) положительно оценивает достоверность Деяний,[87] это обретает еще большую значимость в свете того факта, что Хенгель преподает в Тюбингенском университете, школе, которая давно известна своими скептическими взглядами на надежность новозаветных писаний.

Также значимо и то, что наиболее важная книга об историчности Деяний, вышедшая из-под искусного пера покойного Колина Хемера (Colin Hemer),[88] убедительно доказывает на основании огромнейшего количества надписей и литературных свидетельств неоспоримую достоверность книги Деяний. Его глава о «Деяниях и Посланиях» содержит раздел, который рассматривает большую часть доступных свидетельств, влияющих на вопрос хронологии Павла.

Восстановление передвижений Павла, проделанное Хемером, тщательно, взвешено и убедительно, пока он не подходит к дате вступления Феста в должность прокуратора Иудеи. Здесь[89] Хемер принимает старую дату 59 г. по Р. Х. и, к удивлению, не упоминает ни труд Джека Финегана (Jack Finegan), одного из ведущих хронологов нашего времени, ни недавние открытия Джерри Вардмана (Jerry Vardaman). Эти же упущения, допущенные также в его более поздней статье о хронологии,[90] не соответствуют значительности остальной части его исследования.

Одним из новейших рассмотрений хронологии Павла является пересмотренное издание «Справочника библейской хронологии» Финегана (Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*).[91] Однако, по невыясненным причинам, пересмотренное издание не ссылается на монету Вардмана, упоминающую Феста, которая была описана Финеганом в книге по археологии, изданной в 1981 году.[92]

---

[86] Употребление местоимения «мы» в Деян 27, 1 подразумевает, что Лука был тесно связан с Павлом во время его заключения в Кесарии и некоторое время, если не все заключение в Риме. Во время своего последнего заключения Павел писал: «Один Лука со мной» (2 Тим. 4, 11).

[87] Martin Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1980).

[88] Hemer, *BASHH*

[89] Ibid., 171.

[90] Colin J. Hemer, "Observations on Pauline Chronology," in *Pauline Studies,* ed. Donald Hagner and Murray Harris (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 3–18.

[91] Peabody, Mass.: Hendrickson.

[92] Jack Finegan, *ANT:MW.* Вторая глава этой книги содержит сорок страниц о хронологии, включая даты Ареты I.

В пересмотренном издании Финеган вновь подтверждает дату, упомянутую в первом издании (1964) – лето 57 г. по Р. Х. как время, когда Павел предстал перед Фестом.[93]

Недавно Рейнером Ризнером (Rainer Riesner) была опубликована тщательная хронология, которая взвешенно синтезирует исторические и новозаветные данные о хронологии Павла, однако, подобно пересмотренному изданию Финегана по данной теме, она не упоминает труд Вардмана при обсуждении правления Феста.[94]

К сожалению, Финеган не упоминает посещение во время голода из Деян. 11 и не пытается соотнести послания Павла со своей хронологией. Результаты новейших исследований Финегана, подобно исследованиям Джорджа Ога в его более старой книге «Хронология жизни Павла» (George Ogg, *The Chronology of the Life of Paul*),[95] в основном поддерживают исторический консенсус.

Глубокий, но неубедительный вариант общепринятого метода рассмотрения хронологии Деяний был недавно опубликован Дейлом Муди (Dale Moody). Он берет шесть обобщающих утверждений о росте церкви, данные в Деяниях (6, 7; 9, 31; 12, 24; 16, 5; 19, 20; 28, 30-31) и доказывает, что каждое из них представляет пятилетний период. Он использует пятилетний метод как основание для развития его представления о хронологии Деяний, но прибегает к утверждению о перемещении страниц в оригинальных манускриптах, что не подтверждается текстологически.[96]

Возможно, эти обобщения лучше понимать как тематические, а не временные. Следовательно, Лука обобщал важные события, которые произошли в осуществление предписания Иисуса в Деян. 1, 8: «Но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии

---

[93] См. ниже дальнейшее обсуждение хронологических вех во время правления Феста.

[94] Riesner, *Paul's Early Period: Chronology.*

[95] London: Epworth, 1968.

[96] Dale Moody, "New Chronology," 223–40. Хотя я соглашаюсь со многими датировками, его работа испорчена допущением, что папирусная страница из древнего манускрипта Деян. 11, 19-30 была утеряна и позже была неумышленно помещена после 12, 25 (p. 229). Существует лучший способ объяснить хронологические проблемы в этой части, чем обращаться к предположению о перемещении текста, которое не подтверждается ни одной из сохранившихся рукописей, что уже говорит о многом. Похожую попытку разработать пятилетний интервал для этих отрывков Деяний ранее предпринимал C. J. Cadoux, "A Tentative Synthetic Chronology of the Apostolic Age," *JBL* 56 (1937): 177–91. Оценка Колином Хемером (Colin Hemer) труда Кедокса, на котором, как признался Муди, он изначально базировал свою работу, такова: «Кедокс ... стремится расширить пределы возможного ненужной и необоснованной попыткой втиснуть события Деяний в искусственную летописную схему из пятилетних циклов» ("Observations on Pauline Chronology," 18).

и даже до края земли». Лука организовал Деяния согласно этому тематическому формату, показывая, как повеление было выполнено среди различных этнических сегментов в поступательной географической последовательности.[97]

Деян. 1, 1 – 6, 7	Период первый: благовестие среди иудеев в Иерусалиме и Иудее	30–33 гг. по Р. Х.
Деян. 6, 8 – 9, 31	Период второй: миссионерская деятельность в эллинистической и самаритянской среде; обращение Павла	33–37 гг. по Р. Х.
Деян. 9, 32 – 12, 24	Период третий: проповедь язычникам в Киликии, Кесарии и Антиохии	37–47 гг. по Р. Х.
Деян. 12, 25 – 16, 5	Период четвертый: служение Павла и Варнавы в Сирии и Галатии	47–48 гг. по Р. Х.
Деян. 16, 6 – 19, 20	Период пятый: Служение Павла в Западной Азии и Европе	49–53 гг. по Р. Х.
Деян. 19, 21 – 28, 31	Период шестой: события, приведшие Павла в Рим	53–59 гг. по Р. Х.

На данном этапе научного воссоздания хронологии Павла я не вижу бесспорных причин отвергать традиционный консенсус.[98] Не пытаясь предложить решение всех сложных проблем, присущих хронологии Павла, и допуская индивидуальные вариации в рамках консенсуса, я предлагаю следующую схему шести посещений:

1. Посещение спустя три года после обращения – 37 г. по Р. Х. (Гал. 1, 18; Деян. 9, 26)
2. Посещение во время голода 47 г. по Р. Х. (Деян. 11, 29-30)
3. Посещение спустя четырнадцать лет 47 г. по Р. Х. (Гал. 2, 1-10)
4. Соборное посещение 49 г. по Р. Х. (Деян. 15, 1-29)
5. Приветственное посещение 51 г. по Р. Х. (Деян. 18, 22)
6. Посещение и арест 54 г. по Р. Х. (Деян. 21, 15 и дал.)

---

[97] См. обсуждение этого формата в четвертой главе.

[98] Martin Hengel, *The Pre-Christian Paul* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1991), 63. Общий консенсус защищен Рейнер Ризнер (Rainer Riesner) тем, что Хенель (Hengel) считает новой и лучшей аргументацией в работе: "Die Frühzeit des Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie des Apostels Paulus bis zum ersten Thessalonischerbrief" (Habilitationsschrift, University of Tübingen, 1990), издано как Rainer Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie,* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 71/1 (Tubingen: Mohr, 1994). См. также idem, *Paul's Early Period.*

В этой схеме следует отметить несколько пунктов:

1. Первое и третье посещения вычисляются от обращения Павла, так, чтобы последний из них считался через четырнадцать, а не семнадцать лет.
2. Пропуск посещения во время голода Деян. 11 в Гал. 1 и 2 можно объяснить тем, что Павел и Варнава принесли деньги пресвитерам (Деян. 11, 10) и не привлекали в то время апостолов к обсуждению миссии Павла среди язычников. Поэтому вопрос, поднятый в Послании к Галатам — получил Павел полномочия своей миссии от апостолов или из божественного источника (небесное видение), не требовал упоминания во время того посещения.
3. Случай, упоминаемый в Деян. 18, 22 и воспринятый в географическом контексте, указывает на Иерусалим: «Побывав в Кесарии, он приходил[99] [в Иерусалим], приветствовал церковь и отошел в Антиохию». Человек не может «подняться», чтобы приветствовать церковь где-либо в Кесарии, которая находится на уровне моря. Напротив, человек всегда «поднимается» (ἀναβάινω, *anabainō*) в Иерусалим (Мф. 20, 18; Мк. 10, 33; Лк. 18, 31; Ин. 7, 8; Деян. 15, 2; 21, 12; 25, 9), который находится на высоте в восемьсот метров над уровнем моря. Но даже метафорическое употребление слова «подниматься», отражающее важность иерусалимской церкви, доказывает, что Павел вышел за границы Кесарии для этого посещения.

[99] В синодальном тексте не отражена особенность, о которой говорит автор — глагол «поднялся» (Ср. перевод епископа Кассиана: «высадившись в Кесарии, поднялся в Иерусалим и, приветствовав церковь, сошел в Антиохию»). — Прим. перев.

4

В Сирии, Аравии и Киликии перед первым путешествием

Поскольку жизнь Павла и его послания становятся наиболее понятными на фоне их культурного контекста, очень поучительно вместе с Павлом пройти различные этапы его служения, отмечая историческую ситуацию, которая побуждала к написанию писем, как индивидуумам, так и церквям. Предложенная мною в третьей главе хронология послужит руководством для этой цели, следует также делать частые отсылки к деталям этой главы, чтобы не было нужды их повторять. В этой главе мы продолжим путь Павла от времени его обращения, обсуждающегося во второй главе.

Структура Книги Деяний

Прежде чем попытаться набросать развитие жизни и писем Павла в хронологическом контексте со всеми сложностями, присущими такому процессу, будет полезно изложить структуру Деяний, которая предполагается в данной попытке. В третьей главе для Деяний был предложен тематический формат, состоящий из шести частей. Каждая часть завершается обобщающим утверждением о прогрессе и росте церкви во время только что обсуждавшегося периода.

Эти шесть периодов последовательно расположены Лукой в Деян. 1, 8, которые служат «оглавлением» этой книги. Эта

последовательность принимает форму введения в Деяния, согласно которому Лука повествует о последовательной передаче вести Иисуса Иерусалиму, Иудее, Самарии и до края земли. Это утверждение Иисуса становится планом рассказа о том, как апостолы доносили евангелие «во-первых, Иудею, [потом] и Еллину» (Рим. 1, 16).

Табл. 4.1. Структура Книги Деяний

Деян. 1, 1 – 6, 7	Период первый: благовестие среди иудеев в Иерусалиме и Иудее	30–33 гг. по Р. Х.
Деян. 6, 8 – 9, 31	Период второй: миссионерская деятельность в эллинистической и самаритянской среде; обращение Павла	33–37 гг. по Р. Х.
Деян. 9, 32 – 12, 24	Период третий: проповедь язычникам в Киликии, Кесарии и Антиохии	37–47 гг. по Р. Х.
Деян. 12, 25 – 16, 5	Период четвертый: служение Павла и Варнавы в Сирии и Галатии	47–48 гг. по Р. Х.
Деян. 16, 6 – 19, 20	Период пятый: Служение Павла в Западной Азии и Европе	49–53 гг. по Р. Х.
Деян. 19, 21 – 28, 31	Период шестой: события, приведшие Павла в Рим	53–59 гг. по Р. Х.

Первый период деятельности церковь начинает в городе Иерусалиме среди традиционных иудеев, как тех, которые были из Иудеи, так и тех, которые пришли из пятнадцати других стран (Деян. 2, 5-11), чтобы отпраздновать праздник Пятидесятницы (Деян. 2, 1). Последующие главы в этой части рассказывают о росте церкви среди придерживающихся традиций, этнически не смешанных иудеев в Иерусалиме, и завершаются обобщающим утверждением: *«И слово Божье росло, и число учеников весьма умножалось в Иерусалиме; и из священников очень многие покорились вере»* (Деян. 6, 7).

Второй период деятельности охватывает развитие церкви среди иудеев, которые менее традиционны, чем иудеи первого периода, как в этническом, так и в культурном плане. В Деян. 6 и 7 благовествуется эллинистам, то есть иудеям, принявшим греческую культуру, в Иерусалиме. В восьмой главе Филипп, эллинист, обращает толпы самарян (Деян. 8, 6), иудеев, имеющих смешанное происхождение еще от ветхозаветных времен.[1] Позже, в восьмой главе,

[1] Сами самаряне утверждают, что происходят от северных колен Ефрема и Манассии, некоторые представители которых пережили уничтожение северных колен Израиля ассирийцами в 722 г. до Р. Х. Вероятно, они потомки тех израильтян,

Филипп обращает эфиопского вельможу, который прошел полный процесс обращения в иудейскую религию как прозелит (Деян. 8, 27). Эфиоп представляет четвертую категорию иудеев – прозелитов. Последнее обращение в этой части – это обращение важной категории иудеев. Павел из Тарса – раввин, и рассказ о его обращении становится мостиком между предшествующими разновидностями еврейских обращенных и обращением язычников, которое описано в Деян. 10. Обращение Павла – это переходный пункт в повествовании, поскольку он получает особенное повеление – ввести язычников в церковь (Деян. 22, 21; 26, 17). На этой стадии Лука обобщает второй период: *«Церкви же по всей Иудее, Галилее и Самарии были в покое, назидаясь и ходя в страхе Господнем; и, при утешении от Святого Духа, умножались»* (Деян. 9, 31). Интересно, что это единственное упоминание в Новом Завете церкви в Галилее.

Лука начинает *третий период* с записи обращения Корнилия, римского центуриона из Кесарии (Деян. 10, 1), он был первым обращенным, который не имел каких-либо иудейских связей.[2] До этого момента Лука описывал распространение евангелия в Иерусалиме, Иудее и Самарии (Деян. 1, 8). Все, о ком говорилось, были так или иначе связаны с иудаизмом и обратились в то время, когда Петр, Иаков и Иоанн руководили трудом благовестия. Лука описал именно их обращение, чтобы проиллюстрировать, как с самого начала церковь постепенно принимала различных иудеев – традиционных, эллинистов, самарян, прозелитов и раввинистических. Затем он обобщает: *«Слово же Божье росло и распространялось* (Деян. 12, 24).

В этой части и в трех последующих Лука берется за четвертый и последний пункт «оглавления» в Деян. 1, 8 (т. е. Иерусалим, Иудея, Самария и край земли) и повествует, как Павел путешествовал до края земли, чтобы ввести язычников. Обсуждение этого периода сконцентрировано на Кесарии и Антиохии, первый город – это место, где обратился первый язычник (Деян. 9, 36 – 11, 18), второй – центр языческого христианства под руководством Павла и Варнавы наряду с прочими (Деян. 11, 19-30). Стихи с первого по двадцать четвертый двенадцатой главы поясняют, что происходило среди руководителей в Иудее, когда начиналось служение язычникам. В Иерусалиме пресвитеры заменили главных апостолов, которых преследовали, убивали и изгоняли из города (Деян. 12, 2-3.17).

которые вступили в брак с представителями иноплеменников, переселенных ассирийцами в города Самарии (4 Цар. 17, 24-29). См. подробную дискуссию о самарянах в Robert Anderson, *ABD*, 5:940–47.

[2] Рассказ о пребывании Петра в Яффе в Деян. 9, 32-43 включен для того, чтобы пояснить, как он был причастен к обращению язычника Корнилия.

Однако Лука обобщает: *«Слово же Божье росло и распространялось»* (Деян. 12, 24).

Четвертый период исследует отправку (Деян. 12, 25 – 13, 3) Павла и Варнавы в первое миссионерское путешествие к язычникам Сирии и Галатии, а также представляет отчет об этом путешествии (Деян. 13, 4 – 15, 28), описывает Иерусалимский собор (Деян. 15, 1-35) и повествует о втором путешествии до момента принятия решения отправиться в Европу (Деян. 15, 36 – 16, 5). Лука завершает обсуждение этого периода обобщением: *«И церкви утверждались верою и ежедневно увеличивались числом»* (Деян. 16, 5).

Пятый период описывает расширение служения Павла язычникам на Западную Азию и Европу. Он содержит рассказ об этой части его второго путешествия, которое охватило Македонию и Ахаю (современная Греция, Деян. 16, 6 – 18, 17), а также краткое посещение Эфеса (Деян. 18, 18-19). Удивительно, но иудеи, с которыми он спорил в синагоге, попросили его остаться там дольше, но он отказался (Деян. 18, 20). К тому же данная часть содержит фрагмент начала его третьего путешествия в Эфес (Деян. 18, 23 – 19, 20) до момента принятия решения отнести пожертвования в Иерусалим для бедных этого города (Деян. 19, 21; Рим. 15, 25). После Иерусалима Павел собирался отправиться в Рим (Деян. 19, 21) и с помощью местных святых пройти в Испанию (Рим. 15, 24). Лука заканчивает эту часть словами: *«С такою силою возрастало и возмогало слово Господне»* (Деян. 19, 20).

Шестой и последний период описывает возвращение Павла в Иерусалим через Милет (Деян. 19, 21 – 21, 16) и его встречу с Иаковом и пресвитерами Иерусалима (Деян. 21, 17-26), когда он, без сомнения, передал им пожертвования (хотя Лука не упоминает об этом!). Здесь также содержится описание ареста Павла в храме и сопутствующие события (Деян. 21, 27 – 23, 10) – последующее двухлетнее заключение в Кесарии (Деян. 23, 11 – 26, 32) и его путешествие в Рим, где он еще два года находился под стражей (Деян. 27, 1 – 28, 31). Лука завершает период обобщающим утверждением: *«И жил Павел целых два года на своем иждивении и принимал всех, приходивших к нему, проповедуя Царствие Божье и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно»* (Деян. 28, 30-31).

Описанные в Деяниях обращения избраны для того, чтобы показать это постепенное расширение царства от иудеев к язычникам, демонстрируя, что все эти различные группы пришли ко Христу абсолютно одинаковым способом и, таким образом, никто из них не может претендовать на превосходство над другими или отвергать их. Позиция Павла, изложенная в Гал. 3, 27-28, («Все вы, во Христа

крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе»), также представлена в описанных Лукой обращениях. Не существует черного хода в царство для язычников, женщин или рабов. Все они пришли ко Христу абсолютно таким же образом и на том же основании – через веру, исповедание, покаяние и крещение. Это можно эффективно продемонстрировать в нижеследующей таблице:

Табл. 4.2 Обращения в Книге Деяний

Типы	**Власть**	**Отношение**	**Перемена**	**Исповедание**	**Проявление**
	Имя Иисуса	***Вера***	***Покаяние***	***Исповедание***	***Крещение***
Иудеи					
Пятидесятница 2, 37-38	2, 38		2, 38		2, 38
Многие 4, 4	3, 16; 4, 7-12.17-18	4, 4			
Множество 5, 14		5, 14			
Самаряне					
Народ 8, 12	8, 12.16	8, 12			8, 12
Симон 8, 13		8, 13			8, 13
Прозелиты					
Эфиоп 8, 27				8, 37 (?)	8, 36.38
Язычники (и некоторые иудеи)					
Павел (апостол язычников) 9, 15; 22, 21; 26, 17					9, 18; 22, 16
Почитающий Бога (Корнилий) 10, 1	10, 43.48				10, 47
Эллины 11, 20.21					
	«приложилось» 11, 24				

Типы	Власть	Отношение	Перемена	Исповедание	Проявление
	Имя Иисуса	***Вера***	*Покаяние*	***Исповедание***	*Крещение*
	«уверовало» 14, 1 «присоединились» 17, 4 «убеждал» 18, 4				
Проконсул Сергий Павел 13, 7	13, 12	13, 12			
Почитающие Бога прозелиты 13, 43; также почитающие Бога? 13, 26			13, 43		
Боящаяся Бога Лидия 16, 14					16, 15
Темничный страж 16, 27–34	16, 31	16, 31			16, 33
Афиняне 17, 34		17, 34			
Коринфяне 18, 8		18, 8			18, 8
Крисп 18, 8		18, 8			?
Аполлос 18, 24	18, 25?				
Двенадцать в Эфесе 19, 1, 7					

Постепенное продвижение этих обращений можно наблюдать в следующей иллюстрации, которая показывает, как эти различные этнические категории были постепенно евангелизированы под руководством Петра (1-12) и Павла (13-28), а также как Павел, Варнава и Иоанн Марк оказались в Антиохии ради начала языческой миссионерской деятельности, описанной в тринадцатой главе.

Последовательность событий, которую Лука предложил обсудить в Деян. 1, 8, была развита на протяжении всей книги. Мы должны попытаться включить деятельность Павла, описанную в его посланиях, в эту последовательность.

Павел в Сирии и Аравии

После своего обращения в 34 г. по Р. Х. Павел провел некоторое время в Сирии и Аравии. Он писал: «Я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью, и не пошел в Иерусалим к предшествовавшим мне Апостолам, а пошел в Аравию, и опять возвратился в Дамаск. Потом, спустя три года, ходил я в Иерусалим видеться с Петром и пробыл у него дней пятнадцать» (Гал. 1, 16-18).

Невозможно определить, сколько времени пришлось на путешествие в Аравию и Дамаск или сколько месяцев это длилось. Это могло длиться три полных года или один год и еще два неполных года. Во время своего пребывания в Аравии, или Аравии Петре (которая в этом политическом контексте, как правило, означала Набатейское царство Ареты IV, вероятнее всего, его северные пределы, рядом с Сирией),[3] Павел мог находиться в созерцательном самоанализе, как утверждают одни или, как предполагают другие, он мог отправиться туда специально для проповеди. Если имело место второе, тогда причина, по которой Павел ссылается на пережитое в Аравии, описанное в первой главе Послания к Галатам, — доказать, что он проповедовал по призванию до встречи с такими авторитетными людьми, как апостолы.[4]

Но если Павел действительно проповедовал в это время в Аравии, то нет никаких признаков того, что он проповедовал среди язычников.[5] Драматические, если не травматические события, связанные с его обращением, которые включали трехдневную слепоту, требовали периода переоценки жизни Павла и его отношения к еврейскому народу и верующим братьям, таким как крестивший его Анания. Мы вполне можем предположить, что Павлу, видному религиозному деятелю в Иерусалиме и безжалостному преследователю христиан, нужно было время для размышления, чтобы переосмыслить свой революционный, жизнепреобразующий опыт. Небесное видение Христа должно было радикально изменить мышление Павла, даже если бы ему всего лишь было поручено

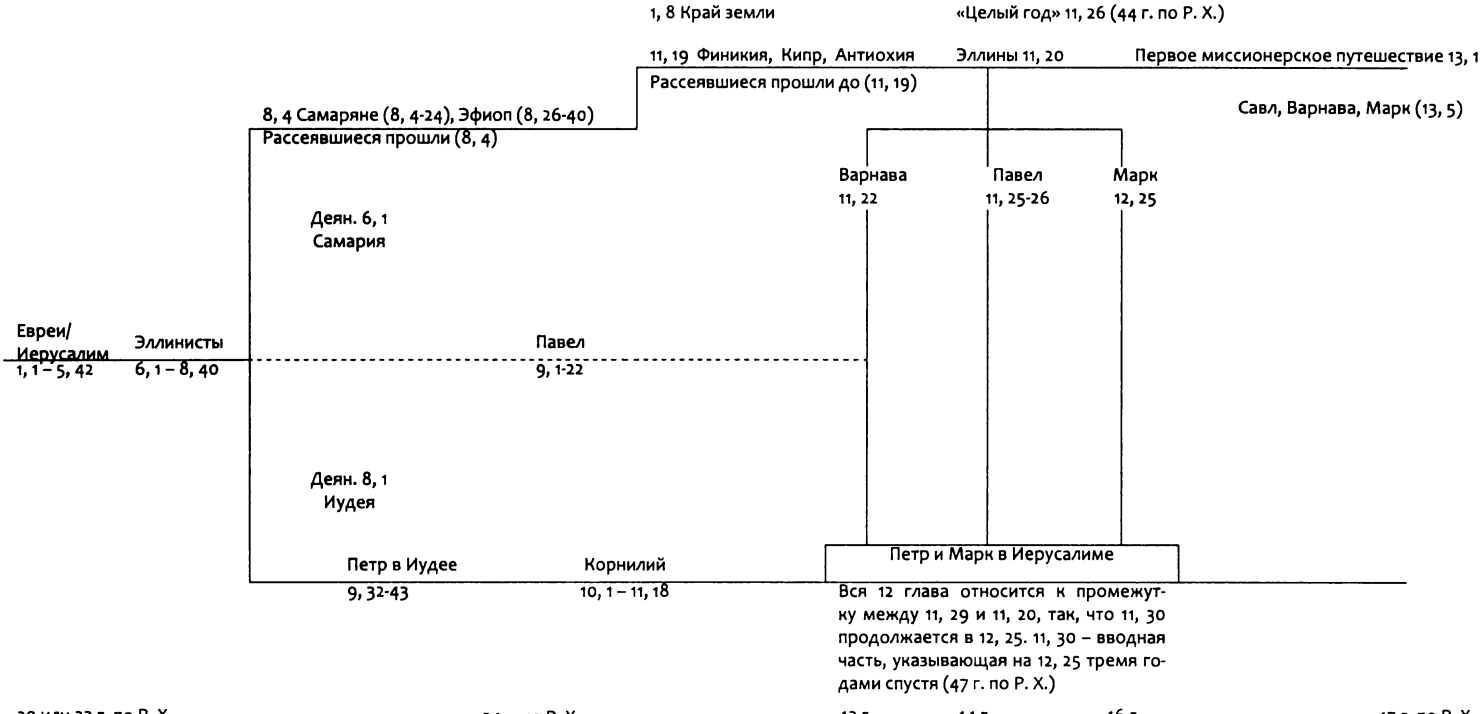
---

[3] См. также F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 81

[4] Ibid.

[5] Так считает Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce).

Илл. 4.1 Последовательность обращения в Деяниях
(основанная на Деян. 1, 8: «в Иерусалиме, и во всей Иудее и Самарии, и даже до края земли»)



отменить сделанное им в Иерусалиме еврейским верующим, которых он уничтожал.[6] Стыд, раскаяние, смирение гордыни, сомнения в отношении своего прежнего понимания Торы и вполне понятная неуверенность в том, будет ли он принят по возвращении в Иерусалим – все это чувства, которые должны были занимать разум Павла на протяжении недель и месяцев после получения откровения.

Маловероятно, что Павел был готов сразу же отправиться к язычникам. Сначала ему было необходимо определить цель этого повеления, необходимые временные рамки, методологию (непосредственно к язычникам или сначала к иудеям?), а также прагматический и церковный результат этого повеления (Что он должен делать с язычниками после их обращения? Как их наставить духовно? Как к ним будут относиться иудейские уважаемые мужи или столпы Иерусалимской церкви?).

Можно спорить, что Христос ожидал немедленной реакции Павла на повеление идти к язычникам только потому, что Павел получил это повеление. Проводя аналогию, вспомним, что Иисус во время своего земного служения повелел двенадцати апостолам идти только к иудеям (Мф. 10, 5). После своего воскресения он расширил это повеление, чтобы включить и язычников: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 19-20). Но либо Иисус не планировал, чтобы это повеление выполнялось немедленно, либо двенадцать апостолов так поняли его приказ, но прошло несколько лет, прежде чем Симону Петру, подобно Павлу, было небесное видение, которое положило начало его проповеди среди язычников, приведшее к обращению Корнилия (Деян. 10, 9-48). Подобно двенадцати апостолам, Павел мог отложить выполнение этого повеления, пока ему не станут ясными все его последствия. Более того, если Павел проповедовал язычникам в Аравии, то это произошло бы до обращения Корнилия, которое представлено в Деян. 11, 1 как первое обращение язычника.

После своего возвращения из Аравии Павел провел какой-то период времени в Дамаске[7] («довольно дней», Деян. 9, 23). Ничего не упоминается о его контактах с язычниками во время пребывания в Дамаске, но его учение так озлобило иудеев, что они попытались убить его (Деян. 9, 23).

---

[6] LB перефразирует Деян. 8,3 так: «Павел был подобен необузданному человеку, уничтожающему верующих повсюду».

[7] См. John McRay, "Damascus: Graeco-Roman Period," *ABD*, 2:7–8.

Следует помнить, что повеление Павлу, когда он впервые получил его на дороге в Дамаск, включало как евреев, так и язычников: «Но Господь сказал ему: иди, ибо он есть Мой избранный сосуд, чтобы возвещать имя Мое перед народами и царями и сынами Израилевыми» (Деян. 9, 15).[8] Его никогда не посылали только к язычникам.[9] Хотя в последующем видении, в Иерусалимском храме, спустя три года после обращения (Деян. 22, 21) ему было сказано, что он будет послан далеко к язычникам, Павел совершал свои миссионерские путешествия, благовествуя «во-первых, Иудею, [потом] и Еллину», (Рим. 1, 16) и делал это всегда, начиная проповедовать в синагогах (Деян. 13, 5.14.42-44; 14, 1; 16, 12-14.16; 17, 1; 18, 1-4). Он отправлялся к язычникам только после отвержения иудеями, которые имели преимущество выбора..

К иудеям, пытавшимся убить Павла, присоединился этнарх (областной правитель) Ареты IV, набатейского царя Аравии Петры.[10] После смерти Тиберия в 37 г. по Р. Х.[11] Арета получил от императора Клавдия право контроля над областью и теперь управлял Сирией. Почему, можно задать вопрос, правитель Ареты (2 Кор. 11, 32) хотел арестовать Павла? Вероятно, по личным мотивам. Этнарх знал, что известный иудейский лидер Ирод Антипа,[12] который ранее женился на дочери Ареты, прогнал ее с позором[13] и женился на другой женщине. Когда она вернулась к своему отцу в Аравию, тот взял свою армию и уничтожил войско Антипы.[14]

Другая версия состоит в том, что, поскольку Арета получил власть над Дамаском от римского императора, ожидалось, что он будет поддерживать римский порядок и должен положить предел волнениям, сопровождавшим приход Павла. Следует помнить, что именно такая угроза беспорядков в Иерусалиме заставила Пилата распять Иисуса. Далее можно допустить, что Павел на протяжении этих трех лет

---

[8] Ср. Деян. 26, 17: «Избавляя тебя от *народа Иудейского* и от язычников» (курсив добавлен).

[9] Так считает Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce) in *Paul*, 144 n. 37.

[10] Этнарх царя Ареты, вероятно, был представителем подданных Ареты, которые жили в Дамаске. Согласно Страбону *Geogr.* 17.1.13, этнархи в Египте считались достойными заведовать делами, не имевшими большого значения. Иосиф Флавий пишет, цитируя Страбона, что «в Александрии значительная часть города отведена этому племени [евреям, Дж.М.]. Над ними поставлен их собственный этнарх, который управляет народом, разбирает его тяжбы и скрепляет сделки и решения как глава самостоятельного народа» (*Иуд. древн.* 14.117).

[11] См. мое обсуждение событий, связанных с переменой власти, в третьей главе.

[12] Правитель Галилеи, который обезглавил Иоанна Крестителя (Мф. 14, 1-12).

[13] Он женился на Иродиаде, жене своего сводного брата Филиппа. Весь инцидент описан Иосифом Флавием (*Иуд. древн.* 18.109–15).

[14] *Иуд. древн.* 18.114

спорил с иудеями и стал причиной расколов[15] в Аравии, где правил Арета, и что Арета уже знал о подрывной деятельности Павла. В любом случае, и иудеи (Деян. 9, 23), и правитель Ареты (2 Кор. 11, 32) желали унять Павла и для этого действовали порознь или совместно. Нам остается только предполагать, хотя выбирать между иудеями и Аретой нет необходимости.[16] Разве не иудеи вместе римлянами убили Иисуса?

Павел в Иерусалиме

Павел возвратился в Иерусалим в 37 г. по Р. Х., через три года (три полных либо неполных года) после своего обращения в 34 г. по Р. Х. (Деян. 9, 26-30). Он пришел обсудить вопросы с Петром (Гал. 1, 18), который был руководителем двенадцати апостолов. Вероятно, Петр был близко связан с группой, собиравшейся в доме Марии, матери Иоанна Марка (Деян. 12, 12). Иаков, брат Иисуса, руководил другой группой в Иерусалиме, вероятно, более традиционно иудейской и менее эллинистической. После своего чудесного освобождения из тюрьмы Петр посетил группу в доме Марии и, уходя, сказал им: «Уведомьте о сем Иакова и братьев» (Деян. 12, 17). То, что Павел еще не начал своей миссии среди язычников, видно из слов Иисуса: «Я пошлю тебя далеко к язычникам» (Деян. 22, 21), сказанных Павлу во время его посещения Иерусалима, когда он пребывал в состоянии исступления в храме.

Следовательно, Павел пришел в Иерусалим не для того, чтобы убедить Петра и других признать свое служение или получить их одобрение своего призвания. Это, несомненно, еще должно было решаться в отношении Павла. Павел пришел увидеться с Петром (Гал. 1, 18), руководителем движения Иисуса, и определить, каким образом он может влиться в движение, которое ранее преследовал. Глагол, который в этом стихе переводится как «увидеться» (ἱστορῆσαι, *historēsai*), означает «навестить с целью узнать кого-либо или что-либо».[17] Единственный апостол, с которым он виделся, был

[15] F. F. Bruce, in *Paul*, 81.

[16] Это утверждает Альфред Пламмер (Alfred Plummer) в двух своих комментариях: *The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, Cambridge Greek Testament (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), 187–88; and idem, *The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians,* International Critical Commentary (New York: Scribners, 1915), 334: «Здесь нет различия между утверждениями».

[17] См. ἱστορέω в словаре: BAGD, 383; см. также короткую статью G. D. Kilpatrick ("Galatians 1:18 ἱστορῆσαι Κηφᾶν," in *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson,* ed. A.J. B. Higgins [Manchester: Manchester University Press, 1959]), который делает вывод, что значение – «получить информацию от Кифы» (p. 149).

Иаков, брат Господа, который был видным служителем иерусалимской церкви.[18]

Павел и Петр должны были многое обсудить. Несомненно, Павел хотел, чтобы Петр отвел его к местам, где жил и учил Иисус: в Гефсиманский сад, в горницу, дом Лазаря, к купальням Силоам и Вифезда и, особенно, к Голгофе. Он желал услышать объяснения всего, что Петр знал о жизни и служении Иисуса, о чем Павлу было мало известно. Павел, несомненно, показал Петру место, где он принимал участие в смерти Стефана, первого христианского мученика (Деян. 7, 58), а Петр показал Павлу место, где он трижды отрекся от Иисуса (Мф. 26, 34.69-75). Да, им многое нужно было обсудить — даже то, чего они стыдились. Они провели вместе пятнадцать дней (Гал. 1, 18), делясь радостями и горестями.

Находясь в Иерусалиме, Павел безрезультатно «старался пристать к ученикам» (Деян. 9, 26), но они боялись его. Позже он писал, что в то время «Церквам Христовым в Иудее лично я не был известен» (Гал. 1, 22). Упоминание области Иудеи включало, несомненно, церковь в Иерусалиме. Некоторые видят в этом затруднение, поскольку Павел жил в Иерусалиме и преследовал там церковь. Как он мог сказать, что был лично не известен им? Причина, по которой он был неизвестен этим церквям, состоит в том, что его преследование было направлено против эллинистических христиан (иудейских христиан, живших по греческим стандартам),[19] большинство которых к тому времени рассеялось из-за преследования за пределы Иудеи. Таким образом, церковь в Иудее постепенно стала менее эллинистической и более еврейской.[20] Но Павел смело проповедовал эллинистам-нехристианам, и они решили убить его. Во время видения в храме Иисус предупредил Павла об этом заговоре и повелел ему покинуть Иерусалим (Деян. 22, 17-21).[21] Когда иерусалимские братья узнали о заговоре, то отослали Павла назад домой в Тарс, ради его собственной безопасности (Деян. 9, 30).

См. также W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), 453ff.

[18] См. дискуссию об Иакове как апостоле в пятой главе.

[19] Слово «эллинист» — это английская транслитерация греческого термина Ἑλληνιστής, который происходит от коренного слова Ἕλλην, «грек».

[20] F. F. Bruce, in *Paul*, 127.

[21] Упоминание в Деян. 26, 21 о попытке убить Павла в храме, таким образом, не указывает на первое посещение, поскольку в этот раз Иисус предупредил Павла в храме, чтобы тот бежал, и эта попытка не осуществилась. Деян. 26, 21 скорее указывает на позднюю попытку покушения на жизнь Павла в храме в конце его третьего путешествия. Это противостояние с иудеями в храме (Деян. 21, 28; 22, 22) привело к тюремному заключению римской стражей и отправке в Кесарию, где позднее он рассказал Агриппе о причине своего заключения (Деян. 26, 19-23).

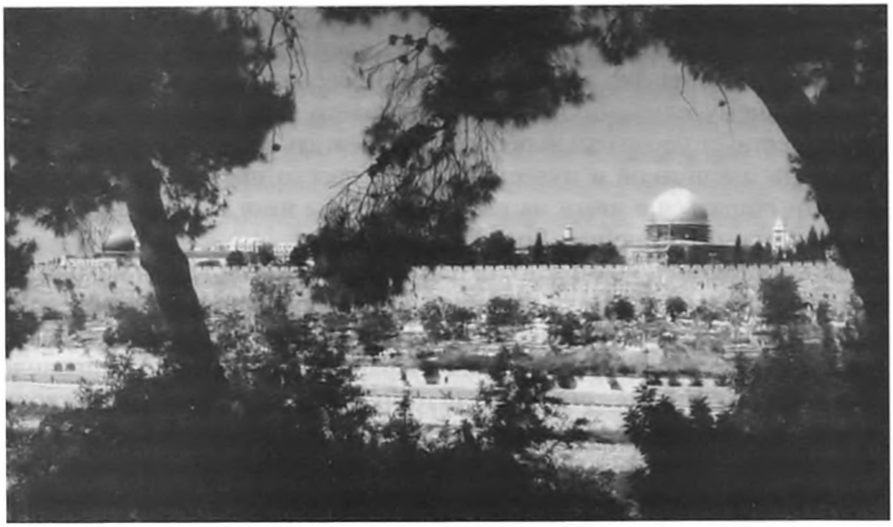


Фото 4.1. Храмовый холм в Иерусалиме, вид с Масличной горы

Павел в Тарсе

Не существует никакой информации о деятельности Павла во время пребывания в Тарсе, данный период назван годами молчания Павла.[22] Два автора размышляли об этих годах в недавно опубликованной книге,[23] где один из них[24] резко критикует радикальное отрицание достоверности данных Нового Завета. Можно логически допустить, что Павел проводил свое время в Тарсе, говоря иудеям об Иисусе в синагоге и на рынке, где работал. Если обращение Корнилия в Кесарии произошло вскоре после того, как Павел покинул этот город (Деян. 9, 30), тогда он, по-видимому, провел следующие несколько лет, трудясь среди язычников в Киликии, а также среди иудеев.[25] Иисус повелел ему в двух небесных видениях (одно – во время его обращения, как указано в его речи перед Агриппой – Деян. 26, 17, и одно – в храме, как упоминалось перед толпой в Иерусалиме – Деян. 22, 21) отправиться к язычникам, но как скоро Павел должен будет выполнить это задание – неясно. Заявление Павла Агриппе, что он «сперва жителям Дамаска

[22] Robert Osborne, "St. Paul's Silent Years," *JBL* 84.1 (March 1965): 59–65.

[23] Martin Hengel and Anna Maria Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years* (Louisville: Westminster John Knox, 1997).

[24] Мартин Хенгель.

[25] Так считает Брюс (Bruce), *Paul,* 133, 155.

и Иерусалима, потом всей земле Иудейской и язычникам проповедовал» (Деян. 26, 20) не определяет каких-либо хронологических рамок. Упоминание здесь язычников, вероятно, относится к его позднейшему служению в Антиохии и его путешествиям. Однако не существует убедительных причин отвергать то, что Павел трудился среди язычников и иудеев во время своего пребывания в Тарсе. Он мог общаться с ними на рынках, а также иногда в синагогах, где принимали почитающих Бога.[26]

В этот период, возможно, около семи лет, когда Павел находился в Тарсе и Киликии, Петр трудился среди евреев в Иудее и Самарии (Деян. 9, 31 – 11, 18). Подобно Павлу, ему было видение; Петр пришел в Яффу, город на побережье Израиля. Это видение направило его в дом Корнилия, римского центуриона, служившего в Кесарии Маритиме (Деян. 10, 1-48). Когда ему было сказано есть не кошерную (ритуально нечистую) пищу, Петр воспротивился небесному видению, но, размышляя над его значением, он понял: то, что Бог очистил, никто не должен почитать нечистым (Деян. 10, 15), то есть язычники должны быть приняты в царство. В результате, через несколько лет после смерти Иисуса, Корнилий стал первым язычником, обратившимся ко Христу. Иудеи уже получили право первого выбора, и Павел позже будет утверждать, что Евангелие было, во-первых, для иудея, потом и для эллина (Рим. 1, 16).

---

[26] О почитающих Бога смотри следующие труды: Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East (New* York and London: Hodder and Stoughton, 1910), appendix 4: "A Jewish Inscription in the Theatre at Miletus," pp. 446ff. (надпись гласит Τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ Θεοσεβίον, «место евреев, так называемых почитающих Бога»); Louis Feldman, "The Omnipresence of the God-Fearers," *BAR* 12.5 (Sept.–Oct. 1986): 58–63; Thomas Finn, "The God-Fearers Reconsidered," *CBQ* 47 (1985): 81; John Gager, "Jews, Gentiles, and Synagogues in the Book of Acts," *HTR* 79.1–3 (Jan., Apr., July 1986): 91–99; Colin Hemer, *BASHH* (второе приложение, написанное Конрадом Гемпфом (Conrad Gempf), обсуждает новую надпись о почитающих Бога в Афродизии); M. Mellink, "An Article on an Inscription in the Synagogue at Aphrodisias," *American Journal of Archaeology* 81, 2d series (1977): 281–321; Robert Tannenbaum, "Jews and God-Fearers in the Holy City of Aphrodite," *BAR* 12.5 (Sept.–Oct. 1986): 55–57; Max Wilcox, "The 'God Fearers' in Acts—A Reconsideration," *JSNT* 13 (1981): 109; Kirsopp Lake, "Proselytes and God Fearers," in *The Acts of the Apostles,* ed. F. J. Foakes-Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity, part 1 (London: Macmillan, 1920–33), 5:74–96; Irina A. Levinskaya, "A Jewish or Gentile Prayer House? The Meaning of ΠΡΟΣΕΧΗ," *TynBul* 41.1 (May 1990): 154–59; idem, "The Inscription from Aphrodisias and the Problem of God-Fearers," *TynBul* 41.2 (Nov. 1990): 312–18; Robert MacLennan and Thomas Kraabel, "The God-Fearers–A Literary and Theological Invention," *BAR* 12.5 (Sept.–Oct. 1986): 45–54; Ralph Marcus, "The *Sebomenoi* in Josephus," *Jewish Social Studies* 14 (1952): 247–50; Shlomo Pines, "The Iranian Name for Christians and the God-Fearers," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2.7 (1968): 151.

Вероятность, что Корнилий не был первым обращенным язычником, можно было бы отстаивать в том случае, если бы в Деяниях была параллельная, а не последовательная хронология. Это можно было бы вывести из идентичной терминологии, употребляющейся в Деян. 8, 4 и Деян. 11, 19 для описания рассеяния учеников после смерти Стефана (рассеявшиеся прошли, διασπαρέντες διῆλθον, *diasperentes diēlthon*). Можно было бы заключить, что Деян. 11, 19 – это повторное заявление Деян. 8, 4 и возвращается в ту же временную точку, чтобы связать параллельные действия. Таким образом, события между Деян. 8, 4 и Деян. 11, 18 происходили одновременно с событиями между Деян. 11, 19 и Деян. 15, 1. В таком случае это может означать, что Павел проповедовал в Тарсе и осуществлял свое первое миссионерское путешествие *до* обращения Корнилия. Следовательно, Корнилий не был первым язычником, обратившимся ко Христу, а только первым в Иудее и Самарии.

Существует две причины отвергнуть эту гипотезу. Первая – географическая. Деян. 8, 4 описывает рассеяние учеников только в Иудее и Самарии, тогда как Деян. 11, 19 начинает с этого момента и описывает не параллельную деятельность, а продолжение данного рассеяния в более отдаленные географические регионы до Финикии, и Кипра, и Антиохии.

Вторая причина – богословская. Если бы язычники уже были приняты в церковь где-то в другом месте, то церковных руководителей в Иерусалиме не информировали бы о происшедшем в Кесарии – что и язычники приняли слово Божье. Тот факт, что консервативные иудеи в Иерусалиме призвали Петра к ответу за проповедь язычникам (Деян. 11, 2-3), указывает, что это был первый случай. Они отреагировали таким же образом, когда Филипп проповедовал самарянам, которые были частично иудеями, и послали самого Петра вместе с Иоанном засвидетельствовать эти обращения (Деян. 8, 14).

С другой стороны, если обращение Корнилия произошло вскоре после отъезда Павла в Тарс, Павел, возможно, провел несколько последующих лет в Киликии, служа среди язычников и евреев.

Как бы там ни было, Павел, без сомнения, с волнением ожидал новостей от руководителей из Иерусалима о том, какое место он должен занять в их евангелизационном плане. Но от них ничего не было слышно, и месяцы превратились в годы. Несложно представить ощущения Павла: он был изолирован своими еврейскими собратьями в Иудее, которые еще не понимали, что пришло время активно благовествовать язычникам и что они должны быть приняты без обращения в иудаизм как предварительного условия (Деян. 15, 1).

Павел знал, что ему вверено распространение евангелия язычникам. В небесном видении ему было дважды сказано: «Я пошлю тебя... к язычникам» (Деян. 22, 21; ср. 26, 17), однако проходили годы, а главные иерусалимские руководители хранили молчание. Где были Петр, Иаков и Иоанн? Почему они не связывались с ним? Когда служению язычникам будет оказано должное внимание? Почему повелению Иисуса научить все народы (Мф. 28, 18-20) не отдавалось предпочтение и почему Павла не искали, чтобы он мог присоединиться к главному труду?

Несомненно, Павел знал, что прежде Иисус ограничил служение двенадцати апостолов служением только среди иудеев. Когда Иисус призвал апостолов, то сказал: «На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10, 5-6). Иисус ограничил свое земное служение иудеями и сказал женщине-язычнице из Сиро-Финикии: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева».

Но все это теперь в прошлом. После воскресения Иисуса из мертвых апостолы получили повторное поручение расширить свою миссию, чтобы включить язычников. Павел получил похожее повеление во время своего обращения и призвания. И все же Павел знал, что в Иудее и Самарии еще не было предпринято серьезных действий для их обращения. Из Иерусалима известий не было и Павел, без сомнения, был озадачен и несколько обескуражен, ведь годы проходили.

В это время Павел перенес определенные невзгоды, такие как наказание тридцатью девятью ударами в иудейских синагогах.[27] Наша хронология предполагает, что именно в это время изоляции и разочарования Бог даровал Павлу ободряющее видение рая, которое позже он описывал в 2 Кор. 12, 1-10. Он был восхищен до третьего неба, где видел то, что ему нельзя было пересказывать. Он был воодушевлен чрезвычайностью откровений и уверен, что сила Христова все еще пребывает в нем.[28]

Хронологическим основанием отнесения этого откровения на данный период жизни Павла служит его утверждение, что это произошло за четырнадцать лет до времени написания Второго послания к Коринфянам (2 Кор. 12, 2), которое мы датировали 53 г. по Р. Х., во время его третьего миссионерского путешествия.[29]

---

[27] 2 Кор. 11, 24. Он получил их от иудеев. Когда Иисус избрал своих учеников, то сказал им, что иудейские начальники в синагогах своих будут бить вас (Мф. 10, 17). См. также вторую главу об обращении Павла.

[28] См. десятую главу об апокалиптике.

[29] См. третью главу о хронологии.

Четырнадцать лет до произошедшего – это около 40 г. по Р. Х. и, следовательно, это и есть время его пребывания в Тарсе (ок. 37–43 г. по Р. Х.).

Величие этого откровения сопровождалось неким страданием, направленным, как он говорил, на то, «чтобы я не превозносился» (2 Кор. 12, 7). В дополнение к запрету рассказывать о подробностях откровения, Павлу также было дано жало в плоть, чтобы сила Христова пребывала в нем и чтобы напоминать, что Бог был источником успеха Павла в служении. Вероятно, это была физическая немощь, которая постигла Павла вначале его проповеднической деятельности в Галатии (Гал. 4, 13).

Учитывая реакцию иерусалимских начальников на то, что самаряне (Деян. 8) и язычники в Кесарии (Деян. 10) приняли евангелие, не удивительно, что схожая реакция возникла в третий раз, когда до них дошел слух об обращении множества язычников в Антиохии. Ученики, рассеявшиеся далее к северу и западу после смерти Стефана, наконец, добрались до Сирии и, придя в Антиохию, проповедовали эллинам, обратив великое их число (Деян. 11, 20-21). Лука описывает предсказуемую реакцию в Иерусалиме: «Дошел слух о сем до церкви Иерусалимской, и поручили Варнаве идти в Антиохию» (Деян. 11, 22). Его целью было увидеть, что обращение язычников отвечало стандартам, требуемым еврейскими руководителями в Иерусалиме.

Когда Варнава изучил обстоятельства, он возрадовался об увиденном и решил, что такая реакция язычников нуждалась в направляющей руке. В этот момент он вспомнил, что несколько лет тому Павел сказал ему о небесном повелении проповедовать язычникам, полученном во время обращения. Варнава понимал, что Павел был тем человеком, которого требовала данная ситуация, но почти десятилетие Павел был изолирован церковью в Иудее, и более о нем ничего не было слышно. Итак, Варнава оправляется в Тарс искать Павла (Деян. 11, 25). Слова Луки, вероятно, значат, что Варнава не знал точно, где жил Павел и, следовательно, между ними не было никакой переписки. Затем, найдя его (Деян. 11, 25), Варнава привел Павла в Антиохию, где они оба совместно трудились в стремительно растущей языческой церкви.

5

Первое путешествие Павла

Павел в Антиохии Сирийской

Павел прибыл в Антиохию Сирийскую во время ее реконструкции, около 43 г. по Р. Х. Город кипел деятельностью и возбуждением — в этом году были учреждены собственные Олимпийские игры. Это был огромный космополитический город, третий по величине после Рима и Александрии,[1] с населением около 300 тыс. в первом веке по Р. Х.

В дальнейшем Павел расположил центр своего служения здесь, в Антиохии, в городе, где легко преодолевались религиозные, расовые и национальные барьеры, — идеальное основание для нового понимания религии древнего Израиля, которую Иисус из Назарета сделал интернациональной.

Большая численность евреев проживала в Антиохии со второго века до Р. Х., когда три тысячи солдат из армии Ионафана Хасмонея помогли Деметрию II завладеть престолом Селевкидов.[2] Иосиф Флавий писал, что в первом веке по Р. Х. еврейская колония росла численно, и их роскошные драгоценные приношения образовали

---

[1] F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 130.

[2] 1 Макк. 11, 41-59.

великолепный орнамент храма.[3] Более того, они постоянно привлекали к своим религиозным церемониям толпы греков, и некоторых из них они принимали в свою среду.[4] Таким образом, в Антиохии в это время было много иудейских прозелитов. Были предположения, что до своего обращения Павел активно участвовал в широко распространенной кампании иудеев по приобретению прозелитов из язычников.[5]

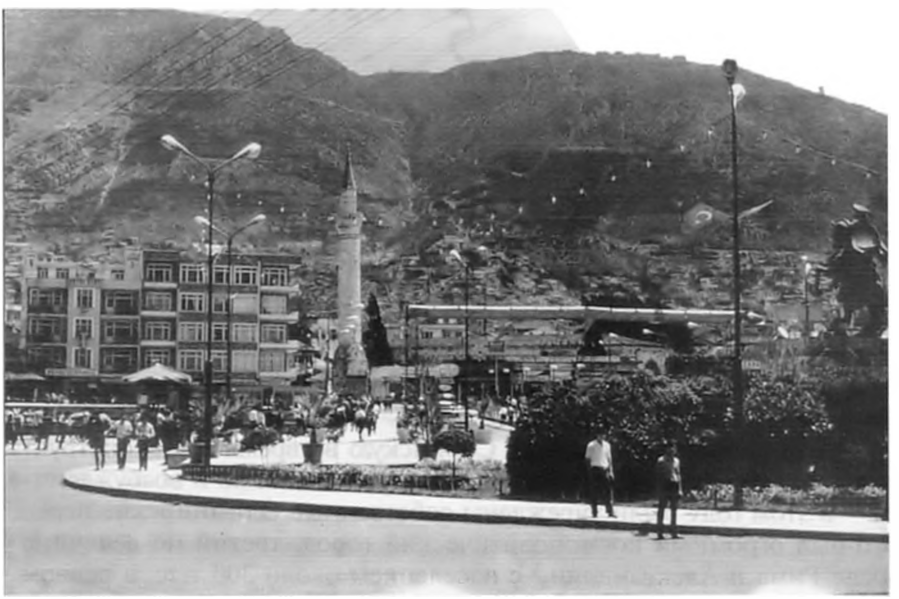


Фото 5.1. Антиохия Сирийская

Евреи, жившие в Антиохии, были полностью эллинизированы благодаря близкой связи с местной династией Селевкидов. Из слов Луки в Деян. 11, 20 мы не можем точно определить, кто в городе изначально принял евангелие — греки (Ἕλληνας) или эллинисты

[3] Слово «храм» здесь может указывать на Иерусалимский храм, поскольку евреи признавали только один храм. Другие переводят отрывок как «их храм» и считают, что он относится к синагоге, которую Иосиф упоминал ранее (*Josephus: Jewish War*, trans. H. St. J. Thackeray, Loeb Classical library [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928], 4:519 n. b.).

[4] *Иуд. война* 7.45

[5] См. дискуссию в книге: Bruce, *Paul*, 129 n. 16. Павел был учеником Гамалиила, иудейского раввина и начальника школы Гиллеля иудейской диаспоры в Иерусалиме, который был очень заинтересован в распространении и расширении иудаизма в языческом мире, особенно в Вавилонии.

(Ἑλληνιστάς). Оба варианта подтверждаются древними рукописями Деяний. Отличие этих двух терминов в Деяниях, вместе с их производными, не всегда очевидно. Например, понятие «язычники» (ἔθνη), которое служит переводом еврейского слова *goyim* (народы) в ветхозаветных цитатах, употребляется в Деяниях двадцать девять раз и практически всегда указывает на язычников.[6] Понятие «грек» употребляется двенадцать раз и, вероятно, указывает на тех язычников, которые были греками в этническом либо культурном плане, в отличие от вавилонян, персов и прочих (Деян. 11, 20; 14, 1; 16, 1.3; 17, 4.12; 18, 4; 19, 10.17; 20, 21; 21, 28.37). Три случая употребления понятия «эллинист» в Деяниях (Деян. 6, 1; 9, 29; 11, 20), вероятно, указывают на евреев, живущих в соответствии с греческой культурой.[7] Лука использует выражение «боящийся (почитающий) Бога» в различных грамматических формах[8] в отношении тех язычников, которые отвергли язычество и приняли единого истинного Бога, Бога Израиля, и которые часто посещали синагогу, но не были прозелитами.[9] Слово «прозелит» встречается три раза[10] и ассоциируется с людьми, обратившимися в какую-либо религию.

Особенные нюансы употребления этих слов встречаются в нескольких местах, усложняя нам точное понимание того, что было, безусловно, понятно древним. Например, в первых семи стихах четырнадцатой главы Деяний Лука говорит как об иудеях, так и о язычниках в синагоге. Во втором стихе он говорит, что неверующие иудеи возбудили язычников и раздражили их сердца против братьев.

---

[6] Однако выражение «братья из язычников» (Деян. 15, 23), вероятно, не несет уничижительного подтекста в письме, отправленном иерусалимскими руководителями к нееврейским членам церкви в Антиохии. Избранные примеры употребления слова «язычник» в Деяниях: 4, 25.27; 9, 15; 10, 45; 11, 1.18; 13, 18-48; 14, 2.5; 15, 3-23; 18, 6; 21, 11-25; 22, 21; 26, 17-23; 28, 28.

[7] Последняя ссылка (11, 20) содержит текстуальный вариант прочтения «грек», а не «эллинист», но последний термин предпочтен по транскрипционным причинам редакторским комитетом Объединенных библейских обществ (United Bible Societies). Смотри короткое, но важное обсуждение понятие «эллинист» у Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2d ed. (Stuttgart: German Bible Society, 1994), 340–42.

[8] Для этого, как правило, употребляются причастия (предикативные, Деян. 10, 2.22; 13, 16.26; окачествленные, Деян. 17, 4; или субстантивированные, 17, 17), которые иногда переводятся просто «чтители» (13, 43. 50; 17, 4) или «чтущий» Бога (16, 14; 18, 7). Понятие «боящийся Бога» – это английский эквивалент «того, кто боится Бога» или «того, кто поклоняется Богу» (σεβομένου τὸν θεόν, 18, 7; σεβομένη τὸν θεόν, 16, 14).

[9] Φοβούμενος и σεβομένος употребляются для обозначения «боящегося Бога». Первый встречается в Деян. 10, 2.22; 13, 16.26. Второй – в Деян. 13, 43.50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7. См. обсуждение этих понятий у Colin Hemer, *BASHH*, 444–47.

[10] Деян. 2, 10; 6, 5; 13, 43.

Затем, в пятом стихе, он утверждает, что как язычники, так и иудеи со своими начальниками попытались побить Павла камнями. Это значит, что неверующие иудеи возбудили язычников в синагоге (т. е. почитающих Бога греков из второго стиха) или язычников города (4 стих), которые не были почитателями Бога?

Лука может говорить об одних личностях, как о почитающих Бога, и о других, как о прозелитах; он также может называть человека почитающим Бога прозелитом (Деян. 13, 43) или почитающим Бога греком (Деян. 17, 4). И поэтому мы озадачены: почитающие Бога женщины из Иконии (Деян. 13, 50), настроенные против Павла, — это члены синагогальной общины или просто набожные женщины города? Если верно последнее, тогда что подразумевается под словом «набожные»? В любом случае, Антиохия быстро стала центром нееврейской ветви раннего христианского движения.

В самом деле, именно здесь, среди разнообразия религий — иудейской, римской и эллинистической — растущая группа языческих учеников Иисуса впервые стала называться христианами (Деян. 11, 26). Этот комментарий Луки особенно интересен в свете утверждений Евсевия и Иеронима, что Лука был из Антиохии.[11]

Целый год Павел и Варнава вместе трудились в этом городе, прилагая усилия, чтобы учредить растущую языческую церковь на твердом основании (Деян. 11, 26). После этого хронологию трудно систематизировать, поскольку в следующем стихе Лука достаточно неопределенно продолжает обсуждение, используя вводную фразу: «В те дни...».

Предыдущая глава о хронологии[12] указывает, что после целого года труда в Антиохии Агав, пророк из Иерусалима, пришел и предвозвестил голод в Иерусалиме, что побудило антиохийскую церковь послать помощь (Деян. 11, 29). Хронологическая проблема здесь не в дате предсказания голода Агавом, а в том, как последующие события сочетаются с пророчеством, поскольку Деяния утверждают в прошедшем времени, что церковь послала Павла и Варнаву

---

[11] Eusebius, *Hist. eccl* 3.4.6; Jerome, *Vir. ill.* 7. Ф. Ф. Брюс обнаружил самое раннее упоминание Луки как уроженца Антиохии в начале Антимаркионова пролога к Евангелию от Луки, который он датирует концом второго века (*Paul*, 133 n. 33). Однако Брюс Мецгер считает, что новейшие исследования определяют для этих прологов дату не ранее четвертого века (Bruce Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* [Oxford: Clarendon, 1987], 94 n. 34). Интересно, что из семи мужей-эллинистов, избранных заботиться об эллинистских вдовах в Иерусалиме, только о Николае Антиохийце, обращенном из язычников, сказано, откуда он (Деян. 6, 1-5). См. дискуссию о Луке и Антиохии в книге: Bruce, *Paul*, 149.

[12] См. в третьей главе обсуждение этой сложной части Деяний, включающей смерть Иакова и Агриппы, а также заключение Петра.

с пособием. Тем не менее, Лука всего лишь говорит, что когда позже случился голод, церковь прореагировала соответственно своему первоначальному решению после оглашения пророчества. Следовательно, порядок событий таков:

43 или 44 г. по Р. Х.
1. Голод предвозвещен (11, 28)
2. Антиохия решила помочь (11, 29)

46 или 47 г. по Р. Х.
3. Голод случился (11, 28)
4. Антиохия послала пособие (11, 30)

В период времени, прошедший между пророчеством и голодом, Лука вставляет рассказ о трех событиях, происшедших в Иерусалиме. Эти события – смерть Иакова, смерть Агриппы I и заключение в темницу Петра – поданы в первых двадцати четырех стихах двенадцатой главы. Затем, после этой вставки, Лука продолжает, что Павел и Варнава, отнеся пособие тогда, когда оно потребовалось (Деян. 11, 30), вернулись в Антиохию (Деян. 12, 25). Вероятно, Лука вставил эти события в двенадцатую главу, чтобы показать, что же произошло в Иерусалиме в это время, а именно, что Иаков был убит, а Петр заточен, и что когда Петр был освобожден, то пошел в другое место (по-видимому, не в Иерусалим – Деян. 12, 17). Таким образом, руководство в Иерусалиме перешло от апостолов – Петра, Иакова и Иоанна – к пресвитерам. И это, в свою очередь, объясняет, почему пособие голодающим Павел и Варнава передали пресвитерам, а не апостолам (Деян. 11, 30).

Немного позже Петр возвращается в Иерусалим, где он появляется с Иоанном и Иаковом, братом Господним, который заменил убитого Иакова, брата Иоанна. Иаков, брат Иисуса, стал одним из трех особенно значимых руководителей церкви в Иерусалиме от ее основания.[13] Все вышесказанное основано на предположении,[14] что это тот Иаков, о котором Павел упоминает в 1 Кор. 15, 7, где

[13] Давид Уэнхем (David Wenham) и А. Моузес (A. D. A. Moses) доказывают, что существует особая значимость в замещении Иакова, брата Иоанна, Иаковом, братом Иисуса, чтобы сохранить три столпа церкви вместе, как символ трех – Петра, Иакова и Иоанна, которые были свидетелями преображения Иисуса and ("'There Are Some Standing Here': Did They Become the Reputed Pillars of the Jerusalem Church? Some Reflections on Mark 9:1, Galatians 2:9, and the Transfiguration," *Novum Testamentum* 36.2 (1994): 146ff.

[14] Archibald Robertson and Alfred Plummer, A *Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, International Critical Commentary (Edinburgh: Clark, 1911), 337–38.

говорит, что Господь среди особенных явлений после своего воскресения явился Иакову, а также всем апостолам.

Если этот Иаков был старшим[15] из четырех физических братьев Иисуса (Мф. 13, 55), которые не верили в него (Ин. 7, 5), его последующее обращение и видное положение, подобное положению Павла, объясняется особенным явлением Иисуса Иакову после своего воскресения. Хотя другие братья Иисуса уверовали в него вскоре после его воскресения и находились с учениками в Иерусалиме менее чем через пятьдесят дней после смерти Иисуса (Деян. 1, 14), нет свидетельств, что им явился Иисус таким же особенным образом, как и Иакову. На протяжении тридцати дней от воскресения до вознесения Иисус явным образом являлся только своим апостолам[16] и, в особых случаях, более чем пятистам братьям в одно время (1 Кор. 15, 6). Один автор отмечает, что Павел называет только двух человек, которым явился Иисус после воскресения – Петра и Иакова: «Это не простое совпадение, что этих единственных двух апостолов, как утверждает Павел, он видел во время своего первого посещения Иерусалима»,[17] что произошло через три года после его обращения (Гал. 1, 18). Таким образом, Иаков стал одним из трех столпов (Гал. 2, 9) иерусалимской церкви[18] и, в некотором смысле, определен как пребывавший среди апостолов.[19]

---

[15] Возможно, именно это и подразумевается, поскольку он упомянут первым – «Иаков и Иосиф, и Симон, и Иуда».

[16] Деян. 1, 2-3: «до того дня, в который Он вознесся, дав Святым Духом повеления Апостолам, которых Он избрал, которым и явил Себя живым по страдании Своем со многими верными доказательствами, в продолжение сорока дней являясь им и говоря о Царствии Божьем».

[17] Bruce, *Paul*, 85.

[18] Это основывается на следующем: 1) Иаков, брат Иоанна, был к тому времени мертв (Деян. 12, 1-2); 2) Иаков, брат Господень, упоминается ранее в контексте (Гал. 1, 19); и 3) Иаков Младший (сын Алфеев) никогда не занимал видного положения в Новом Завете. Остается только брат Иисуса в качестве кандидата на этого Иакова.

[19] Таким может быть смысл утверждения в 1 Кор 15, 7, что Иисус явился Иакову, затем всем апостолам. Представляется бесспорным, что Иаков упомянут Павлом в ряду апостолов в Гал 1, 19: «Другого же из Апостолов я не видел [никого], кроме Иакова, брата Господня». Варнава назван апостолом (Деян. 14, 14). Андроник и Юния, родственники Павла, названы прославившимися между апостолами в Рим. 16, 7. Даже Иисус назван посланником [апостолом. – Прим. перев.] и первосвященником в Евр. 3, 1. Таким образом, слово не всегда указывает исключительно на двенадцать апостолов.

Посещение спустя четырнадцать лет

В своем Послании к Галатам Павел упоминает посещение Иерусалима, которое произошло спустя четырнадцать лет (Гал. 2, 1), что, вероятно, означает спустя четырнадцать лет после его обращения, хотя некоторые считают, что после его посещения спустя три года. Это посещение через четырнадцать лет было в некоторой степени вызвано откровением. Он писал: «Ходил же по откровению» (κατὰ ἀποκάλυψιν, *kata apokalypsin*, Гал. 2, 2). Кроме откровения Христа во время своего обращения (Деян. 9, 3-4), у Павла были откровения и в других ситуациях (Деян. 16, 9; 22, 17-21; 23, 11; 2 Кор. 12, 1-2). Следовательно, это было недавнее откровение Христа, направившее Павла в этот раз в Иерусалим.

С другой стороны, утверждают, что упоминается предыдущее откровение, данное Павлу, – идти к язычникам, и по откровению, то есть из-за повеления проповедовать язычникам, он сам решил прийти в Иерусалим.[20] Этот аргумент утверждает, что в первые три года после своего обращения Павел не сказал иерусалимским апостолам абсолютно ничего. Во время этого посещения спустя три года он беседовал только с Петром и Иаковом и ничего не сказал им о своем особенном откровении. Следовательно, в первых двух главах Послания к Галатам он хотел сообщить то, что не сказал иерусалимским апостолам об уникальности своего апостольского призвания до момента посещения спустя четырнадцать лет. Сделав это, он говорит им, что посещение было совершено для того, чтобы передать откровение апостольским руководителям.[21] Утверждается, что до времени посещения спустя четырнадцать лет, иерусалимские апостолы никогда не слышали из уст Павла подробный рассказ об откровении, которое он получил.[22]

Спустя четырнадцать лет Павел совершает поездку, потому что обстоятельства диктуют это – пришло время иерусалимским руководителям узнать о его независимых полномочиях для этого служения и «подать ему и Варнаве руку общения», чтобы те могли продолжать дело уже с благословения церкви-матери в Иерусалиме. Без этого одобрения Павел, конечно, подвизался бы напрасно (Гал. 2, 2). Вероятно, это выражение означает, что его служение среди язычников не могло быть исполнено надлежащим образом без общения

---

[20] Geroge Howard, *Paul: Crisis in Galatia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 21.

[21] Ibid., 37.

[22] Ibid., 39.

с его еврейским основанием, включая благословение иерусалимских апостолов и пресвитеров.

Павел трудился около семи или десяти лет в Тарсе, Киликии и Антиохии без непосредственной поддержки и участия иерусалимских руководителей. Наконец он понял, что пришло время подробно объяснить им свое откровение, включая языческое поручение. Возможно, краткое посещение Иерусалима с пособием для голодающих возбудило у него потребность вернуться туда позже и привлечь «особо знаменитейших» к обсуждению своего служения (Гал. 2, 2).

Лука не упоминает иного посещения (спустя четырнадцать лет) Павла в период между посещением во время голода (Деян. 12, 25) и началом его первого миссионерского путешествия (Деян. 13, 1-3). О причине этого мы можем только догадываться. Некоторые отождествляют посещение спустя четырнадцать лет с посещением во время голода. Однако цели этих посещений представляются абсолютно разными. Иные отождествляют посещение спустя четырнадцать лет с посещением иерусалимского собора, о котором говорится в пятнадцатой главе. Однако во время посещения спустя четырнадцать лет Павел пришел в Иерусалим, чтобы сообщить руководителям о своем служении (Гал. 2, 1-10), и получил одобрение. В Деян. 15 иерусалимские руководители еще не пришли к согласию, одобрять ли служение Павла среди язычников. Следовательно, нельзя уравнивать эти два посещения.

Но еще значимей является то, что если бы эти два посещения были идентичны, мы не могли бы объяснить поведение Петра (и Варнавы) в Антиохии, когда они вели себя лицемерно (ὑποκρίσει, *hypokrisei*, Гал. 2, 13), устраняясь от братской трапезы с язычниками. Попытки навязывания еврейских кошерных законов язычникам были решительно отвергнуты на том иерусалимском соборе апостолами Павлом, Петром, Иаковом и Варнавой (Деян. 15, 6.12.13.25). После соборного решения братья уже не могли бы прийти от Иакова (Гал. 2, 12), пытаясь навязать кошерные законы, что, как сказано, они делали, и Петру с Варнавой не пришлось бы уступать их взглядам.[23]

Следовательно, уместнее допустить, что Лука опустил упоминание о посещении по той же причине, что и упоминание об условиях написания посланий Павла – это было несущественным, по его представлению. По общему признанию, описание Лукой всех посещений Павла, места и обстоятельств написания посланий, а также

[23] Новейшее обсуждение связи этого посещения в Гал. 2 с контекстом Деян. 11 и 15 см. в работе: David Wenham, "Acts and the Pauline Corpus: II. The Evidence of Parallels", in *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, ed. Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke, BAFCS 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 215–58.

трудностей пути, о которых он говорит во 2 Кор. 11, сделало бы нашу задачу восстановления жизни Павла намного проще. Но это можно отнести просто к академическому неудобству. Наша задача – не переписать Книгу Деяний и послания Павла, а читать и реагировать на их богословский смысл. Мы не сокрушаемся об опущенном, а используем записанное. Дискуссии о том, что не сказано, в лучшем случае, сомнительны, в худшем – неуместны. И Лука, и Павел включили то, что посчитали важным для изображения картины данных событий. И у нас нет выбора, кроме как рассматривать уже нарисованную картину.

По правде сказать, эти наблюдения не дают нам возможности определить, было ли посещение спустя четырнадцать лет посещением во время голода, описанным в Деян. 11, посещением собора, что в Деян. 15, или отдельным посещением. Нас не должен смущать тот факт, что Лука не описывает каждое действие Павла. Он опускает намного больше событий этого периода, чем включает. Крайняя избирательность была обязательной при написании истории данного периода. Иоанн говорит о составлении своего Евангелия: «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей. Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20, 30-31). Лука мог сказать то же об описании жизни и служения Павла в Деяниях.

Деяния Апостолов не содержат всех деяний всех апостолов или всех деяний некоторых апостолов, или даже некоторых деяний всех апостолов, а скорее некоторые деяния некоторых апостолов. Если Лука не включает какое-то высказывание или событие, это совсем не означает, что он не знал о нем или что оно не происходило.

Контекст Гал. 2 предполагает, что посещение Павла спустя четырнадцать лет состояло из двух отдельных частей. С одной стороны, он представил свою весть, «благовествование, проповедуемое мною язычникам» (Гал. 2, 2), расширенной группе учеников в Иерусалиме. Эта группа включала многих, сильно противостоящих Павлу, и которые тайно привели лжебратьев, чтобы подглядеть за Павлом, с целью свести на нет его труд. Павел ни в чем не уступил этой группе (Гал. 2, 4-5).

Вторая часть посещения, наиболее важная, произошла частным образом с теми «особо знаменитейшими» служителями (Гал. 2, 2), которые почитались столпами (Гал. 2, 9) еврейской церкви. Это были Иаков, Кифа и Иоанн.[24] Павел писал, что когда эти руководители

[24] Гал. 2, 7 и 8 содержит два случая употребления Павлом в своих писаниях имени Петр. Во всех остальных случаях он употребляет его арамейское имя

«узнали о благодати, данной мне» (Гал. 2, 9), а именно, что ему вверено благовестие для необрезанных, как Петру для обрезанных (Гал. 2, 7), они дали Павлу и Варнаве свое полное одобрение.

Следовательно, наилучшим образом можно так восстановить картину посещений Павла: через три года после своего обращения Павел отправился в Иерусалим с кратким посещением, во время которого он попытался установить взаимоотношения с еврейскими братьями, но они боялись его. Нет никаких записей о служении среди язычников в то время (Деян. 9, 26-29). Он, очевидно, по какой-то причине посчитал, что в данное время затрагивать вопрос с иерусалимскими руководителями о своем поручении служить язычникам — неуместно. Когда эллинистические евреи, с которыми он спорил, сговорились убить его, он был отправлен к братьям в Тарс (Деян. 9, 30).

После своего обращения Павел провел несколько лет в Киликии (37—43 г. по Р. Х.), и поскольку Корнилий, судя по всему, обратился вскоре после того, как покинул Иудею (ср. Деян. 9, 30 с Деян. 10, 1), Павел вполне мог в эти годы трудиться как среди язычников, так и среди евреев. Но эта деятельность либо была неизвестна иерусалимским руководителями, либо игнорировалась ими. Варнава пришел в родной город Павла, Тарс Киликийский, и привел его с собой в Антиохию, где они несколько лет (43—47 г. по Р. Х.) вместе служили язычникам (Деян. 11, 25-26).

В это время Варнава был иерусалимским представителем служения в Антиохии и был более известен, чем Павел. В этой части упоминается Варнава и Павел (в таком порядке), а не Павел и Варнава, что, вероятно, указывает на более значимую роль Варнавы (Деян. 11, 30; 12, 25; 13, 2.7). Возможно, это означает, что иерусалимская церковь принимала Варнаву в качестве надежного хранителя еврейских интересов в миссионерской деятельности язычникам. Именно для этой цели он был послан туда иерусалимской церковью (Деян. 11, 22). В это время не было причин для контакта Павла и иерусалимской церкви. Выдающееся положение Варнавы в те годы в Антиохии подчеркивается тем фактом, что когда Святой Дух призвал этих мужей совершить первое миссионерское путешествие, имя Варнавы названо перед именем Павла: «Отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их» (Деян. 13, 2). Но после того, как они начали проповедовать на Кипре, Павел назван первым

Кифа (1 Кор. 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5; Гал. 1, 18; 2, 9.11.14). Об употреблении имени Кифа и Петр в стихах 7 и 9 см. в книге: F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 100—101. Брюс считает, что употребление имени Петр указывает на более официальный контекст.

(Деян 13, 43.46.50). Затем, когда первое путешествие завершилось, и они пришли на иерусалимский собор, их имена упоминаются первыми поочередно (Деян. 15, 21 В. и П.; 15, 22 П. и В.; 15, 35 В. и П.; 15, 35 П. и В.), вероятно, из-за известности Варнавы в иерусалимской церкви.

Когда случился голод и Варнава с Павлом принесли пособие в Иерусалим (посещение во время голода), Варнава все еще был руководителем, и в этот момент не было никакой причины для конфликта между Павлом и иерусалимскими руководителями. Лука обходит молчанием это посещение, дав только одно примечание, что Варнава и Павел принесли пособие (Деян. 11, 30) и затем вернулись в Антиохию (Деян. 12, 25).

Однако вскоре после этого, по причинам, не упомянутым ни Павлом, ни Лукой, Павел почувствовал необходимость проинформировать иерусалимских руководителей о своем призвании проповедовать язычникам. Он желал получить не разрешение, а поддержку этих руководителей. Павел явно ощущал, что не только он за годы, проведенные в Тарсе, но также он и Варнава, за время, проведенное в Антиохии, были вытеснены на обочину большинством в Иерусалиме, многие из которых все еще явно сомневались в обращении Павла. Поэтому Павел вернулся в Иерусалим, чтобы понять, как иерусалимские руководители относятся к служению язычникам. Он отправился, имея конкретную цель, и встретился там с двумя группами церкви: одну возглавлял Петр, другую — Иаков (см. четвертую главу).

Здесь следует отметить, что известность начала переходить от Варнавы к Павлу. Несмотря на то, что Павел пересказывает историю, говоря: «...опять ходил я в Иерусалим с Варнавою» (Гал. 2, 1), а во втором стихе он продолжает: «...ходил же по откровению». Далее он ссылается на евангелие «проповедуемое мною язычникам» и указывает в третьем стихе, что «они и Тита, бывшего со мною, хотя и Еллина, не принуждали обрезаться». Обратите особое внимание, что в стихах с шестого по десятый Павел подчеркивает, что мне (не нам) вверено благовествование язычникам и что руководители увидели благодать, данную мне (не нам), проповедовать язычникам. Интересно, что в девятом стихе Павел включает Варнаву: «И, узнав о благодати, данной *мне*, Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали *мне и Варнаве* руку общения, чтобы *нам* [идти] к язычникам, а им к обрезанным» (курсив добавлен). Это просто может означать, что Павел инициировал посещение и взял с собой Варнаву и Тита. Когда он говорит: «ходил я... с Варнавою», то подразумевает: «ходил я и Варнава со мною», а не то, что он сопровождал Варнаву. В центре Гал. 2, 1-10 — Павел, требующий

и получающий признание (не позволение) своего (не Варнавы) служения.

Результатом посещения спустя четырнадцать лет стало то, что полномочия Павла осуществлять миссию к язычникам по непосредственному откровению и повелению от Бога подтверждены иерусалимскими руководителями (Гал. 2, 7). Присутствие Варнавы на данном этапе было просто несущественным. Прагматический и социальный вопрос о том, как еврейские и языческие братья будут общаться между собой в вопросах братских трапез, ритуальной чистоты и тому подобное, очевидно, не обсуждался. Это поясняет, почему вскоре после встречи Петр посетил Павла в Антиохии и столкнулся с проблемой братской трапезы и почему, к удивлению, даже Варнава был увлечен их лицемерием (Гал. 2, 13).[25] Этого бы не произошло после иерусалимского собора (Деян. 15), где именно этот вопрос был окончательно разрешен и достигнуто согласие троих из этих мужей.

Таким образом, мы должны последовать порядку Книги Деяний и поместить информацию об Иерусалимском соборе в пятнадцатой главе после первого миссионерского путешествия, описанного в тринадцатой и четырнадцатой главах, а не отождествлять его с посещением спустя четырнадцать лет перед путешествием (следовательно, перед тринадцатой главой).

Схематически события могут быть представлены так, как показано ниже. Обратите особое внимание на расположение Иерусалима и Антиохии в таблице.

Табл. 5.1. Посещение спустя четырнадцать лет и последующие события

Гал. 2, 1-3	(Встретился с «особо знаменитейшими») в *Иерусалиме*.
Гал. 2, 4-5	События в *Антиохии*, происшедшие позже посещения, предпринятого через три года, но *до* собора в Деян. 15, 6. Таким образом, стихи в Гал. 2, 4-5 – это вводное упоминание о событиях, происшедших во время спора в Антиохии, о которых сказано в Деян. 15, 1-3 *до* собора в стихе 6.[1a]
Гал. 2, 6-10	(Встретился с «особо знаменитейшими») в *Иерусалиме*. Эти стихи продолжают сказанное в стихах 1 и 3, прежде чем были вставлены стихи 4 и 5 и Павел просто продолжает вспоминать свою встречу с «особо знаменитейшими». Эта встреча подтвердила служение Павла язычникам, не требуя, чтобы они становились иудеями. «Особо знаменитейшие» не требовали от Тита обрезаться для того, чтобы общаться с ними во время той встречи.

[25] См. обсуждение ниже.

Гал. 2, 11-14	(Конфликт с одним из «особо знаменитейших», Петром) в *Антиохии*. В этот раз проблема была в братской трапезе и практическом общения.
Первое путешествие	В *Галатию*
	Иудействующие (из Иерусалима или другого места) пришли в *Галатию* вскоре после того, как Павел ушел оттуда и породили проблемы в связи с законом и полномочиями Павла.
	Павел написал к *галатам*, чтобы решить эти проблемы. Он подчеркнул, что у него есть полномочия и признание «особо знаменитейших» в Иерусалиме. Следовательно, те иудействующие, которые подвергали сомнению его принятие в Иерусалиме, ошибались.
	Тем не менее, не было принято никакого решения по чрезвычайно важной проблеме взаимоотношений между членами всего движения и отношения к закону и, следовательно, не было оглашено официальной позиции, которая стала бы принципом действия. Поэтому некоторые в Иерусалиме все еще спорили и доказывали необходимость обрезания, и они отправились в Антиохию, пытаясь навязать свои взгляды местным язычникам (Деян. 15, 1).
	Спор в *Антиохии* был спровоцирован этими людьми из Иерусалима. Деян. 15, 1 и вводные стихи Гал. 2, 4-5 говорят об этом споре.
	Собор в *Иерусалиме*, который должен был разрешить данный спор (Деян. 15, 6). Проблема обрезания решена как для антиохийской церкви, так и в принципе для всех языческих церквей.
Второе путешествие	Павел доносит решение собора *галатам* (Деян. 16, 4).

[a] Бернард Орчард (Bernard Orchard) утверждает, что эти стихи – парантеза, которая заканчивается эллипсом. Его анализ требует серьезного внимания ("The Ellipsis between Galatians 2,3 and 2,4," *Biblica* 54 [1973]: 469–81). См. также неубедительный ответ A. C. M. Blommerde, "Is There an Ellipsis between Galatians 2, 3 and 2, 4," *Biblica* 57 (1976): 254–55.

Петр в Антиохии Сирийской

Вскоре после посещения Павлом Иерусалима спустя четырнадцать лет, Петр совершил ответное посещение Антиохии, где у него произошло серьезное противостояние с Павлом. Петр согласился с независимым поручением для Павла трудиться среди язычников, но сам Петр все еще был видным служителем в консервативных кругах иудейских христиан в Иерусалиме, где он выполнял свое предназначение трудиться среди евреев (Гал. 2, 7-8). Поэтому

Петр привык жить в соответствии со строгими еврейскими кошерными стандартами, запрещающими есть вместе с язычниками, поскольку те готовили мясо вместе с кровью и ели мясо, принесенное в жертву идолам (ср. 1 Кор. 8, 1; 10, 19). Вопрос о том, как еврейским и языческим христианам решать эту практическую проблему общения, не был разрешен во время предыдущей встречи с «особо знаменитейшими» иерусалимскими мужами.

Поэтому, когда Петр пришел в Антиохию, признавая право Павла есть с язычниками, он решил сделать то (Гал. 2, 12), что он не смог бы сделать в Иерусалиме, не навредив своей репутации. Некоторые утверждают, что не все евреи выступали против совместной трапезы с язычниками, поскольку закон не запрещал этого, и в разных сектах иудаизма первого века к этому могли относиться поразному.[26] Другой автор утверждает, что евреи повсеместно интегрировались и сказали «да» языческому обществу, хотя, по-видимому, и не отказывались от иудаизма.[27] Отрывок из Талмуда позволяет предположить, что некоторые евреи из Кесарии Маритимы участвовали в языческих ритуалах, включающих кропление кровью животных, закланных с целью идолопоклонства, а также приношение в жертву жирных частей животных.[28] Как много времени Петр находился в Антиохии — не сказано, но, вероятно, немало.[29] Во время этого посещения консервативная группа мужей, разделявшая взгляды Иакова, пришла из Иерусалима, и отчитала Петра за то, что они считали компрометирующим или даже отступническим поведением. На этой стадии Петр сдался и отказался от братских трапез с язычниками.

Его поведение можно оценить с двух точек зрения. С точки зрения Петра, он не готов был подвергать опасности свое служение среди евреев в Иерусалиме и Иудее ради того, чтобы есть с язычниками. Тогда Павел делает заявление, которое просто изумляет

---

[26] Алан Сигл (Alan F. Segal) пишет: «Мы не знаем как обычные евреи, в отличие от фарисеев, соблюдали законы о еде в первом веке. Поскольку не существовало явного закона, запрещающего евреям и язычникам есть вместе, мы можем предположить, что некоторые, а может быть и многие, ели с язычниками, несмотря на колебания. Существует ряд обычаев, которые мы не можем в точности реконструировать». (*Paul the Convert* [New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990], 231).

[27] Peter Borgen, "'Yes,' 'No,' 'How Far?': The Participation of Jews and Christians in Pagan Cults", in *Paul in His Hellenistic Context*, ed. Troels Enebere-Pedersen (Minneapolis: Fortress, 1995), 36.

[28] [28] Английский перевод отрывка см. в книге: L. I. Levine, *Caesarea under Roman Rule* (Leiden: Brill, 1975), 45.

[29] Брюс считает, что прошло достаточно много времени, чтобы слух о делах Петра достиг Иерусалима и поторопил отправку представителей из этого города в Антиохию, чтобы противостать ему в этом (F. F. Bruce, *Paul*, 176).

изучающих Библию, знающих Петра как камень, на котором Христос создал церковь (Мф. 16, 18), руководителя двенадцати апостолов, того, кто открыл двери церкви евреям (Деян. 2, 1-42) и язычникам (Деян. 10, 1-48; ср. 15, 8). Павел сказал, что Петр «испугался обрезанных» (Гал. 2, 12)!

Как это могло случиться – понять практически невозможно, если не вспомнить, что Петр и прочие апостолы из Галилеи были отдельной группой в Иерусалиме и, похоже, действовали несколько независимо от Иакова и консервативной местной церкви, состоящей из иудейских христиан. Петр боялся того, что хотя он и был хорошо известным руководителем двенадцати и что на его служении Христос создал церковь, его авторитет в Иерусалиме легко мог быть скомпрометирован или уничтожен людьми, считавшими, что Петр отошел от намерений Иисуса в отношении еврейской церкви. И в этот момент Петр не желал давать почву такому мнению Если его образ жизни наносил ущерб интересам евангелия в Иудее, он готов был изменить этот образ жизни.[30] Поэтому Петр решил поступить так, как позже учил Павел: «Не есть мяса, не пить вина и не [делать] ничего [такого], отчего брат твой претыкается» (Рим. 14, 21). Проблема состояла в том, что, не желая, чтобы иудейские христиане в Иерусалиме преткнулись, он стал причиной преткновения для христиан из язычников в Антиохии. Поэтому Павел открыто противостал ему, «потому что он подвергался нареканию» (Гал. 2, 11).

Это было запоминающееся зрелище! Два гиганта еврейской и языческой миссии в присутствии всей общины («сказал Петру при всех», Гал. 2, 14) сошлись в горячем споре. С точки зрения Павла Петр подвергся нареканию за свою неискренность или лицемерное[31] поведение (Гал. 2, 13). Значение этого спора можно оценить двояко: 1) прочие христиане из иудеев, бывшие членами этой церкви («прочие Иудеи», Гал. 2, 13), последовали примеру Петра и присоединились к его действиям; и 2) даже Варнава (Гал. 2, 13), тот самый человек, который привел Павла на эту языческую миссию в Антиохии (Деян. 11, 25) и рекомендовал его апостолам в Иерусалиме (Деян. 9, 27), не поддержал Павла в этом вопросе и присоединился к Петру.

С точки зрения Павла, есть с язычниками в одно время и уклоняться от этого в другое – было откровенным лицемерием. Но эта проблема была больше, чем просто непоследовательность в социальном поведении, для Павла поступок Петра был отвержением

---

[30] Ibid., 177.

[31] Он использует слово ὑπόκρισις, которое в английской транслитерации передается как *hypocrisy*.

евреями права язычников быть принятыми в церковь на равном основании с ними. В следующей главе Послания к Галатам он напишет: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 27-28).

Все, что было меньше этого, не только компрометировало истину евангелия и обоснованность служения среди язычников, но также отвергало фундаментальную доктрину христианской веры евреев и язычников, монотеизм Бога. Павел вопрошает: «Неужели Бог [есть Бог] Иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников» (Рим. 3, 29). Следовательно, не может быть никакой религиозной разницы между двумя группами — обе одинаково оправдываются своей верой во Христа, упованием на верность Иисуса распространить «благословение Авраама... на язычников» (Гал. 3, 14). С точки зрения Павла, если язычники должны принять кошерные законы евреев (и даже обрезываться, как требовали некоторые в Иерусалиме, Деян. 15, 1), они, по сути, становились евреями. Если евреям нет необходимости отказываться от своего еврейского наследия, чтобы стать христианами, тогда и язычникам не нужно становиться евреями (т. е. практиковать иудаизм), поскольку Бог — не только Бог евреев.[32]

Таким образом, становится ясно, что хотя во время посещения Иерусалима спустя четырнадцать лет Петр и иерусалимская церковь признали полномочия Павла трудиться среди язычников, проблема братских трапез и социального (если не этического) поведения между христианами из евреев и язычников еще не была решена. Если бы более поздний иерусалимский собор (Деян. 15) уже произошел, и проблема была бы решена (Деян. 15, 19-29),[33] то серьезного столкновения между Павлом и Петром по проблеме общения не было бы вовсе. Прежде чем состоялся собор год спустя, эта проблема возникла вновь после того, как Павел и Варнава вернулись из своего первого путешествия в Галатию. Братья из Иерусалима вновь пришли в Антиохию и на этот раз даже настаивали на обрезании язычников (Деян. 15, 1-2).

Первое путешествие

Вернувшись в Антиохию после посещения Иерусалима спустя четырнадцать лет, Павел и Варнава продолжили труд в качестве учителей

[32] Подробнее это будет обсуждаться в последующих главах

[33] Мы только что описывали, что некоторые отождествляют собор с посещением четырнадцать лет спустя.

этой церкви (Деян. 13, 1). Как отмечалось выше, в Иерусалиме главенство перешло от Варнавы к Павлу, как несущему служение среди язычников, но Варнава все еще был доминирующей фигурой в антиохийской церкви. Это видно из того, что когда подошло время начинать миссионерские путешествия, Варнава в тексте упоминается первым. Лука пишет: «Когда они служили Господу и постились, Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их» (Деян. 13, 2).

Кипр

Карта 5.1. Первое миссионерское путешествие Павла



Лука не говорит о том, что место назначения было указано свыше, хотя так могло быть. Он не утверждает, что упоминает все, что было сказано в каждом откровении, речи или документе, записанных им. Если бы обсуждение маршрута было отдано на обсуждение церкви или миссионеров, оказалось бы, что Варнава вновь занимал влиятельное положение, поскольку они отправились на остров Кипр[34] (Деян. 13, 4), который был родиной Варнавы

[34] См. John McRay, "Cyprus," ABD, 1:1228–30.

и римской императорской провинцией.[35] Раньше Лука представил его в Деяниях как мужа, в котором апостолы признали особенный характер: «Так Иосия, прозванный от Апостолов Варнавою, что значит – сын утешения, левит, родом Кипрянин, у которого была своя земля, продав ее, принес деньги и положил к ногам Апостолов» (Деян. 4, 36-37).

Тем не менее, когда они прибыли на остров, влияние постепенно стало переходить к Павлу и Лука намекает, что Савл из Тарса с этого момента начал пользоваться среди язычников именем Павел (Деян. 13, 9).[36] Это первый раз, когда в Деяниях Апостолов встречается имя Павел, до этого его называли Савлом. Продолжая рассказ, Лука упоминает Павла и бывших с ним, а не Варнаву и его спутников (Деян. 13, 13). С этого момента Лука говорит о Павле и Варнаве (Деян. 13, 43.46.50; 15, 2.22.35) столь же часто, сколь о Варнаве и Павле (Деян. 14, 2.14; 15, 12.25).

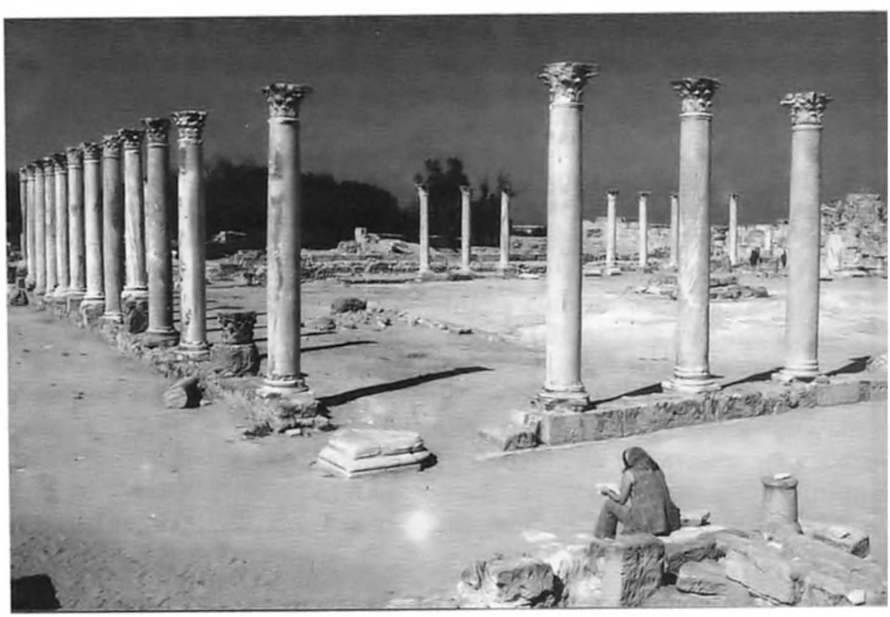


Фото 5.2. Форум в Саламине, Кипр

[35] О поездках в это время см. L. Casson, *Travel in the Ancient World* (London: Allen and Unwin, 1974); M. P. Charlesworth, *Trade-Routes and Commerce in the Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1924); Steve Vinson, "Ships in the Ancient Mediterranean," BA 53 (1990): 13–18. Дальнейшее обсуждение и библиографию плавания Павла см. восьмую главу, раздел о плавании в Рим.

[36] F. C. Synge, "Acts 13.9: 'Saul Who Is Also Paul,'" *Theology* 63 (1960): 199–200.

Лука не говорит, что Павел сменил имя, но что он также и Павел (Деян. 13, 9). Однако, поскольку имя Павла встречается впервые и используется с этого момента и далее, можно предположить, что сам Павел использовал свое римское имя, когда трудился среди язычников. Его еврейское имя соответствовало обстоятельствам его жизни до данного момента.[37] Отныне, поскольку он главным образом проповедовал неевреям, его еврейское имя стало неважным для него.[38] Ошибочно утверждалось, что Павел принял свое новое имя в результате встречи с проконсулом Сергием Павлом на Кипре, делая это с позволения проконсула в знак доброжелательности.[39] Это положение я подробно обсуждаю в первой главе.

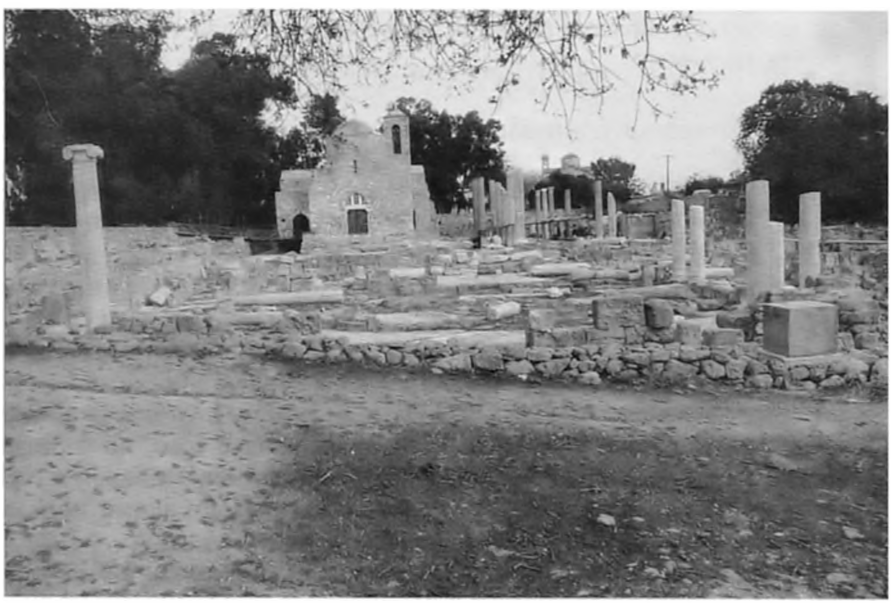


Фото 5.3. Паф, Кипр

На Кипре Павел и Варнава трудились в Саламине и Пафе[40] (Деян. 13, 5-6) – главных городах двух из четырех районов, на которые

[37] Alanna Nobbs, "Cyprus," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. David E. W. Gill and Conrad Gempf, BAFCS 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 288.

[38] Martin Hengel, *The Pre-Christian Paul* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1991), 10.

[39] H. Dessau, "Der Name des Apostels Paulus," *Hermes* 45 (1910): 347–68; G. A. Harrer, "Saul Who Is Also Called Paul," *HTR* 33 (1940): 19–33.

[40] В современном прочтении остров называется Пафос. – Прим. перев.

был разделен остров.[41] Указательный столб Августа, стоявший на дороге, проходящей вдоль южного побережья Кипра, указывал, что это была главная римская дорога и, вероятно, Павел и Варнава воспользовались ею, пройдя весь остров (Деян. 13, 6).[42] В Пафе проконсул Сергий Павел уверовал, увидев, как Павел ослепил на некоторое время Елиму, мага, который пытался воспрепятствовать обращению проконсула. Есть надписи, которые свидетельствуют о том, что это тот же проконсул, у которого были родственники в Антиохии Писидийской, Ликии и Памфилии – областях, которые Павел посетил сразу же после отъезда с Кипра. Возможно, семья этого проконсула также перешла в христианство, продолжая выполнять общественную работу, которая упоминается в надписи, и он каким-то образом повлиял на решение Павла сразу же посетить эти регионы.[43]

Пергия и Атталия (Анталия)

Лука не объясняет причин, почему они решили оставить Кипр и отправиться на север, а также не указывает, кто принял это решение. Он просто заявляет, что «отплыв из Пафа, Павел и бывшие при нем прибыли в Пергию, в Памфилии» (Деян. 13, 13). Когда началось путешествие, не было никаких намеков на то, что они собирались ограничить его Кипром (Деян. 13, 2-4). Посещение Памфилии могло быть предложено проконсулом, как говорилось выше, или же могло быть их естественным решением, поскольку она была следующим ближайшим населенным пунктом. Более того, во Фригии и Памфилии была значительная еврейская колония,[44] и евреи из тех мест присутствовали в день Пятидесятницы в Иерусалиме при зарождении церкви (Деян. 2, 10).

Павел, Варнава и Марк поплыли на север в Памфилию – часть южного побережья современной Турции (Деян. 13, 13). Памфилия принадлежала к родной провинции Павла Киликии с 102 г. по 44 г. до Р. Х., когда она стала частью провинции Асия. Впоследствии

---

[41] Кипр стал римской провинцией в 30 г. до Р. Х., в год, следующий за поражением Антония и Клеопатры. В 22 г. до Р. Х он стал императорской провинцией. К римскому императорскому периоду его разделили на четыре округа: Паф, Саламин, Аматус и Лапетос, хотя это деление могло существовать и ранее (Nobbs, "Cyprus," 280).

[42] David Gill, "Paul's Travels through Cyprus (Acts 13:4–12)," *TynBul* 46.2 (November 1995): 219–28.

[43] Стивен Митчел (Stephen Mitchell) утверждает, что весьма вероятно, что Павла направил в Антиохию его недавний новообращенный [Сергий Павел, ДМ] ("Antioch," *ABD*, 1:264). Этой же точки зрения придерживается и Нобз (Nobbs), "Cyprus," 287.

[44] Philo, *Legat.* 281–82.

ее присоединили к Галатии и, в конце концов, в 43 г. по Р. Х., приблизительно за пять лет до прибытия Павла, император Клавдий соединил ее с Ликией на западе, чтобы образовать Ликию-Памфилию.[45] Памфилия — это восхитительная прибрежная равнина в сто тридцать километров шириной, которая раскинулась на пятьдесят километров к северу к горам Писидии.



Фото 5.4. Пергия

Однако Пергия находится не на побережье. Она расположилась на значительном расстоянии от моря к северу. Сейчас обширные наносные отложения встречаются по всему побережью современной Турции, на километры отделяя бывшие когда-то прибрежными города, подобные Эфесу и Милету, от побережья. Но даже во времена Павла, согласно географу первого века Страбону, Пергия находилась на расстоянии десяти километров от побережья: «Затем приходишь к реке Кестрос (современная Аксу. — Прим. авт.); и, проплыв шестьдесят стадий вверх по этой реке, приплываешь в Пергию».[46] Это ясно показывает, что плыть вверх по реке не считалось чем-то

[45] Scott Carroll, "Pamphylia," *ABD*, 5:138–39. Упоминание Киликии и Памфилии (объединенных в одном стихе — κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν) в Деян. 27, 5 скорее географическое, а не политическое. Они находятся рядом вдоль одного побережья.

[46] *Geogr.* 14.4.2.

необычным, и подразумевает, что рядом с городом была пристань.[47] Отправился ли Павел в Пергию сразу, без предварительной остановки в гавани Атталии, не ясно.

Следует полагать, что обычное торговое судно, оправлявшееся из Кипра в Памфилию, заходило в порт Атталии.[48] После этого путешественник мог выбрать, отправиться ли ему по суше или доплыть небольшим речным судном до Пергии. Лука не упоминает Атталию, разве только обсуждая возвращение из этого путешествия, когда Павел и Варнава отплыли оттуда, сначала послужив проповедью в Пергии (Деян. 14, 25-26). Возможно, это подразумевает, что сначала Павел и Варнава не задерживались в Пергии, но после расставания с Иоанном Марком пошли на север и проповедовали в Пергии только на обратном пути. Исключительно на основании того, что сказано Лукой, можно заключить, что они не отплывали из Пергии, где проповедовали, и что не проповедовали в Атталии, откуда отплыли.

Хотя в большинстве городов, которые Павел посетил во время своего первого миссионерского путешествия, еще не произведены раскопки, Пергия является исключением.[49] Это место площадью в 0,6 квадратных километров имеет впечатляющие археологические остатки. При недавних раскопках там обнаружили большой римский рынок.

Городские стены и башни, построенные в третьем веке до Р. Х., стояли еще во времена посещения Павла и хорошо сохранились доныне. В южной стене расположена пара подковообразных ворот. Это наиболее впечатляющие руины в Пергии. Павел входил в город с юга через эти округлые двойные эллинистические ворота, выходившие на украшенную колоннадой улицу, уходящую к северу, до плаца, построенного и посвященного римскому императору Клавдию незадолго до приезда Павла. Частично раскопан театр греко-римского типа приблизительно на четырнадцать тысяч мест.

По неуказанным причинам[50] Иоанн Марк, двоюродный брат Варнавы (Кол. 4, 10),[51] покинул их в это время и отправился

---

[47] G. E. Bean, *Turke's Southern Shore* (London: Ernest Benn, 1979), 31–32.

[48] Давид Френч (David French) полагает, что Павел приплыл в Атталию, хотя Лука не пишет об этом ("Acts and the Roman Roads of Asia Minor," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. Gill and Gempf, 52).

[49] Обсуждение археологических остатков см. в книге: John McRay, *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1991), 240.

[50] Рамси (Ramsay) считает, что Иоанн Марк покинул их потому, что планы маршрута изменились и завели их глубже на языческую территорию, чем было изначально условлено (Sir William Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* [London: Hodder and Stoughton, 1908], 90).

[51] Не племянник, как в некоторых старых переводах.

в Иерусалим, где жила его мать (Деян. 12, 12). Интересно, что он не вернулся в Антиохию, откуда они начали свое путешествие и куда Павел и Варнава возвратились позже (Деян. 14, 26). Возможно, этот факт указывает на то, что Марк понимал – его поступок не будет расценен благосклонно антиохийской церковью, которая уполномочила их на это путешествие. Совершенно очевидно, что Павел расценил это как серьезное отступление от посвящения и позже ответил отказом на просьбу Варнавы взять с собой Марка во второе путешествие (Деян. 15, 36-41). Это вызвало горячий спор[52] между ним и Варнавой, приведший к разделению группы.

Вероятно, в богословии Марк был ближе к Петру и его служению среди евреев (Гал. 2, 7), чем к служению Павла среди язычников. Петр был тесно связан с группой, собиравшейся в доме матери Марка в Иерусалиме (Деян. 12, 12). Можно предположить, что пока Варнава отвечал за миссию на Кипре, она была ориентирована главным образом на благовестие среди евреев, а не язычников, и его кузен Марк был согласен с такой программой. Марк мог быть недоволен тем, что Павел стал руководителем и разработал опасное и незапланированное расширение миссии среди язычников южной Галатии.

Связь Марка и Петра подтверждена документами. Позднее Марк был с Петром в Вавилоне (1 Пет. 5, 13) и, вероятно, составил свое Евангелие главным образом на материале, полученном от Петра. Папий писал во втором веке: «Марк стал переводчиком Петра и точно записал все, что запомнил, хотя и не по порядку, о том, что Господь говорил или делал».[53] О связи Марка с Петром также упоминают Иустин Мученик,[54] Тертуллиан[55] и Климент Александрийский.[56]

Решение Марка вернуться в Иерусалим также могло быть вызвано страхом перед разбойниками, орудующими в этих горах. Эта проблема побудила кесаря Августа создать военные аванпосты в этом регионе, куда входили и Антиохия (Деян. 13, 13-40; 14, 21), и Листра (Деян. 14, 8-21), которые Павел посетил. Позже Павел говорил об опасностях от разбойников, с которыми он сталкивался во время своих путешествий (2 Кор. 11, 26).

---

[52] Деян. 15, Παροξυσμὸς определяется как «резкое разногласие» (BAGD, 629) или «неудовольствие, раздражение» (LSJ, 1343). Оно может иметь более мягкое значение, как в Евр. 10, 24, однако контекст в Деян. 15, 39 показывает ясно, что подразумевается первая коннотация.

[53] *ЦИ* 3.39.15.

[54] *Диал.* 106.3. p.

[55] *Marc.* 4.5.

[56] *ЦИ* 6.14.6f.



Фото 5.5. Акведук в Антиохии Писидийской

Из Пергии Павел и Варнава сами отправились в опасную горную местность Писидию. Что их подтолкнуло к решению покинуть побережье и отправиться в труднопроходимую горную местность Писидии, не сказано. Это могло быть, как я говорил ранее, их изначальным намерением, подсказанным встречей с Сергием Павлом в Пафе. Или, может быть, Павел подхватил малярию в этом кишащем комарами районе,[57] что требовало, чтобы он пошел в более здоровые районы плоскогорья на период выздоровления. Сэр Уильям Рамси (William Ramsay), исследователь средиземноморского мира первого века, считал, что проблемой была разновидность хронической малярии и что Павел страдал от нее долгое время. Он полагает, что это было жало в плоти Павла (2 Кор. 12, 7) и отмечает, что позже Павел говорил о решении отправиться в южную Галатию (Писидия и Фригия) из-за «немощи плоти» (Гал. 4, 13).[58] Джек Финеган (Jack Finegan), еще один эксперт по средиземноморскому миру того времени, допускает, что болезнь была подхвачена в низинах,[59] но Рамси справедливо указывает, что из текста нельзя предположить, что болезнь началась в Галатии.

---

57 Как предполагает Джек Финеган (Jack Finegan) (*ANT:MW*, 89–90).

58 Ramsay, *St. Paul*, 92–97.

59 Finegan, *ANT:MW*, 90.

Какой бы ни была причина, Павел и Варнава из Пергии и Писидии отправились на север. Было три возможных дороги,[60] а не две:[61]

1. Протяженная западная дорога, достаточно длинная, простиралась от Атталии к северо-западу до Комамы, затем изгибалась в северо-восточном направлении, пока не сворачивала на восток выше озера Эгридир к Антиохии.[62] Эта дорога, называемая Виа Себаста, построенная кесарем Августом в 6 г. до Р. Х., известна семью римскими указательными камнями, найденными вдоль дороги[63] от Антиохии до Комамы. Недавние открытия показали, что она тянулась до Пергии и, возможно, до Атталии.[64] Дорога была более трех метров в ширину и, пролегая по долинам, делала путешествие легким, хотя и долгим.
2. Вторая дорога простиралась почти прямо к северу, вдоль долины реки Кестрос (современная Аксу) до южной оконечности озера Лимней (современное название Эгридир), и затем к Антиохии. Часть дороги была труднопроходимой и, очевидно, не вполне привлекательной.
3. Третья дорога, не замеченная или проигнорированная одними географами,[65] но нанесенная на классические карты другими,[66] уходила от Пергии на восток к Сиде и затем к северу от озера Карализ (современное название Бейшехир). Отсюда она протянулась на север вдоль восточного берега озера к Антиохии. Это был крутой подъем через высокие горы протяженностью около ста тридцати километров, и он занимал почти неделю, но, возможно, это был более краткий путь, чем западная дорога. Учитывая все, этот вариант казался лучшим из всех возможных.

Виа Себаста соединяла Антиохию с Иконией, Листрой и Дервией, городами южной Галатии, которые посетили Павел и Варнава. По этой дороге они путешествовали от города к городу свободно и легко. Нет свидетельств того, что в это время Павел

---

[60] Ibid.; W. Ward Gasque, "Pisidia," *ABD*, 5:375.

[61] Как предполагает G. Walter Hansen, "Galatia," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. Gill and Gempf, 384; and French, "Acts and the Roman Roads," 51.

[62] Это вариант French, "Acts and the Roman Roads," 52.

[63] David French, "The Road System of Asia Minor," in *ANRW*, 2.7.2:707.

[64] French, "Acts and the Roman Roads," 52.

[65] E.g., French, "Acts and the Roman Roads," and Hansen, "Galatia."

[66] W. M. Calder and G. E. Bean, *A Classical Map of Asia Minor* (London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1958)

отправился в северную Галатию. Она находится в двухстах километрах прямо на север, и Лука не упоминает о ней. Попытки отнести посещение Павлом северной Галатии ко времени его второго путешествия неубедительны.[67] Его маршрут под руководством Святого Духа пролегал по Фригии и Галатии, и у него даже не было времени для проповеди в Асии, Миссии или Вифинии (Деян. 16, 6-10). Слова «Фригия» и «Галатия» здесь (Деян. 16, 6), а также «Галатия» и «Фригия» в Деян. 18, 23, говорят об этнической фригийской части южной провинциальной Галатии.[68]

Антиохия Писидийская

Когда Павел пришел в Антиохию, она переживала период наибольшего процветания с того времени, как Август присоединил ее к римской колонии.[69] Это была одна из наиболее важных и влиятельных колоний в восточном Средиземноморье. Потрясающий строительный проект центра города был практически завершен, а тройные арочные ворота были закончены только двумя или тремя годами позже, в 50 г. по Р. Х.

По своему обыкновению (Деян. 17, 2), служение в Антиохии Павел начал с синагог,[70] где находились как евреи, так и почитающие Бога (Деян. 13, 16. 43). В первом веке синагоги, подобно церквям, находились в домах, некоторые из которых были переделаны, чтобы соответствовать потребностям поклоняющейся общины.[71] Полагают, что в то время слово «синагога» (synagogue) относилось только к сообществу людей, а не к структуре. Однако, хотя верно то, что в любой части империи имеется мало археологических доказательств наличия зданий синагог первого века, следует отметить,

---

[67] Роберт Джуит (Robert Jewett) мучительно вычисляет время, необходимое для такого путешествия, что неизбежно приводит к увеличению лет, приходящихся на путешествие Павла (*A Chronology of Paul's Life* [Philadelphia: Fortress, 1979], 58–62).

[68] Hemer, *BASHH*, 112 n. 28; and idem, "The Adjective 'Phrygia,'" *JTS*, n.s., 27 (1976):122–26. См. также краткий, но тщательный анализ лингвистических и географических импликаций этих понятий в Hansen, "Galatia," 378–79. О сущности Галатии как римской провинции см. Sherk, "Roman Galatia," in ANRW, 2.7.2:954ff.

[69] Об археологических руинах в этом месте см. в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament*, 237–39. См. также статью Стивена Митчелла (Stephen Mitchell) об Антиохии, *ABD*, 1:264–65

[70] См. обсуждение синагог в первой главе.

[71] В Дура-Европе, городе в восточной Сирии, в непосредственной близости друг от друга были обнаружены два жилых здания, переделанные в синагогу и церковь. См. Jack Finegan, *Light from the Ancient Past* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1959), 497–500; Clark Hopkins, *The Discovery of Dura Europos* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979), 89–177.

что: 1) в средиземноморском регионе было раскопано несколько синагог первого века;[72] 2) к этому времени иудаизм, в отличие от христианства уже довольно долго был легальной религией, которой было разрешено строить здания;[73] 3) в своих путешествиях Павел встречался с зажиточными евреями, бывшими частью социальной прослойки империи, которая могла оплатить постройку зданий;[74] и 4) отдельное здание упоминается в Деян. 18, 7, где Лука пишет, что Павел «пошел оттуда, и пришел к некоторому чтущему Бога, именем Иусту, которого дом был подле синагоги». Этот почитающий Бога язычник жил возле синагоги, которую, вероятно, посещал.

В Антиохии Павел проповедовал воскресение Иисуса по пророчеству, записанному в Пс. 2. Его первоначальные усилия были с энтузиазмом восприняты людьми, которые просили их говорить о том же в следующую субботу (Деян. 13, 42). Не было трудностей с учением о воскресении или утверждением, что Иисус был Мессией. Так же было с Иисусом, когда он говорил в Назарете. После того, как Иисус отождествил себя с Мессией, предсказанным Исаией, Лука писал: «Все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, исходившим из уст Его» (Лк. 4, 22). Отвержение произошло, когда Иисус сказал, что пойдет к язычникам (Лк. 4, 35-30).

В следующую субботу, когда почти весь город (Деян. 13, 44) собрался, чтобы услышать Павла и Варнаву, зависть к их популярности привела к тому, что они были отвержены евреями. Под этим словом следует подразумевать еврейских руководителей синагоги, а не евреев и почитателей, обращенных из язычников (Деян. 13, 43),

---

[72] В Масаде, Геродиуме и Гамле, а также в Делосе на юге Эгейского моря. См. подтверждение в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament*, 72. Л. М. Уайт (L. M. White) утверждает, что строения в Палестине не использовались исключительно как синагоги, однако доказать это невозможно (*Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990]).

[73] Императоры официально провозгласили христианство по всей империи запрещенной религией (*religio illicita*) не ранее эпохи Флавиев, во время правления Домициана. Оно существовало, поскольку это касалось имперского признания под прикрытием своей связи с иудаизмом. На уровне провинций проконсул Галлион, официальный представитель императора Клавдия в Греции, в сущности, объявил христианство частью иудаизма своим решением в Коринфе в 51 г. по Р. Х., когда к нему евреи из синагоги привели Павла (Деян. 18, 12-17). См. интересный анализ последующего нападения евреев на начальника синагоги Сосфена у Брюса Уинтера (Bruce Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* [Grand Rapids: Eerdmans, 1994], 142).

[74] См. подробнее в труде: David W. J. Gill, "Acts and the Urban Elites," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. Gill and Gempf, 105–18.

последовавших за Павлом и Варнавой. Тогда Павел обратился к язычникам (Деян. 13, 47-48).

Последовал период проповеди среди язычников, в который слово Господне распространялось по всей стране (Деян. 13, 49). Руины языческого храма Августа все еще находятся в Антиохии, являясь немым свидетельством культа императора, преобладающего среди язычников.[75]

В итоге оба миссионера были изгнаны из Антиохии, после того как еврейские руководители возбудили против Павла мужчин и женщин, обладавших политическим влиянием. Это наводит на мысль, что в это время иудаизм имел влияние среди городской элиты.[76] Символическим образом, как учил Иисус, отрясши прах от своих ног (Деян. 13, 51) «во свидетельство на них» (Лк. 9, 5; 10, 11; Мк. 6, 11; Мф. 10, 14), они отправились в Иконию, Листру и Дервию.[77]

Икония (Кония)

Икония (современная Кония) в то время была большим и богатым городом, расположенным на расстоянии около ста пятидесяти километров от Антиохии. Здесь Павел начал работу в синагоге, как обычно, и отклик был аналогичен отклику в Антиохии. Когда язычники, евреи и их начальники попытались побить Павла и Варнаву камнями, они бежали в Листру. Надписи в Иконии указывают на продолжающееся и значительное влияние в ней христиан в первом веке.[78]

Интересно, что самое раннее упоминание о Павле, которое некоторые ученые считают исторически достоверным,[79] происходит из этого города. Павла видел путешествовавшим вдоль царской дороги к Листре и описал человек по имени Онисифор.[80]

Листра

После того, как их отвергли в Иконии, Павел и Варнава прошли по той же самой царской дороге Виа Себасте к Листре, где

---

[75] См. S. R. F. Price, *Ritual and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

[76] См. French, "Acts and the Roman Roads," 264.

[77] Для обсуждение этих еще не раскопанных мест см. в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament*, 239.

[78] W. Ward Gasque, "Iconium," ABD, 3:357.

[79] Ibid.

[80] См. описание и обсуждение в первой главе.

совершили чудо (Деян. 14, 8-18), подобно множеству других чудес в Иконии (Деян. 14, 3). Лука проливает свет на ранее обсуждавшийся вопрос об изменяющейся роли в расширяющемся служении Павла и Варнавы, отмечая, что Павел «начальствовал в слове» (Деян. 14, 12).

Листра была самой южной из ряда колоний, созданных в регионе Августом в качестве опорных пунктов римских военных кампаний против племен Тавра. Она располагалась приблизительно в тридцати километрах к югу от Конии.[81] В отличие от Иконии, которая была фригийским городом, Листра и Дервия были городами южной галатийской области Ликаонии (Деян. 14, 6) и там говорили по-ликаонски (Деян. 14, 11). Листра, очевидно, была немного больше пограничного городка и сохраняла свою местную религию и образ жизни.

Интересно, что местные жители приняли Варнаву за Зевса и Павла за Гермеса (Деян. 14, 12-13). Павла назвали Гермесом, потому что он «начальствовал в слове», но причины, из-за которых Варнаву назвали Зевсом, не называются. Одно из предположений состоит в том, что народ смешал своих местных богов с греческими божествами. Местный Зевс иногда изображался на рельефах в образе пожилого, бородатого мужчины, которого сопровождал юноша-помощник.[82] Согласно этой точке зрения, народ считал, что Варнава и Павел вели себя так, как, согласно их представлениям, должны были вести себя боги, Варнава (подобно Зевсу) начинал, а Павел (подобно Гермесу, помощнику) быстро выполнял действие.[83] Существует ли эта аналогия или нет, но Павел считался главной фигурой, главным оратором и его (не Варнаву) побили камнями.

В служении Павла два значительных события были связаны с Листрой — одно во время первого, другое — во время второго миссионерского служения. Враждебно настроенные евреи из Антиохии и Иконии последовали за Павлом и Варнавой до Листры, где побили Павла камнями и оставили, посчитав его мертвым (Деян. 14, 19).[84] Почему Варнава не был побит камнями, не говорится, возможно, из-за более заметной роли Павла, «начальствующего в слове». Похоже, Лука намекает на некое чудесное выздоровление Павла, который

---

[81] Место было обнаружено Дж. Р. С. Стерретом в 1885 в Золдере, возле Хатын Серай.

[82] D. S. Potter, "Lystra," *ABD*, 4:427.

[83] Так считает Поттер (Potter), ibid.

[84] Побитие камнями описано в трактате Мишны *Санхедрин* (6.1–6).

был так жестоко изранен, что казался мертвым, но когда ученики собрались вокруг него, он встал и пошел в город (Деян. 14, 20). Другое событие в Листре – в котором упоминается Тимофей в качестве спутника Павла (Деян. 16, 1-3) – будет рассмотрено в следующей главе.

Дервия

Рассказ Луки о пребывании Павла и Варнавы в Дервии[85] чрезвычайно краток: «Когда же ученики собрались около него, он встал и пошел в город, а на другой день удалился с Варнавою в Дервию. Проповедав Евангелие сему городу и приобретя довольно учеников, они обратно проходили Листру, Иконию и Антиохию» (Деян. 14, 20-21). Один из поздних спутников Павла, Гай, был из Дервии (Деян. 19, 29; 20, 4). Этот город был значимым только потому, что находился на Виа Себасте и был пунктом сбора таможенных и пограничных пошлин. Это был самый восточный город, который Павел и Варнава посетили во время своего путешествия.[86]

Проповедав в Дервии, Павел и Варнава могли продолжить путь по дороге на восток к Тарсу, до которого было около двухсот пятидесяти километров. Эта дорога проходила через Киликийские врата, перевал через горы Тавра и затем на юг к Тарсу и Антиохии. Тем не менее, они решили вернуться, проделав свой путь в обратном порядке через города, где уже проповедовали, несмотря на проявленную там к ним враждебность. Лука пишет:

---

[85] Сэр Уильям Рамси (William Ramsay) отождествляет Дервию с Гюделишином. Майкл Баланс (Michael Balance) отождествляет ее с Деври Сейри ("The Site of Derbe: A New Inscription," *Anatolian Studies* 7 [1957]: 147–51; "Derbe and Faustinopolis," *Anatolian Studies* 14 [1964]: 139–40). Финеган (Finegan) соглашается с этим отождествлением (*ANT:MW*, 92). Однако был выдвинут ряд других предложений на основании надписей, включая Керти Гуюк (Bastiaan Van Elderen, "Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey," in *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday*, ed. W. Ward Gasque and R. P. Martin [Grand Rapids: Eerdmans, 1970], 151–61). Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce) изначально принимал Деври Сейри в качестве места (*New Testament History* [London: Nelson, 1969], 259) однако позже согласился с Van Elderen (idem, Paul, 171). Дальнейшую дискуссию о Дервии и найденных надписях, которые содержат имя города, см. в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament*, 239–40. См. дискуссию о Дервии у Уильяма Рамси (William Ramsay) в *The Cities of St. Paul* (London: Hodder and Stoughton, 1907), 395.

[86] Рамси (Ramsay) описывал его как один из самых невежественных городов, в котором не развивалось образование, и поэтому город не годился для того, чтобы оказать сильное влияние на историю церкви в Малой Азии. Его надписи – поздней датировки и содержат мало следов связи с римским миром (*Cities of St. Paul*, 399).

Проповедав Евангелие сему городу [Дервии], и приобретя довольно учеников, они обратно проходили Листру, Иконию и Антиохию, утверждая души учеников, увещевая пребывать в вере и [поучая], что многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божье. Рукоположив же им пресвитеров в каждой церкви, они помолились с постом и предали их Господу, в Которого уверовали (Деян. 14, 21-23).



Фото 5.6. Гавань Анталии

Фраза «каждой церкви» относится ко всем ученикам в каждом городе. Они были поделены на малые группы, которые в это время собирались в домах разных членов групп. Позже Павел сделает параллельное высказывание в письме Титу: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал» (Тит. 1, 5). Церкви, подобно синагогам, о которых говорилось выше, в первом веке собирались в домах.[87] В начале четвертого века, до времени Константина,

[87] Bradley Blue, "Acts and the House Church," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. Gill and Gempf, 119–222; idem, "In Public and in Private: The Role of the House Church in Early Christianity" (Ph.D. diss., University of Aberdeen, 1989); Robert Jewett, "Tenement Churches and Communal Meals in the Early Church: The Implications of a Form-Critical Analysis of 2 Thessalonians 3:10," *BR* 38 (1993): 23–43; Richard Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, 3d ed., Pelican History

в отличие от иудаизма, христианство не было легальной религией, и церкви не могли владеть имуществом или иметь банковские счета.

После проповеди в Пергии Павел оставил Малую Азии, отплыв из Анталии (Деян. 14, 25), основной гавани, служащей прекрасным убежищем от преобладающих западных ветров. Как отмечалось выше, он, вероятно, прибыл в Памфилию через эту гавань. Отсюда римские дороги вели во всех направлениях: на северо-запад к Асии и Шалатии, на запад вдоль побережья Ликии и на северо-восток в Ликаонию. На этом перекрестке Павел и Варнава без труда могли найти небольшое каботажное судно, направляющееся в Антиохию. Отсюда они отплыли в Антиохию (Деян. 14, 26), где собрали церковь вместе и сообщили о своей работе, провозглашая, как Бог «отверз дверь веры язычникам» (Деян. 14, 27).

Иерусалимский собор

Дав отчет, Павел и Варнава пребывали долгое время (Деян. 14, 28 NIV) в Антиохии с учениками. В это время некоторые люди пришли из Иерусалима и попытались возложить на язычников еще более строгие требования, чем те, что требовали ранние иерусалимские эмиссары (Гал. 2, 12). Это уже был не просто вопрос о соблюдении язычниками еврейских законов о еде для того, чтобы сохранить общение с иудейскими христианами. Теперь они требовали, чтобы мужчины из язычников обрезались для получения спасения (Деян. 15, 1).

После длительных споров церковь выбрала Павла, Варнаву и некоторых других братьев «отправиться по сему делу к Апостолам и пресвитерам в Иерусалим» (Деян. 15, 2). Мы отмечаем, что теперь Лука первым в списке ставит Павла. Они отправились по суше, проходя Финикию и Самарию, рассказывая по пути церквям об обращении язычников. Церкви в Финикии и Самарии были основаны учениками, бежавшими из Иерусалима от преследований христиан, которыми ранее руководил сам Павел (Деян. 8, 1-4; 11, 19). Рассказывать этим церквям не только о своей вере, но и об успехе служения — было незабываемым переживанием. И в самом деле, Лука пишет, что вести, которые Павел и другие миссионеры из Антиохии сообщали церквям, «производили радость великую во всех братиях» (Деян. 15, 3).

---

of Art (Harmondsworth, Eng., and Baltimore: Penguin, 1979); Vincent Branick, *The House Church in the Writings of Paul* (Wilmington, Del.: Glazier, 1989); G. Hermansen "The Roman Apartment," in *Ostia: Aspects of Roman City Life* (Edmonton: University of Alberta Press, 1982), chap. 1; McRay, *Archaeology and the New Testament*, 72–73.

Прибыв в Иерусалим, Павел и другие братья встретились с апостолами и пресвитерами (Деян. 15, 6), к которым и были посланы (Деян. 15, 2). Как упоминалось ранее, Петр во время своего предыдущего посещения Антиохии представлял апостолов в Иерусалиме и боялся группы сторонников обрезания, которая, как считается, пришла от Иакова (Гал. 2, 12). Это указывает на два разных авторитета в иерусалимской общине — Петр и галилейские апостолы, с одной стороны, и Иаков, брат Господень, с иерусалимскими пресвитерами, с другой стороны.

Рассмотрение вопроса началось с того, что Лука называет долгим рассуждением или многими прениями[88] (Деян. 15, 7), после чего Петр встал и напомнил, что некоторое время назад Бог избрал его открыть дверь язычникам (Деян. 15, 8) и подтвердил понимание Петром этого решения, даровав язычникам Святого Духа точно так же, как он даровал его евреям во время проповеди Петра в день Пятидесятницы (ср. Деян. 11, 17). Затем Петр сказал, что евреи не должны возлагать ярмо (т. е. закон Моисея) на язычников и что евреи спасутся благодатью Господа Иисуса, как и язычники (Деян. 15, 10-11). Воздействие явно было сильным, поскольку, когда Петр закончил говорить, все собрание умолкло (Деян. 15, 12).

Затем говорили Варнава и Павел, повествуя о знамениях и чудесах, которые Бог совершил через них среди язычников (Деян. 15, 12). Знамения и чудеса сопровождали и подтверждали проповедь Павла и Варнавы язычникам (Деян. 13, 8; 14, 3.8-10) точно так же, как Бог подтверждал знамениями и чудесами проповедь евреям через Петра и Иоанна (Деян. 3, 1-10; 4, 29-30), а также других апостолов (Деян. 5, 12), эллинистам через Стефана (Деян. 6, 8) и самарянам через Филиппа (Деян. 8, 6. 13). Таким образом, Павел и Варнава смогли подтвердить свою миссию проповедовать язычникам с той же степенью достоверности, что и прочие этнические миссии.[89]

После выступления Петра, представлявшего галилейских апостолов в Иерусалиме, и Павла с Варнавой, представлявших язычников Антиохии, к собранию от имени пресвитеров иудейских христиан Иерусалима обратился Иаков. Он согласился с тем, что было сказано этими братьями. Употребление им фразы «я полагаю» в Деян. 15, 19 указывает, что он говорит как непререкаемый руководитель иерусалимских пресвитеров. Иаков сказал, что в Антиохию и к обращенным из язычников в целом необходимо послать

---

[88] Так в переводе Нового Завета под редакцией епископа Кассиана (Безобразова). — Прим. перев.

[89] См. мою схему Деяний, основанную на этническом делении, в четвертой главе.

предписание, требуя, чтобы они соблюдали только четыре[90] этических запрета. Это запреты (Деян. 15, 20.29) идолопоклонства (включая употребление в пищу идоложертвенного мяса), крови (т. е. кровопролития), удавленины (т. е. если перед употреблением в пищу мяса животных кровь не была сцежена согласно кошерным законам, Лев. 17, 10-14) и безнравственности.

Три из этих четырех требований были частью требований Бога ко всему человечеству, а именно: запрет на идолопоклонство (Рим. 1, 18-24), безнравственность (Рим. 1, 26-28) и убийство (Рим. 1, 29). Следовательно, они происходили не из закона Моисея и не были еврейскими требованиями. Обвинение Павлом язычников в Послании к Римлянам состоит в том, что они не повиновались законам творения, а не законам Моисея.

Четвертый запрет об употреблении в пищу мяса удавленных животных был дан Ною и его потомкам в Быт. 9, 4: «Только плоти с душою ее, с кровью ее, не ешьте». Еврейские раввины учили, что законы Быт. 9, 1-7 обязательны для всех потомков Ноя, куда входили евреи и язычники. Они утверждали, что шесть из семи «Ноевых законов», обязательных для язычников, были ранее даны Адаму. Седьмой запрет на употребление мяса с кровью был изначально дан Ною.[91]

Таким образом, иерусалимский собор решил, что в дополнение к этическим требованиям, которые Бог всегда налагал на всех людей, христиане из язычников должны соблюдать еще одно, то, которое лежит в основе их разделения. Они не должны есть крови. Однако были и другие значения постановлений. Запрет идолопоклонства также имел трапезные коннотации. Он запрещал употреблять мясо, принесенное идолам, что расценивалось евреями как форма поклонения идолам.

Павел знал, что идол — ничто и, поэтому мясо, приносимое язычниками идолам, не могло быть осквернено несуществующими богами. Позже он писал коринфским христианам из язычников: «Итак, об употреблении в пищу идоложертвенного мы знаем, что идол в мире ничто, и что нет иного Бога, кроме Единого» (1 Кор. 8, 4). Тем не менее, совет Павла коринфянам перекликается с решением иерусалимских руководителей на соборе. В Коринфе совместные братские трапезы знающих, что мясо не оскверняется, и тех, чья совесть не позволяла его есть, были бы невозможными, если

---

[90] Западный текст Деяний 15, 20.29 (ср. 21, 25) объединяет запреты на употребление в пищу удавленных животных и крови в один, тем самым запрещая идолопоклонство, кровопролитие и безнравственность (см. Bruce, *Paul*, 185 n. 28).

[91] *Deuteronomy Rabbah* 2.25 о Втор. 4, 41; *b. Sanhedrin* 59b.

бы только ради пользы общения знающие возлюбили бы немощных братьев настолько, что сами добровольно отказались от права есть мясо. В Антиохии братские трапезы между христианами из язычников, не связанных кошерными законами, и прочими иудеями в антиохийской церкви (Гал. 2, 13) были бы невозможны, если бы только язычники не возлюбили евреев настолько, чтобы пойти на эту уступку. Наставление Павла к тем, кто не чувствовал себя связанным этими правилами, было следующим: «Берегитесь однако же, чтобы эта свобода ваша не послужила соблазном для немощных... И потому, если пища соблазняет брата моего, не буду есть мяса вовек, чтобы не соблазнить брата моего» (1 Кор. 8, 9.13).

Таким образом, мое впечатление таково: правила собора были необходимы не для спасения, а для сохранения общения между иудейскими христианами и христианами из язычников. Они должны были разрешить ту же самую проблему, с которой Петр ранее столкнулся в Антиохии (Гал. 2, 11-14). Смысл таков, что евреи не смогут участвовать в братских трапезах (вечерях любви, *agape*, Иуды 12) с язычниками, если те не хотят уважительно относиться к совести евреев по данным вопросам. Следует также помнить, что эти трапезы чаще всего вкушались по домам, где ранняя церковь также совершала Вечерю Господню (ср. 1 Кор. 11).[92] Павел не считал бы это проблемой, если бы только принятие этих правил христианами из язычников было добровольным (принятым индивидуально по совести и христианской любви), а не принудительным (вопрос спасения или вопрос закона, а не целесообразности).[93]

Согласно небесному поручению Павла, христиане из язычников не должны были соглашаться с какими-либо правилами, поступившими из Иерусалима, для обретения спасения или независимости в управлении церковью. Это не было проблемой. Иерусалим уже признал полномочия Павла во время его посещения Иерусалима спустя четырнадцать лет, но даже если бы и не так, Павел продолжил бы свое служение. Вопрос, который теперь обсуждался, состоял в том, будут ли существовать близкие отношения между еврейской и языческой частями церкви, не только между Иерусалимом и Антиохией, но между иудейскими христианами и христианами из язычников в Антиохии и в других местах. Евангелие Павла пред-

---

[92] John McRay, "House Churches and the Lord's Supper," *Leaven* 3.3 (1995): 13–16; Jewett, "Tenement Churches," 23–43; Bradley Blue, "The House Church at Corinth and the Lord's Supper: Famine, Food Supply, and the Present Distress," *Criswell Theological Review* 5.2 (1991): 221–39.

[93] Bruce, *Paul*, 187.

видело продолжающееся этническое и культурное отличие еврейской и языческой ветвей церкви.[94]

Павел учил, что язычники были ветвями дикой маслины, которые привились к природному еврейскому дереву и что еврейские корни держали ветви, а не ветви держат корень (Рим. 11, 18.24). Он очень сильно хотел, чтобы между его церквями и церквями в Иудее существовали тесные отношения. От этого зависел долгосрочный успех его служения. Позже, чтобы содействовать этим отношениям, он привез приношение от этих бедных языческих церквей нуждающимся иерусалимским церквям (Рим. 15, 16.25-27; 2 Кор. 8, 1-5).

Письмо, сформулированное иерусалимскими руководителями, записано Лукой (Деян. 15, 23-29). Павел и Варнава принесли его в Антиохию. Их сопровождали Иуда и Сила, избранные для этой миссии «апостолами и пресвитерами со всею церковью» (Деян. 15, 22), чтобы придать письму значение авторитетности и важности.

[94] См. обсуждение Ховардом (Howard) этого пункта в *Crisis in Galatia*, 40–41.

6

Второе путешествие Павла

В Троаду

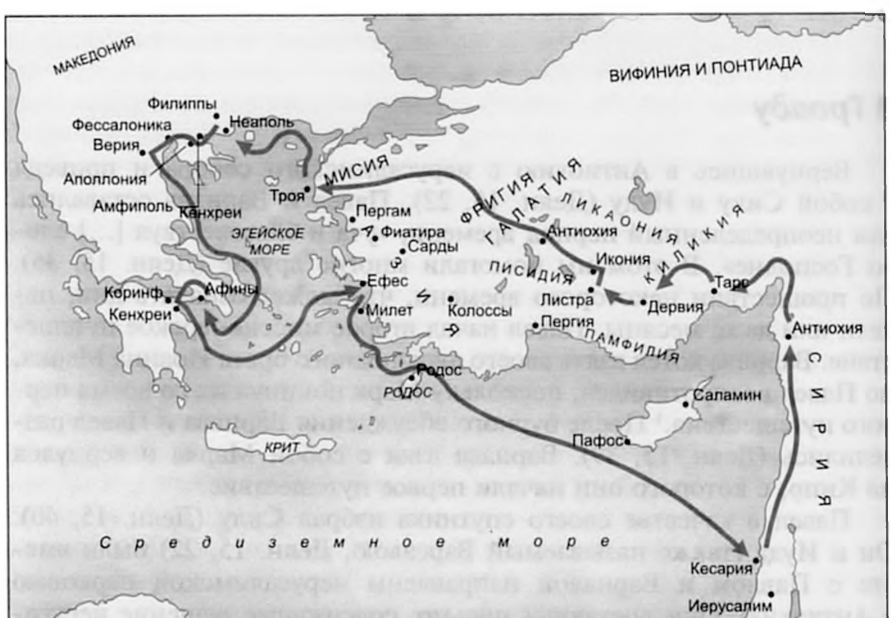
Вернувшись в Антиохию с иерусалимского собора и приведя с собой Силу и Иуду (Деян. 15, 22), Павел и Варнава оставались там неопределенный период времени, «уча и благовествуя [...] слово Господне». В этом им помогали многие другие (Деян. 15, 35). По прошествии некоторого времени, что может означать дни, недели или даже месяцы, Павел начал второе миссионерское путешествие. Варнава хотел взять своего двоюродного брата Иоанна Марка, но Павел воспротивился, поскольку Марк покинул их во время первого путешествия.[1] После бурного обсуждения Варнава и Павел разделились (Деян. 15, 39). Варнава взял с собой Марка и вернулся на Кипр, с которого они начали первое путешествие.

Павел в качестве своего спутника избрал Силу (Деян. 15, 40). Он и Иуда (также называемый Варсавою, Деян. 15, 22) были вместе с Павлом и Варнавой направлены иерусалимской церковью в Антиохию. Они доставили письмо, содержащее решение иерусалимского собора в отношении общения с язычниками. Доставив письмо, гласит тридцать третий стих, «они (т. е. Сила и Иуда) с миром отпущены были братьями к Апостолам» (т. е. в Иерусалим, Деян. 15, 22).

---

[1] См. обсуждение этого случая в пятой главе.

Однако Сила либо остался в Антиохии после доставки письма, либо вернулся в Иерусалим и затем позже опять пришел в Антиохию, чтобы сопровождать Павла во втором путешествии. Текст Нового Завета замалчивает этот момент. Практически каждый английский перевод, начиная с KJV, опускает Деян. 15, 34, где сказано: «Но Силе рассудилось остаться там».[2] Стих, очевидно, был добавлен к тексту поздним переписчиком, чтобы объяснить присутствие Силы в Антиохии в сороковом стихе, когда Павел избирает его в качестве спутника.[3] Проблема с принятием текста 15, 34 состоит в том, что он встречается только в поздних греческих манускриптах и что в тридцать третьем стихе глагол стоит во множественном числе,[4] подразумевая уход обоих мужей. Сила должен был вернуться из Антиохии в Иерусалим, но позже пришел либо самостоятельно, либо после размолвки с Варнавой. Павел вызвал его для того, чтобы вместе путешествовать.



Карта 6.1. Второе миссионерское путешествие Павла

---

[2] King James Version и Today's English Version включают его.

[3] Так считает Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2d ed. (Stuttgart: German Bible Society, 1994), 388.

[4] Ἀπελύθησαν.



Фото 6.1. Киликийские врата

От Иерусалима до Антиохии – пятьсот километров, и необходимо около пятнадцати дней, чтобы совершить обычное путешествие по суше.[5] Однако путешествие морем из Кесарии в Селевкию,

[5] Барри Бейцель (Barry Beitzel) высчитывает на основании обширных археологических и литературных данных по всему Средиземноморью, что в среднем во время обычного путешествия по суше за один день преодолевали от двадцати пяти до сорока километров ("How to Draw Ancient Highways on Biblical Maps," *Bible Review* 4 [October 1988]: 37). Предположительно в среднем около тридцати километров в день, как указано в Деян. 10, 23-30, где путешествие Петра из Иоппии в Кесарию, расстояние между которыми около шестидесяти пяти километров, заняло два дня, а включая обратный путь – четыре дня. См. оценки других ученых, которые в целом соглашаются с цифрами Бейцеля, в работе: Brian M. Rapske, "Acts, Travel and Shipwreck," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. David W. J. Gill and Conrad Gempf, BAFCS 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 6 n. 20. См. подробнее седьмую главу о путешествии Павла из Троады в Асс.

порт Антиохии, было бы короче.[6] Безусловно, выбор Силы был тщательно продуман Павлом. Он был уважаемым руководителем в иерусалимской церкви, и потому знакомство с Силой послужило бесспорным преимуществом для Павла, когда он доставлял письмо иерусалимского собора церквям (Деян. 16, 4). Если кто-нибудь усомнился бы в правдивости слов Павла, как это было с некоторыми в Галатии, Сила смог бы подтвердить, что Павел верно представляет позицию Иерусалима. Оба были одобрены антиохийской церковью для путешествия (Деян. 15, 40). Интересно, что ничего не сказано о том, что Варнава и Марк получили такое одобрение. Павел и Сила проходили Сирией и Киликией, укрепляя церкви (Деян. 15, 41).

Второе путешествие Павла было предпринято с определенным намерением вновь посетить церкви в тех городах, в которых он проповедовал во время своего первого путешествия, чтобы узнать, как они живут (Деян. 15, 36). Путь Павла и Силы прошел по той же главной дороге от Антиохии к Тарсу Киликийскому, родному городу Павла. Оттуда они отправились к северу через Киликийские врата, перевал в горах Тавра и далее прошли в западном направлении около двухсот сорока километров к Дервии, затем в Листру, где Павел попросил Тимофея присоединиться к ним (Деян. 16, 1).

Обратил ли Павел Тимофея? Возможно, но не обязательно. Тимофей уже был учеником. Лука пишет, что когда Павел вернулся в Листру, «там был некоторый ученик, именем Тимофей, которого мать была Иудеянка уверовавшая» (Деян. 16, 1). Таким образом, на основании Книги Деяний можно утверждать, что Павел не обращал его. И когда позже Павел обращался к Тимофею как истинному сыну в вере (1 Тим. 1, 2) и возлюбленному сыну (2 Тим. 1, 2), он мог подразумевать последующее обучение, которое он дал Тимофею, а не духовное рождение через обращение.

Смысл понятия «сын» лучше всего виден в Флп. 2, 22, где Павел писал: «А его верность вам известна, потому что он, как сын отцу, служил мне в благовествовании». Это может означать, что их отношения в служении были подобны отношениям сына и отца. Это не обязательно значит, что Павел обратил его. Огромная привязанность, которую Павел испытывал к Тимофею и доверие к нему видны из следующих слов Послания к Филиппийцам: «Ибо я не имею никого равно усердного, кто бы столь искренно заботился о вас» (Флп. 2, 20). Однако о Тимофее Павел не говорит того, что он сказал об Онисиме, что тот *стал* его отцом (Флм. 10).

Фраза «сообразно с бывшими о тебе пророчествами» (1 Тим. 1, 18) может относиться к тому, что Павел был приведен

[6] См. Rapske, "Acts, Travel and Shipwreck," 22ff.

к Тимофею Божьим провидением, а не нашел его сам. Это могло начаться с передачи Тимофею дара через возложение рук Павла (2 Тим. 1, 6).

Недавно обнаруженная надпись в Верии (Греция) предоставляет разумное обоснование предположения, что в то время Тимофею могло быть от восемнадцати до двадцати двух лет. Надпись была найдена в гимназии и разделяла участников на три возрастные группы.[7] Самая старшая из упомянутых групп охватывала возраст от восемнадцати до двадцати двух лет и обозначалась корнем слова, которое Павел использовал, когда говорил Тимофею: «Никто да не пренебрегает юностью твоею» (νεότης, *neotēs*, 1 Тим. 4, 12).[8]

Вера Тимофея взяла свое начало в иудейском наследии его бабки Лоиды и матери Евники (2 Тим. 1, 5), которая с детства учила его Писаниям (2 Тим. 3, 15). Его отец был эллином (Деян. 16, 1), что, на основании использования данного понятия Лукой в Деяниях,[9] может означать почитающего Бога, который вместе с семьей посещал синагогу, но не стал иудейским прозелитом. Тимофей явно последовал в этом своему отцу. Хотя его мать и бабка были еврейки, он, подобно своему отцу, не обрезался. Поэтому Павел обрезал его «ради Иудеев, находившихся в тех местах; ибо все знали об отце его, что он был Еллин» (Деян. 16, 3). Поскольку Павел всегда начинал свое служение сначала среди евреев, Тимофей без обрезания был бы камнем преткновения.

Следует подчеркнуть, что эта ситуация в корне отличалась от ситуации с Титом, которого ранее не принуждали обрезаться в Иерусалиме (Гал. 2, 3), поскольку он не был евреем. Подобно отцу Тимофея, Тит был эллином (Гал. 2, 3). Павел не позволил бы Титу или любому другому язычнику принудительно стать евреем, однако он не видел никакой проблемы в том, когда еврей соблюдал еврейские обычаи.[10] В самом деле, Павел сделал Тимофея лучшим евреем после того, как он обратился в христианство, чем тот был раньше! После своего обращения и призыва Павел не перестал быть иудеем (Деян. 21, 39; 23, 6), даже в вопросах соблюдения

---

[7] 1) Παῖδες (*Paides*), до пятнадцати лет; 2) Ἔφηβοι (*Epheboi*), возраст 15-17 лет; и 3) Νέοι (*Neoi*) Νεανίσκοι (*Neaniskoi*) возраст 18-22 года.

[8] Надпись опубликована в 1951 C. I. Makaronas, *Makedonikal* (1951): 629–30, no. 71. Новейшие исследования о надписи см. J. M. R. Cormack, "The Gymnasiarchal Law of Beroea," in *Ancient Macedonia II: Papers Read at the Second International Symposium Held in Thessaloniki,* Institute for Balkan Studies 155 (n.p.: Institute for Balkan Studies, 1977), 139–49; Jeanne and Louis Robert, *Bulletin Epigraphique* 9 (1978): 430ff.

[9] См. обсуждение понятий «язычник», «эллин», «почитающий Бога» и «прозелит» в пятой главе.

[10] См. пятнадцатую главу о Павле и законе.

закона (Деян. 21, 20-26),[11] и настаивал на том, что еврей может оставаться евреем и соблюдать закон, но не может навязывать закон язычникам. Его можно сохранять как культурное и религиозное наследие, но не как средство спасения. В этом вопросе Христос стал целью или концом закона (Рим. 10, 4).[12]

Позже мы узнаем, что у Тимофея, как и у Павла, были проблемы со здоровьем. Его частые недуги, упоминаемые в 1 Тим. 5, 23, требовали, чтобы Тимофей пил вино, а не только воду. После того как Тимофей присоединился к Павлу, у которого были свои серьезные недуги,[13] Божьим промыслом было то, что через некоторое время в этом путешествии к ним присоединился врач Лука, способный позаботиться о них (Деян. 16, 10-11; Кол. 4, 14).[14]

Изначальный план второго путешествия — посетить и укрепить церкви, основанные во время первого путешествия — претерпел изменения. Почему планы Павла изменились, и он решил пойти в западную часть Малой Азии, неизвестно, но можно найти, по крайней мере, два объяснения.

Во-первых, Павел мог действовать по повелению Святого Духа, данному ему в Антиохии, где были составлены его планы относительно путешествия. Дух Божий особенно активен в этой части его путешествия. Лука пишет, что когда они вышли из Антиохии Писидийской, «они не были допущены Духом Святым проповедовать слово в Асии» (Деян. 16, 6); Дух не допустил их проповедовать в Вифинии (Деян. 16, 7); и в Троаде у Павла было видение, которое направило их в Европу (Деян. 16, 9).

Второе возможное объяснение скорее дополняет, чем замещает первое. В конце своего посещения Антиохии Писидийской Павел мог решить, что вместо того, чтобы проделывать долгий и утомительный путь по суше, который уже не служил никакой цели, поскольку Павел уже утвердил церкви, он решил отправиться на запад и сесть на прибрежное судно до Антиохии, попутно проповедуя на новых территориях. Следовательно, представляется три возможных пути:

---

[11] См. обсуждение этого во второй главе.

[12] См. обсуждение этого стиха в пятнадцатой главе.

[13] О недугах Павла смотри первую главу.

[14] Повествование в Деян. 16, 11 продолжается от первого лица, а в десятом стихе от третьего лица. Как мы отмечали ранее в третьей главе, автор Деяний присоединился к путешественникам в Троаде. Когда Лука с Павлом, то он включает себя в повествование, употребляя местоимение первого лица «мы», а когда он отсутствует, он, соответственно, употребляет местоимение третьего лица «они». Разделы с местоимением «мы» показывают, что Лука присоединился к Павлу в Троаде и сопровождал его на некоторых этапах второго путешествия (Деян. 16, 10-17), во время третьего путешествия (20, 5-15; 21, 1-17) и во время путешествия в Рим (27, 1 — 28, 16).

1. Если Павел искал всего лишь скорейшего пути домой, он мог отправиться на юг к Атталии, как он это сделал во время первого путешествия (Деян. 14, 25-26).
2. Он даже мог принять решение отправиться прямо на запад от Антиохии по почтовому пути через Лаодикию и Эфес или Смирну и отплыть оттуда.
3. С другой стороны, если время не играло роли, он просто мог пойти северной дорогой к Троаде, большому портовому городу, где можно было найти судно, идущее практически в любом направлении. Определенно, путь к Троаде не был самым быстрым для Павла, но по неуказанным причинам он выбрал именно эту альтернативу.[15]

Сама дорога, по которой Павел путешествовал на запад от Антиохии к Троаде, не описана.[16] Однако в данном случае божественное провидение не ограничивало выбор дорог. О том, был ли запрет идти в эту местность прямым указанием от Святого Духа либо это были политические действия местных властей, не пожелавших пускать его в подведомственную им область, не говорится. Нам только известно, что получив запрет проповедовать в этих местах, Павел и его спутники отправились прямо в Троаду (Деян. 16, 8).

Поскольку не существовало прямой дороги из Антиохии на северо-запад к Троаде, Павел должен был идти на запад к Эфесу

---

[15] Взятые ранее обязательства помешали мне принять приглашение присоединиться к международной группе ученых под руководством Роберта Джуитта (Robert Jewett), которые намеревались нанести на карту часть римской дороги к северу от Антиохии. Первая исследовательская экспедиция состоялась летом 1997. См. Robert Jewett "Mapping the Route of Paul's 'Second Missionary Journey' from Dorylaeum to Troas," *TynBul* 48.1 (May 1997): 1–22.

[16] Лучшую карту этого региона в данный период см. в книге: W. M. Calder and G. E. Bean, *A Classical Map of Asia Minor* (London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1958). См. также карту, составленную Уильямом Рамси (William Ramsay), "Roads and Travel in the New Testament," *A Dictionary of the Bible,* ed. James Hastings (New York: Scribners, 1909), vol. 5 (extra vol.), после страницы 400. См. также карту Рамси (Ramsay) на внутренней стороне суперобложки книги *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (London: Hodder and Stoughton, 1908). Некоторые из столетних опознаний Рамси подтверждаются, а некоторые уточняются в результате продолжающихся исследований под руководством Д. Х. Френча (D. H. French). Результаты его исследований ежегодно публикуются в журнале *Anatolian Studies* в разделе «Ежегодная работа» ("The Year's Work") and entitled "Roman Roads and Milestones of Asia Minor." Недавно он отметил, что к югу от Сухут (античная Синнада) дорога Рамси через горы к Татарли оказалась совершенно не той дорогой, и подлинное направление римского пути из Сухут к Динвар обнаружилось вдоль совершенно другого маршрута. Затем он проводит правильный путь, используя современные турецкие города. Он проходит к западу от предложенной Рамси дороги (*Anatolian Studies* 40 [1990]: 10).

или в северном направлении к Дорилею, или же Котиею.[17] Деяния ясно указывают, что Павел избрал вторую сеть дорог, потому что далее он оказывается в северных регионах Мисии и Вифинии, а не в южной части Азии возле Эфеса. Ему было запрещено проповедовать во всех трех местах (Деян. 16, 6-8). Единственное место, куда Павел мог отправиться через границы этих трех регионов, был север. Павел оказался в Троаде, а не Эфесе.

Из Дорилея или Котиея Павел не мог отправиться прямо на запад, поскольку такой дороги не существовало. Существование такой дороги допускали, но так и не доказали.[18] Таким образом, мы полагаем, что он либо отправился на север к побережью и затем вдоль него последовал к Троаде, либо обогнул Мисию с юга, пройдя долгим кружным путем к Пергаму и затем к побережью, откуда он мог повернуть на север к Троаде. Однако Лука, похоже, предполагает, что Павел и его спутники отправились прямо к Троаде из этого места: «Миновав же Мисию, сошли они в Троаду» (Деян. 16, 8).

Один выдающийся географ предполагает, что Павел следовал таким прямым путем по наименее важной дороге, проходящей с запада от Дорилея через долину реки Риндак к Артемии, которая затем спускается к Троаде.[19] По главной дороге Павлу пришлось бы пройти южную часть области Мисия и к северу вдоль побережья до Троады или к северу до черноморского побережья, а затем на юг к Троаде. Но если он шел по второстепенной дороге, то мог выйти непосредственно к Троаде. Мы не можем с точностью знать, по какой дороге он направлялся.[20]

Возможно, более, чем дорога, по которой Павел шел, важен вопрос, почему он избрал пунктом назначения Троаду, когда Эфес, Милет, Адрамит, а также порты на северном побережье Вифинии и южном побережье Памфилии были более доступны и обеспечи-

---

[17] См. эти дороги на карте у Рамси (Ramsay, "Roads and Travel," after p. 400) и в Calder and Bean (*Classical Map of Asia Minor).*

[18] J. A. R. Munro and H. M. Anthony, "Explorations in Mysia," *The Geographical Journal* 9 (1897): 150–69, 256–76 (см. в особенности pp. 256ff. и карту на обороте p. 248). Существуют данные только о небольшой части дороги от побережья на восток к Скепсису. Отдельные камни с указанием километров были обнаружены в долине Скамандер между Скепсисом с Троадой (J. M. Cook, *The Troad: An ideological and Topographical Study* [Oxford: Clarendon, 1973], 396–97).

[19] Ramsay, "Roads and Travel," map after p. 400. У. П. Боуерз (W. P. Bowers) соглашается, что такой путь возможен ("Paul's Route through Mysia: A Note on Acts 16:8," *JTS*, n.s., 30 [1979]: 507–11). Он называет их «второстепенными тропами» (509 n. 3).

[20] Колин Хемер (Colin Hemer) приходит к выводу: «Следует считать открытым вопрос о том, действительно ли спешка повела Павла в Троаду какой-то труднопроходимой тропой, связанной с этой [дорогой из Скепсиса в Троаду, Дж. М.] или же они обошли северной либо южной дорогой к Троаде» ("Alexandria Troas," *TynBull* 26 [1975]: 102).

вали связь с любой гаванью от Испании до Египта. Как я упоминал выше, предполагают, что ранее Павел через сверхъестественное вмешательство получил повеление отправиться в Македонию.[21] Это объясняет, почему он не избрал окольные северную и южную дороги, требовавшие больше времени, и почему Лука считает, что он отправился прямо в Троаду. Если он уже знал, что пунктом его назначения является Македония, тогда Троада была наилучшим портом, чтобы отправиться туда, а видение в Троаде только лишь подтвердило такое понимание и придало ему еще больше уверенности в необходимости этого путешествия (Деян. 16, 9-10).

С другой стороны, Лука говорит, что после того, как у Павла было видение, они решили (Деян. 16, 10), что им следует отправиться в Македонию. Из текста можно понять, что это было первое указание на пункт назначения, из которого они заключили, что таким было значение полученного видения. Вопросы такого рода должны оставаться неразгаданными. Но о чем сказано точно, так это о том, что Святой Дух пророчески принимал участие в избрании Тимофея (1 Тим. 1, 18) и активно направлял Павла в проповеди в Вифинии, Мисии и Азии по мере его продвижения на запад. Знал это Павел, когда начал свое путешествие, или нет, но Бог хотел, чтобы он отправился в Европу. Он был послан далеко к язычникам (Деян. 22, 21), и отправной точкой была Троада. Более того, если бы Павел отплыл из какого-либо другого порта, он мог не встретить Луку, присоединившегося к нему там. Вероятно, пророчество, приведшее его к Тимофею (1 Тим. 1, 18), привело его также и к Луке.

Троада

Троада была одним из самых больших портов в восточном Эгейском море, оттуда два главных пути вели к Риму. Один был морским путем, пролегавшим от Троады на юг через Эгейское море и далее на запад к Риму и Испании или на восток к Египту и Сиро-Палестине, второй путь был сухопутным. Троада была точкой отсчета самого быстрого, всесезонного сухопутного пути римской почтовой системы из Малой Азии в Рим. Этот путь включал короткое путешествие через Эгейское море к Неаполю, в портовый город Филиппы. Оттуда Эгнатийская дорога пролегала через Македонию до Диррахия на Адриатическом побережье, и оттуда до Брундизия в Италии, а далее к Риму.[22] Когда ветры были благоприятными, пу-

[21] Так в Bowers, "Paul's Route," 511.

[22] О Виа Эгнация (*Via Egnatia*) см. John McRay, *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1991), 282–83.

тешествие в двести сорок километров от Троады до Неаполя можно было проделать за два дня (Деян. 16, 11), а когда неблагоприятными – за пять дней (Деян. 20, 5).[23] Павел выбрал наземный путь.



Фото 6.2. Троада

В Троаде осталось мало археологических свидетельств. Обширные поля и сады скрывают место древней Троады, и только отдельные части архитектуры виднеются из земли. О городе нам известно сравнительно мало.[24] Существует несколько не очень важных античных упоминаний о нем, а эпиграфические свидетельства скудны. «География» Страбона, нашего главного источника, содержит мало информации о городе, ее автор более интересуется близлежащей Троей. Наилучшие свидетельства о городе доступны благодаря монетам.

---

[23] Для сравнения: путь на восток из Рима к Родосу занимал от семи до одиннадцати дней в летний сезон, когда постоянно дули северо-западные ветры, но обратное путешествие занимало от сорока пяти до шестидесяти трех дней (L. Casson, "Speed under Sail of Ancient Ships," *Transactions of the American Philological Association* 82 [1951]: 136–48). Ср. также idem, "The Isis and Her Voyage," *Transactions of the American Philological Association* 81 (1950): 43–56.

[24] Подробное обсуждение всего известного о Троаде см. в работе: Colin Hemer, "Alexandria Troas." См. также Edwin Yamauchi, "Troas," *ABD,* 6:666–67; и Ramsay, *St. Paul the Traveller,* 198–205.

В Троаде ночью у Павла было небесное видение, в котором, говорит Лука, он видел мужа македонянина, говорящего: «Приди в Македонию и помоги нам» (Деян. 16, 9). Здесь Лука присоединился к Павлу, Тимофею и Силе, и четверо путешественников начали европейскую часть миссии из занесенной ныне илом гавани Троады. Павел и его спутники попали на судно, направлявшееся по этому оживленному пути из Троады в Неаполь, приплыв сначала на остров Самофракия, вблизи от побережья Македонии, где они провели ночь.

Самофракия

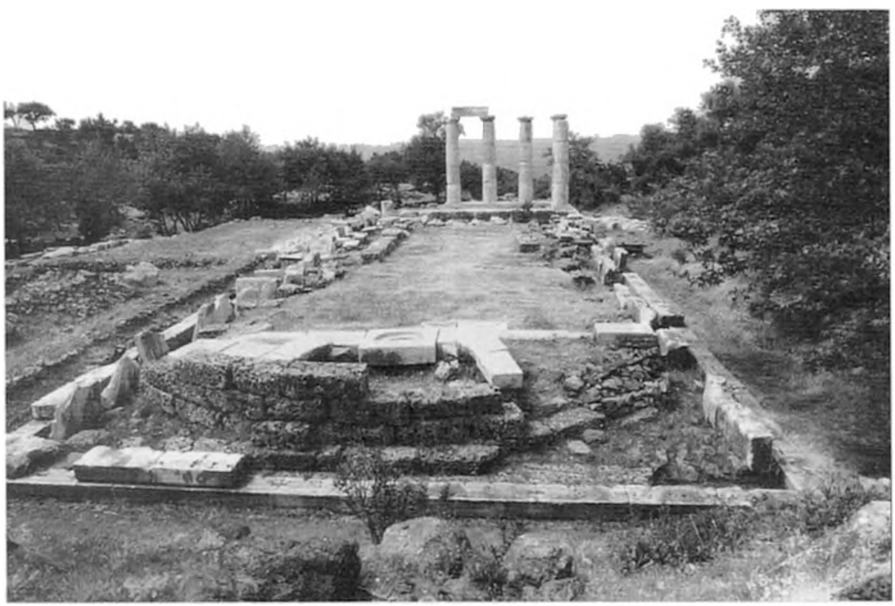


Фото 6.3. Самофракия

Путь от Троады в Неаполь составлял около двухсот пятидесяти километров, он огибал с севера остров Самофракия, лежащий на полпути между ними. Судно Павла за один день достигло острова Самофракии[25] и, вероятно, бросило якорь на северном побережье, где еще заметны остатки старого портового мола (пирса или волнореза). Этот порт, на расстоянии всего лишь тридцати километров

[25] Описание острова и его археологических руин см. в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 279–81.

от фракийского побережья, широко использовался в античные времена из-за его возвышенности в километр высотой, самой высокой из всего Эгейского архипелага, обеспечивавшей безопасность бухты и хорошую видимость на большом расстоянии.



Фото 6.4. Гавань Неаполя

Возле порта находились руины языческого святилища великих богов, возведенного в честь идола Деметры, а также других божеств, включая парных служебных демонов, известных как кабиры. Во времена Павла в связи с кабирами развилась мистериальная религия, привлекавшая на остров множество людей и сильно противившаяся христианству. Посещал ли он это известное святилище или нет — в Деяниях не говорится, но Павел мог и посетить его, поскольку его судно бросило там якорь на ночь. Обряды-мистерии совершались там ночью и были открыты для свободного посещения.

На острове площадью сто восемьдесят квадратных километров находился ряд впечатляющих строений в пленительно прекрасной географической местности. Живописный вид с террасы, обращенной в северо-западном направлении к морю, выходил на Ротонду царицы Арсинои — самое большое округлое здание, известное на сегодня в греческой архитектуре (двадцать метров в диаметре), и самое большое округлое классическое здание, возведенное раньше,

чем Пантеон Адриана в Риме.[26] На священной территории находилось несколько строений, использовавшихся в церемониях инициации таинств религии.

Мы не можем не задаваться вопросом, почему в планы путешествий Павла не входила проповедь в этом главном языческом святилище. Хотя Самофракия и получила от Рима политическую автономию в 19 г. до Р. Х., географически она была ближе к Фракии, чем к Македонии, и это может быть доказательством того, что Павел откликнулся на видение, призвавшее его в Македонию. Я все же думаю, что ответ кроется в факте отсутствия на Самофракии еврейской колонии и последовательных действиях Павла, начинавшего свою проповедь в синагогах. Следовательно, он искал города с синагогами и обходил главные места, в которых не было еврейского «трамплина» для его служения. Мы будем видеть это по мере того, как Павел продолжит путешествие и пропустит такие города, как Неаполь, Амфиполь и Аполлонию.

Неаполь

Из Самофракии Павел отплыл на следующий день в Неаполь (сейчас Кавалла), вероятно, на том же самом судне, которое, без сомнения, было коммерческим. Неаполь расположился на побережье Фракии, как раз на границе римской провинции Македония.[27] Город, у которого самая красивая гавань во всем Эгейском море, был встроен в естественный амфитеатр, через который с востока на запад пролегала международная Виа Эгнация (*Via Egnatia*), связывающая Европу с Азией.

В наши дни в Кавалле не сохранилось почти ничего, имеющего отношение ко времени Павла.[28] Он не проповедовал в этом важном портовом городе, очевидно, потому, что в городе не было еврейской колонии. Павел немедленно направился в Филиппы, которые находились в пятнадцати километрах к северу от Неаполя по Виа Эгнация. Эта международная магистраль проходила через всю провинцию Македония. Она пролегала от Кипселы на восточном побережье, находившегося севернее Самофракии, до Аполлонии на западном побережье. Расстояние между этими городами, согласно данным на римских указательных столбах, – 535 римских

---

[26] Donald Thorsen, "Samothrace," *ABD,* 5:949.

[27] См. John McRay, "Greece," *ABD,* 2:1092–98.

[28] McRay, *Archaeology and the New Testament,* 281–82.

миль (793 километров). Несомненно, Павел путешествовал по этой прекрасной дороге во время своей поездке через Македонию.

Филиппы

Павел и его спутники направлялись в Филиппы,[29] которые, подобно Коринфу, были римской колонией (Деян. 16, 12). После смерти Юлия Цезаря Марк Антоний и Октавиан, племянник Цезаря, в 42 г. до Р. Х. одержали победу над его убийцами.[30] Впоследствии город был преобразован Октавианом и ветеранами сражения в колонию и был назван *Colonia Julia Augusta Philippensis.* Имя обнаружено на надписи, найденной в городе.[31] Греческий театр, который стоял там во время пребывания Павла, сохранился в Филиппах перестроенным в римском стиле.

Текст Деян. 16, 12 в большинстве переводов гласит: «Филиппы — это первый город в той части Македонии», однако это не самый лучший перевод данного предложения. Его можно перевести и так: «Филиппы были городом первой области Македонии» или «Филиппы были главным городом области Македония».[32] Македония из административных соображений была разделена на четыре области в 168 г. до Р. Х. Филиппы находились в первой из этих областей, но не были ее столицей. Согласно античному автору Плинию, этой чести удостоился Амфиполь.[33] Наилучшим переводом, основанным на исторических и географических суждениях, вероятно, будет «город первой области Македонии», который встречается в NRSV как заметка на полях. Однако некоторые предпочитают пожертвовать фактической точностью отрывка, принимая лучше засвидетельствованный вариант прочтения — город является первым или главным, основываясь на социальном контексте гражданской гордости в греко-римской античности.[34]

---

[29] См. подробнее в труде: John McRay, "Philippi," *EEC*, 725–26.

[30] M. Cary, *A History of Rome down to the Reign of Constantine,* 2d ed. (London: Macmillan, 1962), 424.

[31] См. *Archaeology and the New Testament,* 283 nn. 25 and 26.

[32] См. обсуждение в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 284. Cf. Metzger, *Textual Commentary,* 393–95, который отдает предпочтение переводу «главный город области Македония» (p. 395). Перед словом «город» в греческом артикль отсутствует.

[33] *Ecm. Ист.* 4.38. Фессалоники были столицей второй области, Пела — третьей и Пелагония — четвертой.

[34] Richard Ascough, "Civic Pride at Philippi: The Text-Critical Problem of Acts 16:12," *NTS* 44 (1998): 93–103. Он утверждает, что первый вариант прочтения текста (т. е. первый город) представляет собой пример гражданской гордости со стороны



Фото 6.5. Форум в Филиппах

В субботу Павел и его спутники вышли за ворота к реке, где, по обыкновению, был молитвенный дом,[35] то есть место, где евреи могли собираться для поклонения (Деян. 16, 13.16). Лука использует в шестнадцатом стихе греческую фразу, идентичную фразе Иосифа Флавия о синагоге (εἰς τὴν προσευχὴν, *eis tēn proseuchēn*).[36] Во фразе нет слова «место», которое необходимо добавлять, когда слово «молитва» означает место молитвы. Она просто гласит «к [месту] молитвы». Тэкерей переводит фразу Иосифа как «молитвенный дом».[37]

Однако в античном мире слово «синагога», подобно слову «церковь», употреблялось как в отношении сообщества людей, так и здания. Очевидно, что в Филиппах не было здания синагоги. Для учреждения синагоги[38] требовался миньян, минимальное количество

автора, но ценою фактической точности. Второе прочтение (т. е. город первой области) представляет фактическую точность повествования, но не имеет значительного текстуального подтверждения (p. 93).

[35] В оригинале «место молитвы». — Прим. перев.

[36] *Life* 277, 280, 293.

[37] "The Life," in *Josephus,* trans. H. St. J. Thackeray (Cambridge: Harvard University 1976), 1:103, 105, 109.

[38] Эта традиция, вероятно, преобладавшая во времена Павла, была позже записана в Мишне. См. *Sanhedrin* 1.6; *Avot 3.6* (Herbert Danby, trans., *The Mishnah* [Oxford:

из десяти мужчин, но Павел встретился только с «собравшимися [там] женщинами» (Деян. 16, 13).

Лидия, почитающая Бога[39] язычница, поклонялась за городом у реки (Деян. 16, 13). Точное месторасположение неизвестно, но это могло быть любое из трех мест.[40] Лидия торговала багряницей (Деян. 16, 14), цветом царственности,[41] и явно была богатым предпринимателем из Фиатиры, города, в котором находились преуспевающие торговые гильдии.[42] Когда Павел благовествовал ей, «Господь отверз сердце ее внимать тому, что говорил Павел» и «крестилась она и домашние ее» (Деян. 16, 14-15).

Лидия либо проживала в Филиппах, либо путешествовала со своими домашними. В любом случае, неясно, была ли это обычная семья или целое семейство (*familia*), состоящее из слуг и других подчиненных, а также всяких животных.[43] Считается, что только те, кто мог уверовать, были крещены или погружены в воду. Это исключает животных, а также младенцев. Настоящее значение текста – ее семейство уверовало во Христа и добровольно приняло крещение.

Oxford University Press, 1933], 383, 450). Давид Х. Штерн (David H. Stern) переводит это так: «где, как мы считали, собирался миньян». В пояснительных подстрочных ссылках к специальным еврейским понятиям он определяет миньян как «кворум из десяти или более мужчин, собравшихся для еврейского поклонения» (*Jewish New Testament* [Jerusalem: Jewish New Testament Publications, 1989], 179).

[39] См. обсуждение этих понятий в пятой главе.

[40] Варианты: 1) Пол Коллart (Paul Collart), один из исследователей Филипп, считает, что это было возле реки Гангит, к западу от города. 2) Пол Лемерль (Paul Lemerle), другой исследователь Филипп, предполагает, что это было за Кренидскими воротами, западными воротами в городской стене, рядом с рекой Кренид. Он думает, что эти ворота могли быть теми, что упоминаются в 16, 13. Они расположены в километре от форума в центре города. Местное предание называет поток Кренид «рекой Лидии»! 3) восточные ворота города, Неапольские ворота. Часть этих ворот была раскопана на южной стороне современной дороги рядом с театром. За воротами еще видно русло реки. Греческий археолог Пелеканидес (Pelekanides) в 1956 году раскопал церковь четвертого века рядом с речкой и недавно нашел еще одну, восьмиугольную церковь с мозаичным полом, как раз внутри,за Неапольскими воротами, на южной стороне дороги. В церковь, построенную в честь Павла, можно было попасть через ворота с проходящей рядом Виа Эгнация, по которой Павел проходил во время своего первого приезда в город. Возможно, расположение этих церквей рядом с восточными воротами предполагает ранние воспоминания о том, что здесь была обращена Лидия. Дальнейшее обсуждение археологических данных и документацию см. в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 286–87.

[41] Лк. 16, 19; Отк. 17, 4; 18, 12.16. Ср. Мк. 15, 17.20; Ин. 19, 2.5. См. подробнее в работе: I. Irving Ziderman, "Seashells and Ancient Purple Dyeing," *BA* 53.2 (June 1990): 98–101.

[42] См. документацию в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 244–46 nn. 8–9.

[43] F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free (Grand* Rapids: Eerdmans, 1977), 220. Не говорится, была ли она замужем.

Нет причин полагать, что Лидия заставила свое семейство присоединиться к ней.



Фото 6.6. Тюрьма в Филиппах

Павел и Сила были арестованы и заключены в Филиппах после столкновения с девочкой-рабыней, которая много дней ходила за ними и досаждала Павлу (Деян. 16, 18). Она была одержима злым духом,[44] и когда Павел изгнал из нее духа, ее хозяева, пользовавшиеся ее прорицательскими способностями для прибыли, заключили Павла в тюрьму за прозелитизм в римской колонии. Во время правления Клавдия не существовало прямого запрета на такую деятельность, но она не одобрялась.[45] Это первое записанное столкновение апостолов с нееврейскими интересами, касающимися простых граждан колонии.[46]

---

[44] Лука буквально называет его духом предсказательным, вероятно, отождествляя его с духом, которым была одержима пифийская пророчица (оракул) в Дельфах, выступающая глашатаем Аполлона. Вероятно, здесь имело место чревовещание. См. Bruce, *Paul,* 221 n. 37.

[45] См. обсуждение проблемы в книге: A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament (Oxford:* Oxford University Press, 1963; reprint, Grand Rapids: Baker, I 992), 78–81; A. Momigliano, *Claudius the Emperor and His Achievement* (Oxford: Oxford University Press, 1934), 29ff.

[46] Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law,* 78.

Витрувий, римский архитектор первого века, писал, что обычно тюрьмы строились рядом с форумом,[47] который в античном городе служил обычно и рынком. Форум в Филиппах обозначен колоннами, и посреди него, в самом его центре, до сих пор сохранились вымощенные улицы.

На северной стороне современной дороги, выше северо-западного угла форума, стоит небольшая крипта, которая могла быть местом заключения Павла и Силы. С пятого века она считалась тюрьмой Павла.[48]

Римские тюрьмы

Около двадцати пяти процентов времени своих миссионерских странствий Павел провел в тюрьме. Сюда входят два года заключения в Кесарии, два года во время первого заключения в Риме, неопределенный период времени во время последнего заключения в Риме и короткий арест в Филиппах. Но описанные заключения не отображают всей картины. Павел писал, что был «более в темницах» (2 Кор. 11, 23), чем его оппоненты, фраза, подразумевающая более чем несколько, но о них Новый Завет не упоминает.

В дополнение к позору, с которым было связано заточение в тюрьму в римской культуре, Павел перенес «безмерно ран» и был «часто при смерти» (2 Кор. 11.23). Заточению в римскую тюрьму предшествовало инквизиторское бичевание, болезненное и кровавое испытание,[49] включавшее также унижение из-за публичного обнажения, поскольку перед бичеванием жертву обнажали.[50]

В тюрьме кровоточащие раны не обрабатывались, узники сидели с закованными в цепи[51] ногами или запястьями, что причиняло дополнительную боль. Изорванную одежду не заменяли, и зимой узники мерзли. Во время своего последнего заключения в Риме Павел попросил Тимофея принести плащ, который

---

[47] *On Architecture* 5.2.1.

[48] Robin Barber, *Greece,* 5th ed., Blue Guide (New York: Norton, 1987), 637. Строение обсуждается в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 289 вместе с другими строениями в городе, отмеченными на pp. 282–89. Некоторые отождествляли камеру с языческой эллинистической криптой и утверждали, что отождествление ее с тюрьмой Павла – явное заблуждение (Eric Meyers and L. Michael White, "Jews and Christians in a Roman World," *Archaeology* 42.2 [March–April 1989]: 31).

[49] Brian Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody,* BAFCS 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 219, 124.

[50] Ibid., 125, 219.

[51] Ibid., 206.

он оставил в Троаде. Ночью плащ служил одеялом.[52] Вероятно, неожиданный арест в Троаде не позволил Павлу собрать свою одежду и книги (2 Тим. 4, 13).

В большинстве тюрем даже в лучших камерах было плохое естественное освещение, и оно полностью отсутствовало во внутренней темнице, в которой Павел и Сила находились в Филиппах (Деян. 16, 24). Боль, неподвижность и полная темнота иногда приводили к попыткам самоубийства узников, которые были заключены долгое время. Такие попытки было сложно совершить из-за надзора, и страже под угрозой суровых наказаний запрещалось помогать в самоубийстве.[53] Узники иногда молили о быстрой смерти.

В римских тюрьмах обычно не было доступа к баням или цирюльнику. Мужчины и женщины содержались в одном помещении до времени правления Константина, когда это стало запрещено законом. Совместное содержание часто приводило к актам безнравственности.[54]

Тюрьмы, созданные для максимальной безопасности общества, были местом страдания для заключенных. Невыносимая жара летом и холод зимой, обезвоживание из-за недостатка воды, удушающая теснота в узких камерах, постоянный шум, болезнетворное зловоние из-за ограниченного доступа к туалетам и боль закованных рук и ног делали и дневное время, и сон тяжелыми.[55]

Тюремной еды, если таковую давали, оказывалось недостаточно, и она была некачественной. Соблюдение религиозных установлений относительно еды, таких как кошер, было практически невозможным, разве только такую еду приносили извне друзья или семья. В большинстве тюрем подразумевалось, что узники сами позаботятся о своем пропитании. Те, кому посчастливилось иметь источник пропитания на воле, обладали большими шансами поддерживать приемлемый уровень состояния здоровья.[56] Следует помнить, что когда Павел находился в тюрьме в Кесарии, Феликс, прокуратор, повелел центуриону не запрещать никому из его близких служить ему или приходить к нему (Деян. 24, 23).[57] Условия можно было до некоторой степени смягчить, если узник был известным человеком или был готов дать взятку, которую Феликс и надеялся получить от Павла в Кесарии (Деян. 24, 26).

---

[52] Ibid., 199.

[53] Ibid., 223.

[54] Ibid., 279.

[55] Ibid., 198.

[56] Ibid., 426

[57] См. B. M. Rapske, "The Importance of Helpers to the Imprisoned Paul in the Book of Acts," *TynBul* 42.1 (1991): 7–13.

Не все тюрьмы были одинаковы. Военные и провинциальные тюрьмы, подобные тюрьмам в Кесарии и Филиппах, были суровыми. С другой стороны, известный человек или тот, кого должны были освободить, мог содержаться под домашним арестом, если он или она могли оплатить ренту. В Риме, где жилая площадь была чрезвычайно дорогой, Павлу даровали привилегию домашнего ареста. Он сам оплачивал жилье (Деян. 28, 30). Источник его доходов не раскрывается.

Помещение, которое снимал Павел, было достаточно большим, чтобы вместить очень многих посетителей, которых он учил с утра до вечера (Деян. 28, 23), но это, без сомнения, не был частный дом. Использованное Лукой слово «гостиница» (Деян. 28, 23), скорее всего, означает квартиру. Дома были непомерно дорогими и их было в больших городах очень мало, в основном они принадлежали богатым и влиятельным людям. В таких городах, как Рим, Остия, Эфес и Коринф население жило в многоэтажных домах, некоторые из которых были обнаружены во время раскопок. Вероятно, Павел снимал третий этаж одного из таких домов, поскольку обычно первый этаж занимали лавки, а второй стоил очень дорого. Конечно, его последнее заключение в Риме, возможно, в Маммертинской тюрьме, проходило в неблагоприятных условиях обычного заключения, описанного выше.

Павел и Сила были освобождены из тюрьмы в Филиппах благодаря землетрясению, после которого их темничный страж уверовал в Иисуса и был, подобно Лидии, крещен вместе со всем своим домом (Деян. 16, 33).[58] После этого Павел и Сила сообщили городским правителям, что они римские граждане (Деян. 16, 37) и были незаконно избиты. Почему они сначала позволили избить себя — загадка. Возможно, они считали, что их страдание будет более сильным свидетельством для окружающих, чем использование своего римского гражданства во избежание трудностей. Господь сказал Анании, что он покажет Павлу «сколько он должен пострадать за имя Мое» (Деян. 9, 16), и Анания должен был сказать об этом Павлу, когда крестил его. Также может быть, что стражникам, арестовывавшим Павла, сказали, что он гражданин, но они не поверили сказанному. В двух других случаях Павла били палками — римская форма наказания (2 Кор. 11, 25). Вероятно, городских правителей в Филиппах заставили серьезнее отнестись к нему.

Поскольку Павел не желал компрометировать чистоту своего служения, отождествляя себя с обычным преступником, городским

[58] Греческий текст просто говорит, что он и все его (καὶ οἱ αὐτοῦ πάντες) были крещены, но подразумевается семейство или дом, как переведено в RSV и NIV.

правителям пришлось прийти в тюрьму, вывести Павла и Силу и освободить их публично (Деян. 16, 38-39). Затем, посетив Лидию (Деян. 16, 40), у которой они, очевидно, остановились, Павел и Сила покинули город, оставив там Луку.[59]

Когда Павел путешествовал по античному миру, у него не было возможности останавливаться в чистых, удобных и относительно недорогих гостиницах, предлагавших хорошую еду, характерных для нашего современного западного общества. В античном мире средний человек относительно немного путешествовал.

У античных путешественников было четыре варианта ночлега:[60] 1) богатые люди могли владеть виллами вдоль оживленных дорог; 2) важные люди, такие как имперские чиновники, муниципальные чиновники и военные, имели власть реквизировать жилища местных жителей, если этого требовала необходимость; 3) обычный путешественник мог остановиться на постоялом дворе или в придорожной гостинице, в которых, согласно доступным археологическим и литературным свидетельствам, были ветхие и грязные комнаты, мебель практически отсутствовала, зато хватало клопов; качество пищи оставляло желать лучшего, а царившие моральные устои были непомерно низки.[61] 4) путешественник мог рассчитывать на гостеприимство в частных домах родственников или друзей. Этим последним вариантом чаще всего пользовался Павел и его спутники, находившие в каждом городе христиан, которые с радостью принимали их. По мере развития нашей истории мы увидим, насколько часто Павел пользовался этим источником. Поскольку ранние церкви также собирались в домах, Павел не только останавливался на ночь у своих хозяев, но также проповедовал и учил в таких домашне-церковных условиях.

Теперь становятся понятными частые призывы к христианам в Новом Завете проявлять гостеприимство.[62] Одним из требований к епископу (старейшине) является требование быть странноприимным (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 8). Также и христианская вдовица не должна занимать в церковном списке официального положения, если она не принимала странников (1 Тим. 5, 10).

---

[59] Это обозначено сменой местоимения с «мы» (16, 16) на «они» (16, 40). Автор Деяний остался. См. обсуждение разделов с местоимением «мы» ранее в этой главе.

[60] Rapske, "Acts, Travel and Shipwreck," 14–15.

[61] Ibid., 15.

[62] Например, Рим. 12, 13; Евр. 13, 2; 1 Пет. 4, 9.

Амфиполь и Аполлония

Павел и Сила явно планировали отправиться сразу в Фессалонику, поскольку Амфиполь остался в стороне. Если бы Павел просто искал большие центральные районы Македонии, которая в основном была сельским регионом, он, без сомнения, остановился бы здесь.



Фото 6.7. Амфиполь

Амфиполь был очень большим городом и одним из прекраснейших мест вдоль восточного побережья Греции, с видом на Эгейское море. В результате недавних исследований, в шестидесяти четырех местах вокруг Амфиполя были обнаружены части стены около шести с половиной километров по периметру. Как говорилось ранее, это была столица первой области Македонии.[63] Раскопки обнаружили гимнасиум, распложенный в восточной части города, который еще стоял, когда Павел проходил в этой местности, но был разрушен в результате пожара несколькими годами позже.

Обнаруженная здесь пространная надпись 21 г. по Р. Х., содержит упоминание городской системы дорог, факторий, театра и рынка, подтверждая впечатление, что Амфиполь был главным

[63] *Ест. Ист.* 4.38.

городом.[64] Однако, насколько я знаю, археологических или письменных свидетельств о еврейской колонии в этом месте не существует, и, возможно, именно поэтому Павел пропустил эту главную столицу.

Павел также обошел Аполлонию, которая была в непосредственной близости от Виа Эгнация. Хотя раскопки еще не проводились, случайное обнаружение надписи, найденной в Аполлонии, указывает, что это был город больших размеров и значимости в позднем эллинистическом и раннем римском периоде. Там упоминается «сенат (*буле*), собрание (*экклесия*), римские провинциальные чиновники (*политархи*), распорядители спортивных игр (*агонотетаи*), рыночная площадь (*агора*) и племенные деления».[65] Но снова Павел пропустил большой город и продолжил свой путь в Фессалоники, находившиеся в ста пятидесяти километрах от города Филиппы. Почему? Вероятно, потому, что в Аполлонии не было еврейской синагоги.

Фессалоники

Примечательно, что Лука описывает прибытие Павла и его спутников в Фессалоники так: «Пройдя через Амфиполь и Аполлонию, они пришли в Фессалонику, где была Иудейская синагога» (Деян. 17, 1). Похоже, это означает, что в Амфиполе и Аполлонии не было синагоги. В Фессалониках, самом большом городе Македонии, Павел по обыкновению проповедовал в синагоге три субботы подряд (Деян. 17, 2). В это время некоторых из евреев убедили стать верующими, и они присоединились к Павлу и Силе вместе с «великим множеством Еллинов, чтущих [Бога], и из знатных женщин немало» (Деян. 17, 4).[66] По каким-то причинам Тимофей не упоминается, хотя он был с Павлом и Силой (Деян. 17, 14). Вероятно, потому, что проповедовали только Павел и Сила. Тимофей играл роль молодого помощника (1 Тим. 4, 12).

---

[64] Фотографии места раскопок и описание см. в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament*, 289–92.

[65] K. Sismanides, in *Archaiologikon Deltion* 38 (1983): 75–84.

[66] См. обсуждение понятия «почитающие Бога» в пятой главе.



Фото 6.8. Надпись Политарха в Фессалониках

Несколько человек, связанных впоследствии со служением Павла, стали учениками Иисуса в Фессалониках, возможно, в это время. Среди них Аристарх и Секунд (Деян. 20, 4; 19, 29). Аристарх, позже сопровождавший Павла во время путешествия в Рим, назван македонянином из Фессалоники (Деян. 27, 2). Другой муж, откликнувшийся на учение Павла и, очевидно, принявший его дома во время этого посещения, был Иасон (Деян. 17, 5-7). Это греческое имя часто принимали евреи, чье еврейское имя было Иисус или Иешуа.[67]

И вновь, как и следовало ожидать, завистливые евреи из синагоги, отвергшие весть Павла, возбудили некоторых подстрекателей, которых Лука называет негодными людьми с площади.[68] Они искали

[67] Bruce, *Paul,* 224.

[68] Ἀγοραῖος (*agoraios*) – это прилагательное, употребленное здесь с артиклем, как субстантив по отношению к «некоторым негодным людям с площади» (ὧν ἀγοραίων

Павла и его спутников в доме Иасона, но, не найдя, притащили его и некоторых верующих к римским властям (Деян. 17, 6). После допроса Иасон и прочие, внеся залог, были отпущены (Деян. 17, 9).

Здесь археология делает положительный вклад в рассмотрение вопроса, который сосредоточен на Фессалониках в течение многих лет. Критики Нового Завета настаивали на том, что Лука ошибся, использовав термин πολιτάρχαι (политархи) в отношении чиновников, к которым Иасона привели на допрос (Деян. 17, 6.8). Однако теперь хорошо известно, что на арке в конце современной улицы Эгнатия обнаружена надпись, содержащая термин, употребленный Лукой.[69] Также к настоящему времени найдено тридцать два дополнительных примера, девятнадцать из них — в Фессалониках. Три из девятнадцати датируются первым веком по Р. Х.[70] Таким образом, теперь не подлежит сомнению то, что, как утверждает Лука, политархи существовали в Фессалониках как до, так и во время апостола Павла.

Как долго Павел и его спутники оставались в Фессалониках — не сказано. Похоже, что, проповедуя в синагоге в продолжение трех суббот и обратив там почитающих Бога эллинов и некоторых евреев, миссионеры вышли и начали служение среди язычников. Это, как мы заметили, является стандартной моделью для Павла. Он начинает в синагоге среди евреев и почитающих Бога. Когда его приняли только некоторые из иудеев, а большинство отвергли, он обращается к язычникам. Можно предположить происходившее в Фессалониках из позднего письма Павла к этой церкви: «Ибо сами они сказывают о нас, какой вход имели мы к вам, и как вы обратились к Богу от идолов, [чтобы] служить Богу живому и истинному» (1 Фес. 1, 9). Поскольку никто из обращенных язычников

ἄνδρας). Слово «площадь» в греческом ἀγορά (*agora*), которое соответствует латинскому слову *forum*.

[69] Арка первого века по Р. Х. была разобрана в 1867 году, чтобы починить городские стены, однако часть надписи с арки, содержащей обсуждаемое слово, была найдена впоследствии и теперь выставляется в Британском музее.

[70] Номера 8, 9 и 10. Карл Шулер (Carl Schuler) опубликовал список в 1960 ("The Macedonian Politarchs," *Classical Philology* 55 [1960]: 90–100). Я изучал одну на стеле, находящуюся на заднем дворе музея в Фессалониках. Одна из тридцати двух находится в музее в Верии. Она также датируется первым веком по Р. Х. Слово «политарх» встречается в сто десятой строке. К списку Шулера из тридцати двух примеров можно добавить еще три. Одна находится в музее Фессалоник. Две другие описаны мною в книге *Archaeology and the New Testament,* 295. См. подробное обсуждение надписей там. Список из шестидесяти четырех позиций опубликовал Г. Х. Р. Хорсли (G. H. R. Horsley, 1992), в котором приводится двадцать девять из Фессалоник, двадцать семь из которых датируются до третьего века по Р. Х. и десять — первым веком по Р. Х. или ранее ("Politarchs," *ABD,* 5:384–89).

не упоминается в Деяниях, Павел, должно быть, оставался в городе дольше, чем кажется на первый взгляд.[71]

Похоже, что обвинение против Павла и прочих в том, что они действовали против законов кесаря, говоря, будто есть другой царь, Иисус, в этот раз официально не рассматривалось, равно как и позже в Коринфе проконсул Галлион не обнаружил нарушения римских интересов (Деян. 18, 12-16). По сути, не похоже, что Павла и его спутников приводили к чиновникам в Фессалониках, однако братья, которых допросили, посчитали разумным сразу же ночью отослать их в Верию (Деян. 17, 10).



Фото 6.9. Форум в Фессалониках

Некоторые из проблем, которые Павел рассматривает в Послании к Фессалоникийцам, возникли сразу же после его ухода. Он не мог оставаться там достаточно долго, чтобы поставить церковь на твердом основании (1 Фес. 3, 2). Часть его учения о пришествии Иисуса была неверно понята, и, возможно, это непонимание усугубились из-за пережитых преследований.[72] Павел говорил, что они приняли слово при многих скорбях и стали образцом для

[71] Брюс (Bruce) считает это само собой разумеющимся *(Paul,* 224).

[72] О проблемах в Фессалониках, которые стали причиной написания Посланий к Фессалоникийцам, смотри обсуждение ниже, в разделе об Афинах и Коринфе.

всех верующих в Македонии и Ахаии (т. е. северной и южной Греции, 1 Фес. 1, 6-7). Через некоторое время Павел послал к ним из Афин Тимофея для их укрепления, «чтобы никто не поколебался в скорбях сих» (1 Фес. 3, 1-3; ср. Деян. 18, 5). Весть о том, что они претерпели, пронеслась по всем церквям. Подобно тому, как противники Павла следовали за ним по пятам из города в город (Деян. 14, 19; 17, 13; и пр.), так и некоторые из учеников шли от церкви к церкви, передавая последние новости. По крайней мере, между первой проповедью Павла и написанием Первого послания к Фессалоникийцам прошел промежуток времени, достаточный для того, чтобы появились люди, трудящиеся среди них и поставленные над ними в Господе (1 Фес. 5, 12).

Фессалоники удачно расположены в верховье Термейского залива, в естественном амфитеатре. Со времен Павла здесь мало что осталось, поскольку город, второй по величине в Греции, до сих пор активно живет над погребенными останками римской Фессалоники. Однако был раскопан типичный прямоугольный римский форум с мощеным открытым судилищем и небольшой театр.[73]

Верия

Из Фессалоник Павел, Сила (Деян. 17, 10) и предположительно Тимофей (Деян. 17, 14) прошли небольшое расстояние на запад по Виа Эгнация и затем повернули на юг к Верии, современной Веррое. Возможно, изначальным намерением Павла, когда он прибыл в Неаполь, было отправиться на запад по Виа Эгнация через Филиппы, всю Македонию до Диррахия и затем, наняв судно через Адриатику до Брундизия (современного Бриндизи в Италии), сушей добраться до Рима. В видении ему было сказано прийти в Македонию и помочь (Деян. 16, 9), однако Павел мог планировать продолжить свое служение в Риме после того, как обойдет с проповедью всю Македонию. Он дважды говорил римлянам, что не раз намеревался прийти к ним, но ему помешали препятствия (Рим. 1, 13; 15, 22-23).

В этот раз препятствием мог быть указ Клавдия, изгонявший евреев из Рима как раз в это время, в 49 г. по Р. Х. Если указ был направлен против всех евреев, а не только против участвовавших в беспорядках, вызванных обращением евреев в христианство,[74]

[73] Смотри дальнейшее описание города и его остатков в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 292–95.

[74] Упоминание этого указа у Светония указывает на то, что изгнание было связано с беспорядками, вызванными личностью по имени Христос (или Хрестус,

то Павел не смог бы использовать синагоги как стартовый пункт своей работы в Риме. Несколько недель спустя в Коринфе он встретил Прискиллу и Акилу, которые были изгнаны из Рима тем самым указом (Деян. 18, 1-2).

Позже, во время своего третьего путешествия, Павел, по-видимому, проходил этой дорогой через Македонию и дошел до Иллирика (Рим. 15, 19), где проповедовал евангелие грекоязычным жителям его южной части.[75] Но в этот раз верующие Фессалоник отправили Павла в Верию, находившуюся в тридцати километрах к югу от Виа Эгнация. Цицерон описывал Верию как город, стоящий в стороне от дороги.[76]

Музей в Веррое буквально полон высококачественных статуй, надписей и погребальных алтарей римского периода, заполняющих стесненный и загроможденный внутренний двор. На одной из этих надписей название «Верия» находится в центре верхней строки. Надпись политархов, упоминавшаяся ранее, также находится в этом музее.

Как и следовало ожидать, по прибытии Павел и другие отправились в еврейскую синагогу (Деян. 17, 10). Здесь они встретили группу еврейских верующих, более преданную, чем встречавшиеся ранее, и побудившую Луку написать: «Здешние были благомысленнее Фессалоникских: они приняли слово со всем усердием, ежедневно разбирая Писания, точно ли это так» (Деян. 17, 11).

Принцип принятия соответствует предыдущему опыту Павла, однако здесь уверовало множество почетных женщин и мужчин. К тому же уверовало множество евреев в синагоге (Деян. 17, 12). Сосипатр, сын Пирров (Деян. 20, 4), позже сопровождавший Павла, мог обратиться в это время. Если это тот же Сосипатр,[77] упомянутый в Рим. 16, 21, он мог быть обращенным из евреев, поскольку Павел называет его одним из своих сродников.

Как и ожидалось, когда евреи из Фессалоник услышали об успехе Павла в Верии, то пришли туда и настроили толпу против него (Деян. 17, 13). Братья немедленно отправили его восвояси морем, но Сила и Тимофей остались по неизвестным причинам (Деян. 17, 14). Когда Павел добрался до Афин, то отправил через сопровождавших его братьев повеление Силе и Тимофею прийти к нему как можно скорее (Деян. 17, 15).

латинизированная форма его написания; *Claud.* 25.4).

[75] Хемер считает, что Павел ограничил свое служение теми городами, где греческий был главным языком общения (C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History,* ed. C. H. Gempf [Tubingen: Mohr, 1989], 261 n. 34).

[76] *Pis.* 36.89.

[77] Так его отождествляет Брюс (Bruce, *Paul,* 236).

Из Верии в Афины

Путь Павла из Верии не известен. Лука просто говорит, что он ушел из города к морю (Деян. 17, 14). Скорее всего, это означает, что Павел продолжил свое путешествие до Афин на судне,[78] но порт его отправки не определен.[79] «Атлас греческого и римского мира» Хаммонда (Hammond, *Atlas of the Greek and Roman World*) предлагает две возможности.[80] Одна из дорог шла из Верии пятьдесят километров на юго-восток до Диона, недалеко от побережья, откуда Павел мог отплыть. Другая дорога из Верии уходит на северо-восток, огибает северную оконечность горы Пиерия и затем простирается на юг до Диона, покрывая расстояние в восемьдесят километров. Тем не менее, существование первой дороги из Верии в Дион в настоящее время подвергается сомнению греческим картографом, который не включает ее в свою карту центральной македонской равнины.[81]

Если такая дорога существовала, обеспечивая прямой путь к Диону, Павел, несомненно, шел бы по ней и отплыл морем оттуда. Город имел выход к морю на расстоянии шести километров вниз по Бафирасу, реке, ставшей судоходной в эллинистический период. Если же этой дороги не существовало, сложно представить, почему бы Павлу не отплыть из портов к северу от Диона, к которым было ближе по северной дороге. В области к северу от Диона находилось три возможных порта, из которых Павел мог отплыть – Метон, Пидна и Алики.[82]

---

[78] Jack Finegan, *ANTMW,* 125.

[79] Кодекс Безы, греческий манускрипт евангелий и Деяний пятого века, добавляет в Деян. 17, 15 фразу, утверждающую, что он прошел Фессалию, потому что ему было запрещено проповедовать им слово. Греческая конструкция этого предложения подобна конструкции в Деян. 16, 6 и 16, 8, где употребляется то же самое слово в случае глагола «запрещать» (κωλύω) и «проходить» (παρέρχομαι). Западный текст Деян. 17, 15 мог в данном пункте оказаться под влиянием этого отрывка в шестнадцатой главе.

[80] H. L. Hammond, *Atlas of the Greek and Roman World in Antiquity* (Park Ridge, N.J.: Noyes, 1981), map 12.

[81] M. B. Hatzopoulos, "Strepa: A Reconsideration of New Evidence on the Road System of Lower Macedonia," in *Two Studies in Ancient Macedonian Topography,* ed. M. B. Hatzopoulos and L. D. Loukopoulou (Athens: American School and National Hellenic Research Foundation, 1987), 18–60.

[82] Дорога на восток от Верии выходила к морю у *Метона*, который древние афиняне использовали в качестве базы против македонян. Пятью километрами южнее от него находится Макригиалос, где атлас Хаммонда размещает античную *Пидну*. Почти в шести километрах южнее находится *Алики*, который, вероятно, был гаванью Пидны во времена Павла, хотя сам город переместился на восемь километров северо-западнее к Алонии. Если Хацопулос (Hatzopoulos) прав, и не существовало никакой южной дороги из Верии в Дион, тогда Павел прошел по этой северной дороге

Афинские гавани

Из Диона или какого-либо пункта севернее Павел, конечно же, отправился морем в Афины, которые, подобно Филиппам, располагались не на побережье. Его судно могло пришвартоваться в одной из трех гаваней – Фалерон, Глифада или Пирей.[83] И все же Павел, несомненно, высадился в Пирее, который и в настоящее время,еще с классических времен, является портом Афин. Хотя и разрушенный в 86 г. до Р. Х., он был восстановлен и действовал во время пребывания Павла в Афинах. Аполлоний Тианский,[84] современник Павла, и Павсаний,[85] писатель второго века, судя по всему, прибывали в Афины через эту гавань.



Фото 6.10. Гавань Пирея

и, скорее всего, отплыл в одной из этих гаваней вместо того, чтобы делать крюк еще в тридцать километров (еще один полный день) до Диона. В случае маловероятного решения отправиться в Дион, Павел пришел бы в важный город, ставший римской колонией (Colonia Julia Diensis) после решающей битвы под Пидной в 168 г. до Р. Х. Раскопки, проводившиеся в этом месте, начиная с 1928 года по наши дни, обнаружили большой и прекрасный город. Подробности и фотографии этих раскопок смотри в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 297–99.

[83] Глифада, современный курортный город, располагается в прекрасном заливе с хорошей гаванью.

[84] Philostratus, *Vit. Apoll.* 4.17.

[85] Он также упоминает Муникий и Фалерон *(Descr.* 1.2.2).

Когда Павел вошел в гавань, он мог созерцать акрополь, величественно возвышающийся над Афинами в восьми километрах к западу, с огромной статуей языческой богини Афины вблизи Парфенона. Когда, путешествуя, христианин из иудеев, такой как Павел, прибывал в Афины, то он мог испытывать восхищение, смешанное с чувством отвращения, при виде акрополя – восхищение красотой архитектурных достижений, но отвращение к многобожию и языческому идолопоклонству, которые тот олицетворял на протяжении пятисот лет.[86]

Афины

Афины были одним из наиболее интересных и хорошо известных городов античного мира. Сочетание обширных археологических раскопок и многочисленных античных литературных источников помогло многое понять в отношении Афин новозаветного периода.[87] Афины, в отличие от великих городов времени Павла, таких как: Антиохия Сирийская, Эфес, Александрия, Рим и даже Коринф, могут быть названы всего лишь провинциальным болотом,[88] небольшим университетским городком с населением около 25 тысяч человек, более интересующимся идеями, чем коммерцией, и живущим воспоминаниями своей славной истории. Тем не менее, посещение Павлом Афин во времена правления Клавдия пришлось на период краткого возрождения строительной деятельности, которой город не помнил со времен правления Августа и не увидит до времени обширной строительной программы императора Адриана во втором веке.[89]

Мы можем только предполагать, что Павел и его спутники поднялись на вершину акрополя, и если так и было, то они могли созерцать несколько языческих храмов. Парфенон (храм Афины) величественно возвышался на южной стороне акрополя. Еще один храм Афины с Портиком Дев, Эрехтейоном, стоял напротив Парфенона на северной стороне.

---

[86] См. подробнее в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 301.

[87] Приблизительно 7500 надписей было обнаружено на агоре (гражданский центр) города в дополнение к обычной информации, которую получают благодаря стратиграфическим раскопкам строений (John Camp, *The Athenian Agora* [London: Thames and Hudson, 1986], 17).

[88] T. Leslie Shear Jr., "Athens: From City State to Provincial Town," *Hesperia* 50 (1981): 372.

[89] См. особенно D. J. Geagan, "Roman Athens, Some Aspects of Life and Culture, I. 86 B.C.–A.D. 267," in *ANRW,* 2.7.1:371–437; Camp, *Athenian Agora,* 181–214.

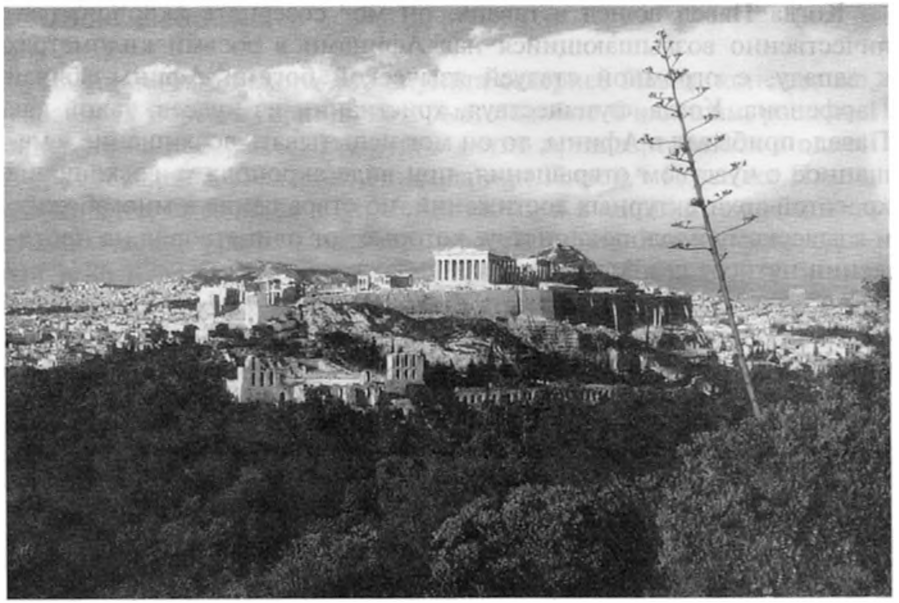


Фото 6.11. Афинский акрополь

Менее известным, но более значимым для Павла и его новой религии был храм Ромы и Августа, всего в нескольких ярдах к востоку от Парфенона. Он был возведен вскоре после 27 г. до Р. Х.[90] и идентифицирован благодаря надписи-посвящению на строении.[91] Этот храм, посвященный богине Роме и императору Августу, подчеркивает важность культа императора в новозаветный период, что особенно отражено в книге Откровения.

Хотя нам остается только предполагать, что Павел посетил акрополь, тем не менее, ясно написано, что он ежедневно вступал в дискуссии на агоре (Деян. 17, 17), греческое слово, обозначающее рыночную площадь. Когда Павел посетил Афины, в городе была и греческая агора, и римский форум.

Западный греческий рынок лежит точно на север от ареопага, там находился знаменитый храм Гефеста, а также реконструированная Стоя (колоннада) Аттала, где встречались поэты и философы

[90] Shear, "Athens," 363; John Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens* (New York: Praeger, 1971), 494. Юдифь Биндер (Judith Binder) предложила мне дату 18 г. до Р. Х. Гиган (Geagan) утверждает: «Где-то между 27(26) и 18(17) г. до Р. Х.» ("Roman Athens," 382).

[91] См. *Inscriptions graecae* II² 3173. См. подробнее в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 301–2.

для прогулок и разговоров. Площадь, которую сберегали от возведения как общественных, так и частных строений на протяжении почти пятисот лет, предназначалась для политических целей. Но, начиная с прибытия римлян во время правления Августа (в дни которого родился Христос), всю общественную площадь начали застраивать зданиями и монументами. После смерти Августа на греческом рынке не было практически никаких проявлений политической активности, поэтому Павел, вероятно, проводил большую часть своего времени на торговом римском рынке в восточной части.



Фото 6.12. Восточная агора в Афинах

Западный рынок отчасти превратился в музей[92] к середине первого века по Р. Х., когда Павел бродил по его аллеям. Это было такое вместилище алтарей, статуй и храмов, что Петроний, римский сатирик, писал: «Бога здесь легче встретить, чем человека»![93] Павла впечатлило то, что среди такого множества объектов языческого суеверия, как ни странно, был жертвенник, посвященный неведомому богу (Деян. 17, 23). Хотя этот алтарь больше не существует, Павсаний, посетивший Афины между 143 и 159 г. по Р. Х.,

[92] Shear, "Athens," 362.

[93] *Satiricon* 17.

видел такой алтарь.[94] Аполлоний Тианский, современник Павла, говорил об Афинах как о месте, где находятся алтари неведомых богов.[95] Диоген Лаэртский[96] и Экумений[97] писали о жертвенниках, посвященных неведомым богам.

Напротив, другая часть агоры, названная в честь цезарей Юлия и Августа, жила повседневной торговой жизнью. Павел, вероятнее всего, обратился к обычным гражданам Афин на этом восточном рынке, площадью 30 квадратных метров, приблизительно таком же, как форум Юлия Цезаря в Риме.

Здесь находятся сохранившиеся лучше остальных в Греции античные монументы: высокая восьмиугольная мраморная башня с рельефными образами восьми ветров вокруг верхней части восьми сторон, широко известная как «Башня ветров», флюгер, огромные водяные часы, солнечные часы,[98] которые служили общественными часами города. Мы вполне можем представить Павла, сверяющегося по этим часам во время проповеди на форуме.

Во время проповеди почитающим Бога на этой агоре Павла арестовали и привели в ареопаг (Деян. 17, 17-19), который в десятилетия, что предшествовали его прибытию в Афины, по видимому, начал функционировать как городской сенат.[99] Ко времени приезда Павла совет ареопага стал выделяться среди трех ветвей афинского управления.[100] Поскольку Павел говорил о чужих божествах (Деян. 17, 18), он подпадал под юрисдикцию ареопага, который наблюдал за введением чужих божеств.[101]

Расположение места встреч ареопага в это время досконально не известно. В классический период он собирался в разных местах, однако Марсов холм, по левую сторону от Акрополя, был традиционным местом его встреч,[102] и свидетельства Лукиана, современни-

---

[94] Описывая это путешествие из гавани Афин, он писал: «Храм Афины Скирас также находится здесь, и один из храмов Зевса немного в стороне, и *алтари 'Неведомым богам'*» *(Descr.* 1.2.4, курсив добавлен). См. Peter Levi, trans., *Guide to Greece,* 2 vols., Penguin Classics (Harmondsworth and New York: Penguin, 1979), 1:12.

[95] По гречески 'αγνώστων δαιμόνων βωμοί, записал его биограф Флавий Филострат (ок. 170 – ок. 245 г. по Р. Х.) (*Vit. Apoll* 6.3). См. F. C. Conybeare, trans., *The Life of Apollonius of Tyana, 2* vols., Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), 2:13.

[96] Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* 1.110.

[97] Комментарии на Деян. 17, 23 (PG 118:238).

[98] Построен Андроником Кирром в последней половине первого столетия до Р. Х.

[99] Geagan, "Roman Athens," 388.

[100] Daniel Geagan, "The Athenian Constitution after Sulla," *Hesperia,* supplement 12 (1967): 32, 48ff.

[101] Ibid., 50.

[102] Ibid., 53; Oscar Broneer, "Athens, City of Idol Worship," *BA* 21.1 (1958): 27 n. 4.

ка Павла, похоже, указывают на то, что присяжным предписывалось выслушивать разбирательства с этого места.[103] Хотя не существует уверенности в том, что совет собирался здесь, когда Павел предстал перед ним, в то же самое время нет убедительных причин утверждать обратное.[104] Восточная часть Марсова холма, ныне бесплодная известняковая вершина холма, без сомнений, в дни Павла была покрыта мрамором и, таким образом, подходила для таких встреч.

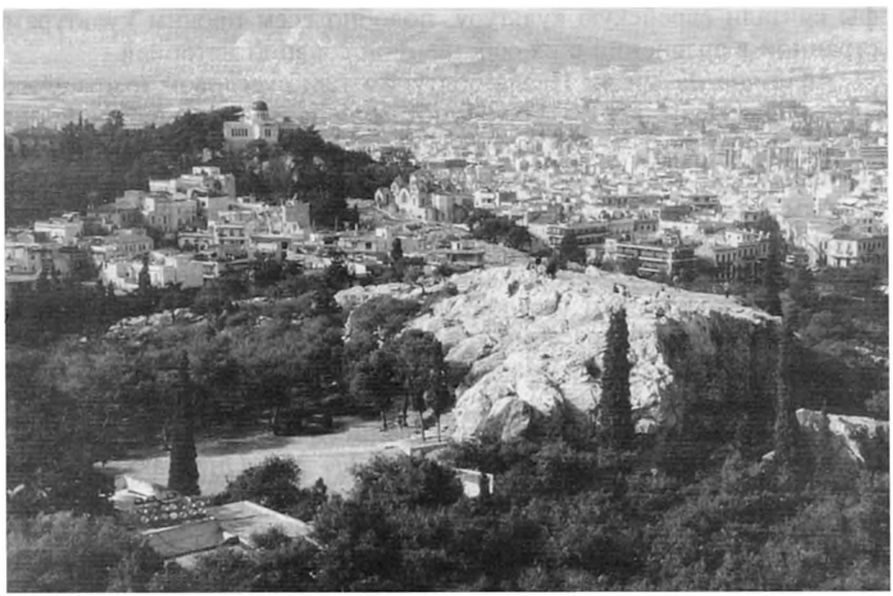


Фото 6.13. Марсова гора возле Афинского акрополя

Павел покинул Афины после удивительно короткой остановки, возможно, по причине незначительного успеха среди греческих интеллектуалов и, соответственно, среди евреев и почитающих Бога в синагоге (Деян. 17, 17). Интересно, что Лука не описывает никакого враждебного отношения к Павлу в синагоге, похожего на то, которое он пережил в Македонии. Если же такое отношение и было, его затмило то, что произошло среди эллинов, реакция которых на проповедь Павла в ареопаге была троякой.

---

[103] *Bis. acc.* 4.12.

[104] Таков вывод исследовательской работы об истории и функции совета ареопага, зачитанной студентом Американской школы классических исследований в Афинах перед группой докторантов на вершине Холма ареопага весной 1988.

Во-первых, это реакция некоторых афинян, высмеивавших его учение о воскресении (Деян. 17, 32). Следует помнить, что Павел находился в центре цивилизации, которая верила в бессмертие души, но не в воскресение тела. Тело было темницей души, которая после смерти восходила на Елисейские поля невидимого мира и наслаждалась бессмертием, не омраченным физическими ограничениями. Любая речь об обладании воскресшим телом после смерти считалась отвратительной и примитивной. Греческие философы считали еврейскую культуру, подобно всем прочим культурам, странной в сравнении с их собственной славной историей.

Афиняне называли Павла болтуном или суесловом (σπερμολόγος, *spermologos*, Деян. 17, 18). Греки употребляли это слово в отношении небольшой птицы, которая следовала за тележками коробейников, собирая крохи и зерна, падавшие с них, когда они тряслись по ухабистым каменным улицам Афин. Афинские философы считали еврея Павла представителем культуры, которая только и могла подбирать крохи за славной историей Греции. Что он мог им сказать? Что хочет сказать этот суеслов, чего бы они еще не знали? Когда Павел говорил о воскресении тела, это только подтвердило их мнение, и принятие его на Марсовом холме, в лучшем случае, было прохладным.[105]

Второй реакцией было откладывание на потом: «Об этом послушаем тебя в другое время» (Деян. 17, 32). Они так и не послушали. Третья реакция была позитивной, но результаты были незначительными: «Некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали» (Деян. 17, 34). Среди уверовавших был Дионисий, член ареопага (Деян. 17, 34).[106]

Создается впечатление, что Павел не преуспел в Афинах так, как в некоторых других городах. Он не писал послания церкви в этом главном культурном центре, по крайней мере, такое письмо не сохранилось. Это наводит на мысль, что среди нескольких афинян, поверивших ему, не было основано исторически влиятельной церкви. Возможно, этот опыт лишний раз подтверждал точку зрения Павла, что евангелие редко касается заносчивой интеллектуальной

---

[105] См. обсуждение Брюсом (Bruce) обвинений в том, что Павел на самом деле не произносил проповедь в ареопаге *(Paul,* 243).

[106] Дионисий стал первым епископом Афин, был замучен во времена правления Домициана, канонизирован Православной церковью и стал, а также остается до сего дня, святым, покровителем Афин. Успех Павла в Афинах был настолько скромным, что становится понятным и в то же время вызывает недоумение то, что один из обращенных Павлом, а не он сам, стал святым, покровителем города. Археологические данные о церкви Дионисия Ареопагита см. в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 309–10.

элиты. В некотором смысле его слова, обращенные к Коринфу, который он посетил после этого, касались и, возможно, намеренно напоминали о том, что он пережил в Афинах. Здесь, в городе, который веками был интеллектуальной и культурной столицей известного мира, его весть считали болтовней. К коринфским христианам, некоторые из них были знатного происхождения, были обращены слова (1 Кор. 1, 26):

> *Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? [21] Ибо когда мир [своею] мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. [22] Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; [23] а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, [24] для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; [25] потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков. [26] Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много [из вас] мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; [27] но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; [28] и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, - [29] для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом. [30] От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением, [31] чтобы [было], как написано: хвалящийся хвались Господом (1 Кор. 1, 20-31).*

Похоже, Тимофей и Сила присоединились к Павлу в Афинах, как он им повелел, (Деян. 17, 15) затем Павел отослал Тимофея назад в Фессалоники (1 Фес. 3, 1-2) и, возможно, Силу в Верию.[107] Тимофей возвратился к Павлу в Афины и рассказал о Фессалониках (1 Фес. 3, 6 – и если Сила пошел в Верию, он вернулся с отчетом о местной церкви), после чего Павел наверняка отправил Тимофея и Силу обратно в Фессалоники с одним из посланий фессалоникийцам (1 Фес. 1, 1 или 2 Фес. 1, 1).

[107] Хотя у нас и нет послания к Верийцам, которое могло бы сказать нам, что в 1 Фес. 3, 1-2 говорится о Тимофее.

Мы не можем с точностью сказать, какое из двух посланий было написано первым. В тексте нет указаний на последовательность, и они были упорядочены в соответствии с объемом, а не временем написания.[108] Второе послание Фессалоникийцам могло быть написано первым,[109] это допущение основывается на том факте, что в нем говорится о недавнем перенесении фессалоникийской церковью преследований за веру (2 Фес. 1, 4), тогда как в 1 Фес. 1, 6 и 2, 4 о преследованиях говорится в прошедшем времени. Это позволяет предположить позднее написание Первого послания к Фессалоникийцам. Если Второе послание к Фессалоникийцам было написано первым и Тимофей отнес его в Фессалоники, тогда Первое послание к Фессалоникийцам написано в ответ на отчет, который Тимофей принес Павлу в Коринф.[110]

В посланиях рассматривается проблема неверного понимания церковью учения Павла о близости пришествия Христа. Он явно пробыл там недостаточно долго, чтобы разъяснить свое учение, поэтому он написал, чтобы подчеркнуть, что Христос действительно вернется и недавно умершие близкие родственники не останутся, но воскреснут первыми. Затем оставшиеся в живых будут вместе восхищены, чтобы встретиться с Господом в воздухе (1 Фес. 4, 13-18). Здесь ничего не говорится о царствовании Христа на земле.

Далее Павел напоминает им о том, чему учил о будущих событиях во время своего пребывания в Фессалониках. Наступит время, когда человек греха, сын погибели, воссядет в храме Божьем, провозглашая себя Богом (2 Фес. 2, 3-12). Всего лишь десятилетием ранее (в 40 г. по Р. Х.) император Калигула (37–41 г. по Р. Х.) приказал, чтобы его статую поместили в иерусалимском храме. К счастью, он умер прежде, чем приказ привели в исполнение. Тем не менее, это крайне пугающее событие засело в сознании каждого еврея.

Ныне эта новая тайна беззакония уже в действии, однако она временно удерживалась неназванной личностью (2 Фес. 2, 7). С этой личностью отождествляли всякого, от самого Павла[111] до римского императора,[112] однако подтвердить это невозможно. Что было

---

[108] Послания были упорядочены относительно своего объема по нисходящей. См. мое обсуждение порядка посланий Павла в девятой главе.

[109] T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (Philadelphia: Westminster, 1962), 268–78; Johannes Weiss, *Earliest Christianity* (New York: Harper, 1959), 1:289ff.

[110] Так, похоже, считает Брюс (Bruce, *Paul,* 229, 231).

[111] Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind,* trans. Frank Clarke (Atlanta: John Knox, 1977), 36ff., следует изначальному предложению в статье Оскара Кульмана (Oscar Cullmann), которую Мунк (Munck) разъясняет.

[112] См. Bruce, *Paul,* 233.

важным для Павла, так это то, чтобы фессалоникийцы продолжали трудиться и жить примерной жизнью перед теми, кто не был христианином (1 Фес. 4, 9-12; 2 Фес. 3, 6-12). Послания Павла также касаются половой чистоты и отношения к своему супругу со святостью и почтением (1 Фес. 4, 3-8).

Выдвигалось предположение, что Первое послание к Фессалоникийцам было адресовано к фессалоникийским христианам из язычников, а Второе послание к Фессалоникийцам – христианам из евреев.[113] Но я не думаю, что Павел способствовал этническим разделениям в своих церквях, хотя и побуждал с уважением относится к этническим отличиям. Например, Послание к Ефесянам адресовано непосредственно христианам из язычников (Еф. 2, 11; 3, 1), но оно подчеркивает их равенство с христианами из евреев и побуждает уважать еврейское меньшинство, которое породило их веру – важная мысль, которой также придается особое значение в Рим. 9-11.

Коринф

Павел покинул Афины, явно будучи неспособным или не желая ждать возвращения Тимофея и Силы, и отправился в Коринф, который располагался у Коринфского залива, около восьмидесяти километров в стороне. Тимофей и Сила позже присоединились к Павлу в Коринфе (Деян. 18, 5). Город был одним из самых больших и важных коммерческих городов в империи.[114] Страбон писал, что город коринфян всегда был великим и богатым.[115] Очень похожие на современные Олимпийские игры, Истмийские игры,[116] согласно Страбону,[117] Плутарху[118] и Павсанию[119] приносили огромнейшие прибыли городу. Население города в первом веке до Р. Х. превысило население Афин, насчитывая,возможно, более 145 тысяч

[113] Kirsopp Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul: Their Nature and Origin,* 2d ed. (London: Rivingtons, 1914), 83ff.

[114] Гордон Фи (Gordon Fee) утверждает, что после Рима и Александрии он, несомненно, соперничал за звание третьего города в империи (*The First Epistle to the Corinthians,* NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1987], 2 n. 5).

[115] *Geogr.* 8.6.23.

[116] Истмия, находящаяся возле Коринфа, была одним из четырех постоянных мест Панэллинских игр. Офис начальника этих игр находилась на форуме в Коринфе. См. McRay, *Archaeology and the New Testament,* 317–19.

[117] *Geogr.* 8.6.20.

[118] *Зост. Бес.* 5.3.1–3; 8.4.1.

[119] *Descr.* 2.2.

человек.[120] Сейчас известно, что стены его простирались на десять километров вокруг города.

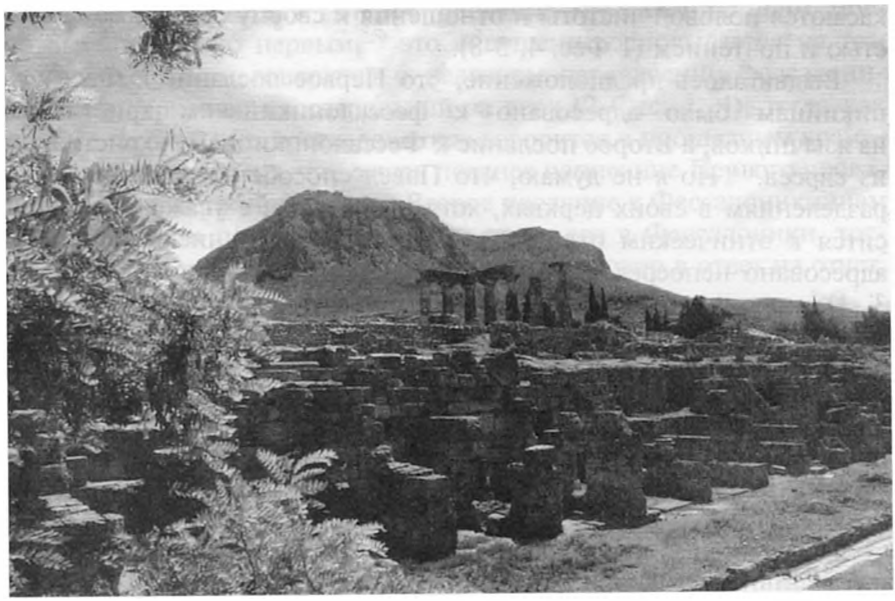


Фото 6.14. Храм Афины в Коринфе на фоне Акрокоринфа

Павел, вероятно, вошел в город с севера по галечной Лехейской дороге. Архитектура, которую он видел везде, отражала переход от полтысячелетия греческой культуры к культуре римской колонии — религиозной, коммерческой, гражданской и атлетической — точно такой же, какую он недавно видел в римской колонии Филиппах. Какие чувства переживал он, проходя улицами! После удручающего опыта в Афинах его культурная чувствительность должна была усилиться, а религиозным взглядам брошен вызов.

Несомненно, у этого апостола, вышедшего из иудеев, первыми и наиболее сильными были религиозные впечатления. Куда ни глянь, везде были языческие святилища. Сразу за северной городской стеной на западной стороне дороги стояло святилище Асклепия, где медицина практиковалась в окружении языческого

[120] James Wiseman, *The Land of the Ancient Corinthians,* Studies in Mediterranean Archaeology 50 (Goteborg: Astrom, 1978), 12. Не существует научных оценок населения во времена Павла (J. Murphy-O'Connor, *St. Pauls Corinth: Texts and Archaeology* [Wilmington, Del.: Glazier, 1983], 32).

идолопоклонства. Поближе к форуму располагался храм Афины.[121] Этот храм – старейший в Греции, он был восстановлен ко времени прибытия Павла. Поблизости, на западной стороне форума, находился огромный храм, который, вероятно, был построен во времена императора Тиберия (14–37 г. по Р. Х.) или ранее для культа императора. Он свидетельствует о переходе в первом веке по Р. Х. от культа олимпийских богов к культу императора.[122]

Согласно Страбону, раннему обогащению Коринфа поспособствовал другой храм.[123] Описывая его раннюю историю, он говорит, что храму Афродиты, расположенному на Акрокоринфе,[124] принадлежли тысячи храмовых рабов и проституток, «посвящаемых богине». Именно из-за последних, считает он, город был полон людей и разбогател.[125] Из-за размера, нравственной репутации и некоторых других причин Коринф называют Нью-Йорком, Лос-Анджелесом и Лас-Вегасом античного мира.[126]

Абсолютно независимо от спорного утверждения Страбона о тысяче проституток в раннем храме, археологические и литературные свидетельства показывают, что храм находился здесь в римские времена,[127] и, несмотря на свой размер,[128] он мог содержать

---

[121] См. обсуждение в C. K. Williams, "The Refounding of Corinth: Some Roman Religious Attitudes," in *Roman Architecture in the Greek World,* ed. S. Macready and F. H. Thompson (London: Society of Antiquaries, 1987), 26–37. Раннее опознание его как храма Аполлона основывается исключительно на неточном описании Павсания (*Descr.* 2.3.6). Фрагменты надписи, обнаруженные на храмовом холме, предполагают, что это была Афина, что является лучшим предположением. См. обсуждение в работе: James Wiseman, "Corinth and Rome I:228–A.D. 267," in *ANRW,* 2.7.1:475, 530 и подстрочные ссылки.

[122] Williams, "Refounding of Corinth," 29ff.

[123] *Geogr.* 8.6.20.

[124] Карл Блеген (Carl Blegen) провел поверхностные раскопки в Акрокоринфе, нашел свидетельства оснований храма и оценил его размер не более чем в десять на шестнадцать метров ("Excavations at the Summit," in *Acrocorinth: Excavations in 1926,* Corinth, vol. 3, part 1 [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1930], 20). Страбон называл его небольшим *(Geogr.* 8.6.21).

[125] *Geogr.* 8.6.20. Это утверждение было отвергнуто как абсолютно ложное Джеромом Мерфи-О'Коннором в "The Corinth That Paul Saw," *BA* 47.3 (Sept. 1984): 152; и как чистая выдумка в idem, "Corinth," *ABD,* 1:1136; и в Hans Conzelmann, *Korinth und die Madchen der Aphrodite: Zur Religionsgeschichte der Stadt Korinth,* Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gottingen: Philologische-Historische Klasse, Jahrg. 1967, Nr. 8 (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 8:247–61.

[126] Fee, *First Epistle to the Corinthians, 3.*

[127] На коринфских монетах демонстрируется храм Афродиты восстановленным на Акрокоринфе (Williams, "Refounding of Corinth," 32, и см. вкладки 4a и b). См. также Blegen, "Excavations."

[128] Страбон использует настоящее время, говоря: «Теперь на вершине [Акрокоринф, Дж.М.] *находится небольшой храм* Афродиты *(Geogr.* 8.6.21, курсив добавлен).

большое количество проституток. Такая вероятность, с моей точки зрения, основывается на 1) размерах Коринфа в то время, 2) богатстве города,[129] 3) международном транспорте, ежедневно проходящем через него по *diolkos* (дорога через перешеек), 4) связи города с Истмийскими играми и 5) традиционной связи Афродиты с безнравственностью. Конечно, наше восприятие нравственного состояния города не основывается на мнении Страбона. Практически нет сомнений, что Коринф слыл крайне развращенным городом и что он все еще был полон безнравственности во времена Павла. Павел пишет о преобладающей безнравственности (τὰς πορνείας, *tas porneias*) в городе (1 Кор. 7, 2).[130]



Фото 6.15. Надпись Эраста в Коринфе

Очевидно, человек по имени Эраст был обращен во время восемнадцатимесячного пребывания Павла в Коринфе (Деян. 18, 11). Он служит интересным межкультурным звеном в коринфской церкви. На одном из камней мостовой, раскопанном рядом с городским

[129] Страбон, посетивший город в первом веке до Р. Х., называет его богатым из-за его торговли (*Geogr.* 8.6.20).

[130] Я воспринимаю использование греческого артикля со словом «блуд» (τὰς πορνείας) как указание на широкую распространенность.

театром,[131] содержится часть сокращенной латинской надписи, гласящей: «Эраст, смотритель общественных зданий, построил эту мостовую за свой счет».[132] Археологи связывают Эраста с этой надписи с Эрастом, которого позже Павел упоминал в послании, написанном в Коринфе, где он передает привет от Эраста, городского казнохранителя (Рим. 16, 23).[133] Это, несомненно, тот самый Эраст, который позже остался в Коринфе, когда Павел был взят в Рим (2 Тим. 4, 20).[134] Он также был с Павлом в Эфесе во время его третьего путешествия (Деян. 19, 22).

Обращение Эраста, высокопоставленного чиновника, избираемого на всенародных выборах, имеет большое значение для понимания социального уровня коринфской церкви. Впечатление, которое иногда возникает во время чтения дискуссии Павла относительно злоупотребления богатством, может навести на мысль, что его церкви были основаны среди бедных людей. Однако более внимательное прочтение вносит коррективы по этому вопросу. Эраст наглядный тому пример. Люди, занимавшие такую должность, были достаточно состоятельными,[135] к тому же надпись гласит, что он построил

---

[131] Одним из наиболее впечатляющих строений в Коринфе является театр на 14 тысяч мест, расположенный к северо-западу от форума. Он был предназначен не только для театральных представлений, но также для больших гражданских собраний и использовался во времена Павла. Он был перестроен приблизительно за пять лет до его прибытия. В это же время была заложена большая каменная площадь в северо-восточном углу района театра, где была обнаружена надпись.

[132] В Коринфе найдено сто четыре надписи, которые датируются от 44 г. до Р. Х. до начала второго века по Р. Х. Из них сто одна на латыни, и только три на греческом.

[133] John Harvey Kent, *The Inscriptions, 1926–1950,* Corinth vol. 8, part 3 (Princeton, N.J.: American School of Classical Studies at Athens, 1966), nos. 232, 99 и вкладку 21. См. также недавнюю дискуссию об Эрасте как *aedtile* (латынь) и *oikonomos* (греческий, οἰκονόμος) в Коринфе в David Gill, "Erastus the Aedile," *TynBul40.2* (November 1989): 293–302. Этого отождествления также придерживается Bruce Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 195; и Gerd Theissen, "Social Stratification in the Corinthian Community: A Contribution to the Sociology of Early Hellenistic Christianity," in *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth,* ed. and trans. John H. Schutz (Philadelpia: Fortress, 1982), 83.

[134] Имя редкое в Коринфе и в иной форме не встречается в литературе и надписях города. Мостовая, на которой встречается данное имя, была положена около 50 г. по Р. Х., в то время, когда Павел прибыл в Коринф. См. подробнее в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 331–33. Тем не менее, Колин Хемер (Colin Hemer) отмечает, что третье имя (cognomen) *Эраст* не было редким среди знатных людей в Эфесе (*Book of Acts,* 235).

[135] Кент (Kent), опубликовавший надписи в Коринфе, отмечает: «Эраст, очевидно, был коринфским вольноотпущенником, достигшим значительного богатства благодаря коммерческой деятельности» (*Inscriptions,* 100), поскольку на разбитой надписи не было места для имени патрона перед его греческим именем. Уэйн Микс (Wayne Meeks) приходит к заключению, что он был одновременно человеком богатым

мостовую за свой счет.[136] Такие чиновники, занимавшие должность с позволения римских властей, считали целесообразным выразить свою признательность, подарив городу произведение искусства или архитектуры.

Другим примером, указывающим на социальный уровень церквей Павла, служит также зажиточная пара. В Коринфе Павел встретил Прискиллу и ее мужа Акилу (Деян. 18, 2), недавно прибывших из Рима в результате изгнания евреев в 49 г. по Р. Х. императором Клавдием.[137] Подобно Павлу, они изготавливали палатки или были кожевниками (Деян. 18, 2-3), и явно преуспевали в своем бизнесе. Они были достаточно богатыми, чтобы иметь дом, в котором могли собираться христиане, – возможно, в Коринфе, но позже, несомненно, в Эфесе (1 Кор. 16, 19), а еще позже в Риме (Рим. 16, 3-5) – или же они арендовали сводчатую лавку с высоким потолком. В последнем случае было принято строить деревянную платформу в половину высоты, которая делила здание на два этажа. Верхнюю часть хозяева лавок часто использовали как жилые комнаты. Обычно эти комнаты были от двух с половиной до четырех метров в ширину и от четырех до шести метров в высоту. Такая комната могла вместить от десяти до двадцати человек.[138]

В больших городах империи только очень состоятельные люди могли позволить себе иметь дом или виллу, как те, что были обнаружены в Коринфе на северо-запад от форума.[139] Бедные классы жили в многоэтажных многоквартирных домах.[140] То, что имя

и человеком высокого социального положения (*The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* [New Haven, Conn.: Yale University Press, 1983], 59).

[136] Была найдена и другая надпись на монументе, возведенном ранее Кнеем Бабием Плинием (Cnaeus Babbius Philinus), который был казначеем города во время правления Августа. Она также говорит, что казначей построил монумент за свой счет. Эраст служил казначеем позже, во время правления Нерона.

[137] Смотри подробную информацию в третьей главе о хронологии. См. также Jerome Murphy-O'Connor, "Priscilla and Aquila," *Bible Review* 8.6 (December 1992): 40–51.

[138] Murphy-O'Connor, "Priscilla and Aquila," 48.

[139] См. Wiseman, "Corinth and Rome I," 528; и Murphy-O'Connor, *St. Pauls Corinth,* 153ff.

[140] См. John McRay, "House Churches and the Lord's Supper," *Leaven 3.3* (1995): 13–16; Bradley Blue, "Acts and the House Church," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting,* ed. Gill and Gempf, 119–222; idem, "In Public and in Private: The Role of the House Church in Early Christianity" (Ph.D. diss., University of Aberdeen, 1989); Robert Jewett, "Tenement Churches and Communal Meals in the Early Church," *BR* 38 (1993): 23–43; Richard Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture,* 3d ed., Pelican History of Art (Harmondsworth, Eng., and Baltimore: Penguin, 1979); G. Hermansen, "The Roman Apartment," in *Ostia: Aspects of Roman City Life* (Edmonton: University of Alberta Press, 1982), chap. 1; McRay, *Archaeology and the New Testament,* 72–73.

Прискиллы[141] упоминается перед именем ее мужа один раз Павлом (в Рим. 16, 3, но не в 1 Кор. 16, 19) и два раза из трех Лукой (в Деян. 18, 18.26, но не в 18, 2),[142] дает право предположить, что она занимала более высокое положение, чем он.[143] И то, что она, также как и ее муж, участвовала в обучении красноречивого и образованного Аполлоса (Деян. 18, 24-26) – ее имя даже упоминается первым – подчеркивает ее статус.

В конце концов, Сила и Тимофей прибыли из Македонии и сообщили о положении местной церкви (Деян. 18, 5), информируя Павла о нерешенных проблемах. Это подтолкнуло Павла написать следующее Послание к Фессалоникийцам и отправить его через тех самых мужей.[144] В письме, которое известно как Второе Фессалоникийцам, Павел посчитал должным подтвердить, что письмо, по сути, было им надиктовано: «Приветствие моею рукою, Павловою, что служит знаком во всяком послании, пишу я так» (2 Фес. 3, 17). Возможно, это наводит на мысль, что среди прочих проблем в Фессалониках существовал вопрос о том, правильно ли учение Павла было им передано.

В Коринфе Павел «во всякую же субботу он говорил в синагоге и убеждал Иудеев и Еллинов» (Деян. 18, 4). Типичная реакция еврейской оппозиции и поношение проповеди Павла заставила его отряхнуть свои одежды и отправиться к язычникам (Деян. 18, 6). Впоследствии его принял почитающий Бога Тит Иуст, живший возле синагоги (Деян. 18, 7). Как говорилось ранее, употребление слова «синагога» в этом контексте указывает на здание, а не только на группу людей. Начальник соседней синагоги Крисп также уверовал вместе со всем своим домом (Деян. 18, 8). Тит Иуст был одним из «начатка Ахаии» (1 Кор. 16, 15 ср. 1, 15-16) и тем человеком, у которого Павел гостил в Коринфе. Он также мог быть известен как Гай, которого Павел называет не только своим странноприимцем, но и всей коринфской церкви (Рим. 16, 23). Если это так, его римское имя могло быть Гай Тит Иуст.[145] Павел конкретно упоминает, что крестил Гая, а также Криспа и дом Стефана. «А крестил ли еще кого, не знаю» – пишет он (1 Кор. 1, 16). Вероятно,

---

[141] Прискилла – это уменьшительная форма от Приски. Ср. Силуан и Сила.

[142] В Синодальном переводе в этих отрывках имя Акилы стоит перед именем Прискиллы. – Прим. ред.

[143] Meeks, *First Urban Christians,* 59.

[144] Либо Первое, либо Второе послание Фессалоникийцам, как я говорил выше. Обратите внимание, что Силуан, или Сила, и Тимофей упоминаются в первом стихе каждого послания.

[145] См. E. J. Goodspeed, "Gaius Titius Justus," *JBL* 69 (1950): 382f.

Тимофей и Сила крестили большинство людей, поскольку они прибыли из Афин вскоре после того, как Павел добрался до Коринфа.[146]

Коринф отличался от всех мест, в которых бывал Павел. В отличие от Афин, он был международным перекрестком торговли и путешествия. Коринф располагался в северной части Пелопонесского полуострова на юго-западе Коринфского и северо-западе Саронического залива. Его обслуживали гавани этих двух заливов.[147] Суда прибывали из Азии и Египта в восточную Сароническую гавань в Кенхреях, а из Европы в западную Коринфскую гавань в Лехее. Таким образом, Коринф был вратами между Азией и Европой. Все пороки и преступления, присущие такой плавильной чаше, характеризовали этот город. Без сомнения, Коринф был последним городом из всех посещенных Павлом, от которого он мог ожидать принятия евангелия.

И все же Павел не разочаровался и не покинул Коринф, как Афины (Деян. 17, 33 – 18, 1), и не почувствовал нужды удалиться из города, как он удалился из Иконии (Деян. 14, 6). Он не был изгнан разгневанными членами синагоги и городскими начальниками, как в некоторых городах Галатии и Македонии (Деян. 13, 50; 14, 19; 16, 39). Новообращенные не отослали его, ради его собственной безопасности, подобно тому, как они сделали это в Фессалониках (Деян. 17, 10) и Верии (Деян. 17, 14). Почему? Лука пишет, что в Коринфе «Господь же в видении ночью сказал Павлу: не бойся, но говори и не умолкай, ибо Я с тобою, и никто не сделает тебе зла, потому что у Меня много людей в этом городе» (Деян. 18, 9-10).

После того как Павел пробыл в Коринфе полтора года, евреи совершили совместное нападение на него, предположительно из-за инаугурации нового проконсула по имени Галлион в мае или июне 51 года (Деян. 18, 12).[148] Этот человек был братом Сенеки, греческого[149] философа-стоика, ставшего советником императора Нерона и, вероятно, повлиявшего на благополучный исход первого ареста Павла в Риме, как мы увидим позднее. Галлион не увидел нарушения Павлом римских законов или обычаев, никакой обиды или злого умысла (Деян. 18, 14) и, отказавшись судить о еврейском законе, он изгнал обвинителей Павла из судилища (Деян. 18, 15-16).

Одним из наиболее важных открытий в Коринфе, относящихся к Новому Завету, является это самое судилище (греч. βῆμα, *bēma*),

---

[146] Так в Bruce, *Paul,* 252.

[147] Strabo, *Geogr.* 8.6.22.

[148] См. третью главу о хронологии.

[149] Здесь, похоже, допущена ошибка, Сенека – римский философ-стоик. – Прим. перев.

или трибуна оратора, с которой могли зачитываться официальные воззвания, и граждане должны были представать перед соответствующими чиновниками. Здесь Павел предстал пред Галлионом. Строение определили по нескольким частям надписи, обнаруженной неподалеку и датирующейся периодом между 25 и 50 г. по Р. Х., как раз перед прибытием Павла в город.[150]

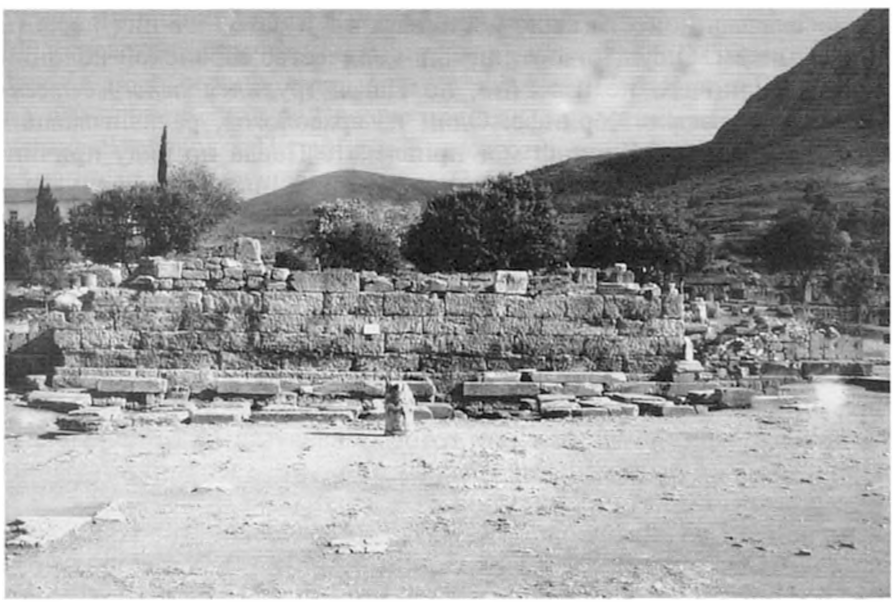


Фото 6.16. Бема в Коринфе на фоне Акрокоринфа

Поводом для приезда Галлиона в Коринф в этот раз могли послужить Панэллинские игры. Поскольку Галлион стал проконсулом в 51 г. по Р. Х., в год, когда эти игры проходили в Истме, недалеко от Коринфа,[151] он мог направляться на игры и остановиться в Коринфе, где на форуме располагался офис управляющего

[150] Robert Scranton, *Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple,* Corinth, vol. 1, part 3 (Princeton, N.J.: American School of Classical Studies at Athens, 1951).

[151] Oscar Broneer, "The Apostle Paul and the Isthmian Games," *BA* 25.1 (1962): 20. Л. Рутилий (L. Rutilius) был ἀγωνοθέτης (главой игр) в 51 г. по Р. Х. См. Kent, *Inscriptions,* 31; Allen West, ed., *Latin Inscriptions, 1896–1936,* Corinth, vol. 8, part 2 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931), 66–69, no. 82. См. также Daniel Geagan, "Notes of the Agonistic Institutions of Roman Corinth," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 9 (1968): 71–75; Oscar Broneer, "Paul and the Pagan Cults at Isthmia," *HTR64* (1971): 185 and n. 42. Истмия была одним из четырех постоянных мест

играми.[152] Павел был в Коринфе в 51 г. по Р. Х.,[153] и существуют свидетельства, что игры состоялись в тот же год.

Оскар Бронир (Oscar Broneer), который проводил раскопки в Истмии и Коринфе, считает, что эти игры послужили причиной того, что Павел решил обустроиться в Коринфе и сделать его центром своего служения на греческой земле.[154] Я оспаривал это мнение по следующим причинам. Во-первых, главной задачей Павла было сначала донести свою весть евреям, и затем от них перейти к язычникам. О существовании или количестве еврейской колонии в Истмии ничего не известно, но Павел трудился *непосредственно* среди евреев в Коринфе. Один из археологов, раскапывавших Коринф, пишет: «Коринф мог привлекать Павла по ряду причин: многочисленная еврейская община, увеличенная благодаря указу Клавдия....»[155] Во-вторых, игры состоялись не ранее чем через год *после* прибытия Павла в Коринф. В-третьих, в самой Истмии, кроме игр, было мало того, что привлекло бы туда Павла.[156]

Напротив, игры могли в действительности повлиять на отъезд Павла из города. Евреи могли воспользоваться случаем и обвинить Павла в неправильном поклонении Богу в то время, когда преданность Посейдону крепла среди римлян, проникнутых духом только что завершившихся или готовых начаться Истмийских игр. Национальное самосознание греков было одним из сопутствующих результатов Панэллинских игр.[157]

Степень, до которой перестроенный греческий город Коринф стал римским после создания колонии в 44 г. до Р. Х., видна в том, что после этой даты в надписях начала преобладать латынь. До времени Адриана в начале второго века из ста четырех надписей сто одна была на латыни, и только три на греческом языке.[158] Устройство и управление Коринфа было римским, но Павел писал местной церкви на греческом, что говорит о том, что греческий все еще был неофициальным языком. Ко времени Адриана и приезду Павсания греческий снова стал официальным языком. Однако Коринф был римской колонией, подобно Филиппам, и демонстрировал

проведения Панэллинских игр. Другие проходили в Олимпии, Дельфах и Немее. См. McRay, *Archaeology and the New Testament,* 317–19.

[152] McRay, *Archaeology and the New Testament,* 330.

[153] См. мое обсуждение хронологии Павла в третьей главе.

[154] Broneer, "Paul and the Isthmian Games," 20ff.; idem, "Paul and the Pagan Cults," 169.

[155] Wiseman, "Corinth and Rome I," 504.

[156] McRay, Archaeology and the New Testament, 318. См. также данные о строениях, стоявших во времена Павла (ibid.).

[157] Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 15.

[158] Kent, *Inscriptions*, 19.

свидетельства своей римской основы через эти латинские надписи. Фактически, восемь из семнадцати сохранившихся имен коринфских христиан – латинские.[159] Прочие имена греческие.[160]

Двумя из тех учеников с римскими именами были Прискилла и Акила. После своей встречи с Галлионом Павел оставался в Коринфе довольно дней и затем отплыл с этой парой в Сирию (Деян. 18, 18). Во время восемнадцати месяцев, проведенных в культурной плавильной чаше Коринфа, римской колонии, расположенной в средоточии греческой культуры на международном перекрестке, Павел нашел сердца, открывшиеся для вести об Иисусе, и основал там церковь, которой позже написал, как минимум, четыре послания. Вдобавок к Первому и Второму посланиям к Коринфянам, он написал предыдущее послание (1 Кор. 5, 9) и «письмо от великой скорби и стесненного сердца» (2 Кор. 2, 4).[161]

Кенхрея

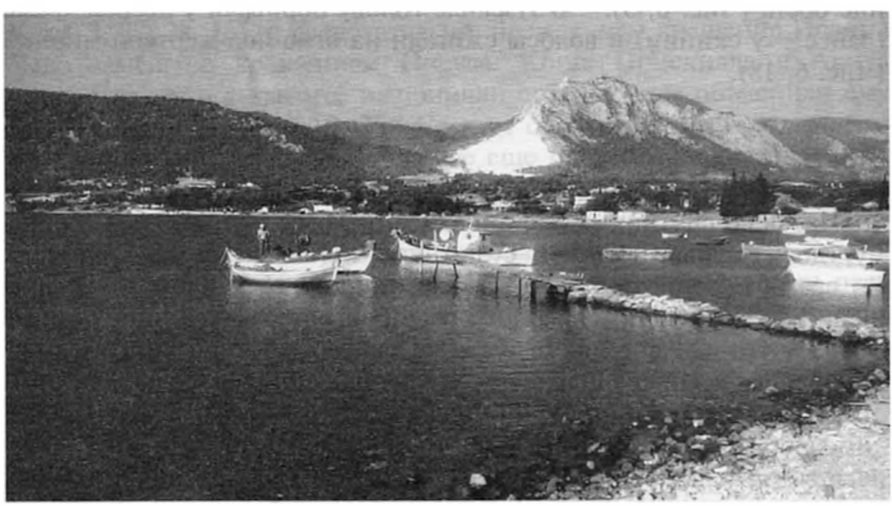


Фото 6.17. Гавань Кенхреи

[159] Акила (Деян. 18, 2), Фортунат (1 Кор. 16, 17), Гай (Рим. 16, 23), Луций (Рим. 16, 21), Прискилла (Деян. 18, 2; или Приска, Рим. 16, 3), Кварт (Рим. 16, 23), Тертий (Рим. 16, 22), Тит Иуст (Деян. 18, 7).

[160] Ахаик (1 Кор. 16, 17), Эраст (Деян. 19, 22; Рим. 16, 23; 2 Тим. 4, 20), Иасон (Деян. 17, 5.6.7.9; Рим. 16, 21), Крисп (Деян. 18, 8; 1 Кор. 1, 14), Фива (Рим. 16, 1), Сосипатр (Рим. 16, 21), Сосфен (Деян. 18, 17; 1 Кор. 1, 1), Стефан (1 Кор. 1, 16; 16, 15.17), домашние Хлои (1 Кор. 1, 11).

[161] См. третью главу об их предположительном времени написания, как указано в таблице 3.2. См. в седьмой главе обсуждение написания этих посланий.

Павел и спутники сошли на берег в восточном порте Кенхреи, расположившемся в прекрасной природной бухте, к югу от перешейка, около трех с половиной километров южнее Истмии (Деян. 18, 18).[162] Здесь церковь была основана во время этого посещения или вскоре после него. Меньше чем через три года (в начале 54 г. по Р. Х.), в конце своего третьего путешествия, Павел писал церкви в Риме из Коринфа, представляя Фиву, дьяконицу церкви Кенхрейской (Рим. 16, 1). Из второго стиха видно, что она доставила письмо из Коринфа в Рим.

Здесь, в Кенхреях Павел остриг свои волосы, потому что взял обет, который сразу же и исполнил. Обычный назарейский обет нельзя было заключать вне Иерусалима из-за осквернения в языческих землях.[163] Это мог быть частный религиозный обряд благодарности Павла за исполнение обещания о защите, данного ему в видении (Деян. 18, 10).[164] Если не указывалось более длительное время, назарейский обет длился тридцать дней.[165] Обет завершался остриганием волос, остававшихся неостриженными в продолжение обета (Чис. 6, 5).[166] В Израиле голову обривали у дверей храма (ранее — у скинии) и волосы сжигали на огне под жертвой мирной (Чис. 6, 18).

Эфес

Павел со спутниками остановился в Эфесе, где он, судя по всему, должен был сменить судно для путешествия в Антиохию. Во время своего короткого пребывания там он спорил с евреями в синагоге (Деян. 18, 19). В этот раз произошло нечто знаменательное, то, что до настоящего времени было крайне редким в служении Павла: члены синагоги просили его остаться дольше, но он оказался. Вероятно, причиной послужило то, что ему было необходимо добраться до Иерусалима, чтобы завершить свой обет, принеся остриженные волосы в храм. Некоторые из поздних античных греческих манускриптов содержат комментарий на двадцать первый стих, говорящий, что Павел должен был участвовать в приближавшемся праздновании в Иерусалиме. Этот комментарий встречается

---

[162] Описание Кенхреи см. в работах: McRay, *Archaeology and the New Testament*, 336–38; и Robert Hohlfelder, "Cenchreae," *ABD*, 1:881–82.

[163] *m. Nazir* 73. См. Danby, *Mishnah*, 290, 284 n. 3.

[164] F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, 3d rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 398; idem, Paul, 255.

[165] *m. Nazir* 1.3; 5.3.

[166] *m. Nazir* 6.5.

в версии KJV[167] и некоторых других переводах.[168] Возможно, это был праздник Пятидесятницы, и Павел хотел принести жертву в этот особенный праздник, который вместе с Пасхой и Праздником Кущей включен в список трех главных праздников.

Оставив Прискиллу и Акилу в Эфесе (Деян. 18, 18-19), Павел и его спутники отплыли, дав обещание, что если Богу угодно, то Павел вернется в синагогу, посетители которой хотели, чтобы он остался там дольше (Деян. 18, 21). Вскоре после его отъезда этим ревностным слушателям в синагоге была представлена проповедь красноречивого уроженца Александрии по имени Аполлос (Деян. 18, 24-26).

Аполлос был не только красноречив, но и сведущ в писаниях (Деян. 18, 24). Его научили многому об Иисусе и его учении, но он явно не знал ничего о происшедшем в день Пятидесятницы (Деян. 2) в свете великого пост-пасхального повеления. Он знал только крещение Иоанна (Деян. 18, 24). Возможно, ему рассказали об Иисусе прежде, чем Иисус заявил о необходимости крещения погружением во имя свое для прощения грехов (Мф. 28, 19; Деян. 2, 38; 22, 16) и, следовательно, прежде, чем крещение Иоанна было замещено крещением Иисуса. Когда Прискилла и Акила услышали его в синагоге, то приняли его и точнее объяснили ему путь Господень (Деян. 18, 26). Следует обратить внимание, что эти обращенные евреи из Коринфа все еще продолжали посещать синагогу в Эфесе, возможно, одновременно собирая церковь в своем доме (1 Кор. 16, 19).[169]

У нас нет точной информации о зарождении церкви в Эфесе. Очевидно, что Павел не создавал ее, поскольку это было его первое посещение Эфеса, и об обращениях евреев или язычников ничего не сказано. Более того, это было очень краткое посещение (Деян. 18, 20). Церковь могли основать Прискилла и Акила, поскольку они остались там, когда Павел уехал (Деян. 18, 18-19) и, возможно, церковь собиралась в их доме.[170] Лука упоминает, что вскоре после отъезда Павла братья помогли Аполлосу, которого совсем недавно наставили Прискилла и Акила, отправиться из Эфеса в Коринф (Деян. 18, 27). Это, должно быть, были христианские верующие. Когда через некоторое время Павел вернулся, он нашел

---

[167] Данный вариант содержится в западном тексте (кодекс Безы), как и в тексте большинства (византийских манускриптах) и, следовательно, он встречается в Библии короля Иакова (King James Version), которая основывается на тексте большинства, или Текстус Рецептус (Textus Receptus).

[168] В LB и, вероятно, в других.

[169] О домашних церквях смотри в дискуссии о Дервии в пятой главе.

[170] Подробнее смотри в Murphy-O'Connor, "Priscilla and Aquila," 40–51.

в Эфесе некоторых учеников (Деян. 19, 1), знавших только о крещении Иоанна Крестителя (Деян. 19, 3). Это может указывать на то, что они были научены Аполлосом или подобными ему, кто еще не слышал о случившемся с Иисусом после смерти Иоанна. Более того, мы обращаем внимание на фразу Павла, сказанную позже эфесским пресвитерам в Эфесе во время его третьего путешествия, что он учил их «всенародно и по домам» (Деян. 20, 20) Это может указывать на уже существовавшие церкви, подобные той, что собиралась в доме Прискиллы и Акилы.

После короткой остановки в Эфесе Павел отплыл в Кесарию (Деян. 18, 21). Он не продлевал свое пребывание в Кесарии, но, видимо, сразу же отправился в Иерусалим (Деян. 18, 22).[171] Дорога, по которой он шел, не указана. В Иудее не было обнаружено ни одного римского указательного камня с надписями, датирующимися временем до правления Веспасиана в 69 г. по Р. Х.[172] Похоже, что единственный в стране участок мощеной дороги не был закончен до 56 г. по Р. Х., времени правления императора Нерона, и он простирался только от Антиохии Сирийской до Птолемаиды.

Следовательно, Павел шел по одной из местных дорог к югу от Кесарии.[173] Одна из них пролегала на юг вдоль побережья до Иоппии (часть старой международной дороги) и затем на восток к Иерусалиму через Лидду (Диосполь, современный Лод) и Никополь (Эммаус).[174] Другая дорога могла привести его к югу от Антипадриды (на восток от Иоппии) и затем либо дальше на юг к Диосполю и Иерусалиму, либо на восток к Гофне и на юг к Иерусалиму. Вторая дорога, судя по всему, и была тем путем, по которому Павла вел римский гарнизон в конце его третьего пу-

---

[171] Фраза «восходить» обычно употребляется просто для описания путешествия в определенное место, но в Палестине она также имеет географические коннотации. Иерусалим находится на высоте 780 метров над уровнем моря, и обычно путешественник поднимается в Иерусалим и спускается в любое другое место из Иерусалима.

[172] Рецензия Давида Графа (David Graf) на книгу *Roman Roads in Judaea II: The Jaffa-Jerusalem Roads*, by Moshe Fischer, Benjamin Isaac, and Israel Roll, BA 59 A (Dec. 1996): 244. Граф повсеместно утверждает, что не было обнаружено ни одного дорожного камня, датирующегося временем перед правлением Клавдия в восточных провинциях за Анатолией. То же самое касается и Иудеи (David Graf, *Benjamin Isaac, and Israel Roll*, "Roman Roads," *ABD*, 5:785).

[173] Давид Френч (David French) считает, что иногда Павел сознательно уходил с оживленных главных дорог и мест в Малой Азии из соображений безопасности ("Acts and the Roman Roads of Asia Minor," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. Gill and Gempf, 57).

[174] Об этом отрезке дороги см. в книге: Moshe Fischer, *Benjamin Isaac, and Israel Roll, Roman Roads in Judaea II: The Jaffa-Jerusalem Roads*, BAR International Series 628 (Oxford: Tempus Reparatum, 1996).

тешествия, когда он был арестован в Иерусалиме и отведен через Антипатриду в Кесарию (Деян. 23, 31-33).[175]

Приветствуя церковь в Иерусалиме (Деян. 18, 22) и остригши свои волосы, — таким образом завершив свой обет (Деян. 18, 18) — Павел отошел в Антиохию. Он оставался там неизвестный период времени (Деян. 18, 23).

[175] Этой точки зрения придерживаются Israel Roll and Etan Ayalon, "Roman Roads in Western Samaria," PEQ (1986): 121: «Мы можем предположить, что они шли по дороге из Гофны в Антипатриду». The Mishnah, *Gittin* 7.7, говорит о путешествии к Антипатриде по дороге, пролегавшей из Иудеи в Галилею. Участок этой дороги был недавно обнаружен (S. Dar and S. Applebaum, "The Road from Antipatris to Caesarea," PEQ 105 [1973]: 91–99). Смотри также карту дороги в Michael Avi-Yonah, "The Development of the Roman Road System in Palestine," *IEJ* 1 (1950–51): 57.

7

Третье путешествие Павла

Эфес

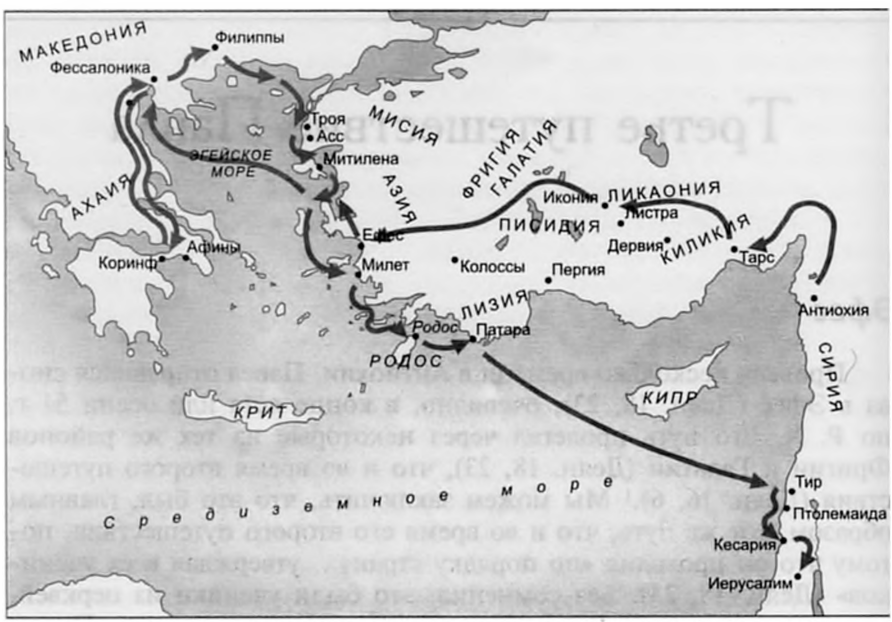
Проведя несколько времени в Антиохии, Павел отправился снова в Эфес (Деян. 18, 23), очевидно, в конце лета или осени 51 г. по Р. Х. Его путь пролегал через некоторые из тех же районов Фригии и Галатии (Деян. 18, 23), что и во время второго путешествия (Деян. 16, 6).[1] Мы можем заключить, что это был, главным образом, тот же путь, что и во время его второго путешествия, потому что он проходил «по порядку страну... утверждая всех учеников» (Деян. 18, 23). Без сомнения, это были ученики из церквей, основанных в южной Галатии во время первого путешествия Павла. В этом путешествии Дух Святой не препятствовал ему проповедовать по пути, но, судя по всему, главным его намерением было вернуться к тем внимательным слушателям в Эфесе, как Павел и обещал им (Деян. 18, 21).

Утверждение, что Павел прошел верхние страны (Деян. 19, 1), указывает не на северную Галатию, а на области к западу от тех мест, где он изначально основал церкви, которые теперь укреплял,

---

[1] Обсуждение фразы «Фригия и Галатия» в этих двух отрывках см. в статье: Kirsopp Lake, "Paul's Route in Asia Minor," in *The Acts of the Apostles*, ed. F. J. Foakes-Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity, part 1 (London: Macmillan, 1920–33), 5:231–39.

то есть в южной Галатии.[2] Южный путь проходил от Антиохии через Ликийскую долину, мимо Колосс, Иераполя и Лаодикии к Эфесу. Пройдя по этой долинной дороге несколько раз, я бы описал ее, как низинный путь. Но Павел, должно быть, покинув Антиохию Писидийскую, пошел по дороге, пролегавшей через восточную долину Меандра и затем поворачивавшей на более прямой северный или верхний путь, проходивший через северный склон горы Мессогиз к востоку от Эфеса,[3] путь, который Рамси (Ramsey) точно называет пролегающим выше и более прямым.[4]



Карта 7.1. Третье миссионерское путешествие Павла

---

[2] См. подробные и убедительные доводы Колина Хемера (Colin Hemer) в пользу северо-галатийской и против южно-галатийской теории служения Павла в работе: *BASHH*, 277–307, которая отвергает северную гипотезу, как основанную на неверном критическом анализе библейских и небиблейских литературных текстов.

[3] Лучшую карту этой области данного периода см. в книге: W. M. Calder and G. E. Bean, *A Classical Map of Asia Minor* (London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1958). Смотри также карту William Ramsay, "Roads and Travel in the New Testament," *A Dictionary of the Bible,* ed. James Hastings (New York: Scribners, 1909), vol. 5 (extra vol.), after p. 400; также карту Рамси (Ramsay) во вкладке книги *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (London: Hoddet and Stoughton, 1908).

[4] Ramsay, *St. Paul the Traveller,* 265.

Эфес, город с населением около 200 тысяч человек во времена Павла,[5] живописно раскинулся на побережье Эгейского моря между горами Пион и Корес.[6]

Когда Павел был в городе, там находилось два центра деятельности — гражданский форум на вершине холма на востоке и коммерческий рынок возле гавани. Городская торговля, торговые гильдии и банковские мощности делали его чрезвычайно важным. Страбон писал в первом веке, что это был крупнейший торговый центр в Малой Азии к западу от горной цепи Тавра.[7]



Фото 7.1. Театр и гавань в Эфесе

На коммерческом рынке были обнаружены лавки, которыми пользовались люди, подобные Павлу, занимающиеся мелкой коммерческой деятельностью в таких торговых районах. Существовала

---

[5] Бернард Макдонаг (Bernard McDonagh) считает, что более 250,000 в *Turkey: The Aegean and Mediterranean Coasts,* Blue Guide (New York: Norton, 1989), 270; также и C. E. Arnold, "Ephesus," *A Dictionary of Paul and His Letters,* ed. G. F. Hawthorne et al. (Downers Grove, 111.: InterVarsity, 1993), 249.

[6] Описание города во времена Павла см. в книге: John McRay, *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1991), 250–61; Richard Oster, "Ephesus," *ABD,* 2:542–49.

[7] *Geogr.* 14.1.24.

возможность говорить с людьми, пришедшими на рынок. Это был центр социальной активности в римском мире.

Когда Павел прибыл в Эфес, он нашел некоторых учеников, вероятно, из евреев, которые приняли крещение Иоанна Крестителя, но ничего не знали о Святом Духе (Деян. 19, 1-7). Эти люди могли быть крещены где угодно, быть может, даже в Палестине, но поскольку Лука разместил эту историю сразу после рассказа об Аполлосе (Деян. 18, 24-28), напрашивается вывод, что они были крещены Аполлосом в то время, когда он знал только крещение Иоанна (Деян. 18, 25).

Ничего не говорится о перекрещивании Аполлоса после того, как ему более точно объяснили путь Господень, но эти люди были повторно крещены Павлом. Естественно предположить, что Аполлос был крещен крещением Иоанна, когда оно еще имело силу (т. е. до дня Пятидесятницы в Деян. 2), но они были крещены после этого времени, когда оно уже было недейственным. Таким образом, они должны были креститься во имя Иисуса, чтобы получить Святого Духа, обещанного в день Пятидесятницы (Деян. 2, 38). Иоанн Креститель не предлагал этого (Мф. 3, 11; Мк. 1, 8). После крещения Павел возложил руки, Святой Дух сошел на них, и они заговорили на языках и начали пророчествовать (Деян. 19, 6).



Фото 7.2. Училище Тиранна в Эфесе

Три месяца Павел проповедовал в синагоге тем, кто пожелал его слушать еще раньше, когда он проходил через этот город (Деян. 18, 19-20). Однако некоторые из них, вероятно, не руководители, теперь ожесточились и не верили (Деян. 19, 9), заставляя Павла обратиться от них к язычникам. Он забрал с собой учеников и начал ежедневно проповедовать в училище Тиранна. «Это продолжалось до двух лет, так что все жители Асии слышали проповедь о Господе Иисусе, как Иудеи, так и Еллины» (Деян. 19, 8-10). Но если Павел был лично причастен к проповеди евангелия всем жителям Асии в продолжение этих двух лет, он, конечно, не смог бы одновременно каждый день (καθ' ἡμέραν, *kath' hēmeran*, Деян. 19, 9) проповедовать в училище.

Одно из вероятных объяснений — то, что Павел буквально каждый день учил в училище на протяжении двух лет, и в это же время его ученики, а не сам Павел, ходили по всей Азии и проповедовали. Деян. 19, 10 не говорит прямо, что Павел евангелизировал Азию.

Другая возможность состоит в том, что сам Павел евангелизировал Азию, и хотя, остановившись в Эфесе, он периодически посещал разные города, но когда он возвращался туда, то ежедневно проповедовал в училище, а не в синагоге по субботам. Это двойное служение продолжалось два года.

Археологические свидетельства вероятного расположения этого училища были обнаружены недалеко от южных ворот рынка.[8] Оно упоминается в надписи, датированной первым веком по Р. Х.[9] Согласно некоторым текстам Книги Деяний Апостолов,[10] Павел использовал помещение училище с пятого до десятого часа (т. е. с 11 часов до полудня до 4 часов по полудню), когда большинство людей Средиземноморья, так же как и сейчас, закрывали свои лавки, обедали и отдыхали. Ученики Тиранна также могли расходиться по домам в это время, предоставляя Павлу свободу в использовании здания.

Оппозиция монотеизму Павла коренилась в политеистической истории города. Эфес был переполнен язычеством, что и стоило ожидать от города таких размеров и месторасположения. Когда Павел пошел к язычникам, ему тут же пришлось столкнуться с их

---

[8] Кроме надписи мало что, если вообще что-либо, было найдено от реального строения. Однако были обнаружены части округлой платформы, разрушенной, когда строилась аудитория. Ekrem Akurgal, *Ancient Civilizations and Ruins of Turkey* (Istanbul: Mobil Oil, 1970), 161.

[9] J. Keil, *Ephesos: Ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre Geschichte,* 5th ed. (Vienna: Österreichisches Archäologisches Institut, 1964), 109.

[10] Главным образом кодекс Безы (D) западного текста и Гераклийского сирийского перевода (Syr^{h}).

языческими храмами. Здесь располагался один из крупнейших храмов в мире, храм Артемиды (римская богиня Диана), который в четыре раза превышал размеры афинского Парфенона. Это было самое первое монументальное строение, возведенное из мрамора, и крупнейшее строение в греческом мире.[11] Храм считался одним из семи чудес античного мира.[12]

Эфес гордился тем, что является служителем великой богини Артемиды (Деян. 19, 35). Во времена Павла слово «служитель», вероятно, означало только то, что эфесяне поклонялись Артемиде в ее величественном храме, расположенном в Эфесе.[13] Однако вскоре это стало означать особенное отличие, данное римскому городу, в котором расположен храм, построенный в честь римского императора. Поклонение римскому императору как культ империи было санкционировано в провинциях Азии и Вифании в 29 г. до Р. Х., во времена правления Августа, храм которого в Пергаме – это первый храм в честь императора в Азии.[14] Второй храм был построен в честь Тиберия в Смирне.[15] Третий храм был возведен в Эфесе, вероятно, во время правления Клавдия.[16]

Некоторые города, такие как Пергам, Смирна и Эфес,[17] построили два таких храма и ко второму веку получили особый титул «Хранителей двух храмов», то есть мест, где расположен храм, основанный для поклонения императорам.[18] Несколько более важных

---

[11] Akurgal, *Ancient Civilizations,* 148. Новейшие измерения, основанные на раскопках, смотри в статье: "Recent Archaeological Research in Turkey," *Anatolian Studies* 37 (1987): 189.

[12] Практически ничего не осталось от знаменитого строения, разрушенного и позже перестроенного, кроме частей изначального фундамента, недавно обнаруженных частей северного и южного фасадов изначального здания (Akurgal, *Ancient Civilizations,* 148) и кое-что от великого алтаря на западной стороне храма (*Archaeological Reports* 31 [1984–85]: 84; 25 [1978–79]: 72). Подробный отчет о новейших раскопках представлен в труде: *Anatolian Studies* 32 (1982): 61–87.

[13] David Magie, *Roman Rule in Asia Minor, to the End of the Third Century after Christ* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1950), 2:1433.

[14] M. Cary, *A History of Rome,* 2d ed. (London: Macmillan, 1962), 510.

[15] Magie, *Roman Rule in Asia Minor,* 1:501. Тиберий, в отличие от Августа, противился культу императора, но, желая сохранить общие принципы своего предшественника, уступил просьбе Азии в 23 г. по Р. Х. и санкционировал постройку второго храма в свою честь, честь своей жены и римского сената. Он был построен в Смирне в 26 году, после трех лет пререканий римского сената (ibid.). См. Tacitus, *Ann.* 4.37–55.

[16] Magie, *Roman Rule in Asia Minor,* 1:572; 2:1432. Cf. 1:448. Где-то в конце первого века, вероятно, во время правления Домициана, эти три города, бывшие центрами поклонения императорам, официально стали именоваться «Хранителями храма» (νεωκόροι, *neokoroi*), слово, которое использовал чиновник города Эфеса в Деян. 19, 35 (ibid., 1:637; 2:1433, 1451).

[17] Ibid., 1:594, 615 и 619 соответственно.

[18] Ibid., 2:1432.

городов стали «Хранителями трех храмов».[19] Надпись, которая все еще находится на вершине театра, гласит, что Эфес получил это отличие.[20]

Эфес также был широко известным центром практики магии, как указывает масса обнаруженных там магических папирусов.[21] Находясь в Эфесе, Павел столкнулся с некоторыми еврейскими экзорцистами, пытавшимися подражать его чудесам (Деян. 19, 11), магическим образом используя имя Иисуса. Они видели, что Павел совершал чудеса именем Иисуса, и думали, что в самом имени есть нечто магическое. Когда они попытались употребить его, чтобы изгнать злого духа из одержимого бесом, дух напал на них, говоря: «Иисуса знаю, и Павел мне известен, а вы кто?» (Деян. 19, 15-16). Идея ясна – тому, кто не имеет правильного общения с Иисусом, как его ученик, использовать его имя небезопасно.[22] Результатом этого случая стало то, что многие люди, практиковавшие магию, публично сожгли свои книги и некоторые стали учениками (Деян. 19, 18-19).

Оппозиция учению Павла в Эфесе стала явной, когда он начал влиять на финансовую стабильность ремесленников. Статуи Артемиды, подобные тем, что встречаются в здании муниципалитета и сберегаются в музее Сельджука (современный Эфес), изготавливались гильдией серебряников и размещались в миниатюрных святилищах или алтарях (ναοὺς, *naous*, Деян. 19, 24) для продажи паломникам, посещавшим храм. Это был главный источник дохода ремесленников, и успех Павла в обращении людей от идолопоклонства влиял на их ремесло. Димитрий, который, судя по всему, был главой гильдии,[23] собрал своих коллег-ремесленников в театре, где обычно проходили общественные собрания такого рода, и подстрекал их против Павла.

Этот театр, наиболее впечатляющее строение в городе, все еще стоит. Он был расширен во время правления Клавдия, приблизительно тогда, когда Павел был в городе. Амфитеатр вмещал двадцать четыре тысячи человек на трех ярусах по двадцать два ряда каждый, достигая в высоту около тридцати метров. Сцена была высотой в три этажа. Он находился недалеко от нижнего торгового

---

[19] Ibid., 1:637.

[20] Ричард Остер (Richard Oster) упоминает четвертый такой храм в Эфесе ("Ephesus," 544).

[21] О публикациях коллекции этих документов см. в книге: F. F. Bruce, *The Book of the Acts,* rev. ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 369 n. 38.

[22] Подробнее см. в книге: F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 291–93.

[23] Bruce, *Paul,* 293.

рынка, рядом с гаванью. Шум в театре мог легко услышать блюститель (γραμματεὺς, *grammateus*, Деян. 19, 35), городской чиновник, чей офис находился в здании муниципалитета, найденного во время раскопок. Он располагался на южном склоне горы Пион, в непосредственной близости от театра, построенного на северной стороне Пиона. Этот чиновник, который мог быть самым важным человеком в городе,[24] пришел в театр, чтобы утихомирить толпу. Римский закон не терпел беспорядков.

Блюститель обнаружил, что евреи и язычники причастны к демонстрации. Человек по имени Александр попытался выступить, но его заглушили, узнав, что он еврей. Он мог попытаться отрицать какую-либо связь учеников Павла с еврейской колонией города, но ему так и не дали шанса. Это мог быть Александр-медник, о котором Павел говорит, что он сделал много зла ему (2 Тим. 4, 14).[25] Второе послание к Тимофею, вероятно, было адресовано Тимофею в Эфес, где жили Прискилла и Акила (2 Тим. 4, 19; ср. Деян. 18, 18.26).

Павел говорил о множестве противников в Эфесе (1 Кор. 16, 9), некоторые из них, без сомнения, были евреи. Позже он напоминает пресвитерам из Эфеса об искушениях от евреев (Деян. 20, 19). Позже в Иерусалиме некоторые из азийских евреев узнали Трофима-ефесянина (Деян. 21, 29) и обвинили Павла, что он ввел его (язычника) в запретную зону храма.

Хотя блюститель, чья работа требовала поддержания порядка, пытался успокоить толпу, но делал это скорее из личных и политических соображений, чем из уважения к Павлу; характерно то, что у Павла действительно были друзья в Эфесе, богатые и влиятельные римские политические чиновники, названные Лукой азиархами (Ασιάρχαι, *Asiarchai*). Эти мужи послали за Павлом и умоляли его ради его же блага не ходить в театр (Деян. 19, 31). Азиархи — это выдающиеся мужи провинции Азия, избранные из богатейших и самых аристократических жителей провинции,[26] которых жители разных городов избирали на пост с надеждой, что они лично будут финансировать общественные игры и праздники.

---

[24] William Ramsay, "Ephesus," *A Dictionary of the Bible,* ed. James Hastings, 5 vols. (New York: Scribners, 1908), 1:723.

[25] Я не вижу никаких причин связывать его с Александром в 1 Тим. 1, 20, который представляется номинальным христианином, не заботящимся о своей совести (1 Тим. 1, 19).

[26] Другие провинции, такие как: Вифиниарх, Галатарх, Лисиарх и так далее, имели своих (Lily Taylor, "The Asiarchs," in *The Acts of the Apostles,* ed. Foakes-Jackson and Lake, 4:256).

То, что такие мужи были друзьями Павла, наводит на мысль, что богатые и образованные жители Эфеса не противились Павлу так, как суеверная толпа в театре, и что служение Павла не было всецело ориентированным на бедных и необразованных, как иногда считалось. Это, вероятно, говорит также и о том, что политика Римской империи в это время не была враждебной по отношению к христианству.[27]

В Эфесе также был свой символ языческой жажды человеческих страданий. Надпись указывает, что стадион в северной части города был реконструирован во время правления императора Нерона. Его использовали для проведения праздников, атлетических соревнований, конных и колесничных бегов.

Круглая арена на восточной оконечности стадиона в Эфесе предназначалась для гладиаторских боев и травли животных. Это интересно в связи с изучением жизни Павла, поскольку он заявляет в 1 Кор. 15, 32, что «по [рассуждению] человеческому» он боролся со зверями в Эфесе. Маловероятно, что Павел буквально сражался со зверями на этой арене, поскольку он был римским гражданином, и его не могли принудить к такой деятельности, которая предназначалась только для уголовных преступников, военнопленных или наемников, которые, подобно гладиаторам, прошли подготовку в специальных школах.[28] Также, если бы он нечаянно оказался на арене, он, несомненно, упомянул бы свое чудесное избавление от смерти в списке личных трудностей во 2 Кор. 11. И Лука непременно упомянул бы этот случай в Деяниях. Если моя датировка отъезда Павла из Эфеса в 53 г. по Р. Х. верна (смотри третью главу, таблицу 3.2), то стадион еще не был отстроен, поскольку его возвели во времена Нерона (54–68 г. по Р. Х.). Но даже если моя датировка неправильна, Павел не мог буквально сражаться со зверями на этом стадионе. Скорее всего, Павел сослался бы на свое гражданство, чтобы избежать участия в такой борьбе. Возможно, своей фразой Павел хотел сказать, что звери, против которых он сражался в Эфесе, были

---

[27] Bruce, *Book of the Acts,* 376–77.

[28] "Venationes," *Harper's Dictionary of Classical Literature and Antiquities,* ed. Harry Thurston Peck, 2d ed. (New York: American Book, 1897), 1640. Брюс Уинтер (Bruce Winter) пишет: «Бестиарии (venatores) зачастую были вольноотпущенниками из хороших семей, связанных с провинциальным имперским культом». Однако эти шоу с дикими зверями, которые были связаны с имперским культом, в это время в Эфесе не проводились (*Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* [Grand Rapids: Eerdmans, 1994], 143 n. 95). См. подробнее в статье: C. Roueche, "Gladiators and Wild-Beast Fighters," in *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods,* Journal of Roman Studies Monograph 6 (London: Society for the Promotion of Roman Studies, 1993), chap. 5.

человеческой природы. Быть может, звери из 1 Кор. 15, 32 — это многие противники из 1 Кор. 16, 9.[29]

Выдвигалось предположение, что Павел не только был заключен в темницу в Эфесе, но даже написал послание филиппийцам из этого заключения (Флп. 1, 13-14; 2, 23).[30] Однако фатальной ошибкой гипотезы о заключении в Эфесе является то, что она полностью строится на предположении.[31] Это усугубляется отсутствием какого-либо упоминания эфесского заключения в Деяниях. Ужасающий опыт Павла здесь выходит за рамки простого заключения. Хотя выдвигались предположения в отношении Коринфа[32] и Кесарии[33] как месте написания Послания к Филиппийцам, но все же наиболее весомые свидетельства говорят в пользу Рима.[34]

Недавние раскопки в Эфесе обнаружили комплекс жилищ на южном конце главной улицы. Внутренняя часть некоторых из домов, свидетельствующая о значительном богатстве города, вполне могла обеспечить пространством, достаточным для домашних собраний христиан для изучения и поклонения.[35]

Лука подчеркивает двойную направленность служения Павла в Эфесе евреям и язычникам (Деян. 19, 10.17). Влияние служения Павла в некоторой степени обязано немалым чудесам (Деян. 19, 11), которые Бог совершил через него. Даже платки или фартуки, возможно, тряпки для вытирания пота, которые Павел использовал во время роботы по изготовлению палаток,[36] передавались больным,

---

[29] Это доказывает Абрахам Мальхерб (Abraham Malherbe), который также предлагает литературный фон для рассмотрения человеческих страстей в качестве зверей ("The Beasts at Ephesus," *JBL* 87.1 [1968]: 71–80).

[30] Сторонники эфесского происхождения Послания к Филиппийцам включают Adolf Deissmann, "Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus," in *Anatolian Studies Presented to Sir William Ramsay,* ed. W. H. Buckler and W. M. Calder (Manchester: Manchester University Ptess, 1923), 121–27; G. S. Duncan, "A New Setting for Paul's Epistle to the Philippians," *ET* 43 (1931–32): 7–11; idem, "St. Paul's Ministry in Asia—the Last Phase," *NTS 3* (1956–57): 211–18; and D. T. Rowlingson, "Paul's Ephesian Imprisonment," *Anglican Theological Review* 32 (1950): 1–7.

[31] Gerald Hawthorne, *Philippians,* Wotd Biblical Commentary 43 (Waco: Word, 1983), xxxix. См. его анализ эфесского происхождения Послания к Филиппийцам на pp. xxxviii-xl.

[32] S. Dockx, "Lieu et date de l'epitre aux Philippiens," *Revue biblique* 80 (1973): 230–46. См. подробнее Ralph Martin, *The Epistle of Paul to the Philippians,* Tyndale New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), 44.

[33] См. обсуждение у Хоторна (Hawthorne), склоняющегося к Кесарии *(Philippians,* xliii).

[34] См. Donald Guthrie, *New Testament Introduction,* 4th rev. ed. (Downers Grove, 111.: IntetVatsity, 1990), 547–50, предпочитающего Рим (p. 555).

[35] См. шестнадцатую главу.

[36] Bruce, *Book of the Acts,* 367.

и через прикосновение к ним они исцелялись силой Иисуса (Деян. 19, 12). Так же изгонялись и злые духи.

Первое послание к Коринфянам

Служа в Эфесе, Павел написал, по крайней мере, четыре послания церкви в Коринфе.[37] Первое из них, прежнее послание, упоминается в 1 Кор. 5, 9. Мы обозначим его «Коринфянам А». Это письмо призывало коринфян не сообщаться с членами церкви, повинными в безнравственности, жадности, идолопоклонстве, брани, пьянстве и воровстве. Без сомнения, эти проблемы были вызваны языческим окружением и требовали увещевания со стороны Павла. Позже он получил известие из Коринфа, что член церкви совершил сексуальный грех со своей мачехой, грех, который не укладывался даже в рамки язычества (1 Кор. 5, 1).

Очевидно, Павел узнал о ситуации в Коринфе благодаря посещению Стефана, Фортуната, Ахаика и домашних Хлои (1 Кор. 16, 15-17; 1, 11), а также из письма, посланного ему из Коринфа (1 Кор. 7, 1). Он ответил, написав «Коринфянам В» (наше 1 Коринфянам). Человек по имени Сосфен принял участие в написании с Павлом послания (1 Кор. 1, 1). Если это тот же Сосфен, который был начальником синагоги в Коринфе (Деян. 18, 17), то он стал христианином, и его избивали евреи перед проконсулом Галлионом. Впоследствии он пришел в Эфес, где находился с Павлом. Крисп, другой начальник синагоги в Коринфе (Деян. 18, 8; 1 Кор. 1, 14), также уверовал в Господа и крестился вместе со всем своим домом (Деян. 18, 8).

Масса проблем навалилась на церковь, и Павел отвечал на них из Эфеса (1 Кор. 16, 8), вероятно, весной 53 года. Эти проблемы обсуждались категорически, начиная с основного вопроса, следует ли проповедовать евангелие недвусмысленно и прямо или следовать традиции мирской мудрости, унаследованной от их греко-римского культурного окружения.[38]

Одна из проблем чрезвычайной важности относилась к связи коринфских христиан с римским правительством и религией, поскольку Коринф хоть и находился в Греции, но все же был утвержден

---

[37] Брюс (Bruce) считает возможным пять (*Paul,* 318).

[38] Дуэйн Литфин (Duane Litfin), вместо истолкования мудрости в свете греко-римских мистериальных религий, считает, что эта проблема (мудрость человеческая против Евангелия Христова) связана с культурными традициями, восходящими к пятому веку до Р. Х. (*St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1–4 and Graeco-Roman Rhetoric,* Society for New Testament Studies Monograph Series 79 [Cambridge: Cambridge University Press, 1994]).

римской колонией. Недавний пересмотр датировки письма, которое ранее относили ко времени правления императора Юлиана в четвертом веке, предоставил ученым новый документ, относящийся к изучению Коринфа. В настоящее время Энтони Спофорт (Anthony Spawfort)[39] датирует письмо 80–120 гг. по Р. Х. и определяет его как прошение из города Аргоса, что вблизи Коринфа, к римскому правителю Ахайи. Уинтер (Winter) указывает, что это единственный находящийся в нашем распоряжении основной нехристианский литературный источник, относящийся к событиям первого века в городе Коринфе.[40] Спофорт заключает, что документ доказывает формирование квази-провинциального имперского культа в Коринфе около 54 г. по Р. Х, как раз в тот период (51–54 г. по Р. Х.), когда Павел вел переписку с местной церковью. Уинтер же утверждает, что это дает достаточно оснований для дискуссии Павла в 1 Кор. 8 о коринфских христианах, пользовавшихся своим правом принимать участие в застольях, проходивших в римских храмах.

План Первого послания к Коринфянам

I. Ответ на устные известия из Коринфа 1, 11 (1, 1 – 6, 20)
   A. Разделения (1, 1 – 4, 21)
   B. Безнравственность (5, 1-13; 6, 12-20)
   C. Тяжба (6, 1-11)
II. Ответ на письмо из Коринфа 7, 1 (7, 1 – 16, 24)
   A. Брак и развод (7, 1-40)
   B. Христианская совесть и идолопоклонство (8, 1 – 11, 1)
   C. Уважение к авторитету (11, 2-16)
   D. Злоупотребления в Вечере Господней (11, 17-34)
   E. Духовные дары (12, 1 – 14, 40)
   F. Воскресение тела (15, 1-58)
   G. Сбор для нужд иудейских христиан в Иерусалиме (16, 1-24)

В данный период времени (51–53 г. по Р. Х.) в Эфесе Павел непосредственно занимался сбором пожертвований для нуждающихся иудейских христиан Иерусалима, как ему и напоминали сделать

[39] "Corinth, Argos, and the Imperial Cult: Pseudo-Julian, Letters 198," *Hesperia: Journal of the American School of Classical Studies in Athens* 63.2 (1994): 211–32. См. также ее сжатую версию: "The Achaean Federal Cult Part I: Pseudo-Julian, Letters 198," *TynBul* 46.1 (May 1995): 151–68; и родственную статью Брюса Уинтера (Bruce Winter), "The Achaean Federal Imperial Cult II: The Corinthian Church," *TynBul* 46.1 (May 1995): 169–78.

[40] Winter, "Achaean Federal Imperial Cult II," 169.

Петр и прочие руководители иерусалимской церкви (Гал. 2, 10). Этот сбор много значил для Павла, а ситуация разделения и безнравственности в Коринфе представляла потенциальное препятствие благополучному его завершению. На протяжении всего времени благовестия в провинциях по обе стороны Эгейского моря это было главной заботой Павла. Он напоминал коринфянам в своем послании «Коринфянам В» (1 Кор. 16, 1-4), что они должны продолжать делать то, что он установил в церквях Галатии (несомненно, в то время, когда он проходил область Галатии и Фригии, Деян. 18, 23), а именно откладывать понемногу денег каждый день Господень.

Они взяли на себя эти обязательства годом раньше (2 Кор. 8, 10; 9, 2), но, вероятно, разделения в Коринфе повлияли на этот обет. Рост напряжения между Павлом и многими христианами в Коринфе был вызван не названными оппонентами, обвинявшими Павла в том, что он ложный апостол (1 Кор. 9, 1-18). Помимо прочего, Павел написал данное послание, чтобы защититься от этих обвинений.

Упоминание о пожертвовании в первый день недели, чтобы «не делать сборов, когда я приду» (1 Кор. 16, 2), может относиться к боязни Павла, что по прибытии в Коринф за пожертвованиями он обнаружит – коринфяне не собрали их (2 Кор. 9, 4), что станет унизительным и для них, и для него. Это пожертвование играло важную роль в служении Павла, поскольку это был дар от язычников евреям и расценивался как пожертвование и выражение признательности за первоначальную роль, которую евреи сыграли в донесении до них евангелия (Рим. 15, 16.25-37). Язычники были в долгу перед евреями и должны были признать это.

Павел обращался к еврейским христианам Коринфа, как к святым, и относил христиан из язычников вместе с ними ко «всем призывающим имя Господа нашего Иисуса Христа, во всяком месте» (1 Кор. 1, 2).[41] Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce) напоминает нам, что члены иерусалимской церкви являются «святыми» *par excellence*, будучи одновременно верным остатком Израиля и ядром народа Божьего в новом веке. Если верующие из язычников также могут быть названы «святыми», то только потому, что они стали «согражданами святым» еврейского рода и вместе с ними «своими Богу» (Еф. 2, 19).[42]

На этом этапе Павел почувствовал необходимость составить планы решения коринфской проблемы. Он послал двух своих сотруд-

[41] См. обсуждение отличий иудейских христиан от христиан из язычников в тринадцатой главе.

[42] Bruce, *Paul, ill.*

ников – Тимофея и Эраста – из Эфеса в Македонию (Деян. 19, 22), планируя, что Тимофей дойдет до Коринфа и принесет ему известие (1 Кор. 16, 10-11). Павел планировал позже посетить Македонию и затем отправиться в Ахаю (Деян. 19, 21), где он, возможно, проведет зиму в Коринфе (1 Кор. 16, 5-6), но между тем он понимал, что важно остаться в Эфесе до дня Пятидесятницы (конец весны или начало лета), потому что, несмотря на множество противников, Бог открыл ему дверь для эффективного служения (1 Кор. 16, 8-9). После этого Павел намеревался отправиться в Коринф, а оттуда в Иерусалим и далее в Рим (Деян. 19, 21).

Тимофей же, вернувшись из Македонии, привез сообщение, заставившее Павла сменить планы своих поездок и сначала отправиться в Коринф, затем посетить Македонию и вновь вернуться в Коринф, чтобы церковь радовалась двойному посещению Павла. Когда он писал «Коринфянам D» (2 Кор.), то упоминал изменение своих планов и последующее обвинение в нерешительности, выдвинутое против него некоторыми (2 Кор. 1, 15-17). Известие Тимофея также побудило Павла (и Сосфена) написать Первое послание к Коринфянам («Коринфянам B»), которое сообщает коринфянам о приходе Тимофея и настоятельно просит, чтобы он был безопасен, поскольку делает дело Господне (1 Кор. 16, 10; 4, 17).

На этом этапе восстановление служения Павла чрезвычайно трудно, поскольку Лука пропускает описание нескольких последующих месяцев в Деян. 21, 1-3. Существует несколько вариантов восстановления этого периода посредством соотнесения событий, упомянутых в 1 и 2 Коринфянам. Ниже приведен один вариант.

Тимофей вернулся и отчитался перед Павлом, побуждая его совершить незапланированное посещение Коринфа, где он провел непростое время. Он упоминает его как посещение с огорчением (2 Кор. 2, 1). Сложность, по-видимому, была связана с братом, который порвал отношения с церковью, возможно, это был тот, кто сожительствовал со своей мачехой (1 Кор. 5, 1-7). В своем первом послании Павел повелел церкви исключить брата (предать его сатане), пока он не раскается в своем грехе (1 Кор. 5, 5). Это создало некоторые проблемы. Какова бы ни была причина, Павел столкнулся со сложностями во время этого посещения и решил не возвращаться, пока ситуация не наладится.

В Деян. 20 Лука не упоминает эту поездку, возможно, потому, что она была неприятной. Павел отправился в Македонию (Деян. 20, 3), как планировал (2 Кор. 1, 16), а затем вернулся в Эфес и написал коринфской церкви строгое послание («Коринфянам C», 2 Кор. 2, 3.9), чтобы проверить их готовность повиноваться ему. Он призывал церковь простить раскаявшегося и утешить его, чтобы

он «не был поглощен чрезмерною печалью» (2 Кор. 2, 7). Павел не хотел огорчаться по этому поводу во время повторного посещения, как он утверждал, именно поэтому он отправил Тита вместо себя (2 Кор. 2, 3-11).

Вернувшись в Азию, Павел столкнулся с трудностями, которые он описывает так: «Отягчены были чрезмерно и сверх силы, так что не надеялись остаться в живых» (2 Кор. 1, 8). Похоже, это был единственный случай в служении Павла, когда он не видел выхода. Смерть казалась неизбежной. Павел часто сталкивался со смертью. Он совсем недавно написал коринфянам, говоря: «Я каждый день умираю» (1 Кор. 15, 31). Но здесь было иначе — на этот раз Павел впервые не видел выхода. Это переживание, похоже, изменило его взгляды на смерть и воскресение; отныне Павел говорит о своей смерти до пришествия Христа как о возможной.[43] Впоследствии он напишет: «Потому и говорим, зная, что Воскресивший Господа Иисуса воскресит через Иисуса и нас и поставит перед [Собою] с вами» (2 Кор. 4, 13-14). Таким образом, хотя мы не знаем достоверно, от какой ужасающей опасности Бог избавил Павла в Эфесе, это, несомненно, было знаковым событием для него, оказавшим влияние на его мышление.

Павел в тревоге ожидал ответа на строгое послание в Коринф, которое он, очевидно, отправил с Титом (2 Кор. 2, 13), более зрелым и сильным, чем Тимофей.[44] Таким образом, можно предположить, что оно было написано во время личных страданий и трудностей. Между тем Павел не собирался прекращать служение в Эфесе, пока Бог не закрыл перед ним эту дверь, хотя многие и противились его служению (1 Кор. 16, 9).

Троада

Очевидно, когда Павел отправил Тита в Коринф со строгим посланием, они запланировали встретиться в Троаде. Тит оправится из коринфской гавани в Кенхреях в Троаду, чтобы встретится с ним там. Итак, после дня Пятидесятницы Павел покинул Эфес и отправился в Троаду, где Бог открыл ему двери для проповеди (2 Кор. 2, 12). Однако Павел не мог воспользоваться этими возможностями из-за своей обеспокоенности судьбой Тита, которого он не

---

[43] Так в книге: Bruce, *Paul,* 310. См. также A. E. Harvey, *Renewal through Suffering; A Study of 2 Corinthians* (Edinburgh: Clark, 1996). Харви считает, что то, как Павел встретил смерть, имеет чрезвычайное влияние на его богословие и является ключом к пониманию послания, особенно четвертой и пятой глав.

[44] Так в книге: Bruce, *Paul,* 274.

встретил там (2 Кор. 2, 13). Тит был вынужден добираться к Троаде[45] по суше через Македонию, поскольку он явно не успел на последнее судно из Кенхрей до окончания навигации, которая прекращалась из-за наступления сезона плохой погоды, приходившейся обычно на время с 11 ноября до 10 марта.[46] Следует обратить внимание, что даже великий апостол иногда не мог пройти через открытые двери из-за человеческой тревоги относительно ситуации.

Македония

Таким образом, Павел покинул Троаду по суше и переплыл на пароме Дарданеллы в Македонию, с тревогой разыскивая Тита. Тит, подобно Павлу, во время путешествия останавливался в домах христиан в каждом городе.[47] Они оба, без сомнения, следовали по маршруту второго путешествия Павла и, в конце концов, встретились где-то в Македонии. Даже в Македонии Павел «был стеснен отовсюду: отвне – нападения, внутри – страхи» (2 Кор. 7, 5).[48] Но Бог утешил Павла прибытием Тита (2 Кор. 7, 6).

Тит принес известие, что строгое послание Павла («Коринфянам С») произвело покаяние среди коринфских христиан, и поэтому, хотя Павел и чувствовал, что опечалил их написанием такого строгого письма и сначала пожалел об этом, теперь радовался результатам (2 Кор. 7, 8). Он написал это не только для назидания поступившего неправильно и пострадавшего от неправильного поступка, но и для того, чтобы усилить ревность коринфян о Павле и его служении (2 Кор. 7, 12).

В это время, где-то в Македонии, Павел и Тимофей написали «Коринфянам D» (2 Коринфянам) как продолжение строгого послания «С», и отправили его назад в Коринф с Титом (2 Кор. 8, 16-17). Тимофей, по-видимому, отправился с Павлом из Эфеса в Троаду, а далее в Македонию, и участвовал в написании послания (2 Кор. 1, 1). Беспокойство Павла о состоянии сборов для

---

[45] См. подробнее в статье: J. Murphy-O'Connor, "Traveling Conditions in the First Century: On the Road and on the Sea with St. Paul," *Bible Review* 1 (1985): 41.

[46] В Римской империи в это время зимняя навигация была запрещена традицией, а в случае имперских судов – законом. Обычный навигационный сезон длился с 27 мая по 14 сентября, тогда как два промежуточных сезона, весной (10 марта – 26 мая) и осенью (14 сентября – 11 ноября), считались рискованными (Brian M. Rapske, "Acts, Travel and Shipwreck," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. David W. J. Gill and Conrad Gempf, BAFCS 2 [Grand Rapids: Eerdmans, 1994], 22–23).

[47] Ср. привычку Павла посещать дома христиан, когда он проходил через город: Деян. 21, 4.7.8.16.

[48] Брюс (Bruce) называет этот страх жестокой депрессией (*Paul*, 274).

святых во время всех этих трудностей отражается во 2 Коринфянам (8, 10-15).

Иллирик

Следует также уделить внимание фразе Павла о том, что «благовествование Христово распространено мною от Иерусалима и окрестности до Иллирика» (Рим. 15, 19). Из этого загадочного стиха следует три вопроса: 1) где находился Иллирик? 2) действительно ли Павел проповедовал в Иллирике? 3) если да, то когда это произошло? Подробнее я обсуждал это в других работах,[49] но здесь уместно упомянуть следующее.

Во-первых, как далеко на север на самом деле заходил Павел? Иллирик – это римская провинция в северо-западной части Балканского полуострова у восточного побережья Адриатического моря. Это была одна из четырех больших провинций, учрежденных римлянами в северной части полуострова. Территория, включавшая провинции Иллирик, Мезию, Дакию и Паннонию, охватывала пространство от Вены до Черного моря и от Македонии до Карпат. Иллирик был самой западной из этих провинций и в начале первого века делился на две части – Паннонию на севере и Далмацию на юге.[50] Слово «Иллирик» иногда относится к Далмации, а иногда к большей территории, включавшей Далмацию. Что подразумевается под Далмацией во 2 Тим. 4, 10 не совсем ясно, но, вероятно, здесь данное слово означает южную часть Иллирика.[51]

Если Павел использовал греческое название территории Иллирия, а не латинское наименование Иллирик, он мог подразумевать область в западной Македонии вблизи Диррахия, прибрежного города на западной оконечности Виа Эгнация.[52] В греческом употреблении

---

[49] John McRay, "Illyricum," *ABD,* 3:388–89. См. также Cary, *History of Rome;* Bruce Metzger, "Romans 15:14–33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission," *JBL* 83.1 (Match 1964): 1–11; M. I. Finley, *Atlas of Classical Archaeology* (New York: McGraw-Hill, 1977).

[50] См. карту 19 в F. van der Meer and Christine Mohrmann, eds., *Atlas of the Early Christian World,* trans, and ed. Mary Hedlund and H. H. Rowley (New York: Nelson, 1958).

[51] McRay, "Illyricum," 388.

[52] Эта международная магистраль пролегала от Кипселы на восточном побережье, которая находилась к северу от Самофракии, до Диррахия и Аполлонии на западном побережье. Таким образом, она пронизывала всю провинцию Македонию. Расстояние между двумя этими городами по римским верстовым камням в данной области – 535 римских миль (793 километра) См. N. G. L. Hammond, "The Western Part of the Via Egnatia," *JRS* 64 (1974): 185–94. О Виа Эгнация (Via Egnatia), см. в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 282–83.

территория Иллирии простиралась дальше на юг, чем римская провинция Иллирик.[53] Таким образом, если Павел использовал понятие «Иллирия», оно могло означать только северо-западную часть Македонии. Иллирик, с другой стороны, обозначает район дальше на север в регионе, который когда-то был Югославией и Албанией. Таким образом, Павел мог подразумевать всю провинцию, только ее южную часть (Далмация, 2 Тим. 4, 10) или, возможно, только лишь ее пограничье возле Диррахия.

Во-вторых, вполне возможно, что сам Павел не проповедовал в Иллирике. Вопреки большинству современных переводов, слово «проповедовать» не встречается в тексте Рим. 15, 19. Скорее, оно означает «исполнил» или «совершил» (πεπληρωκέναι, *peplērōkenai*) евангелие Христа в географическом круге, протянувшемся от Иерусалима до Иллирика. Он мог расценивать свое служение среди язычников как завершение служения, начатого до него апостолами среди евреев в Иерусалиме, служение, прошедшее весь путь до Иллирика, где трудились некоторые из его спутников (например, Тит в Далмации, 2 Тим. 4, 10).[54]

Слово «проповедовать» (εὐαγγελίζεσθαι, *euangelizestai*) встречается в следующем стихе (Рим. 15, 20), где Павел продолжает: «Притом я старался благовествовать не там, где [уже] было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании». Тем не менее, Павел просто мог говорить, что его помощники, такие как Тит, донесли евангелие до Далмации или Иллирика под его руководством и, таким образом, он считал это частью своего служения. И все же естественным и наиболее очевидным значением двух стихов, воспринятых вместе, будет причастность самого Павла к исполнению или совершению евангельского повеления проповеди.

В-третьих, если Павел сам проповедовал в Иллирике, то когда это произошло? Поскольку Послание к Римлянам написано в конце его третьего путешествия, то служение в Иллирике, упомянутое в Рим. 15, 19, нельзя отнести к позднему времени, такому как период после его первого заключения. Тогда какие еще остаются варианты? Он никогда не покидал Азию во время первого путешествия. В продолжение второго путешествия не было времени для посещения этой области; Лука говорит, что Павел провел в Филиппах несколько дней (Деян. 16,12) и затем повернул на юго-запад к Фессалоникам, где пробыл несколько недель (Деян. 17, 2), далее он продолжил путь на юг к Верии, после чего покинул Македонию. В этом случае нет времени для путешествия на северо-запад в Иллирик.

---

[53] Bruce, *Paul,* 316–17.

[54] McRay, "Illyricum," 388–89.

Остается только третье путешествие. Ранняя часть этого путешествия проходила в Азии (Деян. 19, 10), поэтому, должно быть, Павел посетил Иллирик в *поздней части* третьего путешествия, когда он находился в Македонии, решая проблемы в Коринфе.[55] Как и в других частях Деяний, Лука в этот раз сокращает описание путешествия Павла по Македонии, просто сообщая, что Павел был в тех местах (Деян. 20, 2), не уточняя временной отрезок. Это могло длиться до восемнадцати месяцев.[56] Пройдя эти места, он три месяца провел в Греции, то есть в Ахаие, южной части Греции, откуда отправился в Иерусалим (Деян. 20, 3).

Утверждают, что во время пребывания в Македонии Павел отправился в Никополь, западную часть Греции, чтобы переждать зиму (Тит. 3, 12).[57] Это доказывает, что немного ранее он оставил на Крите Тита (Тит. 1, 5), что сложно, если не невозможно, увязать с хронологией до этого времени.[58] Нет никаких записей о посещении Павлом Крита до его путешествия в Рим двумя годами позже. Пребывание Павла на Крите будет рассмотрено подробнее в следующей главе.

Второе послание к Коринфянам

Утверждают, что Второе послание к Коринфянам также состоит из двух посланий, сведенных в одно. Согласно этому мнению, первое из посланий «Коринфянам D» включает главы с первой по девятую, второе – «Коринфянам E», состоит из глав с десятой по тринадцатую.[59] Некоторые даже предполагают, что существует доказательство шести или более фрагментарных писем во Втором послании к Коринфянам.[60] Одной из главных причин

---

[55] Bruce, *Paul,* 318.

[56] Восемнадцать месяцев, на самом деле, не будет чрезвычайным предположением (ibid., 317).

[57] George S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry* (London: Hodder and Stoughton, 1929), 217ff.

[58] Bruce, *Paul,* 318.

[59] Сторонниками взгляда, что 2 Коринфянам состоит из двух посланий, являются Bruce, *Paul,* 276f.; Richard Batey, "Paul's Interaction with the Corinthians," *JBL* 84.2 (June 1965): 139–46; и Ralph Martin, *2 Corinthians,* Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1986), 298–99. See the discussion in H. D. Betz, *2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul,* ed. George W. MacRae, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1985). Более обширную библиографию см. в книге: Donald Guthrie, *New Testament Introduction,* 444 n. 2.

[60] См. обсуждение в статье: H. D. Berz in "Corinthians, Second Epistle to The," *ABD,* 1:1149ff.

этого является оптимистический и радостный тон первых девяти глав, основывающийся на положительных новостях от Тита, в противоположность строгому и жесткому ответу оппонентам в главах с десятой по тринадцатую,[61] которые можно отождествить со строгим посланием, упомянутым Павлом во 2 Кор. 2, 3-11.

Придерживающиеся теории двух документов в отношении послания расходятся во мнении, какое из них было написано первым,[62] однако, если теория двух документов верна, то наиболее вероятной представляется мысль, что строгость второго документа вызвана отвержением Тита и послания, доставленного им от Павла (т. е. первые девять глав) и, следовательно, написанного первым. Согласно этому сценарию, некие еврейские руководители (2 Кор. 11, 22) пришли от высших апостолов (2 Кор. 11, 5; 12, 11), предположительно из Иерусалима, и сами заявляли претензии на апостольскую власть (2 Кор. 11, 13). Они отвергали служение Павла и Тита язычникам и добивались превосходства Иерусалима в руководстве.[63]

Поскольку ни один из существующих манускриптов Второго послания к Коринфянам не указывает на какое-либо разделение в книге, гипотеза о разделенном послании должна исходить исключительно из внутреннего литературного анализа.[64] Единство послания поддерживается восприятием, что два настроения Павла, выраженные в отдельных частях, связаны с различными группами коринфской церкви. В первой он счастлив приемом, оказанным Титу большинством, и оптимистичен в отношении грядущего посещения, чтобы взять их приношение для святых в Иерусалиме. Во второй части он критикует еврейских руководителей, представляющих меньшинство в Коринфе, которые пришли из Иерусалима, чтобы нападать на авторитет и служение Павла.[65]

План Второго послания к Коринфянам

I. Павел защищает свое служение (1, 1 – 7, 16)
II. Сбор для иудейских христиан в Иерусалиме (8, 1 – 9, 15)
III. Павел защищает себя (10, 1 – 13, 14)

---

[61] См. Roy B. Ward, "The Opponents of Paul," *Restoration Quarterly* 10.4 (1967): 185–95.

[62] См. обсуждение в книге: Guthrie, *New Testament Introduction,* 444.

[63] Таков анализ Брюса (Bruce), *Paul,* 276–77.

[64] Это признает Betz ("Corinthians," *ABD,* 1:1149).

[65] Так утверждает Guthrie, *New Testament Introduction,* 445–46.

Павел пишет, что вместе с Титом он отправил брата (вероятно, Луку),[66] «во всех церквах похваляемого за благовествование» (2 Кор. 8, 18), чтобы «не подвергнуться от кого нареканию при таком обилии приношений, вверяемых нашему служению; ибо мы стараемся о добром не только пред Господом, но и пред людьми» (2 Кор. 8, 20-21). Вместе с этими двумя, еще один неназванный брат, имевший авторитет в коринфской церкви, был послан, чтобы поддержать их уверенность в обоснованности приношения (2 Кор. 8, 22).

Теперь Павел надеялся вернуться в третий раз в Коринф, чтобы взять их приношение (2 Кор. 9, 5; 12, 14; 13, 1-2). Эти планы явно материализовались, и впоследствии Павел провел три месяца в Греции, а затем вернулся в Коринф (Деян. 20, 3; ср. 1 Кор. 16, 6). Во время пребывания в Коринфе он написал послание к церкви в Риме, в котором говорит, что остановился у Гайя (Рим. 16, 23), жившего в Коринфе (1 Кор. 1, 14). Я не вижу никаких причин сомневаться, что эти два упоминания в Послании к Римлянам и Первом послании к Коринфянам относятся к одному человеку. Эраст, городской казнохранитель и брат во Христе в Коринфе, также передал приветствия в Рим. 16, 23.[67]

Послание к Римлянам

В своем послании римлянам Павел говорит о подаянии, которое он собирал в церквях, состоящих из язычников, для еврейских братьев и сестер в Иерусалиме (Рим. 15, 25-29). Он говорит об Иисусе как о служителе (διάκονον, *diakonon*) для евреев (Рим. 15, 8), в то же самое время описывая себя как священнослужителя (λειτουργὸν, *leitourgon*) Христова для язычников, и называет подаяние священническим приношением язычников (Рим. 15, 16). Доставив подаяние в Иерусалим, он планировал отправиться в Рим и хотел, чтобы местная церковь, которую он не основывал и никогда не посещал,[68] помогла ему добраться до Испании (Рим. 15, 24.28).

---

[66] Bruce, *Book of the Acts,* 383.

[67] См. дискуссию об Эрасте и надписи, найденной в Коринфе, обосновывающую это в шестой главе.

[68] Реймонд Браун (Raymond Brown) допускает, что церковь в Риме была основана в сороковых годах, вероятно, кем-то из Иерусалима, и что ее членов более привлекал еврейский закон и обычаи, чем его [Павла] собственных обращенных. Они были иудейскими христианами, обратившими некоторых язычников, и хотя они не настаивали на обрезании, но все же требовали соблюдения некоторых еврейских обрядов ("Further Reflections on the Origins of the Church of Rome," in *The Conversation*

Важно отметить, что в это время переживания Павла об отношениях евреев и язычников достигли высшей точки, и больше года он собирал это большое и в богословском смысле важное приношение от бедных язычников пострадавшим от голода евреям. В это время он продиктовал Тертию послание римским верующим (Рим. 16, 22), в котором выражает самое полное понимание отношений евреев и язычников (особенно в главах с девятой по одиннадцатую). Послание к Римлянам считается величайшим посланием Павла и наиболее систематичным изложением его богословия.[69]

Павел начинает послание с утверждения, что получил свое апостольство, чтобы привести все народы к послушанию веры, язычников и евреев (Рим. 1, 5-6), и что евангелие — сила Божья ко спасению всякого верующего, еврея или язычника (Рим. 1, 16). Праведный верою (еврей или язычник) жив будет (Рим. 1, 17). Язычники не покорились откровению Бога, данному им в природе (первая глава), но евреи также не послушались дополнительного откровения в законе Моисея (вторая глава). В результате как язычники, так и евреи находятся под властью греха (третья глава). Авраам представлен как отец язычников и евреев, потому что он духовный отец через веру, а не через физическое наследование (четвертая глава). В главах с пятой по восьмую Павел рассказывает римлянам, что праведные верой будут живы; они будут живы, избежав гнева Божьего, власти закона Моисеева, власти греха и смерти.

Затем он показывает в главах с девятой по одиннадцатую, что эта праведность не противоречит обетованиям Божьим, что евреи будут играть важную и продолжающуюся роль в планах Бога. Бог не отверг свой народ, который он знал наперед (Рим. 11, 1-2). Верующие евреи есть в будущих планах Бога. Язычники были привиты, подобно ветвям дикой маслины, на ствол еврейского дерева и никогда не должны забывать, что именно еврейский корень и ствол поддерживает их, а не языческие ветви держат корень (Рим. 11, 18). Павел сообщает им, что направляется в Иерусалим с даром от язычников, который и будет им свидетельством (Рим. 15, 25).

В пяти последних главах послания Павел описывает жизнь человека, еврея или язычника, праведного верой. Она включает жертвенное хождение перед Богом с любовью и уважением ко всем (двенадцатая глава), признание и послушание гражданским властям (даже в Риме Нерона, тринадцатая глава), а также терпение

Continues: Studies in Paul and John, ed. Robert T. Fortna and Beverly Gaventa [Nashville: Abingdon, 1990], 98–99).

[69] Более полное обсуждение послания см. в статье: John McRay, "Romans," *Baker Encyclopedia of the Bible,* ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1988), 2:1863–68.

и любовь к тем, у кого немощная совесть и к еще незрелым в своем познании Божьих обетований (четырнадцатая глава). Пятнадцатая глава говорит о планах путешествий Павла, а шестнадцатая глава содержит поименные приветствия почти тридцати людям в Риме, а также личные приветы от четырех человек из Коринфа.

Таким образом, план послания может выглядеть так:

План Послания к Римлянам

Тема: Праведность Божья, открытая во Христе
Ключевой стих: «Праведный верою жив будет»

I. Праведный верою... (1, 1 – 4, 25)
  A. Гнев Божий (1, 1 – 3, 20)
    1. Гнев Божий открывается на неправедных язычников (1, 1-32)
    2. Гнев Божий открывается против праведности от закона – неверующих евреев (2, 1 – 3, 20)
  B. Открывается праведность Божья (3, 21 – 4, 25)
    1. Праведность Божья распространяется на всех через Христа (3, 21-31)
    2. Авраам – отец язычников и евреев (4, 1-25)
II. Жив будет (5, 1 – 8, 39)
  A. Свободный от Божьего гнева (5, 1-21)
  B. Свободный от греха (6, 1-23)
  C. Свободный от закона (7, 1-25)
  D. Свободный от смерти (8, 1-39)
III. Праведность от веры не противоречит обетованиям Бога (9, 1 – 11, 36)
  A. Проблема: противление евреев евангелию (9, 1-5)
  B. Ответ, состоящий из пяти частей (9, 6 – 11, 36)
    1. Отказ Израиля – цель Божья по избранию (9, 6-29)
    2. Отказ Израиля – его собственная вина, как показывает история (9, 30 – 10, 21)
    3. Отказ Израиля не окончательный – есть остаток (11, 1-10)
    4. Отказ Израиля – путь спасения язычников (11, 11-24)
    5. Отказ Израиля – это Божий способ спасти Израиль (11, 25-36)
IV. Жизнь праведного по вере (12, 1 – 15, 13)
  A. Образ жизни в новом веке (12, 1 – 13, 14)
  B. Немощный и сильный (14, 1 – 15, 13)
V. Заключение (15, 14 – 16, 27)

Назад через Македонию

В планах Павла было покинуть Коринф и отплыть с пожертвованием в Сирию и Иерусалим, но этим планам суждено было измениться из-за заговора евреев против его жизни (Деян. 20, 3). Это явно было связано с попыткой убить его в гавани Кенхреи, поэтому он отправил своих спутников морем, а сам с Лукой воспользовался более длинным путем по суше через Македонию, планируя встретиться с остальными в Троаде (Деян. 20, 3-5). О совместном пребывании Луки с Павлом мы можем судить из использования Лукой местоимения первого лица «мы» в рассказе о своей поздней отправке из Филипп (Деян. 20, 6).

Павел, Лука и, возможно, некоторые другие покинули Коринф и отправились на север через Македонию в Филиппы. Сразу после праздника Пасхи, или Опресноков, приходившегося на весну (приблизительно во время празднования христианской Пасхи), они отплыли из Филипп (т. е. из гавани в Неаполе) в Троаду (Деян. 20, 6). Согласно хронологии, это был 54 год по Р. Х., и Пасха тогда приходилась на 12–19 апреля. По причине встречных ветров,[70] им понадобилось пять дней, чтобы проплыть двести пятьдесят километров до Троады (вместо двух дней, потраченных на путешествие в обратном направлении несколькими годами раньше, Деян. 16, 11). Желанием Павла было прибыть в Иерусалим с пожертвованием до дня Пятидесятницы 31 мая (Деян. 20, 16). Это один из трех важнейших ежегодных праздников в Израиле наряду с Пасхой и Праздником Кущей, и вручение приношения от церквей, состоящих из язычников, произвело бы наибольшее впечатление во время такого события.

Возвращение в Троаду

Павел путешествовал на торговых судах и должен был приспосабливаться к их расписанию. Вероятно, именно поэтому он провел в Троаде целых семь дней несмотря на то, что спешил добраться до Иерусалима (Деян. 20, 6). С другой стороны, если выбор рейсов все же был большой или если Павел нанял судно сам (что маловероятно), тогда он сознательно решил отложить свое срочное путешествие еще на семь дней, несмотря на то, что уже потерял несколько дней по пути из Филипп. В таком случае, эту отсрочку можно объяснить его желанием побыть с церковью на воскресном

[70] Otto Meinardus, *St. Paul's Last Journey* (New Rochelle, N.Y.: Caratzas, 1979), 4.

богослужении, когда все они собирались вместе вкушать Вечерю Господню (Деян. 20, 7). Для этого ему пришлось почти неделю дожидаться следующего воскресенья. Если так все и было, это проливает свет на важность, которую Павел придавал совершению Вечери в воскресенье всей общиной. И все-таки скорее всего Павел просто был связан расписанием отплытия своего судна и поэтому оставался в Троаде дольше, чем планировал.

Больше света на этот вопрос проливает его следующая поездка из Троады в Милет. Лука пишет, что Павлу «рассудилось миновать Ефес, чтобы не замедлить ему в Асии» (Деян. 20, 16). Он не хотел заезжать в Эфес из-за опасности потратить там много времени как с друзьями, так и с врагами.[71] Еще одно столкновение с врагами заставило бы его пропустить день Пятидесятницы в Иерусалиме. Таким образом, представляются возможными два сценария: 1) он сел на судно (либо в гавани Филипп Неаполе, либо в Троаде), которое не заходило в Эфес,[72] либо 2) сам нанял корабль и лично решил не останавливаться в Эфесе. Однако маловероятно, что Павел нанял или мог нанять такой корабль из-за высокой цены. Цена сопоставима со стоимостью фрахтовки чартерного коммерческого самолета в наши дни. Но более убедительно данную точку зрения опровергает сказанное ниже (Деян. 21, 1-2): добравшись до Патары на юго-западном побережье, Павел и его спутники нашли корабль, идущий на Финикию. Затем они явно плыли не на том же самом (нанятом) судне, на которое сели в Филиппах (Неаполе).

В любом случае, Павел условился, чтобы его взяли в Ассе на судно, обогнувшее мыс (Деян. 20, 13). По неуказанным причинам он решил либо пройти пятьдесят или более километров пешком,[73] либо проехать верхом от Троады в Ассу.[74] Обычным дневным расстоянием в то время было расстояние в тридцать километров пешком или пятьдесят верхом.[75] Чтобы обогнуть на корабле мыс Лектум

---

[71] Meinardus, *St. Paul's Last Journey,* 8. См. другие варианты в статье: Rapske, "Acts, Travel and Shipwreck," 16.

[72] Colin J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History,* ed. C. H. Gempf (Tubingen: Mohr, 1989), 125.

[73] Meinardus, *St. Paul's Last Journey,* 5.

[74] Colin J. Hemer, "Alexandria Troas," *TynBull* 26 (1975): 105.

[75] Эдвин Ямаучи (Edwin Yamauchi) предлагает среднюю скорость пешехода пять километров в час; солдата – шесть километров в час. Пройденное расстояние будет от двадцати пяти до тридцати километров в день для пешехода, тридцать километров для каравана ослов и от сорока до восьмидесяти километров для повозки. Он отмечает, что однажды Юлий Цезарь прошел тысячу триста километров от реки Роны до Рима за восемь дней, а Тиберий преодолел триста километров за двадцать пять часов [*Harper's World of the New Testament* [San Francisco: Harper and Row, 1981], 116f).

(современный Бабабурун) и прибыть в гавань Асса, понадобилось бы больше времени.

Возможно, Павлу понадобилось провести больше времени в Троаде, чтобы основать и наставить молодую местную церковь,[76] либо он хотел наставить верующих во время наземного путешествия в Асс,[77] или он просто хотел побыть один, размышляя о последствиях своего расставания с друзьями в Азии (Деян. 20, 38).[78] Возможно, воскрешение из мертвых Евтиха, когда тот выпал из окна во время продолжительной проповеди Павла в Троаде (Деян. 20, 9-12), открыло больше возможностей для благовестия и требовало более длительного пребывания там Павла.[79] Во время своего первого посещения, когда Павел услышал македонский призыв отправиться в Филиппы (Деян. 16, 8-10), он пробыл в Троаде совсем немного времени. Следующий приезд был недолгим из-за беспокойства Павла о Тите, хотя Бог и открыл ему двери в этом городе (2 Кор. 2, 12). Теперь Павел имел что сказать небольшой группе верующих во время своего недельного пребывания с ними.

Асс

По мере того, как Павел приближался к Ассу по берегу, он подходил к горе на южном конце дороги, которая возвышалась над раскинувшейся внизу гаванью. На вершине горы расположился языческий храм Афины, развалины которого все еще величественно стоят на скале над морем. Город (современный Берамкале) стоит на вулканическом пике, на высоте двести пятьдесят метров над уровнем моря, прямо на север от острова Лесбос. Его окружали стены протяженностью почти в три километра, которые и сегодня находятся в хорошем состоянии. Их называли самым совершенным укреплением в греческом мире.[80] Останки театра, агоры (рыночной площади) с двумя рядами лавок, небольшой храм на агоре, здание сената, гимназия и кладбище все еще частично сохранились.

См. также популярную статью Ямаучи "On the Road with Paul," *Christian History* 14.3, issue *A7* (1995): 17. См. дальнейшее обсуждение в шестой главе.

[76] Hemer, "Alexandria Troas," 105.

[77] D. W. Burdick, "With Paul in the Troad," *Near East Archaeological Society Bulletin,* n.s., 12 (1978): 31–65.

[78] Edwin Yamauchi, "Assos," *ABD,* 1:503.

[79] Bruce, *Paul,* 341.

[80] Ekrem Akurgal, *Ancient Civilizations and Ruins of Turkey,* 7th ed. (Istanbul: Net Turistik Yayinlar A.S., 1990), 64.



Фото 7.3. Гавань Асса

Городу Асс было чем гордиться. Аристотель начал работу над своим трактатом «Политика» во время пребывания здесь с 347 по 343 г. до Р. Х. Клеант, философ-стоик, которого, судя по всему, Павел цитировал на Марсовом холме (Деян. 17, 28), родился в Ассе в 331 г. до Р. Х.[81]

С наблюдательной площадки верхнего города Павел мог видеть внизу, в живописной гавани, судно своих спутников. Спускаясь по южной узкой и крутой дороге, Павел быстро добрался до гавани. Современная гавань находится в том же месте, что и гавань во времена Павла, которая не превышала размеры нынешней гавани, хотя и была более оживленной. В настоящее время за гаванью находятся всего лишь несколько гостиниц, ресторанов и небольших туристических агенств.

[81] Павел процитировал строку: «Ибо мы его и род», встречающуюся в «Феноменах» Арата 1-5, а также в «Гимне Зевсу» в измененной форме: «Ибо от тебя мы рождены и превыше всех живых существ, движущихся по земле, созданы мы по божьему образу». Поэтому Павел вводит цитату с отсылкой на более чем одного поэта: «Как и некоторые из ваших стихотворцев говорили» (Деян. 17, 28). См. Miltos Anghelatos, *Paul in Athens* (Athens: Hellenic Scripture Union, 1990), 62.

Митилена

Лука пишет, что «когда же он сошелся с нами в Ассе, то, взяв его, мы прибыли в Митилину», что на восточном побережье острова Лесбос (Деян. 20, 14). Здесь следует упомянуть о мужах, которые путешествовали с Павлом, мужах, покинувших с ним Коринф и добравшихся до Троады, чтобы дождаться его там (Деян. 20, 4-5). Из-за напряженных отношений Павла с коринфской церковью несколько мужей из разных церквей сопровождали его, чтобы собрать там пожертвование. Они могли помочь нести деньги, а также подтвердить их надлежащее использование. Павел беспокоился о том, чтобы не быть постыженным перед ними ответом коринфян (2 Кор. 9, 4).

Находясь в Коринфе, Павел написал письмо церкви в Риме: «Приветствуют вас все церкви Христовы» (Рим. 16, 16). В самом деле, с ним были представители церквей Македонии и Малой Азии (Деян. 20, 4-5). Церкви Македонии представляли Сосипатр из Верии (очевидно, Сосипатр из Рим. 16, 21),[82] Аристарх (ср. Деян. 19, 29; 27, 2; Кол. 4, 10) и Секунд, оба из Фессалоники (Деян. 20, 4). Церкви Азии представляли Тихик (вероятно, из Колосс; ср. Еф. 6, 21-22; Кол. 4, 7-8; 2 Тим. 4, 12; Тит. 3, 12) и Трофим из Эфеса (ср. Деян. 21, 29; 2 Тим. 4, 20). Галатийские церкви представлял Гай из Дервии, который, судя по всему, обратился благодаря Варнаве и Павлу, когда они впервые посетили Дервию (Деян. 14, 20-21). Тимофей из города Листры в Галатии также был в группе (Деян. 16, 1) но, очевидно, не в качестве представителя. Он был давним спутником Павла в путешествиях.

Лука не упоминает представителей Коринфа, что может свидетельствовать о напряженных отношениях Павла с этой церковью,[83] или, возможно, коринфская церковь доверила свои пожертвования Титу (2 Кор. 8, 6-23; 12, 18). Если так, тогда странно, что Тит не упоминается в списке в Деян. 20, 4, и это только усиливает загадочность того факта, что Тит нигде в Деяниях не упоминается. Другая вероятность состоит в том, что самому Луке, написавшему данное повествование, доверили пожертвование, и он только упомянул других представителей.

---

[82] Bruce, *Paul,* 382 n. 16.

[83] Bruce, *Book of the Acts,* 382.

Милет

Отправившись из Митилены, судно поплыло на юг и на следующий день миновало пролив между островом Хиос и материком. Двигаясь на юго-восток, Павел и его компания проплыли рядом с проливом Трогиллия,[84] длиной в километр, и сделали короткую остановку на восточном берегу Самоса, острова, находящегося как раз напротив Эфеса. На следующий день они приплыли в Милет (Деян. 20, 14-15), город, расположенный в пятидесяти километрах к югу от Эфеса, на южной стороне Латмийского залива[85] возле устья реки Меандер. В настоящее время весь залив заилен.

Павел должен был подождать судно несколько дней, чтобы опять отплыть из города, поэтому он воспользовался возможностью созвать пресвитеров из Эфеса и встретиться там с ними. От Эфеса до Милета дорога занимала день пути по суше, проплыть это расстояние на лодке было немного быстрее.

Когда Павел и его спутники приближались к Милету,[86] они могли видеть огромный театр, стоящий на берегу. Это было еще до того, как процесс заиливания оставил его посредине огромной равнины, где он находится и поныне. В наши дни в театре находятся хорошо сохранившиеся коридоры, лучшие среди раскопанных театров. Там обнаружена надпись, отделяющая часть сидений для евреев и почитающих Бога,[87] что свидетельствует о значительном еврейском присутствии в городе.

---

[84] Западный текст (кодекс Безы) и византийский текст (тексты большинства) Нового Завета упоминает этот мыс в Деян. 20, 15. Его географическое существование очевидно.

[85] Латмия встречается в английском переводе Страбона в Loeb Classical series, но он назван Латмикус (Λατμικός) в греческом тексте *(Geogr.* 14.8).

[86] Подробнее смотри John McRay, "Miletus," *ABD,* 4:825–26.

[87] Adolf Deissmann, "A Jewish Inscription in the Theatre at Miletus," in *Light from the Ancient East* (New York and London: Hodder and Stoughton, 1910), 446ff. Надпись гласит ΤΟΠΟΣΕΙΟΥΔΕΩΝΤΩΝΚΑΙΘΕΟΣΕΒΙΟΝ = Τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ Θεοσέβιον. Б. Шванк (B. Schwank) поправил Дейсмана, указав, что надпись была обнаружена в восточной, а не западной части театра ("Theaterplatze für gottesfürchtigen Milet," *Biblische Zeitschrift* 13.2 [1969]: 262–63); Louis Feldman, "The Omnipresence of the God-Fearers," *BAR* 12.5 (Sept.–Oct. 1986): 58–63; Thomas Finn, "The God-Fearers Reconsidered" *CBQ* 47 (1985): 81; Colin J. Hemer, *BASHH* (во втором приложении, написанном Конрадом Гемпфом (Conrad Gempf), обсуждает новую надпись почитающих Бога в Афродизии). В журнале: *BAR* 12.2 (March–April 1987): 52f. опубликован отчет о состоявшемся в 1986 году заседании национального отделения Общества библейской литературы (Society of Biblical Literature), посвященного данной теме, которое особое внимание уделило точке зрения Томаса Краабела (Thomas Kraabel), отстаивающего мнение, что почитающих Бога было не так много, как принято считать, и что они не представляли социальный класс.



Фото 7.4. Театр в Милете

Страбон, географ первого века, утверждает, что в его время в Милете было четыре гавани, одна из которых достаточно велика для флота.[88] Несомненно, Павел приплыл в гавань Львиный залив,[89] которая называется так из-за памятников львам, находящихся по обе стороны входа в гавань. Очертания залива все еще можно увидеть, хотя в настоящее время он заилен на несколько километров внутрь материка и два вырезанных из камня льва, охранявшие его, частично погребены в осадочных породах. В гавани есть причал, расположенный рядом с рынком.

На этом огромном рынке находятся самые впечатляющие археологические памятники древнего Милета. Рынок разделялся на несколько частей, включая северную, западную и южную части рынка. Павел сошел на берег через портовые ворота с шестнадцатью колоннами. Слева от него находился Дельфинион, главный религиозный центр города, где поклонялись Аполлону. Оттуда он вышел на дорогу для процессий, проходившую через прекрасный ионический портик (крытая галерея), строительство которого завершилось приблизительно тогда, когда Павел был там (во время правления

[88] *Geogr.* 14.6.

[89] Richard Stillwell, ed., *Princeton Encyclopedia of Classical Sites* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976), 578.

Клавдия, 41-54 г. по Р. Х.). Эта прекрасная аллея с колоннами вела к большому южному рынку, находившемуся на расстоянии сто пятьдесят метров южнее причала.[90]

Встреча Павла с эфесскими пресвитерами, одна из наиболее трогательных сцен из описанных путешествий Павла, произошла где-то в Милете.[91] Если там не было ни одной церкви, и надо отметить, что Лука ни одной не упоминает, у Павла не было места для встречи. Но где-то в этом городе, возможно, на пляже, Павел говорил с этими эфесскими служителями об их совместном трехлетнем служении (Деян. 20, 31).

Это единственная речь в Деяниях, обращенная к христианам. В ней Павел описывал характер своего служения в Эфесе, где трудился для церкви «со слезами» и вспоминал заговоры евреев против него. Он говорил о том, что трудился собственными руками, чтобы содержать себя и бывших с ним (Деян. 20, 34), а также о важности помощи немощным. Он напоминал им о словах Иисуса (которые запоминались и передавались традицией вне Нового Завета), что «блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. 20, 35).

Три важных аспекта руководящего положения пресвитеров отмечены Лукой с помощью тщательно подобранной терминологии. Он говорил об их возрасте и зрелости, называя старейшинами[92] (Деян. 20, 17), о надзирающей роли, называя их блюстителями или наблюдателями (ἐπίσκοποι, *episkopoi*, епископ, Деян. 20, 28), об их учительской и вскармливающей функции, призывая их «пасти» церковь Господа (Деян. 20, 28). Слово «пасти» – это глагольная форма (ποιμαίνειν, *poimainein*) существительного «пастух» (ποιμήν, *poimēn*, слово, которое переводится как «пастырь» в Еф. 4, 11). Он напоминал, что это ответственное положение им доверил Святой Дух (Деян. 20, 28).

Как-то Павел сказал, что Святой Дух свидетельствует ему по всем городам, что его ожидают заключение и невзгоды (Деян. 20, 23). Возможно, это был знак для него, что поскольку к нему негативно относились во многих городах, он может ожидать такое же отношение и в Иерусалиме. Позднее в Тире (Деян. 21, 4) ученики скажут через Святого Духа Павлу и другим, что им не следует идти в Иерусалим, просто подтверждая уже известное Павлу. И в Кесарии Святой Дух скажет через Агава, пророка, предсказавшего

---

[90] Монументальные ворота, выходящие на южный форум с севера и датирующиеся вторым веком по Р. Х., были обнаружены немецкими археологами в хорошем состоянии. Археологи разобрали их и перевезли в Пергамский музей в Берлине, где успешно собрали их вновь.

[91] Описание города см. в статье: McRay, "Miletus," 825–26.

[92] В Синодальной Библии «пресвитеры». – Прим. перев.

голод в Иудее (Деян. 11, 27-28), что в Иерусалиме Павла свяжут и отведут к язычникам (Деян. 21, 10-11). И снова как местные ученики, так и спутники Луки (Деян. 21, 12) умоляли Павла не идти. И снова пророчество только подтвердило то, о чем свидетельствовали Павлу в каждом городе (Деян. 21, 13-14). Здесь для него не было ничего нового. Видя решимость Павла идти в Иерусалим, Лука и прочие ответили: «Да будет воля Господня».

В этой прощальной речи Павел сказал эфесским пресвитерам, что он *знал,* что все те, среди которых он ходил, проповедуя Царство, не увидят его более (Деян. 20, 25). Из всего сказанного это опечалило их более всего (Деян. 20, 38), потому что он уже предрек свое заключение и скорби в Иерусалиме (Деян. 20, 23). Совершенно ясно, что Павел считал, что уже не увидится с ними из-за полученных пророчеств о заключении и, возможно, смерти. Он сказал: «Я ни на что не взираю и не дорожу своею жизнью, только бы с радостью совершить поприще мое и служение, которое я принял от Господа Иисуса, проповедать Евангелие благодати Божьей» (Деян. 20, 24).

Но кого имел ввиду Павел, говоря обо всех, среди которых ходил (Деян. 20, 25)? Имел ли он ввиду христиан Азии в целом, христиан Эфеса или просто старейшин из Эфеса? Лука и спутники Павла также находились там и, возможно, другие ученики, хотя об этом не сказано.

Кого бы он ни имел ввиду, этот стих не стоит воспринимать как вдохновленное Духом Божьим повеление о том, что Павел больше никогда не посетит восточную часть империи. Это вытекает, как минимум, из двух причин. Во-первых, в контексте Павел *предполагает*, что больше не увидит тех, о ком говорил, поскольку пророчества по всем городам свидетельствуют о его скорбях (Деян. 20, 23). Во-вторых, когда Павел сказал: «Я знаю, что уже не увидите лица моего все вы» (Деян. 20, 25), он использовал греческое слово οἶδα (*oida*) в перфекте, а не γινώσκω (*ginōskō*) в настоящем времени. Первое слово просто означает «я получил знание о»[93] и, вероятно, отражает вывод, к которому он пришел в результате этих пророчеств. Смысл его утверждения таков — «Я уверен (на основании того, что я понимаю), что вы больше меня не увидите».

Но предположение Павла — это не Божье повеление. Божьим повелением было то, что он перенесет скорби и заключение. Так и произошло. Павел предполагал, что никогда больше не увидит их. Так не случилось. Напротив, после первого заключения в Риме Павла освободят, и он вновь вернется в эти края. Увидел ли он

[93] C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 16.

вновь этих старейшин — сказать сложно, но он, несомненно, вновь соединился с Лукой и Тихиком (2 Тим. 4, 11-12), которые были в Милете, и опять посетил многих христиан в Азии (Флп. 1, 26-27; 2, 24; 1 Тим. 1, 3; Тит. 1, 5; 2 Тим. 4, 9-16). Таким образом, этот стих нельзя использовать в качестве доказательства, что Павел никогда больше не возвращался в восточное Средиземноморье.

Кос, Родос и Патара

Оставив Милет, Павел и его спутники поплыли на юг к городу Косу на северо-восточном побережье одноименного острова. Кос лежит к западу от Галикарнаса (современный Бодрум). Здесь они переночевали, по всей видимости, бросив якорь в прекрасной бухте города Коса, открытой на северо-восток. Кос славился своим храмом Асклепия, где исцеления практиковались в контексте языческого поклонения, как и в храме Асклепия в Коринфе и Эпидарузе. Гиппократ, отец медицины, живший около четвертого века до Р. Х., основал здесь медицинскую школу и умер здесь же в возрасте ста четырех лет. Лука, врач возлюбленный (Кол. 4, 14), вероятно, оценил эту остановку более других. В наши дни врачи все еще дают клятву Гиппократа во время получения диплома врача.



Фото 7.5 Гавань Коса

На следующее утро они отплыли к городу Родосу, что на северном мысе острова Родос. Заходя в гавань, они могли видеть останки

колосса Родосского, который Страбон в первом веке назвал одним из семи чудес античного мира.[94] Это был огромный бронзовый монумент, и когда завершилось его строительство между 304 и 284 г. до Р. Х. он был более тридцати метров высотой, однако, в результате землетрясения в 225 г. до Р. Х. он был разрушен в области колен. Страбон говорил о Родосе, что «он настолько превосходит все прочие гавани, дороги, стены и благоустройства в целом, что я не могу назвать ни одного города, равного ему или хотя бы отчасти приравнивающегося к нему, не говоря уже о превосходстве над ним».[95] На Родосе бытует предание, что Павел сошел на берег и обратил множество людей, но в Деяниях нигде не упоминается, что судно останавливалось на ночь здесь.



Фото 7.6. Гавань Родоса

От Родоса судно отплыло на восток к порту в Патаре, который находится на западном побережье Ликийского полуострова, выступая из юго-западного побережья Малой Азии (Турция). Здесь Павел и его спутники должны были сменить суда. Корабль, на котором они плыли, явно был каботажным судном, которое должно было плыть на восток вдоль турецкого побережья Атталии или Антиохии.

Позже Павел совершал такие же пересадки в обратном порядке, когда плыл вдоль этого побережья в Рим из Кесарии на корабле, направлявшемся в Адрамит на северо-западном побережье Азии (рядом с Ассом). Лука говорит, что корабль во время этого позднего путешествия намеревался плыть около Асийских мест (Деян. 27, 1-2). Когда они добрались до Мир, то сменили корабли и пересели на судно, плывшее из Александрии в Италию (Деян. 27, 5-6). Портами

[94] *Geogr.* 14.2.5.

[95] Ibid.

в Патаре и Мирах пользовался Александрийский зерновой флот, кормивший в то время большую часть Средиземноморского мира.

Это имеет отношение к продолжению рассказа Луки о путешествии Павла в Иерусалим в Деян. 21, поскольку некоторые греческие рукописи Деяний говорят, что группа Павла не делала пересадки в Патаре, но проплыла еще восемьдесят километров на восток, пересев в Мирах, на другом побережье того же Ликийского полуострова.[96] Эти поздние греческие рукописи, вероятно, добавили Миры в Деян. 21, 1 из-за Деян. 27, 5.

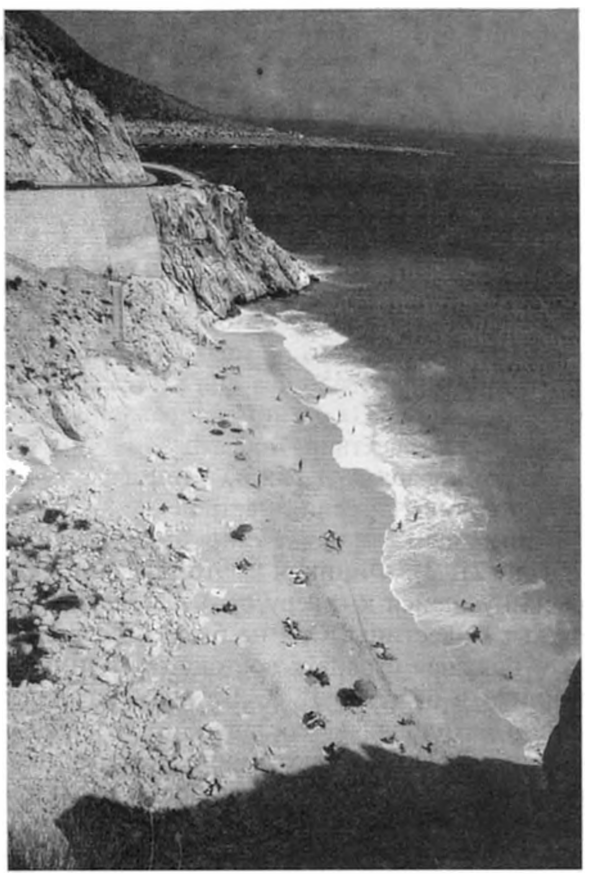


Фото 7.7. Побережье Патары

[96] Западный текст кодекса Безы поддерживает этот вариант, как, вероятно, и манускрипт восьмого века $\mathfrak{P}^{41}$. Согласно некоторым древним манускриптам, текст гласит «Патара и Миры». См. Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament,* 2d ed. (Stuttgart: German Bible Society, 1994), 427.

Патара была портом города Ксант, расположившегося в двадцати километрах к северу на восточном берегу реки Ксант. С руин неисследованного археологами театра я наблюдал характерную картину гавани, в настоящее время полностью заиленной, с остатками римской бани и монументальными воротами с тройной аркой, ведущими в город. Современные раскопки обнаруживают огромные декорированные каменные гробы (саркофаги), тянущиеся вдоль дороги возле ворот. Здесь когда-то находился знаменитый храм и оракул ликийского бога Аполлона. С вершины театра можно созерцать километры заброшенных пляжей и пустынные наносные равнины, которые ничем не выдают того, что великий христианский апостол когда-то проходил здесь.

Тир

Команда Павла взошла на борт судна, направлявшегося в Финикию, и отплыла к городу Тиру. В отличие от небольших каботажных суден это было, судя по всему, большое торговое судно. Оно пользовалось преимуществами сильных ветров, дувших в это время года с запада (день Пятидесятницы – весна и лето), и плыло к югу от острова Кипр прямо к Тиру. Лука ничего не говорит о затраченном времени, но это путешествие требовало два дня при благоприятных ветрах[97] или пять-семь[98] дней в обратном направлении при встречных ветрах.[99] О позднем путешествии Павла в обратном направлении Лука пишет, что его корабль отплыл на Кипр (т. е. к северной стороне острова) по причине встречных ветров (Деян. 27, 4).

Лука говорит, что конечным пунктом назначения была Финикия (Деян. 21, 2) и Сирия (Деян. 21, 3). Финикия – это название географической области, раскинувшейся к северу от Акко (современная Хайфа) вдоль побережья Палестины. Она не была ни страной, ни нацией.[100] Сирия – это большая страна к востоку от Финикии, ставшая римской провинцией в 64 г. до Р. Х. Во времена Павла Финикия административно входила в состав Сирии. Сирия и Палестина, по сути, имели управление как самостоятельные провинции, точные взаимоотношения их в настоящее время являются предметом научных споров.[101]

---

[97] Meinardus, *St. Paul's Last Journey,* 15.

[98] Пять дней, по расчетам Златоуста (*Гом. на Деян.* 45).

[99] Лукиан во втором веке упоминает о семидневном путешествии из Сидона (возле Тира) до Ликийского побережья (*Nav.* 7).

[100] См. обширную статью о Финикии в *ABD,* 5:349–57.

[101] Робин Трейси (Robyn Tracey) считает, что сложно показать какие-либо формальные, правовые отношения между ними ("Syria," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman*

Судно бросило якорь в Тире, чтобы разгрузиться (Деян. 21, 3). Во времена Павла город был торговым центром, откуда экспортировалось финикийское стекло и пурпурные ткани. Слово «Финикия» означает пурпурный или темно-красный;[102] этот регион славился производимой здесь краской.[103] Зерно ввозилось из Египта, а также из черноморского региона. Именно этот груз мог находиться на судне Павла, плывшем с севера. Также импортировалось вино с греческих островов.



Фото 7.8. Гавань Тира

Под впечатляющими руинами византийского периода были обнаружены римские руины. Хотя ни один из них не восходит ко времени самого Нового Завета, есть руины второго века по Р. Х., включая монументальную арку, которая частично реставрирована. За аркой археологи обнаружили римскую дорогу под византийской мостовой. Сразу за Тиром, вдоль дороги, находились гробницы, что

Setting, ed. Gill and Gempf, 257). См. обсуждение отношений Сирии и Киликии после 25 г. до Р. Х. в первой главе.

[102] M. C. Astour, "The Origin of the Terms Canaan, Phoenician and Purple," *JNES* 24 (1965): 346–50.

[103] J. B. Jensen, "Royal Purple of Tyre," *JNES* 22 (1963): 104–18. См. библиографию в I. Irving Ziderman, "Seashells and Ancient Purple Dyeing," *BA* 53.2 (June 1990): 98–101.

характерно и для других римских городов. То же самое можно найти в Патаре, а также вдоль Аппиевой дороги в Риме. Раскопки некрополя обнаружили массу прекрасных мраморных саркофагов с резными надписями.

Павел и его спутники нашли в Тире учеников и провели с ними семь дней, прежде чем снова сесть на корабль (Деян. 21, 4.6). Церковь в Тире, очевидно, была основана первыми учениками из Иерусалима, которых сам Павел ранее рассеял до Финикии во время преследований, разразившихся после смерти Стефана (Деян. 11, 19). Павел и Варнава, скорее всего, посещали местных христиан ранее, когда проходили через Финикию и Самарию по пути из Антиохии на иерусалимский собор (Деян. 15, 3).

Апокрифические «Деяния Павла» описывают приезд Павла в Тир, во время которого евреи пришли встретиться с ним и послушать его проповедь. Он изгонял бесов и когда «толпа увидела все это, в силе Божьей они прославили его...».[104] Это произведение датируется временем до третьего века, но в этом месте фрагментарно, и какой именно приезд Павла в Тир описан, определить невозможно.[105]

Во время пребывания Павла в Тире, пророки из среды учеников сказали ему не ходить в Иерусалим, как мы обсуждали выше. Но Павел был полон решимости завершить свое служение, доставив приношение в Иерусалим. Когда закончилась неделя, ученики проводили его и его спутников на берег, где они, преклонив колени, помолились и распрощались (Деян. 21, 5). Затем судно отправилось в Птолемаиду (Деян. 21, 7).

Птолемаида

Птолемаида расположена на северной оконечности залива Хайфы и сейчас известна как Акко, имя, которое один раз упоминается в Ветхом Завете (Суд. 1, 31).[106] Своей значимостью город главным образом обязан своему месторасположению. Он находится у залива на соединении главной прибрежной магистрали и дороги, ведущей на северо-восток через Галилею к Дамаску и далее

---

[104] *Acts of Paul* 6 in J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon, 1993), 376.

[105] «Деяния Павла» впервые упоминаются по названию в труде Оригена «О началах» (*О нач.* 1.2.3.). Евсевий обсуждает их связь с каноном Нового Завета (*ЦИ* 3.3.5), а Иероним отвергает их ортодоксальность (*Vir. ill.* 7).

[106] Во времена крестоносцев, в одиннадцатом и двенадцатом столетиях по Р. Х., город назывался Акрой.

на север к Антиохии Сирийской. Павел и его путники провели один день с местной церковью, но нам ничего не известно об основании и составе церкви; это единственный отрывок, где Новый Завет упоминает Птолемаиду.

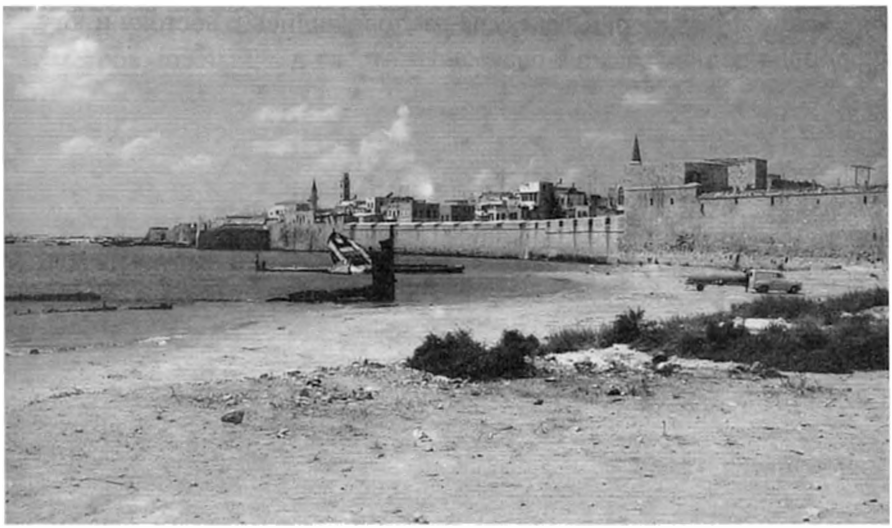


Фото 7.9. Гавань Акко в Птолемаиде

Кесария Маритима

Путешествие продолжилось на следующий день до Кесарии Маритимы (Деян. 21, 8), однако мы не знаем, проходило оно по суше или по морю. Кесария в течение трех столетий служила опорным пунктом римской политической деятельности в Палестине. По крайней мере, два римских легиона, Десятый фретенский и Шестой ферраррский, были здесь расквартированы. Надпись на акведуке все еще сохраняет свидетельство о присутствии Десятого легиона. Штаб-квартира прокураторов Феликса и Феста (Деян. 23, 26; 24, 27) располагалась в этом городе. Понтий Пилат, отдавший Христа на распятие, проживал здесь ранее. Надпись с его именем была обнаружена в театре. Корнилий, римский сотник и первый обращенный из язычников в Палестине, также располагался здесь (Деян. 10, 1).

Десятилетие раскопок (1972-83), проводимых здесь, были лично для меня вознаграждением во многих отношениях. В результате продолжающихся раскопок мы можем предоставить частичное описание обширного античного города, занимавшего около

0,7 квадратных километра во времена Павла.[107] Независимо от того, прибыл Павел сюда из Птолемаиды по морю или по суше, его практически сразу впечатлила бы гавань Ирода. Он мог видеть прекрасный театр к югу от гавани, расположенный вблизи дворца Ирода Великого. Римские храмы находились к востоку от гавани, акведук протянулся на север, а пакгаузы расположились к востоку и югу.



Фото 7.10. Вид на гавань Кесарии с Храма Августа

Гавань Ирода, превосходившая, по словам Иосифа Флавия, размерами гавань Афин в Пирее,[108] была первой искусственной гаванью в античном мире и была построена при помощи современнейших технологий, существовавших в то время. Здесь впервые в восточном Средиземноморье обширно использовали недавно открытый застывающий в воде цемент.[109]

---

[107] Более полное описание археологических раскопок см. в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 139–45.

[108] *Иуд. война* 1.410.

[109] Этот цемент, говорит архитектор первого века Витрувий, изготавливался из пуццолана, вулканического песка, который затвердевал под водой (*On Architecture* 2.6.1). Его основное место добычи можно увидеть на греческом острове Санторин.

Подводные раскопки показали, что описание Иосифом вида и размеров гавани Кесарии большей частью точны.[110] Под видимой в наши дни небольшой частью гавани Крестоносцев находятся покрытые водой остатки более значительной части гавани Ирода. Ее образовывали два волнореза, протянувшиеся на четыреста пятьдесят метров в море, северный волнорез был шириной в пятьдесят метров, южный — в двести. На северо-западе, где оба волнореза встречались, находился вход в гавань, шириной в двадцать метров. Был обнаружен внутренний причал, не упоминаемый Иосифом, на сто пятьдесят метров заходящий вглубь пакгаузов внутри современного форта Крестоносцев. Также были обнаружены части погрузочных причалов. Вне всякого сомнения — эта гавань была центром обширной торговли между востоком и западом, и Ирод мог частично оплачивать свои строительные проекты благодаря этой торговле.

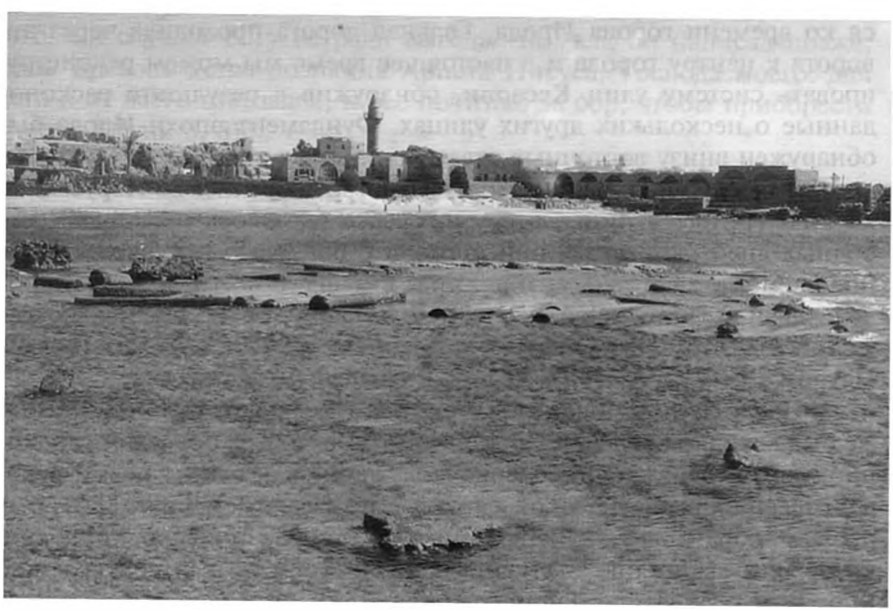


Фото 7.11. Вид на гавань Кесарии с моря

Явные свидетельства большой грузовместимости судов, проходивших через гавань, обнаружились в 1973 году благодаря открытию множества огромных складов, протянувшихся вдоль

[110] Описана в *Иуд. война* 1.408–15. Прекрасное цветное изображение места, включая гавань, смотри в Kenneth Holum et al., *King Herod's Dream: Caesarea on the Sea* (New York: Norton, 1988).

побережья внутри современной гавани Крестоносцев с юга до театра. Существуют пакгаузы, реконструированные позднее на фундаменте времен Ирода.

Чтобы удовлетворить потребности города, Ирод построил акведук, частично наземный, частично на ажурных арках над землей, чтобы доставлять воду в город с восточного склона горы Кармил. Высота акведука достигает около шести метров.Части его глиняных труб, залитых бетоном, можно увидеть и сегодня.

Иосиф Флавий упоминает театр, построенный Иродом в Кесарии,[111] который находится на южной части побережья. Реставрированный амфитеатр был размером около девяноста метров в диаметре и рассчитан приблизительно на четыре тысячи человек.

Проведя раскопки внизу круглых башен северной стены вокруг Кесарии, мы обнаружили, что строительство стены относится ко времени города Ирода. Главная дорога проходила через эти ворота к центру города и в настоящее время мы можем реконструировать систему улиц Кесарии, обнаружив в результате раскопок данные о нескольких других улицах. Фундамент эпохи Ирода был обнаружен внизу восточных ответвлений этих стен.

Павел и его спутники настолько быстро добрались до Иерусалима ко дню Пятидесятницы, что у них даже оказалось несколько свободных дней. Это время они провели с церковью в Кесарии, остановившись у евангелиста Филиппа, имевшего четырех незамужних дочерей-пророчиц. (Деян. 21, 8). В Кесарии также были и другие ученики (Деян. 21, 16), церковь в том месте ранее была основана Петром (Деян. 10, 44-48).

У Павла и Филиппа было много общего, поскольку Филипп также был активно вовлечен в проповедь евангелия за пределами традиционного иудаизма. Он совершал служение как один из семи руководителей эллинистической церкви в Иерусалиме (Деян. 6, 5), был первым, обратившим самарян (Деян. 8, 5; евреи-полукровки, доступ которых к евангелию был запрещен Иисусом до его воскресения, Мф. 10, 5), обратил эфиопского вельможу (иудейского прозелита, Деян. 8, 26-39) и в настоящее время жил и трудился в Кесарии, где произошло первое обращение язычника (Деян. 10, 1-48). В самом деле, Павлу и Филиппу было что обсудить.

Сейчас Павел находился среди братьев и сестер, которые активно несли служение, очень похожее на его собственное. Руководители иерусалимской церкви направили Петра и Иоанна разузнать о деятельности Филиппа в Самарии и одобрили его служение среди

[111] *J. W.* 1.415.

самарян (Деян. 8, 14-25), подобно тому, как позже они одобрили служение Петра среди язычников из дома Корнилия здесь, в Кесарии (Деян. 11, 1-18).

Со временем Филипп и его дочери покинули Кесарию и переехали в Иераполь во Фригии, где они завершили свое служение, умерли и были погребены там.[112] Но во время пребывания Павла в Кесарии из Иерусалима пришел пророк по имени Агав, предсказавший арест Павла в Иерусалиме (Деян. 21, 10-11), так же как ранее, в Антиохии, он предрек голод в Иерусалиме (Деян. 11, 27-28). Когда Лука (обратите внимание на использование местоимения «мы» в Деян. 21, 12) и другие ученики услышали это, они умоляли Павла не идти, но он ответил: «Что вы делаете? что плачете и сокрушаете сердце мое? я не только хочу быть узником, но готов умереть в Иерусалиме за имя Господа Иисуса» (Деян. 21, 13). Никто из спутников Павла не сомневался в серьезности сказанного. Он служил Богу не ради выгоды, но, как он написал позже, «ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа» (Флп. 3, 8).

Иерусалим

Павел продолжил двигаться к Иерусалиму, расстояние до которого около ста километров, в сопровождении некоторых учеников из Кесарии (Деян. 21, 16).[113] Пеший путь обычно занимал минимум три дня, поскольку преодоление тридцати километров в день по хорошим дорогам было обычным делом. На лошадях было бы проще и быстрее, вероятно, потребовалось бы два дня.[114]

---

[112] Евсевий (*ЦИ* 3.31.2–5) описывает это, используя выдержки из Поликрата Эфесского и его диалога с Гаем. В двух рассказах есть небольшая путаница в отношении того, о каком Филиппе идет речь, но упоминание Прокла о четырех дочерях-пророчицах не оставляет сомнения, что это именно тот Филипп, а не один из двенадцати апостолов, хотя комментарий Поликрата не совсем четкий. В этом отрывке Евсевий говорит, что Поликрат из Эфеса писал Виктору, епископу Рима, около 195 г. по Р. Х.: «Филипп, один из двенадцати апостолов, почивший в Иераполе, как и две его дочери, состарившиеся девами, и другая его дочь, жившая в Духе и покоящаяся в Эфесе...».

[113] Он передвигался по дорогам, обсуждавшимся в шестой главе.

[114] Уильям Рамси (William Ramsay) доказывает, немного сомнительно, на неясной грамматической основе, что Павел путешествовал верхом (*St. Paul the Traveller,* 302). Анализ этого аргумента см. в книге: F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary,* 3d rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 443. Исходя из других оснований, Брюс (Bruce) считает, что более вероятно использование мулов.

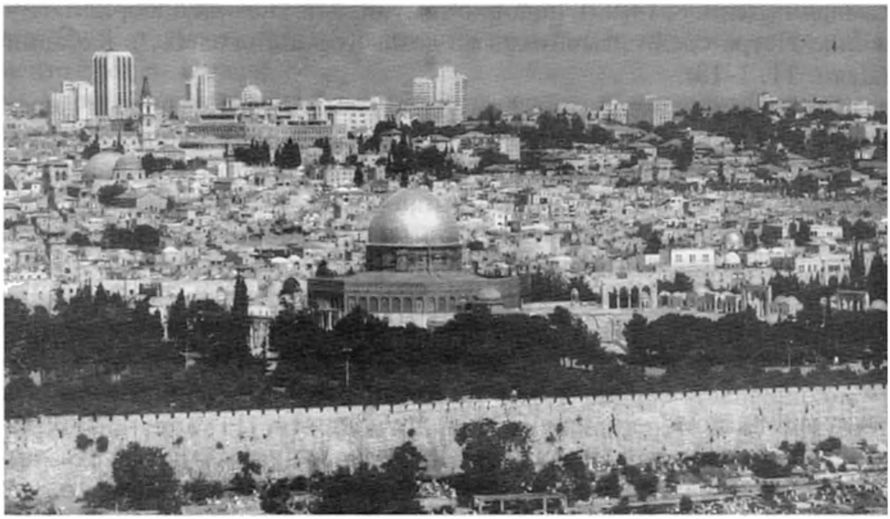


Фото 7.12. Храмовый холм в Иерусалиме

В Иерусалиме Павел остановился у Мнасона с Кипра. Его имя греческое, возможно, эллинизированная форма еврейского имени Манассия. То, что Лука называет его давним учеником (ἀρχαίῳ μαθητῇ, *archaiō mathētē*, Деян. 21, 16), может означать, что он был из первых обращенных в Иерусалиме более двадцати лет назад. Вряд ли он обратился на Кипре во время первого путешествия Павла и Варнавы, которое состоялось всего лишь около семи лет ранее. Договоренности о ночлеге[115] были сделаны заранее (Деян. 21, 16), поскольку было важно найти кого-либо в Иерусалиме, готового принять такую большую группу христиан из язычников. Считая Павла и Луку, в группе их было не менее девяти (Деян. 20, 4-5).

Чтобы понять произошедшее далее, необходимо помнить, что Павел и восемь или более его спутников имели при себе значительное пожертвование от церквей из язычников со всей Македонии, Греции и Малой Азии. Они доставляли этот дар, чтобы помочь иудейским братьям и сестрам в Иерусалиме, испытывавшим крайнюю нужду. Павел, как мы отмечали ранее, расценивал это пожертвование в качестве жертвы священнического служения, которую он приносил от имени своих церквей из язычников. На кону стояла обоснованность всего его служения. Павел считал чрезвычайно

[115] См. H. J. Cadbury, "Lexical Notes on Luke-Acts, III. Luke's Interest in Lodging," *JBL* 45 (1926): 305–22.

важным, чтобы язычники принесли это пожертвование, несмотря на их собственную нужду (2 Кор. 8, 3), и язычники действительно умоляли Павла позволить им поучаствовать, даже такой ценой (2 Кор. 8, 4). Он также считал в равной степени важным, чтобы руководители иудейских христиан в Иерусалиме приняли дар, несмотря на то, что публично выразить свое одобрение служению язычников было унизительным.

Павел занимался сбором более года (2 Кор. 8, 10; 9, 2). Он спешил в Иерусалим, чтобы быть там до дня Пятидесятницы и чтобы предоставить дар в приемлемой праздничной обстановке, когда город будет переполнен иудейскими христианами, пришедшими на праздник. Учитывая это и предварительные договоренности о встрече (вместе с Иаковом пришли все пресвитеры, Деян. 21, 18), мы можем только догадываться об ожиданиях, царивших в группе Павла.

Это проявляется в описании Лукой их входа в собрание. Он говорит: «Павел пришел с нами», а не «мы пришли с Павлом» (Деян. 21, 8). Какое волнение, какая радость, какое напряжение! Ранее Павел волновался о том, как все могло бы обернуться. Он писал римским христианам из Коринфа, прежде чем отправиться в это важное путешествие, прося их молиться, «чтобы служение мое для Иерусалима было благоприятно святым» (Рим. 15, 31).

Однако невероятно, что после всех этих приготовлений и тревог о приношении, в Деяниях нет ни слова о вручении его Павлом или принятии иерусалимскими руководителями. Повествование Луки обходит это полным молчанием. О причинах мы можем только догадываться. Утверждают, что Лука не включил этот факт, потому что пожертвование было отвергнуто еврейскими братьями и оказалось преградой, которой Павел боялся.[116] Согласно этому взгляду, Павел ранее сказал Луке то, о чем написал римлянам, что отвержение его служения на востоке воспрепятствовало его дальнейшему служению там, поэтому он собирался переместиться далее на запад к Риму и Испании. Это утверждение основано на фразе Павла в Рим. 15, 23, где он говорит: «Ныне же, не имея [такого] места в сих странах, а с давних лет имея желание прийти к вам».[117]

---

[116] Величайшим потрясением для Луки был отказ иерусалимских руководителей принять пожертвование Павла, что символизировало их разрыв со служением Павла (A. J. Mattill, "The Purpose of Acts Reconsidered: Schneckenburger Reconsidered," in *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday,* ed. W. Ward Gasque and R. P. Martin [Grand Rapids: Eerdmans, 1970], 116).

[117] Mattill, "Purpose of Acts Reconsidered."

Однако в этой фразе Павел говорит не о еврейской оппозиции, а о методе своего служения, изложенном в Рим. 15, 20: «Благовествовать не там, где [уже] было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании». Поскольку он уже проповедовал повсеместно на востоке от Иерусалима до Иллирика (Рим. 15, 19), то планировал отправиться в Рим и Испанию прежде, чем прийти в Иерусалим с пожертвованием.

Вероятнее всего, Лука опустил рассказ (хотя пожертвование было принято с благодарностью)[118] не потому, что в то время беспокоились, одобрит ли иерусалимская церковь служение Павла среди язычников (что она уже сделала во время собора несколькими годами ранее, Деян. 15), и одобрит ли Павел служение иерусалимской церкви среди евреев, ставших христианами, но продолжавших соблюдать закон Моисея.

Это видно из того, что после изложения Павлом совершенного им среди язычников через свое служение, иерусалимские руководители прославили Бога (Деян. 21, 20). Их реакция на отчет Павла о своем служении была явно благосклонной. Наиболее животрепещущая проблема на данном этапе была вызвана дошедшим до иерусалимской церкви сообщением о том, что Павел требовал у обратившихся в христианство евреев оставить закон Моисея, запрещая им обрезать детей или соблюдать еврейские обычаи (Деян. 21, 21). Многие из этих иудейских христиан,[119] действительно — тысячи из них (Деян. 21, 20) были ревнителями закона. Отношение Павла к закону было для них ключевым вопросом.

Я буду подробнее рассматривать вопрос об отношении Павла к закону ниже, в пятнадцатой главе, но здесь достаточно сказать, что Павел решительно отверг истинность этого сообщения и с готовностью уступил просьбе Иакова доказать это, очистившись в храме и оплатив там расходы за жертвоприношение четырех евреев, завершавших обет. Если это были обычные назорейские обеты, то они, согласно Талмуду, продолжались тридцать дней, если не были оговорены другие сроки.[120] По завершении этого времени участник проходил процесс очищения, остригал отросшие к этому времени волосы и совершал жертвоприношение в храме, которое

---

[118] Кейт Никл (Keith Nickle) считает, что можно с уверенностью предположить, что пожертвование было принято благосклонно (*The Collection: A Study in Paul's Strategy,* Studies in Biblical Theology 48 [Naperville, Ill.: Allenson, 1966], 70).

[119] Доказывают, что слово «уверовавших» (Деян. 21, 20) это добавленный к реальным словам Иакова комментарий Луки, и что Иаков в самом деле говорил о евреях в Иерусалиме, которые не приняли христианство, но присоединялись к церкви по политическим мотивам (Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind,* trans. Frank Clarke [Atlanta: John Knox, 1977], 240ff).

[120] См. *m. Nazir* 1.3; 5.3; 6.3.

включало сожжение остриженных волос. Несколькими годами ранее Павел остригал волосы в Кенхреях в завершение личного обета и, вероятно, привез их в Иерусалим в качестве приношения (Деян. 18, 18).[121] Он не возражал против совершения еврейских обетов.

Требующиеся жертвоприношения были дорогостоящими (Чис. 6, 14), а особенно для бедного человека, взявшего такой обет. Нередко богатый человек помогал бедным в таких случаях, способствуя совершению ими своего религиозного долга. Иосиф Флавий рассказывает, что Ирод Антипа I иногда оплачивал расходы назореев, чтобы завоевать популярность.[122] Но где Павел мог взять деньги для оплаты подобных обетов? Он только что вернулся из трехлетнего служения в Эфесе, во время которого трудился, чтобы поддерживать себя и своих сотрудников. «Сами знаете, что нуждам моим и [нуждам] бывших при мне послужили руки мои сии» — напоминал он эфесским пресвитерам в Милете (Деян. 20, 34). Возможно, иерусалимские руководители посчитали вопрос достаточно важным, чтобы использовать часть пожертвований, принесенных Павлом, с этой целью, или же Павел сам предложил это.

Другая возможность состоит в том, что четыре человека соприкоснулись с каким-либо осквернением во время обета и, согласно закону, должны очиститься и отложить свои жертвоприношения на неделю (Чис. 6, 9-11),[123] прежде чем обрить головы и совершить свои приношения. В этом случае недельная задержка требовала только дополнительного приношения двух горлиц или двух молодых голубей к священнику и не была слишком дорогостоящей. По-видимому, Павел взял на себя только эти обязательства («когда же семь дней оканчивались», Деян. 21, 27) и, соответственно, понес меньшие расходы. Результат был бы тем же, то есть его публичное одобрение и участие в совершении еврейских обетов.

Павел удовлетворил просьбу руководителей иудейских христиан в Иерусалиме, согласившись с их просьбой, но когда он находился в храме во время церемонии очищения, то столкнулся с евреями из Малой Азии, пришедшими в город на день Пятидесятницы, и в результате пережил исполнение пророчеств о своих злоключениях и заточении в тюрьму (Деян. 20, 23). Эти евреи, несомненно, видели Павла в Азии и знали о его служении среди язычников. Они обвинили Павла, что он ввел на территорию храма, запретную для язычников, Трофима из Эфеса, а стало быть также из Азии, и попытались тут же убить Павла (Деян. 21, 28.31).

---

[121] См. обсуждение обетов в конце шестой главы.

[122] *Иуд. древн.* 19.294.

[123] См. *т. Nazir* 6.6.

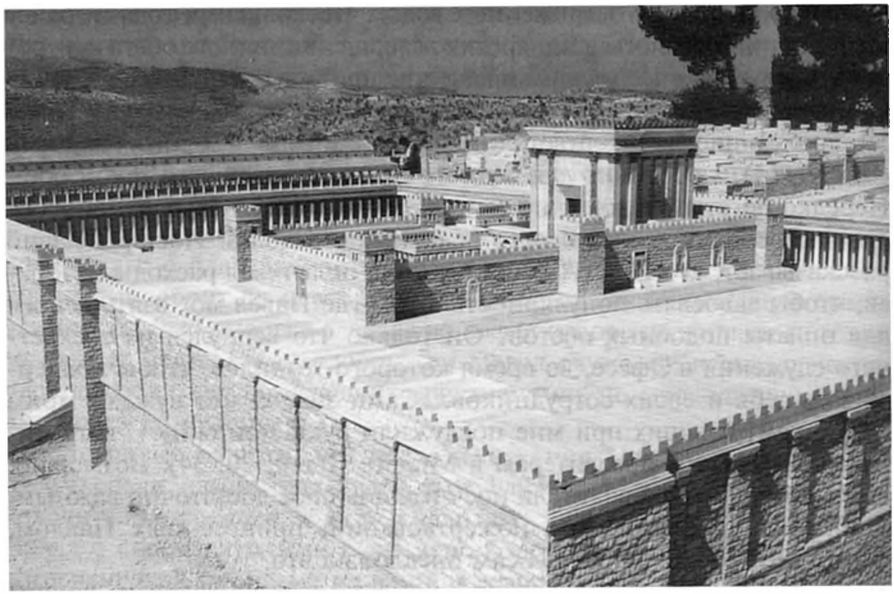


Фото 7.13. Макет храма Ирода в Иерусалиме

Здание храма, состоявшее из святого и святого святых, располагалось во внутреннем углу двора израильтян и было открыто только для евреев-мужчин. Перед ним, отделенный вратами Никанора, находился двор женщин. Весь комплекс, в свою очередь, был окружен балюстадой. За ее пределами оставшаяся часть комплекса храмового холма состояла из огромной каменной площадки, называвшейся двором язычников, куда могли приходить язычники и поклоняться Богу Израиля. Это та территория, которую очистил Иисус, когда был последнюю неделю в Иерусалиме, поразив присутствующих словами пророка: «Я приведу на святую гору Мою и обрадую их в Моем доме молитвы; всесожжения их и жертвы их [будут] благоприятны на жертвеннике Моем, ибо дом Мой назовется домом молитвы для всех народов» (Ис. 56, 7; Мф. 11, 17).

Иосиф Флавий дал описание небольшой стены отделявшей язычников от евреев. Еврейская часть была окружена каменной стеной, на которой находилась надпись, под страхом смертной казни запрещавшая иностранцам доступ сюда.[124] Римляне разрешили евреям казнить любого, кто пересекал этот барьер, даже римских граждан.[125] Далее Иосиф говорит, что стена была трех локтей (один

[124] *Иуд. древн.* 15.417.

[125] *Иуд. война* 6.125–26.

метр) в высоту[126] и на «одинаковом расстоянии стояли столбы, на которых на греческом и римском языках[127] был написан закон очищения, гласивший, что чужой не должен вступать в святилище...».[128]

Два из этих каменных столбов с надписями, описанными Иосифом, были обнаружены и обнародованы.[129] Текст был переиздан с дальнейшим анализом и современной библиографией.[130]

μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύσθαι
ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν
τρυφάκτου καὶ περιβόλου. ὃς
δ' ἂν ληφθῇ ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται
διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον

Ни один иноземец не должен входить во внешний двор и за барьер вокруг святилища. Тот, кто будет схвачен, пусть винит самого себя за свою последующую смерть.

Павла спасла римская стража из крепости Антония, которая была большим гарнизоном с четырьмя башнями[131] и стояла вблизи северо-западного угла двора язычников. Юго-восточная башня возвышалась над всем пространством храма,[132] и оттуда стража заметила опасное положение Павла. Ему было позволено обратиться к нападавшим евреям с одной из двух лестниц, которые, по словам Иосифа, вели к северной и западной колоннаде, окружавшей двор (Деян. 21, 35.40).

Римский трибун удивился, узнав, что Павел говорит по-гречески, потому что он считал его египетским радикалом (Деян. 21, 37-38), который недавно вывел четыре тысячи убийц (Иосиф говорит «около тридцати тысяч»)[133] в пустыню к Масличной горе, где они приготовились напасть на Иерусалим. Они потерпели поражение от

---

[126] Мишна говорит, что она была в десять ладоней высотой, т. е. один метр (*Middot* 2.3)

[127] «выгравированная по-гречески и по-нашему» (*Иуд. война* 6.125).

[128] *Иуд. война* 5.194.

[129] См. Jack Finegan, *ANT:LJ* 197.

[130] Peretz Segal, "The Penalty of the Warning Inscription from the Temple in Jerusalem," *IEJ* 39.1–2 (1989): 79–84.

[131] *Иуд. война* 5.242. См. описание крепости Антония в книге: Brian Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody,* BAFCS 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 137f.

[132] *Иуд. война* 5.242–43.

[133] Ibid., 2.261–63.

прокуратора Феликса, который использовал римскую тяжелую пехоту. Через несколько дней Павел сам предстал пред Феликсом в Кесарии (Деян. 24, 1-2).

Египтянин и несколько из его последователей сбежали от Феликса, и вполне понятно, почему трибун Клавдий Лисий сначала подумал, что Павел был тем самым египтянином. Но когда Павел исправил его ошибку, сообщив, что на самом деле он был «Иудеянином, Тарсянином, гражданином небезызвестного Киликийского города» (Деян. 21, 39), трибун позволил ему говорить к толпе. Речь Павла по этому случаю содержит второй из трех рассказов о его обращении и призвании, имеющий наибольшую из всех еврейскую ориентацию.

Павел обращался к народу на разговорном арамейском языке (Деян. 22, 2), который в Новом Завете обычно называется еврейским. Это заставило их слушать более внимательно, и Лука сохранил основные тезисы речи, которая подчеркивала наиболее важные элементы еврейского прошлого Павла для этой еврейской аудитории: образование в Иерусалиме, полученное у великого раввина Гамалиила по строжайшему закону их праотцев (Деян. 22, 3); изначальное преследование им церкви (Деян. 22, 5); крещение от Анании, названного Павлом мужем благочестивым по закону (Деян. 22, 12.16), и явление ему Христа позже в самом храме, которое подтвердило его обращение и призвание, и отправило его к язычникам (Деян. 22, 17-21).

Евреи слушали Павла внимательно до этого слова (Деян. 22, 22) — слова «язычник». Затем они очень взволновались, крича, бросая одежду и подбрасывая пыль в воздух (Деян. 22, 23). Это было слово, которое мгновенно привело толпу в бешенство. Они думали, что Павел ввел язычника в запретную зону. В своем Евангелии Лука ранее описывал идентичную реакцию в отношении Иисуса, которая перекликается с пережитым Павлом и описанным в Деяниях. Это случилось, когда Иисус говорил в синагоге в Назарете и произвел на общину такое впечатление, что «все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, исходившим из уст Его» (Лк. 4, 22), даже когда он намекал, что текст из Исаии исполнен им в тот день (Лк. 4, 21). Похоже, ни у кого не возникло проблем с этим, но когда Иисус продолжал говорить и применять Писание к язычникам, они исполнились ярости и попытались убить его (Деян. 4, 28-29).

Истина в том, что Павел не брал Трофима во двор израильтян. Если бы это произошло на самом деле, то это было бы преступление, караемое смертной казнью, и священники и левиты были уполномочены римскими властями исполнить приговор. Трибуна

это не интересовало, но он повелел «бичевать его [Павла], чтобы узнать, по какой причине так кричали против него» (Деян. 22, 24). Когда Павел сказал, что он римский гражданин от рождения (Деян. 22, 28), а не просто гражданин Тарса, о чем он уже говорил трибуну (Деян. 21, 39), его тут же избавили от бичевания и испуганные чиновники поняли, что сами уже совершили преступление, связав без суда и следствия римского гражданина. За это их могли сурово наказать.[134]

Трибуну все же было необходимо определить личность Павла и характер его преступления (как он допрашивал и ранее, Деян. 21, 33). Возникает вопрос, почему Павел не сказал о своем гражданстве раньше. Ответом может быть то, что Павел, в ответ на просьбу иерусалимских руководителей, прилагал усилия, чтобы быть с ними на равных, как ревностный иудей. В храмовом конфликте, где понятия «еврейский» и «римский» считались противоположными, публичное признание себя римским гражданином привело бы к обратным результатам. Павел сделал бы это в последнюю очередь. Он открыто сказал толпе по-арамейски, что он ревностный еврей, но только лично трибуну он сказал по-гречески, что был гражданином Тарса, и исключительно в римском окружении крепости Антония Павел упомянул свое римское гражданство.

На следующий день Лисий привел Павла в Верховный еврейский суд – синедрион, в юрисдикции которого находились дела о нарушении святости храма. Павел считал, что он под судом евреев (Деян. 23, 3.6; ср. 24, 21), хотя Лисий не считал собрание судом (Деян. 22, 30; 23, 28).[135] Представ перед первосвященником Ананией, человеком с сомнительной репутацией,[136] Павел, спустя много лет после своего обращения, объявил себя в тот момент фарисеем, сыном фарисея (Деян. 23, 6) и настаивал, что «всею доброю совестью жил пред Богом до сего дня» (Деян. 23, 1). До обращения у Павла не было мучений совести! Он говорил коринфянам: «Ибо [хотя] я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь; судия же мне Господь» (1 Кор. 4, 4).

---

[134] О важности гражданства в таких вопросах см. P. Garnsey, "Legal Privilege in the Roman Empire," in *Studies in Ancient Society,* ed. M. I. Finley, Past and Present Series 2 (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974). Также Rapske, *Paul in Roman Custody,* 47ff

[135] О сложностях заключения Павла в крепости Антония см. прекрасное обсуждение в книге: Rapske, *Paul in Roman Custody,* 135–49.

[136] Иосиф говорит, что Анания изымал десятины, принадлежавшие священникам (*Иуд. древн.* 20.205–7). Его убили зелоты в 66 г. по Р. Х., во время первого восстания против Рима, когда он прятался во дворце (*J. W.* 2.441).

В ответ Анания дал пощечину Павлу, возможно, потому, что был приведен в ярость утверждением Павла,[137] после чего Павел упрекнул его, очевидно, полагая, что никакой истинный первосвященник не стал бы бить его вопреки закону (Деян. 23, 3). Закон защищал невиновного, пока не доказано обратное. Почему Павел не признал в Анании первосвященника, не сказано. Некоторые полагают, что это было связано с его плохим зрением,[138] но это только догадки. Другие задавались вопросом, действительно ли Павел видел, кто отдал приказание, поскольку там присутствовало много людей и Павел мог не смотреть на Ананию. Либо это могло быть связано с тем, что Павел настолько редко бывал в Иерусалиме после своего обращения, что мог не знать Ананию в лицо,[139] поскольку Анания был назначен первосвященником до 47 или 48 г. по Р. Х., в годы первого миссионерского путешествия Павла. Он находился в этой должности до 58 г. по Р. Х.

Павел воспользовался своей связью с фарисеями и, чтобы извлечь пользу, крикнул в совете, что его судят за веру в воскресение мертвых (Деян. 23, 6-7). Это немедленно противопоставило фарисеев и саддукеев и произвело острое разногласие в совете. Со стороны Павла это была блестящая стратегия. Когда это произошло, трибун, державший своих солдат в стороне от судебного разбирательства, послал их избавить Павла, потому что боялся, что в гневе его разорвут на части (Деян. 23, 10). Его отвели назад в крепость Антония, где он, как римский гражданин, пользовался относительно благоприятными условиями заключения и был немедленно освобожден от оков, когда объявил о своем гражданстве (Деян. 22, 29). Испуг солдат, что они связали римского гражданина, ускорил снятие с него оков.[140]

В ту ночь Господь явился Павлу во сне или в видении и уверил, что исполнились еще не все пророчества о его несчастьях и заключении. Он также будет свидетельствовать в Риме (Деян. 23, 11). На следующий же день Бог благополучно начал исполнять это через посещение крепости племянником Павла. Вероятно, сестра Павла была жительницей Иерусалима или же ее сын был отправлен в Иерусалим, как и Павел в юности, для дальнейшего обучения.

Племянник Павла каким-то образом узнал о заговоре против Павла более чем сорока евреев, получивших одобрение

---

[137] Так в книге: Bruce, *Book of the Acts,* 425.

[138] Основываясь на его словах в Послании к Галатам: «Если бы возможно было, вы исторгли бы очи свои и отдали мне» (Гал. 4, 15).

[139] Таково мнение Брюса (*Book of the Acts,* 427).

[140] Подробнее см. Rapske, *Paul in Roman Custody,* 146ff.

первосвященников и старейшин (Деян. 23, 12-15), и пришел предупредить его об этом. То, что он свободно прошел к Павлу, можно объяснить положением Павла, не осужденного римского гражданина, и юностью мальчика, который не представлял никакой угрозы безопасности тюрьмы. Лука называет его юношей (νεανίας, *neanias*, Деян. 23, 17), термин, обычно указывающий на возраст от двадцати четырех до сорока.[141] Однако Лука, говоря о нем, также дважды использовал уменьшительную форму данного слова (νεανίσκος, *neaniskos*, Деян. 23, 18.22), и это наряду с тем, что стражник взял племянниказа руку (Деян. 23, 19) и привел к Павлу, из чего становится ясно — он был совсем ребенком. Когда племянник Павла сообщил о заговоре, он передал информацию охранявшему его центуриону, а тот отвел юношу к начальнику стражи в крепости Антония. Когда начальник услышал о запланированном убийстве, то немедленно распорядился отправить Павла в сопровождении сильно вооруженной стражи в Кесарию, где, как римский гражданин, он находился под властью и защитой римского правителя.

[141] BAGD, 534.

8

Путешествие в Рим, поздние путешествия и смерть

Павел перед Феликсом

Трибун Клавдий Лисий, незаконно лишив Павла свободы в Иерусалиме, не мог позволить себе взять ответственность за убийство римского гражданина, находящегося под его надзором, поэтому он немедленно снарядил около пятисот воинов, чтобы они доставили Павла в Кесарию, где за него отвечал бы прокуратор Феликс (Деян. 23, 23-24). Вместе с Павлом Лисий отправил сопроводительное письмо, в котором сказано, что Павел не совершил никакого преступления против римских законов и не сделал ничего, заслуживающего заключения в тюрьму или смерти. Он сказал, что Павел подвергся опасности только потому, что его обвиняли в спорных вопросах иудейского закона.

Под покровом ночи (после девяти часов вечера, Деян. 23, 23) солдаты отвезли Павла через Антипатриду в Кесарию, что за сто километров оттуда.[1] Быстрый отъезд состоялся благодаря средствам передвижения,[2] которыми обеспечили Павла, чтобы ускорить

[1] См. обсуждение этой дороги в конце шестой главы.

[2] Множественное число κτήνη используется в отношении животных — ослов или лошадей. Вероятно, им дали более одного животного, поскольку путь был долгий, обычно занимавший два дня.

путешествие. Остаток ночи они провели в Антипатриде,[3] находившейся на половине пути к Кесарии (сорок километров к югу от города). Оттуда все солдаты, кроме семидесяти всадников, вернулись в Иерусалим (Деян. 23, 23.32). На следующий день Павел и его спутники продолжили путь в Кесарию.[4]



Карта 8.1. Путешествие Павла в Рим

Лисий потребовал, чтобы обвинители Павла, включая первосвященника Ананию, пришли в Кесарию (Деян. 23, 30-35; 24, 1), не ожидая вызова, дабы не задерживать процесс. Очевидно, это была уступка Павлу.[5] Они пришли через пять дней, а между тем Павла содержали в Иродовой претории.[6] Раскопки в Кесарии дали возможность предположить, что дворец Ирода располагался на мысе.

---

[3] Антипатрида была построена на месте Афека в Шароне, одном из пяти ветхозаветных мест, называемых Афек. Ирод Великий переименовал ее в честь своего отца Антипатра. См. статьи об Антипатриде и Афеке в словаре: *ABD,* 1:272–74, 275–77.

[4] О Кесарии см. в работе: John McRay, "Caesarea," *EEC,* 165–67.

[5] Брайан Рапски (Brian Rapske) обнаруживает в письме Лисия несколько уступок Павлу, возможно, это объясняется его обеспокоенностью изначально несправедливым отношением к Павлу, а также с тем, как это отразится на нем (*The Book of Acts and Paul in Roman Custody,* BAFCS 3 [Grand Rapids: Eerdmans, 1994], 153).

[6] Рапски (Rapske) считает, что в это время Павел не испытывал к себе особого отношения и уступок, которыми он пользовался у Лисия, они были дарованы ему только после того, как он представил свое дело Феликсу. В тот момент Феликс повелел содержать Павла в тюрьме, но «не стеснять его и не запрещать никому из его близких служить ему или приходить к нему» (Деян. 24, 23) (*Paul in Roman Custody,* 157).

Его остатки были обнаружены в южной части гавани, к западу от театра. Согласно археологам, дворец стал *praetorium*, или официальной резиденцией римского прокуратора.[7] Вероятно, Павел находился здесь.



Фото 8.1. Гавань Кесарии, вид с дворца Ирода

Когда из Иерусалима пришли обвинители, Феликс официально выслушал их. Анания и некоторые старейшины привели с собой видного представителя, оратора Тетрулла, который назвал Павла главарем секты назарейской (указание на христиан, последователей Иисуса из Назарета), и обвинил его в подстрекательстве евреев и попытке осквернить храм (Деян. 24, 1-9). После этого отвечал Павел, сказав, что он прибыл в Иерусалим двенадцатью днями ранее и не создавал трудностей. Даже когда он пришел в храм для очищения, не было никаких проблем, и иерусалимский синедрион не выдвигал против него такого обвинения. Он отметил, что никто в Иерусалиме не свидетельствовал, как это ныне происходит в Кесарии, о его недостойном поведении. Он сказал, что его единственным «преступлением» была проповедь воскресения мертвых (Деян. 24, 10-21).

Ответ Феликса Павлу был обусловлен современным культурным окружением. Иосиф Флавий писал: «Между тем дела Иудеи

См. описание тюремной жизни во времена Павла в шестой главе, повествующей о втором путешествии Павла.

[7] Barbara Burrell, Kathryn Gleason, and Ehud Netzer, "Uncovering Herod's Seaside Palace," *BAR* 19.3 (May–June 1993): 56.

изо дня в день приходили все в больший упадок. Страна вновь наполнилась разбойниками и обманщиками, которые вводили народ в заблуждение. Тем временем Феликс ежедневно ловил и казнил многих из них».[8]

Евреи и сирийцы в Кесарии враждовали и убивали друг друга в спорах о равных гражданских правах,[9] и ситуация ухудшилась настолько, что Феликс нанял убийц, чтобы убить Ионафана, бывшего еврейского первосвященника, который изначально посоветовал назначить Феликса прокуратором.[10]

Таким образом, когда Павел предстал пред Феликсом, прокуратор столкнулся с серьезной проблемой. У него не было желания расшатывать и без того нестабильную ситуацию с евреями, с которой он постоянно боролся (как и его преемник Фест, Деян. 25, 9). Через десять лет эта враждебность достигла пика, когда сирийцы в 66 г. по Р. Х. вырезали около двадцати тысяч евреев в Кесарии, а оставшихся отправили на галеры. Иосиф говорит, что в то время из города полностью исчезло еврейское население.[11] Это ускорило войну с Римом, приведшую к разрушению Иерусалимского храма в 70 г. по Р. Х.

Сам Феликс был вольноотпущенником семьи императора Клавдия[12] и женился на еврейке Друзилле (Деян. 24, 24), младшей дочери царя Ирода Агриппы I.[13] Он желал угодить евреям при любой возможности (Деян. 24, 27), но не из любви к ним, а чтобы уменьшить распространяемую ими враждебность. Благодаря семейным еврейским связям, он был достаточно информирован (Деян. 24, 22) о движении иудейских христиан в Иудее и правильно проанализировал проблему Павла. Он понимал, что на самом деле проблема заключалась в конфликте среди иудеев по вопросу о том, был ли Иисус Христом.

Хотя, с одной стороны, Феликс не желал без необходимости раздражать евреев, с другой стороны, поскольку Павел был римским гражданином, не нарушившим ни еврейского, ни римского закона, Феликс не мог осудить его. Он решил тянуть время. Он сказал, что рассмотрит дело после того, как трибун Лисий придет в Кесарию

---

[8] *Иуд. древн.* 20.160–61.

[9] См. подробнее в Irving Levey, "Caesarea and the Jews," in *The Joint Expedition to Caesarea Maritima,* vol. 1, *Studies in the History of Caesarea Maritima,* ed. D. N. Freedman, BASOR Supplemental Studies 19 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975), 43–78.

[10] *Иуд. древн.* 20.162–63.

[11] *Иуд. древн.* 2.457.

[12] David Braund, "Felix," *ABD,* 2:783.

[13] *Иуд. древн.* 18.132; *J. W.* 2.220; cf. *Иуд. древн.* 19.354.

и у него будет возможность поговорить с римским офицером, арестовавшим Павла (Деян. 24, 22).

Феликс также увидел возможность получить от Павла взятку и хотел задержать его в тюрьме до тех пор, пока он не предложит ее (Деян. 24, 26). Согласно Луке, Павел не сказал, что дар, который он принес в Иерусалим, был пожертвованием от церквей, находящихся за пределами Иудеи, и когда Павел сказал: «Я пришел, чтобы доставить милостыню народу моему и приношения» (Деян. 24, 17), Феликс подумал, что Павел сам сделал пожертвование и был богат. Это единственное упоминание о пожертвованиях в Деяниях. То ли из-за упоминания Павлом о пожертвованиях, то ли из-за его влиятельности в движении (названном «Путем» в Деян. 9, 2; 19, 9.23; 24, 14.22), Феликс полагал, что у Павла есть деньги или что он может их достать.[14]

Поступок Феликса соответствует тому, что мы знаем о нем от Иосифа Флавия. Более того, Тацит, историк первого века, описал его как правителя Иудеи, считающего, что при столь могущественной поддержке можно безнаказанно творить беззакония.[15] Антоний Феликс — раб на троне — отличался особой жестокостью и сластолюбием.[16] На протяжении последующих двух лет он часто беседовал с Павлом, надеясь на предложение взятки,[17] но, будучи безнравственным, Феликс пришел в ужас, когда Павел говорил ему об истине, о воздержании и о будущем суде (Деян. 24, 25).

Павел перед Фестом

Два года спустя, в 56 г. по Р. Х., Феликса сменил Порций Фест. Вступление в должность Феста — центральная дата в хронологии Павла. Если эта новая датировка 56 г. по Р. Х. (вместо более старой датировки 59 г. по Р. Х.) верна,[18] тогда Павел находился в тюрьме в Кесарии с 54 по 56 г. по Р. Х.

Через три дня Фест отправился в Иерусалим к первосвященнику с визитом вежливости и узнал о жалобе на Павла еврейских

---

[14] Рапски (Rapske) настоятельно, но бездоказательно, утверждает, что Павел находился в финансово привилегированном положении (*Paul in Roman Custody,* 106). Он полагает, что у Павла были деньги на протяжении всего его служения, но не может объяснить их источник.

[15] *Ann.* 12.54.

[16] *Ист.* 5.9.

[17] См. подробное описание служения Павла в Кесарии в отличном произведении Рапски (Rapske), *Paul in Roman Custody,* 151–72.

[18] См. обсуждение этого в третьей главе.

начальников. Они надеялись, что новый прокуратор отправит Павла назад в Иерусалим, и они смогут убить его по дороге (Деян. 25, 1-3). Они были причастны к похожему заговору против Павла ранее (Деян. 23, 12-15). Фест отказал, однако пригласил представительных начальников из храма прийти в Кесарию и вместе с ним выяснить правду об обвинениях против Павла.

Через восемь или десять дней Фест вернулся в Кесарию и решил выслушать Павла. Возможно, спутники Павла из Малой Азии и Македонии, сопровождавшие его в Иерусалим с пожертвованием, уже вернулись домой. Вероятно, они были обескуражены происходящими событиями, которых они не желали, но предвозвещение которых слышали по всем городам (Деян. 20, 23). Только двое из них, Лука и Аристарх, по-видимому, остались в Иерусалиме и затем пришли в Кесарию, поскольку позже они сопровождали Павла в его путешествии из Кесарии в Рим (Деян. 27, 1-2).

Надпись, обнаруженная во время раскопок в Кесарии в 1997 году, экспериментально определена археологом Джозефом Поратом (Joseph Porat) как относящаяся к официальному римскому отделению внутренней безопасности, где Павел предстал пред Феликсом и Фестом (Деян. 24, 27).[19] Комплекс зданий, где ее обнаружили, был размером около пятнадцати тысяч квадратных метров, куда входят, по словам Джозефа Пората, руководящего раскопками Израильского управления древностей в Кесарии: огромный дворец, административные службы, баня и суд. Он располагается между дворцом Ирода на побережье и ипподромом на востоке.

Согласно Порату, административный комплекс — это единственное место пребывания римских властей, раскопанное в Израиле и одно из немногих, когда-либо раскопанных в античном Римском мире. Дальнейшие исследования помогут понять его предназначение. Поскольку римское господство в Палестине сосредотачивалось в Кесарии, местный комплекс претории функционировал как местонахождение римских властей с первого века до середины третьего. Мозаичная надпись на одном из полов гласит: «Я приступил к исполнению служебных обязанностей — я буду в безопасности».

Фест, будучи новым прокуратором иудейской провинции, и только что вернувшись с ее руководителями из трехдневного посещения Иерусалима, по понятным причинам хотел сделать угождение иудеям (Деян. 25, 9). В то же время он не хотел вести дело самого Павла. Поэтому он предложил Павлу отправиться в Иерусалим и ответить на обвинения там. Однако Павел уже был пред синедрионом

[19] Abraham Rabinovich, "Archaeological Site Linked to Paul," *Jerusalem Post,* 10 September 1997.

и к этому делу нечего было больше добавить, поскольку свидетели не уличили его в преступлении (Деян. 25, 10).

С другой стороны, Павел знал, что евреи сговорились убить его в Иерусалиме (Деян. 23, 12-15), поэтому он воспользовался своим правом римского гражданина и потребовал суда кесарева (Деян. 25, 11). Этот закон, известный как *lex Julia de vi publica*, действовал всего лишь с 23 г. до Р. Х.,[20] но он подходил Павлу, который без колебаний воспользовался им. Этот закон не позволял чиновнику казнить, бичевать, заковывать в цепи или пытать римского гражданина, или даже вынести ему приговор вопреки апелляции, или препятствовать отправиться в Рим, чтобы в течение определенного периода времени подать там свою апелляцию. Таким образом, у Феста[21] не было выбора, как только удовлетворить просьбу Павла, и, вероятно, именно этого он и хотел, поскольку в этом случае он снимал с себя всякую ответственность за данную ситуацию.

Как Павел смог доказать, что он римский гражданин — неизвестно, однако ложное притязание на римское гражданство наказывалось смертной казнью и мало кто осмелился бы на это.[22] Регистрация граждан при рождении, похоже, была относительно более поздним изобретением,[23] и было ли у Павла свидетельство о рождении, выяснить невозможно.[24] Граждане, жившие в провинциях, как Павел в Киликии, могли подтвердить гражданство посредством архивов местных переписей, составлявшихся для налогообложения. Даже если у Павла и было свидетельство, неизвестно, брал ли он его с собой. Характер и масштабы путешествий, таких знакомых современному миру, были неизвестны в Римской империи. Из поколения в поколение семьи оставались в одном месте, и гражданство было легко определить в местных условиях. Особенные меры были приняты к солдатам и торговцам, получавшим металлические свидетельства, подтверждающие гражданство, известные как *diplomata*.[25] Однако, маловероятно, что у Павла при

---

[20] См. мое обсуждение этого закона в первой главе.

[21] В оригинале — Феликс, что, судя по всему, ошибка. — Прим. перев.

[22] F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 39.

[23] Введена законами *lex Aelia Sentia* от 4 г. по Р. Х. и *lex Papia Poppaea* от 9 г. по Р. Х. Если Павел родился до этих декретов, а это возможно, то у него не было свидетельства (Bruce, *Paul,* 40).

[24] See F. Schulz, "Roman Registers and Birth Certificates I," *JRS* (1942): 78f.; "Roman Registers and Birth Certificates II," *JRS* (1943): 55f.

[25] Подробнее см. в статье: A. N. Sherwin-White, "The Roman Citizenship and Acts," in *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1963; reprint, Grand Rapids: Baker, 1992), 148–49.

себе было бумажное или металлическое свидетельство, поскольку в нем не было потребности.

Также и по внешнему виду Павла нельзя было определить, гражданин он или нет. В Иерусалиме Клавдий Лисий не удивился, узнав от Павла, что он римский гражданин (Деян. 22, 27-28). Павел старался подчеркнуть свою еврейскую идентичность в Иерусалиме и точно не надел бы римскую тогу — большой кусок материи, который носили поверх туники и обматывали вокруг тела через плечо, а иногда вокруг головы.[26] Никто, кроме римского гражданина, не мог носить тогу, однако в провинциях ее редко носили из-за громоздкости, и даже в Риме в это время тога была непопулярной.

Павел перед Агриппой II

Через несколько дней после того, как Павел обратился к кесарю, Кесарию посетил иудейский царь Агриппа II. Он был сыном Агриппы I и братом Друзиллы, жены Феликса, которого сменил Фест. Агриппа правил территорией на северо-востоке от провинции Феста, включавшей Итурею, Трахонитиду и Абилену (Авилинею), и он пришел в Кесарию, чтобы поприветствовать нового прокуратора (Деян. 25, 13). Поскольку Агриппа считался экспертом в еврейских религиозных вопросах, Фест рассказал ему о ситуации Павла, и Агриппа захотел выслушать Павла.

В своей речи к Агриппе Павел третий раз, как это описано в Деяниях, рассказывает о своем обращении и призвании. Он начал речь, подчеркивая свои еврейские качества, и отметил, что вел строгую жизнь фарисея (Деян. 26, 5).[27] Он сказал, что ныне стоит пред судом за свою надежду на обетования Божьи, данные евреям (т. е. воскресение из мертвых), и спросил, неужели кто-либо из присутствующих считает невероятным то, что Бог воскрешает мертвых (Деян. 26, 6-7).

В своем рассказе Павел подчеркивает, что ему дано повеление проповедовать язычникам (Деян. 26, 16-18) и что это повеление ему дал сам Христос в своем пост-пасхальном служении (Деян. 26, 23). Павел говорит о христианах из иудеев как о святых («они» и «их» в Деян. 26, 10-11), которых он преследовал. Термин «святые» был особенным именем евреев. Христиане стали причастны к этому имени, когда их привили к еврейской маслине (Рим. 11). Глубокий смысл этого факта обговаривается в тринадцатой главе.

---

[26] Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law,* 149–50.

[27] См. первую главу и обсуждение еврейского прошлого Павла в Bruce, *Paul,* 41–52.

Затем Павел спросил Агриппу, верит ли он пророкам и, соответственно, исполнению их пророчеств о Христе. Это поставило Агриппу в сложную ситуацию. Если он скажет «да», то окажется глупцом в глазах Феста, только что выкрикнувшего Павлу: «Безумствуешь ты, Павел! большая ученость доводит тебя до сумасшествия» (Деян. 26, 24). Если скажет «нет», подорвет свое влияние на евреев, веривших пророкам и считавших Агриппу экспертом в подобных вопросах. Поэтому Агриппа ответил Павлу так: «Не думаешь ли ты, что со столь немногим убеждением ты сможешь сделать меня христианином»[28] или, что менее вероятно, учитывая сложное положение, в котором оказался Агриппа: «Еще немного, и ты сделал бы меня христианином».[29] Брюс считает, что Агриппа имел ввиду: «Ты пытаешься заставить меня стать христианином».[30]

После этого Агриппа встал и вышел в сопровождении прочих, слушавших Павла. Наедине он сказал Фесту, что если бы Павел не попросил суда кесаря, его можно было бы освободить, поскольку он не нарушил еврейского закона. Каким образом Лука узнал об этом частном разговоре Агриппы с Фестом, не сказано. Вероятно, позже Павел или Лука узнали об этом от Агриппы или от какого-то человека, слышавшего это.

Путешествие Павла в Рим

Павла вместе с другими узниками отправили в Италию под надзором Юлия центуриона Августовой когорты. Его сопровождали Лука и Аристарх. Они сели на небольшое каботажное судно, направлявшееся в Адрамит, что на северном побережье Турции, напротив острова Лесбос. Поэтому было решено плыть около Асийских мест (Деян. 27, 2), одним из которых был Сидон, где они высадились на следующий день, и Павлу было позволено навестить друзей и воспользоваться их усердием (Деян. 27, 3). Это указывает на определенную степень доверия и уважения к Павлу со стороны Юлия, а также свидетельствует о трудностях в поисках приличного ночлега во время путешествий в античном мире. Центурион не менее Павла беспокоился о том, чтобы не ночевать на грязных и неудобных постоялых дворах, доступных путешественникам.[31]

---

[28] LB, RSV, TEV, NIV, NEB.

[29] Похоже, таков смысл в KJV, ASV и NASB. Таким же может быть намеренный смысл в переводах JB и Phillips, хотя это и не вполне ясно.

[30] F. F. Btuce, *The Book of the Acts,* rev. ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 471.

[31] См. мое описание условий и удобств в шестой главе.

Из Сидона корабль, как правило, плыл на северо-запад, обходя стороной юго-западный берег Кипра, и устремлялся прямо к Мирам на Ликийском полуострове Малой Азии. Однако уже было окончание навигации, и ветры с запада воспрепятствовали этому. Пост, или День искупления, приходившийся в 56 г. по Р. Х. на 9 октября, уже прошел (Деян. 27, 9). Маленькие каботажные судна могли отодвинуть обычную дату закрытия навигации (11 ноября), поскольку они находились не в открытом море и могли плыть вдоль берега под его прикрытием.[32] Поэтому судно отправилось на север, с подветренной стороны Кипра (Деян. 27, 4; т. е. вдоль восточного и северного побережья острова, где направленные против них юго-западные ветры блокировали остров). Карты, вычерчивающие путь Павла, обычно изображают прямые линии от одной гавани к другой, но в реальности плавание против ветра требовало зигзагообразного хода судна.[33]



Фото 8.2. Миры

В Мирах, на восточной стороне Ликийского полуострова, судно причалило, Павел и его спутники вышли, и корабль продолжил

[32] См. статью Брайана Рапски (Brian Rapske) о сезонных путешествиях и продлении сроков в "Acts, Travel and Shipwreck," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting,* ed. David W. J. Gill and Conrad Gempf, BAFCS 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 22ff.

[33] См. карту в James Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul* (London: Longmans, Green, and Co., 1866; reprint, Grand Rapids: Baker, 1978), 60. Этот отличный труд обновлен в Günter Kettenbach, *Das Logbuch des Lukas,* European University Studies Series 23: Theology 276 (Frankfurt am Main and New York: Lang, 1986).

свой путь вдоль побережья до Адрамита. Побережье в Мирах скалистое, но прекрасное. Природная бухта простирается глубоко в центр полуострова, продолжаясь до гавани, которой все еще пользуются и в наши дни, но ее северная часть заилена, что, как мы заметили, произошло с большей частью древних гаваней вдоль побережья Турции. Лучше всех археологических памятников в Мирах сохранился римский театр.

Здесь в Мирах «...сотник нашел Александрийский корабль, плывущий в Италию, и посадил нас на него», — пишет Лука (Деян. 27, 4-6). Это было гораздо большее судно, чем предыдущее, на котором они плыли. Без сомнения, это было типичное судно-зерновоз из Александрии, перевозившее большие грузы зерна из Египта в Рим. Вероятно, это было трехмачтовое судно, хотя большинство кораблей имело только две мачты.[34] Еще ни один александрийский зерновоз не был поднят[35] из множества найденных судов, потерпевших кораблекрушение.[36] Лукиан, греческий писатель и путешественник второго века, описывает александрийский зерновоз под названием «Исис», следовавший по маршруту, похожему на маршрут судна Павла. Это судно также торопилось из-за окончания навигации и было сбито с курса ветрами, но, наконец, пришвартовалось в гавани Афин, Пирее.[37] Лукиан утверждает, что судно «Исис» было 53 метров в длину (180 римских футов) и 14 метров в ширину, на нем была команда, словно армия.[38] Судно практически таких же размеров (46 метров в длину) было обнаружено во время раскопок у берега Кесарии. Его остов был больше, чем у любого другого известного затонувшего римского судна.[39] Иосиф рассказывает о путешествии из Иудеи в Рим на огромном судне, перевозившем около шестисот людей. Оно, как и судно Павла, затонуло посредине Адриатического моря, и пассажирам

---

[34] В нашем распоряжении есть только одно изображение большого трехмачтового сверхбольшегруза римского периода: Michael Fitzgerald, "The Ship of Saint Paul: Comparative Archaeology (Part II)," *BA* 53.1 (March 1990): 31. См. фотографию мозаики на стр. 38. Подробнее о судах в данное время см. Lionel Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World,* rev. ed. (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1995).

[35] Nicolle Hirschfeld, "The Ship of Saint Paul: Historical Background (Part I)," *BA* 53.1 (March 1990): 29.

[36] Карту местоположений некоторых кораблекрушений в восточном Средиземноморье см. в работе: George Bass, "Nautical Archaeology and Biblical Archaeology," *BA* 53.1 (March 1990): 8.

[37] *Nav.* 5.

[38] См. подробнее в статье: L. Casson, "The *Isis and* Her Voyage," *Transactions of the American Philological Association* 81 (1950): 51–56.

[39] Fitzgerald, "Ship of Saint Paul," 36.

пришлось всю ночь плыть в открытом море (как однажды Павел, 2 Кор. 11, 25). Около восьмидесяти из них были спасены командой судна из Кирены, отвезшей их в Путеолы, что на западном побережье Италии.[40] На новом судне, куда взошел Павел, было двести семьдесят шесть человек (Деян. 27, 37).[41]

На протяжении нескольких последующих дней плавание было затруднено (Деян. 27, 7-8) из-за того, что встречные ветры не позволяли им плыть на запад от Книда, но заставили повернуть к югу с подветренной стороны острова Крита, приведя их к его восточному мысу Салмону (Деян. 27, 7).[42] Корабль плыл вдоль южного побережья Крита, где судно стало на якорь в Хороших Пристанях (Деян. 27, 8), возле города Ласеи. Крит и Кирена, что в Ливии, были объединенной римской провинцией с 67 г. до Р. Х.[43] Команда убедила центуриона не зимовать здесь, а проплыть немного дальше, до Финика, более подходящей гавани для зимовки на западной стороне острова (Деян. 27, 11-12).[44]

Здесь, на острове, во время краткого пребывания Павла, некоторые люди могли уверовать во Христа, хотя Лука не упоминает об этом. Если это так, тогда позднее Титу нужно было поставить это краткое начало на более твердое основание, довершив недоконченное и поставив по всем городам пресвитеров (Тит. 1, 5). Этот стих подразумевает, что прошел довольно долгий период, достаточный для основания церквей в нескольких городах. Это, без сомнения, произошло во время двухлетнего пребывания Павла в тюрьме в Риме, наступившего после его посещения Крита. С другой стороны, евангелизация Крита могла произойти и при других обстоятельствах.

Вопреки предупреждениям Павла об ущербе и потерях в случае отплытия, пассажиры и команда погрузились на корабль, вышли

---

[40] *Life* 3.

[41] Согласно наилучшим текстуальным свидетельствам. Некоторые манускрипты, включая Ватиканский кодекс и Саидскую коптскую версию, дают число семьдесят шесть (Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the New Testament,* 2d ed. [Stuttgart: German Bible Society, 1994], 442).

[42] См. подробнее в статье: Greg Horsley, "Sailing in Stormy Weather," in *New Documents Illustrating Early Christianity* (North Ryde, N.S.W., Australia: Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1982), 74; and idem, "Travel Risks," in *New Documents Illustrating Early Christianity* (North Ryde, N.S.W., Australia: Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1983), 58–59.

[43] Jerry Pattengale, "Crete," *ABD,* 1:1206.

[44] Подробное обсуждение географических сложностей гаваней в Финиксе см. в работе: Jack Finegan, *ANT:MW,* 196f. Уорнеке (Warnecke) попытался отождествить Финик с Фойником на Пелопонесском полуострове Греции, но его взгляд был опровергнут Дж. Уегнертом (J. Wehnert). См. библиографию в работе: Rapske, "Acts, Travel and Shipwreck," 36–37.

из Хороших Пристаней и направились к Финику. Но вскоре после отплытия, прежде чем судно приплыло в Финик, вероятно, огибая мыс Литинон, оно потеряло защиту берега, и на корабль неожиданно налетел бурный или тайфуноподобный[45] северо-восточный ветер (Деян. 27, 14), называемый *Euraquilo* (Εὐρακύλων, *eurakylōn*). Он образуется, когда область низкого давления возникает над Ливией в Северной Африке, сильно увлекая воздух в юго-западном направлении.[46]

В третий раз Лука упоминает, что судно плыло под защитой острова, на этот раз острова Кауды или Клавды,[47] лежащего на небольшом расстоянии к югу от Финика (Деян. 27, 16). В эпицентре бури судно дрейфовало на юго-запад без всякой возможности управления, и команда не знала, где они находятся. Спустя несколько дней они начали опасаться, что их отнесло к побережью Северной Африки, и существовала опасность кораблекрушения в Сирте (Деян. 27, 17). Это название двух заливов вдоль Ливийского побережья, которые из-за мелководья и движущихся песчаных отмелей наводили страх на мореплавателей.[48]

Долгое время они дрейфовали, не вкушая пищи, и, когда всякая надежда начала исчезать, Павел ободрил спутников, сказав, что ангел Бога явился ему в ту ночь и заверил, что никто из находящихся на судне не погибнет, а судно будет выброшено на какой-то остров (Деян. 27, 21-26). На четырнадцатую ночь они достигли Адриатического моря (Деян. 27, 27)[49] и когда на четырнадцатый день пробился дневной свет (Деян. 27, 33), Павел призвал всех (двести семьдесят шесть человек) поесть и набраться силы, поскольку никто не погибнет. Когда у острова судно село на мель и корма

---

[45] Греческое слово «тайфун» (τυφωνικὸς) используется Лукой в Деян. 27, 14 для описания ветра.

[46] Обсуждение связанных понятий и географических условий смотри подробнее в работе: C. J. Hemer, "Euraquilo and Melita," *JTS* 26 (1975): 100–111; и Rapske, "Acts, Travel and Shipwreck," 38.

[47] J. Rendel Harris, "Clauda or Cauda?" *ET* 21 (1909–10): 17–19. См. обсуждение Мецгером (Metzger) вариантов, избранных для греческого текста в *Textual Commentary,* 40–41.

[48] BAGD, Σύρτις, *Syrtis,* 794. Финеган (Finegan) отмечает, что больший, Большой Сирт, в настоящее время – залив Сидра, к западу от Киренаики (вероятнее всего тот, что упоминается здесь). Меньший, Малый Сирт, находится намного дальше к западу *(ANT:MW,* 198).

[49] Дискуссию о южных границах Адриатики см. в работе: Rapske, "Acts, Travel and Shipwreck," 40; и F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary,* 3d rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 522. Страбон (*Geogr.* 2.5.20), Павсаний (*Periegesis of Greece* 5.25.3) и Птолемей (*Geography* 3.4.1; 15.1) – все говорят, что Адриатическое море доходило до юга Сицилии и даже Крита.

начала разваливаться, все вплавь или на досках добрались до берега (Деян. 27, 43-44).[50]

Тогда они еще не знали, но берег, у которого они потерпели кораблекрушение, был берегом Мальты[51] (Мелит по-гречески).[52] Мальта расположена в ста километрах южнее мыса Пассеро на юго-восточной оконечности Сицилии. Сицилия — это намного больший остров, расположенный к юго-западу от континентальной части страны. Были предприняты неудачные попытки отождествить остров с двумя другими местами. Первый — Млиет (Меледа, названный Мелитеной Птолемеем),[53] что в Адриатическом море у побережья Далматии. Эта точка зрения частично основана на предположении, что текстуальный вариант «юго-восточный»[54] ветер следует предпочитать чтению «северо-восточный» ветер (Деян. 27, 14) и, таким образом, он описывает северо-западное, а не юго-западное направление судна.[55] Но, во-первых, Млиет расположен слишком далеко на север, а во-вторых, более надежные манускрипты Деяний напрочь отвергают такой вариант.

В дополнение к двум только что упомянутым причинам отождествления Мальты с Млиетом, — размещения южных границ Адриатического моря к северу от Мальты и принятие вариантного прочтения в греческом тексте, позволяющем северо-западному ветру снести судно к северу, — Мейнард присовокупляет третью: в настоящее время на Мальте нет ядовитых змей (Деян. 28, 3-6).[56] Как

---

[50] О подробностях кораблекрушения см. "Shipwrecks and St Paul," in *The Sea Remembers: Shipwrecks and Archaeology from Homer's Greece to the Rediscovery of the Titanic*, ed. Peter Throckmorton (New York: Weidenfeld & Nicolson, 1987), 78–80.

[51] Μελίτη (Μελιτήνη, ненамеренный повтор букв в некоторых манускриптах). Его переводят как Мальта в RSV, NIV, NEB, JB, TEV и LB. Слово происходит от семитского слова *melita*, означающего «убежище» и, судя по всему, употреблялось в отношении острова из-за его безопасных гаваней. W. Gasque, "Malta," *ABD*, 4:489–90; S. Gaul, *Malta, Gozo and Comino* (London: Cadogan, 1993).

[52] KJV, PHILLIPS.

[53] Ptolemy, *Geography* 2.16.9.

[54] Это утверждается на основании варианта Текстус Рецептус (Textus Receptus) εὐρακλύδων против имеющего лучшие свидетельства εὐρακύλων. См. обсуждение в работе: Rapske, "Acts, Travel and Shipwreck," 38–39.

[55] A. Acworth, "Where Was St. Paul Shipwrecked? A Re-examination of the Evidence," *JTS*, n.s., 24 (1973): 190–92; и Otto Meinardus, "Melita Illyrica or Africana? An Examination of the Site of St. Paul's Shipwreck," *Ostkirchliche Studien* 23 (1974): 21–36; idem, "St. Paul Shipwrecked in Dalmatia," *BA* 39 (1976): 145–47; idem, "Dalmatian and Catalonian Traditions about St. Paul's Journeys," *Ekklesiastikos Pharos* 61 (1979): 221–30; и idem, *St. Paul's Last journey* (New Rochelle, N.Y.: Caratzas, 1979), 79–85. В этой последней ссылке Мейнард (Meinardus) собрал множество последующих местных преданий о возможном присутствии Павла в Млиете. Однако, аргументы этих авторов убедительно опровергнул Hemer, "Euraquilo and Melita."

[56] *St. Paul's Last Journey*, 81–85.

отмечалось, две первые причины были опровергнуты. Третий аргумент – это необоснованный довод от молчания, которому недостает доказательств. Нынешнее отсутствие ядовитых змей на Мальте не исключает того, что они были там во времена Павла.[57]

Другое, еще менее вероятное предположение, состоит в том, что судно Павла пристало к Кефалении (Кефаллинии), большому острову при входе в Коринфский залив на западной стороне Пелопонесса в Греции.[58] Однако не существует никаких свидетельств, что остров когда-либо назывался Мелита, и северо-восточный ветер в этом случае, как и в случае с Млиетом, отнес бы судно в сторону от острова.

Некоторые утверждают, что история сфабрикована, а кораблекрушения никогда и не было. Археологическая группа под руководством Маргарет Рул (Margaret Rule) ищет затонувший корабль, обнаружение которого заставит умолкнуть такие агностические толки.[59]

Три месяца, когда не было навигации, Павел и его спутники провели на острове (Деян. 28, 11), очевидно, начиная с ноября 56 г. по Р. Х. по февраль или начало марта.[60] В это время местные жители, названные Лукой варварами (βάρβαρος, *barbaros*), что всего лишь означает, что они не говорили по-гречески,[61] относились к ним с немалым человеколюбием (Деян. 28, 2). Слово не содержит никакого намека на то, что люди были дикими или примитивными. Остров имел историю развитой культурной цивилизации в качестве финикийской торговой колонии и был частью римской провинции Сицилии до того, как Август поставил там своего прокуратора.[62] При прокураторе главный местный чиновник острова назывался «начальником» (ὁ πρῶτος, *ho prōtos*), титул, найденный на греческих и римских надписях[63] и точно использованный в Деяниях

---

[57] Rapske, "Acts, Travel and Shipwreck," 41. В настоящее время на Мальте есть змеи, но не ядовитые.

[58] H. Warnecke, *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus,* Stuttgarter Bibelstudien 127 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987). Его позиция вызвала серьезные споры и была опровергнута Юргеном Вейнертом (Jürgen Wehnert) в *Lutherische Monatshefte* 21 (1989): 98–100. См. также Wehnert, "Shipwrecked–A Commentary on a New Thesis about the Shipwreck of Paul on His Way to Rome," in *St. Paul in Malta: A Compendium of Pauline Studies,* ed. Michael Galea and Canon John Ciarlo (Zabbar, Malta: Veritas, 1992), 5–38. Библиографию дискуссии см. в работе: Rapske, "Acts, Travel and Shipwreck," 37 n. 170.

[59] J. M. Gilchrist, "The Historicity of Paul's Shipwreck," *JSNT* 61 (1996): 29–51; P. Guillaumier, "New Perspective on the Historicity of St. Paul's Shipwreck on Melite," in Galea and Ciarlo, *St. Paul in Malta,* 53–114.

[60] Ранее мы отмечали, что, прежде чем началось путешествие, уже прошел День искупления (Деян. 27, 9), но не сказано, за сколько дней или недель до начала путешествия это произошло.

[61] Ср. Рим. 1, 14, где Павел говорит, что он должник эллинам и варварам.

[62] Gasque, "Malta," 489.

[63] *CIG* 14.60; *CIL* 10.7495.

в отношении римского чиновника Мальты по имени Публий. Лука называет его «начальником острова» (τῷ πρώτῳ τῆς νήσου, *tō prōtō tēs nēsou*, Деян. 28, 7). Греческие и латинские надписи также говорят о первом муже из мальтийцев.[64]

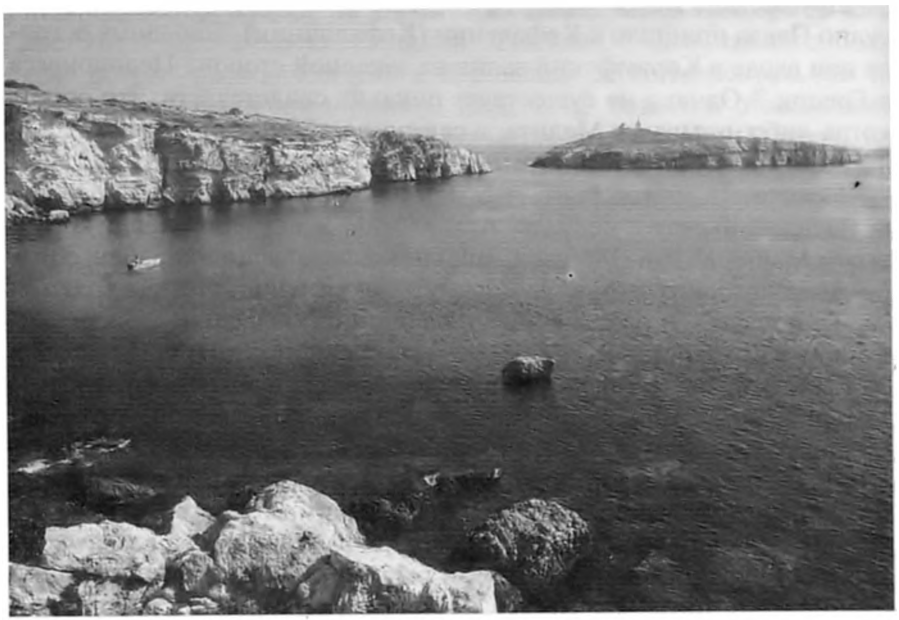


Фото 8.3. Бухта Смита и остров Павла на Мальте

На Мальте говорили на языке, который был финикийским диалектом[65] семитской семьи.[66] На острове были обнаружены семитские надписи, одна из которых была на иврите.[67] Павел мог разговаривать с местными жителями на арамейском языке. Культура была пунической, и на острове сохранились пунические надписи.

На северном побережье Мальты есть три залива: залив Салина, залив Святого Павла и залив Мельеха. Залив Святого Павла считается традиционным местом прибытия судна Павла, и местные ге-

---

[64] Греческие в *CIG* 5754; латинские в *CIL* 10.7495.

[65] Bruce, *Acts of the Apostles: The Greek Text,* 531.

[66] Gasque, "Malta," 489.

[67] *A.* M. Honeyman, "Two Semitic Inscriptions from Malta," *PEQ* 93 (1961): 151–53. См. подробную библиографию в книге: Colin Hemer, *BASHH,* 152 n. 149. Семитские тексты опубликованы в G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions* (Oxford: Clarendon, 1903), 102–7.

ографические условия соответствуют описанию, представленному в Деяниях.[68]

Жители острова не только приняли двести семьдесят шесть выживших после кораблекрушения (Деян. 27, 37), но также разожгли для них костер, чтобы обогреть в холодную ветреную погоду, ставшую причиной их кораблекрушения. Когда Павел вместе с ними собирал хворост для костра, его ужалила ядовитая змея, что заставило островитян принять его за убийцу, которого наказывали их боги (Деян. 28, 4). Но поскольку Павел не умер, они переменили мнение, подумав, что он бог. Предположения критиков, что змея была не ядовитой, оставляет без объяснения реакцию местных жителей.[69] Они точно знали разницу между ядовитой и неядовитой змеей на своем острове.



Фото 8.4. Церковь Святого Павла на Мальте

[68] Финеган (Finegan) отмечает: «Подходы к заливу Святого Павла в целом хорошо соответствуют описанию, предоставленному в Деян. 27, 28». *(ANT:MW,* 202).

[69] У. М. Рамси (W. M. Ramsay) предполагает, что змея была неядовитой медянкой *Coronella austriaca,* которая напоминает гадюку (*Luke the Physician* [1908; reprint, Grand Rapids: Baker, 1956], 63ff.).

Затем Публий, начальник острова, поместье которого находилось недалеко от места кораблекрушения, проявил такое же гостеприимство, как и прочие жители Мальты (Деян. 28, 2), в течение трех дней угощая гостей (Деян. 28, 7). Находясь там, Павел навестил отца Публия и исцелил его от горячки и дизентерии. Это событие, наряду с тем, что Павел не умер от укуса змеи (Деян. 28, 3-6), спровоцировало массовую реакцию, и больные люди начали собираться со всего острова, чтобы получить исцеление от Бога через Павла (Деян. 28, 9). Благодарные жители одарили Павла и его спутников дарами и обеспечили самым необходимым, когда тремя месяцами позже путешественники покидали остров (Деян. 28, 10). Вполне возможно, хотя об этом не сказано в Деяниях, что некоторые жители острова в это время стали христианами.[70] Память о посещении Павлом Мальты сберегалась столетиями в церкви Святого Павла в Милки на Мальте.

Были и другие мореплаватели, которые, подобно спутникам Павла, застревали на Мальте во время перерыва в навигации. Один корабль — несомненно, это был зерновоз из Александрии — забрался слишком далеко на север и вынужден был зимовать на острове. Когда в феврале или начале марта навигация открылась снова, спутники Павла сели на этот корабль, который должен был быть достаточно большим, чтобы вместить такое количество дополнительных пассажиров, и отплыли на север по направлению к Риму. Они на три дня остановились в порту Сиракуз на юго-восточной оконечности Сицилии и затем продолжили плавание на север до Регии, что на юго-западном конце итальянского сапога. Подождав один день, пока начнет дуть южный ветер, они отплыли на север, оставив Мессину с западной стороны, и днем позже прибыли в Рутеолы (современный Пуццоли), в небольшую гавань на западной оконечности огромного Неаполитанского залива (Деян. 28, 11-13).

Прибытие Павла в Рим

Когда судно заходило в залив с запада, прямо на востоке Павел мог созерцать величественный Везувий, возвышавшийся над

[70] Иоанн Златоуст в четвертом веке утверждал это в своей пятьдесят четвертой гомилии. Аратор (Arator) в пятом веке считал, что Павел посвятил Публия в епископы острова. Несомненно, масса древних преданий о Павле возникла по всему Средиземноморью. Предания с Мальты не подтверждаются свидетельствами. Самый ранний бесспорный епископ Мальты, утверждает Мейнард (Meinardus), — это Юлиан, упоминающийся в списках трехглавого собора в Константинополе, 553 г. по Р. Х. (*St. Paul's Last Journey,* 85). В этой небольшой книге обсуждается множество традиционных мест на Мальте, ассоциируемых с посещением Павла. Также это можно найти в Finegan, *ANT:MW,* 200–204.

заливом. Он, конечно же, не мог знать, что эта гора вулканического происхождения взорвется через двадцать лет (79 г. по Р. Х.), уничтожив Помпеи, Геркуланум и Стабию, расположенные у залива. Его судно проплывало мимо острова Исхия на севере и чрезвычайно красивого острова Капри на юге. Император Цезарь Август посетил Капри в 29 г. до Р. Х., и его преемник Тиберий жил здесь после отставки с 26 или 27 г. по Р. Х. до своей смерти в 37 г. по Р. Х. Тацит утверждает, что Тиберий заполнил остров двенадцатью сельскими виллами, каждая имела величественное имя и была уникальным строением.[71]



Фото 8.5. Путеолы

Неаполитанский залив был главным морским портом Рима до тех пор, пока Клавдий не построил Остию и Траян, введя усовершенствования. До первого века по Р. Х. попасть в Рим морем можно было, приплыв в Путеолы, как Павел и сделал. Самым важным участком Неаполитанского залива, когда Павел прибыл туда, был участок, простирающийся к западу от Неаполя, вблизи залива Кумы. Эта область, с ее прекрасными панорамными видами на залив, называлась Флегрейскими полями.[72] Путеолы были важным торговым

[71] *Ann.* 67.

[72] *Ест. Ист.* 3.5.61.

портом залива, Кума – ее политическим центром, Мисенум – морской базой, а Байя – курортной зоной. Область гавани, в которую приплыл Павел, все еще различима в наши дни.

До времени правления Клавдия и пассажиры, и товары выгружались в Путеолах.[73] Теперь же пассажиры сходили на берег в Путеолах, а груз зерна отвозили в Портус, новую гавань, построенную Клавдием в Остии, недалеко от устья реки Тибр.[74] В Путеолах Павел и небольшая группа его спутников нашли братьев-христиан и провели с ними неделю (Деян. 28, 14).[75] К этому времени римский сотник и его воины, несомненно, хотели немного отдохнуть на берегу. Сомнительно, что у сотника было дело, требовавшее недели времени, как допускает Брюс (Bruce),[76] или что он был связан с торговыми делами александрийского зернового судна, которое обеспечило его неожиданный рейс с Мальты.

Из Путеол Павел и другие следовали на север по сельской дороге до Капуи,[77] где они пересекли Аппиеву дорогу, главную национальную магистраль, пролегавшую от Рима на юг до Капуи и затем на юго-восток до Брундизия (Бриндизи), что на восточном побережье.[78] Римские дороги обычно были от четырех до пяти метров в ширину и покрывались большими многоугольными блоками из твердого камня.[79] Вблизи Рима дорога была покрыта вулканической породой, базальтом, так же как улицы в Помпеях и Геркулануме. Не существует значительных отличий в конструкции дорог в различных местах. По обе стороны Аппиевой дороги находились приподнятые пешеходные дорожки, покрытые гравием.[80]

Расстояние от Капуи до Рима было около двухсот километров, пройти которое можно за пять или шесть дней. Дорога пролегала от Капуи к побережью в Тарракине и затем на север к Риму, часть пути проходила через заболоченные территории Помптинских

---

[73] Hemer, *BASHH,* 155 n. 155.

[74] Ibid., 154f.

[75] О свидетельствах вероятного присутствия христиан в Геркулануме и Помпеях см. ibid., 155 n. 155.

[76] *Paul,* 374.

[77] Восстание рабов под предводительством Спартака началось в амфитеатре, который все еще стоит здесь.

[78] См. карту 53 в работе: A. A. M. Van der Heyden and H. H. Scullard, eds., *Atlas of the Classical World* (New York: Nelson, 1959), 128.

[79] Эдвин Ямаучи (Edwin Yamauchi) говорит, что Аппиева дорога была от четырех до шести метров в ширину (*Harper's World of the New Testament* [San Francisco: Harper and Row, 1981], 116).

[80] Обсуждение материалов и методов постройки см. в словаре: "Viae," *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities,* ed. William Smith (London: John Murray, 1878), 1191–95.

болот,[81] которые препятствовали связи Рима с Неаполитанским заливом.[82] В Тарракине Аппиева дорога впервые выходит к морю, а две реки поблизости образуют большое болото.[83] Благодаря каналам, ночью можно было перемещаться на барках, тем самым сберегая время, но Гораций (65–8 г. до Р. Х.) писал о неудобствах путешествия по этим каналам, упоминая ленивых лодочников, насекомых и лягушек.[84] Страбон, географ первого века, также писал об этой местности:

> *«Поблизости от Тарракины, если идти по направлению к Риму, вдоль Аппиевой дороги проходит канал, во многих местах наполняющийся водой из болот и речушек. Плавают по каналу большей частью ночью, так что сев на барку вечером, рано утром можно сойти с нее и продолжать остальной путь по суше; впрочем, плавание происходит и днем. Тянут барки мулы».*[85]

Аппиев форум (Деян. 28, 15), что в шестидесяти километрах к югу от Рима,[86] располагался возле этого канала. Гораций писал, что форум был «весь корабельщиков полный и плутов корчмарей».[87] Когда Павел прибыл сюда, его встретили услышавшие о его прибытии (Деян. 28, 15) христиане из Рима. Вероятно, пока Павел неделю гостил в Путеолах, слух о его прибытии опередил его (Деян. 28, 14). Их присутствие послужило утешением Павлу и придало ему смелости (Деян. 28, 15).

От Аппиевого форума Павел еще пятнадцать километров прошел на север до Трех гостиниц,[88] расположенных в десяти километрах от Трипонтия, пункта, где Аппиева дорога входила в Понтинские болота. Точное местоположение Трех гостиниц неизвестно, но это где-то возле современного города Цистерны.[89] Из того, как Лука

---

[81] Страбон упоминает эту равнину (*Geogr.* 5.3.6).

[82] M. Cary, *A History of Rome down to the Reign of Constantine,* 2d ed. (London: Macmillan, 1962), 30. Юлий Цезарь планировал осушить болота и большое озеро в центральной Италии. Кери (Cary) отмечает, что эти проекты не были осуществлены во время его жизни, но большинство из них были реализованы ранними императорами (409).

[83] Strabo, *Geogr.* 5.3.6.

[84] *Sat.* 1.5.3–6.

[85] Strabo, *Geogr.* 5.3.6. См. забавное описание путешествия по этому каналу в Horace, *Sat.* 1.5.

[86] *CIL* 10.6824.

[87] *Sat.* 1.5.3–6.

[88] Он располагался пятьюдесятью километрами к югу от Рима (*CIL* 10.685).

[89] John Wineland, "Three Taverns," *ABD,* 6:544.

описывает прибытие Павла, похоже, что христиане из Рима встретили его у Трех гостиниц, так же как это было и у Аппиевого форума (Деян. 28, 15). Слово «таверны» (taverns) в латинском названии *Tres Tavernae*, которое транслитерировано по-гречески в Деяниях, также обозначает «гостиницы», и этот постоялый пункт на перекрестке Аппиевой дороги и дороги из Антия в Норбу, очевидно, был главной остановкой для путешественников, подобных Павлу.

Отсюда увеличившаяся группа, окружившая Павла, направилась в Рим. Должно быть, она производила значительное впечатление на зевак. Помимо Павла, Луки[90] и их семерых спутников (Деян. 20, 3-4) с ними был сотник и солдаты, необходимые для охраны узников (Деян. 27, 1), а также христиане, встретившие их в только что упомянутых местах (Деян. 28, 15).

Итак, они, наконец, прибыли в Рим, город, который Павел пытался посетить на протяжении двух лет (Деян. 19, 21; 23, 11; 27, 24; Рим. 1, 15). Здесь Павлу позволили жить отдельно, вместе с охранявшим его воином (Деян. 28, 16). Это ясно показывает, что к Павлу относились и продолжали относиться с уважением, как к римскому гражданину определенного положения, которого еще формально не обвинили в каком-либо преступлении. Он находился здесь, подав просьбу кесарю, и ожидая, когда ему выдвинут обвинение. Во время пребывания в Риме у него было отдельное жилье (Деян. 28, 23), он жил за свой счет (Деян. 28, 30) и был легко прикован к охранявшему его воину (Деян. 28, 16.20).[91] Павел говорил, что он «обложен этими узами» (Деян. 28, 20), как ранее в Кесарии (Деян. 26, 29).

Интересно, что всего лишь двумя годами ранее он написал из Коринфа послание церкви в Риме, в котором говорил: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены.... Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее...» (Рим. 13, 1.3). Ныне он в Риме, ожидая слушания дела перед этими властями. Во время раскопок в Кесарии в 1972 году, мы обнаружили мозаичную надпись на полу здания конца пятого – начала шестого века, сохранившую точные слова греческого текста Рим. 13, 3.[92]

---

[90] V. K. Robbins, "By Land and by Sea: The We-Passages and Ancient Sea Voyages," in *Perspectives on Luke-Acts,* ed. Charles Talbert (Edinburgh: Clark, 1978), 215–42; Colin Hemer, "First Person Narrative in Acts 27–28," *TynBul* 36 (1985): 79–109.

[91] Bruce, *Acts of the Apostles: The Greek Text,* 537.

[92] См. John McRay, *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1991), 373; Robert Bull, "Caesarea Maritima–the Search for Herod's City," *BAR* 8.2 (May–June 1982): 24–40, esp. 38.



Фото 8.6. Рим. 13, 3 – надпись в Кесарии

Пробыв здесь три дня, Павел пригласил местных еврейских руководителей в свой дом, чтобы объяснить им ситуацию и сообщить, что он «за надежду Израилеву обложен этими узами» (Деян. 28, 20). Павел пригласил их еще раз для долгой дискуссии, и очень многие пришли к нему (Деян. 28, 23).[93] Нам не известно, насколько велика была еврейская колония Рима в то время, но во времена Августа она, вероятно, превысила отметку в миллион.[94] Иосиф Флавий говорил о более чем восьми тысячах еврейских жителей в первом веке.[95] Во времена Тиберия (в 19 г. по Р. Х.) все еврейское население было изгнано из Рима, а четыре тысячи из них призваны на воинскую службу и отправлены на остров Сардиния.[96] Им позволили вернуться

---

[93] Надписи, найденные к настоящему моменту, свидетельствуют об одиннадцати синагогах в Риме, четыре из которых точно восходят ко времени Павла (Rapske, *Paul in Roman Custody,* 180).

[94] Cary, *History of Rome,* 569. Джордж Фут Мур (George Foot Moore) просто называет количество евреев значительным (*Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* [Cambridge: Harvard University Press, 1962], 1:106). Однако, Майкл Грант (Michael Grant) насчитывает только около 100 000 евреев по всей Италии во времена Юлия Цезаря (*The Jews in the Roman World* [New York: Dorset, by arrangement with Scribners, 1984], 60).

[95] *Иуд. древн.* 17.300; *Иуд. война* 2.80.

[96] Josephus, *Иуд. древн.* 18.83–84. Это изгнание также упоминает Светоний, *Tib.* 36; Дион Кассий, «История Рима» 57.18.5a; и Тацит, *Ann.* 2.85. Об изгнании

при следующем императоре, но в 49 г. по Р. Х. при Клавдии они снова были изгнаны, незадолго до того, как Павел посетил Коринф (Деян. 18, 1-2).[97] Ныне, когда Павел прибыл в Рим, на престоле был новый император (Нерон, с 54 г. по Р. Х.), и евреям опять позволили вернуться в Рим.

Неосведомленность еврейских руководителей о Павле ясно показывает – иерусалимские начальники не спрашивали у них о Павле. Но это не удивительно, поскольку Павел подал прошение кесарю непосредственно перед тем, как покинуть Кесарию, и не смог вовремя прибыть в Рим только из-за окончания навигации. У евреев не было возможности добраться до Рима быстрее Павла. Но они, в конце концов, должны были туда прибыть. Два небольших свидетельства подтверждают эту точку зрения. Во-первых, Рим строго обходился с ложными и даже неудачными обвинениями, и обвинители должны были привести доводы или понести наказание.[98] Во-вторых, Павлу непосредственно сказал ангел Божий, что ему «должно предстать пред кесаря» (Деян. 27, 24).

Характер двухлетнего заключения Павла в Риме наиболее полно и тщательно обсуждается в прекрасной книге Брайана Рапски «Книга Деяний Апостолов и заключение Павла в римской тюрьме» (Brian Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*).[99] Книга, и особенно глава «Заключение Павла в Риме», описывает человека с определенными финансовыми средствами,[100] оплачивающего свое жилье[101] и обладающего достаточно полной свободой проповеди «со всяким дерзновением невозбранно» (Деян. 28, 31) и руководящего группой людей, равноценной домашней церкви в то время. В последующей главе Рапски отмечает: «Мы утверждаем, что Лука

см. W. A. Heidel, "Why Were the Jews Banished from Italy in 19 A.D.," *American Journal of Philology* 41 (1920): 38–47; E. T. Merrill, "The Expulsion of the Jews from Rome under Tiberius," *Classical Philology* 14 (1919): 365–72; H. R. Moehring, "The Persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome, A.D. 19," *Novum Testamentum* 3 (1959): 293–304; G. Volkmar, "Die Religionsverfolgung unter Kaiser Tiberius und die Chronologie des Flavius Josephus in der Pilatus-Periode," *Jahrbuch für Protestant Theologie* 11 (1885): 136–43; Max Radin, *The Jews among the Greeks and Romans* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1915), 306–13.

[97] См. обсуждение в шестой главе.

[98] См. обсуждение этого пункта в Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law,* 112ff. Он показывает, что допущения Кедбэри (Cadbury) о существовании положения об ограничениях, освобождающих обвиняемых через определенный период времени, если обвинители не являлись, не были доказаны. Невозможно продемонстрировать, что такой закон существовал. Хемер (Hemer) также убежден, что Павел предстал пред кесарем (*BASHH,* 157 n. 159).

[99] Rapske, *Paul in Roman Custody,* 227–42.

[100] Феликс был прав, полагая, что Павел был материально обеспеченным (ibid., 167).

[101] См. ibid., 178ff.

хотел показать своим читателям – *все служение узника Павла в Риме на протяжении двух лет напоминало домашнюю церковь*».[102]

Рапски не находил оснований для предположения, что отношение к Павлу было исключительным. Теперь он находился в Риме, где его гражданство и социальное положение больше не выделяло его. Павла охранял обыкновенный воин, а не сотник, доставивший его в Рим (Деян. 28, 16). Финансовые вопросы не имели отношения к относительной свободе Павла – ему предоставили мягкие условия заключения вне зависимости от его состояния или социального положения, утверждает Рапски.[103]

То, что Лука заканчивает свое повествование, не сообщив о слушании дела Павла пред Нероном, разочаровывает современных читателей, но не противоречит похожим решениям в других отрывках, таких как решение не описывать принятие чрезвычайно важного пожертвования, которое Павел доставил в Иерусалим. Лука оставляет право за своими читателями догадаться, что и Нерон не осудил Павла, поскольку его признали невиновным три предыдущих римских чиновника – Галлион, Феликс и Фест.

Град Рим

Рим построен на семи холмах вдоль восточного берега реки Тибр в тридцати километрах от ее устья.[104] Центром города была площадь между Палатинским и Эсквилинским холмами, занятая римским и императорскими форумами. Здесь собирались люди для решения торговых, политических и религиозных вопросов. К концу первого века до Р. Х. Палатин стал элитным местом жительства в Риме, где жили знаменитости, такие как Цицерон, Марк Антоний и кесарь Август.

С юга к этой площади прилегал Колизей, а с запада, между Палатинским и Авентинским холмами – цирк Максимус, где многие христиане были лишены жизни на глазах у нравственно испорченных зрителей. Вокруг центральной площади построено множество впечатляющих зданий, таких как бани и храмы, включая Пантеон (храм римских богов) и бани Агриппы в северо-западном секторе города. В 52 г. по Р. Х., всего лишь за пять лет до прибытия Павла, Калигула завершил строительство нового акведука.

---

[102] Ibid., 365.

[103] Ibid., 181.

[104] См. более полное описание Рима в книге: McRay, *Archaeology and the New Testament,* 341–50.

Рядом с римским форумом, который был перестроен Юлием Цезарем в центре города, находились два здания, сыгравшие значительную роль в последнем заключении Павла (2 Тим. 4, 6-8). Одно из них – это базилика Юлия, построенная Юлием Цезарем на западной стороне форума. Вероятно, в этом здании Павел выслушал свой смертный приговор.[105] Другое – Маммертинская тюрьма, расположенная рядом, у подножия Капитолийского холма и возле Храма Конкордии. Это двухэтажное здание, в котором могли находиться Павел и Петр до своей мученической смерти.[106]

На западном конце этого форума путешественник Павел мог видеть *Milliarium Aureum* (Золотой столб), от которого измерялось расстояние до главных городов империи. Он видел множество камней с обозначением километров, отмечающих расстояние от Рима. К северу от Золотого столба стоял Пуп Рима (Umbilicus Romae), отмечавший не только центр Рима, но и всего римского мира.

Павел пишет из Рима

В продолжение целых двух лет (Деян. 28, 30), проведенных Павлом под домашним арестом во время его первого заключения в Риме, он, очевидно, написал четыре тюремных послания: Филимону, колоссянам, ефесянам и филиппийцам. В каждом из этих писем упоминается его заточение. Второе послание к Тимофею также было написано из тюрьмы (2 Тим. 4, 6-8), но в отличие от этих четырех, предвосхищающих освобождение Павла, в нем предчувствуется его смерть и, следовательно, требует другого исторического контекста. По этой причине уместно говорить о четырех тюремных посланиях как о группе посланий.

В Посланиях к Филимону, Колоссянам и Ефесянам ясно указывается, что в момент их написания Павел находится в заключении (Флм. 1.9; Кол. 4, 18; Еф. 3, 1; 4, 1; 6, 20). Послание к Филиппийцам также следует отнести к группе тюремных посланий, поскольку во время его написания Павел был в заключении (Флп. 1, 7.13-14), однако существуют данные, что первые три были написаны отдельной группой.

Вероятный контекст написания данных тюремных посланий выглядит так. Во время своего заключения в Риме Павел столкнулся

---

[105] Finegan, *ANT:MW,* 223. Ср. неубедительную статью Arthur Droge, "Did Paul Commit Suicide?" *Bible Review* 5.6 (December 1989): 14–21. Ср. также отклик читателя в журнале: *Bible Review* 6.2 (April 1990): 6, 8; и 6.3 Qune 1990): 7.

[106] Finegan, *ANT:MW,* 224. См. достаточно полное обсуждение Финеганом смерти Павла и Петра в Риме (ibid., 222ff).

с Онисимом, беглым рабом, принадлежавшим Филимону, гражданину Колосс. Филимон был членом церкви в Колоссах – это отмечено в нижеследующей таблице, показывающей, что Послание к Филимону было адресовано в Колоссы, потому что в обоих посланиях упомянуты те же самые люди, и в Послании к Коллосянам об Онисиме сказано: «Который от вас» (Кол. 4, 9). Был ли Онисим обращен Павлом или, будучи проблемным прихожанином, исправился под влиянием апостола, неизвестно, но, в любом случае, Павел говорит, что стал его отцом во время своего заключения (Флм. 10). И теперь он пишет Филимону с просьбой принять Онисима не как раба, а как брата (Флм. 16-17).

В то же самое время Павел отправил послание в колосскую церковь с Тихиком и Онисимом, чтобы рассмотреть проблему рабства в целом, а также и другие проблемы, с которыми столкнулась церковь. Павел не хотел, чтобы прощение Онисима, о котором он просил Филимона, расценивали как одобрение безответственного поведения со стороны любого христианина, раба или свободного.

Поэтому в Послании к Колоссянам он говорил о рабах (Кол. 3, 22): «Кто неправо поступит, тот получит по своей неправде, [у Него] нет лицеприятия» (Кол. 3, 25). Эти слова, которые, кажется, не имеют отношения к рабам, вероятно, относятся к господам, как это видно в расширенном Послании к Ефесянам (Еф. 6, 9) Следовательно, существует вероятность, что применение этих слов к рабам в Послании к Коллосянам сделано с учетом судьбы Онисима.[107]

В более общем Послании к Ефесянам, написанном непосредственно после написания Послания к Колоссянам, Павлу не нужно было решать конкретную ситуацию Онисима, поэтому он использовал слова, более подходящие к ответственности господ в отношении своих рабов. Здесь нет ничего, что требовало бы приписывания послания двум разным авторам.[108]

Как показывает приведенная ниже сравнительная таблица, несколько фактов необычным образом связывают эти два послания. Онисим, о котором написано в Послании к Филимону, сопровождал Тихика, когда тот доставлял письмо колоссянам (Кол. 4, 7-9). В это же время у Тихика было при себе и послание ефесянам (Еф. 6, 21). Поэтому становится ясным, что Тихик и Онисим доставили все три послания к месту назначения. Более того, близкая связь Посланий к Филимону и Колоссянам видна в том, что Архипп, к которому

[107] Он может быть Онисимом, ставшим епископом эфесской церкви (*Иг н. Еф.* 1.3; 2.1; 6.2; *ЦИ* 3.36.5).

[108] Как делает John Knox, *Philemon among the Letters of Paul* (London: Collins, 1960), 37.

Павел обращается в Послании к Филимону (Флм. 2), получает сообщение от Павла в Послании к Колоссянам (Кол. 4, 17). В обоих посланиях в приветствии имя Тимофея находится рядом с именем Павла (Кол. 1, 1; Флм. 1). В обоих посланиях передается привет от Аристарха, Марка, Епафраса, Луки и Димаса, которые были с Павлом во время написания писем (Кол. 4, 10-14; Флм. 23-24).

Табл. 8.1. Имена, упоминаемые в тюремных посланиях

Личность	Колоссянам	Филимону	Ефесянам	Филиппийцам
Тимофей	1,1	1		1, 1
Тихик	4, 7		6, 21	
Епафрас	1, 7; 4, 12	23		
Онисим	4, 9	10		
Архипп	4, 17	2		
Аристарх	4, 10	24		
Марк	4, 10	24		
Иисус Иуст	4, 11			
Лука	4, 14	24		
Димас	4, 14	24		
Епафродит				2, 25; 4, 18
Климент				4, 3
Заточение	4, 3.10.18	1.9.10.13.23	3, 1; 4, 1; 6, 20	1, 7.13.14.17

Доктринальное содержание Посланий к Ефесянам и Колоссянам настолько похоже не только в общем содержании, но и в параллельной фразеологии, что сразу же наводит на мысль о связи между тремя первыми Евангелиями, как о родственной литературной параллели. Общепринято считать, что Послание к Ефесянам – это расширение Послания к Колоссянам для более широкой аудитории, в котором автор обобщает несколько конкретных проблем колосской церкви для более обширного применения к церквям в Азии. Послание к Ефесянам содержит Божью схему искупления. Близкая параллель между двумя этими посланиями видна в следующей таблице.

	Ефесянам	Колоссянам
I. Приветствие	1, 1-2	1, 1-2
II. Дело Христово и примирение язычников	1, 3 – 2, 22	1, 3-23a
III. Призвание Павла проповедовать язычникам и его забота о них	3, 1-21	1, 23b – 2, 5
IV. Христиане из язычников должны жить достойно своего обращения	4, 1 – 5, 20	2, 6 – 3, 17 (ересь, 2, 8-23; ср. Еф. 4, 14.16)
V. Подчинение друг другу во Христе	5, 21 – 6, 9	3, 18 – 4, 1
VI. Заключительные увещевания		
A. Вооружитесь против духовных врагов	6, 10-17	—
B. Молитесь, особенно о Павле	6, 18-20	4, 2-4
C. Ходите в мудрости	—	4, 5-6 (связано с ересью)
VII. Заключение		
A. Отправлен Тихик	6, 21-22	4, 7-9
B. Отправлено приветствие	—	4, 10-17
C. Благословение	6, 23-24	4, 18

Табл. 8.2. Сравнение Посланий к Ефесянам и Колоссянам

Поскольку Тихик и Онисим, доставлявшие письма к Филимону и в Колоссы, приплывут в гавань Эфеса или близлежащего Милета, чтобы попасть в Колоссы по главной дороге через Ликийскую долину,[109] Павел воспользовался возможностью отправить с Тихиком послание в Эфес. В античном мире почту отправляли при оказии. За время двухлетнего служения Павла в Эфесе церковь распространила евангелие по всей Азии (Деян. 19, 10) и могла распространить послание Павла среди этих церквей. В Послании к Ефесянам есть упоминание, что оно задумывалось как соборное послание к нескольким церквям.

Во-первых, в отличие от Послания к Коллосянам, имеющего ссылки на местность, эфесское письмо не содержит никаких отсылок на место или обстоятельства в Эфесе. Во-вторых, три самых древних и лучших манускрипта Послания к Ефесянам опускают

[109] См. John McRay, "Colossae," *EEC,* 220–21.

фразу «в Ефесе» из 1, 1, [110] делая послание соборным, адресованным святым и верным.[111] Пример таких посланий в Новом Завете: Послание к Евреям, Иакова, Первое Петра, Первое Иоанна и Откровение, адресованное семи церквям в Азии (Откр. 1, 4).

Следовательно, обобщение специфических вопросов Послания к Колоссянам[112] в Послании к Ефесянам[113] было приемлемым для письма, ориентированного на широкую аудиторию. Однако те же условия подходят в случае, если Павел написал послание как соборное для всех церквей в Азии, но отправил его в Эфес, рассчитывая, что эфесская церковь распространит его среди прочих церквей. Он только что написал в Колоссы, прося, чтобы это послание было прочитано в Лаодикии, а послание, написанное Лаодикии, было обязательно прочитано в Колоссах (Кол. 4, 16). Было ли это лаодикийское послание написано в то же время, что и другие тюремные послания, неизвестно. В ранней церкви имело хождение апокрифическое Послание к Лаодикийцам. Тертуллиан, писавший во втором веке, говорил о еретике по имени Маркион, считавшем, что Послание к Ефесянам — это лаодикийское послание.[114] Сохранилась латинская копия этого лаодикийского послания.[115]

Церкви в Колоссах, Иераполе и Лаодикии явно переживали трудности (Кол. 2, 1; 4, 13-17) из-за ереси, возникшей среди христиан, запутавшихся в некой иудейско-эллинистической философии

---

[110] Это $\mathfrak{P}^{46}$ (папирус Честера Битти) и оригинальные рукописи Синайского и Ватиканского кодекса. Также $\mathfrak{P}^{46}$ опускает надписание πρὸς Ἐφεσιους (в Эфес) в конце послания.

[111] Ричард Бейти (Richard Batey) ("The Destination of Ephesians," *JBL* 82 [1963]: 101) предлагает возможное решение проблемы. Принимая манускрипты, в которых нет слов «в Эфесе», как изначальный вариант, он полагает, что переписчик мог перепутать ACIAC (Азия) с OYCIAC (причастие женского рода, означающее «которые») и написал мужскую форму причастия OYCIN, чтобы исправить род. Таким образом, конструкция τοῖς ἁγίοις τοῖς Ἀσίας καὶ πιστοῖς (святым и верным в Азии) стала τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς (святым, которые также верны), как это видно в существующих манускриптах. По словам Бейти, исправление решает несколько проблем: 1) устраняет нелепый синтаксис; 2) объясняет соборный характер послания; 3) поясняет приписывание Маркионом послания в Лаодикию (он видел копию в Лаодикии или знал, что такая была просто адресована в Азию); и 4) проливает свет на сходство соборного послания в Азию и специфического в Колоссы.

[112] См. ниже богословие Послания к Колоссянам. См. также John McRay, "Colossians," in *Evangelical Commentary on the Bible,* ed. Walter Elwell (Grand Rapids: Baker, 1989), 1049–63.

[113] См. богословие Послания к Ефесянам в тринадцатой главе.

[114] *Marc.* 5.17; 5.11.

[115] Старейший текст содержится в Фульденском кодексе (546 г. по Р. Х.). Его упоминает Григорий Великий (Двоеслов), и его широкое распространение в средневековых английских Библиях можно объяснить влиятельностью Григория. См. обсуждение в книге: J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon, 1993), 543–46.

(Кол. 2, 8). Эти христиане пропагандировали необходимость соблюдения суббот, праздников и новомесячий (Кол. 2, 16), поклонение ангелам (Кол. 2, 18), аскетические правила в отношении еды и секса (Кол. 2, 20-23), обрезание (Кол. 2, 11-13; 3, 11), ошибочное учение о посреднической роли Христа и прочих ангельских сил между Богом и человеком (Кол. 1, 15-20; 2, 8.20). Все это приводило к безнравственности (Кол. 3, 5-10).[116] Эти вопросы отражены в приведенном ниже плане Послания к Колоссянам.

План Послания к Колоссянам

I. Приветствие (1, 1-2)
   - A. Отправитель (1, 1)
   - B. Получатели (1, 2a)
   - C. Приветствие (1, 2b)

II. Благодарение (1, 3-14)
   - A. Благодарение за любовь колосских христиан из язычников к (еврейским) святым (1, 3-8)
   - B. Благодарение за познание, к которому колосские христиане из язычников причастны в наследии (еврейских) святых (1, 9-14)

III. Основная часть (1, 15 — 3, 4)
   - A. Дело Христово и примирение язычников (1, 15-23)
   - B. Служение Павла язычникам (1, 24 — 2, 5)
   - C. Христиане из язычников должны жить достойно своего обращения (2, 6-19)
   - D. Колоссяне освободились от духов стихий, чтобы жить новой жизнью во Христе (2, 20 — 3, 4)

IV. Этические увещевания и наставления (3, 5 — 4, 6)
   - A. Умертвить все земное (3, 5-11)
   - B. Облечься в христианские добродетели (3, 12-17)
   - C. Жены и мужья (3, 18-19)
   - D. Дети и родители (3, 20-21)
   - E. Рабы и господа (3, 22 — 4, 1)
   - F. Постоянство в молитве (4, 2-4)
   - G. Поступайте мудро со внешними (4, 5-6)

V. Заключение (4, 17-18)
   - A. Приветствия (4, 7-17)
   - B. Благословения (4, 18)

Темы в Посланиях к Ефесянам и Колоссянам не настолько отличаются, как некоторые это представляют. В Послании к Колоссянам

[116] См. также McRay, "Colossians," 1049–63.

делается ударение на Христа как главу церкви, а в Послании к Ефесянам – на церковь как тело Христово, что не настолько отличается, как сначала может показаться. Главная тема обеих книг – спасение всех народов, евреев и язычников в одном теле – церкви. Следует понять, что Бог, исполняя обетование, данное Аврааму, что *все народы* благословятся в нем и семени его (Христе, Быт. 1, 23; Гал. 3, 16), должен был уничтожить сатанинскую власть, приведшую к существующим религиозным разделениям между евреями и язычниками. Евреи под старым законом контролировались вещественными началами мира (Гал. 4, 3.9), и Христос должен был разрушить власть этих духов, закрывающих умы людей (2 Кор. 4, 4) для истины монотеизма. Евреи утверждали существование более чем одного Бога, настаивая на том, что язычники должны стать евреями, чтобы иметь доступ к Иегове, Богу евреев (Рим. 3, 29-30). Они рассчитывали, что Бог спасет язычников отдельно, если вообще спасет (Деян. 11, 18; Гал. 2, 12).

Однако тема Посланий к Ефесянам и Колоссянам заключается в том, что Божья тайна спасения евреев и язычников в одном теле (Кол. 3, 11.15; Еф. 2, 16; 3, 1-6) явлена в смерти Иисуса на кресте. Там он не только устранил разделяющее влияние закона, отделявшего евреев и язычников, но также отнял силы у начальств и властей (Кол. 2, 14-15). Тем не менее, хотя сатана побежден, его сила все еще ощутима в противлении усилиям христиан жить для Бога (Еф. 6, 12). Любая попытка отвергнуть единение всех народов в одном теле для Бога через крест (тезис Еф.; ср. 2, 15-19; 3, 6) приравнивается отвержению единства святого Божества в личности Иисуса, страдавшего на кресте (тезис Кол. 2, 8-9.14-15; 1, 16). Отцовство Бога обязательно предполагает братство человечества.

Только если игнорируется эта основная тема, можно считать, что Послания Ефесянам и Колоссянам говорят о разных темах. Философия, терзавшая колосскую церковь (Кол. 2, 8) и демонстрирующая определенные еврейские аскетические тенденции (Кол. 2, 16-23), а также языческое отвержение единого творца (Кол. 1, 15-17), была, по всей видимости, зародышем ереси второго века, которая, окончательно развившись, стала известна как гностицизм. Из-за своего дуалистического акцента эта философия позже отвергала реальность плоти и крови Иисуса. Павел знал о таких тенденциях и настаивал, чтобы Божье искупительное дело осуществилось только через тело плоти (Кол. 1, 22), висевшее на кресте.

Также и в Послании к Ефесянам Павел утверждал, что искупление и примирение совершилось «плотью Его» (Еф. 2, 15). Таким образом, на самом деле темы посланий эфесянам и колоссянам не отличаются. Просто в Послании к Коллосянам более

сильно подчеркивается один аспект главной темы — единство святого Божества и его представительная полнота во плоти Иисуса, тогда как в Послании к Ефесянам акцент сильнее падает на другой аспект главной темы — единство духовного тела и его представительная полнота в телесном единении евреев и язычников. Богословское содержание Послания к Ефесянам более полно обсуждается в тринадцатой главе.

Последние годы Павла

В двух последних стихах Деяний (28, 30-31) Лука говорит, что Павел «жил целых два года на своем иждивении и принимал всех, приходивших к нему, проповедуя Царствие Божье и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно». Естественно, возникает вопрос — а не умер ли Павел в это время.

Павел уже представал перед римскими прокураторами Феликсом (Деян. 24, 24-27) и Фестом (25, 7.25) в Кесарии, Израиле, и они не увидели достаточных оснований, чтобы обвинить его в нелояльности к Римской империи. Позже Павел скажет: «Они, судивши меня, хотели освободить, потому что нет во мне никакой вины, достойной смерти» (Деян. 28, 18). Еще раньше он представал перед римским проконсулом Галлионом в Коринфе (Деян. 18, 12-17), который также не признал Павла виновным в какой-нибудь обиде или злом умысле (Деян. 18, 14) и отказался осудить его.[117] В конце Книги Деяний Павел два года находился в Риме под домашним арестом и не был осужден Нероном. Возможно, Нерон ожидал, что обвинители Павла придут из Израиля и выдвинут против него обвинения. Но они, очевидно, еще не пришли, поскольку евреи в Риме сказали Павлу: «Мы ни писем не получали о тебе из Иудеи, ни из приходящих братьев никто не известил о тебе и не сказал чего-либо худого» (Деян. 28, 21).

Весьма вероятно, что Нерон слышал о том, что его проконсул Галлион допрашивал Павла и не нашел в нем вины, поскольку советником суда Нерона был Сенека, брат Галлиона, и он, без сомнения, предоставил бы Нерону благоприятную для Павла информацию, полученную от своего брата.

Скорее всего, Лука ничего дальше не рассказывает о Павле по той причине, что во время написания Деяний история достигла только этого этапа. Евсевий Кесарийский, церковный историк четвертого века, писал: «Лука закончил Деяния в то время,

[117] См. третью главу.

когда он находился вместе с Павлом».[118] Следовательно, в Деяниях нет ничего, что каким-либо образом демонстрировало прекращение жизни и служения этого великого апостола, с которым Лука путешествовал.[119] С другой стороны, во всех тюремных посланиях колоссянам (4, 3.10.18), Филимону (1.9.10.13.23), ефесянам (3, 1; 4, 1) и филиппийцам (1, 7.13.17.22) упоминается заключение Павла, с надеждой исключительно на освобождение и посещение Колосс и Филипп. Таким образом, наиболее вероятно, что после двухлетнего домашнего ареста в Риме Павел был освобожден, поскольку никто из его обвинителей не явился выступить против него, и впоследствии продолжил свои путешествия по Средиземноморскому миру.



Карта 8.2 Предположительные поездки Павла после заключения

Возможно, отправиться в Испанию Павлу помогли церкви в Риме, это желание он высказывал еще раньше, в Коринфе, во время написания Послания Римлянам (Рим. 15, 24). Однако самые достоверные предания из Испании говорят об Иакове, а не о Павле. Основываясь на информации, собранной из трех тюремных

[118] *ЦИ* 2.22.6 (trans. Kirsopp Lake and J. E. L. Oulton, Loeb Classical Library [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953], 1:169).

[119] Джон Мок (John Mauck) *(Paul on Trial: The Book of Acts as a Defense of Christianity* [Nashville: Nelson, 2001]) утверждает, что Лука специально написал Деяния в защиту лояльности Павла Риму, которую Павел мог представить в суде в Риме.

посланий, я полагаю, что, скорее всего, Павел, как и планировал, отправился навестить Филимона в Колоссах (Флм. 22). Свидетельства таковы: Тихик доставил послание Павла из Рима в Эфес (Еф. 6, 21-22) и Колоссы (Кол. 4, 7-8), и Онисим, раб Филимона, сопровождал Тихика в этом путешествии (Кол. 4, 7-9). В письме, которое Павел написал Филимону, он говорит, что возвращает ему Онисима (Флм. 10-12) и просит Филимона приготовить комнату к своему возможному приезду (Флм. 22). То, что Павел отправил Онисима с Тихиком в церковь в Колоссах (Кол. 4, 7-9), предполагает, что Филимон жил там.



Фото 8.7. Никополь

Поскольку Павел плыл из Рима (или Испании) по Средиземному морю на восток к Колоссам в Малой Азии, он по пути проходил остров Крит и, вероятно, остановился там ненадолго. Из позднего послания мы узнаем, что Павел оставил на Крите Тита, чтобы назначить пресвитеров и закончить незавершенное (Тит. 1, 5). В описанных путешествиях Павла нет другого времени, когда это могло произойти.[120] Тогда наиболее вероятно, что Павел, оставив Тита на Крите, отбыл в Колоссы, где навестил Филимона, как

[120] См. подробное обсуждение хронологии в третьей главе.

и планировал, затем отправился в Македонию, оставив Тимофея в Эфесе (1 Тим. 1, 3). Затем он проходил Ахайю и решил перезимовать на западном побережье этой южной части современной Греции. Когда Павел писал Титу, он как раз зимовал в городе Никополе, что на западном берегу Греции (Тит. 3, 12). Оттуда Павел написал Первое послание к Тимофею и Титу, сразу после освобождения из римского заключения. Окружение написания этих двух пасторских посланий, похоже, наиболее соответствует историческим и географическим данным.

Первое послание к Тимофею

Первое послание к Тимофею написано молодому человеку (4, 12), который был слаб здоровьем (5, 23) и, вероятно, подавлен возложенными на его плечи обязанностями (4, 15-16). Пророчество Павла относительно эфесских пресвитеров (Деян. 20, 29-30) уже исполнялось (1 Тим. 1, 15), и Тимофей оказался в окружении серьезных проблем (1, 6-7.18-20; 4, 6-7).

По всей видимости, Тимофей обратился в христианство во время первого путешествия Павла (1 Тим. 1, 2.18; Деян. 14, 6-23) и присоединился к нему во время второго путешествия (Деян. 16, 1-3). Он был рукоположен на служение (1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6) и служил с Павлом в Троаде, Филиппах, Верии и Афинах. Спустя приблизительно пять лет после посещения Тимофеем Фессалоник от имени Павла (Деян. 18, 5), он вновь появляется в Эфесе во время третьего путешествия Павла и его направляют в Македонию вместе с Эрастом (Деян. 19, 22). Когда Павел написал Второе послание к Коринфянам из Македонии, Тимофей был с ним (2 Кор. 1, 1.19) и, вероятно, сопровождал Павла в Коринф, поскольку он передает привет в Рим в письме, написанном из Коринфа (Рим. 16, 21). Позднее он вновь сопровождал Павла в Македонию и затем в Азию до самой Троады (Деян. 20, 1-3). Во время заключения Павла в тюрьму в Кесарии, имя Тимофея исчезает со страниц Нового Завета на несколько последующих лет, но оно вновь появляется в посланиях, отправленных из Рима, тем самым указывая, что Тимофей был с Павлом во время его первого заключения (Флп. 1, 1; Кол. 1, 1; Флм. 1). Из Рима Тимофей отправился в Филиппы (Флп. 2, 19-23), и затем опять его имя исчезает из записей. Он, по всей видимости, отправился служить в Эфе, где и получил первое из двух новозаветных посланий, носящих его имя. Евсевий, писавший в четвертом веке, говорит, что предание достаточно убедительно свидетельствует о ключевой роли Тимофея в эфесской церкви.[121]

[121] *ЦИ* 3.4.5.

Три послания Павла к Тимофею и Титу обычно классифицируют как пасторские послания, поскольку они имеют отношение к служению проповеди. Для удобства ранние свидетельства их существования и авторства Павла будут цитироваться вместе.

В первом веке Климент Римский одним из первых использовал фразеологию этих посланий в своих писаниях.[122] Ириней, Евсевий, Афинагор, Маркион и другие из западной части церкви в Римской империи так или иначе упоминают эти послания. Среди восточных авторов — Игнатий, Поликарп, Иустин Мученик, Хегесипп и Теофил — все ссылаются на эти послания так часто, что существует непрерывная нить свидетельств о находящихся в обращении на востоке пасторских посланий еще в 116 году.[123]

Свидетельство самого послания достаточно сильно подтверждает авторство Павла, поскольку во всех трех посланиях автор утверждает, что он Павел (1 Тим. 1, 1; 2 Тим. 1, 1; Тит. 1, 1). Отношения автора и получателей, которые мы видим в этих посланиях, напоминают отношения, которые, как известно, существовали между Павлом и обращенными Павлом молодыми людьми — Тимофеем и Титом (1 Тим. 1, 2; Тит. 1, 4). Послания явно написаны пожилым человеком, обладающим авторитетом и взявшим на себя право направлять молодых людей, к которым обращены письма (Тит. 1, 5; 2 Тим. 1, 5; 1 Тим. 1, 18; 4, 12). Из Книги Деяний ясно, что подобные отношения существовали между Павлом и этими двумя юношами.

Обычно считается, что все три послания написаны приблизительно в одно и то же время, поскольку их содержание очень схоже по стилю речи, мыслям, защите доктрин и тому подобное. Такая однородность характерна и для других групп посланий Павла. Например, послания, адресованные в Фессалоники, составляют первую группу и очень похожи по содержанию. Послания в Коринф, Галатию и Рим написаны почти в одно время, и два послания в Коринф настолько похожи, что дополняют друг друга. Третья группа посланий Павла — тюремные послания, написанные из Рима, очень похожи по стилю и содержанию (сравните Послания к Ефесянам и Колоссянам). Согласно этой модели, аргумент в поддержку одинаковой даты, основанный на сходствах стиля и содержания трех пасторских посланий, достаточно силен. Предполагая,

---

[122] *1 Клим. Рим.* 2.7 ссылается на Тит. 3, 1; *1 Клим. Рим.* 29.1 ссылается на 1 Тим. 2, 8; *1 Клим. Рим.* 45.1 ссылается на 2 Тим. 1, 3.

[123] J. H. Bernard, *The Pastoral Epistles,* Cambridge Greek Testament (Cambridge: Cambridge University Press, 1906), xvi.

что смерть Павла наступила при Нероне в 67 или 68 г. по Р. Х.,[124] реально датировать Первое послание к Тимофею несколькими годами ранее, возможно, 65 г., чтобы оставить время для событий, происшедших между написанием Первого и Второго посланий к Тимофею.

План Первого послания к Тимофею

I. Наставления Церкви (1–3)
   - A. Предостережения против лжеучителей (1)
   - B. Наставления о богослужении (2)
   - C. Наставления о церковных руководителях (3)

II. Наставления личного характера Тимофею (4–6)
   - A. Учение и практические вопросы (4)
   - B. Старцы, вдовы и рабы (5)
   - C. Опасные отношения и деятельность в церкви (6)

Послание к Титу

Как отмечалось выше, Тит, когда получил от Павла это послание, был на острове Крит, который находится напротив западного побережья Палестины (1, 5). Тем не менее, не существует данных, подтверждающих, что местная церковь была основана Павлом, хотя он ненадолго останавливался там по пути в Рим (Деян. 27, 7-13.2). Возможно, некоторые из критян, присутствовавших в Иерусалиме в день Пятидесятницы (Деян. 2, 11), вернулись на остров и основали церковь. Вероятно, Аполлос и Зина, законник, направлялись в сторону Крита, и Павел воспользовался оказией и написал это послание (Тит. 3, 13). Церковь на Крите страдала от лжеучителей, отстаивающих соблюдение еврейского закона и традиций. Чтобы исправить ситуацию, Павел написал им письмо. У Тита было более сложное поле деятельности, чем у Тимофея, поскольку служение на Крите было новым, тогда как в Эфесе служение уже было развитым. Наставления, данные Титу Павлом, отражают потребности этой напряженной ситуации.

Имя Тита упоминается только в нескольких книгах Нового Завета (2 Кор., Гал., 2 Тим., Тит.). Его имя не упоминается в Деяниях, хотя он участвовал в событиях, сопровождавших развитие ранней церкви, которые обсуждаются в книге. Из записанного в разных стихах становится ясно, что Тит был греком (Гал. 2, 3) и спутником Варнавы и Павла (Гал. 2, 1). Он явно был обращен Павлом (Тит. 1, 4) и либо

[124] По общему согласию, время смерти Павла приходится на правление Нерона. Причины смерти Павла, которые приводит Климент, лучше всего соответствуют преследованиям при Нероне (*1 Клим. Рим.* 5.2, 5).

служил в церкви в Антиохии Сирийской, либо был из той окрестности, поскольку именно оттуда он сопровождал Павла и Варнаву в Иерусалим во время посещения Павлом Иерусалима спустя четырнадцать лет (Гал. 2, 1-10). Он мог служить в такой отдаленной провинции как Галатия, поскольку его имя встречается в Послании к Галатам, адресованном церквям той местности. После нескольких лет молчания он появляется вновь, доставляя вместе с неназванным братом послание Павла к церкви в Коринфе (2 Кор. 12, 18). Похоже, он также доставил «строгое послание» Павла в Коринф, написанное между Первым и Вторым посланием к Коринфянам (2 Кор. 7, 6-12; 2, 3-4.9). Не дождавшись Тита в Троаде, Павел отправился ему навстречу в Македонию, горя желанием узнать от него о состоянии церкви в Коринфе (2 Кор. 2, 12-13; 7, 5-16). Позже Тит передал Второе послание к Коринфянам церкви в Коринфе (2 Кор. 8, 16-24).

На несколько следующих лет мы теряем Тита из виду, пока Павел не напишет ему на Крит, где оставил его довершить недоконченное и поставить по всем городам пресвитеров (Тит. 1, 5). Он должен был присоединиться к Павлу в Никополе после того, как Тихик и Артема прибудут на Крит, очевидно, чтобы освободить его (Тит. 3, 12). Последний раз перо Павла упоминает Тита в списке нескольких его сотрудников. Перед смертью, во время своего последнего заключения в Риме, Павел утверждает, что Тит отправился в Далмацию (2 Тим. 4, 10). Он, вероятно, не был дезертиром, как Димас, но был послан туда Павлом.

Павел назван автором послания к Титу (Тит. 1, 1), и из исторических ссылок, данных в книге, у нас нет никаких оснований сомневаться в этом. Кто еще в церкви этого периода мог столь полно занять позицию, которую занимал автор данного послания? Отношения, которые он поддерживал с Титом, в точности таковы, как и с Тимофеем. Оба были обращены Павлом. Послание к Титу так похоже на Первое послание к Тимофею, что они должны были быть написаны приблизительно в одинаковое время. Возможная дата (65 г. по Р. Х.) написания послания является обоснованной,[125] что помещает его тремя годами ранее написания Второго послания к Тимофею. Оно могло быть написано в Коринфе, Эфесе или любом другом городе, где Павлу выпала возможность увидеть Аполлоса (Тит. 3, 13). Павел просит Тита прийти к нему в Никополь, но, очевидно, что Павла еще нет там во время написания послания, поскольку он говорит Титу, что решил провести зиму в Никополе, а не в том месте, откуда пишет.

---

[125] См. хронологию в третьей главе.

План Послания к Титу

I. Наставление о назначении пресвитеров и обличении лжеучителей (1, 1-16)
II. Внутрисемейные отношения (2, 1-10)
III. Наставления о христианской жизни (2, 11-15)
IV. Христианская гражданская позиция (3, 1-2)
V. Значение возрождения (3, 3-8)
VI. Действия в отношении смутьянов (3, 9-15)

Второе послание к Тимофею

Второе послание к Тимофею, без сомнения, последнее из сохранившейся переписки Павла. После освобождения в Риме пути привели его в Никополь (Тит. 3, 12) и затем в Троаду в Малой Азии. Должно быть, он был вынужден оставить Троаду в спешке, поскольку не взял с собой свой плащ, книги или свитки (2 Тим. 4, 13). Вскоре должен был произойти его арест. И следующее, что мы слышим о нем, это то, что он в Риме пишет это второе послание, прося Тимофея принести ему вещи. Очевидно, просьба принести вещи, а также искренняя озабоченность проблемами, с которыми сталкивался Тимофей и желание скоро вновь увидеть его, побудили Павла написать это послание.

Хотя Тимофей находился в Эфесе, когда Павел писал ему первое послание (1 Тим. 1, 4), похоже, что его не было там во время написания второго послания. Во втором послании Павел утверждает, что отправил Тихика в Эфес (2 Тим. 4, 12), но он не упоминает о нахождении там Тимофея. Павел полагает, что по пути в Рим Тимофей пройдет через Троаду (2 Тим. 4, 13), и Павел, прося его прийти до зимы (2 Тим. 4, 21), предполагает, что маршрут Тимофея потребует путешествия по морю. Павел предостерегает Тимофея об Александре-меднике (2 Тим. 4, 14-15) и просит его приветствовать Онисифора (2 Тим. 4, 19), оба эти человека жили в Эфесе (1 Тим. 1, 20; 2 Тим. 1, 16-18). Таким образом, возможно, что Тимофей находился где-то в римской провинции Азии, и что по пути к Павлу в Рим он пройдет через Троаду и Эфес.

Установлено, что автором этого послания является Павел (2 Тим. 1, 1), также как и четырех ранних тюремных посланий, однако его ситуация значительно изменилась по сравнению с тем, какой она была во время первого заключения в Риме. Теперь его обвиняет римская власть и к нему относятся как к заключенному. Во время первого заключения Павла обвиняли евреи, и ему разрешалось оставаться на своем иждивении (Деян. 28, 16.30). Теперь он лишь с трудом может выразить признательность друзьям (2 Тим. 4, 16). Ранее

он мог свободно принимать гостей в самостоятельно нанятом жилье и проповедовать евангелие без ограничений (Деян. 28, 30-31), и он даже ожидал получения свободы (Флм. 22). Теперь он ожидает смерти (2 Тим. 4, 6). Личные рекомендации в послании и авторитет автора соответствует тому, что мы находим в других послания Павла и чего бы мы ожидали от него. Таким образом, из Рима в конце жизни Павел записывает свои последние слова наставления. Поскольку смерть Павла представляется неотвратимой, и практически нет сомнений, что он умер во время правления Нерона в 67 или 68г. по Р. Х., письмо лучше всего датировать этим временем.[126]

План Второго послания к Тимофею

I. Призыв к верности (1, 1 – 2, 13)
II. Личные наставления Тимофею (2, 14-26)
III. Предостережения против лжеучителей (3, 1-17)
IV. Наказ молодому проповеднику (4, 1-8)
V. Личные вопросы (4, 9-22)

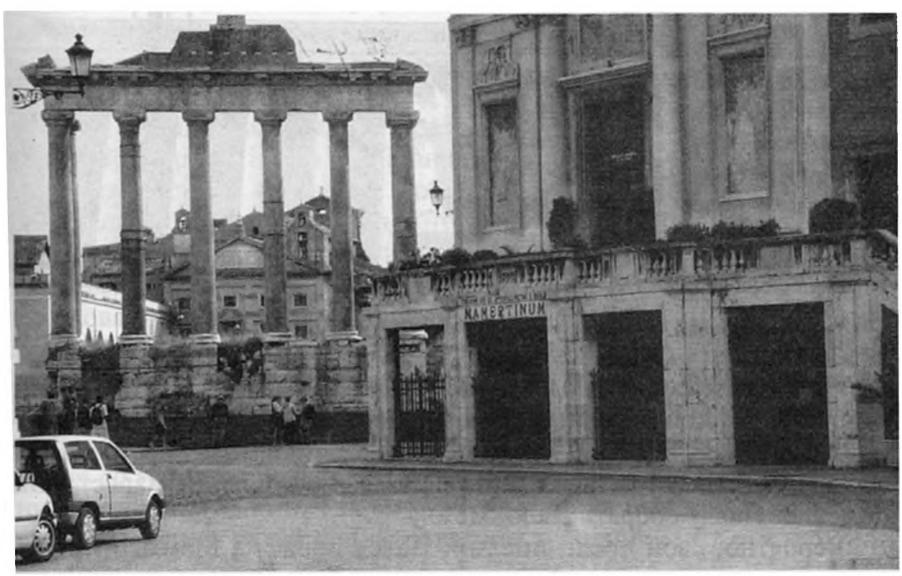


Фото 8.8. Маммертинская тюрьма в Риме

Обстоятельства при написании последнего послания Павла, несомненно, были наихудшими из множества его тюремных

[126] Дальнейшее обсуждение последних лет жизни Павла см. в книге: Bruce, *Paul,* 441–55.

заключений. Вероятно, Павел провел около двадцати пяти процентов времени своего миссионерского служения в тюрьме. Это включает двухлетнее пребывание в тюрьме в Кесарии, два года в Риме. неопределенный период времени его последнего заточения в Риме и короткое заключение в Филиппах. Но описанные заключения в тюрьме не дают полной картины. Павел писал, что был «более в темницах», чем его оппоненты (2 Кор. 11, 13.23), – фраза, подразумевающая не два и не три раза, но Новый Завет ничего не говорит о них.

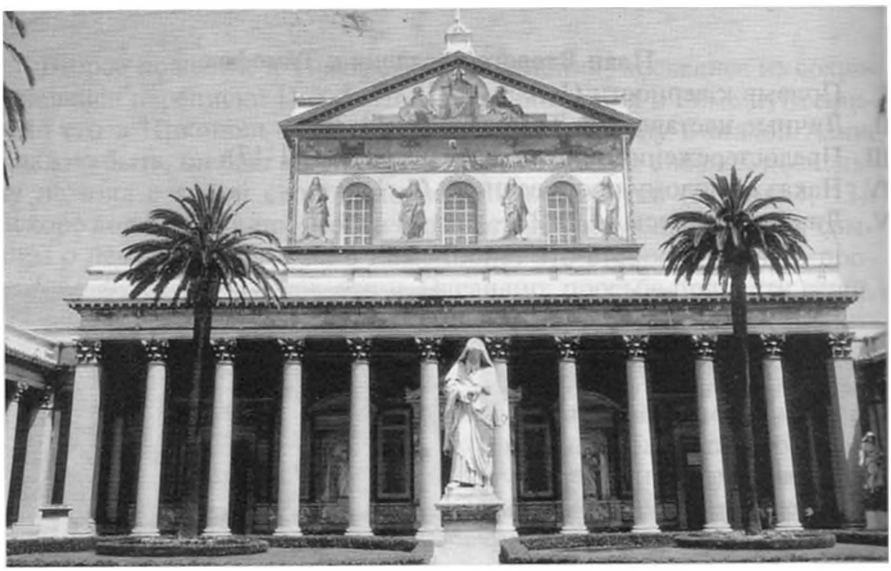


Фото 8.9. Церковь Святого Павла вне Стен вблизи Рима

В римских тюрьмах одежду не меняли, и зимой узники мерзли. Во время своего последнего заключения в Риме Павел просил, чтобы ему принесли плащ, который ночью служил бы вместо одеяла (2 Тим. 4, 13). Он оставил его в Троаде, неожиданный арест явно помешал Павлу собрать свою одежду.[127]

Вероятно, свои последние дни Павел провел в Маммертинской тюрьме возле римского форума и затем был обезглавлен, как говорит предание, в Аква Сальви (Aqua Salviae, современный Тре Фонтане) возле пятого километра на дороге в Остию. В пятом веке здесь была построена мемориальная церковь, над которой стоит

[127] Подробнее о римских тюрьмах смотри во второй главе. См. также мою статью "Life in a Roman Prison," *Christian History* 14.3, issue 47 (1995).

современная церковь Святого Павла в Тре Фонтане.[128] С шестнадцатого столетия здесь находятся Сан-Пьетро-ин-Карцере, сберегая предания о том, что здесь был заключен Петр. Возможно, что и Петр, и Павел находились в этой двухэтажной тюрьме.[129] Она располагается у подножья Капитолийского холма возле Храма Конкордии.

Самая большая церковь в Риме после собора Святого Петра, – это церковь Святого Павла вне Стен, расположенная в километре от ворот Святого Павла на Виа Остиензе. Никаких существенных раскопок там не производилось, но данное место считается местоположением церкви, построенной Константином в четвертом веке вместо оратории (молитвенной капеллы), которая была построена на месте, где Луциния, римская матрона, похоронила Павла в своем винограднике.[130] Когда строилась существующая церковь, под ее алтарем обнаружили мраморную плиту с надписью PAULO APOSTOLO MART[YRI], сделанную буквами эпохи Константина.[131] Финеган (Finegan) справедливо указывает, что вряд ли была причина строить церковь в этом конкретном месте, если бы того не требовала какая-то особенная ситуация, поскольку: 1) это место было языческим кладбищем, 2) оно находилось в ограниченном месте между двумя дорогами, и 3) это была заболоченная местность, которую часто затапливала река Тибр.[132]

Итак, здесь мы заканчиваем странствие с нашим великим апостолом, в то время как он сидит в жалких условиях в ожидании близкой смерти. «Ибо я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало. Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем, возлюбившим явление Его» (2 Тим. 4, 6-8). Это вызвало слова уважения и восхищения Климента Римского, написанные в конце первого века: «Павел, по причине рвения, получил награду за терпение: он был в узах семь раз, был изгоняем, побиваем камнями. Будучи проповедником на Востоке и Западе, он приобрел благородную известность за свою веру, так как научил весь мир правде, и, дойдя до границы Запада, он мученически засвидетельствовал истину перед правителями. Так он ушел из мира, и был взят в место святое, сделавшись величайшим образцом терпения» (*1 Клим.* 5.5-7).[133]

---

[128] Смотри краткое обсуждение в книге: Bruce, *Paul,* 450–51.

[129] Finegan, *ANT:MW,* 224. См. достаточно полное обсуждение Финеганом (Finegan) смерти Павла и Петра в Риме (ibid., 222ff.).

[130] См. "Blue Guide" on *Rome and Central Italy,* 2d ed. (London: Ernest Benn, 1964), 61.

[131] Finegan, *ANT:MW,* 30.

[132] Ibid.

[133] Подробную информацию о заключении Павла см. Rapske, *Paul in Roman Custody.*

ЧАСТЬ 2

УЧЕНИЕ ПАВЛА

9

Форма, функция и каноничность посланий Павла

Новый Завет — не одна книга, а собрание двадцати семи различных документов, написанных за период около пятидесяти лет несколькими авторами. Новозаветная литература, в отличие от Ветхого Завета, не содержит книг закона, пророчеств, поэзии или мудрости. Жанры книг Нового Завета отличаются от жанров Ветхого Завета. Новый Завет состоит из:

Евангелий — евангелизационных описаний разных периодов жизни Иисуса;
Деяний — богословского изложения истории зарождения церкви среди евреев и язычников в избранных уголках известного мира;
Посланий — официальной или неофициальной переписки двух или трех сторон;
Апокалипсиса (Откровения) — образца литературного жанра, широко распространенного в еврейском мире в период между Ветхим и Новым Заветами и характеризующегося использованием причудливых образов, эзотерической нумерологии с акцентом на эсхатологию.

Из них нас интересуют исключительно послания, поскольку сохранившиеся труды Павла существуют только в этом формате.

Письма античного мира имеют как сходства, так и отличия с современными письмами. Важно понимать эти сопоставления, чтобы постичь характер Нового Завета как источника авторитета для христианской веры, поскольку послания составляют большинство всех документов Нового Завета. В дополнение к тому, что двадцать одна из двадцати семи книг Нового Завета – послания, важно, что еще семь отдельных писем содержатся в книге Откровения, адресованной семи церквям в Азии (Откр. 1, 4). Книга Деяний также содержит несколько писем: переписку иерусалимской церкви с церковью в Антиохии (Деян. 15, 23-29) и письмо Клавдия Лисия из Иерусалима к римскому прокуратору Феликсу в Кесарию (Деян. 23, 25-30).

Для тех, кто верит, что Новый Завет содержит боговдохновенное откровение Божьей истины для церкви,[1] важно понимать, что это откровение дано, по божественному выбору, не в жанре закона, но в иных жанрах, один из которых – послания. Следовательно, как еврейские методы толкования Закона непременно отличаются от методов интерпретации Псалмов, так и христианское толкование посланий отличается от толкования Евангелий или Откровения. Ведь закон всегда толкуется не так, как история; поэзия – иначе, чем проза.

Как же нам следует подойти к толкованию посланий Павла? Может, это просто личные заметки, обусловленные историческими обстоятельствами? Следует ли вообще считать их литературой? Стоит ли пытаться объяснять их с помощью методов современного литературоведения? Писались ли они сознательно как Писания? Если нет, то важно ли это? Чему мы можем научиться из составления писем во времена Павла, что помогло бы нам понять некоторые загадочные отрывки его писаний? Даже Петр писал о сложности понимания посланий Павла: «как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают, как и прочие Писания» (2 Пет. 3, 15-16).

Поскольку божественное провидение избрало именно такой вид передачи информации для большей части Нового Завета, важно понимать как форму, так и функцию античных писем, чтобы правильно их истолковывать. К счастью, написание античных писем было в последние годы предметом серьезных исследований,[2]

---

[1] См. обсуждение Роджером Николь (Roger Nicole) семи критериев, исторически использованных для определения канона Нового Завета: "The Canon of the New Testament," *JETS* 40.2 (June 1997): 199-206.

[2] Stanley Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia: Westminster, 1986); John White, "New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography," *ANRW*, 2.25.2:1730-56; idem, *The Form and Function of the Body of the Greek Letter: A Study of the Letter-Body in the Non-Literary Papyri and in Paul the Apostle,*

и теперь мы можем понимать их лучше, чем в прошлом. По сути, исследование началось в 1895 году, когда Адольф Дейссманн (Adolf Deissmann) издал сравнительное исследование греческих писем на папирусах и новозаветных посланий.[3] Он поставил черту различия между письмами и посланиями, утверждая, что письма на папирусах создавались семьями и торговцами в качестве повседневной переписки. С данной точки зрения, эти письма были записанными разговорами, письмами, написанными по случаю, без литературной цели или ценности и исключительно для того, чтобы передать некоторую информацию. В этом они ничем не отличаются от современных писем. Послания же носили характер литературных произведений по своей сути и предназначались для публикации или, по крайней мере, для публичного чтения. Примеры таких посланий можно обнаружить в переписке Плиния и Сенеки.[4]

Дейссманн пришел к выводу, что новозаветные писания были скорее письмами, чем посланиями. Они были неофициальной, нелитературной перепиской, направленной обычным прихожанам, принадлежащим, главным образом, к низшим слоям общества. Он ошибочно утверждал, что Павел писал послания спонтанно, как частную переписку.[5] Очевидно, большинство посланий Павла было написано одновременно для нескольких церквей, как сказано в Кол. 4, 16: «Когда это послание прочитано будет у вас, то распорядитесь, чтобы оно было прочитано и в Лаодикийской церкви; а то, которое из Лаодикии, прочитайте и вы».

Недавно было выдвинуто предположение, что Павел использовал формат нелитературных писем на папирусах для собственных посланий.[6] Вот этот формат:

Формула приветствия — отправитель, адресат, слова приветствия;
Благодарение;

SBL Dissertation Series 2 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1972); idem, *Light from Ancient Letters* (Philadelphia: Fortress, 1986); idem, "New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography" (paper presented at the annual meeting of the Society of Biblical Literature, November 1979); C. J. Roetzel, *The Letters of Paul: Conversations in Context,* 2d ed. (Atlanta: John Knox, 1982); George Bahr, "Paul and Letter Writing in the First Century," *CBQ* 28 (1966): 465-77; idem, "The Subscriptions in the Pauline Letters," *JBL* 87.1 (March 1968): 27-41; W. Doty, *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1973).

[3] См. Adolf Deissmann, *Bible Studies* (Edinburgh: Clark, 1909), 3-59. Это английский перевод его книги *Bibelstudien,* написанной в 1900 г.

[4] Имеются в наличии в серии Loeb Classical Library Series.

[5] Leander E. Keck, *Paul and His Letters* (Philadelphia: Fortress, 1988), 21.

[6] John White, "Comparison of the Body of the Letter in Paul and the Papyri," in *The Form and Function of the Body of the Greek Letter,* 93-100.

Основная часть — состоит из вступительной части, связующих и переходных формул, заключительной «эсхатологической кульминации», слов об апостольском посещении;
Этические увещевания и наставления;
Заключение — приветствия, славословие и благословение.

Еще один современный автор обнаруживает тот же самый формат в 1 Фес., 1 Кор., 2 Кор., Гал., Флп. и Рим.[7]

Сходства между посланиями Павла и письмами на папирусах можно увидеть при параллельном сравнении. Приведенный ниже текст папируса второго или третьего века по Р. Х. был написан человеком по имени Ириней своему брату Аполлинарию.[8] В целях сравнения здесь представлен весь текст рядом с коротким письмом Павла к Филимону о его рабе Онисиме.[9]

> *Ириней Аполлинарию, дражайшему брату, многочисленные приветствия. Непрестанно молюсь о твоем здоровье, и сам я здрав. Я хочу, чтобы ты знал, что я добрался до земли шестого числа месяца Эпифи и выгрузил товар восемнадцатого числа того же месяца. Я отправился в Рим двадцать пятого числа того же месяца, и мы были радушно приняты, по воле бога, и каждый день ожидаем разгрузки, поскольку случилось так, что никто из зернового флота еще не освободился. Многочисленные приветствия твоей супруге, Сирину и всем любящим тебя. Прощай. 9 Мезори. (Адресовано) Аполлинарию от брата его Иринея.*[10]

Табл. 9.1. Сравнение послания к Филимону и античного письма

Структура	Папирус	Послание к Филимону
Формула приветствия		
Отправитель	Ириней	Павел, узник Иисуса Христа, и Тимофей брат

[7] C. J. Roetzel, "The Anatomy of the Letters," in *Letters of Paul,* 29-40.

[8] *Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin: Griechische Urkunden* I, I—VII (Berlin: 1895-1926), #27 (H.E. 113).

[9] Сравнение заимствовано из Roetzel, *Letters of Paul,* 30-31.

[10] As translated in C. K. Barrett, ed., *The New Testament Background: Selected Documents,* rev. ed. (San Francisco: Harper & Row, 1989), 30.

Получатель	Аполлинарию, дражайшему брату	Филимону возлюбленному и сотруднику нашему, и Апфии, (сестре) возлюбленной, и Архиппу, сподвижнику нашему и домашней твоей церкви
Приветствие	многочисленные приветствия	благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа
Благодарность (Молитва)	Непрестанно молюсь о твоем здравии, и сам я здрав	Благодарю Бога моего, всегда вспоминая о тебе в молитвах моих
Основная часть	(Информация о его прибытии на зерновом судне из Египта в Рим)	(Обсуждение возвращения раба Онисима)
Этические увещевания и наставления	(Отсутствуют здесь, но встречаются в других папирусах)	прими его… считай это на мне… успокой мое сердце в Господе… приготовь для меня и помещение…
Заключение		
Пожелания мира	(Отсутствует)	(Отсутствует здесь, но встречаются в других посланиях)
Приветствия	Многочисленные приветствия твоей супруге и Сирину, и всем любящим тебя поименно	Приветствует тебя Епафрас, узник вместе со мною ради Христа Иисуса, Марк, Аристарх, Димас, Лука, сотрудники мои.
Святой поцелуй	(Отсутствует)	(Отсутствует здесь, но встречается в других посланиях)
Окончание (Пожелание благодати и благословение)	Прощай	Благодать Господа нашего Иисуса Христа со духом вашим

Это сравнение показывает, что оба письма написаны в одинаковом общем формате. Представленная здесь структура письма была обнаружена в шести других письмах Павла, что описано у Ретцеля (Roetzel) таким образом:[11]

Табл. 9.2. Структура писем Павла

	1 Фесс.	1 Кор.	2 Кор.	Гал.	Флп.	Рим.
Формула приветствия						
Отправитель	1, 1а	1, 1	1, 1а	1, 1-2а	1, 1	1, 1-6
Получатель	1, 1б	1, 2	1, 1б	1, 2б	1, 1	1, 7а

[11] Roetzel, *Letters of Paul*, 40.

Приветствие	1, 1в	1, 3	1, 2	1, 3-5	1, 2	1, 7б
Благодарность	1, 2-10; 2, 13; 3, 9-10	1, 4-9	1, 3-7	–	1, 3-11	1, 8-17
Основная часть	2, 1 – 3, 8 (возможно, 3, 11-13)	1, 10 – 4, 21	1, 8 – 9, 15 (письмо не полное); 10, 1 – 13, 10 (фрагмент письма)	1, 6 – 4, 31	1, 12 – 2, 11; 3, 1 – 4, 1; 4, 10-20	1, 18 – 11, 36
Этические увещевания и наставления	4, 1 – 5, 22	5, 1 – 16, 12; 16, 13-18 (заключительное увещевание)	13, 11а (обобщение)	5, 1 – 6, 10; 6, 11-15 (обобщение послания)	2, 12-29; 4, 2-6	12, 1 – 15, 13; 15, 14-32 (планы поездок и заключительное увещевание)
Заключение						
Пожелания мира	5, 23	–	13, 11б	6, 16	4, 7-9	15, 33
Приветствия	–	16, 19-20а	13, 13	–	4, 21-22	16, 1-15?
Святой поцелуй	5, 26	16, 20б	13, 12	–	–	16, 16?
Апостольское повеление	5, 27	16, 22	–	6, 17	–	–
Благословение	5, 28	16, 23-24	13, 14	6, 18	4, 23	16, 20?

Благодаря таким исследованиям становится все более ясно, что Павел использовал своего рода гибридную структуру в своей переписке, комбинируя и изменяя элементы как официальной, так и неофициальной корреспонденции античности, подгоняя их под свои личные потребности, что можно видеть во всех частях его посланий, схематически изображенных Ретцелем.

1. *Формула приветствия* в посланиях Павла становится более развитой и иногда включает в себя имена его спутников. Простое «приветствую» (χαίρειν, *chairein*) становится «благодать вам и мир», слово *благодать* (χαίρις, *charis*) отражает и углубляет обычное приветствие, а слово *мир*, очевидно, представляет еврейское приветствие *shalom*. Возможно, это способ Павла обращаться одновременно к евреям и язычникам в его церквях.

2. *Благодарение* следует за приветствием и обращено к единому истинному Богу в противовес языческим божествам, а также

включает и Иисуса Христа. В этой части своих посланий Павел благодарит Бога за веру, надежду и любовь (Кол. 1, 4; 1 Фес. 1, 3; ср. 1 Кор. 13, 13) своих собратьев-христиан и за их верное служение Богу. Он также иногда включает темы, которые собирается развить в основной части послания. Например, в Рим. 1, 16-17 использует цитату из Авв. 2, 4: «Своею верою праведный (язычник и еврей, Рим. 1-4) жив будет» (свободный от гнева, греха, закона и смерти, Рим. 5-8).

3. В *основной части* Павел приступает к освещению главных вопросов послания. Здесь было бы ошибочно полагать, как поступают некоторые богословы, будто Павел писал все свои послания по сути на одну и ту же тему, используя одинаковую терминологию, и таким образом определить «почерк» Павла. К трудам Павла нельзя подходить с известной предпосылкой, что если Послания к Римлянам, Коринфянам и Галатам — Павловы, то тогда темы, рассматриваемые в этих посланиях, должны наличествовать в каждом написанном им послании. Это настолько же нелогично, как если бы мы предположили, что Послания Ефесянам и Колоссянам принадлежат перу Павла, и затем отрицали, что Римлянам, Коринфянам и Галатам — его труды.

И, тем не менее, несмотря на значительное богословское разнообразие, существующее в основной части его посланий, единство структуры различимо. Так, можно назвать три особенности, почти всегда присутствующих в основной части и разделе увещеваний в посланиях Павла: (1) эсхатологический комментарий; (2) планы поездок и (3) увещевания и советы адресатам.[12]

4. *Заключение* в посланиях Павла также отражает изменения нормы. Обычное заключение, содержащее слова «молюсь о твоем здоровье» (ἐρρῶσθαί σε εὔχομαι, *errōsthai se euchomai*)[13] или просто «прощай» (ἔρρωσο, *errōso*)[14] расширены включением благословений и славословий. Некоторые из его посланий также оканчиваются призывом приветствовать друг друга «святым целованием» (Рим. 16, 16; 1 Кор. 16, 20; 2 Кор. 13, 12; 1 Фес. 5, 26).

Завершающие части этих посланий находились в центре новейших исследований в связи с проблемами авторства. Они

---

[12] Keck, *Paul and His Letters*, 22.

[13] См., например, письма №42 и 44 в George Milligan, *Selections from the Greek Papyri* (Cambridge: Cambridge University Press, 1910), 102, 107. Ἔρρωσο это форма ῥώννυμι, глагола, устаревшего во времена Нового Завета. Формы, использовавшиеся в завершении письма в этот период — ἔρρωσο и ἔρρωσθε — это перфекты пассивного залога повелительного наклонения. Глагол означает «будь крепок и здрав».

[14] См. письмо №41 (ibid., 102). Слово The word (Ἔρρωσθε) встречается в новозаветных письмах, отправленных иерусалимской церковью церкви в Антиохии (Деян. 15, 29).

непосредственно влияют на вопрос о том, действительно ли Павел написал послания, содержащие его имя, и, если это так, какая часть каждого послания могла быть действительно написана его рукой, а какая — секретарем, таким как Тертий, записавший Послание Павла к Римлянам (Рим. 16, 22). Они также поднимают вопрос о том, какой свободой обладал секретарь при написании письма.[15]

Поскольку самих оригинальных документов Павла уже не существует, в нашем исследовании мы ограничены изучением рукописей, скопированных различными переписчиками. На них, конечно же, нет подписи Павла, как на хотя бы некоторых оригиналах. Из нескольких посланий Павла становится ясно, что он ставил свою подпись или «знак» (σημεῖον, *sēmeion*) в завершающей части документа, тем самым демонстрируя, что он лично написал, по крайней мере, последнюю часть послания. Это четко означает, что он не писал собственноручно оставшуюся часть каждого послания и, как уже отмечалось выше, Тертий говорит, что он написал послание к Римлянам: «Приветствую вас в Господе и я, Тертий, писавший сие послание» (Рим. 16, 22). Пять писем Павла делают это неоспоримо ясным:

Гал. 6, 11	«Видите, как много написал я вам своею рукою».	Ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί.
1 Кор. 16, 21	«Мое, Павлово, приветствие собственноручно».	Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου.
Кол. 4, 18	(Так же, как и в 1 Коринфянам)	
2 Фес. 3, 17	(Так же, как и в 1 Коринфянам, с добавлением фразы «Приветствие моею рукою, Павловою, что служит знаком во всяком послании»)	Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου, ὅ ἐστιν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ
Флм. 19	«Я, Павел, написал моею рукою»	ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί.

Из других античных произведений мы знаем, что для авторов было общепринятой практикой диктовать свои письма секретарям.[16] Эти пять посланий Павла достаточно ясно демонстрируют, что он поступал так же. Его послания должны были читаться во время богослужения ранней церкви с полным пониманием и уважением к апостольскому авторитету Павла, стоявшего

[15] E. Randolph Richards, "The Role of the Secretary in Greco-Roman Antiquity and Its Implications for the Letters of Paul" (Ph.D. diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1988).

[16] См. цитаты в Bahr, "Paul and Letter Writing in the First Century," 465ff.

за ними. «Если же кто не послушает слова нашего в сем послании, того имейте на замечании и не сообщайтесь с ним, чтобы устыдить его» (2 Фес. 3, 14; ср. 1 Фес. 2, 6.13; 1 Кор. 2, 13; 4, 21; 2 Кор. 10, 8; 13, 3; Гал. 1, 8.11-14; 2, 6). Ни одно из этих посланий не было спонтанной личной перепиской; это были тщательно составленные документы для публичного чтения: «Заклинаю вас Господом прочитать сие послание всем святым братьям» (1 Фес. 5, 27). Даже его Послания к Филимону, Тимофею и Титу[17] явно предназначались для чтения в церквях, поскольку содержали наставления о церковном устройстве и богослужении. Он четко выражает свое пожелание, чтобы хоть некоторые из его посланий были прочитаны более чем одной церковью. В послании к церкви в Колоссах он говорит: «Когда это послание прочитано будет у вас, то распорядитесь, чтобы оно было прочитано и в Лаодикийской церкви; а то, которое из Лаодикии, прочитайте и вы» (Кол. 4, 16).

Любой документ, написанный для публичного прочтения, должен быть более официальным по стилю и менее личным по содержанию, чем письмо, написанное индивидууму для личного прочтения. Различия между официальными и неофициальными письмами, которые Адольф Дейссманн исследовал в своем изучении *посланий* и *писем*, было глубже изучено в более поздних исследованиях, демонстрирующих также разницу между античными *записями* и *письмами*.[18] Одно из таких исследований утверждает, что

> *Письмо — это любая письменная переписка между двумя сторонами (личностями или группами людей); письмо — это заместитель общения. Запись же, по сути, не является средством общения между отдельными сторонами; это изложение, или отчет третьей стороны об устном соглашении, достигнутом двумя сторонами; запись имеет всего лишь вторичную значимость, поскольку она является фиксированной формой устного соглашения. В греческих источниках письмо может называться* χειρόγραφον, *cheirographon (нечто, написанное рукой), а запись —* ὑπόμνημα, *hypomnēma (напоминание).*[19]

---

[17] Я считаю, что эти письма написал Павел. См. мою статью, "The Authorship of the Pastoral Epistles," *Restoration Quarterly* 7 (1963): 2-18.

[18] John White, "A Discussion of Light from Ancient Letters," *BR* 32 (1987): 42-53; Bahr, "Subscriptions in the Pauline Letters," 27f.

[19] Bahr, "Subscriptions in the Pauline Letters," 27.

Используя эти определения, Джордж Бар (George Bahr) утверждает, совершенно противоположно Дейссманну, что послания Павла – это записи, а не письма, и считает, что «мы с высокой степенью вероятности можем определить, что вышло из-под руки самого Павла, а что из-под руки его секретаря».[20] Античные авторы, утверждает он, предоставляли значительную свободу своим секретарям при составлении записей, содержащих суть того, что авторы хотели сказать, и затем в конце ставили свою подпись.

Но в отличие от современных условностей, античная подпись содержала не только имя; она завершала запись росчерком пера самого автора и была его личным подтверждением содержания. Эта расширенная подпись, которую Бар (Bahr) назвал «собственноручным подтверждением» (*subscription*), содержала обобщение *автором* написанного *секретарем* в основной части. Таким образом автор подтверждал, что содержание основной части одобрено им, и помогал получателям отличать его документы от поддельных, написанных от его имени (2 Фес. 2, 2).

Не соглашаясь с теми учеными, которые ограничивают собственноручные подтверждения Павла не более чем подписью и коротким комментарием в самом конце своих посланий,[21] Бар (Bahr) определяет больший процент каждого послания Павла как собственноручные подтверждения и классифицирует переписку Павла скорее как записи, чем письма. Он относит начало собственноручного подтверждения в каждом послании (там, где, судя по всему, Павел сам брал перо в руку) к более ранним этапам, чем предполагает большинство ученых. Эти начальные пункты выглядят так (в квадратных скобках помещены предположения, выдвинутые до Бара):

Табл. 9.3. Подписи в письмах Павла

Гал. 5, 2	Вот, я, Павел	Ἴδε ἐγὼ Παῦλος
[6, 11]	Видите, как много написал я вам своею рукою	ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί
Флм. 17	Итак, если	Εἰ οὖν
[19]	Я, Павел, написал моею рукою	ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί
Кол. 2, 8	Смотрите	βλέπετε

[20] Ibid.

[21] Таких, как пять перечисленных выше книг Павла: Галатам, 1 Коринфянам, Колоссянам, 2 Фессалоникийцам и Филимону.

[4, 18]	Приветствие моею рукою, Павловою	Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου
1 Фес. 4, 11	За сим	Λοιπὸν οὖ
[нет]		
2 Фес. 3, 1	Итак	Τὸ λοιπὸν
[3, 17]	Приветствие моею рукою, Павловою, что служит знаком во всяком послании	Ο ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου, ὅ ἐστιν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ
1 Кор. 16, 15-16	Прошу вас	Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς
[16, 12]	Мое, Павлово, приветствие собственноручно	Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου
2 Кор. 10, 1	Я же, Павел убеждаю	Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς
[то же]		
Флп. 3, 1	Итак	Τὸ λοιπὸν
[нет]		
Рим. 12, 1	Итак умоляю вас	Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς
[нет]		
Еф. 4, 1	Итак я... умоляю вас	Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς
[нет]		

Для записей было характерно включать такие пространные обобщения, написанные самими авторами. Это приводит Бара к заключению, что «послания Павла представляют образ мышления Павла только отчасти и... вероятно, мы даже не можем выделить богословие Павла, разве что оно будет основано на одних собственноручных подтверждениях».[22]

Этот взгляд представляется крайним и не вытекает из данных, представленных Баром. Хотя его идеи, как и собранный им воедино материал, важны для расширения нашего понимания характера переписки Павла, он не смог доказать, что корреспонденция Павла написана исключительно в формате *записи* античной литературы. Некоторые его выводы натянуты, и он не смог достаточно серьезно разобрать случаи, в которых исходные данные не совпадают с его выводами.

Вероятно, на данном этапе наилучшим решением будет полагать, что послания Павла отражают его собственное творческое

[22] Bahr, "Subscriptions in the Pauline Letters," 27, 41.

объединение как официальных, так и неофициальных условностей составления античных писем. Не может быть сомнений в том, что Павел не писал свои послания лично. Это он признает сам. Какую часть его посланий представляет написанное им самим, точно определить невозможно, на это требуется дальнейшее исследование, хотя, по всей видимости, оно никогда не приведет к полной убежденности, демонстрируемой Баром по отношению к своим выводам.

Однако одно представляется достаточно ясным — мы не можем, по примеру некоторых богословов, с уверенностью отвергать авторство Павла в отношении некоторых посланий целиком и отдельных частей других посланий на основании *литературного стиля Павла*.[23] Хотя литературный стиль основной части его посланий может быть стилем его различных секретарей, нет убедительной причины считать, что *содержание* этих посланий не может точно представлять его собственные мысли, которые диктовались, хоть и свободно, этим секретарям. Тогда написанное им самим ограничивается собственноручными подтверждениями. вне зависимости от их объема. Так что мы не видим причины, почему богословие Павла не может быть точно распознано в основной части посланий, хотя его литературный стиль остается сокрытым. Просто написанного Павлом в собственноручных подтверждениях недостаточно, чтобы определить его стиль.[24] Один из специалистов по данной теме считает, что для определения стиля автора требуется образец из приблизительно десяти тысяч слов,[25] а многие из приписываемых Павлу посланий не соответствуют данному требованию.

Послания Павла и канон

Существует два важных вопроса относительно собрания сочинений Павла в Новом Завете. Первый касается его содержания — сколько

---

[23] Нильс Дейл (Nils Dahl) рассматривал вопросы: когда, где, как и почему послания Павла были впервые собраны и распространялись и при каких условиях, с какими предпосылками, с какой целью и до какой степени они могли быть отредактированы ("The Particularity of the Pauline Epistles as a Problem in the Ancient Church," in *Neotestamentica et Patristica: Eine Freundes-gabe, Herrn Prof. Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag,* Novum Testamentum Supplement 6 [Leiden: Brill, 1962], 261-71).

[24] См. вопросы, поднятые П. Ф. Джонсоном (P. F. Johnson) о том, насколько статистический метод применим при лингвистическом анализе этих посланий: "The Use of Statistics in the Analysis of the Characteristics of Pauline Writing," *NTS 20* (1973): 92-100.

[25] Г. Удни Юл (G. Udney Yule), бывший преподаватель статистики в университете Кембриджа, *The Statistical Study of Literary Vocabulary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1944), 281. See further McRay, "Authorship of the Pastoral Epistles," 5.

книг было в ранних списках посланий Павла? Второй касается его положения — каким был порядок книг в этих ранних списках? Оба вопроса неразрывно связаны, и ответ на второй вопрос поможет ответить на первый. Эти вопросы особенно важны в виду преобладающего отрицания авторства Павла в отношении нескольких новозаветных книг. В последнее время появился ряд важных книг, посвященных канону Нового Завета.[26] Их нужно принимать во внимание наряду с более старыми нормами[27] в исследовании посланий Павла.[28]

Существует несколько сохранившихся собраний посланий Павла, датированных временем между вторым и третьим веком по Р. Х. В этих рукописях его послания сгруппированы вместе как свод и размещены в разном порядке. Например, они следуют *после Деяний* в большинстве ранних источников списков, как и в современных английских переводах. Среди них Канон Муратори (возможно, второй век),[29] Синайский сирийский перевод, Амфилох, и прочие четвертого века. Они следуют *после Соборных посланий*

---

[26] Lee Martin McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon,* rev. and expanded ed. (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995); F. F. Bruce, *The Canon of Scripture* (Downers Grove, 111.: InterVarsity, 1988); Bruce Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987); Harry Y. Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning* (Philadelphia: Fortress, 1985); W. R. Farmer and Denis M. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon: An Ecumenical Approach* (New York: Paulist Press, 1983); Brevard Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1984); James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Philadelphia: Westminster, 1983).

[27] Более старой классикой являются книги B. F. Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* (London: Macmillan, 1896); C. R. Gregory, *Canon and Text of the New Testament* (Edinburgh: Clark, 1907); A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament* (London: Duckworth, 1954); E. J. Goodspeed, *The Formation of the New Testament* (Chicago: University of Chicago Press, 1926); A. E. Barnett, *Paul Becomes a Literary Influence* (Chicago: University of Chicago Press, 1941). Некоторые более поздние исследования включают книги Robert Grant, *The Formation of the New Testament* (New York: Harper and Row, 1965); F. V. Filson, *Which Books Belong in the Canon?* (Philadelphia: Westminster, 1957); Eduard Lohse, *The Formation of the New Testament,* trans. M. Eugene Boring (Nashville: Abingdon, 1972, 1981); Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible (Philadelphia:* Fortress, 1972).

[28] Исчерпывающий список публикаций о каноне см. в Metzger, *Canon of the New Testament,* 11—36.

[29] Попытка Альберта Сандберга (Albert Sundberg) датировать этот документ четвертым веком, в лучшем случае, слаба и была «успешно опровергнута (если не разбита) Фергюсоном (Ferguson)» (Metzger, *Canon of the New Testament,* 193). См. A. C. Sundberg, "Canon Muratori: A Fourth-Century List," *HTR* 66 (1973): 1—41; Everett Ferguson, "Canon Muratori: Date and Provenance," in *Studia Patristica: Papers Presented to the International Conference on Patristic Studies,* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, vol. 18, part 2 (Berlin: Akademie-Verlag, 1989), 677-83.

в Ватиканском кодексе, у Афанасия и списке Лаодикийского собора, в четвертом веке, и в Сирийской Пешитте, Кодексе Ефрема и Александрийском кодексе, среди прочих, в пятом. Они даже располагаются *после Евангелий* в Челтенхемском списке четвертого века, Апостольских правилах, у Епифания, Иеронима и Августина. Златоуст помещает их первыми в собрании Нового Завета четвертого века. Список можно с легкостью расширить:

Табл. 9.4. Положение посланий Павла в Новом Завете

После Деяний

Канон Муратори

Амфилох (ок. 380 г. в Иконии)

Филастрий (ум. 387 г. в Италии)

Григорий Назианзин (329–389 гг. в Каппадокии)

Карфагенский Собор (397 г. в Африке)

Синайский сирийский перевод (ок. 400 г.)

Руфин (345–410 г. на Кипре)

Эфиопские переводы (ок. 500 г. в Абиссинии)

Декрет Гелазия (VI век в Италии)

Стихометрия Никифора (806–814 гг. в Византии)

Гуго Сен-Викторский (1046–1141 гг. во Франции)

Мартин Лютер (1522 г. в Германии)

Уильям Тиндейл (1525 г. в Англии)

Тридентский Собор (1546 г. в Германии)

Епископская Библия (1563–1564 гг. в Англии)

Тридцать девять статей Церкви Англии (1571 г.)

Женевская Библия (издание 1599 г.)

Версия Короля Иакова (1611 г.)

После соборных посланий

Ватиканский кодекс (IV век)

Лаодикийский Собор (ок. 343–381 гг.)

Афанасий Александрийский (367 г.)

Кирилл Иерусалимский (ум. 386 г.)

Сирийская Пешитта (ок. 412 г. в Сирии)

Палимпсест кодекса Ефрема (ок. 450 г. в Египте)

Александрийский кодекс (ок. 450 г. в Египте)

Кассиодор (ок. 560 г. в Италии)

Леонтий (ок. 590 г. в Византии)

Список шестидесяти канонических книг (VII век в Малой Азии)

После Евангелий

Синайский кодекс (IV век в Синайской пустыне)

Челтенхемский список (ок 360 г. в Северной Африке)

Апостольские Правила (ок. 380 г. в Сирии или Константинополе)

Епифаний (ум. ок. 403 г. на Кипре)

Иероним (ок. 394 г. в Риме)

Августин (ок. 400 г. в Северной Африке)

Кодекс Безы (V век в Египте)

Исидор Испанский (ум. 636 г.)

Джон Уиклиф (ок. 1388 г. в Англии)

В начале

Иоанн Златоуст (ок. 380 г. в Константинополе) –
послания Павла, Евангелия, Деяния, три соборных послания

Существует также масса вариаций книг в самом своде посланий Павла. Несколько различных последовательностей этих текстов были обнаружены в греческих, латинских и коптских манускриптах.[30] В традиционном порядке посланий те, что адресованы церквям, размещены первыми, за ними следуют обращенные к отдельным личностям. Таким образом, за Посланиями к Римлянам – 2 Фессалоникийцам следовали послания Тимофею, Титу и Филимону. Эти две группы, в свою очередь, были в целом упорядочены (хоть и не всегда) по их объему. Этот метод – от большего к меньшему, – судя по всему, использовался в размещении трактатов шести порядков (Седарим) в еврейской Мишне, за исключением первого трактата.[31] Он также использовался в упорядочении разделов (сур) Корана, за исключением первой суры.

---

[30] Metzger, *Canon of the New Testament,* 298 n. 8. See H. J. Frede, *Epistula ad Colossenses,* Vetus Latina 24.2 (Freiburg, 1969), 290-303. Интересно, что более двухсот восьмидесяти четырех различных порядков книг Писания встречается только в латинских манускриптах.

[31] Герман Штрак (Hermann Strack) находит другую причину такого упорядочения: размещение данных законов в Пятикнижии (*Introduction to the Talmud and Midrash* [Philadelphia: Jewish Publication Society, Meridian, 1963], 27).

1628 гимнов индуистских писаний Ригведы упорядочены таким же образом, а также книги Суттапитаки второй части палийского буддийского канона.[32]

Античные писцы часто составляли списки новозаветных книг, указывая число строк (*stichoi*) в каждой.[33] Их способы подсчета строк не были одинаковыми, и указанные строки не всегда совпадают с реальными строками документа,[34] но в них можно различить общую модель уменьшающегося объема. Например, один из списков выглядит так:[35]

Табл. 9.5. Античные подсчеты строк в посланиях Павла

Послание Церквям	**Кол-во строк**
Римлянам	979
1 Коринфянам	908
2 Коринфянам	607
[Галатам	311]
Ефесянам	331
Филиппийцам	221
Колоссянам	215
1 Фессалоникийцам	207
2 Фессалоникийцам	111
Отд. лицам	
1 Тимофею	238
2 Тимофею	182
Титу	100
Филимону	44

Самое раннее из сохранившихся собраний посланий Павла — это папирус Честера Битти ($\mathfrak{P}^{46}$), датирующийся около 200 г. по Р. Х. Это также самый ранний манускрипт, в котором содержатся строки,

[32] Metzget, *Canon of the New Testament,* 298 n. 5.

[33] Стихос (στίχος) состоит из шестнадцати слогов из тридцати шести букв. О различном использовании этого в античности см. в Bruce Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible* (New York: Oxford University Press, 1981), 38-40.

[34] О папирусе Честера Битти в этой связи см. в Frederick Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri: Descriptions and Texts of the Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible,* fasciculus 3 supplement, *Pauline Epistles* (London: Emery Walker, 1936), xiii.

[35] См. Metzger, *Canon of the New Testament,* 298.

хотя только строки Посланий к Римлянам, Евреям, Ефесянам, Галатам и Филиппийцам сохранились в разборчивом виде. По большей части, эти послания расположены в порядке уменьшения объема, так же как латинский список Клермонтского кодекса.[36] (Следует помнить, что строки, как отмечалось выше, не всегда представляют действительный объем книги).

Табл. 9.6. Подсчет строк в папирусе Честера Битти

Послание	Строки
Римлянам	1000
Евреям	700
1 Коринфянам	утеряно
2 Коринфянам	неопределенно
[Ефесянам	316]
Галатам	375
Филиппийцам	225 (или 222)
Колоссянам	1(..)

Один из интересных вкладов данного исследования в вопросе о каноничности посланий Павла, – это пролитый им свет на положение Послания к Евреям в ранних собраниях посланий.[37] В первом из них – папирусе Честера Битти, самом раннем списке посланий Павла – Послание к Евреям не только включено в писания Павла, но даже находится на втором месте, сразу после Послания к Римлянам! Очевидно, редакторы-составители этой рукописи посчитали Павла автором этой книги. Фредерик Кеньон (Frederick Kenyon), опубликовавший папирус Битти, писал: «Его настоящее положение – это доказательство высокой важности, приписываемой ему, и несомненное принятие авторства Павла».[38]

Табл. 9.7. Подсчет строк Клермонтского кодекса

Послание	Строки
Римлянам	1040
1 Коринфянам	1060

[36] Frederick Kenyon, *Chester Beatty Biblical Papyri,* xii-xiii. See also Metzger, *Canon of the New Testament,* 310. О папирусе Честера Битти в целом, см. обсуждение в John McRay, *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1991), 356-57.

[37] W. H. P. Hatch, "The Position of Hebrews in the Canon of the New Testament," *HTR* 29 (1936): 133-51.

[38] Kenyon, *Chester Beatty Biblical Papyri,* fasc. 3 (Text), xi.

2 Коринфянам	(.)70
[Ефесянам	350
Галатам	365[a]
Филиппийцам	пропущено
Колоссянам	251

[a] Число 365 указано в работе: Metzger, Canon of the New Testament, 310; и Westcott, General Survey, 575; но Кеньон дает 375, Kenyon, Chester Beatty Biblical Papyri, fasc. 3 (Text), xi; и Bruce, Canon of Scripture, 218.

Ватиканский кодекс, вторая по древности копия посланий Павла, ясно показывает, что Послание к Евреям расположено между Посланиями к Галатам и Ефесянам в рукописи, с которой был сделан список Ватиканского кодекса. Хотя сам Ватиканский кодекс помещает Послание к Евреям после Второго послания к Фессалоникийцам, в конце посланий Павла к церквям, античная система нумерации параграфом, использовавшаяся в Ватиканском кодексе, показывает, что изначально оно находилось между Посланием к Галатам (т. е. последовательность была такой: Послание к Римлянам, 1 Коринфянам, 2 Коринфянам, Галатам, Евреям, Ефесянам и т. д.). Соответствующая часть системы нумерации выглядит так:

«Очевидно, предок *B* [Ватиканского кодекса] включал Послание к Евреям между Посланиями к Галатам и Ефесянам».[39] В одном из экземпляров переставлены книги: Послание к Евреям изъято из его последовательно пронумерованной позиции после Послания к Галатам и размещено в конце церковных посланий после 2 Фессалоникийцам, которое начинается с №93. Также интересно, что все рукописи на саидском диалекте коптского языка (использовавшегося в Египте) разместили Послание к Евреям между 2 Коринфянам и Галатам.[40]

Табл. 9.8. Нумерация параграфов Ватиканского кодекса

Книга Библии	Номер параграфа	Стих	Окончание или начало
Галатам	νζ	4, 11	
	νη	5, 17	Заканчивается на №58

[39] Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible,* 41.

[40] Bruce Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford: Clarendon, 1977), 114.

Ефесянам/ Филиппийцам, Колоссянам, 1 Фессалоникийцам	οα	2, 8	Начинается на №71
	οβ	4, 1	
	ογ	4, 17	
	οδ	5, 15	
	οε	6, 10	
2 Фессалоникийцам			Начинается на №93
Евреям	ξ	2, 18 (?)	Начинается на №59
	ξ		
	ξβ	6, 8 или 9	
	ξγ	7, 19	
	ξδ	9, 11	Заканчивается на №64

Хотя это и не доказывает, что Павел написал Послание к Евреям,[41] тем не менее, у нас есть свидетельство, что данное послание занимало важное положение в своде писем Павла в ранние века. Неоднородность порядка в списке посланий можно продемонстрировать в приведенном ниже собрании ранних документов.

Положение пасторских посланий (Тимофею и Титу) в этих ранних документах также интересно по причине частого отрицания авторства Павла в отношении них.[42] Хотя верно то, что папирус Честера Битти не содержит этих посланий, следует отметить, что отсутствует также Послание к Филимону, а оно всюду признается Павловым. Проблема заключается в том, что в рукописи не достает первых и последних страниц, в результате чего утрачены Рим. 1, 1 – 5, 17 и 6, 14 – 8, 15; 1 Фес. 2, 3 – 5, 5; и то, что следовало за 1 Фес. 5, 28. Основываясь на количестве строк на странице в оставшейся части рукописи, потребовалось бы еще девятнадцать страниц, чтобы дополнить свод Павла Вторым посланием к Фессалоникийцам, Первым и вторым к Тимофею, Посланиями к Титу и Филимону. Только половина этого объема была бы доступна, если бы можно было восстановить утерянные страницы документа в его нынешнем состоянии. Тем не менее, Кеньон указывает на вероятность того, что «несколько дополнительных

[41] Самую современную литературу по посланию к Евреям см. в P. E. Hughes, "The Epistle to the Hebrews," in *The New Testament and Its Modern Interpreters,* ed. Eldon J. Epp and George W. MacRae (Philadelphia: Fortress; Atlanta: Scholars Press, 1989), 351-70.

[42] Самые последние исследования см. в Stanley E. Porter, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: The Implications for Canon," BBR 5 (1995): 105-23; Robert Wall, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: A Response to S. E. Porter," BBR 5 (1995): 125-28; Stanley E. Porter, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: A Response to R. W. Wall's Response," BBR 6 (1996): 133-38.

листов могли прикрепляться в конце, чтобы вместить пасторские послания».[43]

Точно так же не достает страниц и в Ватиканском кодексе, начиная с Евр. 9, 14 и далее, и он тоже не включает пасторские послания или послание к Филимону. Тем не менее, не существует причин сомневаться, что изначально он содержал пасторские послания. Часть Нового Завета латинского списка, вставленного в Клермонтский кодекс между Посланием к Филимону и Евреям, помещает пасторские послания между Посланиями к Ефесянам и Колоссянам (как видно на Таблице 9.9), а Филиппийцам, 1 и 2 Фессалоникийцам и Евреям вообще отсутствуют в списке. Брюс Мецгер (Bruce Metzger) приписывает это ошибке переписчика или переводчика. Он считает, что ошибка могла вкрасться, когда переписчик ошибочно пропустил часть текста после Послания к Ефесянам (Ἐθεσίους, *Ephesious*), возобновив работу на тексте после Послания к Евреям (Ἑβραίους, *hebraious*) из-за схожести этих названий в греческом.[44] Следовательно, 1 Тимофею следовало после Послания к Ефесянам, а не Послания к Евреям. Однако в свете этой гипотезы сложно объяснить положение Послания к Колоссянам, если только оно изначально не было соединено с Посланием к Филимону, с которым тесно связано по содержанию. В целом, мы видим, что пасторские послания считались Павловыми, начиная с самых древних рукописей.

Наконец, следует сказать несколько слов о разделении посланий Павла на главы и стихи. Все древние манускрипты были написаны без этих разделений. Разделение на абзацы в Ватиканском кодексе — древнейшее из известных нам разделений в греческом тексте Нового Завета, но они не соответствуют современному разделению на главы, введенному в латинской Вульгате (Новый и Ветхий Заветы) Стефаном Лангтоном (Stephen Langton) в начале тринадцатого столетия. Дальнейшее деление текста на стихи произведено Робертом Стефанусом (Robert Stephanus), опубликовавшим в 1551 году латинское издание Нового Завета с текстом глав, разбитых на стихи. Разделение посланий Павла на главы и стихи облегчает обращение с ними, но в то же время зачастую заставляет забывать о том, что они были написаны Павлом как послания, а не как юридические документы.

В более поздних исследованиях о Павле можно заметить, что среди ученых практически не существует согласия по этим, да и

---

[43] Kenyon, *Chester Beatty Biblical Papyri,* fasc. 3 (Text), xi. Однако Кеньон не предпочитает данное предположение.

[44] *Canon of the New Testament,* 230.

Табл. 9.9. Положение Послания к Евреям в списках посланий Павла

MC	1Кор	2Кор	Еф	Флп	Кол	Гал	1Фес	2Фес	Рим	Флм	Тит	1Тим	2Тим	
𝔓 46	Рим	Евр	1Кор	2Кор	Еф	Гал	Флп	Кол	1Фес	…	…	…	…	
Exp	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Евр	Еф	Флп	Кол	1Фес	2Фес	…	неизв.	…	
Vat	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Еф	Флп	Кол	1Фес	2Фес	Евр	…	…	…	
Sin	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Еф	Флп	Кол	1Фес	2Фес	Евр	1Тим	2Тим	Тит	Флм
Lao	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Еф	Флп	Кол	1Фес	2Фес	Евр	1Тим	2Тим	Тит	Флм
Ath	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Еф	Флп	Кол	1Фес	2Фес	Евр	1Тим	2Тим	Тит	Флм
Amp	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Еф	Флп	Кол	1Фес	2Фес	1Тим	2Тим	Тит	Флм	Евр
Sah	Рим	1Кор	2Кор	Евр	Гал	Еф	Флп	Кол	1Фес	2Фес	1Тим	2Тим	Тит	Флм
Aug	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Еф	Флп	1Фес	2Фес	Кол	1Тим	2Тим	Тит	Флм	Евр
Eph	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Еф	Флп	Кол	1Фес	…	Евр	1Тим	2Тим	Тит	Флм
Eth	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Еф	Кол	Флп	1Фес	2Фес	1Тим	2Тим	Тит	Евр	Флм
Cla	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Еф	1Тим	2Тим	Тит	Кол	Флм				
Cas	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Еф	Флп	Кол	Евр	1Фес	2Фес	1Тим	2Тим	Тит	Флм
Isi	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Еф	Флп	1Фес	2Фес	Кол	1Тим	2Тим	Тит	Флм	Евр
Six	Рим	1Кор	2Кор	Гал	Еф	Флп	Кол	1Фес	2Фес	1Тим	2Тим	Тит	Флм	Евр
Sti	Нет списка посланий; сказано только «четырнадцать посланий Павла»													

Список сокращений:

MC	Канон Муратори (II в.)	Aug	Августин (IV в.)
𝔓46	Папирус Честера Битти (ок. 200 г.)	Eph	Кодекс Ефрема (V в.)
Exp	Ватиканский экземпляр (IV в., или раньше)	Eth	Эфиопские переводы (VI в.)
Vat	Ватиканский кодекс (IV в.)	Cla	Клермонтский кодекс (VI в.)
Sin	Синайский кодекс (IV в.)	Cas	Кассиодор (VI в.)
Lao	Лаодикийский собор (IV в.)	Isi	Исидор Испанский (VII в.)
Ath	Афанасий Александрийский (IV в.)	Six	Список шестидесяти книг (VII в.)
Amp	Амфилох Антиохийский (IV в.)	Sti	Стихометрия Никифора (IX в.)
Sah	Все Саидские (коптские) переводы (до 600 г.)	…	обозначает недостающие части манускрипта

любым другим моментам жизни и учения Павла. Хотя то же можно сказать о состоянии новозаветного богословия вообще.[45]

[45] Epp and MacRae, eds., *The New Testament and Its Modern Interpreters*. Об изучении Павла см. chap. 12, "Pauline Studies," by V. P. Furnish, 321—50.

10

Мир Павла — демоны и откровения

Мир, в котором жил и писал Павел, очень отличался от крайне сложного и научно ориентированного мира двадцать первого века. В современной культуре доминирует атеистическая наука, гедонистический материализм и религиозный скептицизм, тогда как в греко-римской культуре времени Павла господствовало религиозное суеверие и политеистическое идолопоклонство.

Еврейская культура уже давно разделилась на различные фанатичные секты,[1] что буквально перечеркивало ее влияние как монотеистического общества. Для евреев это был весьма неудачный период — время после не приведшего ни к чему Маккавейского восстания против Сирии на фоне могущества Рима. Почти двести лет они безуспешно пытались свергнуть внешнее господство и учредить

[1] Jacob Neusner, ed. *History of the Jews in the Second and First Centuries B. C.* (New York: Garland, 1990); Jacob Neusner and W. S. Green, eds., *History of the Jews in the First Century of the Common Era* (New York: Garland, 1990); Shemaryahu Talmon, ed., *Jewish Civilization in the Hellenistic—Roman Period*(Philadelphia: Trinity Press International, 1991); EliasJ. Bickerman, *Fhe Jews in the Greek Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988); R. H. Charles, *Religious Development between the Old and New Testaments* (1914; reprint, Folcroft, Pa.: Folcroft Library Editions, 1977); Michael Stone, *Scriptures, Sects, and Visions: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts* (Philadelphia: Fortress, 1980); Donald E. Gowan, *Bridge between the Testments: A Reappraisal of Judaism from the Exile to the Birth of Christianity* (Pittsburgh: Pickwick, 1976).

свою независимость и, разочаровавшись в делах внешних, стали искать утешения в обращении внутрь себя, в возвращении к религиозным верованиям.

Новое понимание Бога было предложено еврейскими авторами за два-три века до рождения Христа, когда они пытались решить проблему теодицеи.[2] Как они могли защитить благость и справедливость Бога в ситуации, в которой Израиль, как считалось, страдает из-за своего греха? Этот вопрос Павел позже поднимет в Рим. 9—11.

Культура еврейского народа, вышедшего из вавилонско-персидского плена, сильно отличалась от культуры их собратьев до трагического разрушения Иерусалима. Остаток народа, вернувшийся из Персии во времена Кира и восстановивший храм в Иерусалиме, уже нес на себе печать абсолютно нового мышления. Отныне иудеи верили, что Бог сурово наказал их за идолопоклонство, допустив разрушение своего святого храма.

Из этого опыта еврейские мыслители сделали вывод, что Бог уже не живет среди них, как это было раньше. Они считали, что его святость настолько несовместима с их греховностью, что он покинул их и оставил страшную пустоту в их жизни. Теперь уже не будет вдохновленных пророков и Писаний. В этот межзаветный период ни одна книга не была принята в еврейский канон — вдохновение иссякло![3]

Еврейская культура раскололась, и из такого состояния сознания развилось сектантство. Появились такие секты, как фарисеи, саддукеи, ессеи, а чуть позже иродиане, зелоты и прочие, каждая из которых предлагала собственный рецепт для решения духовных и политических проблем.

Одним из наиболее значимых элементов богословия, развившегося в этот период интеллектуальной и религиозной депрессии, был *апокалипсический* подход к проблемам.[4] Этот подход представлен в огромном количестве документов под общим названием

---

[2] То есть кажущееся противоречие веры в Божью силу и благость и наличие зла и страданий мире.

[3] Некоторые ученые, тем не менее, датируют книгу Даниила вторым веком.

[4] Определение и значение апокалипсической литературы см. в Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York: Oxford University Press, 1993); idem, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish Christian Literature* (Philadelphia: Fortress, 1985); John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (New York: Crossroad, 1984); D. S. Russell, *Apocalyptic: Ancient and Modern* (Philadelphia: Fortress, 1978); idem, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia: Westminster, 1964); Jean Danielou, *The Theology of Jewish Christianity,* A History of Early Christian Doctrine 1, trans. J. A. Baker (London: Darton, Longman and Todd, 1964), 7—54, 173—204; Walter Schmithals, *The Apocalyptic Movement: Introduction*

«апокалипсическая литература».[5] Апокалипсическая мысль оказывала значительное влияние на еврейские литературные произведения до рождения Христа и разрушения храма в Иерусалиме, после чего она имела свое развитие и в христианской иудейской литературе.[6] Богословие иудейского христианства «обеспечивало персонажи и сцены, языком которых разворачивалась христианская драма».[7]

Откровение Иоанна – самый известный пример христианской апокалипсической литературы (греческое слово ἀποκάλυψις обычно переводится «откровение» или транслитерируется «апокалипсис»), но в ранней церкви было также широко распространено «Откровение Петра».[8] Еще несколько апокалипсических книг было написано в более поздние годы:[9] два отдельных Откровения Павла,[10] откровения Фомы, Стефана,[11] Иакова и Адама.[12]

---

and Interpretation, trans. John Steely (Nashville: Abingdon, 1975);W. G. Lambert, *The Background of Jewish Apocalyptic* (London: Athlone, University of London, 1978).

[5] R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, 2* vols. (Oxford: Clarendon, 1963); James Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha,* 2 vols. (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983-85); idem, *Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); idem, *The Pseudepigrapha and Modern Study* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976); H. F. D. Sparks, ed., *The Apocryphal Old Testament: A Translation of the Pseudepigrapha* (New York: Oxford University Press, 1984).

[6] M. R. James, *New Testament Apocrypha* (Philadelphia: Westminster, 1964), 2:579-803; W. Barnstone, *The Other Bible* (San Francisco: Harper and Row, 1984), 485-602; Adela Y. Collins, "Early Christian Apocalyptic Literature," in *ANRW,* 2.25.4.

[7] Danielou, *Theology of Jewish Christianity,* 173.

[8] Датируется около 125–150 г. по Р. Х. (Metzger, *Canon of the New Testament,* 184). Оно входит в Канон Муратори, размещаясь сразу после Откровения Иоанна с предостережением, что «некоторые из наших не хотят, чтобы его читали в церкви». Климент Александрийский считал его подлинным (*Eel.* 41.2 и 47.1), но и Иероним (*Vir. ill.* 1), и Евсевий (*ЦИ* 3.25.4) отвергали его. Тем не менее, даже до пятого века его читали в некоторых церквях на Страстную пятницу (Созомен, *Historia ecclesiastica* 7.19).

[9] См. F. C. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses* (London: Milford, for the British Academy, 1914); Collins, "Early Christian Apocalyptic Literature."

[10] См. известную ранее книгу в Barnstone, *The Other Bible,* 538ff. Новое и более короткое Откровение, недавно обнаруженное среди гностических текстов Наг-Хаммади, не имеет ничего общего с первым. Его можно посмотреть в J. M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco: Harper and Row, 1977), 239–41. Ранний, широко известный в древней церкви, был написан, вероятно ок. 250 г. по Р. Х. (Metzger, *Canon of the New Testament,* 186) и сохранился в греческих, сирийских, коптских, эфиопских, славянских и латинских версиях. Об этих источниках см.: R. P. Casey, "The Apocalypse of Paul," *JTS* 34 (1933): 1-32.

[11] См. их в собраниях James (*New Testament Apocrypha*); Barnstone (*The Other Bible*); и Wilhelm Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha,* rev. ed., 2 vols. (Cambridge: Clarke; Louisville: Westminster/John Knox, 1991–92).

[12] Их можно посмотреть в Robinson, *Nag Hammadi Library,* 242–64.

Хотя апокалипсические книги отличаются друг от друга, существуют неотъемлемые для жанра темы, одна из которых — мотив восхождения и вознесения.

> *Временная экзальтация человека, во время которой он может созерцать небесные реалии, — центральная тема еврейской апокалиптики... Она включает в себя всевозможную информацию о скрытой реальности небесного мира и предельных тайн будущего.*[13]

Именно этот род богословской и философской идеологии, широко известный в античном мире, послужил космологической платформой, использованной Павлом в дискуссиях об искуплении. Главные догматы иудейского христианства развивались по космологическим направлениям, хотя античных авторов больше интересовала христология, чем космология; к последней же они обращались просто как к «языку общения». Суть богословия иудейского христианства была сформулирована так:

> *Воплощение представлялось как сошествие Слова через ангельские сферы; страдания — как борьба Христа с ангелами воздуха, за которым последовало сошествие в ад; воскресение — как возвеличение человеческой природы Христа над всеми ангельскими сферами. После же смерти душа проходит различные сферы, на своем пути встречаясь с их стражами, пред которыми должна держать отчет. Все это основывалось на видении небесных сфер, что подразумевалось иудейскими христианами.*[14]

В этих рамках слово *апокалипсис* означает «раскрытие», благодаря которому любой человек, избранный «пройти небеса», может созерцать тайны космоса и истории и, если позволено, открыть их другим. Это мировоззрение широко представлено в еврейской литературе за двести лет до Христа и оставалось в христианской литературе приблизительно до 100 г. по Р. Х. Небесный мир, согласно этому мировоззрению, чрезвычайно структурирован, содержит множество небес, иногда называемых «Космической Лестницей», на которой пребывали ангелы и демоны. «Космическую лест-

---

[13] Danielou, *Theology of Jewish Christianity,* 25-26.

[14] Ibid., 179.

ницу» определяют как «мифологическую географию еврейской апокалиптики».[15]

Павел описывал свой опыт откровения словами этой космологической географии, когда писал, что «восхищен был до третьего неба... в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12, 2-4). Он часто говорит в своих посланиях о различных небесах и о тех, кто пребывает в них. В следующей таблице приведен список обитателей «небесного мира» – сфер, которые обозначаются в посланиях Павла двумя родственными словами (ἐπουράνιοι и οὐρανοί, *epouranioi* и *ouranoi* – первое всегда во множественном числе в Послании к Ефесянам и не встречается в Послании к Колоссянам):

Табл. 10.1. Обитатели небесного мира

Ефесянам	Контекст	Греческое слово
1, 3	«нас» (вероятно иудейских христиан)	ἐπουρανίοις
1, 10	«все»	οὐρανοῖς (противопоставлено земле, γῆ)
1, 20	«Христос, одесную Бога»	ἐπουρανίοις
2, 6	«нас» (христиан из евреев и язычников)	ἐπουρανίοις Кол. 1, 5 τοῖς οὐρανοῖς Флп. 3, 20 οὐρανοῖς
3, 10	«начальства и власти»	ἐπουρανίοις
3, 15	«всякое отечество»	οὐρανοῖς (противопоставлены земле, γῆ) Кол. 1, 16 τοῖς οὐρανοῖς Кол. 1. 20 τοῖς οὐρανοῖς Кол. 1, 23 ὑπὸ τὸν οὐρανόν 1 Кор. 15, 40 ἐπουράνια (противопоставлены земным телам, ἐπιγεία) 1 Кор 15, 48-49 ἐπουρανίοις (противопоставлены земным, χοϊκός) Флп. 2, 10 ἐπουρανίων (противопоставлены земным, ἐπιγείων и преисподним καταχθονίων)
4, 10	«Христос» (взошедший превыше всех небес)	οὐρανῶν
6, 9	«Господь» (Христос или Бог)	οὐρανοῖς (множественное число) Кол. 4, 1 ἐν οὐρανῷ (единственное число)
6, 12	«Мироправители тьмы века сего, духи злобы поднебесной» (дьявол)	ἐπουρανίοις

[15] Ibid., 173.

Отсюда понятно, что Павел классифицирует эти сферы более общей категорией «небесный мир», потому что духи злобы поднебесные (Еф. 6, 12) не могут быть в «небесах», где обитает Бог, а Христос, воссевший одесную Бога (Еф. 1, 20), не может находиться в обители демонов.

Восхождения через небесные миры типичны в этой литературе. «Быть восхищенным до (третьего) неба» или «видеть отверстые небеса» — это апокалипсическая терминология, которая означает, что некто «получил откровение».

Следовательно, когда Иисус был крещен Иоанном, вести Бога предшествовало *открытие небес:* «И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, — и се, отверзлись Ему небеса, и увидел [Иоанн] Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3, 16-17).

Стефан во время своих мучений говорил: «Вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян. 7, 56).

Павел похожим образом описывает свое откровение: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке ([только] не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12, 2-4).

Так же Иоанн пишет в Откр. 4, 1-2: «После сего я взглянул, и вот, дверь отверста на небе, и прежний голос, который я слышал как бы звук трубы, говоривший со мною, сказал: взойди сюда, и покажу тебе, чему надлежит быть после сего. И тотчас я был в духе; и вот, престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий».

Книга «Пастырь Ермы», написанная во втором веке по Р. Х., состоит из трех частей, одна из которых называется «Видения». В первой главе Ерма говорит: «И в то время как молился я, отверзлось небо, и вижу ту женщину, которую пожелал себе; она приветствует меня с неба» (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, *ek tou ouranou*, 1.1.4).

Один автор утверждает, что на самом раннем этапе традиционного иудаизма было только три неба — место метеоров, место звезд и сфера небес, — но к периоду Нового Завета количество небес переросло в иудейской христианской литературе (но не в традиционных еврейских писаниях) в семь. Он отмечает, что идея семи небес не встречается в современных *еврейских* документах, таких как Вторая книга Ездры или Откровение Варуха, а формируется

под влиянием иранско-вавилонских течений, ставших характерными для *христианских* иудеев, проживающих в Сирии.[16]

Тем не менее, вне зависимости от своего происхождения «учение о семи небесах превалировало в иудаизме до и после времени Христа».[17] Оно встречается в еврейской литературе второго или первого века до Р. Х., которая подверглась редакции в первом веке по Р. Х. («Завещание Левия»), в литературе иудейского христианства (как мы увидим ниже) и у христианских авторов неиудеев второго века по Р. Х., таких как Ириней. Некоторые полагают, что упоминания семи небес в «Завещании Левия» – это поздние иудейско-христианские интерполяции.[18] Семь небес также встречаются в греческой мысли стоиков, а также столетиями позже в мусульманском Коране. Рассмотрение концепции в некоторых из этих источников указывает на ее распространение в данное время.

1. *Завещание Левия.* Этот документ изначально был написан в конце второго века до Р. Х. (во времена правления Иоанна Гиркана, 135–104 гг. до Р. Х.), но подвергся редакции в первом веке по Р. Х.[19] Во второй и третей главах описывается, как семь небес открылись Левию, который возносится на третье небо, с которого рассматривает седьмое. Затем Левию открываются в нисходящем порядке седьмое, шестое, пятое и четвертое небо. Бог обитает на седьмом небе, на шестом – ангелы, которые «совершают умилостивления Господу за все грехи неведения праведных» (3.5).

> *2 5Тогда снизошел на меня сон, и увидел я гору высокую, и сам был на ней. 6И вот, разверзлись небеса, и ангел Господень сказал мне: Левий, Левий, войди! 7И взошел я на первое небо и узрел там великую воду висящую.*

---

[16] Danielou, *Theology of Jewish Christianity,* 174-75. Адела Ярбро Коллинз (Adela Yarbro Collins) утверждает, что семь планетарных сфер греческой космологии не являются источником этого представления о небесах, но что он происходит из ярко выраженных семи небес шумерской и вавилонской магии, ставшей влиятельной после Павла с расцветом митраизма ("The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses," in *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys,* ed. John J. Collins and Michael Fishbane (Albany: SUNY Press, 1995). Рейнгольд Меркелбах (Reinhold Merkelbach) утверждает, что данные о существовании митраизма восходят приблизительно к 80 г. по Р. Х. и встречаются часто после 140 г. ("Mithraism," *ABD,* 4:877).

[17] Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha,* 2:304 (footnote comment on verse 5).

[18] Danielou, *Theology of Jewish Christianity,* 14. О точке зрения, что три неба были замещены семью в это время, см. Himmelfarb, *Ascent to Heaven,* 32ff. Р. Чарльз (R. H. Charles) считает, что оригинальный текст «Завещания Левия» был исправлен в первом веке по Р. Х. (*Apocrypha and Pseudepigrapha,* 2:304 note).

[19] R. H. Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs,* Translations of Early Documents, Series 1: Palestinian Jewish Texts (London: SPCK, 1917), xvii.

[8]И еще увидел я второе небо, много более светлое и сияющее, высота же его была бесконечной. [9]И сказал я ангелу: Что это такое? И отвечал мне ангел: Не удивляйся тому, ибо иное небо узришь, более светлое и несравненное. [10]И поднявшись туда, встанешь ты рядом с Господом, и слугой Ему будешь, и тайны Его возвестишь людям, и о грядущем избавлении Израиля возгласишь. [11]И через тебя и через Иуду явится Господь людям, чтобы спасти Собою весь род человеческий. [12]И жизнь твоя — удел Господа, и будет Он тебе полем и виноградником, и плодом, и золотом, и серебром.

[3.1]Так услышь о показанных тебе небесах. Нижнее оттого мрачно на вид, что зрит оно нечестия людские. [2] И имеет оно огонь, снег и лед, уготовленные на день Суда Божией справедливостью. В нем - все духи воздаяний для возмездия людям. [3]На втором же небе - силы войск, построенных на день Суда, дабы воздать духам соблазна и Велиара, а на них - святые. [4]В высшем же из всех пребывает великая слава, превосходящая всякую святость. [5]В следующем же небе - архангелы, служащие Господу и умилостивляющие Его ко всякому неведению праведных. [6]Подносят они Господу ароматы благоуханные, жертву мысленную и незапятнанную кровью. [7]В том же небе, что за ним, - ангелы, несущие молитвы ангелам о лице Божием. [8]В следующем за ним - престолы и власти, коими хвалебная песнь Богу воспевается. [9]Когда же воззрит на нас Господь, все мы дрожим, а небо и земля и бездна от лица величия Его сотрясаются. [10]Сыны же человеческие, не чувствующие того, согрешают и гневят Всевышнего.[20]

2. *Вторая книга Еноха,* гл. 3—20. Это произведение в нынешней своей форме датируется временем между 30 г. до Р. Х. и 70 г. по Р. Х.[21] Согласно этой книге, падшие ангелы находятся на втором

[20] R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (London: Oxford University Press, 1908; reprint, Hildesheim: Olms, 1966), italics added; M. De Jonge, *Testamenta XII Patriarchum* (Leiden: Brill, 1964) [paperback, Greek text]. Английский перевод в Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* vol. 2, *Pseudepigrapha,* 282ff; and idem, *Testaments of the Twelve Patriarchs,* 36-37.

[21] Эту дату приводит Р. Чарльз (R. H. Charles).

небе. Ничего не сказано о том, что под твердью. Книга, однако, более говорит об обители человеческих душ, чем об ангелах.[22]

3. *Откровение Павла* [краткое]. Этот документ, по всей видимости, датируется вторым веком по Р. Х. Позднее греческий текст был переведен на коптский язык, возможно, в четвертом веке.[23] Павел возносится на третье небо (произведение явно основано на 2 Кор. 12) и затем восходит на четвертое, пятое и так далее, пока не достигает десятого неба. Таким образом, над третьим небом находятся еще семь. В тексте не рассматриваются первые три. Ангелы находятся на четвертом и пятом; на шестом – сборщик податей; на седьмом – старик; на восьмом – двенадцать апостолов; на девятом люди упоминаются по имени, а на десятом обитают «собратья духи».

4. *Вознесение Исаии.* Переводчик датирует это произведение не ранее второго века по Р. Х.[24] В этом откровении Исаия проходит небеса, и ангел является ему в то время, как он пророчествует. Сначала он возносится на твердь, где видит сатану и его ангелов. Затем он проходит через другие небеса, наполненные различными видами ангелов. Бог обитает на седьмом небе, окруженный «ангелами без числа» (9.6). Также там находится Енох и те, кто с ним, «лишенные своих телесных облачений и... в высших одеждах», и они подобны ангелам. Затем сошествие Христа на землю предрекается и описывается «как сокрытое от небес» (9.15). Сатана назван «богом мира сего» (9.14).

Документ трижды говорит о такой «небесной карте»: в связи с Исаией, при воплощении Христа и при его вознесении. Под нижним небом находится твердь, где заключены мятежные ангелы до тех пор, пока не будут отправлены в ад (геенну) на суде Христа. Под ней находится воздух (ἀήρ, *aēr*), где обитают демоны. Это может быть отражено в Послании Павла к Ефесянам (Еф. 2, 2; 6, 12).[25] Таким образом, система выглядит так:

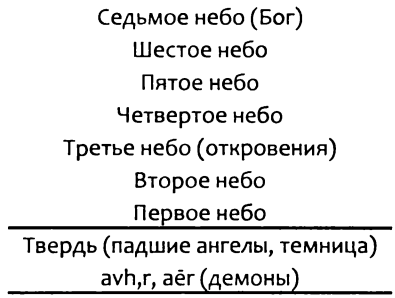
---

[22] Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha,* 2:425-69.

[23] Robinson, *Nag Hammadi Library,* 239ff.

[24] Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha,* 2:604.

[25] Г. Эббот-Смит (G. Abbott-Smith) определяет ἀήρ у Гомера и Гесиода (девятый век до Р. Х.) как относящееся к «нижнему воздуху, окружающему землю, противопоставленное более чистому αἰθήρ более высоких сфер» и в Новом Завете «воздух – сфера демонов» (*A Manual Greek Lexicon of the New Testament,* 11). BAGD, 20, говорит, что ἀήρ относится к «царству воздуха, в котором обитают духовные существа». Г. Лампе (G. W. H. Lampe) приводит его как «отличное от αἰθήρ» у Ипполита в третьем веке по Р. Х. (*A Patristic Greek Lexicon* [Oxford: Clarendon, 1961], 41); но Лиделл и Скот (Liddell and Scott) приводят понятие, как «ошибочно отличаемое» Аристархом с третьего по второй век до Р. Х. (LSJ, 37, 30).



Илл. 10.1. Космология семи небес

5. *Тертуллиан* (ок. 140 г. по Р. Х.). Тертуллиан описывает гностическую систему Валентина. «Он (демиург) затем завершил *семь ступеней небес*, с его престолом над всем».[26]

6. *Ириней* (ок. 180 г. по Р. Х.). Ириней, подобно Тертуллиану, описывает гностическую систему Валентина и сравнивает небеса с менорой (еврейский светильник с семью ветвями). Но он считает, что на седьмом небе обитают ангелы, а не Бог, так что, вероятно, он мыслит о тройной традиции, включающей Бога, семь небес и нижнее пространство.

> *Землю окружают семь небес, на которых обитают Начальства и Ангелы и Архангелы, воздавая почитание всемогущему Богу, сотворившему все.*[27]

> *Он уготовал семь небес, поверх которых, по словам их, Демиург, и потому называют его седмерицею, а матерь его Ахамоф осмерицею, сохраняющею за собою число началородной и первой осмерицы Плиромы. О семи же небесах говорят, что они разумны, и полагают, что они ангелы; и сам Демиург также ангел, но подобный Богу, равно как и о Рае, который выше третьего неба, утверждают, что он по силе четвертый архангел...*[28]

[26] *Against the Valentinians* 20, in *Ante-Nicene Fathers,* ed. A. Roberts and J. Donaldson (Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), 3:514, курсив добавлен.

[27] *Demonstratio* 9, in *Patrologia orientalis,* ed. R. Graffin and F. Nau (Paris: Firmin-Didot, 1903-), 12:761.

[28] *Against Heresies* 1.5.2, in *Ante-Nicene Fathers,* ed. Roberts and Donaldson, 1:322. См. также *Against Heresies* 1.17.1.

Описанная им гностическая система близка греческой стоической системе семи небес, как показано ниже.

Табл. 10.2. Сравнение космологии стоиков и гностиков

Стоики	Гностики
αἰθήρ (*aithēr*, духовная сфера)	πλήρωμα (*plērōma*, полнота)
Звезды	8 Престол демиурга
7	7
6	6
5 Космический	5
4 Небеса	4
3	3
2	2
1	1
ἀήρ, (*aēr*, воздух)	ἀήρ, (*aēr*, воздух)
Земля	Земля

7. *Климент Александрийский* (ок. 190–210 гг. по Р. Х.). Климент, ведущий богослов своего времени, также говорит о «семи небесах, которые, как считают некоторые, находятся одни над другими».[29]

8. *Ориген* (185–254 г. по Р. Х.). Ориген знает тех, кто обращается к книге Варуха в подкрепление идеи о семи небесах, хотя сам он явно не говорит о своих взглядах на этот вопрос.

> *Наконец, в качестве свидетельства в пользу этого утверждения ссылаются даже на книгу пророка Варуха, где ясно говорится о семи мирах, или небесах.* [30]

> *Писания, которые распространены в церквях Божьих, не говорят о «семи» небесах или о каком-либо определенном числе, но они, похоже, учат о существовании «небес», означает ли это «сферы» тех тел, которые греки называют «планетами», или нечто более таинственное. Цельс также, соглашаясь с мнением Платона, утверждает, что души могут проделать свой путь с земли*

[29] *Miscellanies* 4.25, in ibid., 2:438.

[30] *De Principiis* 2.3.6, in ibid., 4:274.

через планеты; тогда как Моисей, наш самый древний пророк, говорит, что божественное видение было явлено взору нашего пророка Иакова — лестница, достигающая небес, и ангелы Божьи, восходящие и нисходящие по ней, и Господь, восседающий наверху ее — неотчетливо указывая этой лестницей либо на ту же истину, что подразумевал Платон, либо на нечто более великое. По этому предмету Платон написал трактат, требующий осмысленного и разумного исследования всех любящих истину.[31]

9. *Откровение Павла* (более объемное). Этот документ, который был широко распространен в ранней церкви, очевидно, был написан около 250 г. по Р. Х.[32] Он более длинный, чем тот, что упоминался выше (третий пункт) и в начале там просто пишется, что Павел «взглянул ввысь и увидел ангелов». За этим следует пространное описание увиденного Павлом, но здесь нет разделения на несколько небес.[33]

Хотя в Ветхом Завете мало говорится об ангелах или демонах, Новый Завет полон ссылок на них, принимая их существование как само собой разумеющееся, хорошо известное и устоявшееся верование, так как литература межзаветного периода, непосредственно предшествующая написанию Нового Завета, полна упоминаний об ангелах, развивая ветхозаветные зачатки этих верований во многих направлениях.[34]

Эта литература описывает небесную литургию, которую ангелы совершали на небесах. «Завещание Левия», как отмечалось выше, описывает часть литургии, где архангелы на шестом небе «служат и приносят умилостивление Господу за все грехи неведения праведных; принося Господу приятный благоухающий запах, приемлемую и бескровную жертву». На пятом небе «ангелы, приносящие ответы ангелам присутствия Господня», тогда как на четвертом «престолы и господства, где они всегда приносят славословия Богу».

В книге Товит, написанной между 190 и 179 гг. до Р. Х.,[35] ангел говорит Товии и его сыну: «я возносил память молитвы вашей пред

---

[31] *Прот. Цельса* 6.21.

[32] Metzger, *Canon of the New Testament,* 186. Он сохранился в греческой, сирийской, коптской, эфиопской, славянской и латинской версиях. Об этих источниках см. в Casey, "The Apocalypse of Paul," 1-32.

[33] Barnstone, *The Other Bible,* 538ff.

[34] Bruce Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (New York: Oxford University Press, 1957), 38.

[35] Metzger, *Introduction to the Apocrypha,* 31.

Святого... Я, Рафаил, один из семи святых ангелов, которые возносят молитвы святых и восходят пред славу Святого» (Тов. 12, 12-15).

Община Свитков Мертвого моря, похоже, придерживалась взгляда о небесном храме, где ангелы совершают литургию. Из кумранской литературы был опубликован документ, который называется «Песни субботних жертвоприношений», датирующийся первым или вторым веком до Р. Х., в котором сказано, что ангелы служат как священники в небесном храме. Община в субботу совершала обряд жертвоприношения, в котором, считалось, участвуют ангелы на небесах.[36]

Таким образом, Павел жил и писал в религиозной культуре, признававшей существование промежуточных существ между Богом и людьми и убежденной в том, что эти существа взаимодействуют с людьми. Павел представляет свое учение на этом фоне, потому что на это он был вдохновлен Богом и потому, что понять Евангелие и обсуждать его с современниками лучше всего можно в контексте, с которым они были знакомы хотя бы отчасти.

[36] Так считает Джон Стругнелл (John Strugnell), опубликовавший документ ("The Angelic Liturgy at Qumran—4QSerek Sirot Olat Hassabbat," in *Congress Volume: Oxford, 1959,* Supplements to Vetus Testamentum 7 [Leiden: Brill, 1960], 318-45).

11

Воплощение Иисуса Христа в понимании Павла

Евангелие от Матфея цитирует пророчество из Ис. 7, 14: «се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Эммануил, что значит: с нами Бог» (Мф. 1, 23). Иисус из Назарета был человеком, сыном Марии, но он был не просто человек; он был Эммануил, Бог воплощенный, или Бог во плоти. Слово «Эммануил» встречается в Новом Завете только в этом месте, но Иисус назван Богом и в 1 Ин. 5, 20 во всех основных переводах: «Сей есть истинный Бог».

Сравнение восьми отрывков, в которых так или иначе затрагивается вопрос божественности Иисуса,[1] в десяти различных переводах Нового Завета показывает, что «все переводы, за исключением «Перевода нового мира» (New World Translation),[2] содержат, по крайней мере, один стих, учащий о божественности Христа».[3] Три из восьми отрывков вышли из-под пера Павла (Рим. 9, 5; 2 Фес. 1, 12; Тит. 2, 13), и один – из Послания к Евреям 1, 8, которое также может принадлежать Павлу.

---

[1] Ин. 1, 1.18; Деян. 20, 28; Рим. 9, 5; 2 Фес. 1, 12; Тит. 2, 13; Евр. 1, 8; 2 Пет. 1, 1.

[2] Этот перевод издан Свидетелями Иеговы, категорически отвергающими божественность Иисуса.

[3] Victor Perry, "Problem Passages of the New Testament in Some Modern Translations," *ET* 87 (1975-76): 215.

В Рим. 9, 5 Павел пишет еврейскому народу, что «к ним принадлежат патриархи, и от них, по плоти, и Христос. Бог, сущий над всем, благословен во веки». Однако вариант перевода в подстрочных ссылках RSV передает текст «или Христос, который сущий над всем Бог, благословенный во веки». Последний вариант, явно провозглашающий божественность Христа, также принят и в трех других версиях.[4]

Во 2 Фес. 1, 12 Павел использует фразу «по благодати Бога нашего и Господа Иисуса Христа». Определенный артикль здесь стоит перед словом *Бог* (τοῦ θεοῦ), но отсутствует перед словом «Господь». Тем не менее, все десять версий переводов указывают на две личности — на Иегову Бога и на Христа Иисуса.

Текст Тит. 2, 13 переведен «нашего великого Бога и Спасителя Иисуса Христа» в шести версиях[5] из сборного издания «Новый Завет в восьми переводах»,[6] тем самым провозглашая его божественность. Две оставшиеся версии передают: «...великого Бога и нашего Спасителя Иисуса Христа»,[7] отделяя Иисуса от Бога.

Отрывок Евр. 1, 8, автор которого неизвестен (возможно, Павел), во всех восьми переводах передан так — Бог говорит об Иисусе: «Престол Твой, Боже, навеки».[8]

Воплощение Иисуса — одна из наиболее сложных концепций для восприятия человеческим разумом. Когда в Новом Завете говорится о «Сыне Божьем», к этой фразе нельзя применять все коннотации этого словосочетания в обиходной речи. Например, это не означает, что у Иисуса была земные мать и отец или небесные мать и отец. У него, в отличие от всех других людей, был небесный отец и земная мать. Также эта фраза не означает, что природа сыновства Иисуса подобна человеческому оплодотворению.

Фраза «Сын Иеговы» или «Сын Господа» никогда не встречается в Новом Завете. Выражение «Сын Божий» передает мысль, что Иисус божественен, точно так же как «Сын Человеческий» делает его частью человечества. В этой фразе слово «Бог» не относится к Иегове, точно так же как слово «человек» не относится к Иосифу,

---

[4] KJV, NIV и *Modern Language Bible*, (а также Синодальный перевод. — Прим. перев.).

[5] LB, RSV, TEV, NIV, JB, NEB.

[6] *Eight Translation New Testament.* Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1974.

[7] KJV и Phillips.

[8] Перевод Moffatt обращается с этим и другими семью отрывками, изученными Перри (Perry, "Problem Passages") так, что в них не подтверждается божественность Иисуса. Гудспид (Goodspeed, *The Complete Bible: An American Translation*) поступает так же в этом месте и в четырех других отрывках, указывая на божественность Иисуса в своем переводе только в трех стихах (Деян. 20, 28; Тит. 2, 13; и 2 Пет. 1, 1).

мужу Марии. Слово «Бог» в иврите стоит во множественном числе, иногда просто обозначая что-то божественное, подобно как слово «человек» иногда просто означает что-то человеческое. И в этом смысле Сын Божий — это титул, утверждающий божественность Иисуса.

Однажды Иисус принял и титул Сын Человеческий, и титул Сын Божий одновременно (Мф. 26, 63-64). Он называл себя и Сыном Божьим (Ин. 10, 36; ср. 3, 18; 5, 25; 11, 4.27), и Сыном Человеческим (во всех четырех Евангелиях).[9] Интересно, однако, что ни один новозаветный персонаж или автор не называл его Сыном Человеческим, вероятно, потому, что знавшие его и писавшие о нем хотели подчеркнуть его божественную, а не человеческую природу. Единственный отрывок вне Евангелий, где встречается фраза «сын человеческий» — это Евр. 2, 6. Авторы шести из восьми версий из вышеупомянутого сборника не переводят здесь это словосочетание как титул и, следовательно, пишут слово «сын» со строчной буквы.[10] В Послании к Евреям автор употребляет фразу не по отношению к Иисусу, а цитируя Пс. 8, 4-6, где значение словосочетания «сын человеческий» хорошо выражено переводом TEV: «Что есть человек, что ты думаешь о нем; *просто человек*, что ты заботишься о нем?» Параллелизм еврейской поэзии четко указывают, что «человек» и «сын человеческий» используются автором Послания к Евреям для символического образа Иисуса как воплощения всего человечества. Сказать, что он был Сыном Человеческим — значит сказать, что он был полностью человеком. И сказать, что он был Сыном Божьим — значит сказать, что он был полностью божеством. Таково значение имени Эммануил — «с нами Бог».

Апостол Павел называет Иисуса «Сын Божий» в Рим. 1, 4, где утверждает, что Иисус «открылся Сыном Божьим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых». В Гал. 2, 20 Павел пишет: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божьего, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня». Еще одно упоминание Иисуса с таким титулом у Павла встречается в Еф. 4, 13, где он призывает этнически смешанную церковь в Эфесе «прийти в единство веры и познания Сына Божьего».

---

[9] Неполный список включает в себя: Мф. 8, 20; 11, 19; 12, 40; 16, 13; Мк. 2, 10; 8, 38; 13, 26; 14, 21.62; Лк. 6, 5; 7, 34; 9, 22.26.44.58; 11, 30; 17, 24-30; 22, 22.48.69; 24, 7; Ин. 3, 14; 5, 27; 6, 27.53.62; 12, 34; 13, 31.

[10] Только в LB слово «Сын» начинается с прописной.

Однако титул употребляется еще четыре раза автором Послания к Евреям (Евр. 4, 14; 6, 6; 7, 3; 10, 29), где демонстрируется превосходство Иисуса как Сына Божьего над ангелами, законом Моисея, самим Моисеем, священством Аарона, Мелхиседеком и ветхим заветом. В одном прекрасном утверждении автор говорит об Иисусе, ссылаясь на Пс. 44, 7-8: «А о Сыне: престол Твой, Боже, в век века», ясно приравнивая Иисуса к Богу (Евр. 1, 8). В Послании к Евреям Иисус еще несколько раз назван Сыном (Евр. 1, 2.4 [дважды]; 3, 6; 5, 5; 6, 6; 7, 28).

Вера Павла в Иисуса, воплощенного как Сына Божьего, видна и из фразы «Его Сын», то есть Сын Божий (Рим. 5, 10; 8, 29; 1 Кор. 1, 9; Гал. 1, 16; 4, 4.6; 1 Фес. 1, 10). Он называет его Божьим «своим Сыном» в Рим. 8, 3 и 8, 32 и «возлюбленным Сыном» в Кол. 1, 13.

Недвусмысленное принятие Павлом Иисуса как одновременно божественного и человеческого, и Бога и человека, подводит к вопросу о том, как Павел представлял себе воплощение Иисуса, в то же время веря в его предсуществование. Чаще всего в связи с этим приводится отрывок Павла из Флп. 2, 5-11:

Ибо в вас должны быть те же
чувствования, какие и во Христе Иисусе:
Он, будучи образом Божьим,
не почитал хищением быть равным Богу;
но уничижил Себя Самого,
приняв образ раба,
сделавшись подобным человекам
и по виду став как человек;
смирил Себя,
быв послушным даже до смерти,
и смерти крестной.
Посему и Бог превознес Его
и дал Ему имя
выше всякого имени,
дабы пред именем Иисуса
преклонилось всякое колено
небесных, земных и преисподних,
и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос
в славу Бога Отца.

Этот отрывок долгое время переводили как повествовательное выражение Павла о воплощении Иисуса, говорящее, что Иисус существовал до воплощения с Богом Отцом, оставил небеса, пришел

на землю, воплотившись как человек, послушно умер за грехи человечества на кресте, был воскрешен из мертвых и вознесся обратно к престолу Бога, где был возвеличен, и с того времени ему поклоняются верующие в него.

Еврейские ученые в целом отвергают идею божественного воплощения Мессии. Тем не менее, псевдоэпиграфическая Первая книга Еноха (48. 6) утверждает, что Сын Божий был «избран и сокрыт пред Ним [т. е. Богом] прежде сотворения мира и навеки».[11] Филипп Сегал (Phillip Segal) говорит:

> *Это может просто означать, что его личность сберегалась в тайне или что сама личность, а не просто ее имя, была предсущей. Если верно последнее, тогда тем, кто верит в это, необходимо также верить в воплощение предсуществующей небесной мессианской личности в земное существо, для того чтобы исполнить его миссию на земле... Первыми христианами были евреи, они же и обнаружили идею божественного мессии в своем наследии.*[12]

После обсуждения дохристианских писаний, включая Свитки Мертвого моря и псевдоэпиграфы, Сегал делает вывод:

> *Если принять во внимание долгую традицию предсуществующего Мессии (требующую воплощения в определенное время), различные дохристианские нити, указывающие на идею божественного зачатия, и ссылки на Исаака, то было бы уместным предположить, что здесь, как и в других областях христологии, представленной в Новом Завете, мы имеем дело с элементами иудейского богословия, а не с новыми чисто христианскими понятиями или эллинистическими философскими наслоениями.*[13]

Христианские ученые давно разделились в отношении того, говорит ли Флп. 2, 5-11 о предсуществующем Мессии. Вопрос не в том, был ли Христос предсущим, а в том, учит ли этому данный отрывок. За последние десятилетия несколько ученых утверждали,

---

[11] *The Book of Enoch,* in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in Englis* ed. R. H. Charles (Oxford: Clarendon, 1963), 2:216.

[12] Phillip Segal, "Further Reflections on the 'Begotten' Messiah," *Hebrew Annual Review* 7 (1983): 221-22 [the Robert Gordis volume].

[13] Ibid., 231.

что не учит.[14] Их аргументация коренится во взгляде, что эти стихи — древний гимн, говорящий всего лишь о деятельности Христа как человека.[15] Здесь стоит прислушаться к предостережению Говарда о том, что «один гимн не может представлять полноту христологии автора».[16] Состояние Христа до воплощения не отрицается представлением об этом гимне как о сочинении о служении воплощенного Христа.

Отрывок был поэтически разбит на три строфы, расставляя таким образом предполагаемые параллельные идеи на свои места:[17]

I
Он, будучи образом Божьим,
не почитал хищением быть равным Богу;
но уничижил Себя Самого,
приняв образ раба,

II
сделавшись подобным человекам
и по виду став как человек;
смирил Себя,
быв послушным даже до смерти,
*(*и смерти крестной*).*

---

[14] Charles Talbert, "The Problem of Pre-Existence in Philippians 2:6-11," *JBL* 8 (1967): 141–53; Jerome Murphy-O'Connor, "Christological Anthropology in Philippians 2:6–11," *Revue biblique* 83 (1976): 25–50; George Howard, "Philippians 2:6-11 and the Human Christ," *CBQ* 40 (July 1978): 368-87. См. также H. W. Bartsch, *Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation* (Frankfurt-Main and Bern: Lang, 1974). Бартч (Bartsch) отрицает мотив предсуществования и истолковывает отрывок как говорящий о человеческой природе Христа.

[15] Конфессиональная структура отрывка доказывается Адольфом Дейссманом (Adolf Deissmann), который утверждает, что «эти строки написаны не в жестком тоне богословского тезиса, они не предполагались для обсуждения современными западными сторонниками кенозиса это исповедание изначального апостольского культа, созданное Павлом» (*Paul: A Study in Social and Religious History* [1912; reprint, New York: Harper and Row, 1957], 193). Э. Ломейер (E. Lohmeyer) видит в отрывке гимн и разбивает его на шесть строф в статье, написанной в 1928 году и опубликованной в *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Philippians 2:5-11,* 2d ed. (Heidelberg: Winter, 1961).

[16] Howard, "Philippians 2:6-11 and the Human Christ," 369.

[17] Joachim Jeremias, "Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen," in *Studia Paulina: In Honorem Johannis de Zwaan Septuagenarii,* ed. J. N. Sevenster and W. C. van Unnik (Haarlem: De Erven F. Bohn, 1953), 152-54; idem, "Zu Phil. 2:7; ΕΑΥΤΟΝ ΕΚΕΝΩΣΕΝ," *Novum Testamentum* 6 (1963): 182-88.

III
Посему и Бог превознес Его
и дал Ему имя
выше всякого имени,
дабы пред именем Иисуса
преклонилось всякое колено
*(*небесных, земных и преисподних*),*
и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос
*(*в славу Бога Отца*).*

Были сделаны предположения, что первая часть отрывка состоит из двух параллельных строф:

Строфа 1		Строфа 2
Он, будучи образом Божьим,	=	сделавшись подобным человекам
не почитал хищением быть равным Богу	=	и по виду став как человек
но уничижил Себя Самого	=	смирил Себя
приняв образ раба	=	быв послушным даже до смерти

Такое разделение отрывка[18] служит основанием для аргумента, что в этих словах отражено только земное, воплощенное служение Иисуса.[19] Там, где третья и четвертая строки второй строфы говорят о смирении и послушании до смерти, это понимается, как указание на распятие. Соответственно, фраза «уничижил Себя» в первой строфе параллельна смирению во второй, а «принял образ раба» параллельна «был послушен до смерти» во второй строфе. Из этой аналогии следует, что в первой строфе нет и намека на предсуществование.

Более того, этот параллелизм между двумя строфами разрывает связь фраз «принял образ раба» и «сделавшись подобным человекам». Это особенно важно, поскольку «эта связь составляла важный пункт в любом аргументе в пользу предсуществования Христа в этом гимне».[20] Без этой связи не остается ничего, что требовало бы толкования этих слов, как указывающих на предсуществование Христа. Относится ли фраза «приняв образ раба» в последней строке первой строфы к послушной смерти Сына на Голгофе (последняя

[18] Толберт (Talbert) разбивает последнюю половину также на две строфы, всего получая четыре.

[19] Этой точки зрения придерживаются Иеремиас (Jeremias), Толберт (Talbert) и Говард (Howard).

[20] Talbert, "Problem of Pre-Existence," 148.

строка второй строфы) или к рождению предвоплощенного Сына в Вифлееме (первая строка второй строфы)? Традиционное повествовательное прочтение отрывка доказывало последнее, тогда как более современное стихотворное прочтение отстаивает первое.

Что касается оставшейся части отрывка, критики его предсущего применения также доказывают, что выражение «Бог превознес Его», начинающее третью строфу, «говорит ни о чем другом, как о послепасхальном превознесении Христа, когда он все еще был на земле».[21] В подтверждение данного взгляда указывают, что в Мф. 28, 18 Иисус еще до вознесения говорит: «дана Мне всякая власть на небе и на земле». Третье Евангелие также ярко изображает прославленного, воскресшего Господа до его вознесения (Лк. 24). Один автор пишет: «Из этого мы можем заключить, что хотя ранняя церковь верила в небесное коронование Христа (Еф. 1, 20-23; Евр. 1, 3), она придерживалась традиционного мнения: возвеличение Христа к высшему господству и славному могуществу произошло между его воскресением и вознесением».[22] Таким образом, весь отрывок Флп. 2, 6-11 истолковывается как относящийся только к земной жизни Иисуса без упоминаний его состояния до воплощения и прославления после воплощения. Тем не менее, следует повторить, что это не подразумевает отрицание его предсуществования, а только то, что предсуществование в этом отрывке не упоминается.

Последним пунктом, который следует отметить в аргументации против традиционного понимания этих стихов, выступает предположение, что фраза «и дал Ему имя превыше всякого имени» означает, что Бог *назвал* Христа своим собственным именем — *Яхве*, или *Иегова*.[23] Против идеи, что Иисус был на самом деле назван *Яхве*, были выдвинуты два возражения: во-первых, греческая фраза, которую здесь использует Павел (ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα, *echaristao autō to onoma*) не означает «нарек ему имя»[24] («имя» здесь заменяет слово «Яхве», которое благочестивые евреи не смели произносить). Греческий глагол (χαρίζομαι, *charizomai*) с таким значением не встречается нигде больше ни в Новом Завете, ни в греческом переводе

---

[21] Howard, "Philippians 2:6-11 and the Human Christ," 379.

[22] Ibid., 381.

[23] F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity* (New York: World, 1969), 110. До девятого века по Р. Х. в еврейских манускриптах Ветхого Завета не писали гласные. Яхве и Иегова — это одно и то же имя, которое передается на другие языки по-разному в зависимости от того, сколько гласных должно употребляться с еврейскими согласными YHWH: две (*Яхве*) или три (*Иегова*).

[24] Обычно это передается ἐπονομάζειν τὸ ὄνομα αὐτοῦ (ср. Быт. 5, 2.3 LXX) или ἐκάλουν αὐτὸ τῷ ὀνόματι (Лк. 1, 59; ср. Мф. 1, 25).

Ветхого Завета (Септуагинте).[25] Его значение абсолютно буквально: «он дал ему имя». Похоже, идея состоит в том, что Бог дал свое имя Христу не для того, чтобы тот носил его, но чтобы *использовал* как инструмент божественной власти над вселенной.[26]

Второе возражение заключается в том, что Иисус никогда не употреблял еврейское имя *Яхве* применимо к себе, и никто из людей, упомянутых в Новом Завете, не делал этого. Конечно, поскольку имя *Яхве* еврейское, оно могло быть записано в Новом Завете по-гречески только транслитерацией (т. е. записанное буква за буквой), но это не было сделано. Имя не транслитерировалось и не переводилось и в Септуагинте, которой пользовались в ранней церкви. Причина этого в том, что еврейский народ относился к имени настолько свято, что отказывался произносить его, и когда позже переписчики делали копии еврейского текста, дойдя до этого имени, они писали вместо него на полях другое имя, которое следовало произносить при чтении текста вслух. Это альтернативное имя звучит на иврите «адонай» (*adonai*), что означает «Господь».

Так же и переводчики Септуагинты не переводили имя «Яхве», а вместо этого использовали записанное на полях слово «адонай», переводя его греческим словом κύριος (*kyrios*), которое также означает Господь.

Хотя верно, что ученики называли Иисуса Господом (*kyrios*), нет никаких свидетельств, что он сам употреблял имя «Яхве» по-еврейски или разрешал своим ученикам обращаться к нему этим именем. Слово «Господь» чаще всего использовалось в обычном значении «господин» (антоним этого слова — «раб»). Последователи Иисуса признавали его своим господином, не уравнивая его с небесным отцом.

Еврейское отношение к этому вопросу видно из Евангелия от Иоанна, где описывается, что ряд еврейских служителей и солдат (Ин. 18, 3) были приведены в Гефсиманский сад Иудой Искариотом, чтобы схватить Иисуса. Когда они пришли ночью и сказали, что ищут Иисуса из Назарета, он сказал: «это Я» (Ин. 18, 5). Вместо того, чтобы схватить и связать его, как задумывали, «они отступили назад и пали на землю» (Ин. 18, 6). Чем объясняется реакция, обратная ожидаемой? Вероятно, главный вопрос здесь — как еврей первого века реагировал на произнесение священного имени *Яхве*? Если, как справедливо можно предположить, эти стражники и ученики Иисуса говорили по-еврейски или по-арамейски, они могли

---

[25] Авторитетный словарь классического греческого LSJ не упоминает такого употребления в литературе.

[26] Howard, "Philippians 2:6-11 and the Human Christ," 381.

подумать, что когда Иисус сказал «это Я», он произнес священное и непроизносимое имя Бога – *Яхве*. В этих языках слово *Яхве*, очевидно, происходит от глагола *yihyeh*, означающего «быть». В греческом тексте Евангелия от Иоанна записано, что Иисус сказал Ἐγώ εἰμι (*egō eimi*), «Я есть». Местоимение «он» (αὐτός, *autos*) отсутствует в тексте, но по праву вставляется переводчиками. Тогда, если Иисус сказал *yihyeh* («Я есть»), и они подумали, что он произнес непроизносимое слово *yahweh*, оно оказало на них такое удивительное воздействие. Таким образом, маловероятно, что ученики Иисуса когда-либо использовали по отношению к нему это слово или что он сам называл себя им.

12

Искупление в литературе Павла

Для чего было необходимо воплощение Иисуса? Должен ли он был умереть? Должен ли он был умереть так, чтобы пролилась его кровь? Требовало ли искупление смерти божественного существа? Было ли его воскресение из мертвых необходимой составной искупления, или достаточно было одной только смерти? Как его смерть связана с системой жертвоприношений в Ветхом Завете? Как он, будучи евреем, мог действовать как первосвященник и совершить искупление за грех, когда сам не был из священнического колена Левия? Совершилось ли искупление всецело на Голгофе, или оно также включало дела Иисуса после воскресения? Это всего лишь некоторые вопросы на тему искупления; это те вопросы, которые Павел в большей или меньшей степени затрагивал в своих писаниях. Именно эти вопросы я попытаюсь осветить на последующих страницах.

Представление Павла об искуплении — это основа его богословия. Он пишет, что среди коринфян не знал ничего, кроме «Иисуса, и притом распятого» (1 Кор. 2, 2). Это, без сомнения, включает погребение и воскресение Иисуса. Павел определяет в 1 Кор. 15, 1-4 «евангелие» как смерть, погребение и воскресение Христа. Для Павла единой, всеобъемлющей истиной является воплощение Иисуса ради совершения искупления для всех народов — язычников и евреев. Ради провозглашения этой вести Павел был обращен, призван и уполномочен. Иисус сказал ему:

> *Но встань и стань на ноги твои; ибо Я для того и явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем того, что ты видел и что Я открою тебе, избавляя тебя от народа Иудейского и от язычников, к которым Я теперь посылаю тебя открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и верою в Меня получили прощение грехов и жребий с освященными (Деян. 26, 16-18).*

Как раввин, Павел смотрел на жизнь и смерть Иисуса в контексте Израиля, ветхозаветного народа Божьего, который был создан и подготовлен ради вхождения мессианского искупителя в мир. Следовательно, изучение искупления в понимании Павла следует начать в контексте истории Израиля.

Что такое грех в Ветхом Завете?

Грех требует искупления. Послание к Евреям основано на условном характере искупления в Ветхом Завете. То, что смерть Иисуса искупила народ от преступлений, совершенных при первом завете (Евр. 9, 15), подчеркивают слова: «Невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи» (Евр. 10, 4). Старая система, бывшая всего лишь «образом и тенью небесного святилища» (Евр. 8, 5), не могла по своей сути снимать грехи. «Закон ничего не довел до совершенства» (Евр. 7, 19). Священники при ветхозаветной системе жертвоприношений «многократно приносили одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов» (Евр. 10, 11); они не могли «сделать в совести совершенным приносящего» (Евр. 9, 9). Для автора Послания к Евреям эта система была временной изначально, «установлена была только до времени исправления» (Евр. 9, 10).

Искупление в системе жертвоприношений Ветхого Завета совершалось в основном за повседневное нарушение ритуальных и религиозных правил, описанных в Лев. 1–5, а не за осквернение совести, грехи сердца и разума, описанные Иисусом в Новом Завете. За такие грехи не было ежедневного искупительного жертвоприношения. Один автор делает такое замечание: «гарантия *святости установления* имеет первостепенную важность, и это – цель, явная или неявная, всех особенных искупительных церемоний, представленных в этих текстах».[1]

---

[1] John Dunnill, *Sacrifice and Covenant in the Old Testament*, Society for New Testament Studies Monograph Series 75 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 97.

Другой автор отмечает, что «особые очищения и искупления Закона относятся почти только к случаям, не несущим *нравственного* характера... к случайным или невольным нарушениям таких правил»; «приношения за грех совершаются за невольные, а не за преднамеренные грехи... Жертва за грех не приносится за то, что мы называем грехом».[2]

Это вызывает вопрос: «Что же такое грех?» Многие современные теории искупления, «даже из самых недавних, строятся на фундаментальном непонимании характера ветхозаветных жертвоприношений и совершенно игнорируют еврейские идеи о целях совершения жертвоприношения».[3]

В одном недавнем исследовании утверждается, что,

> *в отличие от Нового Завета, в Ветхом нет одного общего слова, обозначающего грех. Ветхозаветная доктрина о грехе не настолько развита как, скажем, у Павла. И все же грех, вдобавок к вине отдельного человека, явно признавался реальностью, отделяющей человека и весь народ от Бога... Грех, вина и наказание зачастую не разделялись, поскольку грех — это отчужденность от него, и, следовательно, навлекает на себя наказание и возмездие... Грех — это и неверность Богу, и также непослушание заповедям Закона. Первое описано как неверность Божьему завету (Ос. 2; Иер. 3, 10), последнее — как нарушение Божьего слова и заповеди (1 Цар. 15, 23 и дал.; Пс. 77). В обоих случаях человек изолирует себя от общения с Богом и становится безбожным (Иер. 2, 29)... Грех одного человека не может быть отделен от греха народа.*[4]

Другой автор приходит к выводу, что грех

> *является, главным образом, отступлением от божественно открытого правила жизни, будь то в сфере морали или религиозных отправлений, намеренный или невольный... Хотя в еврейском употреблении слова человек может согрешить ненамеренно или даже не ведая*

---

[2] George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* (Cambridge, Mass.: Harvard University Ptess, 1962), 1:497, 497 n. 1; 3:141 n. 188.

[3] G. F. Moore, "Sacrifice," *Encyclopedia Biblica* (London: Adam & Charles Black, 1903), 4:4232.

[4] Wolfgang Günther, "Sin," *NIDNTT* 3:577-78.

> *об этом, грешник в нашем смысле слова — только тот, кто осознанно и произвольно преступает или игнорирует открытую волю Бога, и делает это постоянно или привычно.*[5]

Комментируя библейскую идею греха, еще один автор пишет:

> *Интерес к нравственным аспектам греха трудно подтвердить, однако грех как нечистота фундаментален для этих церемоний: ритуальная нечистота материального, даже заразного характера. Сходным образом нравственные и личные нотки английского слова «atone» («искупать, примирять») дают неправильное представление, здесь следует отдать предпочтение переводу слова kipper словом «expiation» («искупление»), не в последнюю очередь для того, чтобы получить узкое значение, противостоящее переходу к другим концепциям.*[6]

В ветхозаветной системе жертвоприношений преднамеренные грехи не искупались регулярными жертвами (Числ. 15, 30). Таким образом, считается, что за такие грехи, совершенные «высокомерно... *намеренно и демонстративно*, или дерзко, нагло... искупление не предусматривалось». Эти грехи делали человека «абсолютно отверженным, и его вина оставалась на нем».[7] Здесь речь идет о нарушениях законов в Числ. 15, 1-21, которые данный автор считает «исключительно ритуальными».[8] Эти законы явно относятся к регулярным жертвоприношениям, а не ко Дню искупления.

День искупления представляется иным: один автор пишет, что «термин *pasha* («акт мятежа») относится ко всякому поступку — *намеренному нарушению* Божьего Закона».[9] Он употребляется в книге Левит только в обсуждении Дня искупления в Лев. 16, 16. «Его употребление, — пишет богослов, — несомненно говорит о том, что *намеренные грехи* искупались этим ритуалом».[10] Эти намеренные преступления были явно религиозными, а не нравственными.

Природу греха в Ветхом Завете можно далее прояснить наблюдением, что «название 'жертва за грех' наводит современного читателя

---

5 Moore, *Judaism,* 1:493 (курсив добавлен).

6 Dunnill, *Sacrifice and Covenant,* 93.

7 Moore, *Judaism,* 1:463, курсив добавлен.

8 Ibid., 1:463 n. 7.

9 John E. Hartley, *Leviticus,* Word Biblical Commentary 4 (Dallas: Word, 1992), 240.

10 Ibid.

на мысль о жертве искупления греха в современном смысле слова и приводит к мнению, что еврейская система жертвоприношений гарантирует искупление и требует его за *каждый* грех. Оба эти представления ошибочны».[11]

Джордж Мур (Moore) обращает внимание, что «жертва за грех» (*hattath* на иврите) предписана за две категории греха:

1. Нарушение определенных запретов («табу», *некоторые* из которых носят нравственный характер, как, например, инцест) по неведению или неосторожности, но не все безнравственные проступки. Эта категория *«не включает наиболее распространенные преступления нравственного характера».*
2. Разного рода очищения. «Особенные *piacula* (латинское слово для «жертвы умилостивления»), которые называются жертвами за грех, имеют очень ограниченный диапазон применения. Они предписаны главным образом для невольных церемониальных проступков или как очистительные жертвы; жертва повинности еще более узко ограничена. *Великим искуплением за весь народ, по крайней мере, в поздние времена, был козел отпущения, а не любая форма жертвоприношения.*[12]

Что такое грех в Новом Завете?

Когда мы начинаем разбирать понятие греха в Новом Завете, возникает совершенно иная картина. «Павел не дает определения греху, но он не считает его, главным образом, преступлением против других людей; для него грех — это, прежде всего, преступление против Бога (ср. Рим. 8, 7; 1 Кор. 8, 12). Разрыв отношений с Богом ведет к осложнению отношений с людьми, но именно преступление против Бога является первостепенным».[13]

Другой автор выражает это так: «Преобладающей концепцией природы греха в Библии является отчуждение от Бога... Чрезвычайно личностная, или, лучше сказать, богословская концепция греха, характерная для ВЗ, в НЗ становится единственной». Отличие Ветхого Завета от Нового, утверждает он, заключается в том, что Иисус «дает нечто, чего искали ветхозаветные святые, но так и не смогли найти: реальную и несомненную победу над грехом».[14]

---

[11] Moore, "Sacrifice," 4204-5.

[12] Ibid., 4219.

[13] Leon Morris, "Sin, Guilt," *Dictionary of Paul and His Letters,* ed. Gerald F. Hawthorne et al. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993), 877.

[14] S. J. De Vries, "Sin, Sinners," *IDB,* 4:362, 371.

Далее это проясняет еще один автор, утверждающий, что «именно грех создал потребность в искуплении, потому что грех, кроме того что развращает сердце, омертвляет совесть и делает человека все более подверженным греху, подталкивает его к отчуждению от Бога, отгораживанию от него невидимым барьером, разделяющей стеной враждебности (Еф. 2, 14)».[15]

Дальнейшее прояснение присовокупляет еще один автор, который считает, что обобщающее понятие «грех» распространяется на различные понятия греха: «Следуя обширному использованию *hamartanō* и его производных в LXX (греческом переводе Ветхого Завета), НЗ использует их как всеобъемлющее выражение всего, что противится Богу. Христианская концепция греха обретает свое наиболее полное выражение и глубочайшее богословское развитие у Павла и Иоанна... Все прочие концепции и синонимы затеняются идеей *hamartia* и осмысляются через ее призму... *hamartia* в НЗ всегда употребляется в отношении человеческого греха, который, в конечном счете, направлен против Бога».[16] Этот автор доказывает, что «в LXX два слова, *hamartia* (грех) и *adikia* (неправедность), представляют собой практически весь спектр еврейских слов в отношении вины и греха».[17]

Обобщающая концепция греха, без связи с конкретным нарушением открытого закона, хорошо сформулирована в Послании Павла к Римлянам. «Для Павла грех — это отвержение света природы и Закона, вложенного Богом в разум и совесть человека; Рим. 1, 18-32; 2, 8-16».[18]

Терминология греха в Новом Завете

Грех — это многогранное понятие, в Новом Завете выражающееся множеством понятий. «В Новом Завете встречается более тридцати слов, передающих те или иные представления о грехе, и Павел использует двадцать четыре из них».[19] Некоторые из этих слов представлены в нижеследующем списке, сгруппированном согласно семантической направленности.

---

[15] C. L. Mitton, "Atonement," *IDB,* 1:313.

[16] Gunther, "Sin," 579.

[17] Ibid., 577.

[18] Moore, *Judaism,* 1:462 n. 1.

[19] Leon Morris, "Sin, Guilt," 877. Список многих из них см. в J. Murray and B. A. Milne, "Sin," *New Bible Dictionary,* ed. J. D. Douglas and N. Hillyer, 2d ed. (Leicester, Eng.: Inter-Varsity, 1982), 1116-17; и De Vries, "Sin, Sinners," 371.

Понятия, обозначающие отклонение от добра

1. *Промах* (ἁμαρτία, *hamartia*), непопадание в цель, ошибка; абстрактная идея греха (Рим. 3, 23; 5, 12). Это наиболее распространенное слово, относящееся к греху в Новом Завете.
2. *Результаты непопадания в цель* (ἁμάρτημα, *hamartēma*) указывают на индивидуальные действия. Это слово однокоренное с упомянутым выше (Рим. 3, 25; 1, Кор. 6, 18; Златоуст в четвертом веке утверждал, что младенцы свободны от последствий греха, но не от самого греха, представленного словом ἁμαρτία). Оба слова, однако, встречаются в различных прочтениях во 2 Пет. 1, 9 в греческих манускриптах.
3. *Виновный или безнравственный человек* (ἁμαρτωλός, *hamartōlos*, 1 Тим. 1, 9; Гал. 2, 17; Рим. 5, 8; Евр. 7, 26).
4. *Преступление* (черты — παράβασις, *parabasis*), преступление границ, которые Бог установил для действий человека (Рим. 4, 15; 5, 14; Гал. 3, 19; 1 Тим. 2, 14; Евр. 2, 2 [с παρακοή]; 9, 15); нарушение нормы. Евреи использовали его для описания преступлений закона, но язычники не преступают закон. «Только в Рим. 4, 14-20 грех — это всеобщий факт, о котором говорят как о непослушании... потому что Адам — это образ греха как преступления заповеди Бога».[20]
5. *Вероломство* (παράπτωμα, *paraptōma*), отпадение от божественно установленного порядка должного, ложный шаг (Рим. 4, 25; 5, 15-18.20; 11, 11-12; 2 Кор. 5, 19; Гал. 6, 1; Еф. 1, 7; 2, 1.5; Кол. 2, 13). Оно также может совершаться в отношении других людей (Мф. 6, 14-15). В классической греческой литературе это просчет или ошибка в измерении.
6. *Невежество* (ἄγνόημα, *agnoēma*), незнание того, что человеку следует знать (Евр. 9, 7). Также ἄγνοια, *agnoia*.

Понятия с богословской направленностью

7. *Беззаконие* (ἀνομία, *anomia*), несоблюдение закона (1 Ин. 3, 4). Оно, похоже, противоположно праведности (δικαιοσύνη, *dikaiosynē*, 2 Кор. 6, 14; Евр. 1, 9) и ассоциируется с соблазном (σκάνδαλα, *skandala*, Мф. 13, 41), лицемерием (ὑπόκρισις, *hypokrisis*, Мф. 23, 28), нечистотой (ἀκαθαρσία, *akatharsia*, Рим. 6, 19) и непопаданием в цель (ἁμαρτία, *hamartia*, Рим. 4, 7; Евр. 10, 17; ср. Пс. 31, 1).

---

[20] Günther, "Sin," 585.

8. *Нарушение закона* (παρανομία, *paranomia*; как имя сущ.: 2 Пет. 2, 16; как глагол: Деян. 23, 3).
9. *Непослушание* (παρακοή, *parakoē*) голосу, а именно гласу Божьему (Рим. 5, 19; 2 Кор. 10, 6; Евр. 2, 2).
10. *Безбожие* (ἀσέβεια, *asebeia*), нечестие, активное неверие, удерживание от молитвы и служения, которого заслуживает Бог (Рим. 1, 18; 11, 26; 2 Тим. 2, 16; Тит. 2, 12; Иуд. 15.18). Некоторые считают это слово «наиболее подчеркнуто богословским обозначением 'греха'... Оно обозначает оскорбление Бога, в отличие от ἀδικία [*adikia*], которое указывает на преступление против людей».[21] Один автор говорит, что это, «вероятно, самый яркий новозаветный термин... Он подразумевает активное безбожие или нечестие».[22]

Понятия, обозначающие духовную испорченность

11. *Активное зло* (πονηρία, *ponēria*), качественное нравственное зло, греховность, низость, злонамеренность. В Новом Завете и ранней христианской литературе оно употреблялось только в этическом значении (Рим. 1, 29; 1 Кор. 5, 8). Сатана — лукавый (ὁ πονηρός, *ho ponēros*, Мф. 13, 19; Еф. 6, 16; 2 Фес. 3, 3; 1 Ин. 3, 12).
12. *Порочность* (κακία, *kakia*), качественное нравственное зло, злоба, злое намерение (Рим. 1, 29; 1 Кор. 5, 8).
13. *Нечестивый* (ἀνόσιος, *anosios*), злой (1 Тим. 1, 9; 2 Тим. 3, 2).
14. *Порок* (ἥττημα, *hēttēma*), поражение, провал (Рим. 11, 12; 1 Кор. 6, 7).
15. *Соблазн* (σκάνδαλον, *skandalon*). RSV переводит его как «повод к греху» в Мф. 13, 41; 18, 7. 9 (ср. «помеха», Мф. 16, 23; «искушение ко греху, преткновение», Лк. 17, 1; Рим. 9, 33; 11, 9; 14, 13; 16, 17; 1 Кор. 1, 23; Гал. 5, 11; 1 Пет. 2, 8; 1 Ин. 2, 10).

Этические и юридические понятия

16. *Неправедность* (ἀδικία, *adikia*), неправда (Рим. 1, 18; с безбожием [ἀσέβεια, *asebeia*], Рим. 2, 8; 3, 5; 6, 13; 9, 14; 1 Кор. 13, 6; 2 Кор. 12, 13; 2 Фес. 2, 10; 2 Тим. 2, 19). Иер. 31, 34 цитируется в Евр. 8, 12, где используется слово ἀδικία, но в Евр. 10, 17 используется ἀνομία (*anomia*), хотя цитируется тот же самый стих. Ἀδικία «это главный классический термин

[21] De Vries, "Sin, Sinners," 371.

[22] Murray and Milne, "Sin," 1117.

неправильного поступка в отношении ближнего».[23] Слово переводится по-разному в различных контекстах: несправедливость (Рим. 9, 14), неправедность (Лк. 18, 6), неправда (Ин. 7, 18), злобность (Рим. 2, 8) и беззаконие (2 Тим. 2, 19) и уравнивается с ἁμαρτία (*hamartia*, грех) в 1 Ин. 5, 17.

17. *Вина или виновность* (ἔνοχος, *enochos*), юридический термин, в судах использовался в отношении конкретного проступка (1 Кор. 11, 27; Евр. 2, 15) или чтобы объявить кому-то приговор (Мф. 5, 21).
18. *Долг* (ὀφείλημα, *opheilēma*, Рим. 4, 4). В Мф. 6, 12 (ср. Лк. 11, 4) оно обозначает бремя вины, которое грешник несет перед лицом Бога.

В дополнение к этим общим понятиям существует много слов, обозначающих конкретные грехи. Они встречаются в следующих списках грехов: Мк. 7, 21-22; Рим. 1, 29-31; Гал. 5, 19-21; Еф. 4, 31; 5, 3-5; Кол. 3, 5-9.

Однако, как отмечалось, «определение греха... не должно выводиться просто из понятий, употребляющихся в Писании для его обозначения. Наиболее характерная особенность греха во всех его проявлениях – его направленность против Бога (Пс. 51, 4; Рим. 8, 7)... что и объясняет разнообразие форм и проявлений греха. Это преступление против Божьей славы, в сущности своей – отрицание Бога».[24]

Теории искупления

За последние четыреста лет для объяснения Христова искупления за грех были сформулированы различные теории. До исторически поворотной работы Мартина Лютера в движении Реформации шестнадцатого столетия большинство христианских богословов придерживалось точки зрения, что Иисус сообщает людям крестную праведность посредством мессы. *Система таинств* Римской католической церкви была средством, через которое Божья благодать и благословение передавались людям. Таким образом, Церковь и ее таинства стояли между Богом и людьми, контролируя доступ людей к Богу и, следовательно, прощение, которое Бог сообщает людям посредством такой системы.

Немецкое богословие (XIX века – Прим. ред.) предложило другую точку зрения на искупление, утверждая, что Иисус просто обладал особой связью с Богом и показал миру пример, умерев на кресте. Когда мы следуем примеру Христа, мы тем самым становимся лучше. Этот взгляд был назван *теорией мученичества* и основывался на идее, что на кресте не произошло ничего объективно сверхъестественного. Нечто доброе происходит в нас, только когда мы следуем за Иисусом, который добровольно стал великим мучеником. Так что если с нашей стороны нет никакого отклика, то на Голгофе, собственно говоря, ничего и не произошло.

В начале двадцатого столетия видный немецкий богослов Карл Барт (Karl Barth), ранее придерживавшийся теории мученичества, выступил против нее на основании 2 Кор. 5, 19, где говорится, что «Бог во Христе примирил с Собою мир». Барт понял – эта фраза означает, что на кресте, на самом деле, реально произошло нечто независимое от реакции людей. Нечто объективное действительно совершилось на Голгофе!

Барт говорил, что фразы, подобные «креститесь для прощения грехов», подразумевают, что Христос не понес все наши грехи на Голгофе, потому что если он это совершил, тогда не требовался бы никакой отклик с нашей стороны. Если бы Христос полностью устранил грехи человечества на Голгофе, тогда не было бы необходимости креститься для «прощения грехов» (Деян. 2, 38) или «омывать... грехи» (Деян. 22, 16).

С другой стороны, если на Голгофе не произошло ничего объективного, нам необходимо завершить это самостоятельно. Но Барт так уже не считал. Если прощение грехов только возможно, тогда в действительности на кресте ничего не произошло, говорил он. Таким образом, Барт пытался найти золотую середину: на Голгофе действительно произошло нечто, но нечто также происходит и в нас. Результаты его исследования послужили богословским основанием для зарождающейся *неоортодоксии*. Свои взгляды он изложил в монументальном труде «Церковная догматика», 1936–1969 (*Church Dogmatics*).

Рудольф Бультман (Rudolf Bultmann), еще один выдающийся немецкий богослов, написал влиятельный труд «Новозаветное богословие», (*New Testament Theology,* 1952–1955), в котором отверг выводы Барта и вернулся к защите точки зрения, что ничего объективного и сверхъестественного на Голгофе не произошло. Однако, в отличие от традиционных либералов, придерживающихся этой точки зрения, он утверждал, что смерть Иисуса на кресте может стать чем-то, если к ней добавится отклик человека. Бультман утверждал,

что Христос становится Искупителем только тогда, когда его проповедуют и принимают, только когда человек принимает решение откликнуться на евангелие.

Эта точка зрения уместно была названа *экзистенциализмом*, поскольку относится к тому, что происходит внутри человека, принимающего решение по вере. Согласно этому воззрению, когда человек совершает «прыжок веры», как это окрестил видный богослов Серен Кьеркегор (Soren Kierkegaard), и примет верою Христа, тогда действительно что-то происходит. Должно быть принято осознанное решение, чтобы оно было экзистенциально связано с верой человека. Недостаточно просто интеллектуально понимать абстрактную истину. Чтобы измениться внутренне, человек должен принять решение и посвятить себя Христу.

Бультман относился к Писанию не так, как Барт. Бультман считал, что Библия – это выдумка, которую он называл мифологией. Чудеса Иисуса на самом деле не происходили так, как об этом говорит текст Библии. Рассказы отфильтровывались и изменялись верой ранней церкви, и мы должны отмести мифологическую сторону Нового Завета, чтобы действительно понять, кем был Иисус. Но как только мы посвятили себя ему, тогда с нами происходят вещи, которые не произошли бы в противном случае.

Таким образом, если бы у Бультмана спросили, произошло ли на Голгофе нечто реальное, во что никто никогда не поверил бы позже, он сказал бы нет. То, что произошло, было только потенциальным. Если в Христа никто не поверит, то он умер напрасно.

Совсем недавно в Европе возникла школа мысли, которая называется «Лундская школа» (*Lundensian school*), названная так по месту своего расположения в университете г. Лунд в Швеции. В своей книге «Христос Победитель» (*Cristus Victor*)[25] Густав Аулен (Gustaf Aulén) защищает более объективный взгляд на искупление, утверждая, что нечто *на самом деле* произошло на Голгофе. Произошло то, доказывает он, что Христос победил сатану и силы зла своей смертью и воскресением. Он пишет, что Лютер не придерживался латинской, традиционной протестантской точки зрения на искупление, но что на самом деле он был сторонником классического подхода к «драматической теории», принятой в ранней церкви на протяжении первых столетий после Христа и все еще существующей в православных церквях. Аулен говорит, что хотя среди современных богословов обсуждаются три главных точки зрения на искупление (которые можно обозначить как драматическую, латинскую

[25] New York: Macmillan, 1967.

и нравственную), ранняя церковь придерживалась драматической теории.

Как показывает приведенная ниже таблица, основные теории можно разделить на две категории: объективную и субъективную. Объективная категория включает драматическую и латинскую точку зрения, тогда как субъективная категория — только нравственную позицию.

Табл. 12.1. Теории искупления

Объективные				**Субъективные**
Драматическая		Латинская		Нравственная
Теория выкупа	Классическая	Удовлетворения	Правления	
Бог	*Бог	*Бог*	*Закон*	
*Иисус	Иисус	Иисус	Иисус	*Иисус
Человечество	Человечество	*Человечество	*Человечество	*Человечество*
Дьявол	*Дьявол*			

В таблице 12.1 звездочка обозначает того, кто искупает, а слово, выделенное курсивом, означает того, кто получает плату искупления. Уникальной характеристикой объективной категории является то, что входящие в нее различные точки зрения утверждают: на Голгофе произошло нечто объективное вне зависимости от отклика человека. В этой категории драматическая точка зрения включает теорию выкупа и классическую теорию, которые по сути одинаковы, за исключением того, что в теории выкупа Иисус совершает искупление, а в классической теории — Бог совершает искупление за грех. В обеих концепциях плату за искупление получает дьявол.

Объективные теории

Драматическая теория выкупа

Теория выкупа представляет два элемента искупления: во-первых, Бог примиряет мир с собой. Именно Бог совершает примирение, а не человек. Во-вторых, Бог сам примирился. Дело в том, что, поскольку человечество виновно в грехе, между ним и Богом существует вражда, и искупление примиряет стороны друг с другом. Следовательно, когда Бог примиряет человека, он по необходимости примиряется и сам, устраняя причину своего гнева — дьявола.

Это достигается *выкупом* в настоящей теории и *победой* в классической теории.

Теория выкупа утверждает, что дьявол – грабитель, тиран, узурпатор, который пытается несправедливо удержать не принадлежащее ему, похитить человечество у Бога; его изгнание и поражение совершенно справедливы. Но в то же самое время человечество также виновно, продавшись дьяволу. Поэтому Бог не прибегает к силе, а действует по справедливости. Даже по отношению к дьяволу Бог поступает должным образом; он действует справедливо.

Таким образом, Бог освобождает человечество от демонического тирана, послав Христа как выкуп дьяволу. Цена была уплачена самому дьяволу. Тем не менее, хотя Бог и послал Иисуса, именно Иисус своей жизнью и смертью на Голгофе и пролитием своей крови уплачивает выкуп сатане. Таким образом человечество искуплено у сатаны кровью Христа. Слова «выкупить», «искупить» и «приобрести» встречаются очень часто при описании такого понимания искупления. В этой теории уплаченная цена – кровь Христа.

Во втором веке этот подход отстаивался Иринеем, «первым автором в ранней церковной истории, который предоставил нам ясную и всеобъемлющую доктрину искупления и выкупа».[26] Судя по всему, этот взгляд преобладал в церкви до времени Августина в четвертом веке.[27]

Классическая драматическая теория

В классической теории искупление совершает сам Бог; прощение даровано по благодати ради жертвы Христа, но именно Бог делает первый шаг. Бог совершает искупление, побеждая сатану через подвиг Христов.

Как в теории выкупа, так и в классической теории упор делается на завершенность подвига Христа. Искупление не просто потенциально – оно уже совершилось в истории. Оно было объективным и не может быть повторено. Бог победил сатану, сковал его и его действия. Смерть была побеждена (Евр. 2, 14) воскресением Иисуса и, независимо от отклика людей, это остается историческим фактом. Завершенность небесной жертвы делает бескровное повторение жертвенного акта Христа во время мессы пустым и бессмысленным.

В классическом подходе искупление совершается не для удовлетворения гнева Бога, а для победы над властью сатаны. Идея выкупа рассматривается *метафорически* в свете *результата* свершенного

[26] Aulen, *Christus Victor,* 17

[27] Ibid.

действия. На самом деле Бог не торговался с сатаной, чтобы откупиться от него кровью Иисуса.

Латинская теория удовлетворения

В латинском подходе есть две теории искупления – теория удовлетворения и теория правления (закона). Латинских взглядов, как предполагает название, на протяжении столетий придерживалась латиноязычная часть церкви. В отличие от драматической теории, латиняне считают, что искупление *исходит* из воли Бога, *осуществляет* же его Иисус, как человек от имени Бога.

В теории удовлетворения упор делается на необходимости человеческой природы Христа. Именно Христос воплощенный, Христос-человек искупает; искупление должно быть совершено людьми, поскольку они согрешили. Тогда как в классическом подходе Бог победил сатану, в латинском подходе проблема преимущественно состоит в человеческой дилемме. Люди спровоцировали Бога, разорвав с ним отношения, и он изливает на них свой гнев. *Удовлетворение* должно быть совершено людьми, но они греховны и не могут обеспечить искупление.

Тертуллиан, христианский юрист в Риме во втором веке, использовал слово *удовлетворение* в отношении компенсации, «оплачиваемой» человеком для возмещения недостачи личной праведности.[28] Такое удовлетворение – это епитимья, исполнение личного наказания, чтобы избежать вечного лишения. Например, человек совершает епитимью, уплачивая что-то, или отправляясь в паломничество. Эта точка зрения – основа средневековой практики продажи индульгенций, которые, в конце концов, вызвали реакцию Лютера и разожгли Реформацию.

После Тертуллиана Григорий Великий (Григорий I, 590–604 гг. по Р. Х.) утверждал, что вина человека вызывает потребность в жертве, но жертвоприношений животных недостаточно. Следовательно, Христос становится человеком, чтобы как безгрешный человек мог принести жертву Богу от имени людей.

В конце одиннадцатого столетия архиепископ Кентерберийский Ансельм упорядочил эти разрозненные взгляды в своем латинском произведении *Cur Deus Homo* («Почему Бог стал человеком?»).[29]

---

[28] *Paen.* 6.

[29] См. Robert Ferm, *Readings in the History of Christian Thought* (New York: Holt Rinehart and Winston, 1964), no. 35, pp. 214-39. Краткое обсуждение теории удовлетворения Ансельма см. в Otto Heick, *A History of Christian Thought* (Philadelphia: Fortress, 1965), 1:275ff.

Отвечая на этот вопрос, он утверждает, что люди неспособны совершить необходимое удовлетворение за свои проступки, поскольку повинны в грехе, поэтому Бог стал человеком и совершил это вместо людей в личности Иисуса Христа.

Лютер, живший в этой богословской среде в шестнадцатом столетии, был укоренен в латинском подходе к искуплению, хотя также одновременно принимал большую часть драматического подхода. Тем не менее, его последователи принимали латинский подход, поскольку эта традиция сформировалась задолго до периода лютеранской ортодоксии. Следовательно, большая часть протестантского богословия в наши дни основывается на латинском подходе к искуплению.

Латинская теория правления (закона)

Вторая латинская теория, кроме Божьего гнева, привносит еще один фактор – его справедливость. Бог сказал Адаму, что если он вкусит плод, то умрет (Быт. 2, 17). Адам и Ева не послушались, и их в конце концов постигла смерть. Бог должен был их наказать ради сохранения справедливости, ведь он создал закон, и закон этот был нарушен. Справедливый правитель должен следить, чтобы его закон соблюдался. Это суть теории правления. Гуго Гроций (Hugo Grotius, 1583–1645) разработал эту точку зрения как реакцию на социнианство, которое предшествовало современному унитаризму.[30]

Согласно этой теории, Христос совершает искупление как человек, необходимость же искупления вызвана необходимостью сохранить Божий закон, а не для того, чтобы утолить его гнев и ярость. Это поднимает вопрос, должен ли Бог подчиняться закону, который сам утвердил, или же он обладает властью отменить его. В свою очередь встает еще один вопрос, который обсуждался в ранней христианской литературе: «делает ли Бог нечто, потому что это правильно, или это правильно, потому что Бог так поступает?»[31]

Авраам однажды сказал: «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (Быт. 18, 25). Ответ может быть таким: «Чтобы Судья всей земли ни делал, *обязательно будет* правильным». Однако некоторые утверждают, что воля Бога подчиняется характеру Бога, а его характер таков, что он всегда делает то, что правильно. Бог по своей природе не сделает зла.

Итак, согласно теории правления, акт искупления должен осуществить человек, но влияет искупление на закон. Христос

---

[30] See Ferm, *Readings,* no. 38, p. 253.

[31] В ранней церковной истории спор между супралапсарианством и инфралапсарианством касался похожего вопроса.

должен был занять место Адама и понести наказание, предписанное законом.

Это часто демонстрируется на примере царя, издавшего закон, согласно которому любой, кто совершит кражу в его царстве, будет ослеплен. Как неожиданно оказалось, первым, кто нарушил закон, был его сын. Царь столкнулся с дилеммой. Закон следовало соблюсти, но его отцовская любовь взывала о проявлении милости. Он решил удовлетворить свой закон, по которому следовало ослепить на два глаза, лишив одного глаза себя и одного — своего сына. Посредством этого была соблюдена справедливость и, одновременно, проявлена милость.

Субъективный взгляд: нравственная теория

Возникновение движения под названием пиетизм обозначило угасание латинского взгляда в протестантизме. Понимание искупления переместилось в направлении субъективизма: когда умер Иисус, ничего объективного в области искуплении не произошло. Тем не менее, — и это уникальный элемент настоящей теории — хотя искупление и совершено Иисусом, его субъективное влияние испытывает на себе человечество. Согласно такому пониманию, человек, который взирает на жизнь Иисуса, пытается подражать этой жизни и благодаря его примеру становится лучше. В этом взгляде нет ничего объективно сверхъестественного, нет прощения, основанного на подвиге Христова искупления. Искупление здесь происходит только после того, как человек становится лучше, и тогда Бог дарует ему прощение и принимает его.

Язык пиетизма включает в себя такие образы, как «Христос — целитель души»; ему чужд юридический язык ортодоксальных доктрин. С зарождением пиетизма в эпоху Ренессанса и Реформации идея участия в собственном искуплении становилась все более и более популярной. Лозунгом пиетизма стало *рождение свыше,* а не *оправдание.*

Это представление об искуплении акцентирует благожелательность и добрую волю Бога, а не его гнев. Вместо того чтобы успокаивать гнев Божий, человек кается и исправляет свою жизнь, на что Бог отвечает, вознаграждая эту перемену благословениями. Этот взгляд антропоцентричен и, по своей сути, моралистичен.

Самым выдающимся представителем нравственной теории был Пьер Абеляр, который жил в начале двенадцатого столетия.[32]

---

[32] Взгляды Абеляра выражены в его «Толковании Послания к Римлянам» (*Exposition of the Epistle to the Romans*). Отрывок из него можно обнаружить в разделе 36 книги

Он утверждал, что Христос продемонстрировал потребность людей отзываться на божественную благодать, что позже вполне обоснованно отверг Лютер, доказывая, что человеку необходимо только верить.

Обобщение

Итак, *объективные теории* подчеркивают реальность искупления как факта истории. Нечто объективное действительно произошло на Голгофе независимо от того, реагирует человек на это или нет. Драматические теории (теория выкупа и классическая теория) подчеркивают божественный элемент, божественную первопричину искупления. В латинских теориях (удовлетворения и правления) акцент ставится на человеческой природе и послушании Христа как человеческой первопричины; его воплощение занимает центральное место в искуплении. В *субъективной* же теории искупление сугубо потенциальное. Оно не осуществляется до тех пор, пока человек не уверует и не откликнется на весть евангелия.

Одна из главных проблем описанных выше теорий искупления состоит в их исключительности. Каждая теория заняла особое положение в своей религиозной традиции, и защитники каждой теории защищают только один конкретный взгляд, как будто Иисус пришел разрешить одну-единственную проблему, будь то грех, вина, порабощение, вражда или невежественность. Однако на самом деле жизнь и смерть Иисуса принесли множество не исключающих друг друга плодов.[33] Он пришел разрешить многие проблемы; следовательно, искупление — понятие многостороннее.

Современные ученые все чаще «призывают перестать сводить искупление к единственному акту».[34] «Исчерпывающее объяснение... не представлено в Новом Завете, да и церковь официально не ручалась за какую-либо из предложенных теорий искупления».[35] «Совершенно очевидно, что искупление — широко и глубоко. Новозаветные авторы постоянно испытывают нехватку человеческих слов для того, чтобы представить нам значение этого великого божественного подвига. В нем заключено намного больше, чем мы способны описать».[36]

Robert Ferm, *Readings,* 239-43.

[33] См. полезное обобщение взглядов в C. M. Tuckett, "Atonement in the New Testament," *ABD,* 1:518-22.

[34] R. J. Thompson, "Sacrifice and Offering: I. In the Old Testament," *New Bible Dictionary,* 1052.

[35] Mitton, "Atonement," 313.

[36] Leon Morris, "Atonement," *New Bible Dictionary,* 106.

Один автор подчеркивает, что искупительное дело Бога не может быть абсолютно прозрачным для человеческого мышления и что реальность искупления сложна.[37] Столетие тому назад один автор писал: «Предмет этот обширен, он больше похож на тайну, настолько далекую и недоступную, что ее невозможно выразить в одномерном пространстве слов ни самому великому учителю, ни самой зрелой церкви».[38] И совсем недавно еще один богослов выразительно сказал:

> *одно дело — попытаться показать, что то или иное понимание искупления не противоречит истине; совсем другое дело — полностью понять, как действует Бог... Реальность искупления сложна и многомерна, проблема вины сложна и многомерна; вполне логично, что и решение проблемы будет иметь те же характеристики... Тогда перестает удивлять или смущать вселенское свидетельство христианской церкви о том, что жизнь, смерть и воскресение Христа — это повествование о том, как искупление стало возможным, а не конкретная теория его осуществления... И если ни одна конкретная теория искупления не завоевала всеобщего признания, это еще не значит, что христианское повествование бессильно или бессмысленно. Это, скорее, еще одно подтверждение многосложности и непостижимости подвига Бога во Христе, о котором свидетельствует церковь.*[39]

В свете долгой истории споров церкви о теориях осуществления искупления интересно, что «иудаизм не имел причины обсуждать *modus operandi* жертвенного искупления и даже никогда не поднимал этого вопроса».[40]

Взгляд Павла на искупление

В описании подвига Иисуса Павел использовал образный язык приобретения чего-либо за определенную цену — освобождения,

---

[37] Colin Gunton, *The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

[38] H. B. Swete, *The Forgiveness of Sins* (London: Macmillan, 1916), 159.

[39] C. Stephen Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith* (Oxford: Clarendon, 1996), 91, 96.

[40] Moore, *Judaism,* 1:500.

выкупа или искупления. Он говорил об «искуплении кровью Его» (Еф. 1, 7), что мы «куплены дорогой ценой» (1 Кор. 6, 20; 7, 23). Павел не пишет подробное значение этих фраз: была ли просто заплачена цена (кровь Иисуса) или цена была заплачена за некое приобретение у сатаны. Павел говорил об искуплении, когда писал, что Иисус «предал Себя для искупления всех. [Таково было] в свое время свидетельство» (1 Тим. 2, 6; ср. Мф. 20, 28; Мк. 10, 45). Не совсем ясно, идет ли речь о приобретении, когда Павел пишет: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3, 13) и «чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4, 5). Павел мог использовать искупительную терминологию исхода. Но всего лишь в двух стихах шестой главы книги Исход Бог говорит, что *искупит,* или спасет Израиль из Египта, *выведет его, освободит, примет их* себе в народ (Исх. 6, 6-7). Означают ли эти понятия одно и то же? Кому Бог заплатит цену за Израиль, и что это за цена? Действительно ли смысловые оттенки общинного или заветного контекста превосходят буквальную идею уплаченной цены выкупа?[41]

Еще одна грань искупления в изложении Павла включает в себя победу Иисуса над властью сатаны, как это выражено в классической теории (1 Кор. 15, 24-26; Еф. 2. 1-10; Кол. 2, 14-15). В Рим. 7, 7-12 грех олицетворяет власть зла, сатану. Христос победил «имеющего державу смерти, то есть дьявола» (Евр. 2, 14). Это было совершено через воскресение Христа из мертвых.[42]

Классический подход, по сути, не относится к ветхозаветному искуплению, хотя и использует средства, благодаря которым Иисус смог стать первосвященником по чину Мелхиседека (поскольку он был из колена Иуды, а не Левия) и принести собственную кровь на престол милосердия в небесах (Евр. 9, 12). Следовательно, уничтожение власти сатаны над смертью (Евр. 2, 14) не искупает само по себе, но обеспечивает средства, благодаря которым он стал первосвященником (т. е. через воскресение, Деян. 13, 33; Евр. 5, 5-10), чтобы принести свою кровь ради искупления.

Таким образом, искупление в латинском понимании (замещение, кровь и т. п.) идет по следам ветхозаветной системы; в Послании к Евреям идеи искупления из двух заветов ставятся бок о бок только благодаря предшествующему утверждению Иисуса как первосвященника через его воскресение. Следовательно, классический взгляд акцентирует только частичную, хотя и важную истину

---

[41] Tuckett, "Atonement," 521; Morna Hooker, *Jesus and the Servant* (London: S.P.C.K., 1959), 77-78.

[42] См. подробное обсуждение этого в следующей главе (13) о Послании к Ефесянам.

об искуплении: его *продолжительность* в отличие от *моментальности* одного действия. В использованной аналогии в Послании к Евреям Бог принял нас и простил не только когда Христос умер или победил смерть воскресением, но также когда воскресший Христос представил в качестве приношения Богу свою кровь на престол милосердия (ἱλαστήριον, *hilastērion*) в вышних небесах (Евр. 9, 12; ср. Лев. 16, 17; Еф. 4, 10; Евр. 4, 14; 7, 26).

В Послании к Евреям Иисус выполняет функцию первосвященника в небесах, а не на земле. Его смерть как жертвенного агнца, однако, по необходимости происходит на земле и, в отличие от ветхозаветного священства, она не требует, чтобы он был из колена Левия. «В Новом Завете не существует доктрины о жертве Христа, как это можно сказать о доктринах искупления или оправдания».[43] «Мы можем только смутно понимать, почему такая жертва, как смерть Христа, была необходима, и попытаться отгадать секрет ее силы, невзирая на ограничения человеческого мышления. Но для повседневной жизни достаточно знать, что сама жертва была принесена и что во все времена были люди, свидетельствовавшие о ее действенности из личного опыта».[44]

Значение понятия «искупление»

Изначальное значение слова «искупление» (*atonement*) в английском языке — «примирение».[45] Слово буквально означает «в-гармонии» (*at-one-ment*).[46] Сейчас его принято определять как «возмещение за проступок или вред; компенсация», а в богословии — как «доктрину о примирении Бога и человека, особенно как совершенное через жизнь, страдания и смерть Христа».[47] Павел говорит о подвиге Христа как о «примирении» (Рим. 5, 8-11; 11, 15; 2 Кор. 5, 18-19; Еф. 2, 16; Кол. 1, 20). В KJV греческое слово καταλλαγή (*katallagē*) в Рим. 5, 11 переводится как «искупление», а RSV — как «примирение». В Рим. 5, 8-10 примирение и оправдание предшествуют спасению. Если в Рим. 5, 10 говорится, что люди примирились

---

[43] Moore, "Sacrifice," 4233.

[44] J. O. F. Murray, "Atonement," *A Dictionary of the Bible,* ed. James Hastings (New York: Scribners, 1908), 1:199.

[45] *Webster's New Collegiate Dictionary* (Springfield, Mass.: Merriam, 1977), 72. Уэбстер (Webster) полагает, что сейчас это значение «устарело». То же и в Jess Stein, ed., *The Random House Dictionary of the English Language: The Unabridged Edition* (New York: Random House, 1967), 95: «*архаичное,* примирение; соглашение. [от фразы *at-onement* 'в гармонии' ныне устарело».

[46] Stein, *Random House Dictionary,* 95.

[47] Ibid.

с Богом, то в Послании к Ефесянам пишется о примирении евреев с язычниками, для чего требуется сначала устранить стену враждебности (закон Моисея), разделяющую их, а потом примириться в одном новом теле *с Богом* (Еф. 2, 14-16). Примирение – это устранение враждебности, или вражды, между двумя сторонами, приводящее к миру: «ибо благоугодно было [Отцу], чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол. 1, 19-20). Враждебность между Богом и человечеством устраняется примирением.

Словом «искупление» обычно переводится еврейское слово *kippur*, как в *Yom Kippur*, «День искупления» (напр., Лев. 23, 27; 25, 9). *Kippur* означает «покрывало, прощение» и отсюда – «искупление» (Исх. 29, 36).[48] В греческом Ветхом Завете (Септуагинте), который часто цитировался новозаветными авторами, использовались две формы одного и того же слова в этих отрывках: *hilasmos* (ἱλασμός, Лев. 23, 27) и *exilasmos* (ἐξιλασμός, Лев. 25, 9). Другая форма того же слова *hilastērion* (ἱλαστήριον) использовалась в Ветхом Завете исключительно в отношении престола милосердия, крышки ковчега завета, стоявшего во Святая святых в скинии и храме. Эта крышка была тем местом, куда первосвященник кропил кровью в День искупления и, следовательно, где происходило искупление (Лев. 16, 13-15; Исх. 25, 16-22). Автор Послания к Евреям также использовал это слово, чтобы говорить о престоле милосердия (Евр. 9, 5), которое в NIV (1975) сначала переводилось как «место искупления», а затем «крышка искупления» (1984). Павел использовал это же самое греческое слово, чтобы говорить об Иисусе как об искуплении («умиротворение», KJV, «искупление», NRSV, NIV) «которого Бог предложил... через веру» (Рим. 3, 25).

Искупление в Послании к Евреям

Поскольку все исторически сформировавшиеся идеи, которые обсуждались выше, находят некоторое отражение в произведениях Павла, мы не можем ограничить наше понимание исключительно каким-либо одним из этих взглядов. И нам следует поспешить предостеречь от тенденции ограничивать новозаветные взгляды на Христово искупление значением только его смерти. Ведь оно также включает его воскресение, вознесение и коронование

[48] William Gesenius, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*, trans. S. P. Tregelles (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 411.

одесную Бога. Хотя Послание к Евреям могло быть и не написано Павлом, ранняя церковь считала его вполне Павловым по содержанию, чтобы включить его в два старейших и самых известных списка трудов Павла — папирус Честера Битти начала второго столетия и Ватиканский кодекс середины четвертого столетия.[49] Множество образов Послания к Евреям напоминают образы Посланий к Ефесянам и Римлянам. Среди них — вселенская сфера ангельской деятельности, что типологически изображено в строении и литургии скинии и храма.[50]

Типология скинии и храма

Послание к Евреям говорит о скинии как о символе (παραβολή, *parabolē*, иносказание, притча) для нынешнего века (Евр. 9, 9) и называет ее утварь только «образами небесного» (Евр. 9, 23). Иисус, будучи из колена Иуды, никогда не входил в святилище рукотворное. Но земная скиния была всего лишь «образом истинного» святилища в небесах (Евр. 9, 24), которая была «большей и совершеннейшей скинией» (Евр. 9, 11). В качестве первосвященника Иисус «прошел небеса» (Евр. 4, 14), был «превознесен превыше небес» (Евр. 7, 26), войдя в «самое небо» (Евр. 9, 24), и «воссел одесную Бога» (Евр. 10, 12).

Типология дает основание для понимания цели и функции системы скинии и, следовательно, окончательного искупительного дела Иисуса как первосвященника. Когда Моисей получил указание построить скинию в пустыне Синая, ему был показан образец, по которому он должен был создавать ее (Исх. 25, 40). В этом стихе еврейское слово, обозначающее «образец» (*tabnith*), подразумевает, «что Моисею было показано нечто, напоминающее модель святилища, которое должно быть построено».[51] Слово «образец» здесь переводится как «образ» (τύπον, *typon*) в греческом Ветхом Завете (Септуагинте) и цитируется в отрывке Евр. 8, 5, автор которого считает земную скинию прообразом (ἀντίτυπος, *antitypos*, Евр. 9, 24) образа небесного. Образец, показанный Моисею, был строением, который позволял священнической литургии функционировать как прообразу реальной деятельности, происходящей в небесах («образ»).

---

[49] О каноничности посланий Павла см. девятую главу.

[50] О вселенской сфере см. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia: Westminster, 1964); и Jean Danielou, *The Theology of Jewish Christianity,* History of Early Christian Doctrine 1, trans. J. A. Baker (London: Darton, Longman and Todd, 1964).

[51] F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews,* NICNT (Grand Rapids, Eerdmans, 1964), 165 n. 27.

Служение скинии символически представляло реальность небесной деятельности. Таким образом, система скинии типологически считается единственной копией (ὑπόδειγμα, *hypodeigma*, Евр. 8, 5; 9, 23) истинной скинии в небесах.

Продолжая типологию, сам закон Моисея считается только тенью небесной реальности, а не истинной формой или образом (εἰκών, *eikōn*, Евр. 10, 1) этих реалий. Таким образом, он никогда не мог сделать совершенными тех, кто год за годом совершал жертвоприношения (Евр. 10, 1). Поскольку было «невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи» (Евр. 10, 4), смерть Христова «искупает от преступлений, сделанных в первом завете» (Евр. 9, 15). Следовательно, Христос пришел отменить эту несовершенную тень и исполнить волю Бога, учредив реальность искупления «единократным принесением тела Иисуса Христа» (Евр. 10, 10).

Типология первосвященника

Вопросы, поднятые в Послании к Евреям в связи с искуплением, совершенным Христом, были особенно сложны для понимания еврейской аудитории. Как мог Иисус действовать как первосвященник и совершить искупление, если он был из колена Иуды? Автор пишет: «Ибо известно, что Господь наш воссиял из колена Иудина, о котором Моисей ничего не сказал относительно священства» (Евр. 7, 14) и «Если бы Он оставался на земле, то не был бы и священником» (Евр. 8, 4). Следовательно, в этой типологии роль Христа как первосвященника в совершении искупления должна следовать после его распятия, воскресения и вознесения.

До смерти Иисуса закон Моисея был обязателен, и, согласно ему, священники могли назначаться только из колена Левия. Следовательно, как представитель колена Иуды (Евр. 7, 14) Иисус мог стать священником только после окончания действия закона. Он устранил это препятствие, «пригвоздив его ко кресту» (Кол. 2, 14) и сделав первый завет «ветхим» (Евр. 8, 13). Он был поставлен первосвященником «Тем (т. е. Богом), Кто сказал Ему: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя... Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Евр. 5, 5-6, цитирует Пс. 2, 7 и Пс. 109, 4). Павел использовал тот же самый отрывок, Пс. 2, 7, чтобы доказать — это назначение первосвященником произошло на основании воскресения Христа из мертвых (Деян. 13, 33).

Поскольку через его смерть кровь Христова учредила новый завет (Евр. 8, 6; 9, 15), утвержденный его воскресением и победой над смертью (Евр. 2, 14), ветхозаветное постановление о том, что

священники должны быть из колена Левия, более не было обязательным, и он мог стать навеки первосвященником по другому чину, чину Мелхиседека (Евр. 6, 20). Авраам признал обоснованность священства Мелхиседека за четыреста лет до того, как был дан закон Моисея (Быт. 14, 17-20; Евр. 7, 1-10).[52] Ныне, когда закон был исполнен и стал ветхим (Евр. 8, 13), священство по типу Мелхиседека, предреченное Давидом (Пс. 109, 4), было вновь учреждено и взято на себя Христом. Если бы совершенство достигалось благодаря левитской системе, не было бы необходимости в назначении другого священника по чину Мелхиседека (Евр. 7, 11).

Типологический ритуал первосвященства Христа

На данном этапе следует рассмотреть Лев. 16, потому что в этой главе кратко описывается ритуал, ежегодно совершавшийся первосвященником в скинии и храме на *Yom Kippur* (День искупления). [53] Намного более подробное описание этого действа можно увидеть в Мишне,[54] которая представляет период Нового Завета и позднее. Хотя действенность ритуала основывалась на искренности покаяния,[55] ритуал первосвященника наиболее применим к типологии Послания к Евреям.

Первосвященник должен был привести тельца и заколоть его как жертву за грех за себя и свой дом (Лев. 16, 11). Но его конкретные действия уточняются в последующих стихах и также включают в себя внесение крови тельца в Святая святых, чтобы совершить там искупление: «Ни один человек не должен быть в скинии собрания, когда входит он для очищения святилища, до самого выхода его. И так очистит он себя, дом свой и все общество Израилево» (Лев. 16, 17). Прежде всего он совершает искупление *за* Святая святых (Лев. 16, 16) и затем за себя и прочих *внутри* Святая святых

---

[52] Павел говорит, что закон был дан через четыреста тридцать лет после обетования, данного Аврааму (Гал. 3, 17).

[53] См. Обсуждение C. F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament* (reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 1:394ff.

[54] См. трактат Иома в Herbert Danby, trans., *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 162-72.

[55] См. *m. Yoma* 8.9. Джордж Фут Мур (George Foot Moore) отмечает, что в Мишне «действенность *piacula* [искупительной жертвы, Дж.М] не является *ex opere operato*: искупают жертва за грех и жертва повинности; смерть и День искупления искупают, когда дополняются покаянием; одно покаяние искупает простительные грехи халатности и (некоторые) грехи повинности. В отношении тяжелых грехов покаяние откладывало приговор до наступления Дня искупления, когда совершалось искупление. Следовательно, покаяние – *condition sine qua non* прощения грехов» (*Judaism*, 1:498).

(Лев. 16, 17). Далее, еще раз сменив свои одежды, он выходит и вновь очищает себя и народ (Лев. 16, 24). Таким образом, включено *несколько действий*, во время которых он «очистит Святая святых и скинию собрания, и жертвенник очистит, и священников и весь народ общества очистит» (Лев. 16, 33). Ни одно из этих конкретных действий не составляет искупления само по себе; искупление — это процесс, включающий каждое из них.

Итак, искупление — это *процесс,* а не единократное действие. Один богослов призывает «перестать сводить искупление к единичному акту, как будто одна лишь смерть, или внесение крови, или передача жертвы, искупают».[56] Другой отмечает, что необходимо «принять богатство интерпретации искупления Павлом».[57]

Многие идеи, которые были отделены и исторически обособлены в различных взглядах на искупление, обсуждавшихся выше, встречаются у Павла. Он говорит о *выкупе* (1 Кор. 6, 20; 7, 23; Еф. 1, 7; 4, 30), *примирении* (2 Кор. 5, 18-20; Еф. 2, 12-17), *умилостивлении* (успокоении Божьего гнева, Рим. 5, 9), *заглаживании* (устранении последствий греха,[58] Рим. 3, 25; ср. Евр. 2, 17) и *победе над силами зла* (1 Кор. 15, 24-25; Флп. 2, 10; Рим. 8, 35-39; Еф. 1, 20-23; ср. Евр. 2, 14). Это побуждает одного автора высказать предложение: «Вероятно, само по себе такое многообразие показывает, что теории искупления имеют второстепенную важность. Первостепенное же значение принадлежит опыту прощения и новой жизни, о которой свидетельствуют христиане».[59]

Особый вклад в такое понимание искупления содержится в Послании к Евреям, где еврейской аудитории дается типологическое объяснение, каким образом представитель колена Иуды мог быть первосвященником и в чем состоит его жертвенная литургия. Здесь следует вспомнить десятую главу настоящей работы: во времена Павла как в еврейской, так и в языческой среде считалось, что вселенная состоит из множества небес. Бог обитает в вышних небесах, а земля находится под нижними. Служение Христа как первосвященника в Евр. 4, 4 поясняется как прохождение небес, а в Евр. 7, 26 — как «превознесение превыше небес». В Послании к Ефесянам Павел говорит, что Христос «воссел превыше всех небес» (Еф. 4, 10). Именно по примеру сферы небесного (Евр. 9, 23), сферы истинных вещей, служивших образцом, и была построена

---

[56] Thompson, "Sacrifice and Offering: I. In the Old Testament," 1052.

[57] Tuckett, "Atonement," 520.

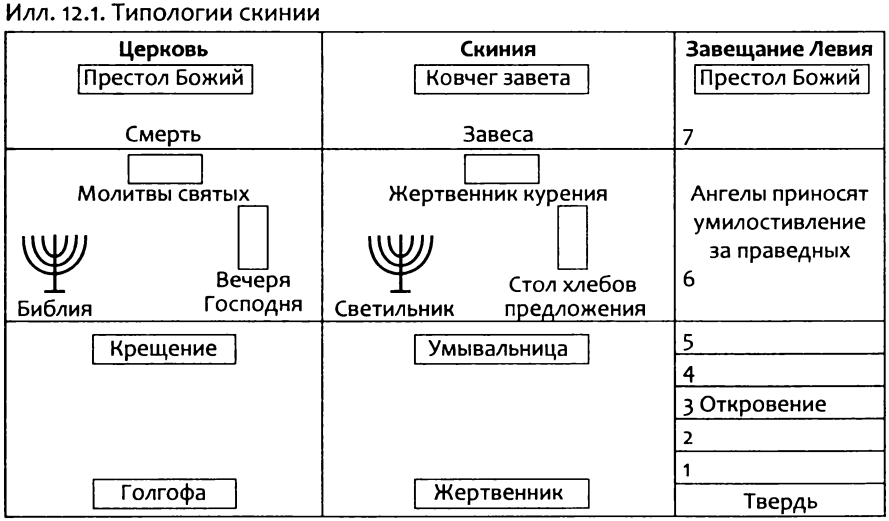
[58] О различиях в переводе слова ἱλαστήριον *(hilasterion)* как «умилостивление» или «заглаживание» см. Tuckett, "Atonement," 519f; и Thompson, "Sacrifice and Offering: I. In the Old Testament," 1052.

[59] Tuckett, "Atonement," 522.

скиния как копия (Евр. 9, 24). Именно туда вошел Христос, чтобы предстать ныне за нас пред лицом Бога с жертвами лучшими, чем копии (Евр. 9, 23).

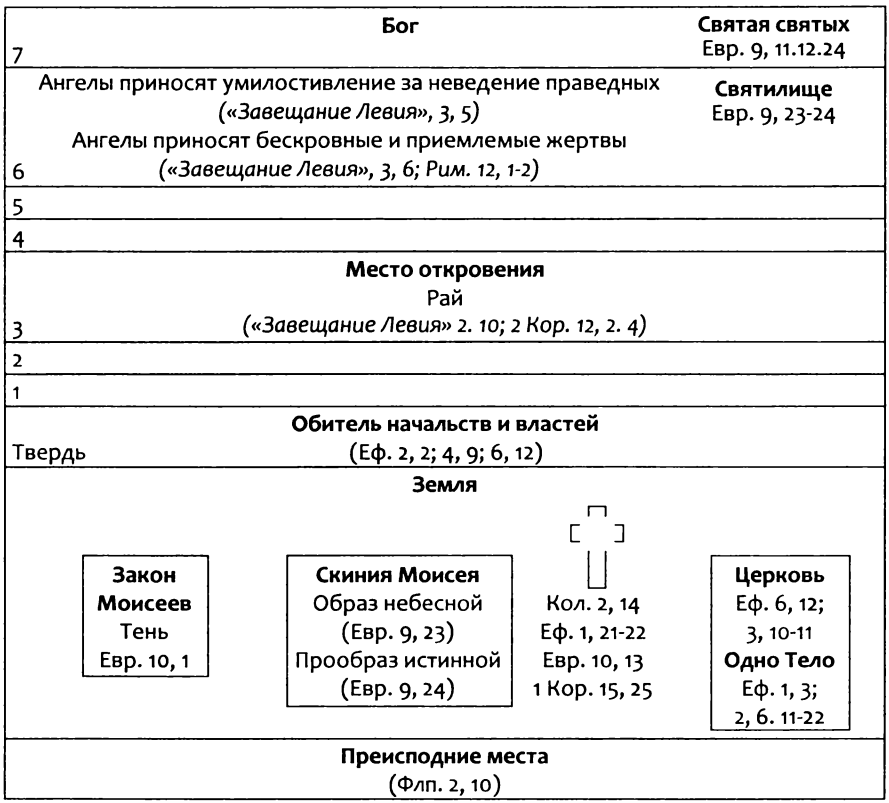
Это можно увидеть в сравнительной аналогии в приведенных ниже диаграммах, изображающих семь небес. Р. Х. Чарльз (R. H. Charles), редактор издания апокрифических и псевдоэпиграфических документов, утверждает, что «учение о семи небесах преобладало в иудаизме до и после Христа».[60] «Завещание Левия» и «Вторая книга Еноха», отредактированные в первом веке по Р. Х. и отражающие уже существующую еврейскую традицию, говорят о семи небесах, где третье небо обозначено как место откровения. Павел описывал свое откровение в 2 Кор. 12, 2-3, указывая, что он «был восхищен до третьего неба». Сатана и демонические силы живут в воздухе (Еф. 6, 12), точнее в нижнем воздухе (ἀήρ, *aēr*, Еф. 2, 2), который в этой литературе – это твердь вокруг земли под первыми небесами.[61] Автор Послания к Евреям утверждает, что Христос, наш первосвященник, воскрес и вознесся к Богу, Он «прошел небеса» (Евр. 4, 14), не получив вреда от этих сил. Таким образом он уничтожил «имеющего державу смерти, то есть дьявола» (Евр. 2, 14). Автор подразумевает, что Христос своим воскресением и вознесением разрушил власть сатаны над смертью.

Илл. 12.1. Типологии скинии



[60] R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (Oxford: Clarendon, 1963), 2:304 (примечание на *Testament of Levi 2.7)*.

[61] См. глава 10.



Илл. 12.2. Типология первосвященнического служения Христа

Послание к Евреям описывает скинию как образ настоящего времени (Евр. 9, 9) и нашего первосвященника, Христа – как пришедшего «с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною, то есть не такового устроения» (Евр. 9, 11), «со Своею Кровью» и приобретшего «вечное искупление» (Евр. 9, 12). В этой типологии Христос представлен воспроизводящим действия первосвященника в День искупления, вносящим жертвенную кровь (свою собственную) в Святая святых (седьмые небеса) и совершающим искупление. Это, без сомнения, означает, что искупление не было полностью совершено, когда Иисус умер как жертва на кресте. Искупление – это процесс, который завершается в последующих действиях Иисуса, ставшего первосвященником и выполняющего его действия. Процесс этот включает в себя не только его распятие, а и воскресение, вознесение и увенчание как Сына Божьего и первосвященника «по чину Мелхиседека» (Евр. 5, 5-6).

Небесная роль Христа как первосвященника может быть типологически описана в приведенной ниже таблице. В этой аналогии Бог даровал Израилю и закон, который был только *тенью* реальности, и скинию, бывшую только *образом* истинной скинии в небесах. Поскольку закон и система жертвоприношений скинии не могли навсегда устранить грех, как об этом неоднократно говорится в Послании к Евреям, Христос пришел, чтобы навсегда снять наказание за грех. Он спустился через небеса, прожил воплощенную жизнь и умер на кресте, тем самым обеспечив по настоящему действенную жертву за грех. Он воскрес из мертвых, вознесся через небеса к престолу Бога и, став первосвященником по чину Мелхиседека, принес свою кровь Богу в вышних небесах.

Искупление, единство и монотеизм

Значительный элемент искупления в мысли Павла — это то, что Христос, благодаря своему воскресению и вознесению через небесное владение вселенских сил, победил смерть и лишил сатану способности вводить простых смертных в заблуждение в вопросе о монотеистической природе Бога. Для этих целей в качестве разделяющего барьера между евреями и язычниками сатана использовал закон. Павел пишет, что своим воскресением Иисус уничтожил власть дьявола и устранил барьер:

> *Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем (Еф. 2, 14-16).*

«Стоявшая посреди преграда», возведенная на основании закона, — скорее всего, намек на стену, окружающую здание храма и отделявшую двор язычников. Через каждые несколько метров на этой стене были развешаны таблички с предупредительными надписями для язычников. Павла ошибочно обвинили в том, что он ввел Трофима-ефесянина за эту стену, в результате чего он едва не лишился жизни от рук евреев (Деян. 21, 31). Текст одной из таких табличек, недавно найденных в Иерусалиме, гласит следующее:

Ни один иноземец не должен входить во внешний двор
и за барьер
вокруг святилища. Тот, кто
будет схвачен, пусть винит самого себя
за свою последующую смерть.[62]

Иисус молился о единстве среди своих учеников, говоря, что их разобщенность станет причиной неверия мира в то, что он пришел от Бога (Ин. 17, 21). Для Павла попытки иудейских христиан заставить христиан из язычников исполнять закон Моисеев было как раз тем, чего остерегался Иисус. В обсуждении искупления в Рим. 3, 21-31 Павел пишет, что оправдание по вере означает не противопоставление праведности от дел закона, как впоследствии истолковывалось в протестантской Реформации, но скорее то, что у язычников появился прямой доступ к Богу без необходимости подчиняться закону Моисея и, тем самым, становиться евреями.[63]

Он утверждал, что если мы оправдываемся делами, подразумевая дела закона (т. е. становясь евреями), тогда Бог будет только Богом для евреев, а не Богом монотеистических язычников также (Рим. 3, 29). Если же Бог един, он Бог как евреев, так и язычников. Язычникам не нужно становиться евреями, а евреям язычниками. Напротив, в Послании к Ефесянам говорится: «Ибо [Христос] есть мир наш, соделавший из обоих одно... через Него и те и другие [евреи и язычники] имеем доступ к Отцу, в одном Духе. Итак, вы [язычники] уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу... чтобы и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования» (Еф. 2, 14; 18-19; 3, 6).

Поскольку искупление означает «в-гармонии» (at-one-ment), использование закона с целью разделения христиан на тех, что из евреев и тех, что из язычников, — это противоположность примирению, которое подразумевает понятие искупления. Навязывание

---

[62] μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύσθαι
ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν
τρυφάκτου καὶ περιβόλου. ὃς
δ' ἂν ληφθῇ ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται
διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον

(Peretz Segal, "The Penalty of the Warning Inscription from the Temple in Jerusalem," *IEJ* 39.1-2 [1989]: 79-84). См. мое обсуждение присутствия Павла и Трофима в храме в седьмой главе.

[63] См. подробнее в тринадцатой главе о Послании к Ефесянам.

закона язычникам, тем самым делая Бога только Богом евреев, — это не что иное, как генотеизм — вера в то, что каждый народ имеет своего бога или ряд богов. Таким образом, иудейские христиане в действительности отвергали саму монотеистическую основу своей религии, заставляя язычников становиться евреями.

Искупление Христово: решение религиозного разделения

Связь между многобожием и демонами

Многобожие — вера во множество богов — постулирует идею местных богов над каждым народом. В античном мире многобожие было связано с поклонением демонам. Второзаконие гласит: «[Богами] чуждыми они раздражили Его и мерзостями разгневали Его: приносили жертвы бесам, а не Богу, богам, которых они не знали, новым, [которые] пришли от соседей и о которых не помышляли отцы ваши» (Втор. 32, 16-17; ср. Вар. 4, 7; Откр. 9, 20). В Пс. 105, 36-37 пишется: «Служили истуканам их, [которые] были для них сетью, и приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам».

Книга Юбилеев, написанная между 135 и 105 гг. до Р. Х.,[64] содержит то же отождествление: поклонение «резным образам» связано с «жертвоприношениями бесам» (Юб. 1, 11-12).

Павел подтверждал, что эта истина действовала и в его время, когда писал коринфянам: «Посмотрите на Израиля по плоти: 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. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами» (1 Кор. 10, 18-20).

Идея о местных богах, господствующих над каждым народом, создает разделение среди людей. Как показывает нижеследующая таблица, территориальные границы каждого государства обозначили юрисдикцию их бога или божеств.

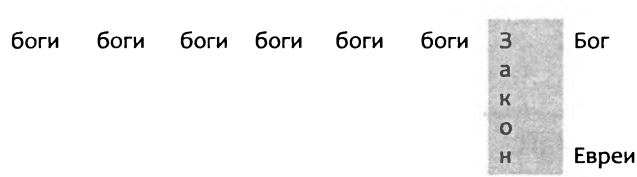
Ахурамазда	Мардук	Эль, Ваал	Ра	Зевс	Юпитер
Персия	Вавилон	Ханаан	Египет	Греция	Рим

[64] Согласно Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha,* 2:1.

Даниил писал: «И он сказал: ‘знаешь ли, для чего я пришел к тебе? Теперь я возвращусь, чтобы бороться с князем Персидским; а когда я выйду, то вот, придет князь Греции. Впрочем я возвещу тебе, что начертано в истинном писании; и нет никого, кто поддерживал бы меня в том, кроме Михаила, князя вашего’» (Дан. 10, 20-21). Князья в десятой главе книги Даниила — это ангельские существа, по контрасту с человеческими правителями, которые называются царями.

Этот генотеистский взгляд — что один из богов контролирует определенную территорию — также требовал, чтобы на той земле этому богу поклонялись. Например, когда Нееман, прокаженный из Сирии, посетил Елисея и был исцелен Иеговой, Богом в Израиле, он хотел взять немного земли Иеговы назад с собой в Сирию, поскольку он хотел поклоняться Иегове на его собственной земле. Нееман сказал: «Если уже не так, то пусть рабу твоему дадут земли, сколько снесут два лошака, потому что не будет впредь раб твой приносить всесожжения и жертвы другим богам, кроме Господа» (4 Цар. 5, 17).

Конкретная проблема в иудаизме, с которой Павлу часто приходилось бороться, заключалась в отношении иудеев к закону Моисееву как к разделяющему барьеру между евреями и язычниками. А ведь вместо того они должны были приводить другие народы к Богу! Соплеменники Павла препятствовали ему «говорить язычникам, чтобы спаслись» (1 Фес. 2, 16). Он же продолжал утверждать, что символизируемый барьером вокруг храма в Иерусалиме закон Моисея, разделяющий язычников и евреев, был разрушен Христом, чтобы «создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир» (Еф. 2, 14-15). Закон, таким образом, вместо единства только взращивал разделение, удерживая евреев на расстоянии от других народов, как показано на схеме:



Монотеизм устраняет религиозные разделения

Мы подошли ко второму важному моменту в нашем вопросе, а именно: *монотеизм устраняет религиозное разделение.* Как иллюстрирует нижеследующая схема, вера в единого Бога над всеми

обязательно означает, что местные божества смещены и существует только одно тело (церковь) для всех народов. Когда закон, как барьер между евреями и прочими народами, был устранен, Бог стал над всеми, и все народы теперь имеют равный доступ к нему (Еф. 2, 14-22; Кол. 2, 14).

Бог					
Ахурамазда	Мардук	Эль, Ваал	Ра	Зевс	Юпитер
Персия	Вавилон	Ханаан	Египет	Греция	Рим

Павел писал: «Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона. Неужели Бог [есть Бог] Иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников, потому что один Бог, Который оправдает обрезанных по вере и необрезанных через веру» (Рим. 3, 28-30). Оправдание по вере, а не по закону, что для язычников, то и для евреев, означало для Павла, что Бог властвует над теми и другими. Говоря словами Павла: «Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех» (Рим. 10, 12), и «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2, 5).

Христос явил Бога и тем самым уничтожил многобожие и поклонение демонам

Третий момент заключается в том, что Христос *своим искуплением открыл реальность единого истинного Бога над всеми, и это в своей основе уничтожило многобожие с его поклонением демонам через идолопоклонство.* Приведенная ниже схема показывает, что это подразумевало устранение местных богов.

Бог					
Христос					
Персия	Вавилон	Ханаан	Египет	Греция	Рим

Жизнь и смерть Христа явила откровение единого истинного Бога. Иоанн пишет: «Ибо закон дан через Моисея; благодать же и истина произошли через Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1, 17-18). Павел пишет, что это откровение Бога через жизнь и смерть Иисуса было Божьим инструментом для уничтожения демонов

(2 Тим. 2, 25-26). Автор Послания к Евреям утверждает, что Христос пришел «дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола» (Евр. 2, 14). Иоанн добавляет: «Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола» (1 Ин. 3, 8). Иисус вошел в дом сильного, чтобы разрушить его дела (Мк. 3, 27). Эта победа и уничтожение власти сатаны и его демонов удалила местных богов из сознания верующих и таким образом уничтожила идолопоклонство среди уверовавших в Бога через Иисуса.

Единство всех народов

Искупительный подвиг Иисуса стал основой для возможного единства всей вселенной. Устранение демонов и местных богов из сознания верующих привело к упразднению территориальных границ и, следовательно, принесло мир и единство. Вместо множества народов, руководимых множеством богов, теперь стал один народ во Христе, объединенное тело, состоящее из евреев и язычников. Павел пишет, что когда Христос был пригвожден ко кресту, он «отнял силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2, 15). Эти «начальства и власти» —демонические силы, дьявол, «мироправители тьмы века сего» и «духи злобы поднебесной» (Еф. 6, 11-12). Приведенная ниже схема показывает, что линии территориального разделения упразднены на основании монотеизма.



Единство и тайна евангелия

О монотеистическом единстве Павел говорит как о тайне, которая была открыта ему, когда он получил служение проповедовать язычникам (Еф. 3, 2-5), евангелии, «служителем которого он сделался» (Еф. 3, 7). Тайна — это самое естество чего-то, и Павел определяет тайну евангелия так: чтобы «язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования» (Еф. 3, 6; ср. Кол. 1, 26-27). В Рим. 11, 25-32 Павел увязывает эту тайну с включением язычников вместе с евреями в план Божий. Далее это подчеркивается в словах, которые, вероятно, были частью гимна ранней церкви:

И беспрекословно — великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе (1 Тим. 3, 16).

Единство – это исполнение обетования, данного Аврааму

Павел подчеркивает, что *евангелие было возвещено Аврааму, и определяет это евангелие как равное благословение язычникам и евреям через Христа* (Гал. 3, 8). Он говорит, что «через Христа Иисуса оно распространилось на язычников, чтобы нам получить обещанного Духа верою... Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса» (Гал. 3, 14.26). В Рим. 4, 16 он пишет: «Итак, по вере, чтобы [было] по милости, дабы обетование было непреложно для всех, не только по закону, но и по вере потомков Авраама, который есть отец всем нам».

Высшая цель – единение всего

Высшая цель искупления состояла не просто в единстве евреев и язычников, а и в единстве всей вселенной. Даже в небесах не все шло хорошо. Ангелы согрешили и были свергнуты в ад (буквально в Тартар;[65] 2 Пет. 2, 4) в ожидании суда. Сатана и его демоны продолжают производить грех и разобщенность в мире (Еф. 6, 12). Но Павел говорит, что в Божьих планах было в «устроении полноты времен... все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1, 10), «ибо благоугодно было [Отцу], чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол. 1, 19-20).

Такое понимание искупления вызывает у Павла великие слова в Флп. 2, 9-11: «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца».

---

[65] Греческое слово здесь — это причастие ταρταρώσας (*tartarōsas*), означающее «ввергнутый в преисподнюю»; BAGD, 805.

Заключение

Итак, последствия искупления включают следующее:

1. Иисус исполнил типологию — придал сущность ветхозаветной системе.
2. Иисус сделал недействительным ритуал — устранил ритуальный грех.
3. Иисус победил вселенские силы — и даровал надежду через воскресение.
4. Иисус взял на себя роль ветхозаветного козла отпущения — и понес личные грехи людей.

Павел говорит о завершенности дела Христова в искуплении, когда пишет, что Христос есть «восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все» (Еф. 4, 10). Схожим образом автор Послания к Евреям подчеркивает завершенность, говоря, что Христос, взойдя превыше небес, «*воссел* одесную Бога» (Евр. 10, 12; 1, 3). Священникам никогда не позволялось садиться во время совершения ритуала жертвоприношения в скинии или храме, символизируя этим, что жертвоприношение не было окончательным. В Послании к Евреям типологически утверждается, что Христос «принес одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога, ожидая затем, доколе враги Его будут положены в подножие ног Его» (Евр. 10, 12-13).

Здесь делается упор на победоносности подвига Христова и возможности победоносной жизни для христианина не только благодаря его вере и делам, но и благодаря тому, что совершил Христос. Именно искупительный подвиг Христов, скорее всего, подразумевался в отрывках, в которых Павел использует выражение πίστις Χριστοῦ (*pistis Christou*, вера Христа). По всей видимости, родительный падеж в этой фразе — родительный деятеля, означающий «верность Христова», а не родительный объекта, который означал бы «вера во Христа» (Рим. 3, 22; Гал. 2, 16 [дважды]; 3, 22; Еф. 3, 12 [местоимение «его» вместо «Христос»]; Флп. 3, 9).[66] С этой точки зрения, именно ради верности Авраамову обетованию Христос умер на Голгофе и победил власть сатаны. Верит в это кто-нибудь или нет — искупление, тем не менее, совершилось.

В Рим. 5, 9 Павел различает оправдание и спасение: «Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева». Здесь спасение основывается на оправдании. То, что произошло на Голгофе, было *объективным* актом истории, на котором

[66] См. четырнадцатую главу.

основывается *возможность* спасения, зависящего от отклика веры и послушания. Этот стих гласит, что оправдание — это еще не спасение, но спасение основано на оправдании.

Нет смысла оспаривать власть сатаны в мире. Встреча с ним Иисуса непосредственно после крещения ясно показывает, что сатана управлял миром и мог подарить его Иисусу. Его утверждение: «все это дам Тебе, если, пав, поклонишься мне» (Мф. 4, 9) не было бы искушением для Иисуса, если бы сатана не распоряжался царствами и не мог дать их ему. Это наводит на мысль, что мир был продан в грехе сатане и должен быть выкуплен кровью Христа (Деян. 20, 28). Его кровь, в самом деле, является выкупом за наши грехи (Мк. 10, 45). Однако в классическом представлении об искуплении такие глаголы как «выкупить», «приобрести» и «искупить» используются только метафорически. Это просто означает, что когда Христос победил дьявола, была заплачена цена. Выкуп — это не выражение реальной торговой операции, продажи.

Некоторые из ранних отцов церкви расширили метафорический язык. Августин разработал теорию мышеловки, доказывая, что Бог перехитрил сатану, употребив Иисуса как наживку. Когда сатана пришел, чтобы проглотить наживку, мышеловка захлопнулась. Была совершена сделка, во время которой Иисус сказал сатане: «Я отдаю свою жизнь за жизнь мира». Сатана согласился с этим, считая, что было бы неплохо, подчинив мир себе, просто избавиться от Христа. Однако здесь была ловушка. Сатана считал, что уничтожит Христа, но попался в ловушку через воскресение. Другие объясняют это как рыболовный крючок, предложенный Богом сатане, где смерть Христа была наживкой. Сатана схватил наживку, не зная, что в ней был крючок — воскресение.

Согласно теории удовлетворения, Бог платит половину, а половину — Иисус. Бог совершает искупление как божественное существо, однако делает это через Иисуса — человека, который также божественен. Следовательно, два базовых условия теории удовлетворения выполнены в личности Христа: (1) невинный человек, осужденный за последствия греха, пришел в подобии плоти греховной и умер за грех во плоти (Рим. 8, 3); и (2) некто безгрешный пострадал в теле, которое испытало *последствия* согрешения Адама (смерть), но не понесло на себе *вины* за грех. Суть этого взгляда состоит в том, что искупление совершается человеком, но искупление влияет не на человека, а на Бога. Оно удовлетворяет Бога.

В классической теории победа над сатаной требовала силы божества. В латинской теории удовлетворение справедливого Божьего гнева требовало безгрешности божества.

Более того, в латинской теории есть элемент потенциальности: последствия искупления вне веры человека не существует. Христос занимает на кресте наше место, и мы получаем заместительное искупление через него. Итак, для тех, кто не верит, что Иисус занял их место, гнев Бога не был удовлетворен и на Голгофе не произошло ничего действенного для их блага. Напротив, как пояснялось выше, драматическая теория придерживается мнения, что Христос разрушил власть сатаны обманывать и контролировать людей (Евр. 2, 14; 1 Ин. 5, 18). Эта победа над сатаной через воскресение Христа из мертвых произошла как историческое событие, независимо от человеческой веры в это.

Латинская теория делает упор на *продолжающейся* вине и недостойности человека, чего нельзя сказать о драматической теории. Мартин Лютер испытывал непрекращающееся чувство глубокой вины, собственной негодности, что приводило его в отчаяние. Поскольку гнев Бога присутствует постоянно, необходимо постоянно апеллировать к искуплению Иисуса. Поэтому даже после обращения Лютер ощущал постоянную потребность в активном искуплении, чтобы унять гнев Бога. В средневековой церкви подобным целям служила система епитимьи.

13

Душа Павла — богословие Послания к Ефесянам

В Послании к Ефесянам говорится, что автор его — Павел, и поэтому сравнение этого послания с другими неизбежно. Тем не менее существует несколько хорошо известных проблем с признанием Павлова авторства этого послания. Одна из них в том, что, в отличие от прочей переписки с церквями, это послание не содержит название церкви, которой оно адресовано, в трех лучших собраниях посланий Павла (папирус Честера Битти, Ватиканский кодекс и Синайский кодекс).

Также, в отличие от обычной переписки Павла с церквями, Послание к Ефесянам не было написано, чтобы решить конкретные проблемы. Вместо того оно охватывает общую богословскую тему о природе церкви.

Возражение против Павлова авторства Послания к Ефесянам зиждется на субъективных оценках и суждениях о содержании послания, поскольку внешние свидетельства ранних столетий разрушительны для аргументов против подлинности этого послания. Здесь мы можем рассмотреть только наиболее значительные доводы против авторства Павла.

Первый вызов был брошен Эдгаром Дж. Гудспидом (Edgar J. Goodspeed) в ряде важных публикаций.[1] Его аргументация

[1] "The Place of Ephesians in the First Pauline Collection," *Anglican Theological Review* 12 (1930): 189-212; *An Introduction to the New Testament* (Chicago: University

основана на наблюдении, что в Послании к Ефесянам встречается ряд слов, которых нет в других посланиях Павла. Например, слово «дьявол» используется только в этом, и ни в одном другом послании Павла. Фраза «в небесах» встречается в посланиях Павла только в Еф. 1, 3; 2, 6; 3, 10 и 6, 12.

Гудспид полагал, что эти различные слова и фразы в Послании к Ефесянам указывают, что оно было написано уже после написания Евангелия от Луки и Деяний Апостолов, публикация которых стимулировала интерес к посланиям Павла. Человеком, который собрал его послания вместе, утверждает этот богослов, был Онисим, спустя двадцать лет побудивший Поликарпа собирать послания Игнатия.[2] Гудспид заявляет, что «не существует свидетельств о циркуляции посланий Павла до опубликования Луки-Деяний (ок. 90 г. по Р. Х.); тем не менее автор Послания к Ефесянам знает их все».[3] Он считает, что Онисим написал Послание к Ефесянам в качестве введения к трудам Павла, собранным и опубликованным вскоре после появления Луки-Деяний.

Аргумент этот не выдерживает критики, ведь в ранних списках работ Павла Послание к Ефесянам никогда не встречается в начале, что, несомненно, произошло бы, если бы это было действительно введение.

Гудспид предложил еще один аргумент, основанный на сходстве Посланий к Ефесянам и Колоссянам. Он утверждал, что огромное количество слов в Послании к Ефесянам было заимствовано из Послания к Колоссянам и что это не должно рассматриваться как доказательство общего авторства,[4] так как одни и те же понятия и фразы в Послании к Колоссянам означали нечто иное в Послании к Ефесянам. Гудспид говорил, что один автор не может или не будет использовать одинаковые слова с совершенно различными значениями, и предположил, что Послание к Ефесянам было написано около 90 г. по Р. Х.

Как и другие богословы, отвергавшие подлинность Послания к Ефесянам, Гудспид ошибочно считает, что христиане перво-

---

of Chicago Press, 1937); *The Key to Ephesians* (Chicago: University of Chicago Press, 1956); *The Meaning of Ephesians* (Chicago: University of Chicago Press, 1933); *New Solutions of New Testament Problems* (Chicago: University of Chicago Press, 1927).

[2] Goodspeed, *Key to Ephesians,* xv.

[3] Goodspeed, *Meaning of Ephesians,* 6; idem, *Key to Ephesians,* xiii, x.

[4] Goodspeed, *Key to Ephesians,* 2-75. А. Э. Барнет (A. E. Barnett) говорит практически то же и также предоставляет полную документацию в *Paul Becomes a Literary Influence* (Chicago: University of Chicago Press, 1941), 2-40.

го века одобрительно относились к псевдоэпиграфии.[5] Кроме того, противники авторства Павла упорно настаивали на том, что еврейско-языческий спор, продолжающийся при жизни Павла, был уже разрешенным в Послании к Ефесянам. Эта гипотеза базируется на неверном допущении, что видно из приведенной выше дискуссии (восьмая глава) об общей теме Посланий к Ефесянам и к Колоссянам, что неадекватно принимается во внимание авторами работ об этих посланиях.

В ответ на отрицание подлинности Послания к Ефесянам мы можем сделать следующие наблюдения. Субъективные данные, представленные критиками, недостаточно весомы, чтобы противостоять внешнему свидетельству об авторстве Павла, а также утверждений из послания. Хотя сам подход Гудспида и представляет некоторый интерес при рассмотрении его в целом, он оказывается несостоятельным, как только начинаешь разбирать его пункт за пунктом.[6] Совершенно непонятно, почему Павел, написавший Послание к Колоссянам, не мог расширить это послание непосредственно после его написания до формы Послания к Ефесянам и применить некоторые из тех же понятий и фраз иначе, чем в предыдущем письме, касающемся более узких вопросов. Более того, Гудспид совсем не затронул настоящей темы посланий – единства евреев и язычников – так, чтобы увидеть связь многих слов и фраз с главной темой о победе Христа над демоническими силами через свою смерть и темой о последующем единстве, которое эта победа должна принести телу (церкви) и главе (Христу, в котором обитает вся полнота Божества телесно – концепция, связанная со вселенским и земным подходом к теме). Такое понимание объясняет множество различных употреблений понятий, которые, по сути, совсем не являются другими употреблениями, а иными применениями тех же самых терминов к общей проблеме. Это также объясняет кажущуюся разницу в подходах к вопросам о церкви, вселенской и поместной.

---

[5] См. Donald Guthrie, "Epistolary Pseudepigraphy," приложение «С» в работе: *New Testament Introduction,* 4th rev. ed. (Downers Grove, 111.: InterVarsity, 1990), 1011-29. John McRay, "The Authorship of the Pastoral Epistles," *Restoration Quarterly* 7 (1963). Kurt Aland, "The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries," *JTS,* n.s., 12 (April 1961): 39ff. Эта статья вышла также в издании в мягкой обложке: *The Authorship and Integrity of the New Testament* (*London:* S.P.C.K., 1965), 1–13. Последняя книга также содержит ценную статью Дональда Гатри (Donald Guthrie) по данной теме: "The Development of the Idea of Canonical Pseudepigrapha in New Testament Criticism," 14-40.

[6] См. дальнейшее обсуждение Гатри (Guthrie) в его *New Testament Introduction,* 509-28.

Намного разумнее, с моей точки зрения, объяснить различия в посланиях различными целями их написания, а не предположением о разных авторах. Намного сложнее объяснить чрезвычайное сходство посланий, если они были написаны разными людьми (что Гудспид очень старательно пытается сделать), чем принять авторство Павла обоих посланий и объяснить отличия так, как я описал. Космологический подход к писаниям Павла еще не был адекватно воспринят теми, кто видит два радикально отличающихся подхода в его посланиях. Ни один метод исследования, с легкостью разбивающий послания на мелкие составные и с такой же легкостью принимающий практику псевдоэпиграфии, при этом отвергающий потрясающее свидетельство древней истории, не может приниматься в качестве решения предполагаемых внутренних сложностей в этих посланиях до тех пор, пока этот метод не продемонстрирует подлинное понимание внутреннего доказательства. Я считаю, что это не было сделано Гудспидом, и его рассмотрение богословия посланий остается поверхностным.[7]

Некоторые богословы считают, что стиль Послания к Ефесянам не совпадает со стилем Павла, поскольку в нем содержатся чрезвычайно длинные предложения (Еф. 1, 3-10.15-23), а также множество придаточных предложений. Кроме того, в нем есть пояснительные приложения и определения, параллельные фразы, последовательность которых не вполне ясна (напр., Еф. 4, 12), множество абстрактных существительных и синонимов, связанных генитивными конструкциями, которые почти излишни (напр., Еф. 1, 19). Все это — так утверждают — нехарактерно для посланий Павла.

Обоснованность этого аргумента, тем не менее, основана на допущении, что автор может писать только одним стилем вне зависимости от характера его переписки, и аргумент этот не допускает использования секретаря, подобного Тертию (переписчик, чьими услугами Павел воспользовался при написании Послания к Римлянам [Рим. 16, 22]), стенографические методы которого при диктовке вполне могли повлиять на стиль послания. Разнообразие и уникальность терминологии, представленной в этом послании, может также свидетельствовать об оригинальности и литературной проницательности его автора (и, возможно, секретаря).

Между утверждением Павла о том, что он строил только на основании Христовом (1 Кор. 3, 11), а не человеческом (1 Кор. 3, 4) и заявлением, в Еф. 2, 20, что основанием являются апостолы, а Христос — краеугольный камень, не обязательно видеть

---

[7] Подробное обсуждение проблем, связанных с авторством Павла, за и против, отлично рассмотрены Дональдом Гатри (Donald Guthrie) в *New Testament Introduction.*

несогласие, ведь в последнем отрывке Павел пишет, что язычники – это надстройка, утвержденная (т. е. добавленная) к еврейскому основанию.

Исключительное использование слова «церковь» (ἐκκλησίᾳ, *ekklēsia*) в значении церкви вселенской в Послании к Ефесянам (1, 22; 3, 10.21; 5, 23-25.27.29.32) не противоречит использованию Павлом этого же слова в отношении к поместным общинам в других его посланиях, поскольку Послание к Ефесянам написано как соборное послание и не ограничено проблемами, присущими какой-либо одной церкви.

Тогда как в различных отрывках у Павла (Рим. 16, 25; 1 Кор. 2, 1, см. NRSV) слово «тайна» имеет общее значение Божьих древних и скрытых целей, его использование в этом послании (Еф. 3, 4-6 и Кол. 1, 26; 2, 2; 4, 3) уместно конкретизировано, чтобы указывать на древний и скрытый план Бога полностью включить язычников в свой искупительный план.

Нередко приходиться слышать, что Послание к Ефесянам не может быть Павловым, потому что оно подчеркивает вселенский характер искупления, а не оправдание верой как единственное и всеобъемлющее учение Павла. Ф. Ф. Брюс справедливо называет такую точку зрения однобокой и ущербной и добавляет: «Очень прискорбно, когда паулинизм отождествляют исключительно с темами Посланий к Галатам и к Римлянам, а общими, вселенскими прозрениями Посланий к Ефесянам и к Колоссянам просто пренебрегают или считают их не Павловыми».[8] Делая упор на описании в богословской части послания (Еф. 1–4) вселенского характера церкви, автор не посчитал нужным писать о воскресении Христа или верующих – ведь это носит больше значение эсхатологическое, а не вселенское.

В Послании к Ефесянам мы находим тщательно обоснованную и точно сформулированную систему доктрин. Среди работ Павла нет другого послания, в котором основные элементы его понимания истории спасения излагались бы более точно и лаконично. Хотя некоторые ученые утверждают, что «Павел, вероятно, никогда не думал о ‘центре своего богословия’»,[9] это послание, вместе с Посланием к Римлянам, дает довольно полное разъяснение богословия Павла в Новом Завете.

---

[8] F. F. Bruce, *The Epistle to the Ephesians* (London: Pickering and Inglis, 1961), 15.

[9] Raymond Brown, *An Introduction to the New Testament* (New York: Anchor Doubleday, 1997), 440. Браун приводит несколько различный ученых мнений по поводу «богословского центра богословия Павла» и заключает, что христоцентризм – ближе всего к истине.

Чтобы понять богословскую тему Послания к Ефесянам, важно помнить об обращении Павла и его призыве по дороге в Дамаск, когда он услышал божественный голос: «Но встань и стань на ноги твои; ибо Я для того и явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем того, что ты видел и что Я открою тебе, избавляя тебя от народа Иудейского и от язычников, к которым Я теперь посылаю тебя открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и верою в Меня получили прощение грехов и жребий с освященными» (Деян. 26, 16-18).

После этого вся жизнь Павла направлялась услышанным им повелением донести евангелие до евреев и язычников (Гал. 1, 15-16). Он выступал в роли священника-слуги, посланного «быть служителем Иисуса Христа у язычников и [совершать] священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно [Богу]» (Рим. 15, 16).

Евангелие, которое Иисус доверил проповедовать Павлу, было не чем иным, как самим обетованием, данным Богом Аврааму: «И Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило Аврааму: в тебе благословятся все народы. Итак, верующие благословляются с верным Авраамом» (Гал. 3, 8-9).

Ключ к богословию Послания к Ефесянам находится во второй главе, где Павел излагает смысл равноправного союза евреев и язычников в одном теле, церкви. Язычники (Еф. 2, 1) и евреи (Еф. 2, 3-5) были когда-то мертвы по своим преступлениям и грехам. Тем не менее, евреи приготовили путь Мессии и были первыми призваны в церковь. Язычники были включены спустя некоторое время, главным образом благодаря служению Павла, в соответствии с божественным предвидением и предопределением. Отныне их следует принимать полностью как равных партнеров в царстве.

Здесь чрезвычайно важно понимать, что и язычники, и евреи были оживлены вместе с Христом, воскрешены вместе и посажены с Христом в небесах (Еф. 2, 5-6). Таким образом, ученики из язычников становятся *согражданами* учеников из евреев и, вместе с ними, членами Божьей семьи (Еф. 2, 19).

Церковь была построена на еврейском основании апостолов и пророков (Еф. 2, 20; 3, 5), имея Христа Иисуса краеугольным (еврейским) камнем (Еф. 2, 20). Отныне язычники включены и утверждены на еврейском основании, вместе преобразовываясь в святой храм в Господе (Еф. 2, 20-21). Их поведение должно направляться этой истиной (Еф. 4, 17 – 6, 24).

Центральная тема не только этого послания, но и всего служения Павла, – его роль служителя из евреев для язычников (Рим. 15, 16). Ряд ключевых богословских терминов и понятий

в Послании к Ефесянам указывает на точку зрения Павла о месте евреев в Божьей искупительной истории со времен Авраама и месте самого Павла в этом процессе – приведение язычников в тело Христово (ср. Гал. 1, 15-16). Эти термины и понятия включают следующее:

1. Подтверждение, что Израиль был избран Богом, для того чтобы привести Мессию в этот мир (Еф. 1, 1-14).
2. Узкое, разграничивающее использование в Послании к Ефесянам местоимений первого и второго лица множественного числа, чтобы отличить христиан из евреев от христиан из язычников. Местоимение второго лица множественного числа в разных частях послания относится к язычникам; местоимение первого лица множественного числа употребляется в четырех разных значениях.
3. Узкое и разграничивающее использование в Послании к Ефесянам (и, вероятно, в Колоссянам) слова «святые», чтобы отличать христиан из евреев от христиан из язычников.
4. Роль вселенских бесовских сил, препятствующих единству евреев и язычников в одном теле или пытающихся разрушить его. Это включает использование апокалипсической мысли, доминировавшей в мире Павла.
5. Равноправность в доступе к Богу евреев и язычников через веру, а не через закон Моисея. В противном случае Бог был бы только Богом евреев.

Израиль – Божий избранник

Первое из этих ключевых понятий – учение Павла об избрании, или предопределении, в первой главе. Павел пишет об этом по отношению к роли Израиля – избранного, чтобы привести Мессию. Здесь речь не идет о предопределении человека к спасению. Похоже, ни Августин, ни Кальвин не учли контекста послания. В этой главе Павел утверждает, что Израиль, Божьи святые, были избраны, чтобы принести благословение искупления всем народам во исполнение обетования Аврааму. Именно евреи были предопределены к принятию этой цели (Еф. 1, 5), избраны в возлюбленном (т. е. Мессии) для славы Божьей (т. е. чтобы возвестить суверенность монотеизма, Еф. 1, 6) прежде основания мира, чтобы быть святыми и непорочными (т. е. святыми, Еф. 1, 4) и первыми возложить упование на Мессию (Еф. 1, 12).

Узкое применение местоимений

Большинство исследований Послания к Ефесянам подходят к изучению этого послания, анализируя его главные богословские понятия и сравнивая их с употреблением в общепринятых посланиях Павла. Хотя такая методология имеет свою ценность, более вероятно, что реальное мышление автора (или редактора) будет обнаружено в часто употребляющихся частях речи, которые он использует временами почти неосознанно. Эти части речи могут отражать склонности и богословские ракурсы, с которых автор или редактор формулирует свое учение и благодаря которым выражает его. В этой связи местоимения в Послании к Ефесянам дают ключ к богословию книги. Если изучать их в свете последовательности употребления, то они открывают мышление автора таким образом, что это позволяет сделать важные умозаключения о точке зрения, с которой он пишет и, следовательно, о его богословии.

Послание к Ефесянам служит образцовым примером такого использования местоимений,[10] хотя это отмечалось также и в других посланиях Павла, авторство которых не оспаривается.[11] Кристер Стендаль (Krister Stendahl) подчеркнул необходимость надлежащего понимания местоимений в Послании к Галатам: «Множество употреблений Павлом 'мы' и 'наш', – пишет он, – это стилистическое множественное число, под которым он, на самом деле, подразумевает только себя; в других же случаях, более серьезных и сложных для определения, фраза 'мы евреи' резко контрастирует с 'вы язычники'. Рим. 3, 9 – как раз такой случай: здесь RSV переводит греческое 'мы' как 'мы евреи'. Важно развить восприимчивость к таким разграничениям».[12]

Важность местоимений в Послании к Ефесянам не осталась незамеченной и в Библейском комментарии «Анкор» (Anchor Bible Commentary).[13] Автор считает необходимым четко разграничить различные употребления местоимений первого и второго лица множественного числа.[14] Он даже предпринимает изначальную попытку классифицировать их употребление.[15] Однако, подобно ряду других авторов, этот комментатор подходит к предмету

---

[10] См. Markus Barth, *Ephesians,* 2 vols., Anchor Bible 34 and 34A (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974), 1:131.

[11] Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976), 12, 18, 23.

[12] Ibid., 23.

[13] Barth, *Ephesians,* 1:130ff.

[14] Подобно Стендалю, Мунку и прочим.

[15] Barth, *Ephesians,* 1:130ff.

непоследовательно и не пытается обнаружить авторскую манеру использования местоимений, с помощью чего можно было бы предугадать частоту их использования.

Обнаружив манеру употребления местоимений, исследователь Послания к Ефесянам и прочей литературы Павла будет вознагражден трояко: во-первых, читатель сможет заметить подсознательные образы мысли, подобно нитям проходящие через все труды; во-вторых, богословие автора будет раскрыто в новом ракурсе, проявляя фон социальных и религиозных вопросов, которые повлияли на его использование специальной терминологии; в-третьих, гораздо легче будет разобраться в необъяснимых, с первого взгляда, вариантных чтениях «нас» (ἡμᾶς, *hēmas*) и «вас» (ὑμᾶς, *hymas*).[16]

Нет никаких сомнений, что местоимение второго лица относится к адресатам послания. Из двух нижеприведенных отрывков также ясно, что это местоимение использовано исключительно по отношению к христианской аудитории из язычников. В Еф. 2, 11 автор говорит: «Помните, что вы... язычники по плоти, которых называли необрезанными» и в Еф. 3, 1: «я, Павел, [сделался] узником Иисуса Христа за вас язычников». В одном стихе (Еф. 4, 17) слово «язычник» относится к неверующим, которые противопоставляются христианам из язычников.

Употребление же местоимения первого лица можно разбить на несколько категорий, как это показано ниже.

Категория 1: Стилистическое использование при написании писем

Иногда местоимение первого лица множественного числа появляется в контексте личной переписки естественно. Например, когда Павел говорит: «Тихик... которого я и послал к вам для того самого, чтобы вы узнали о нас» (Еф. 6, 22), местоимение «нас» относится к Павлу и его помощникам, включая Тимофея, как в Кол. 1, 1 и Флм. 1, написанных, скорее всего, в одно время с Посланием к Ефесянам.

Категория 2: Вспомогательный материал, цитируемый в Послании к Ефесянам

Иногда местоимения первого лица множественного числа в Новом Завете, как и в целом в античной литературе, употребляются

[16] Ibid.,1:131.

в гимнах, литургическом материале и вероисповедных формулах.[17] *Пример из Послания к Ефесянам — стандартное приветствие: «Благодать вам и мир от Бога Отца нашего»* (Еф. 1, 2). Традиционные формулы, подобные этой, по всему Новому Завету вызывают вопрос о том, следует ли определять антецедент местоимения по изначальному контексту утверждения формулы или по самой ситуации автора и употреблению. Такие формулы следует выделять и изучать независимо, чтобы определить их изначальный контекст и современное значение.

Категория 3: Разграничение евреев и язычников

Богословие Послания к Ефесянам видно в особом употреблении Павлом местоимений первого и второго лица множественного числа. Как еврей, он отмежевывает себя от языческого читателя (Еф. 2, 11; 3, 1), говоря о себе и своих соплеменниках с помощью местоимений первого лица множественного числа «мы», «нас», «наш» («братьев моих, родных мне по плоти», Рим. 9, 3), в то же самое время обозначая своего адресата: «вы язычники» (Еф. 2, 11; 3, 1).

Послание к Ефесянам написано с точки зрения еврейского автора и адресовано нееврейской аудитории. Именно такое использование местоимений «мы» и «вы» преобладает в большинстве случаев в послании. Понимание этой точки зрения позволяет нам определиться с рабочей гипотезой реконструкции приоритетного прочтения ряда текстуальных вариантов в послании. Среди всех посланий Павла нет другого, которое так эффективно использует местоимения в развитии центральной темы, как Послание к Ефесянам, хотя Послание к Колоссянам от него отступает не намного.[18]

Значение всего этого можно увидеть в следующем примере. После эпистолярного приветствия в первых двух стихах первой главы язычники не упоминаются до стиха 13, где сказано, что они

---

[17] Отрывки, с точки зрения Барта (Barth), отражающие такой материал гимнов: Еф. 1, 3-14. 20-23; 2, 4-7. 10. 14-18. 20-22; 3, 5. 20-21; 4, 4-6 (8). 11-13; 5, 2. 14. 25-27.

[18] В дополнение к хорошо известным трудам Иоганнеса Мунка (Johannes Munck) (*Paul and the Salvation of Mankind* [Atlanta: John Knox, 1977]) и Стендаля (Stendahl) (*Paul among Jews and Gentiles*), который утверждает, что самовосприятие Павла было сформировано больше чувством призвания проповедовать язычникам, чем его обращением, исходящим из интроспективного сознания, также появилась в серии Кембриджской серии монография Джорджа Ховарда (George Howard), *Paul: Crisis in Galatia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), которая акцентирует исключительную важность этого социально-богословского направления мысли Павла. То, что Ховард и Стендаль видят в Послании к Галатам, а Мунк — в Послании к Римлянам, также можно наблюдать и в Послании к Ефесянам.

присоединились к искупительному делу Бога среди евреев, которые до этого времени обозначались местоимениями первого лица множественного числа (Еф. 1, 3-12). Затем Павел обращается к читателям из язычников в 13 стихе, говоря «в Нем *и вы*, услышав слово истины, благовествование *вашего* спасения... запечатлены обетованным Святым Духом, который есть залог наследия нашего [евреев]».

Таким образом, мы можем заключить, что два вариантных прочтения местоимений первого лица множественного числа в 13 стихе («в Нем *и мы*... благовествование *нашего* спасения») не могли быть в оригинальном послании. Даже без местоимений переход от евреев к язычникам очевиден во множественном окончании второго лица глагола ἐσφραγίσθητε, *esphragistēte* (который согласуется со вторым лицом множественного числа местоимения ὑμεῖς [*humeis*, вы] в Еф. 2, 11).

Этот подход также можно увидеть в литургическом и вероисповедном материале Павла (вторая категория выше), который часто представляется с его собственной точки зрения, а не с точки зрения оригинальных авторов этих материалов. Таким образом, хотя утверждение в Еф. 1, 2: «благодать вам и мир от Бога Отца нашего» обычно относится к Богу всех верующих, оно может иметь ограничивающее значение «Бог евреев» в этом конкретном послании (особенно здесь, в Еф. 1, 1-12). Если это так, то значение слов Павла можно передать так: «Благодать и мир вам, верующие из язычников, от нашего Бога, Бога еврейских верующих».

Более того, приветствие в целом достаточно уникально для античной литературы. *Благодать* (χάρις, *charis*) – это христианский вариант общепринятого в папирусах того времени слова «приветствую» (χαίρειν, *chairein*). *Мир* (εἰρήνη, *eirēnē*) – это греческий эквивалент слова *шалом*, общепринятого еврейского приветствия. Павел, по всей видимости, переделывает две формулы приветствия повседневной светской переписки и получает уникальное духовное приветствие для своих адресатов – национально смешанных церквей. Он использует эту формулу в приветствиях в своих письмах к церквям в Риме, Коринфе, а также Галатии.

Категория 4: Упоминание евреев и язычников вместе

Это приводит нас к четвертому, и последнему, употреблению местоимений в Послании к Ефесянам – взаимному включению. После утверждения в Еф. 2, 1.5 о том, что теперь язычники вместе с евреями соединились в одно тело Христа, местоимение первого лица множественного числа больше не относится исключительно к евреям

или верующим из евреев, как это было до этого этапа в послании, а к евреям и язычникам *вместе*. Переходный пункт находится в третьем стихе, где Павел впервые вводит всеобъемлющую фразу «мы все» (евреи и язычники) в отношении тех, кто однажды жил среди сынов противления.

Таким образом, первые восемь стихов второй главы можно перефразировать следующим образом: «*Вы*, язычники, были мертвы по своим преступлениям и грехам (1 ст.), как и мы, евреи, (5 ст.), поэтому *все мы* испытывали одну вину за грех (3 ст.). Но ныне Бог простил нас (и евреев, и язычников) своей благодатью (6, 8 ст.), оживил нас со Христом, воскресил нас *вместе* и посадил *вместе* во Христе на небесах» (5-8 ст.).

Следовательно, начиная от Еф. 2, 3, местоимения первого лица множественного числа включают также язычников, которые, как дикая маслина, были привиты к еврейскому дереву (Рим. 11, 17-24). Теперь они, подобно евреям, присоединены к потомкам Авраама, «дабы благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников, чтобы нам [евреям и язычникам] получить обещанного Духа верою» (Гал. 3, 14).

Подобным образом Павел писал о включении язычников в своем Послании к Римлянам: «Поэтому, это зависит от веры, чтобы обетование основывалось на благодати и было непреложно для *всех его потомков*, не только по закону [евреев], но и *тем* [язычникам], *кто по вере* потомок Авраама, *отца всех нас* (как написано: Я поставил тебя отцом многих народов [т. е. и язычников, не только еврейский народ])» (Рим. 4, 16-17, курсив добавлен).

В Послании к Ефесянам в ряде важных случаев местоимения первого лица множественного числа употребляются таким включающим образом после Еф. 2, 3.

Первый пример, вероятно, наиболее важный, встречается в Еф. 2, 5, где Павел использует три составных глагола для описания объединения евреев и язычников вместе во Христе («оживотворил вместе, и воскресил вместе, и посадил вместе» — συνεζωοποίησεν, *sunezōopoiēsen*, συνήγειρεν, *sunēgeiren* и συνεκάθισεν, *sunekathisen*). Затем Павел говорит в седьмом стихе, что щедрая благодать Божья явлена «нам»; теперь местоимение означает евреев и язычников вместе, которые объявлены его творением через использование местоимения первого лица множественного числа (10 ст).

Особое внимание следует уделить этим составным глаголам.[19] Они украшают основной пункт богословия Послания к Ефесянам.

[19] Обратите внимание также на слово συναρμολογούμενον (*synarmologoumenon*, соединенный вместе) в Еф. 2, 21 и 4, 16, которое, по словам Барта (Barth), является

Практически во всех комментариях к греческому тексту утверждается, что первая глава, по сути, говорит о том, что Бог совершил во Христе, а вторая – о том, что Бог впоследствии совершил для всех верующих. Эти три составных глагола в Еф. 2, 5, следовательно, понимаются как указатели на двойной союз Христа и его верующих. Таков подход ряда важных исследований о Павле, которые говорят о сложности в рассмотрении первых пяти стихов второй главы.[20] Однако никто из них не рассматривает тематическое постоянство использования местоимений в отрывке и не считает, что значение трех составных глаголов делает такое толкование невозможным.

Я считаю, что составные глаголы не относятся к какому-либо союзу с Христом, будь то Христа и евреев, Христа и язычников или Христа и христиан. После двух из трех составных глаголов – «посадил вместе» (συνεκάθισεν, *sunekathisen*) и «оживотворил вместе» (συνεζωοποίησεν, *sunezōopoiēsen*) – следует слово *Христос* в дательном падеже (Χριστῷ, *Christō*). Это никак не может означать, что христиане и Христос были посажены вместе *с Христом* или что христиане и *Христос* оживлены вместе *с Христом*.[21]

Также предлог «в» (ἐν, *en*) стоит перед словом «Христос» (Χριστῷ, *Christō*) (Еф. 2, 5.6.10) в папирусе Честера Битти ($\mathfrak{P}^{46}$) и Ватиканском кодексе, самых древних собраниях посланий Павла. На кого же указывают составные глаголы? Кто соединен *вместе во Христе*, ведь сам Христос логически не может быть одним из соединяемых? Очевидно, Бог (Еф. 2, 4) является подлежащим, а составные глаголы указывают, что он соединяет две разные группы во Христе. Но кого? Единственные две группы, которые упоминаются в непосредственном контексте, – это «язычники по плоти» (Еф. 2, 11-12) и христиане из евреев (*святые*, Еф. 2, 19). Следовательно, значение отрывка, вполне соответствующее богословской аргументации послания в целом, заключается в следующем: Бог соединил евреев

самым ранним из известных употреблений составных глаголов в греческой литературе и вполне может быть изобретением Павла (*Ephesians,* 2:272-73).

[20] H. A. W. Meyer, *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Ephesians* (New York: Funk & Wagnalls, 1884; reprint, Winona Lake, Ind.: Alpha, 1979), 356; Charles J. Ellicott, *A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians* (Andover: Draper, 1868), 42; S. T. Bloomfield, Ἡ Καινὴ Διαθήκη: *The Greek Testament with English Notes* (Philadelphia: Perkins, 1848), 2:266; Barth, *Ephesians,* 1:220 (он видит «двойную коннотацию» глаголов: [1] евреи и язычники и [2] их воскрешение со Христом); S. D. F. Salmond, "The Epistle to the Ephesians," in *The Expositor's Greek Testament,* ed. W. Robertson Nicoll (reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 3:283.

[21] Ср. отрывок Кол. 2, 13: συνεζωοποίησεν [ὑμᾶς] σὺν αὐτῷ (*synezoopoiesen hemas [hymas] syn auto*), который будет абсолютно бессмысленным при такой интерпретации.

и язычников вместе во Христе, воскресив их вместе с ним и оживив их вместе с ним.

Второй пример подобного использования местоимения первого лица множественного числа встречается в Еф. 2, 16, где Павел утверждает, что Бог примирил «*обоих* с Богом в одном теле» и создал из *двух* «одного нового человека» (Еф. 2, 15). После этого утверждения единения стоит глагол в первом лице множественного числа (ἔχομεν, *echomen*): «потому что через Него *и те и другие* имеем доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф. 2, 18). В результате язычники (Еф. 2, 11) — теперь «сограждане святым», то есть христианам из иудеев (Еф. 2, 19).[22]

Третий случай употребления встречается в Еф. 3, 8, где Павел называет себя «наименьшим из всех святых [христиан из евреев]», которому дано повеление «благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово». За этим утверждением о включении язычников вновь следует глагол первого лица множественного числа (ἔχομεν, *echomen*) в Еф. 3, 12, обозначающий, что теперь и евреи, и язычники имеют дерзновение в уверенности приступать через веру Христову.

Четвертый пример встречается в Еф. 4, 13, где сказано, что дело святых (христиан из евреев) в созидании тела Христова (т. е. благодаря включению язычников) продолжится, «доколе все придем в единство веры». Затем в стихах 14 и 15 используются глаголы первого лица множественного числа (ὦμεν, *ōmen*, «мы можем быть» и αὐξήσωμεν, *auxēsomen*, «мы возрастем»), говорящие о вновь созданном союзе евреев и язычников, которым более не должно быть младенцами, но «все возращать в Того, Который есть глава Христос». Это «возрастание» или «созревание» приходит через включение язычников.

Если этот анализ верен, тогда *Еф. 2, 3 служит переходным пунктом в послании, и с этого момента все местоимения первого лица и глаголы, стоящие в первом лице, относятся к союзу евреев и язычников.*[23] До этого момента местоимения первого лица относятся к евреям как народу, или к еврейским христианам. Третий стих — это поворотный момент, обозначенный фразой «мы все» (ἡμεῖς πάντες, *hēmeis pantes*), которая также встречается в Еф. 4, 13, в обоих случаях расширяет референцию первого лица, чтобы включить также и язычников.

Генри Алфорд (Henry Alford) — один из немногих комментаторов, видящих особенное значение фразы «мы все». Он обсуждает

---

[22] См. обсуждение в следующем разделе.

[23] За исключением случаев, подходящих под первую и, вероятно, вторую категорию.

ее употребление в Послании к Ефесянам и уникальность этого выражения в другой литературе Павла, где она также относится к союзу евреев и язычников (Рим. 4, 16; 8, 32; 1 Кор. 12, 13; 2 Кор. 3, 18).[24] Тем не менее, он не считает ее положение переходным пунктом в использовании местоимений первого лица в Послании к Ефесянам и, как следствие, полагает, что евреи в первой главе – это духовный Израиль.[25] Поэтому он опускает значение слова «тайна» в Еф. 1, 9, обозначающее до настоящего времени неизвестное намерение Бога включить язычников как сограждан святых (Еф. 2, 19) – значение, которое он отстаивает в обсуждении Еф. 3, 3-6. Такая двойственность подхода характерна для всех комментаторов, которые не видят последовательность употребления местоимений в этом прекрасно продуманном и отлично аргументированном послании.

Представляется вероятным, что вариантные чтения ἡμεῖς (*hēmeis*) и ὑμεῖς (*hymeis*), которые столь часто изводят толкователя Посланий к Ефесянам и Колоссянам,[26] были, по всей видимости, отчасти результатом деятельности переписчиков, исходивших из тех же основных предпосылок, что и большинство современных комментаторов, что привело к искаженному состоянию нынешних текстов. Они не могли понять, почему автор изменил местоимения так, как он это сделал. Наблюдение за различиями в этих местоимениях между евреями и язычниками помогает смягчить эту трудность.

Противопоставление святых и язычников через использование местоимений

В ряде случаев в Послании к Ефесянам Павел употребляет слово «святые», когда пишет о христианах из иудеев. Слово означает «те, кто свят» и использовалось в различных формах в Ветхом Завете в отношении еврейского народа, который поклонялся святости Бога

---

[24] См. Henry Alford, *Alford's Greek Testament: An Exegetical and Critical Commentary* (1857; reprint, Grand Rapids: Guardian, 1976), 3:90 (о Еф. 2, 3).

[25] Алфорд (Alford) поэтому колеблется: «мы» в Еф. 1, 1-22 относится к евреям и язычникам, в Еф. 1, 12 оно относится только к евреям, а в Еф. 2, 3 вновь относится к евреям и язычникам. Не дается никаких критериев, по которым определяется истолкование этих местоимений.

[26] Последовательная модель автора Послания к Ефесянам в использовании местоимений первого лица множественного числа после утверждений о еврейско-языческом союзе делает практически несомненным предположение, что оригинал Кол. 2, 13 (параллельный Еф. 2, 1-5) содержал прочтение «нас» (ἡμᾶς, *hemas*) в $\mathfrak{P}^{46}$ и в Ватиканском кодексе (B), а не «вас» (ὑμᾶς, *hymas*), которому отдано предпочтение в 4-м издании греческого текста UBS и 27-м издании Nestle-Aland.

в святилище храма. Павел использует это слово в послании, чтобы отличить христиан из иудеев от христиан из язычников.

Когда Павел отделяет евреев от язычников при помощи варьирования местоимений в Еф. 2, 19, он говорит о евреях, как о святых: «Итак, теперь вы [язычники] уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым». То, что автор считает себя одним из святых, а святые — это христиане из иудеев, видно из Еф. 3, 1.8. В первом стихе он говорит: «Я, Павел, [сделался] узником Иисуса Христа за вас, язычников», а в восьмом продолжает: «Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия — благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово» (ср. Кол. 1, 26-27).

Разница между язычниками и святыми также видна в Еф. 3, 18, где текст гласит: «Чтобы вы [язычники] могли постигнуть со всеми святыми» величие Бога (перевод автора).[27]

Тайна в Еф. 1, 9, которая, говорит Павел, сделалась известной «нам» (евреям), в Еф. 3, 3-6 называется откровением *святым* (евреям, Еф. 2, 19; 3, 8) о том, что *язычники* будут сопричастниками в вечном предназначении Бога.

> *Потому что мне [*наименьшему из святых, *Еф. 3, 8] через откровение возвещена тайна (о чем я и выше писал кратко), то вы, читая, можете усмотреть мое разумение тайны Христовой, которая не была возвещена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым апостолам Его и пророкам Духом Святым,* чтобы и язычникам *быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования (Еф. 3, 3-6, курсив добавлен)*

Таково, следовательно, значение Еф. 2, 19: «Вы, язычники — *сонаследники еврейским святым*».

Неспособность распознать особое значение слова «святые» и рассматривать его последовательно, как часть еврейско-языческой парадигмы, раскрытой через местоимения, часто приводит к неточному истолкованию текста.

У комментаторов постоянно возникают трудности с «чрезвычайно сложной проблемой понимания разнообразия предлогов в Еф. 4, 12: "*к* снаряжению святых, *на* дело служения, *для* созидания

[27] Таково также значение молитвы в Еф. 1, 15-19, которой автор обращается к Богу, чтобы тот «даровал вам [язычникам] духа премудрости и откровения», чтобы пережить богатое «наследие среди святых» (т. е. иудейских христиан).

Тела Христова"»[28]. Еврейско-языческая тема, проявленная в местоимениях, проясняет употребление предлогов (πρός, *pros;* εἰς, *eis*) в этом стихе и указывает на важное различие, которое сознательно делал автор. Он использует здесь πρός (к), подразумевая христиан из иудеев, и εἰς (для, на) по отношению к христианам из язычников.

Следовательно, стих следует понимать так: он даровал свои дары к (πρός) снаряжению святых (т. е. иудейских христиан), чтобы совершать (εἰς) дело служения, чтобы (εἰς) созидать тело (т. е. привести язычников). Служение будет длиться до тех пор, пока мы все (т. е. евреи и язычники) не достигнем единства веры (Еф. 4, 13), то есть не примем друг друга как равноценных для Бога в одном теле.

Роль вселенских сил

Павел подчеркнуто утверждает в Послании к Ефесянам, что «наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12).

В эллинистической еврейской мысли небесный мир состоял из нескольких, как правило, семи, небес и был обителью как ангелов, так и демонов. Эту «космическую лестницу» определяли как «мифологическую географию еврейской апокалиптики».[29] Чтобы изложить свое учение для церкви в Эфесе и для других церквей в Азии (той же области, к которой адресована книга Откровения), Павел использует понятный его читателям апокалипсический фон.[30] Эфес был центром магии, астрологии и мистериальных религий, и множество обращенных в этой церкви было когда-то связано с такой религиозной практикой. Они верили, что их жизнь находится под влиянием космических сил. Павел мог писать (помимо прочих целей), чтобы ослабить их страхи, показав, что Христос правит всей вселенной.[31]

---

[28] Ellicott, *Ephesians,* 42. Batth (*Ephesians,* 2:479). Автор предлагает три истолкования Еф. 4, 11-13, ни одно из которых не видит в слове «святые» значения «евреи».

[29] Об апокалиптике см. десятую главу, а также работу: Jean Danielou, *The Theology of Jewish Christianity,* A History of Early Christian Doctrine 1, trans. J. A. Baker (London: Darton, Longman and Todd, 1964), 173.

[30] Определение и смысл апокалипсической литературы см в D. S. Russell, *Apocalyptic: Ancient and Modern* (Philadelphia: Fortress, 1978); idem, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia: Westminster, 1964); Danielou, *Theology of Jewish Christianity,* 7-54, 173-204; Walter Schmithals, *The Apocalyptic Movement: Introduction and Interpretation,* trans. John Steely (Nashville: Abingdon, 1975).

[31] Таков аргумент в работе: Clinton Arnold, *Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians* (Grand Rapids: Baker, 1997).

Главные догматы иудейского христианства развивались по космологическим линиям. Хотя их более интересовала христология, чем космология, они использовали космологические данные как средство выражения мысли. Богословие иудейского христианства сводится к следующему обобщению:

> *Воплощение Христа представлялось как сошествие Слова через ангельские сферы; страдания — как борьба Христа с ангелами воздуха, за которым последовало сошествие в ад; воскресение — как возвеличение человеческой природы Христа над всеми ангельскими сферами; и после смерти душа проходит различные сферы, на своем пути встречаясь с их стражами, пред которыми должна дать отчет. Все эти концепции основываются на учении о небесных сферах, которое было частью иудейского христианства.*[32]

Павел описывает одно из своих переживаний откровения словами космологической географии, когда пишет, что «восхищен был до третьего неба... в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12, 2-4). В Послании к Ефесянам он пишет о многих небесах, утверждая, что Христос вознесся «превыше всех небес» (Еф. 4, 10). Важно отметить, кем являются обитатели этих небес в Послании к Ефесянам. Они включают Бога, Христа, христиан из евреев и язычников, а также и демонические силы.

Табл. 13.1. Небесные обитатели в Послании к Ефесянам

Ефесянам	Контекст	Греческое слово
1, 3	мы (иудейские христиане)	ἐπουρανίοις, *epouraniois*
1, 10	все	οὐρανοῖς, *ouranois* (противопоставлено земле, γῆ, *gē*)
1, 20	Христос, одесную Бога	ἐπουρανίοις, *epouraniois*
2, 2	князь, господствующий в воздухе (сатана)	ἀέρος, *aeros*
2, 6	мы (иудейские христиане)	ἐπουρανίοις, *epouraniois*
3, 10	начальства и власти	ἐπουρανίοις, *epouraniois*
3, 15	всякое отечество	οὐρανοῖς, *ouranois* (противопоставлено земле)

[32] Danielou, *Theology of Jewish Christianity*, 179.

4, 10	Христос, восшедший превыше небес	οὐρανῶν, *ouranōn*
6, 9	Господь (Христос или Бог)	οὐρανοῖς, *ouranois*
6, 12	Мироправители тьмы века сего… духи злобы поднебесной (дьявол)	ἐπουρανίοις, *epouraniois*

Таким образом, Павел использует множественное число понятия «небеса», поскольку единственное число было бы понято как обозначение вечной обители Бога, и духовные ангелы зла, обитающие в этих небесах (Еф. 6, 12), не находятся на седьмом небе, где пребывает Бог. Также и Христос, посаженный одесную Бога в небесах (Еф. 1, 20), находится на седьмом небе, а не на нижних небесах, где обитают демоны. Сатана, «князь, действующий в *воздухе*» (Еф. 2, 2), пребывает в этой нижней области вокруг земли, известной как твердь в еврейской апокалипсической мысли. Павел использует слово ἀήρ, (*aēr*) в этом стихе в отношении воздуха, обозначая при помощи его нижний, более темный воздух. Греческие авторы использовали другое слово, αἰθήρ (*aithēr*), чтобы обозначить духовные области (высшие небеса), где обитали их боги.

Следовательно, с точки зрения Павла, сатана, обитающий в области около поверхности земли (Еф. 2, 2), активно пытается разрушить единство церкви. Наша брань – с ним, а не с плотью и кровью (Еф. 6, 12). Способствуя разобщенности в теле Христовом, он разрушает свидетельство церкви о единстве Бога (Еф. 4, 4-6), которое, напротив, через единство церкви должно становиться известным даже этим начальствам и властям в небесах (Еф. 3, 10).

Оправдание по вере, а не по закону

Пятая и заключительная богословская концепция в Послании к Ефесянам – это то, что доступ к Богу в равной степени открыт еврею и язычнику через веру, а не через закон Моисеев. В противном случае Бог – только Бог евреев. Эта тема заслуживает полного обсуждения и рассматривается в пятнадцатой главе, посвященной представлению Павла о законе.

Из этих соображений я предлагаю дополнительное примечание к труду Гудспида (Goodspeed)[33] и прочих[34] о связи написания Книги Деяний и Послания к Ефесянам с публикацией работ Павла.

[33] E. J. Goodspeed, *The Formation of the New Testament* (Chicago: University of Chicago Press, 1926); idem, *New Solutions of New Testament Problems;* idem, *The Meaning of Ephesians;* idem, *An Introduction to the New Testament.*

[34] John Knox, "Acts and the Pauline Letter Corpus," in *Studies in Luke-Acts,* ed. L. Keck and J. Martyn (Nashville: Abingdon, 1966), 279-87.

Книга Деяний могла быть приемлемым введением к распространению собрания посланий, говорящих о включении язычников. Послание к Ефесянам также могло быть написано с этой целью. Отсутствие названия города адресата в самых древних манускриптах Послания к Ефесянам может указывать, что Деяния и Послание к Ефесянам использовались в Азии как вводные труды к посланиям Павла. В поддержку этого мы отмечаем, что Книга Деяний затрагивает только начало отношений между евреями и язычниками, прекрасно сочетаясь с представлением Павла о важности его служения среди язычников и с темой Послания к Ефесянам о включении язычников в тело Христово. Несколько важных исследований, посвященных Книге Деяний, не рассматривают материал, опущенный в Деяниях, как указание на предназначение этой книги.[35] Но описание в Книге Деяний только начального этапа церкви среди евреев и язычников объясняет:

1. почему о большинстве апостолов в Деяниях не говорится ни слова, – хотя их служение и было важным, оно было только продолжением служения Петра среди евреев;
2. почему Петр выступает главным действующим лицом в Деяниях с 1 по 12 главу, и Павел – с 13 по 28, – Лука описывает начало служения среди евреев с 1 по 12 главу и среди язычников с 13 по 28;
3. почему при сравнении Деяний с посланиями Павла возникают некоторые хронологические проблемы – Луку интересует только та деятельность в жизни Павла, которая непосредственно касается включения язычников;
4. почему действие Книги Деяний так резко обрывается в Риме, – Павел довел свое назначенное Богом служение на востоке до завершения, о чем засвидетельствовало не только подаяние, доставленное как печать этого служения, но также его переезд из области, в которой началась церковь, и его первые проповеди в Риме, где церковь была основана не им. Все последующие контакты Павла с восточной частью империи Луку не интересовали.

---

[35] Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (New York: Macmillan, 1927); idem, *The Style and Literary Method of Luke* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1919-20); Adolf Harnack, *Luke the Physician* (New York: Putnam, 1907); относительно недавно юбилейный сборник статей под редакцией Кека и Мартина (Festschrift edited by Keck and Martyn), *Studies in Luke-Acts;* A. Q. Morton and G. H. C. Macgregor, *The Structure of Luke and Acts* (New York: Harper and Row, 1964).

Не помешало бы повторное рассмотрение Книги Деяний и Послания к Ефесянам в свете общей цели, побудившей к написанию обеих книг.[36] Вероятно, эти книги содержат в себе намного больше от Павла, чем это обычно признается.

[36] Эрнст Кеземанн (Ernst Kasemann) мало что предлагает в этой связи ("Ephesians and Acts," in Keck and Martyn, *Studies in Luke-Acts,* 288).

14

Вера (или верность) Христа в литературе Павла

Среди различных взглядов на искупление, возникающих в истории христианской мысли, субъективная направленность латинской теории часто затмевала объективную направленность классической, подчеркивающую реальность происшедшего на Голгофе отдельно и вне человеческого отзыва на это событие. Классический подход рассматривает победу над сатаной как объективное событие, не зависящее или почти не зависящее от веры человека. И хотя человек должен ответить на это событие, чтобы получить спасение, это никоим образом не изменяет реальности самого акта оправдания.[1]

В отрывках из Послания Павла к Римлянам, где говорится об искуплении, встречается несколько случаев, когда он использует фразу «вера Христа» в соответствии с объективным взглядом на искупление. Эта фраза (πίστις Χριστοῦ, *pistis Christou*) встречается в Новом Завете семь раз, все время в отрывках, которые скорее говорят о верности самого *Христа*, чем о вере *во* Христа: Рим. 3, 22; Рим. 3, 26; Гал. 2, 16 (дважды); Гал. 3, 22; Еф. 3, 12 (где вместо «Христа» Павел использует местоимение «его») и Флп. 3, 9.[2]

---

[1] См. полное обсуждение в двенадцатой главе.

[2] Недавнее обсуждение проблемы см. в работе: Richard B Hays, "ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology: What Is at Stake?" in *Looking Back, Pressing On,* ed. E. Elizabeth Johnson and David M. Hay, vol. 4 of *Pauline Theology*, Society of Biblical Literature Symposium Series 4 (Minneapolis: Frotress, 1991-97), 35-60; и James D. G. Dunn, "Once More, ΠΙΣΤΙΣ

В писаниях Павла также есть много отрывков, где встречается фраза «вера *во* Христа», выраженная либо в форме глагола «верить» с последующим предлогом «к», или «на» (εἰς, *eis*) либо с предлогом «в» (ἐν, *en*). Это обычный способ сказать, что кто-то верит в Христа или Бога, доверяется Христу, возлагает на него упование. Но в указанных выше семи случаях Павел выражается иначе. В них он использует фразу «вера Христа», в которой после слова «вера» используется родительный падеж. Хотя греческое сочетание может быть воспринято как родительный объекта (т. е. Христос — объект веры) и, следовательно, быть переведено «вера во Христа», оно также может читаться и как родительный деятеля (т. е. Христос — это тот, кто верит) и, следовательно, переводиться — «вера Христа».

Последний вариант подкрепляется четырьмя доводами:[3] во-первых, греческая конструкция «вера + род. падеж», используемая с именем человека или личным местоимением «его», встречается в писаниях Павла двадцать четыре раза и каждый раз относится к вере человека, а не к вере *в него*. Все эти случаи можно сгруппировать следующим образом: (1) в двадцати случаях речь идет о христианах, а вера отдельных христиан не может означать «вера в них», только «их вера»; (2) один раз (Рим. 3, 3) эта конструкция относится к вере Бога и в разных переводах передается как «верность Божья»; (3) дважды (Рим. 4, 12.16) она относится к вере Авраама, явно означая не «веру в Авраама», а «веру Авраама»; и (4) один раз (Рим. 4, 5) она говорит о всяком, кто имеет веру, вмененную ему в праведность.

Второй довод происходит от изменения словосочетания в Гал. 2, 16, где Павел проводит различие в грамматической конструкции, сначала написав о вере Христовой (πίστις Χριστοῦ, *pistis Christou* — род. падеж), а затем о вере во Христа (ἐπιστεύσαμεν Χριστὸν Ἰησοῦν, *episteusamen Christon Iēsoun* — вин. падеж). Павел пишет: «знаем, что человек не оправдывается делами закона, но через веру (верность) Иисуса Христа и мы уверовали в Христа, чтобы оправдаться верою (верностью) Христовою» (перевод автора). В этом стихе перед словами «закон» и «благодать» артикль отсутствует.

Ранее выдвигался аргумент, что в этих отрывках Павел практически всегда говорит о вере в противопоставлении закону и о некоторых формах праведности. Согласно этому подходу, Павел желает передать юридическую идею, выраженную словом «завещание» (διαθήκη, *diathēkē*), которое встречается в обычных юридических

ΧΡΙΣΤΟΥ," in *Looking Back*, 61-81. См. также ответ Пола Ахтмайера (Paul Achtemeier) на эти статьи в *Looking Back*, 82-92

[3] George Howard, "Notes and Observations on Faith of Christ," *HTR* 60 (1967): 459-84.

документах римской правовой системы, и он использует веру или доверие как средство, благодаря которому передаются блага римской правовой системы.[4]

Другие же, наоборот, считают, что здесь Павел ссылается не на римскую идею юридического *завещания*, а на ветхозаветную идею *завета* веры, заключенного с Авраамом, Исааком и Иаковом, которая противопоставляется идее *завещания* (закона), данного Моисеем. Условия договора основываются на вере, а не на соблюдении закона. Развитие мысли в Гал. 2, 16, следовательно, проходит от верности Христа к вере во Христа.

Аргументация протестантских реформаторов о том, что Павел противопоставляет спасение по вере спасению по заслугам, подкреплялась предположением, что дела закона в этом стихе означают исполнение добрых дел с законнической точки зрения. До недавнего времени не было известно ни одного случая употребления выражения «дела закона» (ἔργων νόμου, *ergōn nomou*) вне Нового Завета, что помогло бы прояснению его значения. Однако недавно опубликованный документ из Свитков Мертвого моря содержит фразу на иврите (*miqsat ma'ase ha-torah*), относящуюся к «юридическим постановлениям Торы».[5] В 1950-х гг. были обнаружены отрывки шести различных копий этого свитка,[6] что указывает на широкое употребление ее в Кумране, однако восстановленный текст свитка был опубликован только в 1994 году. Свиток получил наименование 4QMMT.[7]

Документ был внимательно изучен Мартином Эбеггом (Martin Abegg), который сообщил о своих изысканиях в журнале *Biblical Archaeology Review*,[8] где также была опубликована копия оригинала еврейского текста с переводом на английский.[9] Эбегг пишет:

> Ma'ase ha-torah *эквивалентно фразе «дела закона» в посланиях Павла. В настоящем свитке Мертвого моря и в работах Павла используется одна и та же фраза. Связь между двумя источниками подчеркивается тем, что*

---

[4] Greer Taylor, "The Function of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ in Galatians," *JBL* 85.1 (March 1966): 58-76.

[5] Согласно Lawrence H. Schiffman, "The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect," *BA* 53 (1990): 67.

[6] Elisha Qimron and John Strugnell, "For This You Waited 35 Years," *BAR* 20.6 (Nov.-Dec. 1994): 57.

[7] Elisha Qimron and John Strugnell, *Qumran Cave 4-V: Miqsat Ma'ase Ha-Torah,* Discoveries in the Judaean Desert 10 (Oxford: Clarendon, 1994).

[8] "Paul, 'Works of the Law,' and MMT," *BAR* 20.6 (Nov.-Dec. 1994): 52-55.

[9] Qimron and Strugnell, "For This You Waited 35 Years," 56-61.

> *в раввинистической литературе первого и второго века по Р. Х эта фраза больше нигде не встречается, только у Павла и в ММТ. Дела закона, на которые ссылается кумранский текст, очевидно представлены двадцатью, или около того, религиозными предписаниями (*halakhot*), подробно описанными в основной части текста. Впервые мы можем понять значение слов Павла. Вот документ, перечисляющий дела закона.*[10]

Теперь аргументация Павла становится яснее. Она проистекает не из контекста заслуг, но из контекста этнического равенства пред Богом. Павел проводит черту различия между оправданием верой в верность Христа и оправданием соблюдением религиозных предписаний закона Моисея. Христианам из язычников нет нужды соблюдать закон, чтобы спастись, так же как евреи никогда не оправдывались соблюдением (совершением дел) закона, а только верой в Бога.

Мы верим во Христа, но оправдываемся не этой верой, а его верой, его верностью Богу в искуплении. Мы доверяемся ему (спасительная сторона искупления), чтобы его верой, верностью его оправдаться (оправдательная сторона искупления). Наша вера во Христа основывается на верности Христа. Таким образом, фраза «вера Христа» должна быть переведена в Гал. 2, 16 так же, как переведена фраза «вера Божья» в Рим. 3, 3 — «верность Божья».

В отрывке из Послания к Галатам Павел нарочно чередует предлоги «через» (διά, *dia*) и «из» (ἐκ, *ek*), требующие за собой родительный падеж, с предлогом «в» (εἰς, *eis*), требующим винительный падеж. Так, он пишет: «Мы уверовали *во* Христа, чтобы быть оправданными *из* его верности, поскольку *из* дел закона никто не сможет оправдаться» (перевод автора). Павел использует эти предлоги в данном отрывке, чтобы подчеркнуть: существует разница между понятиями «вера во Христа» и «вера Христа».

Пешитта, сирийский перевод Нового Завета, завершенный приблизительно в начале пятого века и, следовательно, незатронутый протестантской Реформацией,[11] переводит эту конструкцию как «вера Христова». В ней написано: «Поэтому мы знаем, что человек не оправдывается от дел закона, но *верою Иисуса Мессии*, и мы верим *в* него, *в Иисуса Мессию*, что *от его веры, веры Мессии*, мы оправдаемся, а не от дел закона» (курсив добавлен). Сирийская Антиохия, служившая отправной точкой миссионерских путешествий Павла,

[10] Abegg, "Paul, 'Works of the Law,' and MMT," 53.

[11] S. P. Brock, "Versions, Ancient (Syriac)," *ABD*, 6:797.

располагалась в стране, откуда происходит этот перевод. Вскоре после того, как он завершил свое служение в этом городе, была основана школа, подчеркивавшая буквальное толкование Писания в противовес аллегорическому подходу школ, подобных Александрийской школе в Египте. Антиохийская школа могла похвалиться такими выдающимися учителями, как Феофил Антиохийский и Игнатий Антиохийский, посвятившими себя продолжению буквального учения Павла в том месте. Этот перевод ясно показывает, что последующие сирийские переводчики считали, что Павел подразумевал в этом отрывке веру Христа, а не веру в него.

Еф. 3, 12 передается в Пешитте так: «В нем мы имеем дерзновение и доступ в уповании его веры», воспринимая значение родительного падежа так же, как и в предыдущем отрывке — родительный деятеля.

Похоже, первым человеком современности, который перевел данную конструкцию как «вера во Христа», был Мартин Лютер. Приведенная ниже диаграмма показывает различные отрывки, где выражение *pistis Christou* («вера Христова» или «вера во Христа») встречается в писаниях Павла и в Иак. 2, 1. Фраза переводится как «вера Христа» в большинстве английских переводов до Лютера. В центре внимания, как показывают эти переводы, стоит не вера человека, противопоставленная его делам, но вера человека и вера Христа, что совершенно меняет вектор толкования. Веру Христа следует понимать как его верность.

Табл. 14.1. «Вера Христова» и «вера во Христа» в английских переводах

Перевод	Рим. 3, 22	Гал. 2, 16	Гал. 2, 20	Гал. 3, 22	Гал. 3, 9	Иак. 2, 1
1380 Уиклифа	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова
1534 Тиндейла	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера *во Христа*	вера Христова
1539 Кранмера	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова
1539 Великая Библия	вера Христова	вера Христова	вера *во Христа*	вера Христова	вера Христова	вера Христова
1557 Женевский	вера Христова	вера Христова	вера Христова (факсимиле 1560 г. в Гекзапле)	вера Христова	вера Христова	вера Христова

Перевод	Рим. 3, 22	Гал. 2, 16	Гал. 2, 20	Гал. 3, 22	Гал. 3, 9	Иак. 2, 1
1582 Реймский	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова
1611 KJV	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова	вера Христова

Основным значением греческого слова «вера» (πίστις, *pistis*) во времена Павла было «верность». Это слово использовал Иосиф, когда говорил, что определенные города в Палестине не участвовали в восстании против Рима, но «хранили веру» Риму, то есть оставались ему верными. Мысль, что πίστις (*pistis*) означает уверование в противовес делам — гораздо более позднее развитие. Значение еврейского слова, означавшего веру (*'emunah*), было хорошо известно среди евреев в дни Павла как «верность».[12]

В римских юридических терминах «вера» имела значение, сильно отличавшееся от пиетистского значения, приписанного ей в поздней христианской истории. Можно утверждать, что Павел использует это слово в Послании к Галатам, чтобы «объяснить в юридических терминах, как наследие Авраама передано через Иисуса Христа евреям и язычникам на абсолютно одинаковых условиях».[13]

Выражение «вера Христова» в Рим. 3, 22.26 аналогично выражению «вера Божья» в Рим. 3, 3, которое везде переводится как «верность Божья», а не «вера в Бога». Это проливает свет на два отрывка у Павла, говорящих о включении язычников, один в Гал. 3 и другой в Рим. 3. В Гал. 3, 8-22 Павел доказывает, что через верность Христа обетование о благословении Авраама было даровано язычникам. В восьмом стихе он говорит, что Писание, предвидя, что Бог оправдает язычников верою, предвозвестило евангелие Аврааму, говоря: «В тебе благословятся все народы». Таким образом, Павел считает евангелие обетованием Аврааму.

Затем он продолжает, говоря, что те, кто уповает на дела закона, живут под проклятием, поскольку «проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона» (Гал. 3, 10). Павел знал, что история евреев полна непослушания закону. Но он также знал, что обетование Аврааму дано, чтобы язычники могли стать причастниками наследия через семя Авраама (Быт. 12, 3; Гал. 3, 14.16), которое есть Христос, и что закон, данный позже, не мог отменить обетование, данное Богом. Павел писал, что «завета о Христе, прежде Богом утвержденного, закон, явившийся спустя

[12] Joseph Shulam, *A Commentary on the Jewish Roots of Romans* (Baltimore, Md.: Messianic Jewish Publishers, 1997). См. его обсуждение Рим. 1, 17 — 3, 31.

[13] Greer Taylor, "The Function of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ in Galatians."

четыреста тридцать лет, не отменяет... Ибо если по закону наследство, то уже не по обетованию; но Аврааму Бог даровал оное по обетованию» (Гал. 3, 17-18). Поэтому обетование наследия по вере все еще действенно. Христос был верен тому, что, как сказал Бог, он совершит. Это и есть верность Христа.

Во втором отрывке, Рим. 3, 21-30, Павел пишет, что праведность Божья открылась через веру Иисуса для всех верующих в него и что эта праведность – основа их веры в него (Рим. 3, 22). Павел утверждает, что в этом вопросе нет разницы между евреем и язычником, оба они являются обладателями этой благодати. Затем в Рим. 3, 25-26 он говорит, что смертью Христовой Бог доказал, что он праведен и оправдывает человека верностью Иисуса. Последующие стихи (Рим. 3, 27-31) помещают это в монотеистический контекст, распространившийся и на язычников, а не в контекст противостояния веры и заслуг. Тема включения язычников пронизывает эти стихи, когда Павел пишет, что через верность Христа Божьему обетованию, данному Аврааму, все народы включены в искупление.[14] Божественная верность фундаментальна для верного понимания искупления; «основание нашего оправдания – это вера и послушание Иисуса Христа».[15]

В Флп. 3, 8-9 Павел использует эту фразу снова, говоря, что почитает за сор все, что было для него ценным, для того чтобы приобрести Христа и «найтись в нем не со своею праведностью [оправданием], *которая от закона*, но с тою, которая через *веру во Христа*» (перевод автора). Павел утверждает, что его праведность основана на подвиге Христа на Голгофе, а не на законе Моисея. Контраст заключается между Моисеем и Христом, а не верой Павла в Христа и его заслугами в соблюдении закона. Павел не забыл аргумент, изложенный им в Посланиях к Ефесянам и Римлянам в пользу включения язычников в монотеизм Бога. Здесь также суть в том, что совершенное Христом на Голгофе было для исполнения обетования Бога Аврааму и что закон Моисея, пришедший четыреста лет спустя, не отменяет это обетование. Христос остался верен Богу и исполнил это обетование. Это, еще раз, и есть вера Христова.

---

[14] «'Евангелие' – это благая весть о царстве Иисуса; принимая ее, мы входим в 'семью Авраама', принадлежность к которой с тех пор, как она обрела новый смысл в распятом и воскресшем Мессии, определяется только верой в него. А 'учение об оправдании', в свою очередь, говорит о том, что принимают в эту семью только по вере: никакие другие критерии здесь не срабатывают». (N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said* [Grand Rapids: Eerdmans, 1997], 133 [Цитата приводится по изданию Н. Т. Райт, Что на самом деле сказал апостол Павел: Был ли Павел из Тарса основателем христианства? – М.: ББИ, 2004. – С.130.]).

[15] Colin G. Kruse, *Paul, the Law and Justification* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996), 190.

Следовательно, контраст был между оправданием по закону Моисея и оправданием в семени Авраама. Вот реальная проблема, которую разрешал Павел: пришла ли праведность через закон, как утверждали евреи, или через мессианскую роль Христа во исполнение обетования Аврааму, что он ясно доказывает в Гал. 3? Проблема была не в противопоставлении веры делам, а в противопоставлении оправдания верностью Бога через Иисуса Христа оправданию законом. Это и есть Божья вера, или верность через Христа.

Праведный акт Бога (Флп. 3, 9) зависел от верности Христа в своем осуществлении. И эта вера служит основанием (Флп. 3, 10-11) веры Павла *во* Христа: «чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых».

Обобщение аргументов в пользу варианта «вера Христова»

A. Вера Христова — πίστις Χριστοῦ (*pistis Christou*) — в посланиях Павла:
   Рим. 3, 22.26
   Гал. 2, 16 (дважды); 3, 22
   Еф. 3, 12 (Его) [здесь не встречается имя существительное]
   Флп. 3, 9

B. Доводы в пользу родительного деятеля:
   1. Конструкция «πίστις (*pistis*) + имя или местоимение в род. падеже» встречается в писаниях Павла двадцать четыре раза. Все они относятся к вере личности, а не вере *в* нее:
      a. Двадцать раз по отношению к христианам.
      b. Один раз к вере (верности) Бога (Рим. 3, 3).
      c. Два раза к вере Авраама (Рим. 4, 12.16).
      d. Один раз к всякому, кому его вера вменяется в праведность (Рим. 4, 5).
   2. Изменение словосочетания в Гал. 2, 16:
      Павел проводит черту различия с помощью грамматической конструкции, чередуя πίστις Χριστοῦ, *pistis Christou* (род. падеж, «вера Христова») и ἐπιστεύσαμεν Χριστὸν Ἰησοῦν, *episteusamen Christon Iēsoun* (вин. падеж, «вера во Христа»).
   3. Сирийский перевод (Пешитта) передает родительный падеж словосочетания как родительный деятеля.

a. Гал. 2, 16: «Поэтому мы знаем, что человек не оправдывается от дел закона, но *верою Иисуса Мессии*, и мы верим *в* него, *в Иисуса Мессию*, что *от его веры, веры Мессии*, мы оправдаемся, а не от дел закона».
b. Еф. 3, 12: «в нем мы имеем дерзновение и доступ в уповании *его веры*».

4. Похоже, Лютер был первым экзегетом нового времени, который передал родительный падеж словосочетания как родительный объекта («вера в»).

C. Значение «вера Христова» (πίστις Χριστοῦ, *pistis Christou*):

1. Параллельные значения в Рим. 3, 22.26 и Рим. 3, 3 указывают, что эта фраза описывает веру Христову.
2. Относится к обетованию Авраама — Христос был верен обетованию Бога благословить *все* народы в Быт. 12, 4.
3. Проливает свет на два отрывка у Павла о включении язычников.
    a. Гал. 3, 8-22. Основная мысль заключается в том, что через верность Христа обетованию Авраама благословение Авраама было даровано язычникам.
    b. Рим. 3, 21-30.
4. В еврейско-эллинистическом греческом Нового Завета и ветхозаветном иврите слово «вера» πίστις (*pistis*) наилучшим образом понимается как «верность», а не как «верование». Оно относится к допуску язычников к монотеистической действительности в Рим. 1, 5. 16; 2, 10-11; и 3, 21-31.

15

Представление Павла о законе

В словаре «Павел и его Послания» (*Dictionary of Paul and His Letters*) Скот Хейфманн (Scott Hafemann) пишет, что «понимание Павлом закона – наиболее обсуждаемая тема среди исследователей Павла».[1] Библиография статей и книг обширна и постоянно расширяется.[2]

---

[1] Scott J. Hafemann, "Paul and His Interpreters," in *Dictionary of Paul and His Letters,* ed. Gerald F. Hawthorne et al. (Downers Grove, 111.: InterVarsity, 1993), 671.

[2] Избранный список статей включает Martin Abegg, "Paul, 'Works of the Law,' and MMT," *BAR* 20.6 (Nov.-Dec. 1994): 52-54; Linda Belleville, "'Under Law': Structural Analysis and the Pauline Concept of Law in Galatians 3:21-4:11," *JSNT* 26 (1986): 70-71; F. F. Bruce, "Paul and the Law of Moses," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 57 (1975): 259-79; Shaye J. D. Cohen, "Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)?" *JBL* 105.2 (June 1986): 251-68; C. E. B. Cranfield, "'The Works of the Law' in the Epistle to the Romans," *JSNT* 43 (1991): 89-101; idem, "Giving a Dog a Bad Name: A Note on H. Raisanen's *Paul and the Law,*" *JSNT* 38 (1990): 77-85; idem, "St. Paul and the Law," *SJT* 17 (1964): 42-68; James D. G. Dunn, "Yet Once More – 'The Works of the Law': A Response," *JSNT* 46 (1992): 99-117; Eldon J. Epp, "Jewish-Gentile Continuity in Paul: Torah and/or Faith? (Rom. 9:1-5)," *HTR* 79.1 (1986): 80-90; Paula Fredriksen, "Judaism, the Circumcision of Gentiles and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2," *JTS,* n.s., 42 (1991): 532-64; R. H. Gundry, "Grace, Works, and Staying Saved in Paul," *Biblica* 66.1 (1985): 1-38; Donald Hagner, "Paul's Quarrel with Judaism," in *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith,* ed. Craig Evans and Donald Hagner (Minneapolis: Fortress, 1993); Morna Hooker, "Paul and Covenantal Nomism," in *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett,* ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London: SPCK, 1982), 47-56; E. Larsson, "Paul: Law and Salvation," *NTS* 31.3 (July 1985): 425-36; Richard N. Longenecker, "Three Ways of Understanding Relations between the Testaments: Historically and Today," in *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis,* ed. Gerald Hawthorne and Otto Betz (Grand Rapids: Eerdmans,

После того как Павел получил на дороге в Дамаск повеление стать апостолом язычников (Деян. 26, 17-18), вопрос о роли закона Моисеева в его служении приобрел для него чрезвычайную

1987), 22-28; David Lull, "'The Law Was Our Pedagogue': A Study in Galatians 3: 19-25," *JBL* 105.3 (Sept. 1986): 481-98; Brice Martin, "Paul on Christ and the Law," *JETS* 26.3 (Sept. 1983): 271-82; Douglas Moo, "Paul and the Law in the Last Ten Years," S/T40 (1987); H. Raisanen, "Legalism and Salvation by the Law," in *Die paulinische Literatur und Theologie,* ed. S. Pederson (Aarhus: Aros, 1980), 63-83; idem, "Das 'Gezetz des Glaubens' (Rom. 3:27) und das 'Gesetz des Geistes' (Rom. 8:2)," *NTS* 26 (1979-80): 101-17; idem, "Galatians 2:16 and Paul's Break with Judaism," *NTS* 31 (1985): 543-53; idem, "Paul's Conversion and the Development of His View of the Law," *NTS* 33 (1987): 404-19; Thomas Schreiner, "'Works of Law' in Paul," *Novum Testamentum* 33 (1991): 217-44; Moises Silva, "The Law and Christianity: Dunn's New Synthesis," *Westminster Theological Journal* 53 (1991): 349-53; Peter Stuhlmacher, "Paul's Understanding of the Law in the Letter to the Romans," *Svensk Exegetisk Ersbok* 50 (1985): 87-104; Frank Thielman, "Law," *Dictionary of Paul,* ed. Hawthorne et al., 529-42; idem, "The Coherence of Paul's View of the Law: The Evidence of I Corinthians," *NTS* 38 (1992): 235-53; Stephen Westerholm, "Letter and Spirit: The Foundation of Pauline Ethics," *NTS* 30 (1984): 229-48; Ulrich Wilckens, "Statements on the Development of Paul's View of the Law," in *Paul and Paulinism,* ed. Hooker and Wilson; Christopher Wright, "The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches, Part I," *TynBul* 43 (1992): 101-20; idem, "The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches, Parr II,2 *TynBul* 43 (1992): 203-31.

Избранный список книг включает James D. G. Dunn, *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville: Westminster/John Knox, 1990); idem, *The Parting of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1991); H. Hübner, *Law in Paul's Thought* (Edinburgh: Clark, 1984); Colin Kruse, *Paul, the Law, and Justification* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997); John B. Polhill, *Paul and His Letters* (Nashville: Broadman & Holman, 1999), chap. 6; Heikki Räisänen, *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays,* JSNT Supplement Series 43 (Sheffield: JSOT Press, 1992); idem, *Paul and the Law,* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 29 (Tübingen: Mohr, 1983; Philadelphia: Fortress, 1986); Eckart Reinmuth, *Geist und Gesetz: Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985); E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1992); idem, *Paul, the Law, and the. Jewish People* (Philadelphia: Forttess, 1983); Thomas Schreiner, *The Law and Its Fulfillment* (Grand Rapids: Baker, 1993); Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1976); Frank Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Romans and Galatians,* Supplements to Novum Testamentum 61 (Leiden: Brill, 1989); idem, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994); Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles,* Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, section 3, Jewish Traditions in Early Christian Literature, vol. 1 (Assen, Nethetlands: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 1990); Francis Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach,* Society for New Testament Studies Monograph Series 56 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); Michael Winger, *By What Law? The Meaning of* νόμος *in the Letters of Paul,* Society of Biblical Literature Dissertation Series 128 (Atlanta: Scholars Press, 1992); N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: Clark, 1991).

важность. Это до некоторой степени обсуждается в Посланиях к Римлянам, Коринфянам, Ефесянам, Колоссянам и Первом послании к Тимофею. Павел рассматривает две отдельные стороны этого вопроса:

1. Какое место должен занимать закон в жизни иудейских христиан? Обязательно ли или дозволено им соблюдать закон?
2. Какое место должен занимать закон в жизни христиан из язычников? Обязательно ли или дозволено соблюдать закон им?

Прежде чем приступить к разбору этих вопросов, следует поговорить о причине их возникновения. Дело в том, что Павел не ставил знак равенства между верующими из язычников и верующими из евреев, что видно из его рассуждений в Рим. 9-11 и других отрывках. Он не говорит, что одни лучше других. Напротив, для Бога они представляют одинаковую ценность, будучи объединены в одно тело, где «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского» (Гал. 3, 28).

Но это не означает, что между христианами из иудеев и христианами из язычников нет никакой разницы, иначе пришлось бы сказать, что христианские женщины не отличаются от христиан-мужчин. Каждый человек в равной степени принят и возлюблен Богом, но у каждого есть своя роль в Божьем плане спасения. Пренебрежение различиями только приведет к непониманию отношения христиан к истории и цели Израиля в Божьем обетовании Аврааму благословить все народы (т. е. язычников) в семени Авраама (т. е. его сыне Исааке и, в особенности, во Христе; Гал. 3, 16).

На опасность «растирания евангелия до однородной массы», в которой не осталось отличительных черт еврейского или языческого христианства, указывалось не раз.[3] Большинство современных исследований о Павле и законе, хотя и обсуждают отношения между евреями и язычниками, не уделяют достаточного внимания отличиям между ними, *после* того как последние стали христианами.

Стивен Вестерхольм верно пишет, что они объединены в одно тело, но ошибочно считает, что они стали практически неразличимыми после обращения. Например, он пишет: «как христианин, новообращенный освобождается от обязанностей, относящихся к евреям во время старой диспенсации, а именно соблюдению требований закона».[4] Однако, такое неразборчивое употребление слова «христианин» в данном контексте вводит в заблуждение,

[3] Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles,* 5.

[4] Westerholm, *Israel's Law,* 206.

поскольку христиане из язычников *никогда* не были под законом. Следовательно, они не были *освобождены* от обязанности соблюдать закон, которому они никогда не подчинялись. Если выразиться точнее, христиане из язычников были свободны от необходимости *становиться под* закон Моисея после их обращения. Это, конечно, и есть главная тема Послания Павла к Галатам. Однако вопрос о том, должны ли евреи, ставшие христианами, *оставаться* под законом или они избавлены от обязанности, относившейся к ним ранее.

Другой автор пишет: «Евангелие, которое проповедовал Павел, требовало продолжающегося этнического отличия евреев и язычников, чтобы Яхве, Бог евреев, мог быть осмыслен и евреями, и язычниками как Бог всех народов».[5]

Ответвления этого мы исследуем позднее, но сначала нам необходимо вернуться к поставленным выше вопросам об отношении христиан из евреев и язычников к закону. Дэвид Уенхем пишет: «Для христианской церкви оказалось чрезвычайно трудно решить, действительно ли и каким образом закон продолжает действовать после пришествия Иисуса. Это, по всей видимости, был самый спорный вопрос, с которым столкнулись первые христиане».[6]

1. Во-первых, нам необходимо исследовать, обязательно или только позволено христианам из иудеев соблюдать какую-либо часть закона? В недавних работах были предложены разные ответы. Франк Тильман (Frank Thielman) утверждает, что обсуждение Павлом святости и этики основывается на законе.[7] Поскольку иудейские христиане — это храм Божий и Божье собрание, они должны сохранять санкционированное отделение от христиан из язычников. Это совершается не через соблюдение особенных этнических элементов закона — обрезания и пищевых ограничений, которые Павел более не считает действенными, но, скорее, через соблюдение нравственных и монотеистических элементов закона. Навязывание обряда новообращенным приведет к наполнению Божьего народа исключительно этническими евреями и теми, кто желает обратиться в иудаизм после обращения в христианство.

Тильман пишет, что Бог не отменил все Моисеево законодательство, но, скорее, отменил справедливое наказание за его нарушение (2 Кор. 3, 1-18, особенно стихи 7 и 9). Закон, привязанный

---

[5] George Howard, *Paul: Crisis in Galatia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 66.

[6] David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity? A New Look at the Question of Paul and Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 225.

[7] "Law," 536.

к определенному периоду времени и народу, находившемуся под осуждением за то, что не соблюдал его (евреи), пришел к своему определенному концу (2 Кор. 3, 13).[8] Некоторые части закона остаются действенными, утверждает он, а именно — те, что не окрашены временным характером проклятий и преград. Они не только действенны, но исполняются христианами, ходящими в Духе (Гал. 5, 22-23; 6, 2).[9]

Многие еврейские авторы в своих работах о Павле соглашаются с тем, что он продолжал соблюдать закон и поощрял христиан из иудеев поступать так же.[10] Под этим они имеют в виду, что Павел соблюдал нравственный закон, который, с его точки зрения, должен соблюдать каждый. Но они утверждают, что Павел верил в свободу иудейских христиан от обрядовых законов и законов о чистоте, и это позволило ему расширить свою миссию на языческий мир. Соответственно, евреи и язычники не должны разделяться на почве обряда, который Павел не позволял навязывать язычникам, но который мог соблюдаться по выбору еврейскими обращенными.[11]

Павел точно не считал, что, принимая Иисуса как предреченного Мессию, он отошел от религии своих предков.[12] Он не считал, что практиковать иудаизм еврею неправильно, до тех пор пока это

---

[8] Ibid., 538.

[9] Ibid., 539.

[10] Claude G. Montefiore, *Judaism and St. Paul: Two Essays* (London: Goschen, 1914; reprint, New York: Arno, 1973); idem, "Rabbinic Judaism and the Epistles of Paul," *Jewish Quarterly Review* 13 (1901): 162-217 (reprinted *in Judaism and Christianity,* ed. Jacob B. Agus [New York: Arno, 1973]); Kaufmann Kohler, "Saul ofTarsus," *Jewish Encyclopedia,* ed. I. Singer et al. (New York: Funk & Wagnalls, 1905), 11:79–87; idem, *The Origins of the Synagogue and the Church* (New York: Macmillan, 1929; reprint, New York: Arno, 1973), 260-70; Joseph Klausner, *From Jesus to Paul,* trans. William F. Stinespring (New York: Macmillan, 1943; reprint, Boston: Beacon, 1961); Martin Buber, *Two Types of Faith,* trans. N. P. Gold-hawk (London: Routledge and Kegan Paul, 1951); Leo Baeck, "The Faith *of Paul," Journal of Jewish Studies* 3 (1952): 93-110 (translated into German in *Paulus, die Pharisaer und das Neue Testament* [Frankfurt am Main: Ner-Tamid, 1961], 7-37); Samuel Sandmel, *The Genius of Paul: A Study in History* (New York: Farrar, Straus & Cudahy, 1958; reprinted with new introduction, New York: Schocken, 1970); idem, *Judaism and Christian Beginnings* (New York: Oxford University Press, 1978), 308-36; Hans J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History,* trans. Harold Knight (Philadelphia: Westminster, 1961); Schalom Ben-Chorin, *Paulus: Der Völkerapostel in jüdischer Sicht* (Munchen: Paul List, 1970), 223-30; Richard L. Rubenstein, *My Brother Paul* (New York: Harper and Row, 1972).

[11] Donald Hagner, "Paul in Modern Jewish Thought," in *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday,* ed. Donald A. Hagner and Murray J. Harris (Exeter, Eng.: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 156.

[12] См. недавний комментарий: Joseph Shulam, *A Commentary on the Jewish Roots of Romans* (Baltimore: Messianic Jewish Publishers, 1997).

не становится попыткой упрочить свое положение перед Богом.[13] Книга Деяний демонстрирует, что еврейские верующие в Иисуса считали, что должны были исполнять требования Торы.[14] Обрезание и послушание закону было частью еврейской национальной особенности, и она не устранялась с принятием Иисуса Мессии.[15] Но ни для еврейского, ни для языческого последователя Христа закон не мог ничего сделать для спасения.[16]

Это подразумевает очень тонкую черту различия между соблюдением Закона и его исполнением.[17] Нигде в новозаветных документах иудейских христиан не принуждают соблюдать требования закона.[18] Только если, подчиняясь требованию обрезания, они возвращаются к игу закона, тогда они должны исполнить весь закон (Гал. 5, 1.3).[19] Некоторые богословы считают, что между соблюдением закона (Иисус должен был исполнить конкретные требования) и исполнением закона существует различие,[20] и христиане должны исполнять закон, но соблюдать его они не обязаны,[21] ведь закон не связывает верующих.[22]

Такой ход мысли, утверждает еще один автор, основан на предпосылке Павла о «продолжающемся этническом отличии евреев и язычников, чтобы Яхве, Бог евреев, мог быть осмыслен и евреями, и язычниками как Бог всех народов».[23] Этот богослов пишет, что «любая попытка какой-либо из сторон стереть этнический и культурный характер другой приведет к разрушению Павлова представления о единстве евреев и язычников».[24] Другой автор пишет об опасности «растирания евангелия до однородной массы», в которой не осталось отличительных черт еврейского или языческого христианства.[25]

Прочие утверждают, что негативные заявления Павла о законе вызваны неспособностью евреев исполнить суть закона, вместо этого

---

[13] Gundry, "Grace, Works," 38 n. 103

[14] Edvin Larsson, "Paul, Law and Salvation," *NTS* 31.3 (July 1985): 433.

[15] Ibid., 431.

[16] Ibid., 434.

[17] Westerholm, *Israel's Law,* 204.

[18] Ibid., 206-7. Он говорит, что Павел верил, что, как христиане, галаты не обязаны соблюдать закон (p. 207).

[19] Ibid., 207.

[20] Вестерхольм (Westerholm) проводит такое различие. Ларрсон (Larsson), похоже, этого различия не делает.

[21] Westerholm, *Israel's Law,* 204.

[22] Ibid., 205.

[23] Howard, *Crisis in Galatia, 66.*

[24] Ibid., 79.

[25] Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles,* 5.

возведя на край угла ритуальный барьер. При их националистической ревности закон стал слишком тесно связываться с вопросами плоти и, таким образом, стал инструментом греха. Освобожденный от этой ограниченной перспективы закон все еще может играть важную роль в послушании веры.[26]

В таком случае, неужели христианам из иудеев запрещено соблюдать закон? Некоторые говорят, что это так, ведь закон был полностью заменен новым заветом, и эта новая система благодати содержит в себе много схожего с нравственным учением старого закона.[27] При таком подходе утверждается, что Павел последовательно различает *соблюдение* заповедей закона, требовавшихся от тех, кто находился под ним, и *исполнение* закона христианами.[28] Мф. 5, 17 и Рим. 13, 8 используются для подтверждения этого различия. В первом отрывке Иисус говорит: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить». К христианам нигде не применяются слова «исполнять закон», но евреи под законом призваны соблюдать его заповеди (Рим. 10, 5; Гал. 3, 10. 12; 5, 3). С другой стороны, там, где христианское поведение положительно связано с законом Моисея, Павел неизменно использует слово πληροῦν (*plēroun*, исполнить) или его производные (Рим. 8, 4; 13, 8. 10; Гал. 5, 14), чего он никогда не делал по отношению к подзаконным евреям.[29]

2. Это приводит нас ко второму вопросу: обязательно или только позволено соблюдение закона христианами из язычников? Здесь снова ученые разделились в своих ответах. Некоторые пишут, что иудействующие христиане в Галатии учили, будто христианам из язычников необходимо соблюдать обрезание и прочие элементы закона, чтобы *оставаться* в Божьей благодати, а не *войти* в эту благодать. Верующие из язычников уже считались христианами, но соблюдение некоторых элементов закона было теперь необходимо, чтобы оставаться в этих отношениях.[30]

Другие приводят доводы в пользу классификации элементов закона, затем говоря, что «христиане из иудеев соблюдают весь закон Моисеев; христиане из язычников соблюдают из него только четыре правила».[31] Эти четыре правила считаются нравственными принципами, а не ритуальными элементами закона, хотя проблема

---

[26] Это аргументация Джеймса Данна (James D. G. Dunn) в *Romans 1-8,* Word Biblical Commentary 38 (Dallas: Word, 1988), lxxii.

[27] E.g., Westerholm, *Israel's Law.*

[28] Westerholm, *Israel's Law,* 203.

[29] Ibid., 204.

[30] E.g., Gundry, "Grace, Works," 8, 9, 11.

[31] Larsson, "Paul, Law and Salvation," 434.

воздержания от осквернённого (Деян. 15, 20), вероятно, все же ритуальная. Однако в этом подходе очень важно, что закон не имеет никакого отношения к спасению, будь то христиан из евреев или язычников.[32] Христиане из язычников соблюдают эту часть закона исключительно с целью поддержания отношений с иудейскими христианами.

Еще одни богословы подразделяют закон на нравственные и ритуальные части и говорят, что Павла обвиняли в отторжении и тех, и других.[33] Они говорят, что, согласно Павлу, закон должен соблюдаться всеми христианами, как из евреев, так и из язычников, поскольку на самом деле только они и могут соблюдать его. «Именно христиане, и только они, на самом деле исполняют требования закона».[34]

Другие богословы отказываются разделять закон на нравственные и обрядовые части, говоря, что закон во всей его полноте не является обязательным для христиан. Христиане «освобождены от обязанностей, относящихся к евреям во время старой диспенсации, а именно соблюдению требований закона».[35] В этом подходе не проводится различия между еврейским и языческим христианством, но ведь язычники никогда не были под законом Моисея и поэтому не могут быть освобождены от него. Они, скорее, свободны от необходимости становиться под закон после своего обращения.

Согласно Стивену Вестерхольму (Westerholm), у христиан должно быть новое отношение к закону — «отношение исполнения». Он говорит: «Христианская любовь неизбежно удовлетворяет стандартам, установленным законом»[36] и верит, что если бы Павел «считал закон или какую-либо его часть обязательной для христиан, он бы дал своим церквям подробные инструкции, какие заповеди они обязаны соблюдать, а какие нет... Но не существует данных о том, что он делал подобные различия. Напротив, абсолютно ясно, что для Павла Тора была единым целым... Человек, обязанный соблюдать закон, обязан соблюсти каждое его предписание».[37] Придерживающиеся этого взгляда ссылаются на Мишну (*Avot* 2.1; 4.2).

---

[32] Ibid.

[33] Heikki Räisänen, *Paul and the Law* (1983; reprint, Philadelphia: Fortress, 1986), 199.

[34] Ibid., 115.

[35] Westerholm, *Israel's Law,* 206.

[36] Ibid., 202.

[37] Ibid., 208.

Оценка

Прежде всего стоит отметить, что ни одно из мнений об учении Павла о законе не может считаться удовлетворительным, если в нем не учитывается разница во взглядах Павла на закон для еврея и закон для язычника. Без этого он не мог бы быть еврейским апостолом для языческого мира. Его позиция состояла в том, что еврей мог соблюдать закон, но не должен был навязывать его язычникам, и даже еврей мог соблюдать его исключительно из культурных и этнических соображений, а не как средство спасения. Это совершенно ясно из отношений Павла к Тимофею и Титу. Он обрезал Тимофея, мать которого была еврейкой (Деян. 16, 1; 2 Тим. 1, 5), *после того* как Тимофей стал христианином (Деян. 16, 3), тем самым сделав его «лучшим евреем», чем он был прежде! Но он не требовал обрезания Тита, поскольку тот был не евреем, а язычником (Гал. 2, 3). Хотя участие Павла в этом решении не явно в Послании к Галатам, оно определенно подразумевается.

После проповедования в течении нескольких лет и учреждения церквей среди язычников во время трех миссионерских путешествий, Павел вернулся в Иерусалим, где уступил просьбе Иакова и пресвитеров подтвердить иудейским христианам, что он все еще живет, соблюдая закон (Деян. 21, 24). Этим он показал бы, что не «учит отступлению от Моисея, говоря, чтобы они не обрезывали детей своих и не поступали по обычаям» (Деян. 21, 21).

В Книге Деяний постоянно утверждается, что христиане из иудеев, включая Павла, продолжали практиковать иудаизм и соблюдать закон после своего обращения к мессианской вере. Утверждения Павла и события, подтверждающие это, перечислены во второй главе.

Законничество и демонология

Хотя немалая часть традиционного христианского богословия в обсуждении вопроса о законе направлена на проблему законничества, все больше внимания уделяется связи демонологии с неверным применением закона, которое внесло свою часть во вселенскую клевету и отвержение монотеизма.[38] Ховард пишет, что Павел считал иудействующих христиан богословским синонимом неверных

[38] Howard, *Crisis in Galatia;* J. Louis Martyn, "Christ, the Elements of the Cosmos, and the Law in Galatians," in *The Social World of the First Century Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks,* ed. L. Michael White and O. Larry Yarbrough (Minneapolis: Fortress, 1995).

язычников, поскольку своим требованием обрезания они делали из Бога национальное еврейское божество, так же как и язычники поклонялись только своим местным идолам.[39]

Действительно, складывается впечатление, что представление Павла о законе в Гал. 3, 4 включало влияние демонологии, потому что он говорит о евреях: «Мы... были порабощены вещественным началам мира [τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, *ta stoicheia tou kosmou*]». Это было, когда евреи все еще были детьми под руководством воспитателя (παιδάγωγος, *paidagōgos*) — закона (Гал. 3, 24).

Выражение τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (*ta stoicheia tou kosmou*) может относиться к материальным началам вселенной, как это явно происходит в 2 Пет. 3, 10. Но контекст в Послании к Галатам требует не только этого, поскольку он, судя по всему, заключает и евреев, и язычников в порабощение духам стихий (στοιχεῖα, *stoicheia*, Гал. 4, 9). Павел утверждает в Послании к Галатам, что язычники, прежде чем они стали христианами, были подвержены рабству у существ, которые на самом деле не были богами, возвращаются опять в это рабство, принимая закон. Они возвращаются к порабощению немощным и бедным духам стихий (ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, *ta asthenē kai ptōcha stoicheia*) (Гал. 4, 9).

Евреи традиционно обвиняли язычников в поклонении стихиям как божествам.[40] И фраза «не есть боги» в Гал. 3, 8 (μὴ οὖσιν θεοῖς, *mē ousin theois*) отражает стандартную ветхозаветную полемику против идолопоклонства:

Ис. 37, 19 «но это были не боги (LXX, οὐ γὰρ θεοὶ ἦσαν, *ou gar theoi ēsan*), а изделие рук человеческих»
Иер. 2, 11 «хотя они и не боги» (LXX, καὶ οὗτοι οὔκ εἰσιν θεοί, *kai houtoi ouk eisin theoi*)
Иер. 5, 7 «клянутся теми, которые не боги» (LXX, τοῖς οὐκ οὖσιν θεοῖς, *tois ouk ousin theois*)
Иер. 16, 20 «которые впрочем не боги» (LXX, οὗτοι οὔκ εἰσιν θεοί, *houtoi ouk eisin theoi*)

Настоящая сложность в отрывке из четвертой главы Послания к Галатам — это отождествление евреев с теми, кто возвращается (Гал. 4, 9) к духам стихий, принимая закон. Это ясно подразумевает (Гал. 4, 3), что евреи были порабощены этими духами стихий (στοιχεῖα, *stoicheia*), так же как язычники в своем идолопоклонстве!

---

[39] Howard, *Crisis in Galatia*.

[40] Мудрость Соломона 13, 2; Philo, *Contempl. Life* 3.

По отношению к этим стихам существуют различные подходы, каждый из которых старается разрешить кажущееся отождествление иудаизма с язычеством.[41] Поэтому нам следует спросить: «В каком смысле Павел считает отношение евреев к закону по сути таким же, как у язычников?» Большинство ученых считает, что это проблема законничества, относящегося к Торе у евреев и к естественному закону у язычников. Ни те, ни другие не смогли соблюсти свои законы. Таким образом, евреи, не сохранившие закон, ничем не отличались от язычников.

Некоторые верят, что Христос искупил *и евреев, и язычников* от рабства закону, поскольку и те, и другие были порабощены законническими принципами.[42] Другие, видя в отрывке указание на евреев и язычников, считают, что евреи были порабощены духами стихий, подобно язычникам, поскольку ангелы, передавшие закон (Гал. 3, 19), также находятся среди духов стихий.[43] С другой стороны, язычники были под законом, подобно евреям, в том смысле, что у них был естественный закон, который до некоторой степени аналогичен откровению евреев, полученному в Торе. (В Рим. 1, 18 Павел утверждает, что естественного откровения язычникам было достаточно, чтобы сделать их ответственными перед Богом). Еще одни понимают под греческим словом νόμος (*nomos*, закон) закон в целом, а не только Тору.[44] Г. Кейрд (Caird) пишет, что и язычники, и евреи в определенном смысле находятся под законом и что Христос пришел освободить и тех, и других, поскольку подчинение закону — это порабощение духам стихий. Гал. 4, 8-9 относится к язычникам; звезды в астрологии считались богами и назывались στοιχεῖα (*stoicheia*), или стихиями. Неизменяемый закон астрологического фатума поработил людей и лишил их надежды и смысла жизни, «следовательно, демонические силы законничества евреев и язычников могут называться 'начальствами и властями' или 'духами стихий мира'».[45]

Дж. Лайтфут предложил похожую теорию, согласно которой иудаизм и язычество вливаются в одно целое, открывая некий дисциплинарный период, во время которого человечество

---

[41] См. перечисление подходов в обсуждении Ховардом (Howard) в его книге *Crisis in Galatia*, 66 — 82.

[42] E. D. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, International Critical Commentary (Edinburgh: Clark, 1921), 216, 219, 518.

[43] Bo Reicke, "The Law and This World according to Paul: Some Thoughts concerning Galatians 4:1-11," *JBL* 70 (1951): 259-76.

[44] G. B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* (Oxford: Clarendon, 1956), 47-50.

[45] Ibid., 51.

подготавливается к пришествию Христа.[46] Иудаизм, как и язычество, был системой порабощения; язычество, как и иудаизм, было дисциплинарной подготовкой. И то, и другое было ограничено, так как было под законом, а закон служил исключительно для того, чтобы проявить грех и даже усугубить его. Ни то, ни другое не могло предложить надежды, поскольку подчинялись немощным и бедным духам стихии (Гал. 4, 9). Итак, законничество и здесь выступает как проблема.

В данных истолкованиях отрывка в Послании к Галатам явны *два предположения*, направленные в сторону законничества:

1. Подчиняться требованиям закона означает порабощение — служение требованиям закона. Законничество — это зло, которое порабощает.
2. Законничество приводит к греху гордыни. Оно самоправедно.

Но здесь есть ложная предпосылка, что законничество автоматически порабощает человека. Но все как раз наоборот, правовые требования в гражданской сфере гарантируют свободу и справедливость. Приверженность закону каждого гражданина увеличивает свободу и привилегии, принадлежащие всем. «Дело в том, что порабощение человека Божьим требованиям никогда не была проблемой; зачастую, как показывает Писание, проблема заключалась в отступлении от них. Однако отмеченная в Послании к Галатам беда была не в том, что галаты боролись с законом, который было очень сложно соблюсти, или что они гордились своими достижениями. Суть в том, что они были порабощены злыми духами, омрачившими их разум и приведшими к идолопоклонству».[47]

Павел никогда не умаляет закон. Даже в Гал. 3, 19 он всего лишь пытается показать, что закон — это отдельная форма, не хуже обетования. *Проблема Павла с идолопоклонством язычества была, скорее, не в законничестве, а в многобожии.* Именно в этом свете нам следует понимать Послание к Галатам. Взгляд Павла, несомненно, совпадал со взглядом межзаветных авторов, считавших языческих богов бесами (1 Кор. 10, 20), содержавшими языческий мир под игом рабства.[48] Эти авторы верили, что наступает время, когда эта ложь будет уничтожена и утвердится истина.[49] Тогда все

[46] J. B. Lightfoot, *The Epistle of Paul to the Galatians* (1865; reprint, Grand Rapids: Zondervan, n.d.), 173.

[47] Howard, *Crisis in Galatia, 76.*

[48] Подробнее см. в D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia: Westminster, 1964, 235-62.

[49] См. Dead Sea Scroll 1QS 4.18-23.

народы оставят своих идолов и придут к Иегове в едином мире (1 Еноха 90, 28-42; ср. Ис. 2, 2-3). Власть многобожия разделила людей и уничтожила идею единства человечества.

Именно этот *разделяющий эффект* закона — его способность разделять еврея и язычника — и подразумевал Павел в своем послании, эффект, взращенный демоническим влиянием. Вернувшиеся к закону галаты, по сути, вернулись к разделению, присущему силам стихий и, соответственно, назад в рабство. Для подлинной монотеистической веры было настолько же важно, чтобы еврей принял необрезанного язычника, как для язычника отказаться от порабощения закону. Хоть и неосознанно, иудействующие, по сути, превращали христианство в поместную секту.

Павел сказал бы, что «соблюдение закона иудейскими христианами было важно для спасения языческого мира, а несоблюдение закона христианами из язычников важно для спасения еврейского мира. Только так он мог возвещать Яхве, Бога евреев, в качестве Бога всех народов. Только так Израиль мог когда-либо осмыслить своего Бога как вселенского Бога, и только так язычники могли понять единого Бога мира, как Бога еврея Авраама».[50]

[50] Howard, *Crisis in Galatia,* 81.

16

Состав церквей Павла: организация, Вечеря Господня и крещение

Миссионерский метод Павла

Апостол Павел оказал значительное влияние на организацию и богослужение ранней церкви, поскольку он донес весть об Иисусе за пределы Святой земли. Когда он основывал церковь в городе, то зачастую покидал его очень быстро, обратив некоторых местных жителей, и переходил в другую местность. Длительность его пребывания была до некоторой степени обусловлена враждебным противостоянием его проповеди со стороны еврейских оппонентов в синагоге (как в Фессалониках, Деян. 17, 2.5), иногда скудным откликом со стороны языческих жителей (как в Афинах, Деян. 17, 32-33) и иногда отвержением со стороны и евреев, и язычников (как в Иконии, Деян. 14, 5). Временами он отказывался оставаться дольше без объяснения причин (как в Эфесе, о чем пишет Лука: «Когда же они просили его побыть у них долее, он не согласился», Деян. 18, 20). Какой бы ни была причина, Павел, как правило, не оставался в одном городе дольше нескольких недель или месяцев (восемнадцать месяцев в Коринфе, Деян. 18, 11). Пребывание в течение трех лет в Эфесе – это исключение (Деян. 20, 31).

Как правило, Павел начинал свою проповедь в синагоге, его обычно из нее изгоняли и он переводил свое внимание на язычников («во-первых, Иудею, [потом] и Еллину», Рим. 1, 16).[1] Он озвучил этот подход в Антиохии Писидийской во время своего первого путешествия, где сказал большой группе евреев, не принявших его вести: «Вам первым надлежало быть проповедану слову Божью, но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот, мы обращаемся к язычникам» (Деян. 13, 46).

Когда Павел покидал новые церкви, у него не было Нового Завета, чтобы оставить им, как не было и человека, который мог бы продолжить работу после него. Евреи из обращенных были знакомы с еврейскими писаниями, язычники же не имели ничего, кроме общего откровения (Рим. 1, 20), и ни те, ни другие не имели знаний об этой новой церкви Иисуса Христа, кроме услышанного от Павла. Как им теперь следовало поклоняться? Каким должен быть состав церкви по этническому, половому и социальному признаку? Как функционирует церковь? Как она будет организована? Какие обязанности у руководителей? Как эти проблемы и вопросы будут решаться после того, как Павел покинет их? Как они могли быть уверенными, что делают угодное Богу?

Ответ заключается в назначении Павлом избранных общиной руководителей, чьи полномочия вступали в силу после того, как апостол и его спутники покидали город. Павел неизменно поступал так в своей миссионерской работе. Например, во время первого миссионерского путешествия, после того как Павел и Варнава проповедали евангелие в Малой Азии в городах Антиохии, Иконии, Листре и Дервии (Деян. 13, 14 – 14, 20), Лука пишет: «Рукоположив же им пресвитеров к каждой церкви, они помолились с постом и предали их Господу, в Которого уверовали» (Деян. 14, 23).

С течением времени другие, кто созревал в вере, ставились на руководящие должности в этих общинах. Именно это мы видим на примере служения одного из спутников Павла, Тита, на острове Крит. Апостол писал ему: «Для того я оставил тебя на Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал» (Тит. 1, 5). Тимофей также назначил после себя служителей в церкви в Эфесе после того, как Павел трудился в ней в течение трех лет (Деян. 20, 17.31). Когда он отправлялся в Македонию, Павел писал, что убедил Тимофея остаться в Эфесе, чтобы решить вопросы церковного руководства

[1] См. обсуждение мною этого аспекта миссионерского метода Павла в шестой главе, говорящее о его втором миссионерском путешествии – например, в Самофракии, Амфиполе, Аполлонии и Фессалониках.

(1 Тим. 1, 3), один из которых — назначение епископов (1 Тим. 3, 1-3), которым следует «хорошо управлять», когда они «трудятся в слове и учении» (1 Тим. 5, 17).

Похоже также, что Бог давал сверхъестественное проявление Святого Духа многим из этих первых обращенных, что давало им способность демонстрировать харизматические дары и, следовательно, осуществлять служение и поклонение церкви под Божьим руководством, когда апостолов уже не было с ними. Хотя это редко упоминается в Деяниях, по всей видимости, так случалось часто в благовестническом служении Павла. Лука описывает подобные случаи в Эфесе, во время третьего путешествия Павла, когда около двенадцати учеников, чей пол не указан, «крестились во имя Господа Иисуса, и, когда Павел возложил на них руки, нисшел на них Дух Святый, и они стали говорить [иными] языками и пророчествовать» (Деян. 19, 5-6).

Христианские ученые спорят по поводу того, продолжаются ли эти харизматические дары в наши дни, поскольку, в отличие от ранней церкви, теперь у нас есть Новый Завет, из которого мы познаем волю Бога. Но нет сомнения, что эти дары помогли церкви функционировать посредством руководства Духа Божьего. В своих посланиях к новообращенным в Коринф Павел говорил о злоупотреблении этими дарами, что было очень ранней проблемой в церкви (1 Кор. 12—14).

Нет никаких сомнений в ценности этих даров для руководства церковью первого века. Павел призывает Тимофея «возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение» (2 Тим. 1, 6). Благодаря обучению своей матери Эвники и бабки Лоиды (2 Тим. 1, 5), Тимофей с детства знал еврейские писания, или Священные Писания (2 Тим. 3, 15). Эти Писания, вместе с возложением рук Павла на Тимофея, чтобы передать ему Святого Духа, полностью оснастили этого молодого евангелиста для проповеди Слова Божьего.

Вероятно, именно это подразумевает Павел, когда говорит Тимофею, что «все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен» (2 Тим. 3, 16-17). Очевидно, фраза «человек Божий» здесь относится к Тимофею не только как к человеку, посвященному служению Богу, но как к рукоположенному Павлом служителю, обладающему Святым Духом, который может направить его в служении. В своем первом послании своему подопечному (1 Тим. 6, 11), Павел обращается к Тимофею (звательный падеж в греческом языке, ὦ ἄνθρωπε, *ō anthrōpe*): «Человек Божий». Таким

образом Павел говорит, что священные писания и Святой Дух, переданный ему через Павлово рукоположение, дали ему все необходимое для осуществления служения. То есть у него есть и Ветхий Завет, и вдохновленное Святым Духом понимание Нового Завета, который в то время все еще был в процессе написания. Как только Новый Завет стал завершенным и доступным церкви, больше не требуется сверхъестественного откровения, передаваемого через возложение апостольских рук.

Организация церквей Павла

Руководству церквей в посланиях Павла и в разделе Книги Деяний, посвященном этому апостолу, отводится не одна страница, и поднимаются такие вопросы, как возраст, пол и зрелость кандидата на служение, а также разнообразие обязанностей. Самый полный список различных руководителей в посланиях Павла представлен в Еф. 4, 11, где он упоминает апостолов, пророков, евангелистов, пасторов и учителей. Из-за современного, более узкого употребления слова «пастор» в отношении того, кто проповедует в общине, лучше перевести термин словом «пастырь», чтобы избежать смешения проповедника с руководителем, обозначенным данным понятием, которое я буду обсуждать позже. Слово ποιμήν (*poimēn*) встречается в Новом Завете семнадцать раз (Мф. 9, 36; 25, 32; 26, 31; Мк. 6, 34; 14, 27; Лк. 2, 8.15.18.20; Ин. 10, 2.11.12.14.16; Еф. 4, 11; Евр. 13, 20; 1 Пет. 2, 25) и переводится «пастырь» в каждом отрывке, кроме Еф. 4, 11.

Апостолы

Первая группа служителей просто обозначена как «апостолы», что означает «посланные с поручением». Особенная, закрытая группа апостолов была избрана Иисусом, чтобы сопровождать его во время служения и, со временем, донести евангелие всем народам. Эта группа апостолов иногда обобщенно называется «двенадцатью учениками» в Евангелии от Матфея (10, 1; 11, 1; 20, 17; 26, 20); в иных случаях их исключительно называют просто «двенадцатью» (Мк. 3, 14; 6, 7; Лк. 8, 1; 18, 31; Деян. 6, 2). Павел использует это последнее обозначение в 1 Кор. 15, 5, когда говорит о послепасхальном явлении Иисуса этой группе учеников. Ранее Иисус говорил им: «Сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19, 28; Лк. 22, 30). Количество

этой особенной группы основывалось на количестве колен, входящих в Израиль, и они символически представляли еврейский народ в день Пятидесятницы, когда началась церковь среди евреев (Деян. 2, 1.5). В своей речи перед царем Агриппой Павел упоминает народ израильский как «наши двенадцать колен» (Деян. 26, 7), а Иаков адресует свое послание евреям за пределами Израиля в Малой Азии как «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии» (Иак. 1, 1; Откр. 21, 12).

Типологически было важно сохранить число двенадцать к событию дня Пятидесятницы; поэтому, когда Иуда Искариот, названный «одним из двенадцати» (Мк. 14, 10; Ин. 6, 70), предал Иисуса, его должен был заменить кто-то из ста двадцати учеников до Пятидесятницы (Деян. 1, 21-22). Иуда был «сопричислен» (κατηριθμημένος, *katērithmēmenos*) к двенадцати и «получил жребий» (ἔλαχεν τὸν κλῆρον, *elachen ton klēron*) их служения (Деян. 1, 17). Человек, заменивший Иуду, должен был быть с Иисусом от его крещения до вознесения и быть свидетелем его воскресения (Деян. 1, 22).

Слово «апостол» приобрело в последующие после смерти Иисуса годы более широкое употребление, его также использовали в отношении всех, кого церкви уполномочили на то или иное служение как посланников, или духовных послов. Павел и Варнава названы апостолами в Деян. 14, 14. Андроник и Юния описываются Павлом как люди, «прославившиеся между апостолами» в Рим. 16, 7. И в Евр. 3, 1 сам Иисус назван «апостолом[2] и первосвященником исповедания нашего».

Таким образом, слово «апостол» относилось не только к двенадцати. Павел называет себя апостолом (1 Кор. 9, 1), хотя и почитает себя наименьшим из апостолов из-за того, что преследовал церковь Божью (1 Кор. 15, 9). В предыдущем стихе (1 Кор. 15, 7) Павел говорит о послепасхальном явлении Христа всем апостолам и затем ему, после всех, «как некоему извергу» (1 Кор. 15, 8). Здесь Павел использует греческое слово ἔκτρωμα (*ektrōma*), означающее «выкидыш» или «преждевременно рожденный». Он признает себя апостолом, но не одним из двенадцати. Тем не менее, он настаивает, что хотя и не является одним из первых двенадцати, он, все же, апостол, видевший воскресшего Господа (1 Кор. 9, 1) и получивший евангелие для необрезанных (язычников, ср. Деян. 26, 17), подобно тому, как Петр получил евангелие для обрезанных (евреев, Гал. 2, 7-8).

---

[2] В Синодальном переводе использован русский эквивалент слова — «посланник». — Прим. перев.

Пророки

Вторая группа служителей в Еф. 4, 11 – это пророки, которые вместе с апостолами названы Павлом основанием церкви в Еф. 2, 20. Поскольку основание может закладываться только однажды, эти виды служения относились только к начальной стадии церкви – ее еврейскому основанию. В Еф. 3, 5 Павел вновь говорит об апостолах и пророках, обсуждая тайну евангелия – включение язычников в церковь на одинаковом основании с евреями. Тайна, которая была открыта – это *настоящая* реальность, то есть «язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования» (Еф. 3, 6). Павел говорит, что эта тайна «не была возвещена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым» (Еф. 3, 5).

Этот стих ясно демонстрирует, что Павел думает не о ветхозаветных пророках. Они бы были перечислены *перед* апостолами, но во всех трех отрывках в Послании к Ефесянам (2, 20; 3, 5; 4, 11) Павел ставит пророков на второе место.

Этот второй дар церкви, пророки, является независимым служением. Пророки действовали в начальной стадии учреждения церкви (Деян. 13, 1; 21, 9; 1 Кор. 14, 1-39), но, поскольку они составляли часть основания, их служение не планировалось быть постоянным. Основание заложено раз и навсегда и не будет продолжать закладываться.[3] Их задачей могло быть соотнесение ветхозаветных событий и пророчеств с новозаветной эрой. В антиохийской церкви были пророки с еврейскими, греческими и латинскими именами (Деян. 13, 1). Были пророки и в иерусалимской церкви, такие как Агав (Деян. 11, 27-28). Назначались пророки в коринфской церкви (1 Кор. 14, 29-32), среди которых явно были и женщины, и мужчины (1 Кор. 11, 4-5). Четверо незамужних (παρθένοι, *parthenoi*) дочерей Филиппа пророчествовали в Кесарии (Деян. 21, 8-9). Пророчество – это один из харизматических даров, перечисленных в 1 Кор. 12, 8-11, однако не всякий пророчествующий занимал должность пророка, так же как не все поклоняющиеся в церкви занимают должность руководителя поклонения. Пророчество было даром для различных членов церкви для созидания тела Христова на основании служений апостолов и пророков.

Поскольку апостолы и пророки считаются Павлом основанием церкви в Еф. 2, 20, они представляют важную часть еврейского основания, на котором создана церковь из язычников. Тщательно

[3] Ernest Best, *Essays on Ephesians* (Edinburgh: Clark, 1997), 159.

выстроенная аргументация Павла в Еф. 1–4 должна показать, каким образом евангелие достигло огромного нееврейского мира через евреев, и хотя Павел считал себя «наименьшим из [еврейских] апостолов», он получил благодать «проповедовать язычникам» (Еф. 3, 8).[4] Пророки в антиохийской церкви участвовали в благословении Варнавы и Павла на миссионерское служение среди язычников (Деян. 13, 1) и, следовательно, их участие в благовестии для язычников было более активно, чем принято считать».[5]

Если этот анализ верен, можно предположить, что в Еф. 4, 11 апостолы и пророки составили еврейское основание, на котором была возведена надстройка из евангелистов, пастырей и учителей из язычников. Павел, очевидно, думает здесь исключительно о двенадцати апостолах и тех еврейских пророках, которые были вовлечены в начинание церкви. И язычникам, и евреям в церкви дарованы служения евангелистов, пастырей и учителей.

Евангелисты

Третья группа служителей называется евангелистами. Слово «евангелист» (εὐαγγελίστης, *euangelistēs*) происходит от слова εὐαγγελίζομαι (*euangelizomai*), означающего «объявлять радостную весть», отнесено к спутнику Павла Тимофею, которому Павел повелевает «совершать дело благовестника» (ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ, *ergon poiēson euangelisto,* 2 Тим. 4, 5). Ему также сказано проповедовать слово (κήρυξον τὸν λόγον, *kēruxon ton logon*, 2 Тим 4, 2), и он назван «служителем» (διάκονος, *diakonos*, 1 Тим. 4, 6), но не в узком значении слова «дьякон», как это слово употребляется в 1 Тим. 3, 8. Интересно, что Тимофей назван словом «евангелист» (2 Тим. 4, 5) в то время, как он должен был остаться в Эфесе (1 Тим. 1, 3) продолжать дело, начатое ранее Павлом. Таким образом, в его служение не входили поездки, и даже обращение неверующих не было его задачей. Он должен был уделять внимание «публичному чтению Писания, наставлению [παράκλησις, *paraklēsis*], учению» (1 Тим. 4, 13 NRSV). Далее этот призыв уточняется в повелении: «Старца не укоряй, но увещевай [παρακαλέω, *parakaleō*], как отца» (1 Тим. 5, 1).

Еще один раз в Новом Завете слово «евангелист» встречается в Деян. 21, 8, где Филипп, один из семи мужей, назначенный, чтобы освободить апостолов от административных обязанностей в Иерусалиме (Деян. 6, 1-6), позже назван евангелистом. В то

---

[4] См. мое обсуждение святых как христиан из иудеев в тринадцатой главе.

[5] Best, *Ephesians,* 159.

время он живет в Кесарии с четырьмя дочерьми-пророчицами. Таким образом, он тоже был евангелистом на месте.

Итак, понятие «евангелист» не ограничивается теми, кто проповедует благую весть об Иисусе неверующим. Павел пишет христианам в Риме: «Я готов благовествовать [проповедовать евангелие, εὐαγγελίζομαι *euangelizomai*] и вам, находящимся в Риме» (Рим. 1, 15). Он еще проповедует крест *верующим* в Коринфе (1 Кор. 1–4). Поэтому к определению конкретных обязанностей служений, перечисленных в писаниях Павла, нужно относиться с осторожностью. Зачастую одно служение не исключает другое, как видно из многогранных служений Павла и других в Книге Деяний. Павел, к примеру, был апостолом, евангелистом, пророком, учителем и пастырем. Не следует также полагать, что учительство исключает роль евангелиста. Когда Павел благовествовал Сергию Павлу на острове Кипр, его служение названо учением (Деян. 13, 12). Евангелист может учить, и учитель — благовествовать. А их должностные титулы просто обозначают главные виды служения, которые они призваны исполнять.

Пастыри и учители

Два последних термина, использованных Павлом в Еф. 4, 11 в отношении служений в церкви — «пастыри» и «учители». Говорит ли здесь Павел о двух различных служениях или о двух функциях, осуществляемых одним служителем, сказать трудно. Последнее может подтверждаться использованием определенного греческого артикля перед каждым из трех служений — апостолами, пророками и евангелистами, — в то же время соединяя последние два слова одним артиклем перед «пастырями» (τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, *tous de poimenas kai didaskalous*). Однако здесь можно возразить, что в Еф. 2, 20 и 3, 5 Павел точно так же перечисляет апостолов и пророков, используя только один артикль, хотя они явно представляют два служения. Если Павел и разделяет в структуре церкви пасторское (епископское) служение и учительство, то не потому, что пастыри или епископы не учат. В 1 Тим. 3, 2 он утверждает, что епископ должен быть способным учителем. В широком смысле слова, все христиане должны по-разному учить друг друга (Кол. 3, 16; Евр. 5, 12). Следует помнить, что на языке Нового Завета пастыри были также и старейшинами, или пресвитерами (1 Пет. 5, 1-5). В речи Павла к *старейшинам* (пресвитерам, πρεσβύτεροι, *presbyteroi*) Эфеса в Милете (Деян. 20, 17), он называет их *блюстителями* (или епископами, ἐπίσκοποι, *episkopoi*) и призывает пасти стадо (ποιμαίνειν ποιμνίον, *poimainein poimnion*), или быть *пастырями* (Деян. 20, 28).

Таким образом, все три слова относятся к тем же людям. Эти мужи, известные как пресвитеры или старейшины, блюстители или епископы, пасторы или пастыри, названы так по-разному, чтобы подчеркнуть различные функции и квалификации их служений.

Слово «пресвитер» (транслитерация греческого слова πρεσβύτερος, *presbyteros*) подразумевает немолодой возраст. Поэтому оно иногда переводится достаточно архаичным термином «старейшина». От этого слова происходит название пресвитерианской формы церковного управления. В современных церквях старейшины — зачастую молодые люди, которых оскорбило бы, если бы их называли современным переводом «старик». Тем не менее, значение этого слова включает в себя указание на возраст. Среди евреев новозаветного периода старейшины, управляющие синагогами, никогда не были юнцами. В еврейской культуре, так же как и по всему Ближнему Востоку и Азии, стариков всегда высоко почитали, уважали за их мудрость и заботливо относились к ним. Современные западные сообщества значительно улучшились бы, подражая такому отношению, пронизывающему восточные культуры.

Греческое слово ἐπίσκοπος (*episkopos*) — еще один термин, описывающий этих служителей в Новом Завете. Оно переводится «епископ» или «блюститель» и указывает на функцию. Название епископальной формы церковного управления происходит от этого слова. Глагольная форма (*episkopeō*) означает «надзирать, блюсти». Гора Скопус, к северу от Масличной горы, «надзирает» или «блюдет» Иерусалим.

Третье слово, использованное для этого служения в Новом Завете — «пастырь», которое также указывает на функцию, точнее, руководство. Греческий термин ποιμήν (*poimēn*), слово из Еф. 4, 11, в большинстве переводов передается как «пастор», несмотря на то что в других шестнадцати отрывках из Нового Завета оно переводится «пастырь».[6] Это слово используется Павлом для передачи мысли о том, что блюститель, или старейшина общины действует, как пастырь, пасущий стадо (ср. Деян. 20, 17-28), а не так, как перегоняет скот по прерии ковбой.

Следовательно, «старейшина» и «епископ» синонимичны в речи Павла в Деян. 20, 17 и 28, так же как и в Тит. 1, 5, где Павел пишет, что оставил Тита на Крите поставить по всем городам пресвитеров и, начиная с седьмого стиха, перечисляет качества, какими должен обладать епископ.[7]

---

[6] В Синодальном переводе в Еф. 4, 11 также использовано слово «пастырь». — Прим. ред.

[7] См. обсуждение двух понятий в работе: William D. Mounce, *Pastoral Epistles,* Word Biblical Commentary 46 (Nashville: Nelson, 2000), 160-66, 307-9.

Епископов назначали в разных городах, таких как Филиппы (Флп. 1, 1), в местечках на острове Крит (Тит. 1, 5) и в Иерусалиме (Деян. 11, 31). Вероятно, таково значение отрывка Деян. 14, 23, говорящего, что Павел и Варнава рукоположили пресвитеров в каждой церкви. Употребление слова «церковь» здесь, вероятно, означает, что название церкви совпадало с названием города, как в Тит. 1, 5. Верующие собирались небольшими домашними церквями, и старейшины заботились обо всех них, как об одной церкви (ср. Рим. 16, 5.14-15 и, возможно, 10 и 11; Кол. 4, 15). Так продолжалось на протяжении трех столетий, до начала правления римского императора Константина, первым позволившего христианской церкви как законной религии (*religio licita*) владеть имуществом и строить церковные сооружения.

В Первом послании Климента, написанном около 90 г. по Р. Х., не существует разницы между старейшиной и епископом.[8] Климент пишет, что апостолы проповедовали «по различным странам и городам, они первенцев из верующих, по духовном испытании, поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих»,[9] а о епископе говорит, как о части епископата — «блаженных пресвитеров» — в четвертом и пятом стихах (1 Клим. 44).

Впервые различие между епископами и старейшинами проводит Игнатий Антиохийский, умерший в 108 г. по Р. Х. Он писал церкви в Смирне в Малой Азии: «Все последуйте епископу, как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству — как апостолам. Диаконов же почитайте, как заповедь Божию» (*Игн. Смирн.* 8.1). Он пишет, что незаконно крестить или совершать «агапе» (вечерю любви) без епископа и упоминает епископа, пресвитеров и дьяконов в своем Послании к Филадельфийцам (вводная часть). Евсевий в своей Истории церкви (*ЦИ* 3.22) упоминает Игнатия как второго епископа в Антиохии после Еводия.

Современное разделение церковного устройства на трехуровневую систему с епископом, подчиненной ему группой старейшин или пресвитеров и подчиненной им группой дьяконов не встречает аналогов в писаниях Павла или где-либо в Новом Завете. Об этих служителях всегда говорится как о группе внутри одной церкви. Никогда в Новом Завете не говорится о группе церквей под одним епископом (ср. Иерусалим в Деян. 11, 30; Малая Азия в Деян. 14, 23; Иерусалим в Деян. 15, 6; Эфес в Деян. 20, 17; Филиппы в Флп. 1, 1). Существовала полная автономия общин (т. е. самоуправление), однако церкви сотрудничали друг с другом (Деян. 11, 29).

---

[8] *1 Клим. Рим.* 42.4; 44.1-4.

[9] Ibid., 42.4.

В разделении ролей старейшин и епископов Игнатием,[10] говоря о последнем,[11] речь, скорее, идет не о должности правящего епископа,[12] которая появилась позже, но о проповеднике или служителе, подобно Тимофею и Титу.[13] Никаких свидетельств о такой должности не существует до работ Игнатия. Он явно пытается учредить новую, еще не существующую должность правящего епископа. Он пишет, что голос епископа равен голосу Христа,[14] и говорит, что где нет епископа, там только заблуждение.[15] В его посланиях слышится намек на корни апостольской преемственности, где апостолы представлены старейшинами или пресвитерами.[16] Траллийской церкви он пишет: «Все почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа — как Иисуса Христа, Сына Бога Отца; пресвитеров же — как собрание Божье, как сонм апостолов».[17]

Дьяконы

Дьяконы составляют еще одну категорию церковных руководителей, обсуждавшихся Павлом в 1 Тим. 3 и Тит. 1, хотя они и не упоминаются в Еф. 4, 11. Слово «дьякон» (транслитерация греческого слова διάκονος, *diakonos*), как правило, переводится в общих контекстах как «слуга». О дьяконах говорится как о занимающих отдельную должность, когда Павел адресует свое послание к церкви в Филиппах «всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах, с епископами и диаконами» (Флп. 1, 1). Качества, которыми должны обладать кандидаты на дьяконство, изложены, начиная с 1 Тим. 3, 8, непосредственно после качеств епископов. Фива, по всей видимости, была дьяконицей церкви в Кенхреях. Павел называет ее этим словом в Рим. 16, 1. Относится ли термин «дьяконица» к отдельному служителю среди женщин или к женам дьяконов в церкви, не совсем понятно.

---

[10] *Игн. Магн.* 13.1; *Иген. Еф.* 2.3; 4.1; *Иген. Тралл.* 3.1.

[11] *Игн. Тралл.* 3.1; *Игн. Смирн.* 8.1b.

[12] «Правящий» (*Monarchial*) — это термин, относившийся в поздней церковной истории к положению, занимаемому одним епископом, имеющим авторитетное положение над прочими епископами в церкви или епархии.

[13] Ср. F. F. Bruce, *The Spreading Flame; The Rise and Progress of Christianity from Its First Beginnings to the Conversion of the English* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 205, где автор сравнивает этого епископа с современным церковным служителем.

[14] *Игн. Смирн.* 8.1; *Иген. Магн.* 6.1.

[15] *Иген. Еф.* 4.1-2; *Иген. Магн.* 3.2; *Игн. Тралл.* 2.1-2; *Иген. Смирн.* 8.2; 9.1.

[16] *Игн. Смирн.* 8.1.

[17] *Игн. Тралл.* 3.1.

Происхождение этой группы церковных руководителей из посланий Павла увидеть нельзя, но некоторые видят его в назначении группы из семи мужей в Деян. 6 с целью помочь апостолам послужить нуждам вдов эллинистических евреев в Иерусалиме. Однако эти семеро не обязательно были дьяконами. Хотя верно, что глагольная форма (διακονέω, *diakoneō*) имени существительного «дьякон» (διάκονος, *diakonos*) используется в Деян. 6, 2 в отношении заботы о столах, это не обязательно означает, что служившие были дьяконами в узком смысле слова, то есть занимали должность, носящую это название. Глагол обычно относится в Новом Завете к каждому, служащему в какой либо роли:

Павел (Рим. 15, 25);
Тимофей и Эраст (Деян. 19, 22);
Онисим (Флм. 13);
Пророки Ветхого Завета (1 Пет. 1, 12);
Ангелы (Мф. 4, 11);
Теща Петра (Мф. 8, 15);
Марфа (Ин. 12, 2);
Иисус (Мф. 20, 28).

Существительное «дьякон» также используется в отношении любого служителя, выполняющего разные функции (всего двадцать девять раз в Новом Завете):

Домашние слуги (Ин. 2, 5);
Павел и Аполлос (1 Кор. 3, 5);
Тимофей (1 Фес. 3, 2);
слуги сатаны (2 Кор. 11, 15);
Фива (Рим. 16, 1);
Иисус (Рим. 15, 8).

Семеро мужей из Деян. 6 нигде в Книге Деяний не названы существительным «дьякон» (διάκονος, *diakonos*), которое вообще не встречается в книге. Они были особенной группой, названной просто «семеро», и Филипп-евангелист упоминается как «один из семи» (а не «один из дьяконов») после его переезда из Иерусалима в Кесарию (Деян. 21, 8). Позже в церкви в Филиппах были дьяконы (Флп. 1, 1), но никто из них не упоминается в Иерусалиме.

Итак, кем же были эти «семеро»? Они, вероятно, раздавали милостыню, распределяли подаяния,[18] а позже стали старейшинами,

[18] F. F. Bruce, *The Book of the Acts,* rev. ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 122.

как это видно из следующего: (1) их служение обозначено как забота о нуждающихся. Они были избраны для апостолов на службу (χρεία, *chreia*, Деян. 6, 3), которая заключалась в заботе о пренебрегаемых вдовах эллинистических евреев; (2) то же служение заботы о нуждающихся совершают старейшины в Деян. 11, 29-30; (3) до Деян. 11 в иерусалимской церкви не упоминается ни один старейшина. Вероятно, об их назначении рассказывается здесь, в шестой главе. Если же нет, тогда вообще не существует упоминаний об их назначении, в то время как еврейские старейшины упоминаются в Деян. 4, 5.8.23 и др.; (4) хотя дьяконы не упоминаются в Деяниях, избрание старейшин мы видим в этой книге не раз:

Деян. 1–5	Апостолы руководят церковью в Иерусалиме, заботясь о ее духовных нуждах (Деян. 6, 2)
Деян. 6	Старейшины назначены, чтобы освободить апостолов от заботы о нуждающихся
Деян. 11	Старейшины заботятся о нуждающихся. Деньги, принесенные из Антиохии для помощи церкви в Иерусалиме, передаются не дьяконам или апостолам (очевидно, по причине, упомянутой в Деян. 6, 2-3), а старейшинам (Деян. 11, 30)
Деян. 15, 2.4	Апостолы и старейшины упоминаются вместе как группа в Деян. 15, 6.22.23; 16, 24

Таким образом, можно заключить, что опекой церкви в Иерусалиме занимались апостолы до тех пор, пока в нее не стали вливаться новообращенные из эллинистического иудаизма, которыми еврейские христиане стали пренебрегать в ежедневной раздаче продуктов и прочих предметов первой необходимости. Когда апостолам понадобилась помощь, чтобы они могли совершать свое служение духовных начальников, они сказали церкви: «Нехорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах» (Деян. 6, 2). Итак, несколько мужей было назначено на это служение (Деян. 6, 3). Позже они получили деньги из Антиохии, присланные в Иерусалим «к пресвитерам через Варнаву и Савла» (Деян. 11, 30) на покрытие материальных нужд церкви. Затем, когда из Иерусалима были отправлены апостолы на миссионерское служение обращения неевреев (согласно Великому поручению, которое Христос дал им в Мф. 28, 18-20), те оставили Иерусалим на попечение старейшин.

Хотя это не упоминается в Деяниях, вполне вероятно, что эти старейшины, подобно апостолам, для чьей помощи они были избраны, теперь сами также нуждались в помощи. Они приняли

служение в Иерусалиме, прежде совершаемое апостолами, — заботу о духовных нуждах церкви, и следовало назначить дьяконов, которые бы заменили старейшин в заботе о материальных ее нуждах. Церкви по всей Римской империи были организованы подобным образом: со старейшинами (епископами или пастырями), которые руководили церквями духовно, и дьяконами, заботившимися о материальных нуждах. Флп. 1, 1 адресовано старейшинам и дьяконам в церкви в Филиппах, и Первое послание к Тимофею и Послание к Титу содержат качества этих двух групп церковных служителей в Эфесе и на острове Крит.

Старейшины, известные как «семеро» (Деян. 21, 8), действовали наряду с двенадцатью апостолами в иерусалимской церкви как особенная группа с особой задачей. Иосиф Флавий, живший в новозаветный период, пишет, что еврейские поселения в это время управлялись группами из семи мужей (*Иуд. древн.* 4.8.14, 38; *Иуд. война* 2.20.5). Вероятно, это и было причиной того, что в Иерусалиме были избраны семь мужей.

Метод назначения служителей

Метод, который Павел использовал в организации учрежденных им церквей, включал в себя назначение старейшин и дьяконов, которые выполняли бы функции руководства после его ухода. Сравнив несколько описаний из посланий Павла, а также из Деяний, можно увидеть, что назначение служителей — как в Иерусалиме, так и в церквях, основанных Павлом за пределами Израиля, — проходило в два этапа:

Во-первых, вся община или ее часть избирает служителей.

Во-вторых, они официально назначаются на то или иное служение.

Пять случаев назначений, которые можно назвать образцовыми, содержатся в Деяниях и посланиях Павла.

Первое назначение связано с замещением апостола Иуды Искариота Матфием в Деян. 1, 15-26.

1. Изначально братьями (Деян. 1, 15) — «собранием человек около ста двадцати» — были избраны два человека: Иуст и Матфий. Лука пишет: «[*Они*] поставили двоих... помолились... бросили жребий» (Деян. 1, 23-26). Апостолы не избирали кандидатов,

это сделали ученики. Затем они бросили жребий, и Бог сделал окончательный выбор.
2. Официальное назначение Матфия произошло, когда он был «сопричислен к одиннадцати» (Деян. 1, 26) после избрания учениками.

Второй пример — это избрание мужей для помощи апостолам в Иерусалиме, в Деян. 6, 1-7. Петр сказал: «выберите из среды себя семь человек... их поставим».

1. Избрание совершалось *множеством* учеников. *Братья* избрали из своей среды; *избранников* поставили перед апостолами. То, что сказали двенадцать апостолов, «угодно было *всему собранию*, и [*они*] избрали».
2. Двенадцать апостолов не избирали семерых. Они *назначили* (καταστήσομεν, *katastēsomen*) их на служение *после* избрания, помолившись, возложив на них руки и объявив, что служители избраны всем собранием.

Третий пример назначения находится в Деян. 15, 22-25, где описывается избрание делегатов от иерусалимской церкви в церковь в Антиохии Сирийской, а также для сопровождения Павла и Варнавы.

1. Делегаты были избраны апостолами и пресвитерами *со всею церковью*. Это было единодушное избрание. Церковь написала сопроводительное письмо о том, что «собравшись, единодушно рассудили, избрав мужей...». Перевод NIV передает греческое слово ὁμοθυμαδὸν (*homothymadon*) как «*мы все согласились*». Это слово также используется в Деян. 1, 4; 4, 24; 8, 6; 15, 25; 19, 29 и Рим. 15, 6. Похожее употребление этого слова встречается в Деян. 5, 12.
2. Апостолы и старейшины участвовали в процессе, но не назначали мужей произвольно, без предварительного избрания их всей церковью, как это часто происходит в церквях в наши дни. Лука пишет, что когда процесс избрания был завершен и было написано сопроводительное письмо, «их отправили» (Деян. 15, 30), то есть уполномочили и назначили на выполнение обязанностей, вероятно, возложив руки, как в Деян. 6, 5-6.

Следующий случай — избрание человека для сопровождения Тита с подаянием в иерусалимскую церковь. Об этом говорит Павел во 2 Кор. 8, 18-19.

1. Спутник Тита, «во всех церквах похваляемый за благовествование», был назначен этими церквями сопровождать Тита (2 Кор. 8, 19). Назначение и здесь не означает произвольное уполномочивание церковным руководителем. Греческое слово «назначать» в этом отрывке, χειροτονέω (*cherotoneō*), изначально означало «поднимать руку, чтобы отдать свой голос в собрании»,[19] «выбирать, избирать поднятием рук»,[20] так что это был новый для церкви процесс избрания посредством голосования.
2. Спутник Тита, избранный путем голосования, был отправлен Павлом и его соратниками подобно делегатам, отправленным иерусалимской церковью в Антиохию в Деян. 15, 30.

Четвертый пример назначения относится к избранию старейшин в Деян. 14, 23.

1. Хотя об этом и не говорится, вероятно, старейшины были избраны голосованием общины поднятием рук.
2. Апостолы Павел и Варнава (Деян. 14, 14) «рукоположили им пресвитеров к каждой церкви», включая Антиохию Писидийскую, Иконию, Листру и Дервию (Деян. 14, 20-23). Греческое слово «назначать» здесь то же, что и во 2 Кор. 8, 18 и, следовательно, отражает метод, использовавшийся Варнавой и Павлом, чтобы община поднятием рук показала, кого она желает избрать, после чего апостолы уполномочивали их на служение. Суть в том, что слово «назначать» означает здесь не выбирать или избирать, но, скорее, признать поднятием руки, что делала община, а не апостолы. Значение этого греческого слова иллюстрируется текстом середины второго века, в котором Поликарпа, старейшину церкви в Смирне, просят «созвать благолепный совет и избрать [χειροτονέω, *cherotoneō*] кого-нибудь... и назначить его [καταξιόω, *kataxioō*, посчитать достойным][21] отправиться в Сирию...».[22]

---

[19] LSJ, 1986.
[20] BAGD, 889.
[21] BAGD, 415.
[22] *Иген. Пол.* 7.2.

Пятый и последний пример встречается в послании Павла к Титу, где Титу сказано «поставить по всем городам пресвитеров» (Тит. 1, 5). Греческое слово «назначать» (καταστήσῃς, *katastēsēs*) в этом стихе, хотя и отличается от похожего слова в Деян. 14, 23, повторяет слово в Деян. 6, 3, где община избирает (ἐκλέγω, *eklegō*) и апостолы назначают (καθίστημι, *kathistēmi*). Следовательно, последовательность была такой же:

1. Община избирает старейшин.
2. Тит затем назначает (не избирает) старейшин в каждом городе.

Качества старейшин и дьяконов

В Посланиях Павла к Тимофею и к Титу перечислены качества тех, кого должны избирать общины и назначать на служение церковных руководителей. Учитывая участие общин в избрании своих руководителей в пяти примерах, процитированных выше, не удивительно обнаружить, что практически те же качества, которые ожидались от старейшин и дьяконов, требовались также от каждого христианина. А это значит, Павел не считал, что человек начнет постепенно развивать эти характеристики после того, как его поставили на служение. Так как служители избирались изнутри общины и самой общиной, они должны были соответствовать описанным качествам прежде, чем будут избраны кандидатами на служение. Они уже должны были жить жизнью, очерченной соответствующими отрывками в 1 Тим. 3 и Тит. 1, ведь эти отрывки касаются всех христиан, не добавляя ничего качественно нового к другим этическим отрывкам Нового Завета.

Табл. 16.1. Описание старейшин и дьяконов (и христиан вообще)

Характеристика	Старейшины	Дьяконы	Христиане
1. Непорочный	a. ἀνεπίλημπτον (1 Тим. 3, 2) b. ἀνέγκλητος (Тит. 1, 6-7)	a. ἀνέγκλητοι (1 Тим. 3, 10)	a. 1 Тим. 5, 7; 6, 14 b. 1 Кор. 1, 8; Кол. 1, 22
2. Одной жены муж	μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 6)	μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες (1 Тим. 3, 12)	1 Кор. 7, 2

Характеристика	Старейшины	Дьяконы	Христиане
3. Хорошо управляющий домом своим	a. детей в послушании ἐν ὑποταγῇ (1 Тим. 3, 4). b. τέκνα … πιστά c. προίστημι (ср. 1 Тим. 5, 17, правило старейшины)	a. хорошо управляющий детьми καλῶς προϊστάμενοι (1 Тим. 3, 12) c. и домом своим (1 Тим. 3, 12)	a. 1 Пет. 5, 5; Еф. 6, 1-4; Кол. 3, 20-21 c. Еф. 5, 23; 6, 4
4. Трезв	a. трезв νηφάλιον (1 Тим. 3, 2) b. μὴ πάροινον (1 Тим. 3, 3; Тит. 1, 7)	a. не пристрастны вину (не пьяница, προσέχω 1 Тим. 3, 8)	a. Тит. 2, 2 (старцы)
5. Не бийца	μὴ πλήκτην (1 Тим. 3, 3; Тит. 1, 7)		Тит. 3, 2
6. Целомудренный, благоразумный	a. сдержанный, σώφρονα (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 18) b. сдержанный, ἐγκρατῆ (Тит. 1, 8)		a. Тит. 2, 2 (старцы); Тит. 2, 5 (молодые женщины); 1 Тим. 2, 9.15 (женщины) b. ἐγκράτεια (Гал. 5, 23)
7. Благочинен (уважаем, почитаем)	κόσμιον (1 Тим. 3, 2)		1 Тим. 2, 9; 1 Пет. 3, 5 (женщины)
8. Страннолюбив	φιλόξενον (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 8)		1 Пет. 4, 9; Рим. 12, 13; Евр. 13, 2 (φιλοξενία)
9. Учителен (способный научить)	διδακτικόν (1 Тим. 3, 2)		2 Тим. 2, 24
10. Не сварлив	a. μὴ πλήκτην (1 Тим. 3, 3; Тит. 1, 7) b. не гневлив, ὀργίλον (Тит. 1, 7)		a. Еф. 4, 26; Тит. 3, 2 b. Мф. 5, 22; Еф. 4, 26.31 (ὀργίζω)
11. Тих	a. ἐπιεικῆ (1 Тим. 3, 3)		a. Тит. 3, 2
12. Не сребролюбив	a. ἀφιλάργυρον (1 Тим. 3, 3) b. не корыстолюбив, αἰσχροκερδῆ (Тит. 1, 7)		a. Евр. 13, 5 b. Тит. 1, 11 (αἰσχροῦ κέρδους)

Характеристика	Старейшины	Дьяконы	Христиане
13. Не новообращенный	νεόφυτον (1 Тим. 3, 6)	сначала испытывать (1 Тим. 3, 10)	ср. 1 Пет. 2, 2; 1 Кор. 3, 2 с Евр. 5, 12-14
14. Доброе свидетельство от внешних	μαρτυρίαν (1 Тим. 3, 7)	приготовляют высшую степень (1 Тим. 3, 13)	Кол. 4, 5; 1 Фес. 4, 12
15. Не дерзок	αὐθάδης (Тит. 1, 7)		2 Пет. 2, 10
16. Любящий добро	φιλάγαθον (Тит. 1, 8)		Евр. 13, 16; 1 Тим. 6, 18; Гал. 5, 22; 1 Фес. 5, 15; Тит. 3, 2
17. Справедлив, честен	δίκαιον (Тит. 1, 8)		1 Пет. 4, 18; 1 Тим. 1, 9
18. Святой	ὅσιον (Тит. 1, 8)		1 Тим. 2, 8
19. Держащийся истинного слова	ἀντεχόμενον (Тит. 1, 9)	Держащийся таинства веры (1 Тим. 3, 9)	Кол. 3, 16-17
20. Здравомыслящий		честны, σεμνούς (1 Тим. 3, 8); достойные, заслуживающие уважения	Тит. 2, 2 (старцы)
21. Не двуязычен		διλόγους (1 Тим. 3, 8)	Еф. 4, 25

Эти качества или черты характера подразделяются на две категории: *абсолютные* и *относительные*. Абсолютные качества применимы к старейшинам, но не обязательны для каждого члена церкви. В абсолютной категории находится два качества.

Во-первых, старейшина не должен быть новообращенным, или неофитом (νεόφυτον, *neophyton*). Он должен быть христианином достаточно долго, чтобы быть зрелым в вере и пользоваться уважением в церкви, которая будет следовать за ним, как за пастырем. С другой стороны, все христиане новообращенные, когда они впервые приходят к вере (1 Пет. 2, 2; 1 Кор. 3, 2), и требуется некоторое время, чтобы они сменили этот статус (Евр. 5, 12-13).

Во-вторых, старейшина должен быть мужем одной жены (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 6) и иметь верующих детей, что тоже, конечно, не требуется от каждого христианина. Это требование дополняет первое в том, что время, понадобившееся человеку на то, чтобы привести своих детей к вере, будет достаточным, чтобы его уже не считать новообращенным.

Вторая категория *относительна*, потому что содержащиеся в ней качества в какой-то мере должны быть присущи каждому христианину, что видно из четвертой колонки вверху. Поскольку старейшины избираются из паствы, которая уже должна придерживаться всех этих требований, старейшины, подобно всем христианам, будут обладать этими качествами в большей или меньшей степени в зависимости от возраста, зрелости, подготовки, самодисциплины и тому подобного. Поэтому эти черты характера относительны.

Эти две категории удостоверяют, что избранные из общины служители будут уже пользоваться уважением паствы, которой должны руководить. Пастыри не могут быть произвольно навязаны пастве. Если овцы еще не знают их и не доверяют им, то не будут следовать за ними. Коров можно гнать, овец необходимо вести. Обычные пастухи должны быть примером для духовных пастырей. Этот принцип избирания уважаемых руководителей из общины также относится и к дьяконам, которых назначают, чтобы служить пастве.

Церкви Павла и церковь в Иерусалиме

Инструкции Павла по организации и функционированию церквей в областях его миссионерской деятельности во многом похожи на устройство иерусалимской церкви. Как говорилось выше, иерусалимская церковь назначила несколько человек помогать апостолам и, со временем, заменить их, когда апостолы покинут Иерусалим, чтобы выполнять свое призвание служения всем народам (Мф. 28, 18-20). Это произошло через десять или пятнадцать лет после того, как была основана церковь в день Пятидесятницы (Деян. 2).

После нескольких лет благовестия исключительно среди евреев, в соответствии с повелением Иисуса, чтобы они «на путь к язычникам не ходили, и в город Самарянский не входили; а шли наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10, 5-6), Петр был направлен Богом в дом язычника Корнилия в Кесарии. Позже Петр сказал об этом случае «Бог от дней первых избрал из нас [меня], чтобы из уст моих язычники услышали слово Евангелия и уверовали» (Деян. 15, 7; ср. Деян. 10–11).

Следовательно, когда двенадцать апостолов покинули Иерусалим, руководство церковью осталось в руках Иакова (вероятно, брата Иисуса) и старейшин (Деян. 21, 18; ср. Деян. 12, 17; 15, 13). Точно так же, как Иаков со временем осуществлял руководство церквями в Иудее (Деян. 15, 13.19), Павел руководил церквями, учрежденными

им вне Иудеи. Однако повседневное руководство и опека церквей в городах и деревнях по всей Римской империи были отданы в руки старейшин, а повседневная опека передана дьяконам. Эти два служения подробно описаны в Новом Завете.

Состав церквей Павла и Вечеря Господня

Учреждение и распространение церкви в первые три века, до Константина, не включало в себя возведение церковных зданий. Когда слово «церковь» употребляется в тексте первого века, оно относится не к строению на углу улицы с вывеской на фасаде, с названием улицы, номером телефона, страховым полисом и банковским счетом. На протяжении первых трехсот лет существования, до Миланского эдикта 313 года, христианство терпели, но не признавали официально, и церкви не могли владеть собственностью.

С другой стороны, иудаизм был официально признанной религией в Римской империи, и еврейские общины классифицировались как *коллегии* или *братства* и, наряду с другими клубами, гильдиями и ассоциациями, имели право на владение собственностью, на защиту в суде и т. д. Когда Юлий Цезарь приказал закрыть все религиозные общины, не имеющие долгой истории, синагоги не вошли в их число.[23] Позже, во времена Павла, император Клавдий издал письмо (41 г. по Р. Х.), вновь подтверждающее право евреев на продолжение их освященной веками религии, хотя и отказывающее им в праве на римское гражданство для этнических меньшинств, которое, например, было даровано грекам.[24] Свидетельства из Сардиса, Эфеса и других городов диаспоры явно демонстрируют в целом благосклонную политику Рима к общинам еврейской диаспоры от Цезаря и после Константина.[25] Древние надписи, литературные свидетельства и отрывки Нового Завета (напр., Деян. 18, 7) говорят о зданиях синагог в первом веке. Археологические раскопки в Израиле дали сведения о синагогах первого века в Гамле, Капернауме и Магдале и зданиях, переделанных под синагоги, в Геродиуме и Масаде.

---

[23] E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian,* Studies in Judaism in Late Antiquity 20 (Leiden: Brill, 1976), 133-35.

[24] Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism,* part 1, *From Herodotus to Plutarch* (Leiden: Brill, 1974), 399-403; Avigdor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1961), 305-28.

[25] Wayne Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1983), 44.

Первыми обращенными в христианство были евреи. Когда они приняли Иисуса как Мессию, они продолжали посещать синагоги, как поступали Прискилла и Акила в Эфесе (Деян. 18, 26), где они услышали Аполлоса, который также принял Христа. Павел отправился в Дамаск, чтобы изгнать из синагог иудеев-христиан и упрятать их в тюрьму. Лука писал, что Павел выпросил у первосвященника «письма в Дамаск к синагогам, чтобы, кого найдет последующих сему учению, и мужчин и женщин, связав, приводить в Иерусалим» (Деян. 9, 2). О присутствии христиан в синагогах намекает Иак. 2, 2 (слово, переведенное как «собрание», это греческое слово, означающее синагогу).

У христиан не было церковных зданий, где они могли бы собираться отдельно как группа верующих, поэтому они собирались по домам. Люди, подобные Титу Иусту, христианину, чей дом соседствовал с синагогой (которую он, по всей видимости, посещал как почитающий Бога), кроме Павла, принимали в своем доме и других (Деян. 18, 7). Также и Крисп, начальник синагоги, вероятно, принимал других для совместного поклонения (Деян. 18, 8). Прискилла и Акила открывали двери своего дома для собраний церкви[26] как в Эфесе (1 Кор. 16, 19), так и позже в Риме (Рим. 16, 5). Филимон в Колоссах (Флм. 2) и Нимфан в Лаодикии (Кол. 4, 15) поступали так же. Таким образом, структура ранних христианских групп основывалась на базовой единице общества, семье.[27]

Отдельное семейство, принимавшее небольшую часть объединенной церкви в городе, стало базовой ячейкой христианского движения.[28] Обращения семейств, упомянутые несколько раз в Новом Завете (напр., Деян. 16, 15.33; 18, 8; 1 Кор. 1, 16; 16, 15), сформировали ядро домашних церквей. Иногда вся церковь могла собираться в доме одного члена, как в случае с Гаем, жилище которого было достаточно большим, чтобы принять такие собрания (Рим. 16, 23). Он принимал Павла и всю церковь. Иногда Павел говорит, что вся церковь собиралась в одном месте и вместе поклонялась (1 Кор. 14, 23). Это могло быть объединенным собранием домашних церквей.

Регулярность таких объединенных собраний не уточняется в Новом Завете. По аналогии с еврейскими служениями в синагоге, можно предположить, что христиане встречались каждый День

---

[26] См. подробнее в Jerome Murphy-O'Connor, "Priscilla and Aquila," *Bible Review* 8.6 (December 1992): 49ff.

[27] Meeks, *First Urban Christians,* 75. См. его обсуждение семейств, которые, вероятно служили церквями.

[28] Ibid.

Господень, хотя об этом нигде не говорится явно. Одно такое собрание произошло в первый день недели в Троаде (Деян. 20, 7), и такое же собрание подразумевается в Коринфе (1 Кор. 16, 1-2). Отдельные домашние группы, несомненно, собирались каждое воскресенье, или даже чаще (см., напр., Деян. 2, 42-46; 5, 42). Общинам было намного сложнее найти доступные и достаточно вместительные общественные здания.[29] Время от времени эта проблема разрешалась собраниями за городом, в полях, но только до первых морозов.

Проблема усложнялась потребностью в помещениях, в которых можно было бы приготовить совместные трапезы. Совместные трапезы были важной частью античного греко-римского общества. Они совершались в языческих храмах,[30] клубах или добровольных союзах.[31] Синагоги[32] также участвовали в совместных трапезах.[33] Главные еврейские праздники отмечались дома, но особенные события, такие как обрезание, обручение, свадьбы и похороны[34] проходили в синагогах.[35] Поэтому, независимо от этнической принадлежности новообращенных Павла, они были знакомы с совместными трапезами в домашних условиях.

Трапезы, скорее всего, были наиболее важным связующим звеном между домашними церквями, ведь в мире Нового Завета они

---

[29] Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981), 36. См. его обсуждение сложности нахождения таких зданий.

[30] О храме Деметры и Коры (Персефоны) в Коринфе см. John McRay, *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1991), 316. О храме Сераписа см. Bradley Blue, "The House Church at Corinth and the Lord's Supper: Famine, Food Supply, and the Present Distress," *Criswell Theological Review* 5.2 (1991): 222ff.

[31] Различного рода клубы, собиравшиеся в малых группах, часто по домам, совершали такие обрядовые служения для своих членов, как показательные погребения, что могли позволить себе только состоятельные люди. Бедных просто хоронили в общественных местах массового погребения – полях, пещерах и пр. См. обсуждение Миксом (Meeks) различного рода клубов и погребений (*First Urban Christians,* 32-33). Также см. D. E. Smith, "Meals and Morality in Paul and His World," in *Society of Biblical Literature Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press, 1981), 319-31; Meeks, *First Urban Christians,* 158 (обсуждение устройства клубов см. 31 ff.). Подробную библиографию см. в работе: "House Church," 221 nn. 2 and 3.

[32] См. сравнение в Meeks, *First Urban Christians,* особенно 34-35.

[33] E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period,* Bollingen Series 37 (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1953-68), 2:108-9, и в различных местах в vol. 5; Martin Hengel, "Die Synagogeninschrift von Stobi," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 57 (1966): 167-72; Blue, "House Church," 221 n. 1.

[34] Бо Райке (Bo Reicke) обнаруживает свидетельства соблюдения еврейских поминальных трапез до развития христианских трапез в честь мертвых (*Diakonie, Festfreude, und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier,* Uppsala Universitets Arsskrift 1951, no. 5 [Uppsala: Lundequist; Wiesbaden: Harrassowitz, 1951], 263, 104-18).

[35] Vincent Branick, *The House Church in the Writings of Paul* (Wilmington, Del.: Glazier, 1989), 100.

всегда представляли собой целое событие. Разделять трапезу с кем-то означало принять его в свое общество, а отлучение от общины всегда означало отлучение от стола (1 Кор. 5, 11). Разделить с кем-то трапезу – это значит создать новые или укрепить старые связи, отношения, требующие определенной посвященности.[36] В этом контексте, как часть обычной трапезы за общим столом, и совершалась Вечеря Господня. Для еврея и язычника сесть вместе за общий стол означало истинное принятие, основанное на вере во Христа и любви друг к другу.

Господня Вечеря проходила группами от тридцати до пятидесяти человек, собиравшихся в домах состоятельных членов церкви, или группами от десяти до пятнадцати неимущих христиан, живших в тесных квартирах многоэтажных домов. Прежде чем описывать характер этих совместных трапез и Вечери Господней, будет полезно сказать несколько слов о том, что собой представляло новозаветное жилище. Ведь тогда не существовало среднего класса, достаточно состоятельного, чтобы позволить себе жить в частных домах немалого размера.[37]

В Римской империи в первом веке 90% свободного населения и более 90% рабов проживало в небольших, перенаселенных, многоэтажных домах.[38] В Риме только 3% населения проживало в частных домах – *domus*.[39] В Помпеях менее 10% жилого района занимали частные дома.[40] В Остии, порте Рима, в то время было только двадцать две частные виллы.[41]

Большой частный дом, или вилла, мог вместить только около пятидесяти людей в своем большом атрии (открытый дворик в центре дома) и триклинии (столовой). Римские дома строились со сплошными стенами без наружных окон (ради безопасности), с комнатами, расположенными по кругу и выходящими внутрь, к атрию. Здесь, в атрии, христиане могли собираться для поклонения,

---

[36] Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (New York: Oxford University Press, 1996), 149.

[37] См. подробнее там же, стр. 149 и далее.

[38] Bruce Frier, *Landlords and Tenants in Imperial Rome* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980); James E. Packer, "Housing and Population in Imperial Ostia and Rome," *Journal of Roman Studies* 57 (1967): 80-95; idem, *The Insulae of Imperial Ostia,* Memoires of the American Academy in Rome 31 (Rome: American Academy in Rome, 1971).

[39] Bradley Blue, "Acts and the House Church," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting,* ed. David W. J. Gill and Conrad Gempf, BAFCS 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 155 n. 138.

[40] Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations: 50 B. C. to A.D. 284* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974), 168 n. 15.

[41] Packer, "Housing and Population," 86.

поскольку он был единственной общественной территорией в доме. Именно здесь римляне и греки до обращения в христианство поклонялись своим богам. Джон Кларк пишет: «Атрий, с его образами предков, ларов и гениев в *ларарии*, был центром традиционного семейного поклонения, а также местом приема деловых и политических клиентов».[42] Ларарий был нишей, вырезанной в стене римского дома и размещающей семейных богов, которых называли ларами, или гениями.

Плотность населения в империи требовала множества многоквартирных домов. Кто-то подсчитал, что в то время на каждые сто квадратных метров имперского города приходилось около пяти таких домов,[43] а жилых районов Рима — семь-восемь.[44] Это почти в два с половиной раза больше, чем в Калькутте двадцатого века, и в три раза выше, чем на Манхэттене.[45] Всего несколько христиан, упомянутых в Новом Завете, были богаты и могли иметь свою или нанять чью-то виллу для собраний церкви.[46] Однако большинство городских христиан принадлежали к низшим классам общества, и единственным местом для собрания у них были маленькие квартиры, вмещавшие только десять-пятнадцать человек.[47] Жилые кварталы были перенаселены и неприветливы. Первый этаж обычно занимали лавки. Второй этаж занимали более состоятельные жильцы, и им не приходилось высоко подниматься. Верхний этаж занимали те, у кого был самый низкий доход. В некоторых зданиях на нижнем этаже размещались вместительные апартаменты для жильцов из высших классов, а на верхних — каморки по три квадратных метра для вольноотпущенников или рабов.[48]

В этих зданиях не было центрального отопления, водопровода и туалетов, — жильцы пользовались многочисленными общественными уборными. Единственным источником освещения в квартирах были лампы-коптилки, так что собрание для поклонения

---

[42] John Clarke, *The Houses of Roman Italy: 100 B.C.—A.D. 250* (Los Angeles: University of California Press, 1991 [but actually published in 1993]), 12.

[43] Branick, *House Church,* 43.

[44] James Stambaugh, *Ancient Roman City* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988), 337.

[45] Robert Jewett, "Tenement Churches and Communal Meals in the Early Church: The Implications of a Form-Critical Analysis of 2 Thessalonians 3:10," *BR* 38 (1993): 26.

[46] О теме состоятельных членов церкви см. David Gill, "Acts and the Urban Elites," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting,* ed. Gill and Gempf, 105-18.

[47] Отличное обсуждение таких жилищ см. в статье Роберта Джуитта (Robert Jewett): "Tenement Churches," 23-43. Джером Мерфи-О'Коннор (Jerome Murphy-O'Connor) предполагает, что десять-двадцать человек могли собираться в торговом помещении на первом этаже многоквартирного здания ("Priscilla and Aquila," 49—50).

[48] See Frier, *Landlords,* 15.

в таком помещении по вечерам после работы (однажды Павел проповедовал до полуночи, Деян. 20, 7) было не из приятных. Именно в таких условиях Евтих выпал из окна верхнего этажа вечером во время служения с Вечерей Господней. Горело множество светильников (Деян. 20, 8-9), и гарь от них притупляла чувства. Несмотря на то, что юноша сидел у окна, он все-таки впал в глубокий сон.

Из-за жары и плохой вентиляции окна не закрывались, так что ничего не спасало жильцов от шума торговых повозок, согласно закону перевозящих товары по узким булыжным улицам ночью.

Учитывая все вышесказанное, становится ясно, что термин «домашняя церковь» раннего периода передает совсем не то окружение, которое обычно подразумевается в наше время, когда собрания проходят в частных домах прихожан. Такого раньше не было, и только у некоторых богатых членов церкви были свои дома, где могла собираться церковь. Практически все городские церкви собирались малыми группами в небольших арендованных квартирах. В редких случаях они собирались вместе, как описано в 1 Кор. 14, 23: «Вся церковь сойдется вместе ['в одно место', KJV]».[49] В таких собраниях, проходящих в различного рода арендованных помещениях, общественные правила поведения, скорее всего, поставили женщин на второй план, тогда как в частных собраниях, проходивших в их собственных квартирах или домах, у них было больше свободы, ведь от них полностью зависело приготовление еды.[50]

Здесь для нас важно различать три вида трапез: (1) обычный стол с пищей, принимаемой для физического подкрепления; (2) трапеза агапе (трапеза любви, Иуд. 12), разделяемая совместно, чтобы способствовать духовному единству; и (3) Вечеря Господня,[51] происходящая во время трапезы агапе. Это дает важное контекстуальное окружение отрывку 1 Кор. 10—11 — единственному месту в Новом Завете, где обсуждается совершение Вечери церковью.

---

[49] Фраза (ἐπὶ τὸ αὐτό) в этом стихе, переведенная «в одном месте» в переводе KJV, может быть указанием на единство тела. Она встречается в Деян. 1, 15; 2, 1.47; 1 Кор. 11, 20; 14, 23 и может переводиться как «в церковном общении», согласно Брюсу Мецгеру (Bruce Metzger), *A Textual Commentary on the Greek New Testament,* 2d ed. (Stuttgart: German Bible Society, 1994), 265. Полное обсуждение фразы со значением «собрание» см. Everett Ferguson, "When You Come Together: *Epi to Auto* in Early Christian Literature," *Restoration Quarterly* 16 (1973): 202-8.

[50] Новый взгляд на роль женщин см. в книге: Craig Keener, *Paul, Women, and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992); и Bonnidell Clouse and Robert G. Clouse, eds., *Women in Ministry: Four Views* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1989), в которой представлены четыре различных евангельских точки зрения.

[51] См. обсуждение этих отличий в Jewett "Tenement Churches," 32ff.

Жители многоэтажных домов могли питаться в общей кухне[52] или же готовили на жаровне в своих маленьких квартирах. Готовили и подавали пищу женщины. Когда несколько малых групп собирались вместе в больших собраниях, женщины, вероятно, продолжали подавать пищу, включая Вечерю Господню, которую вкушали во время совместной трапезы. Трапезы были неотделимы одна от другой, что побудило Павла написать: «Далее, вы собираетесь, [так, что это] не значит вкушать вечерю Господню; ибо всякий поспешает прежде [других] есть свою пищу, [так] [что] иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божью и унижаете неимущих? Что сказать вам? похвалить ли вас за это? Не похвалю» (1 Кор. 11, 20-22).

Слова «Господню» и «свою» в оригинале стоят в эмфатической позиции. Проблема была не той же, что во время собрания поклонения в большом современном церковном здании, где поклоняющиеся не рассуждают о теле Господнем, поскольку не задумываются о значении установления. Слово «рассуждать» (διακρίνω, *diakrinō*) в 1 Кор. 11, 29 означает «различать». Они ели и пили осуждение себе, поскольку не отличали Вечерю Господню от обычного ужина, который съедали в то же самое время. Вечеря Господня вкушалась в контексте другой трапезы. Таков подтекст отрывка.

Отсюда вырисовывается картина, что когда бóльшая группа собиралась в доме богатого члена церкви или в нанятом помещении, возникали злоупотребления.

Если трапеза проходила в частном доме богатого члена церкви, проблема, возможно, была следующей: богатая и влиятельная элита того сообщества трапезничала в триклинии (столовой), возлежа на скамьях и наслаждаясь лучшей пищей. Члены низшего класса, включая рабов и вольноотпущенников, собирались в атрии и получали меньшее количество еды и более низкого качества. Поэтому, когда бедные, опоздавшие на совместную трапезу, приходили в атрий, им не доставалось еды. Пришедшие вовремя были сыты и даже успевали напиться, тогда как опоздавшие оставались голодными (1 Кор. 11, 21).

Поэтому Павел наставляет: «Посему, братия мои, собираясь на вечерю, друг друга ждите. А если кто голоден, пусть ест дома, чтобы собираться вам не на осуждение» (1 Кор. 11, 33-34). Цель совместной трапезы агапе — не удовлетворить голод, но разделить чувство единства за столом, вместе вкушая пищу. Иисус говорил, что его ученики будут есть и пить за столом в его царстве (Лк. 22, 30). Совместные трапезы — это признак взаимного принятия

[52] Frier, *Landlords*, 28.

и уважения: «И придут от востока и запада, и севера и юга, и возлягут в Царствии Божием» Лк. 13, 29. Поэтому те, кто голоден, должны наедаться дома и не расценивать совместную трапезу агапе как языческие религиозные застолья — трапезы обжорства и пьянства, иначе они едят и пьют осуждение себе и оскорбляют тело и кровь Господние (1 Кор. 11, 27-29). Участники трапезы должны исследовать себя и свое поведение и должным образом различать Вечерю Господню.

Еще одним местом проведения трапез в 1 Кор. 11 могла быть квартира в многоэтажном доме, где нет богатого хозяина, угощающего всех прихожан. Проживающие на нижних этажах торговцы имели достаточно средств, чтобы сделать кое-какие закупки для трапезы, но бедные члены церкви могли только сообща приготовить пару блюд для стола. Возможно, они иногда использовали трапезы в своих целях, съедая и выпивая больше, чем следовало, — больше, чем они могли позволить себе дома, — и для опоздавших уже ничего не оставалось, им приходилось уходить голодными. Павел наставлял членов церкви, что в теле Христовом имущие должны делиться с неимущими.

Предполагают, что в некоторых городах христиане, живущие в многоквартирных зданиях, могли регулярно вкушать основную трапезу вместе, обеспечивая едой голодных братьев и сестер.[53] Если некоторые отказывались трудиться или делиться плодами своего труда с другими, им отказывали в месте за общими трапезами. Павел напоминал фессалоникийцам, что он и его коллеги ни у кого не ели хлеба даром (2 Фес. 3, 8), и повелевал им: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3, 9-10). Это не могло быть применимо к обычной еде в кругу семьи, в уединении своих квартир. И все это, конечно, совсем не похоже на обстановку в современных церквях.[54]

Вечеря Господня совершалась в контексте совместных трапез большинством христиан вплоть до четвертого века,[55] когда началось строительство больших церковных зданий-базилик, вместе с чем акцент переместился на таинство и литургию, и практика совместных застолий постепенно угасла.[56] В недавние времена сакраментальный подход к Господней Вечере — даже в несакраментальных

---

[53] Jewett, "Tenement Churches," 39-42.

[54] См. подробнее Robert Banks, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Cultural Setting,* rev. ed. (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994).

[55] См. Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude, und Zelos.*

[56] Схему трехэтапного перехода от домов (50—150 г. по Р. Х.) к перестроенным домам (150—250 г. по Р. Х.) и к независимо построенным базиликам (250—313 г. по Р. Х.) в качестве церковных зданий см. Blue, *Acts and the House Church,* 124-30.

общинах – отстранил смысл Вечери как трапезы всего сообщества. Принятие, общение, причастность и единство, передаваемые совместным пребыванием за столом в первом веке, были полностью утрачены при большом количестве участников, как была утрачена и связь Вечери с трапезничанием в современном богослужении. Таков результат эволюции места собраний – от жилища к лекционному залу.

В большинстве случаев христиане уже не отгораживаются в церквях от представителей социальных меньшинств, не исключают их. Однако настоящая проверка единства наступает не во время совместного пребывания в здании, когда этого требует закон, но во время совместной трапезы, за домашним обеденным столом. Именно так проходила Вечеря Господня в первом веке и именно для этого она и была предназначена Господом: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10, 17).

В учении Павла Вечеря Господня – это общение, *koinonia*, участие в процессе еды и питья (1 Кор. 10, 16). Это совместное воспоминание смерти Христовой всеми христианами, а не соблюдение сакраментального действа священниками. Контекст домашней церкви в древние времена хорошо это подчеркивал.

Христиане первого века в Иерусалиме «пребывали в учении апостолов, в общении и в преломлении хлеба, и в молитвах» (Деян. 2, 42). Частота собраний в церкви первого века, судя по всему, зависела от цели этих встреч. В первые месяцы после зарождения церкви в день Пятидесятницы христиане ежедневно собирались вместе в Иерусалимском храме и преломляли хлеб по домам (Деян. 2, 47), и даже из священников многие покорились вере (Деян. 6, 7).

Относится ли преломление хлеба в Деян. 2, 42 к Вечере Господней? Об этом не говорится однозначно. Выражение «преломлять хлеб» относится к обычному приему пищи. Это видно из насыщений Иисусом пяти, а затем четырех тысяч людей. В Мф. 14, 19 Иисус преломил хлеб, и в двадцатом стихе говорится, что все ели. В Мф. 15, 36 Иисус преломил хлеб, и в тридцать седьмом стихе говорится, что все ели. В Деян. 20, 7 церковь собралась вместе, чтобы преломить хлеб в первый день недели. Ничего не сказано о том, что они преломляли хлеб до следующего дня, когда Павел проповедовал до полуночи и воскресил Евтиха из мертвых (Деян. 20, 11). Итак, фраза «преломили хлеб и ели» относится к трапезе – к Господней Вечере (Иисус преломил хлеб и сказал «примите, ядите» Мф. 26, 26) и, вероятно, к агапе (ἀγάπη), или вечере любви, во время которой вкушалась Вечеря (1 Кор. 11, 20; Иуд. 12). Утверждение в Деян. 2, 46, что еврейские ученики «каждый день

единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца» можно истолковать, как относящееся к совместным трапезам: Вечере Господней или вечерям агапе. Один выдающийся исследователь Павла считает, что указание на преломление хлеба в Деян. 20, 7 включает в себя все это. Он пишет: «Преломление хлеба было, вероятно, совместной трапезой, в ходе которой совершалась евхаристия (ср. Деян. 2, 42)».[57]

Грамматика 1 Кор. 11, 20 ясно показывает значение отрывка: «Далее, вы собираетесь, [так, что это] не значит вкушать вечерю *Господню*, ибо всякий поспешает прежде [других] есть *свою* пищу». Слова «Господню» и «свою» стоят в эмфатической позиции грамматической структуры предложения. Это проясняет значение двадцать девятого стиха: «не рассуждая о теле». Тело, безусловно, это тело Господне. «Рассуждать» (διακρίνω, *diakrinō*) означает «различать, отделять». Проблема коринфян состояла в том, что они вкушали Вечерю Господню во время вечери агапе, но не отличали одно от другого. Они даже упивались допьяна вином (1 Кор. 11, 20).

Другой важный вопрос, относящийся к преломлению Павлом хлеба в церкви Троады – время его совершения. Лука пишет, что ученики собрались «в первый день недели» (Деян. 20, 7). Эта фраза проблематична для переводчиков, которым необходимо определить, отражает Лука еврейское или римское исчисление дней недели. С одной стороны, отрывок может означать, что ученики собрались в субботу вечером после заката солнца – для *евреев* в воскресенье, поскольку в еврейской культуре день сменяется на закате, а не в полночь. Затем Павел проповедовал до полуночи, согласно Луке, после чего они преломили хлеб. Если здесь говорится о Вечере Господней, то она совершалась в воскресенье, поскольку это все еще был первый день недели. Таким образом, последовательность будет такой: (1) ученики собрались вместе где-то после заката, в самом начале воскресного дня, чтобы преломить хлеб (т. е. для трапезы и совершения Вечери Господней, Деян. 20, 7); (2) Павел проповедовал до полуночи; (3) ученики преломили хлеб (т. е. совершили трапезу и Вечерю Господню, Деян. 20, 11) в воскресенье.

С другой стороны, если Лука опирается на *римское* исчисление, согласно которому день сменяется в полночь, тогда церковь собралась в первый день недели, воскресенье, чтобы преломить хлеб (Деян. 20, 7), но на самом деле не трапеза не началась, пока Павел

[57] Bruce, *The Book of the Acts,* 384. Брюс отождествляет преломление хлеба в Деян. 2, 42-46 с Вечерей Господней, которую вкушали вместе с обычной пищей (73).

не закончил проповедовать после полуночи (Деян. 20, 11), т. е. уже в понедельник.

Возможно, хоть и маловероятно, что «преломление хлеба» в седьмом стихе относится к Вечере Господней, а в одиннадцатом — только к завтраку, в таком случае церковь вкушала Вечерю Господню в воскресенье, для чего они и собрались вместе, и затем позже ела завтрак. Это маловероятно из-за путаницы, которую это вызвало бы в сознании читателей Луки, которые, несомненно, понимали, что фраза «преломлять хлеб» относится к одному и тому же действию в одном непосредственном контексте. Сложность восприятия времени в данном отрывке отражена в приведенных ниже переводах Деян. 20, 7:

Воскресенье	
KJV	«в первый день недели»
LB	«в воскресенье»
RSV	«в первый день недели»
NIV	«в первый день недели»
JB	«в первый день недели»
Суббота	
PHILLIPS	«в субботу»
TEV	«вечером субботы»
NEB	«вечером субботы»

По всей видимости, ранняя церковь собиралась каждое воскресенье, поскольку в этот день произошло воскресение Иисуса. Павел пишет: «А если Христос не воскрес... вы еще во грехах ваших» (1 Кор. 15, 17). Не существует записей о регулярных собраниях церкви в день распятия Христа, но она собиралась *каждый* первый день недели так же, как евреи соблюдали седьмой день, субботу.

Однако остается нерешенным еще один вопрос: совершалась ли Вечеря Господня *каждое* воскресенье во время богослужения? Можно утверждать, что Вечеря Господня совершалась каждое воскресенье, поскольку у христиан не было ежегодных праздников (в Новом Завете нет ничего о соблюдении Пасхи, Рождества, Нового Года и пр.). Евреи праздновали Пасху как главный ежегодный праздник, но Вечеря Господня совершалась ранними христианами чаще, чем один раз в год на Пасху. Христиане первого века, очевидно, руководствовались еженедельным, а не годичным календарем. Иудейские христиане, подобно Павлу, соблюдали и еврейские

праздники. Например, Павел отплыл из Филипп только после праздника опресноков (Деян. 20, 6) и так спешил попасть в Иерусалим до Пятидесятницы, что даже не остановился в Эфесе. Вместо этого он оправился в Милет и призвал туда эфесских пресвитеров, «ибо Павлу рассудилось миновать Ефес, чтобы не замедлить ему в Асии; потому что он поспешал, если можно, в день Пятидесятницы быть в Иерусалиме» (Деян. 20, 16).

Во фразе, переведенной «первый день недели» (Деян. 20, 7), слово *день* отсутствует в греческом тексте. Его присоединяют на основании истолкования греческой идиоматической фразы κατὰ μίαν σαββάτου (*kata mian sabbatou*), дословно «согласно первому недели». Однако перевод — не пословное воспроизведение одного языка в другом, в нем также учитываются и идиоматические выражения. Слово «первая» (μίαν, *mian*) — это прилагательное, и поскольку существительное, к которому оно относится, в тексте не указано, прилагательное женского рода подразумевает наличие существительного женского рода, в этом случае — слова «день».

Идиоматическое истолкование также присутствует при передаче слова «каждый» в связи с фразой «первый день» (1 Кор. 16, 2) в следующих переводах: LB, RSV (2-е изд.), TEV, NIV, JB, NEB и в переводе Давида Штерна «Еврейский Новый Завет» (David Stern, *Jewish New Testament*). Это употребление фразы можно сравнить с аналогичным употреблением слова «год» (ἐνιαυτὸν, *eniauton*) в Евр. 9, 25, где оно относится к *ежегодному* (κατ' ἐνιαυτὸν, *kat' eniauton*, по году) вхождению священника в Святая святых в День Искупления. Идиоматическое значение «*каждый* год» единогласно передается в переводах Нового Завета.[58] Также в Евр. 7, 27 встречается похожая фраза со словом «день» (ἡμέρα, *hēmera*), где говорится, что священнику не нужно приносить жертвы *ежедневно* (καθ' ἡμέραν, *kath' hēmeran*). Таким образом, идиоматическое значение повторяется, идет ли речь о годе, дне или неделе:

κατ' ἐνιαυτὸν = каждый год	Евр. 9, 25
καθ' ἡμέραν = каждый день	Евр. 7, 27
κατὰ ... σαββάτου = каждую неделю	1 Кор. 16, 2

И когда слово μίαν (один, первый) присоединяется к этой последней фразе, она означает «первый день каждой недели». Тогда становится ясно, что Павел встречался с церковью в Троаде в первый день недели для преломления хлеба, потому что это было

[58] Так переведено во всех восьми переводах издания *Eight Translation New Testament* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1974): KJV, LB, PHILLIPS, RSV, TEV, NIV, JB, NEB.

еженедельным обычаем (Деян. 20, 7). И в равной степени ясно, что еженедельные собрания церкви в Коринфе были для прихожан и временем сбора пожертвований, которые Павел собирал для иерусалимской церкви (1 Кор. 16, 3; 2 Кор. 8, 8-15). Еженедельное совершение Вечери Господней в Коринфе очевидно как из текста Деян. 20, 7, так и из божественного происхождения представления в этом установлении тела Иисуса, распятого в пятницу и воскресшего в первый день недели.

Состав церквей Павла и крещение

Крещение и Вечеря Господня — два определяющих установления, о которых постоянно учил апостол Павел и которые практиковались в ранней церкви. В центре и того, и другого стоит смерть и воскресение Иисуса. Взгляды Павла на оба установления достаточно полно изложены в Новом Завете и ясно подтверждают значение каждого из них. Переходя к вопросу о крещении, мы сначала рассмотрим исторический контекст этого установления, а затем учение Павла о нем.

Дональд Гатри (Donald Guthrie) верно отметил: «Конечно, необходимо признать, что для Павла, как и для других первых христиан, обращение и крещение считались одним событием».[59] В Книге Деяний крещение было переходным пунктом в обращении ко Христу, выражением веры человека в смерть, погребение и воскресение Господа Иисуса. Ларс Хартман (Lars Hartman) отстаивает этот взгляд в своей недавней книге о крещении в ранней церкви: «Похоже, Павел считал, что крещение стоит в центре процесса обращения, призвания и вхождения в общину Христа».[60] Г. Б. Кейрд (G. B. Caird) утверждает: «Этот акцент поддерживается Павлом, для которого очевидно, что все христиане будут крещены при обращении».[61]

Происхождение крещения

Крещение не было религиозным изобретением первого века. Еврейские секты долгое время практиковали обряды посвящения. Погружение в воду было таким обрядом в общине ессеев в Кумране, и раскопки в этом месте открыли несколько очень больших цистерн

---

[59] Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester, Eng.: Inter-Varsity, 1981), 756.

[60] Lars Hartman, *'Into the Name of the Lord Jesus': Baptism in the Early Church* (Edinburgh: Clark, 1997), 67.

[61] G. B. Caird, *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon, 1994), 222.

для погружения. В Иерусалиме, Масаде, Иерихоне и Геродионе, помимо прочих мест, были открыты еврейские *miqva'ot* (бассейны для омовения) первого века, подтверждающие изображенную в Мишне картину широкого распространения практики очистительных омовений в иудаизме первого века.

Иоанн Креститель появился на сцене во время соперничающих еврейских религиозных движений, представленных такими сектами, как фарисеи, саддукеи, ессеи, иродиане, зелоты. Весьма вероятно, что Иоанн был тесно связан с ессеями Кумрана в свои ранние годы.[62] По мнению современников Иоанна, его весть и практика омовения водой происходили от Бога, чье общение с вдохновенными пророками, прекратившееся во времена Малахии, возобновилось в проповеди Иоанна. Малахия писал, что Бог пошлет пророка Илию, который обратит сердца народа к Богу (Мал. 4, 5-6), и он пришел, проповедуя со властью Божьей и призывая к покаянию и омовению для прощения грехов, поскольку приблизилось царство небесное (Мк. 1, 4; Мф. 3, 2). Иисус объявил Иоанна новым Илией (Мф. 17, 11-13; Мк. 9, 12-13), и сам подчинился ему и его крещению. Итак, в этом плане Иоанн не принес на религиозную сцену ничего нового. Хотя Иоанново крещение не служило вводным обрядом в какое-либо сообщество, о нем проповедовалось как о средстве подготовки к вхождению в стремительно приближающееся царство небесное.

Когда Иисус подчинился крещению Иоанна, это вызвало некоторое беспокойство со стороны Иоанна. Иоанн проповедовал то, что Марк назвал «крещением покаяния для прощения грехов» (Мк. 1, 4), и народ приходил к нему, исповедуя свои грехи (Мф. 3, 6). Вполне понятно, что Иоанн отреагировал на просьбу Иисуса словами: «Мне должно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне?» (Мф. 3, 14).

Поэтому не может быть сомнения, что Иоанн и принявшие его крещение связывали обряд с нравственными целями. Почему тогда крестился Иисус? В отличие от всех, кто приходил к Иоанну, это точно было не для прощения грехов! «Он не сделал никакого греха» (1 Пет. 2, 22). Для Иисуса отказаться от крещения было бы равнозначно отвержению цели Бога. Лука писал, что «фарисеи и законники отвергли волю Божью о себе, не крестившись от него» (Лк. 7, 30).

Часто в обсуждении происхождения новозаветного крещения, в особенности крещения Иоанна, пренебрегают тем фактом,

---

[62] John McRay, "John the Baptist and the Dead Sea Scrolls," *Restoration Quarterly* 4 (1960): 80-88.

что Иисус не только был крещен Иоанном, но что он так же, как и Иоанн, проповедовал в Иудее с группой учеников и крестил принимавших его учение. У Иисуса было служение проповеди и крещения, аналогичное служению Иоанна.

В Евангелии от Иоанна описывается случай, когда Иисус был в Иерусалиме на празднике Пасхи и к нему пришел Никодим, видный фарисейский учитель. Иисус обсуждал с ним вопрос возрождения как части обращения (Ин. 2, 23 – 3, 21), после чего, пишет Иоанн, Иисус остался в Иудее со своими учениками и крестил (Ин. 3, 22). В самом деле, к нему шли все (Ин. 3, 26). В это время Иоанн крестил на севере, в Еноне,[63] что возле Салима в Самарии, потому что там было много воды (чего требовала его практика погружения, Ин. 3, 23). Таким образом, Иоанн и Иисус оба руководили группами учеников, проповедуя и крестя одновременно в разных областях Израиля. Но знаменательно, как отмечает это Евангелие: «Когда же узнал Иисус о [дошедшем до] фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, – хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его» (Ин. 4, 1-2).

Таким образом, мы можем поместить разговор Иисуса с Никодимом в непосредственный контекст его и Иоанновой практики крещения: утверждение Иисуса о том, что он должен родиться свыше, или заново (Ин. 3, 3) от воды и Духа (Ин. 3, 5), указывало на практику Иисуса омывать раскаявшихся евреев в воде. Его слова о том, что Никодим должен родиться заново, призывали к немедленному действию, поскольку сказаны были в настоящем времени. Он должен подчиниться водам крещения, и, в итоге, он получит Духа, который еще не был дан, но о котором Иоанн сказал, что Иисус скоро пошлет его (Мф. 3, 11).

Хотя Никодим и был озадачен словами Иисуса о возрождении, он, несомненно, понял требование Иоанна покаяться перед крещением. Слово «покаяться» (μετανοῖα, *metanoia*) буквально означает «изменить свои мысли». Это изменение мыслей, вместе с погружением в воде, будет символизировать раскаявшимся евреям, пришедшим к этому крещению, возрождение от воды и Духа. Именно поэтому Марк называет его крещением покаяния для прощения грехов (Мк. 1, 4). Следует отметить, что идентичное выражение цели «для прощения грехов» (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, *eis aphesin hamartiōn*), которое относилось к крещению Иоанна и Иисуса (Мк. 1, 4), позже, в День Пятидесятницы, будет использовано и Петром (Деян. 2, 38).

---

[63] Евсевий (*Onom.* 40.1) считает, что Енон располагался в десяти километрах к югу от Скифополя (Беф-Сан). Предлагались и другие места возле Сихема (Наблуса). См. подробнее статью Джерри Паттенгейла (Jerry Pattengale) "Aenon," *ABD,* 1:87.

Итак, отличие между крещениями до и после воскресения Иисуса состоит не в обетовании прощения грехов – он содержалось и там, и там, – а в двух других важных вопросах. Во-первых, послепасхальное крещение, к которому Петр призвал евреев (Деян. 2, 38) и язычников (Деян. 10, 48), предлагало дар Святого Духа (Деян. 2, 38), чего не было в крещении Иоанна и Иисуса. Иоанн говорил: «Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3, 11).

Второе отличие состоит в том, что послепасхальное крещение должно было совершаться во имя Иисуса из Назарета как воскресшего Господа. Это было крещение во имя распятого и воскресшего Спасителя, который пошлет принявшим его дар Святого Духа. Петр и другие апостолы говорили, что Бог даровал Святого Духа «повинующимся Ему» (Деян. 5, 32). В первой проповеди Петра после воскресения он сказал: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (Деян. 2, 38).

Это было крещение во имя Иисуса, что было важно для двенадцати мужей в Эфесе, знавших только крещение Иоанна, по всей видимости, принятое ими после воскресения Иисуса, когда крещение Иоанна уже не было действенным. Тот, на которого указывал Иоанн, чей путь он приготовил, пришел (Мф. 3, 3). Вновь крестя этих учеников, на этот раз во имя Иисуса, Павел передал им дар Святого Духа (Деян. 19, 1-17). Они сказали, что при Иоанновом крещении даже не знали о существовании Святого Духа (Деян. 19, 2)!

Опыт обращения ранней церкви, как он описан в Деяниях, углубил впечатление о значении, придаваемом апостолами имени Иисуса. Хотя в его последних словах они получили повеление крестить все народы во имя Отца, Сына и Святого Духа (Мф. 28, 18-20), в Деяниях нет описанных случаев обращения, использовавших эту троекратную формулу, ставшую настолько важной во втором веке. С другой стороны, мы находим несколько случаев крещения властью Иисуса, ведь Иисус сам предварил высказывания о крещении словами: «Дана мне всякая власть на небе и на земле». Таким образом, крещение во имя Иисуса было, по сути, крещением во имя всех трех.

Значение крещения в ранней церкви

Значение, придаваемое крещению ранней церковью, видно из того, что каждый случай частного обращения, описанный (а не просто упомянутый) в Книге Деяний, включал в себя омовение в воде

(напр., Деян. 2, 41; 8, 37-38; 10, 48; 16, 30-33; 22, 16). Среди них наиболее поучительно обращение эфиопского вельможи. Лука пишет, что он слушал, как Филипп проповедовал ему Иисуса (Деян. 8, 35). Затем, когда их колесница приблизилась к месту, где было достаточно воды, именно эфиоп, а не Филипп, попросил о крещении. Это вызывает вопрос: «Откуда он узнал об этом?» Ответ таков: «Из проповеди, в которой узнал об Иисусе». Проповедь об Иисусе явно содержала в себе слова о крещении. Ни одно обращение, описанное в Новом Завете, не обходилось без него. Но когда роль крещения становится завышенной, оно принимает форму литургической традиции, лишенной того значения, которое заставило эфиопа искать омовения. В свете же примера Иисуса и ранней церкви, крещение было, и есть сейчас, прекрасным символом самого важного события в истории человечества — воскресения Сына Божьего.

Отход от модели обращения, включающей в себя крещение, произошел только во втором веке, и даже тогда только в методе, а не в цели. Что касается цели, ранние авторы вне Нового Завета, такие как Иустин Мученик и автор «Дидахе»,[64] считали крещение необходимым для обращения. Иустин считал, что люди «могли получить в воде отпущение грехов» и что «совершается оно во имя Отца, Сына и Святого Духа».[65]

Способ крещения в ранней церкви

Что касается метода, то понятие «способ», использующееся в крещальных контекстах в истории христианской мысли, вводит в заблуждение, поскольку слово «крестить» означает «погружать».[66] В английском языке слово «baptism» — это транслитерация (побуквенная передача греческого слова буквами английского алфавита), а не перевод (передача значения слова из одного языка на другой) слова βαπτίζω (*baptizō*). Таким образом переданы несколько слов Нового Завета, что зачастую затемняет их оригинальное значение; например, транслитерация слова «дьякон» (διάκονος, *diakonos*) означает в переводе «слуга», а транслитерация слова «пресвитер» (πρεσβύτερος, *presbyteros*) означает в переводе «старший» или «старейшина».

---

[64] *Дидахэ* 7.

[65] *Апол.I* 61.

[66] См. βαπτίζω in BAGD, 131-32; G. W. H. Lampe, ed., *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1961-68); G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: Clark, 1950); LSJ 305-6; Joseph H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament,* 4th ed. (Edinburgh: Clark, 1901), 94.

Таким образом, способ (образ или метод) крещения является, собственно говоря, способом погружения, и он должен означать метод, каким человек погружается (лицом вперед, на спину, погружается самостоятельно, при посторонней помощи и т. п.). По определению, для людей первого века это не могло означать выбор между обливанием, окроплением или погружением. Погружение было общепринятой практикой среди религиозных евреев первого века. Это понимал еврейский переводчик Давид Штерн (David Stern), последовательно переводящий слово «крестить» словом «погружать» в своем еврейском переводе Нового Завета.[67]

Когда еврейские омовения не могли осуществляться предпочтительным методом — в проточной воде — их совершали по-другому. В Мишне описываются шесть степеней концентрации воды, которые могут применяться для ритуальных очищений.[68] Шестая, самая высшая степень — проточная вода. Специально выстроенные *miqva'ot* (мн. ч. *miqveh*), обнаруженные в раскопках по всему Израилю, были задуманы для обеспечения циркуляции воды во время крещения. Из археологических данных на настоящий момент известно более трехсот таких сооружений; сто пятьдесят из них обнаружены в Иерусалиме.[69] Уильям ЛаСор считает, что «эти *miqva'ot* задают пример для христианского крещения».[70]

Самое раннее описание крещения способом, отличным от погружения, содержится в руководстве для церквей под названием «Дидахе», или «Учение двенадцати апостолов», в котором говорится: «Крестите в живой воде во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Если же нет живой воды, крести в другой воде; если не можешь в холодной, то в теплой. А если нет ни той, ни другой, возлей воду на голову трижды во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (*Дидахэ* 7.7).

В этом документе подчеркивается использование холодной проточной воды, вероятно, потому что она была высшей степенью концентрации в еврейских очистительных омовениях, подобных тем, что совершались в *miqveh*. Явным намерением «Дидахе» в замещении погружения обливанием было предусмотреть ситуации, когда была доступна ритуально не чистая, не проточная вода. Вода становилась живой (проточной) благодаря обливанию. В греческой идиоме того времени по отношению к воде использовалось слово «живой»

---

[67] David Stern, *The Jewish New Testament* (Jerusalem: Jewish New Testament Publications, 1989).

[68] See *m. Mikwa'ot* 1.1.

[69] См. обсуждение в статье: Ronny Reich, "The Great Mikveh Debate," *BAR* 19.2 (March-April 1993): 52.

[70] William Sanford LaSor, "Discovering What Jewish Miqva'ot Can Tell Us about Christian Baptism," *BAR* 13.1 (Jan.-Feb. 1987): 52

(ζῶν, *zōn*), чтобы передать значение «проточный». Оно относилось к ключевой воде в противоположность воде из цистерны.[71] Стоячая вода была мертвой водой. «Дидахе» допускало замену только в том случае, если не была доступна проточная вода для погружения.

Крещение детей в истории ранней церкви обязательно исключало погружение. Слову «крестить» дали другое определение – так началось окропление и обливание. В своей книге «Происхождение крещения младенцев» (*Origins of Infant Baptism*) Иоахим Иеремиас (Joachim Jeremias) пишет: «Никто не пытается опровергнуть *неоспоримый факт*, что *прямые свидетельства* крещения детей начинаются *только* с Тертуллиана».[72] Нельзя продемонстрировать, что до третьего века окропление когда-либо противопоставлялось погружению. Оно возникло в крещении больных, совершавшемся властью Киприана, епископа Карфагена в Северной Африке, который считал, что крещение настолько важно, что в случае болезни замещение погружения было лучше, чем если бы больной вовсе не крестился.[73]

Проблема с позицией Киприана заключалась в том, что без погружения, которое выражает погребение и воскресение Иисуса, обряд терял одну из наиболее фундаментальных характеристик – свой символизм. Чтобы какой-либо акт считался символическим, он обязательно должен изображать то, что символизирует. Ни обливание, ни окропление не может передать символизм *воскресения.*

Взгляд Павла на крещение

На этом историческом фоне мы можем подойти к попытке понять учение апостола Павла о крещении.[74] Он подчеркивает символизм крещения, когда пишет: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6, 3-4). Выход из вод погружения, в которых мы были погребены с Христом, ярко символизирует воскресение из мертвых. В этих двух стихах смерть и воскресение являются ключевыми мотивами: причастники погружения, говорит Павел, (1) были

---

[71] BAGD, 337.

[72] Затем он неубедительно пытается выстроить случай детокрещения на косвенных доказательствах (Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism* [Naperville, Ill.: Allenson, 1963], 9). См. его дальнейшее обсуждение, начиная со стр. 64.

[73] Киприан, *Epistle* 75.12.

[74] См. окончание второй главы об обращении Павла для дальнейшего обсуждения крещения.

крещены в смерть Христову, (2) были погребены с ним (3) и воскресли из мертвых, чтобы ходить в обновлении жизни. Это подчеркивается в Кол. 2, 12, где он пишет: «Быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых».

Позднее смещение христианского учения с погружения на окропление и обливание могло также отражать постепенный сдвиг христианского богословия от еврейских верований в воскресение тела к греческой идее бессмертия души отдельно от тела. С отвержением воскресшего тела не было необходимости практиковать крещение, символизирующее такое несуществующее воскресение! Павел доказывает обратное, что для акцента на воскресении тела обязательно требуется соответствующий символ акта, в котором мы совоскресли с ним (Кол. 2, 12): «Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть [соединены] и [подобием] воскресения» (Рим. 6, 5).

В мышлении Павла о процессе обращения крещение — это символ *погребения*, следующего за духовной смертью, в которой должен почить ветхий человек греха, и из его ветхой природы восстает новый человек во Христе. «Если кто во Христе, тот новое творение: древнее прошло; вот, теперь все новое», — настаивает Павел (2 Кор. 5, 17, KJV). Выход из вод погружения остается прекрасно подходящим символом метаморфозы воскресения человека в обращении.

Практика крещения никогда не задумывалась вне должных отношений с Божеством, которое требует веры, покаяния и исповедания. Вне этого крещение может быть только «плотской нечистоты омытием» (1 Пет. 3, 21). Подобно близости мужа и жены, крещение требует отношений веры и любви со Христом. В противном случае оно лишено своего изначального и подлинного значения. В правильных же отношениях крещение коснется и тела, и духа.

17

Эсхатология и Святой Дух в мысли Павла

Всю свою жизнь Павел был движим реальностью, выраженной в одном из его посланий: «И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1 Кор. 15, 19). С христианской точки зрения для человеческого существования нет ничего фундаментальнее, чем истинность того, что земная жизнь — всего лишь зыбь на поверхности океана действительности. Если кто-то из нас думает, что ему никогда не придется иметь отношение к реальностью смерти, достаточно посетить любое кладбище. Человечество по определению смертно. Послание к Евреям утверждает: «И как человекам положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9, 27). События, находящиеся между смертью и судом, рассматриваются под рубрикой эсхатологии — изучения последних дней.

Хотя мы и не имеем систематического трактата представлений Павла о последних днях, из нескольких посланий мы можем сложить богодухновенный обзор его понимания этого предмета — достаточный, чтобы произвести надежду и радостное ожидание в сердцах верующих. Изменялись ли взгляды Павла с течением времени и опытом, как полагают некоторые, — очень спорный вопрос.[1]

---

[1] F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 340ff. (but cf. p. 312); Joseph Plevnik, *Paul and the Parousia* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997), 272ff; Ben Witherington III, *Jesus, Paul, and the End of the World* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992), 284 n. 11.

Если так, тогда какие из его взглядов вдохновлены Богом – ранние или поздние? Несомненно, он не мог испытывать вдохновения на противоположных концах спектра.

Парусия, или второе пришествие Иисуса

Существует множество граней изучения эсхатологии,[2] но в этой книге мы рассмотрим только те, которым Павел уделяет внимание в своих посланиях. Скорее всего, главный вопрос, вокруг которого вращаются все остальные, – это возвращение Христа, чтобы взять своих верных последователей с собой в небеса. Это возвращение несколько раз выражено греческим термином παρουσία (*parousia*), который означает «присутствие» и используется Павлом для обозначения его собственного телесного присутствия со своими учениками (2 Кор. 10, 10; Флп. 2, 12). Оно также означает «приход» или «пришествие» и употребляется в небогословском значении относительно прихода спутников Павла, чтобы быть с ним (1 Кор. 16, 17; 2 Кор. 7, 6-7), как и о приходе Павла, чтобы быть с ними (Флп. 1, 26).

Павел также использует слово «парусия», говоря о возвращении воскресшего и вознесшегося Господа (1 Кор. 15, 23; 1 Фес. 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Фес. 2, 1.8). В том же значении его используют и другие новозаветные авторы (Иак. 5, 7; 2 Пет. 1, 16; 1 Ин. 2, 28). Этот «приход» Иисуса уравнивается Павлом с «днем Господним» во 2 Фес. 2, 2 и встречается вновь в разночтениях греческого текста 1 Кор. 1, 8. Во 2 Пет. 3, 4-12 понятия «пришествие», «день Господень», «день Божий» и «день суда» уравниваются, а во 2 Пет. 1, 16 говорится о силе и пришествии нашего Господа Иисуса Христа.

Таким образом, понятие парусии Иисуса, или его пришествия, связано с силой, которая будет явлена в то время по отношению к злым силам вселенной.[3] Во 2 Фес. 2, 9 Павел использует тот же термин, говоря о пришествии беззаконника, поддержанного действиями сатаны. Однако в то время Господь Иисус убьет беззаконника и истребит явлением пришествия своего (2 Фес. 2, 8).

Этот день Господень (2 Фес. 2, 2), который все еще в будущем, невозможно предсказать, он придет как «тать в ночи» (1 Фес. 5, 2), но его должны ожидать христиане, живущие каждый день в вере, надежде и любви (1 Фес. 5, 8), и тогда они не будут захвачены этим днем внезапно (1 Фес. 5, 4). Парусия – явление Христа

---

[2] См. подробнее Charles Holman, *Till Jesus Comes: Origins of Christian Apocalyptic Expectations* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996).

[3] Подробнее об отношении христиан к вселенским вопросам см. в десятой и тринадцатой главе.

в славе, к которой будут причастны его последователи, считающие Иисуса самой жизнью своей (Кол. 3, 4). Когда он придет в тот день, он прославится во святых своих (2 Фес. 1, 10). Это их день искупления, на который они были запечатлены Святым Духом (Еф. 4, 30).

Павел призывает ефесян облечься во всеоружие Божье, чтобы они могли противостать в день злой, когда они сражаются против лукавого и всех вселенских сил зла (Еф. 6, 11).

Однако, прежде чем наступит последний злой день, Павел говорит фессалоникийцам, что произойдет отступление, или восстание, которое приведет к откровению человека греха, сына погибели, противящегося всему доброму и превозносящегося превыше всего, называемого Богом или святынею (2 Фес. 2, 3). Личность этого персонажа является предметом бесконечных обсуждений исследователей Библии. С того времени, как Павел написал эти слова, были ошибочно названы многие, и это, несомненно, будет продолжаться. Павел, писавший под божественным вдохновением, мог быть более конкретным, если бы Бог хотел этого, но он не пожелал того. Недавнее начало нового тысячелетия только подлило масла в огонь предположений.

Павел подчеркивает для своей аудитории, и это следует помнить и сегодня, необходимость жить каждый день в соответствии с примером и учением Иисуса Христа и «не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов» (2 Фес. 2, 2).

Написать эти слова фессалоникийцам Павла побудило лжеучение в этой церкви, возникшее из-за непонимания его проповеди либо еще во время его пребывания с ними, либо сразу же после их посещения кем-то, кто мог отправить послание, претендовавшее на авторство Павла (2 Фес. 2, 2). В Первом послании к Фессалоникийцам, которое вполне могло и не быть первым,[4] Павел говорит о переживаниях христиан о том, что будет с их близкими, умершими до пришествия Христа. Не следует забывать, что фессалоникийцы были греками и жили в среде греческой философии, утверждавшей бессмертие души, но отвергавшей воскресение тела. Павел, еврейский фарисей, верил в воскресение тела еще до того, как стал учеником Иисуса (Деян. 23, 6-8; 26, 5).

В 1 Фес. 4, 23-28 Павел утверждает, что конечной целью второго пришествия Христа (парусии) является воссоединение верных христиан с Богом. Он говорит: «Через Иисуса Бог приведет

[4] Порядок посланий Павла в Новом Завете основан на объеме, а не дате написания. Смотри девятую главу о каноне. Многие ученые считают, что Второе послание к Фессалоникийцам было написано первым.

с Ним тех, кто почил». Это означает, что те, кто еще будет жив в то время, «оставшиеся до пришествия Господня, не предупредят умерших». Павел утверждает, что «потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем. Итак, утешайте друг друга сими словами». Их должно было утешить осознание, что в пришествие Христос возьмет к себе и мертвых, и живых.

Воскресение

Через три года после написания Первого послания Фессалоникийцам, ок. 53 г. по Р. Х.,[5] Павел писал другой церкви в Греции, в городе Коринфе, и рассматривал более полно вопрос воскресения тела, который он считал предметом чрезвычайной важности (1 Кор. 15, 3). Вопрос воскресения из мертвых важен для Павла потому, что телесное воскресение Христа служит гарантией будущего воскресения его последователей (1 Кор. 15, 20; 2 Кор. 4, 14). Он напомнил фессалоникийцам об этом в 1 Фес. 4, 14.

Павел подчеркивает, что воскресение Иисуса было знаком одобрения Бога, его небесного отца. В писаниях Павла, как и в Новом Завете в целом, нигде не говорится, что Иисус воскресил из мертвых сам себя,[6] хотя в Евангелии от Иоанна есть утверждение Иисуса, что он будет принимать участие в воскрешении мертвых: «Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 40). Павел начинает свое Послание к Галатам, заявляя в первом стихе, что Бог Отец воскресил Иисуса из мертвых. Павел утверждал это в своей миссионерской проповеди (Деян. 13, 30) и подчеркивает это в своих посланиях (Рим. 8, 11; 10, 9; 1 Кор. 6, 14; 15, 15; 2 Кор. 4, 14; Еф. 1, 20; Кол. 2, 12; 1 Фес. 1, 10). Для Павла это также гарантия нашего будущего воскресения. Он пишет во 2 Кор. 4, 14: «Воскресивший Господа Иисуса воскресит через Иисуса и нас и поставит перед [Собою] с вами».

В своем обсуждении воскресения в 1 Кор. 15 Павел доказывает, что если нет воскресения из мертвых:

1. Христос не воскрес из мертвых (13 ст.);
2. зачем люди в Коринфе крестились для мертвых (29 ст.)? Слово «мертвые» в оригинале стоит во множественном числе;

---

[5] См. третью главу, где я доказываю, что послания к фессалоникийцам были написаны в 50 г. по Р. Х., а Первое послание Коринфянам — в 53 г. по Р. Х.

[6] Witherington, *Jesus, Paul, and the End of the World,* 186.

3. зачем он, Павел, ежечасно подвергается бедствиям (30 ст.)?
4. будем есть, пить и веселиться, потому что завтра умрем (32 ст.).

Далее он пишет, что если Христос не был воскрешен из мертвых, то:

1. наша проповедь тщетна (κένος, *kenos*), то есть без основания, истины или силы (14 ст.);
2. наша вера также тщетна (14 ст.);
3. наша вера напрасна (μάταιος, *mataios*), то есть бесполезна, пуста, никчемна, глупа (17 ст.);
4. мы представляем Бога в ложном свете (15 ст.);
5. мы все еще в грехах своих (17 ст.);
6. умершие во Христе погибли (18 ст.);
7. мы несчастнее всех людей (19 ст.).

Пятый пункт затрагивает очень важный богословский вопрос: если Христос не воскрес, мы еще во грехах своих. Это означает, что крест — не единственный элемент, задействованный в прощении грехов. Чтобы процесс завершился, понадобилось воскресение Христа спустя три дня, и без него грехи не были бы взяты с Голгофы! С этим перекликается ежегодное искупление, совершавшееся первосвященником в Иерусалимском храме. Искупление не было завершенным, когда он приносил жертву на алтаре. Необходимо также было внести кровь в Святая святых и покропить ею на престол милосердия, потому что он совершал искупление в святилище (т. е. Святая святых, Лев. 16, 17). Евангелие для Павла не ограничивается крестом, оно также включает воскресение, вознесение и увенчание Иисуса одесную Бога как первосвященника по чину Мелхиседека. Иисус, первосвященник, принес свою кровь Богу в небесной Святая святых. Искупление — это скорее процесс, а не событие, как в Ветхом Завете, так и в Новом.[7]

Павел начинает свое обсуждение в первых стихах 1 Кор. 15, утверждая, что евангелие следует определять как смерть, погребение и воскресение Христа. Реальность искупления на Голгофе подтверждается реальностью воскресения. Без него у людей не было никакой причины верить, что кровь Иисуса искупает грехи. Без него, настаивает Павел, мы бы все еще находились в своих грехах.

Но как быть с теми, кто не верит в Иисуса? Будут ли они участвовать в воскресении? Некоторые считают, что воскресение —

[7] См. обсуждение этих тезисов в двенадцатой главе.

это последнее уподобление образу Христа,[8] поэтому Павел не включает неверующих в свое понимание воскресения тела и что, поскольку эта христианская жизнь является продолжающимся процессом уподобления образу Сына, тот, кто не участвует в процессе, не может ожидать получения окончательной части или завершения этого продолжающегося процесса позже.[9] Это означает, что те, кто не уверовал в Иисуса, не будут судится в теле, в котором прожили свою жизнь непослушания. Но это кажется противоречием утверждению Павла в Рим. 14, 10-12, что все мы предстанем на суд Христов, и во 2 Кор. 5, 10: «Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить [соответственно тому], что он делал, живя *в теле*, доброе или худое».

Природа тела после воскресения

Еще одна важная деталь учения Павла о воскресении касается пребывания верующего между смертью и вторым пришествием Иисуса, что часто называется промежуточным состоянием.[10] Некоторые считают, что в своих ранних посланиях (1 Фес. 4, 13-18; 5, 1-11) Павел учит, что христиане воссоединятся с Господом в пришествие и воскресение, а в его поздних посланиях (2 Кор. 5, 5-10; Флп. 1, 21-26) он меняет взгляды и утверждает, что это единение с Христом произойдет во время смерти христиан.[11] Если главная цель второго пришествия Христа – привести верных в Божье присутствие,[12] тогда, похоже, умершие за последние две тысячи лет (со времени воскресения Иисуса) еще не находятся в его присутствии.

Это поднимает вопрос о связи бессмертия души с воскрешенным телом. Павел рассматривает его в 1 Кор. 15, 35, где спрашивает, какое у умерших тело. И тут же отвечает, что в последнем воскресении во время пришествия физическое тело снова вернется к жизни, изменившись из простого материального тела в тело

---

[8] Witherington, *Jesus, Paul, and the End of the World,* 187.

[9] Ibid.

[10] Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology,* trans. J. R. DeWitt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 487-508. See E. Earle Ellis, "The Structure of Pauline Eschatology (2 Corinthians 5:1-10)," in *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 35ff.; Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (Princeton, N.J.: published by the author, 1930; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1953); idem, "The Structure of the Pauline Eschatology," *Princeton Theological Review 27* (1929); Plevnik, *Paul and the Parousia,* 272ff; Bruce, *Paul,* 301-13.

[11] Plevnik, *Paul and the Parousia,* 272-73.

[12] Ibid., 75.

духовное (1 Кор. 15, 44). Но, тем не менее, это по-прежнему *тело*, а не дух. Оно погребено, говорит Павел, как физическое (ψυχικός, *psychikos*) тело. Греческое понятие означает «относящееся к жизни, в данном случае жизни естественного, а не сверхъестественного мира».[13] Первый человек, Адам, был просто материальным телом, состоящим из праха (1 Кор. 15, 45.47), до тех пор, пока Бог не вдохнул в лицо его дыхание жизни, чтобы он стал душою живой (Быт. 2, 7).

Это предполагает, что после смерти душа человека отходит и покидает такое же физическое тело, которое было у Адама, до того как он был оживлен и стал душою живой (1 Кор. 15, 45). Во время воскресения, утверждает Павел, это физическое тело вновь воссоединится с душой, и, подобно Адаму и Иисусу, опять станет живым, духовным телом. Павел сравнивает это с семенем, которое сеется в землю. Мы садим твердое, желтое зернышко кукурузы в почву, и оно пробивается из почвы как мягкий, зеленый стебель. Происходит изменение в структуре, но не в содержании или сущности. Из кукурузного зерна не вырастает пшеничный стебель, настаивает Павел. Существует то, что мы можем назвать преемственностью сущности. Бог каждому семени дает свое тело. «Тело» каждого растения отличается от прочих растений, сохраняет свою особенность. Тело человека, которое помещают в могилу, — это не та же самая форма тела, которое будет воскрешено, но всего лишь голое зерно (1 Кор. 15, 37), которое будет трансформировано в новое духовное тело, в то же самое время сохраняя преемственность сущности точно так же, как зерно кукурузы производит новое тело кукурузы.

Павел утверждает, что физическое тело не остается в могиле, чтобы в конце концов разложиться и распасться на химические элементы природы, теряя свою сущность навсегда, так что отныне Бог будет иметь отношения только с бессмертной душой. Кто-то считает, что в Новом Завете бессмертие приписывается только воскрешенному телу, а не душе.[14] Однако душа не умирает, не может быть погребена и поэтому не может испытать воскресения, возвращения к жизни. Это видно в смерти Иисуса. Его тело было мертво, но душа была бессмертной и вернулась три дня спустя, чтобы воссоединиться с почившим телом. Иаков писал, что тело без духа мертво (Иак. 2, 26).

---

[13] F. W. Gingrich, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), 238.

[14] Bruce, *Paul,* 311.

Поэтому Павел говорил коринфянам о воскресении человеческого тела, а не просто о бессмертии души. Безусловно, в процессе задействовано божественное чудо так же, как при сотворении тела Адама в начале. Это было тело, но оно не было живым до тех пор, пока Бог не вдохнул в него дыхание жизни (Быт. 2, 7). Павел говорит фессалоникийцам, что мы, по сути, состоим из трех элементов: духа (πνεῦμα, *pneuma*), души (ψυχή, *psychē*) и тела (σῶμα, *sōma*), и молится, чтобы они «сохранились без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5, 23). Предположительно, душа — это то, что сотворено по образу Божьему, и дух — это дыхание жизни, данное Богом душе и телу.

Преемственность сущности означает, что после смерти человека его тело сохраняет свою особенность. Если это тело погребено в поле без гроба, оно в конце концов разложится, возвращаясь к элементам почвы, в которой оно погребено. Затем оно может стать частью растений над ним, которые впитывают эти элементы через корни, но эти элементы не перестают существовать. И далее, когда животное съедает растения, эти элементы становятся частью тела того животного. Может показаться, что таким образом умерший человек перестал существовать. Однако чудесная сила Бога может сохранить преемственность сущности, восстановить те же элементы и воссоздать вновь то же самое тело, когда он воскресит его из мертвых после пришествия Иисуса. Это в равной степени верно в отношении человека, тело которого было поглощено каннибалами. Несмотря на то, что элементы его тела стали частью тел других людей, Бог может воспроизвести эти элементы и сохранить преемственность сущности.

Подобным образом тела, разнесенные на части взрывом гранаты или расщепленные на элементы ударной волной ядерного взрыва, могут быть воссозданы силой Бога и воссоединены со своими душами в пришествие. Эта чудесная преемственность сущности видна в употреблении Павлом местоимения «оно»[15] в 1 Кор. 15, 42-44: «Так и при воскресении мертвых: [*оно*] сеется в тлении, [*оно*] восстает в нетлении; [*оно*] сеется в уничижении, [*оно*] восстает в славе; [*оно*] сеется в немощи, [*оно*] восстает в силе; [*оно*] сеется тело душевное, [*оно*] восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное».

Итак, Павел пишет грекам-коринфянам, чтобы те не позволяли своей философии бессмертия души закрывать реальность воскресения тела, которое будет воссоединено с бессмертной душой, чтобы стать новым духовным телом. Для богословия Павла

[15] Это касается только английских переводов. — Прим. перев.

фундаментально то, что «мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1 Кор. 15, 52). В равной степени его мысли также присуще, что перемена состоит в становлении смертного бессмертным и тленного – нетленным (1 Кор. 15, 53). Перемена не влечет за собой утраты сущности.

Когда тело Иисуса было воскрешено из мертвых, оно не претерпело сразу же полную трансформацию. Он сказал некоторым своим ученикам, посчитавшим, что он – дух, когда увидели его: «Дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24, 39). Чтобы продемонстрировать это, он ел в их присутствии рыбу (Лк. 24, 43). Некоторые эсхатологические вопросы остаются без ответов. Было ли тело, в котором ученики видели Иисуса возносившимся на небо, из плоти и костей (Деян. 1, 9)? Или оно преобразовалось в некое духовное тело, о котором Павел говорит в 1 Кор. 15? Или после вознесения он вернулся в свое состояние до воплощения? Когда он вернется таким же образом (Деян. 1, 11), как они видели его возносившимся, вернется ли он в той же *форме*? Или же тогда он будет в форме своего существования, предшествовавшей воплощению?

Павел только кратко касается этого вопроса, говоря, что «как мы носили образ перстного [Адама], будем носить и образ небесного [Иисуса]». Тезис Павла заключается в том, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор. 15, 49-50). Что такое «образ небесного», который мы будем носить? Тело Иисуса после воскресения и перед вознесением в то время все еще состояло из плоти и костей, однако остается вопрос в отношении природы его тела, вознесшегося сорок дней спустя.

Если вознесшийся Иисус, которого Павел называет небесным (1 Кор 15, 47-48), состоял из плоти и крови, которые не могут наследовать царство небесное (1 Кор. 15, 50), тогда тело Иисуса должно было сменить форму, которую оно имело после воскресения, все еще состоявшую из плоти и костей (Лк. 24, 39), на некую новую духовную форму. Тогда какова теперь природа тела Иисуса? Вернулся ли он в состояние своего существования до воплощения как Слова Бога (Ин. 1, 1-14)? Или, напротив, он сохранил тело, подобное нашим телам, в котором жил во время своего воплощенного существования и которое теперь изменилось, как изменятся и наши тела, в новое духовное тело, о котором говорит Павел (1 Кор. 15, 44)?

Итак, мы стоим перед вопросом, вернулся ли Иисус после своего вознесения в образ, в котором существовал до прихода на землю, или же он теперь живет в воскресшем и преобразованном теле? Несомненно, будучи Словом Бога, которое в начале было у Бога и через которое было сотворено все (Ин. 1, 3), он исключителен

во всем своем творении. Но даже если бы мы понимали природу тела Иисуса в период между его воскресением и вознесением, означало бы это, что наши будущие духовные тела будут в то время подобны его телу? Или, если после вознесения он обладает другим телом, будут ли наши тела подобны его телу? Павел пишет, что «мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, [которою] Он действует и покоряет Себе все» (Флп. 3, 21). Но каково оно, это славное тело? Павел не дает нам ответа, потому что он, вероятно, выходит за рамки понимания земных существ. Достаточно знать, что мы будем подобны ему и славному телу его.

Промежуточное состояние

Павел пишет во 2 Кор. 5, 1, что сейчас мы пребываем в земной хижине, которая, когда разрушится, будет заменена жилищем от Бога, домом нерукотворенным, который в следующем стихе называется «небесным жилищем». Греческое слово οἰκία (*oikia*), которое Павел дважды использует в первом стихе для обозначения «дома», по-другому передается в некоторых переводах (RSV, NIV и пр.), которые в первом случае используют слово «шатер» и во втором «дом», чтобы подчеркнуть временный характер первого, земного тела.

Слова Павла во 2 Кор. 5, 8: «Мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» можно понять как намек на промежуточное состояние существования для тех, кто сейчас мертв и существует в бестелесном состоянии до воскресения. Но замена земного тела *небесным* истолковывается некоторыми комментаторами как мгновенное событие, без промежуточного состояния.[16] Тем не менее, это непременно так. Павел говорит о теле, в котором мы сейчас живем, противопоставляя телу вечному. Насколько скоро после смерти совершится этот переход — не сказано. В самом деле, для тех, кто будет жить во время пришествия Христа, переход даже не потребует смерти: «Не все мы умрем, но все изменимся» (1 Кор. 15, 51).

Один современный исследователь Павла ошибочно утверждает, что в 1 Фес. 4, 16-17 Павел «сказал, что мертвые возвратятся

[16] Такова позиция Германа Риддербоса (Herman Ridderbos), *Paul,* 504ff.

к жизни и будут с Господом *только после Второго пришествия*».[17] Это означает, что мертвые сейчас не живут, поскольку их все еще необходимо возвратить к жизни. Однако когда Павел говорит, что мертвые во Христе воскреснут, он подразумевает тело, а не душу, поскольку душа не умирает. Именно тело, а не душа должна быть возвращена к жизни.

Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce) считает, что до пришествия Иисуса у умерших будет какое-то новое тело, что они не будут бестелесными бессмертными душами. Он пишет: «Слова о бессмертии всегда относятся к воскресшему телу, а не к душе»,[18] полагая, что в Новом Завете не существует такой вещи, как бессмертная душа без какого-либо тела. Бессмертие дается телу и душе вместе, а не только душе. Затем он противопоставляет новое тело, данное людям при смерти, с духовным телом, которое будет даровано людям, оставшимся в живых до пришествия Иисуса. Это духовное тело будет их вечным телом. Таким образом, согласно Брюсу, существует два различных вида тел для людей в различных ситуациях (для тех, кто доживет до пришествия Иисуса, и для тех, кто нет), но бестелесное существование бессмертной души Брюс не допускает ни в одном из случаев.

Итак, где находятся умершие до воскресения?

1. Проводят ли они, как полагает Брюс, сознательное существование с Господом в новом духовном теле, данном им непосредственно после смерти, которое не будет участвовать в воскресении их старых тел во время пришествия?
2. Живут ли они с Господом в бестелесной душе, ожидая окончательного воскресения и единения их тел во время пришествия?
3. Сохраняются ли они — в теле или вне тела — в состоянии бессознательного существования (сон души), ожидая пришествия?
4. Живут ли они с Господом в новом духовном теле, которое во время пришествия воссоединится с их старым физическим телом и преобразуется в совершенно иное, вечное, духовное тело?

Павел не отвечает на эти вопросы. Он просто утверждает, что «мертвые во Христе воскреснут прежде» (1 Фес. 4, 16). Тем не менее,

---

[17] Jerome Murphy O'Connor, *Paul: A Critical Life* (New York: Oxford University Press, 1997), 221, курсив добавлен.

[18] Bruce, *Paul,* 312-13.

Брюс прав в своем утверждении, что «для того чтобы была какая-то польза от воскресения, человек должен продолжать существовать; в противном случае, воскресение будет созданием абсолютно нового существа»,[19] что, несомненно, отрицало бы обсуждаемую выше преемственность сущности.

Наверное, Брюс прав, когда пишет: «Споры о том, как Павел понимал так называемое промежуточное состояние, бессмысленны».[20] Тем не менее, Павел подчеркнуто заявляет, что после своей смерти Иисус продолжал жить в течение трех дней в промежуточном состоянии до своего воскресения (1 Кор. 15, 4). Поэтому, будь это три дня или три тысячи лет, промежуточное состояние между смертью и воскресением – не выдумка. Вопрос в том, как долго оно длится, а не существует ли оно вообще.

Хотя промежуточное состояние не описано подробно в Писании, желание Павла «выйти и быть со Христом» (Флп. 1, 23) не должно означать, что пребывание с Христом произойдет немедленно, но всего лишь, что оно произойдет через определенный промежуток времени, который устанавливает Бог. Тем не менее, если Павел не имеет в виду, что желает быть с Христом непосредственно после смерти, он может говорить и о вхождении в неопределенный период бестелесного существования, подобного существованию Иисуса во время трех дней между его смертью и воскресением. Такое непосредственное пребывание у Иисуса после смерти не обязательно отрицает окончательное участие Павла в грядущей встрече его души и тела во время всеобщего воскресения. Вечное пребывание у Бога – радостная участь всех воскресших верующих во Христа, который есть «первенец из умерших» (1 Кор. 15, 20). Мы имеем начаток Духа, ожидая искупления тела нашего (Рим. 8, 23), потому что однажды Иисус Христос «уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою» (Флп. 3, 21).

На данном этапе нашего исследования мы не можем избежать рассуждения о философском вопросе отношения времени и вечности. Есть ли деятельность в промежуточном состоянии или ее нет, мы должны спросить, протекает ли время в небесных сферах так же, как на земле. Были ли Моисей и Илия на сотни лет старше, когда они явились и разговаривали с Иисусом во время его преображения (Мф. 17, 3)? Неужели Павел сейчас старше на две тысячи лет, чем когда он писал послания? Существует ли время в вечности? Измеряется ли оно течением лет? Возможно ли, что за пределами человеческого существования в этой вселенной жизнь не измеряется течением времени? Стареют ли элементы, составлявшие

[19] Ibid.

[20] Ibid.

тело Павла, с течением времени, или они на самом деле исчезли? Если они исчезли, должны ли они быть воссозданы для воскресения и воссоединения Павла с тем телом? В противном случае, не будет ли для него создано абсолютно новое тело и последует потеря преемственности сущности с Павлом первого века? Читатель посланий Павла не может не задаваться подобными вопросами, а поскольку он не дает своим читателям ответов на эти и другие вопросы, можно предположить, что они несущественны для жизни веры и радости жизни в ожидании окончательного воскресения тела и воссоединения с Иисусом Христом.

Тем не менее, мы можем сказать с уверенностью, что воскрешенные тела должны будут присутствовать во время парусии Иисуса и в судный день, ведь цель воскрешения наших тел заключается в том, чтобы нам «должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить [соответственно тому], что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5, 10). Когда Павел пишет в 1 Кор. 6, 14, что Бог воскресит и нас, он подразумевает человеческие тела, которые он конкретно называет в предыдущем и последующем стихе. Суда не будет до тех пор, пока люди не воскреснут из мертвых. Те, кто был погребен и все еще в могиле, восстанут из своих гробов, а те, кто разложился, будет воссоздан.[21] Такова преемственность, выраженная в повторении местоимения «оно» в 1 Кор. 15, 43. *Оно*, тело, которое умерло, будет воскрешено, и *оно* будет воскрешено не просто как дух, а как духовное тело (1 Кор. 15, 44). Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Таким образом, Павел говорит не о том, что плотское тело станет духом, но о двух способах телесного существования.[22] Есть тело земное, есть и небесное, духовное тело. Павел подчеркивает, что это земное тело следует использовать для прославления Бога (1 Кор. 6, 20) в ожидании его преобразования в духовное тело. В мысли Павла существует разница между плотью и телом. Плоть осуждена на смерть, тогда как тело предназначено к бессмертию.[23]

Таким образом, мы остаемся с вопросом о существовании непосредственно после смерти. Если мы не просто бестелесные духи, но обладатели нового тела, то каково оно? Очевидно, оно не может включать земное, физическое тело, которое все еще в могиле. Также очевидно, что это не может быть духовное тело, поскольку воскресения еще не произошло. Некоторые ученые поэтому говорят, что мы будем взяты непосредственно в присутствие Иисуса во время

---

[21] Риддербос (Ridderbos) отрицает, что воскресение умерших произойдет в том же теле, в котором они жили прежде (*Paul,* 535).

[22] Ibid., 543.

[23] Bruce, *Paul,* 206.

смерти и будем там до всеобщего воскресения как бестелесные духи. С этой точки зрения духовное тело, о котором Павел говорит в 1 Кор. 15, 44, – всего лишь образ бессмертной души человека, чтобы противопоставить ее телу физическому.

Именно с такой точки зрения Павел говорит о бестелесной душе, когда упоминает о желании не оказаться *нагим* (2 Кор. 5, 3). Однако в следующем стихе он говорит, что пока живет в теле, он тревожится, чтобы не *совлечься*, когда умрет. Напротив, он желает *облечься* (2 Кор. 5, 4). В этих стихах он также использует аналогию строения, в котором он теперь живет, и нового здания, которое будет его небесным жилищем. В обоих сравнениях он меняет одну метафору на другую, одну одежду на другую, одно жилище на другое. Он не говорит, что покидает эту землю и свое физическое тело ради обнаженного, или бездомного существования – по сути, ради жизни бестелесной души. Риддербос пишет: «В этом контексте нигде не говорится о душе как о том, что продолжит свое существование после смерти», подразумевая бессмертие души вне какого-либо тела. Но он также считает, что после смерти мы еще не живем в прославленном теле.[24]

Таким образом, некое тело, «хижина», «одежда» будут частью существования после смерти, но все же остается вопрос – а что именно? Автор приведенных выше цитат заключает: «Такой вид человеческого существования мы не в силах понять».[25] Некоторые окрестили период между смертью и воскресением как время «сна души», своеобразный духовный гипноз.[26]

Другие считают, что во время смерти мы возносимся, чтобы быть с Христом в небесной сфере навеки.[27] Иные же считают, что мы возносимся в небесную сферу пребывать с Христом, чтобы вернуться на землю с ним.[28]

Милленаризм

Последний подход поднимает вопрос о цели возвращения Христа на землю. Если он вернется на землю, то будет ли это для того,

---

[24] Ridderbos, *Paul,* 507, см. также 503.

[25] Ibid.

[26] О промежуточном состоянии между смертью и воскресением Новый Завет не дает нам ясной информации. Оно считается сном, если только другие авторы не предложат иные концепции (Rudolf Bultmann, "Θάνατος" *Theological Dictionary of the New Testament,* ed. G. Kittel and G. Friedrich; trans. G. W. Bromiley [Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76], 3:17).

[27] Vos, *Pauline Eschatology,* 138.

[28] Ridderbos, *Paul,* 535.

чтобы установить тысячелетнее царство? Если это так, то почему он не придет на землю, не воскресит мертвых и не останется здесь с ними? Почему они вызываются, чтобы встретиться с ним в воздухе только для того, чтобы вернуться вновь на землю еще на одну тысячу лет? Вопрос о буквальном милленарном (тысячелетнем) правлении Христа был предметом значительного интереса на протяжении истории церкви,[29] и недавний переход в третье тысячелетие после Христа в 2001 году принес обновленный интерес к теме. Тем не менее, некоторые важные работы о Павле не затрагивают эту тему,[30] что вполне заслуженно, так как Павел не упоминает тысячелетнее правление Иисуса. Есть предположение, что он намекает на него в 1 Кор. 15, 22-28, но когда Павел составлял свое послание, Отк. 20 еще не было написано.[31]

В Откровении тысячелетнее правление Христа заканчивается освобождением сатаны из темницы, после чего он обольщает народы, до тех пор пока не будет окончательно ввергнут в озеро огненное и серное, чтобы мучиться день и ночь во веки и веки (Отк. 20, 1-10). Все эти вопросы и их отношение к пришествию Христа обсуждались и продолжают активно обсуждаться богословами. И все же Павел нигде не пишет о таком апокалипсическом событии и не делает конкретной, бесспорной ссылки на него до восхищения.

Последовательность эсхатологических событий

Рассматривая в целом отрывки, где Павел обсуждает эсхатологические события, которые для него (и для нас две тысячи лет спустя) все еще находятся в будущем, мы можем построить предположительный сценарий. Следует признать, что эта конструкция основана на предпосылке божественного вдохновения Павла, что не позволяет ему менять взгляды с течением времени.[32] Я иногда буду дополнять схему утверждениями других новозаветных авторов.

---

[29] См. краткое обсуждение в Ridderbos, *Paul,* 556-62; и Plevnik, *Paul and the Parousia,* 129.

[30] E.g., Bruce, *Paul;* and Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life.*

[31] Ridderbos, *Paul,* 557.

[32] Брюс (Bruce) пишет о «развитии его мысли и языка» в вопросе грядущей жизни, но также говорит, что «его центральное верование и учение, похоже, не претерпело каких-либо существенных изменений на протяжении всего служения». Затем он добавляет: «Было бы удивительно, если бы его опыт совсем не оказал влияния на его представление о будущем» (*Paul,* 305). Несколькими страницами ниже он отмечает: «Когда мы подходим к Второму посланию к Коринфянам, то замечаем перемену взгляда Павла. Какими бы ни были другие перемены, этот опыт [время от времени

1. Конец времен. Предсуществующее Слово Бога пришло на землю и жило среди людей как воплощенный Сын Божий, который в конечном счете был распят за грехи мира, погребен и воскрешен из мертвых. Павел пишет: «Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (1 Кор. 15, 20; ср. Деян. 13, 30). Петр соглашается с Павлом, утверждая, что Христос был «предназначен еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена для вас» (1 Пет. 1, 20). Сказано здесь, что это явление Иисуса произошло *в конце времен* (ἐσχάτου τῶν χρόνων, *eschatou tōn chronōn*), который начинается с его первым пришествием, а не более поздним событием.

2. Нынешний промежуток. Промежуток между вознесением Христа и Его будущим пришествием — это период, во время которого Бог «посадил [Христа] одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства» (Еф. 1, 20-21). Во время, которое мы ныне живем, уверяет Петр, получатели его послания «уверовали через Него в Бога, Который воскресил Его из мертвых и дал Ему славу, чтобы вы имели веру и упование на Бога» (1 Пет. 1, 21). Ныне Иисус царствует в небесах с Богом, и мы живем в радостном ожидании его возвращения.

Тем не менее, невидимые злые силы вселенной, хотя они и подчиняются Христу, все еще имеют свободу проявлять некоторую силу и искушать людей отвратиться от Бога. Петр утверждает, что Христос «взошел на небо, пребывает одесную Бога и [Ему] покорились Ангелы и Власти и Силы» (1 Пет. 3, 22). Павел далее проясняет это, говоря, что Иисус в конце концов уничтожит эти космические силы и что Ему «надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 25-26). И, таким образом, до возвращения Христа мы будем жить с болезнями и смертью, как неизбежной реальностью.

Во время этого интервала, когда мы ожидаем возвращения, умершие неправедные сберегаются «ко дню суда [или «пока продлевается их наказание», NIV], для наказания» (2 Пет. 2, 9). Это было ярко проиллюстрировано Иисусом в истории о богаче и Лазаре, которые умерли (Лк. 16, 19-31). Нечестивый богач был в Гадесе (ᾅδης, *hadēs*), невидимой области мертвых, где он мучился из-за своих грехов, тогда как Лазарь пребывал в состоянии счастья, называемом «лоном Авраама». В это время люди еще жили на земле, и богач попросил Авраама послать Лазаря назад на землю предупредить своих пятерых братьев, которые еще жили там (Лк. 16, 28). Если это

столкновение со смертью, JM] отраженный в его взгляде, изменил взгляд на смерть и воскресение. Прежде всего, отныне он считает возможность своей смерти до пришествия более вероятной» (310).

должно было дать некоторые представления о ситуации после смерти, тогда следует отметить, что (1) грешники мучаются, (2) праведники блаженствуют, (3) между ними утверждена непреодолимая пропасть, так что их ситуация неизменна (Лк. 16, 26), и (4) последний суд еще явно не наступил. Иисус, похоже, говорит о промежуточном периоде.

Не только люди, но также и ангелы, согрешившие когда-то в прошлом, «низвергнуты... в ад... преданы в пещеры мрака, чтобы содержаться под стражею до суда» (2 Пет. 2, 4, NIV). Существующие ныне небеса и земля также сберегаются «на день суда и гибели нечестивых людей» (2 Пет. 3, 7).

Во время этого промежуточного периода мертвые во Христе (1 Фес. 4, 16) — те христиане, что почили — не погибли (1 Кор. 15, 6.18; 1 Фес. 4, 13.15); они умерли, но не уничтожены. Воскресение Христа — гарантия того, что он первенец из умерших (1 Кор. 15, 20).

3. Великое отступничество. Павел уверяет фессалоникийцев, что пришествие нашего Господа Иисуса Христа обязательно случится (2 Фес. 2, 1), но не раньше отступления, когда откроется человек греха, сын погибели (2 Фес. 2, 3.7-9). Тайна беззакония, как Павел называет ее в седьмом стихе, уже была в действии, когда он писал послание, но некто ее сдерживал, пока не откроется беззаконник и не будет уничтожен Господом Иисусом. В отношении того, кто или что сдерживало силу, выдвигались и продолжают выдвигаться бесконечные предположения, что показывает — это за пределами бесспорного определения. Предлагалось все и вся — от Римской империи и римского императора до античных и современных политических и религиозных лидеров. Очевидно только то, что земля все еще населена, живет и ожидает пришествия Христа. Он еще не вернулся! Важно понимать: Павел призывает к тому, что людям следует принять любовь истины, поверить истине и не любить неправду (2 Фес. 2, 10-12). Но что есть истина? Вне того, кто есть путь, истина и жизнь (Ин. 14, 6), истину определить нельзя. И хотя исследователи Павла (и других новозаветных авторов) могут не знать ответ на тот или иной доктринальный вопрос, следует помнить, что, когда Павел в 1 Кор. 13, 13 сравнивает вечное и постоянное с преходящим, он не говорит: «Итак, пребывают вера, надежда, любовь, но *знание* из них больше». Он утверждает: «Но *любовь* из них больше».

4. Грядущее пришествие Христа. Павел ясно говорит о грядущем пришествии Христа (1 Кор. 15, 23) и утверждает, что оно близко (ἐγγύς, *engys*, Флп. 4, 5). Иаков говорит о том же (Иак. 5, 8). Петр использовал то же греческое слово, чтобы сказать: «Впрочем, близок

[ἤγγικεν, *ēngiken*] всему конец» (1 Пет. 4, 7) после слов о том, что Иисус открылся в эти последние времена (1 Пет. 1, 20). Таким образом, пришествие Иисуса – часть конца времен. Павел пишет: «Затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу» (1 Кор. 15, 24). Это называется днем Господним, который наступит так, что никто не сможет предсказать его – он придет, как тать в ночи. Ибо, когда будут говорить: «Мир и безопасность», тогда это случится (1 Фес. 5, 2-3). Уничтожится последний враг – смерть (1 Кор. 15, 26; 2 Тим. 1, 10), что обязательно включает «имеющего державу смерти, то есть диавола» (Евр. 2, 14). В апокалипсической картине, изображенной в Книге Откровения, «смерть и ад отдали мертвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим. И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это смерть вторая. И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (Откр. 20, 13-15).

5. Воскресение верующих. Затем следует воскресение верующих. Павел уверяет фессалоникийцев, которые переживали за своих умерших близких, что «мертвые во Христе воскреснут прежде» (1 Фес. 4, 16). В отношении верующих, которые умерли во Христе (1 Кор. 15, 20), Павел говорит, что Христос – первенец из умерших (1 Кор. 15, 20) и что «во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец» (1 Кор. 15, 22-24).

Не сказано, произойдет ли суд над мертвыми и живыми (1 Пет. 4, 5) непосредственно после воскресения тела (тела из плоти и костей, подобного телу Иисуса после воскресения, Лк. 24, 40) или после изменения тела в новое, нетленное тело (1 Кор. 15, 22). Павел просто говорит: «Все мы изменимся... мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1 Кор. 15, 51-52). Он говорит, что мертвые во Христе и живые христиане будут «восхищены на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4, 17).

6. Воскресение неверующих. Поскольку грядущий суд будет за дела, совершенные в теле, плохие или хорошие, неверующие также будут воскрешены в ожидании этого события. Павел говорит римлянам: «Все мы предстанем на суд Христов... И так каждый из нас за себя даст отчет Богу» (Рим. 14, 10-12). Подобным образом он пишет коринфянам, что «всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить [соответственно тому], что он делал, живя в теле» (2 Кор. 5, 10).

7. Суд над человечеством. В описании Иисусом сцены суда в Мф. 25, 31-46, он сказал, что Сын Человеческий придет во славе своей с ангелами. Он сядет на престоле славы, и соберутся пред

ним все народы. Они будут разделены на две категории: овец и козлов. Овцы, которые станут по правую руку, — это те, кто жил согласно учению Иисуса. Козлы, по левую руку, — это те, кто жил иначе. Им он скажет: «Отойдите от Меня, проклятые, в вечный огонь, уготованный для дьявола и ангелов его». Павел также пишет фессалоникийцам о суде, говоря, что Господь наведет «отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа, которые подвергнутся наказанию, вечной погибели, от лица Господа и от славы могущества Его, когда Он приидет прославиться во святых Своих и явиться дивным в день оный во всех веровавших» (2 Фес. 1, 8-10).

Суд начнется с дома Божьего и затронет тех, кто не покоряется Евангелию Божьему (1 Пет. 4, 17). Петр называет его днем суда и погибели нечестивых человеков (2 Пет. 3, 7). И Петр (1 Пет. 1, 7), и Павел (2 Кор. 5, 10) возвещают, что суд будет осуществляться на основании дел, совершенных в теле.

В это время все, кроме Бога, покорится Христу (1 Кор. 15, 27-28). Непокорные ангелы, *брошенные в Тартар* и связанные узами адского мрака [ζόφος, *zophos*], будут преданы на суд (2 Пет. 2, 4; Иуд. 6) и наказаны вечным огнем (Иуд. 7). Я транслитерировал греческое слово *бросить в Тартар*, поскольку его точное значение спорно. Оно переводится как «ад» в RSV и NIV, но это единственный случай его употребления в Новом Завете, и это не существительное. Греческий текст дословно говорит, что Бог отправил их в мрак вечной тьмы [«мрачные темницы», NIV], *бросив в тартарары* [ταρταρώσας, *tartarōsas*]. Идет ли речь об окончательном наказании или промежуточном состоянии наказания, здесь не уточняется. Однако ясно, что в настоящее время наказание уже выполняется, и оно продолжится до пришествия и последнего дня суда. Иуда пишет, что безбожные люди, безнравственные и отвергающие Иисуса Христа (Иуд. 4) и оскверняющие плоть (Иуд. 8), испытают этот мрак тьмы (Иуд. 13; «чернейший мрак», NIV). Петр также пишет, что этот мрак вечной тьмы (2 Пет. 2, 17) сберегается для неправедных, у которых глаза исполнены любострастия и которые никогда не устают грешить (2 Пет. 2, 14).

В этот «день Господень... небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2 Пет. 3, 10). Двумя стихами ниже Петр говорит об этом как о дне Божьем, в который Бог разрушит небеса огнем и разгоревшиеся стихии растают (2 Пет. 3, 12, NIV). День Господень, говорит Павел, придет, как вор в ночи, после восстания и откровения человека греха, сына погибели (1 Фес. 5, 2; 2 Фес. 2, 2-3).

8. Возвращение Господа на небеса. После воскресения и суда над праведными и нечестивыми и назначении каждому должной награды или наказания, праведные вознесутся, чтобы встретиться с Господом в воздухе (1 Фес. 4, 17). Затем последует уничтожение огнем вселенной (2 Пет. 3, 12), включая всякие начальства и власти, и все царство будет передано Богу Отцу (1 Кор. 15, 24). И тогда все покорится Богу, затем сам Сын также покорится ему (1 Кор. 15, 28).

Когда придет совершенное

Мало какие фразы, вышедшие из-под пера Павла, вызвали больше споров, чем его слова в 1 Кор. 13, 10 о том, что духовные дары прекратятся, когда придет совершенное (τὸ τέλειον, *to teleion*). Обоснованность современных духовных даров (т. е. харизматических даров, χαρίσματα, *charismata*) зависит от значения фразы. Варианты фразы, данные в переводах, поднимают вопрос о том, придавал ли Павел фразе значение историческое или апокалипсическое, настоящее или будущее. Ее переводили по-разному: «то, что совершенно» (KJV), «совершенное» (RSV), «полное» (Phillips), «полнота» (NEB), «время исполнения» (Knox), «зрелое» (Cotton Patch Version), «когда мы станем совершенными и законченными» (LB) и «совершенство» (JB).

Определение термина τέλειος (*teleios*) в 1 Коринфянам требует исследования всех новозаветных посланий, приписываемых Павлу, поскольку его богословие будет прослеживаться в каждой книге, носящей его имя. Даже те, кто отрицает авторство Павла в отношении Посланий к Ефесянам, Колоссянам и пасторских посланий, должны распознать в этих книгах самое раннее понимание мысли Павла вне общепринятого собрания его трудов. Значение фразы *to teleion*, «совершенное», проблематично как для толкования, как и для перевода. Возможные значения фразы включают:

1. Законченный, или полный новозаветный канон.[33] Иак. 1, 25, где закон свободы назван *teleios* (совершенным), считается свидетельством в пользу этого понимания. Павел упоминает «благую, угодную и совершенную (*teleios*)» волю Бога в Рим. 12, 2.
2. Совершенное единство церкви, выраженное в понятии «любовь». Подтверждение этого значения можно найти в акценте

[33] David Lipscomb, *A Commentary on the New Testament,* vol. 2, *First Corinthians* (Nashville: Gospel Advocate, 1935), 184; W. E. Vine, *First Corinthians* (London: Oliphants, 1961), 200-201.

на *agapē* в непосредственном контексте главы, хотя *teleion* (то, что совершенно) среднего, а *agapē* женского рода. Можно также отметить, что 1 Ин. 4, 18 утверждает, что *teleios* (совершенная) любовь изгоняет страх.

3. Совершенство, или безгрешность личности, которая в своем абсолютном смысле может относиться в этой жизни только к Иисусу. В поддержку этого взгляда обращаются к Мф. 5, 48, где Иисус говорит: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный». Можно также отметить, что Иисус повелел богатому юноше продать свое имение и последовать за Иисусом, если он хотел быть «совершенным» (*teleios*) (Мф. 19, 21). В ряде случаев термину придается этическое значение зрелости в христианской мудрости (1 Кор. 2, 6; 14, 20; Флп. 3, 15; Евр. 5, 14; Иак. 1, 4).
4. Высшая награда небес.[34] Общая картина совершенства небес, представленная в двадцать первой главе Книги Откровения, внушила это значение многим истолкователям Павла. Совершенство в небесах придет, когда пройдет «прежнее» (τὰ πρῶτα, *ta prōta*) (Отк. 21, 4), а в 1 Кор. 13, *teleios* наступит, когда пройдет «несовершенное», или «неполное» (ἐκ μέρους, *ek merous*).

Все эти истолкования, тем не менее, имеют один недостаток: они навязывают значение слову *teleios*, которое не подтверждается различными контекстами.

1. Ни у Иакова, ни у Павла в общем контексте не рассматривается канон Нового Завета. «Совершенный» (*teleion*) закон, о котором говорит Иаков, вероятнее всего, описывает закон, включающий веру и дела, в противовес тому, который этого не делает. Значение Иак. 1, 25 и Рим. 12, 2 таково, что этот закон уже дан, и его нужно только принять и следовать ему.
2. Тринадцатую главу Первого послания к Коринфянам, в которой Павел так подчеркнуто говорит о любви, нельзя отделить от предшествующих и последующих глав, в которых главная тема – харизматические дары. Тринадцатая глава введена Павлом, чтобы опосредованно повлиять на неординарное желание коринфян использовать свои духовные дары.

[34] Подавляющее большинство комментаторов придерживается этого взгляда: например, Бультман (Bultmann), Годе (Godet), Бит (Beet), Стэнли (Stanley), Макгарви (McGarvey), Моффат (Moffatt), Мейер (Meyer), Ходж (Hodge), Барнс (Barnes), Кларк (Clarke), Крейг (Craig), Кембриджский греческий завет (Cambridge Greek Testament).

Любовь, о которой он пишет, таким образом, не должна восприниматься в абсолютном значении *agapē* (высшей формы любви), которая в своем совершенстве не допускает несогласия. Скорее, ее следует понимать как то, что непосредственно влияет на трения в Коринфе в отношении использования *charismata* и должно быть у тех, кто обладает данными дарами. Более того, если под словами *to teleion* подразумевалась любовь, фраза скорее всего была бы в женском роде, согласующемся с *agapē*, чем в среднем.

3. Хотя нравственная *teleiōtēs* (зрелость) отдельного христианина тоже имеет немалое значение, следует отметить, что Иаков, считающий *teleios* личностью того, кто не согрешает в слове (Иак. 3, 2), тем не менее, заявляет, что никто не может укротить язык (Иак. 3, 8). Следовательно, *teleios* – это меньше, чем человеческое совершенство. Более того, в 1 Кор. 13 Павел обсуждает этические выражения *agapē* в контексте духовных даров, а не в связи с личным поведением человека. Когда Иисус использовал понятие *teleios* в утверждении, что его ученики должны быть совершенными, как совершен Отец Небесный, контекст его слов определил *teleios* как любовь к врагам. Павел использует понятие в особенном контексте харизматического поведения, и мы поэтому должны искать его значение в свете этой особенной дискуссии.
4. Определение *to teleion* в качестве небес связано с применением второстепенного значения к понятию. Английское понятие *perfect* (совершенный) следует использовать для перевода *teleios* только если контекст требует такого значения, поскольку понятие «совершенный» в современном употреблении содержит в себе идею безукоризненности и безошибочности, а не оригинальный оттенок завершенности, полноты или зрелости. Но даже без этого вводящего в заблуждение перевода понятия, в 1 Кор. не содержится ничего, что оправдывает уравнивание небес с *to teleion*.

Итак, мы можем видеть, что общая процедура, использованная в определении *to teleion* в 1 Кор. 13, приписывала фразе значение, соответствующее ее употреблению повсеместно в других новозаветных текстах, более понятных, чем текст в данной главе. Хотя эта процедура в целом надежна, поскольку контекст важнее, чем словари в определении слов, нам следует не просто искать прочие употребления понятия *teleios* в материале Павла, но, что более важно, употребления этого термина в контексте, *похожем* на контекст данной главы. Только тогда мы можем быть уверены, что приписываем

слову значение, которое наилучшим образом отражает намерение автора.

Использование понятия в Септуагинте,[35] у апостольских отцов[36] и в папирусах[37] подтверждает его базовое значение в Новом Завете как «взрослый, зрелый, полный, законченный или окончательный». Таково же обычно и стандартное значение слов *tmim* и *shlēm* в иврите, которые переводятся словом *teleios* в Септуагинте.[38] В папирусах есть один случай, когда встречается фраза ἀλεκτόρων τελείων τεσσάρων, означающая «четыре *взрослых* петуха».[39] Именно это значение зрелости практически всегда встречается в Новом Завете. Из девятнадцати случаев употребления три встречаются у Матфея (5, 48 [дважды]; 19, 21), два в Послании к Евреям (5, 14; 9, 11), пять у Иакова (1, 4 [дважды].17.25; 3, 2), один раз в 1 Ин. 4, 18; и оставшиеся шесть раз в посланиях Павла (Рим. 12, 2; 1 Кор. 2, 6; 13, 10; 14, 20; Еф. 4, 13; Флп. 3, 15; Кол. 1, 28; 4, 12).[40]

Большинство этих случаев употребления — в контексте противопоставления *teleios* младенцам (Евр. 5, 14; 1 Кор. 13, 10; 14, 20; Еф. 4, 13),[41] незрелой мудрости (1 Кор. 2, 6-7),[42] чего-то недостающего (Кол. 1, 24.28)[43] или неполного (1 Кор. 13, 10).[44] Глагольная форма слова, τελειόω (*teleioō*) встречается в Новом Завете двадцать три раза со значением «исполнить» или «завершить». Девять раз встречается в Послании к Евреям (Евр. 2, 10; 5, 9; 7, 19.28; 9, 9; 10, 1.14; 11, 40; 12, 23),[45] где глагол относится к *полному* послушанию,

---

[35] Edwin Hatch and Henry A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint,* 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1998), 1342.

[36] *Ерм. Подоб.* 5.3.6; *Ерм. Вид.* 1.2.1; *Дидахэ* 1.4; 6.2; *1 Клим. Рим.* 1.2; 44.2, 5; 55.6; 56.1; *Варнав.* 1.5; 4.3, 11; 5.11; 8.1; 13.7; *Иг. Пол.* 1.3; *Иг. Еф.* 15.2; *Иг. Смирн.* 10.2; 11.1, 2, 3; 4.2; *Иг. Филад.* 1.2.

[37] Moulton and Milligan, *Vocabulary,* 629.

[38] Francis Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1957), 1071, 1023-24.

[39] Moulton and Milligan, *Vocabulary,* 629.

[40] H. Bachmann and W. A. Slaby, eds., *Concordance to the Novum Testamentum Graece,* 3d ed. (Berlin: De Gruyter, 1987), 1777.

[41] В контрастах употребляются два слова, обозначающие младенцев: νήπιος, (*nēpios*) встречается во всех этих отрывках, кроме 1 Кор. 14, 20, где употребляется παιδία (*paidia*).

[42] Используется ряд слов: σοφία, *sophia* (1 Кор. 2, 6-7; Иак. 1, 4-5); φρήν, *phrēn* (1 Кор. 14, 20); φρονέω, *phroneō* (Флп. 3, 15); ἐπίγνωσις, *epignōsis* (Еф. 4, 13); γινώσκω, *ginōskō*; и βλέπω, *blepō* (1 Кор. 13, 9. 12).

[43] ὑστερήματα, *hysterēmata* (Кол. 1, 24. 28); ὑστερέω, *hystereō* (Мф. 19, 20); λειπόμενοι, *leipomenoi* (Иак. 1, 4).

[44] τὸ ἐκ μέρους, *to ekmerous* (1 Кор. 13, 10).

[45] Другие случаи употребления в Лк. 2, 43; 13, 32; Ин. 4, 34; 5, 36; 17, 4.23; 19, 28; Деян. 20, 24; Флп. 3, 12; Иак. 2, 22; 1 Ин. 2, 5; 4, 12.17.18.

явленному Иисусом в его служении первосвященника. В эту концепцию включается завершенная, или окончательная, природа его закона и жертвоприношения по сравнению с законом и жертвоприношениями Моисея.

Таким образом, более пятидесяти процентов употребления существительного и глагола встречается в части Нового Завета, исторически считающейся Павловой. Область значений слова такова, что оно не представляется узкоспециальным термином. Поэтому мы обязаны обратиться к похожим контекстам, чтобы установить его значение. Если мы сможем определить, что два контекста идентичны, и успешно определить значение словосочетания *to teleion* в одном из них, тогда это будет несомненным определением значения фразы в других контекстах.

Такие идентичные контексты находятся в 1 Кор. 12—14 и Еф. 4. Это можно увидеть в сравнительной таблице:

Табл. 17.1. Сравнение Посланий к Ефесянам и Коринфянам

Ефесянам	**1 Коринфянам**
1. Дискуссия о евреях-язычниках (2, 11; 3, 1; 4, 17)	1. Язычники (12, 2); Эллины (12, 13)
2. Акцент на «всем»	2. «Все во всем»
3. Акцент на «единстве» (4, 4-6; 2, 16-22)	3. Акцент на «одном, одном и том же» дающем даров (12, 4-14)
единство Духа (4, 3)	*один и тот же* Дух (12, 4); *один и тот же* Господь (12, 5)
одно тело, *один* Дух, *одна* надежда (4, 4)	*один и тот же* Бог (12, 6); *один и тот же* Дух (12, 8)
один Господь, *одна* вера, *одно* крещение (4, 5)	*один и тот же* дух, *один* Дух (12, 9)
один Бог и Отец всех (4, 6)	*один* и *тот же* Дух (12, 11)
одно тело (2, 16); *один* Дух (2, 18)	*одно* тело (12, 12); *один* Дух, *одно* тело, один Дух (12, 13)
4. Божественные дары (4, 7-11)	4. Божественные дары (12, 4-11.27-31; 13, 1-3.8-13; 14, 1-10)
5. Человеческое тело как иллюстрация единства (4, 12-16)	5. Человеческое тело как иллюстрация (12, 12-13.14-26)
6. Рост человека иллюстрирует прогресс духовного тела (церкви) (4, 13-16)	6. Рост Павла иллюстрирует прогресс коринфян (13, 11)
7. *Teleios* (4, 13)	7. *Teleios* (13, 10)

Анализ 1 Кор. 12–14 должен быть проведен на основании всей аргументации Послания к Ефесянам. Богословское развитие Послания к Ефесянам ясно:[46] в нем показывается, что язычников должно включить в церковь на равных условиях с евреями, как часть истории спасения. Первая глава демонстрирует, что евреи являются предопределенными *hagioi* (святыми) Бога, который приносит спасение в мир. Павел включает себя как еврея в это обсуждение, используя местоимения первого лица «мы», «нас» и «наш». В Еф. 1, 13 совершается переход от евреев, и включаются язычники. О них говорится с использованием местоимения второго лица «вы» повсеместно в Послании к Ефесянам (ср. Еф. 2, 11). Забота язычников о благе христиан из иудеев упоминается в Еф. 1, 15.

Вторая глава начинается с обсуждения прежней жизни христиан из язычников, достигающего кульминации в тринадцатом и последующих стихах с утверждением, что язычники, тем не менее, были включены вместе с евреями в дело Христа; Христос примирил их обоих с Богом посредством креста (Еф. 2, 16), и те, и другие имеют доступ к Отцу (Еф. 2, 18). В результате язычники более не чужие и не пришельцы, но сограждане святым вместе с иудейскими христианами (Еф. 2, 19). По существу, они часть Божьего семейства и утверждаются на основании еврейских апостолов и пророков (Еф. 2, 20).

Третью главу автор начинает с напоминания читателям из язычников, что именно ради этой цели (его служения среди язычников, чтобы привести их в дом Божий) он стал узником Христовым. Как он говорит в Еф. 2, 22, язычники *также* созидаются вместе с евреями в жилище Божье Духом (KJV). По сути, само таинство евангелия касается включения язычников в статус *сонаследников*, *членов* одного тела, *сопричастников* обетования, данного Аврааму, что *все* народы благословятся в семени его (Еф. 3, 4-6; Гал. 3, 16). Обсуждение Павлом этого пункта в Гал. 3, 7-14 называет Христа обетованным семенем Авраама и связывает обетование с включением в него язычников. В Гал. 3, 13-14 пишется: «Христос искупил нас... дабы благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников, чтобы нам получить обещанного Духа верою». Обетование, упомянутое в Еф. 3, 6, – гарантия, данная язычникам Святым Духом об их включении в Божий план (Еф. 1, 13). Таким образом, в Еф. 3, 14 Павел преклоняется пред Отцом евреев и язычников, земных и небесных семей.

И затем, в рамках этой еврейско-языческой дискуссии и, собственно, на основании ее, начинается четвертая глава: «Итак, я, узник

[46] См. обсуждение в тринадцатой главе.

в Господе». Именно из-за того, что автор Послания к Ефесянам – узник ради язычников, он призывает их к единству Духа, который гарантирует их включение (Еф. 4, 2-3). Единство, о котором он умоляет, это желание евреев и язычников осознать, что для них обоих существует только *одно* тело, *один* Дух, *одна* надежда, *один* Господь, *одна* вера, *одно* крещение и, несомненно, с точки зрения еврейского монотеизма, *один* Бог и Отец *всех*, который над *всеми*, и через *всех*, и во *всех*. Не может быть одного Бога для евреев, и другого – для язычников. Вопрос понятен в Рим. 3, 29-30, что если один Бог, то он Бог и язычников, и евреев.[47]

Далее, продолжая четвертую главу Послания к Ефесянам, автор утверждает, что этому вновь созданному телу посланы божественные дары, чтобы оно могло достичь цели, ради которой было создано. Двенадцатый стих выражает эту цель, и если мы обратим внимание на особенное еврейское значение слова «святые» в данном послании и разницу в использовании греческих предлогов, мы сможем предварительно перевести его так: «Дары посланы, чтобы снарядить иудейских христиан совершать свое дело служения, суть которого заключается в том, чтобы ввести язычников в тело Христово». В следующем стихе говорится, что это служение должно продолжаться до тех пор, пока не будет достигнут определенный уровень веры и знания, определяемый как *teleios* «*зрелого человека*». В общем контексте дискуссии *teleios* может означать только *зрелость церкви, засвидетельствованную принятием евреями включения язычников в одно божественное тело*, которое около десяти лет принадлежало только евреям.

Если это верное понимание доводов в Послании к Ефесянам, тогда похожий отрывок в Первом послании к Коринфянам, а также похожая аргументация (как представлено в таблице 17.1 выше) устанавливают то же значение фразы *to teleion* в 1 Кор. 13, 10 – *включение язычников*. Когда это свершилось, все частичное прекратилось, поскольку дары были даны, чтобы достичь этой цели. Внимательное сравнение этих двух отрывков показывает, что дары (*charismata*) даны и евреям, и язычникам (1 Кор. 12, 13; Еф. 4, 12-13) главным образом для того, чтобы показать божественное принятие обоих в одно тело на равных условиях.

Отрывок 1 Кор. 12–14 похож на отрывок в Послании к Ефесянам. Обсуждение харизматических даров начинается с упоминания языческого прошлого коринфян (1 Кор. 12, 2), после чего говорится, что и евреи, и эллины созданы, чтобы быть напоенными

[47] George Howard, "Romans 3:21-31 and the Inclusion of the Gentiles," *HTR* 63 (1970): 223-33.

от одного Духа, пославшего дары обоим частям ранней церкви (1 Кор. 12, 11). Наличие евреев в коринфской церкви утверждается в отрывке Деян. 18, 4, говорящем, что Павел «во всякую же субботу говорил в синагоге и убеждал Иудеев и Еллинов». Из Деян. 18, 8 мы узнаем, что Крисп, начальник синагоги, уверовал вместе со всем домом своим. В 1 Кор. 1, 23 Павел свидетельствует о наличии евреев и язычников в церкви Коринфа. Он говорит, что Христос распятый – для эллинов безумие, а для иудеев – соблазн. Таким образом, главная мысль двенадцатой главы заключается не в том, что существует много различных даров, но что, несмотря на множество различных даров, есть только один даритель.

Это можно проследить из вышеприведенной таблицы. Один Дух, тот же самый Дух, дает дары евреям и язычникам (1 Кор. 12, 4-14). Как в четвертой главе Послания к Ефесянам, так и в Первом послании к Коринфянам Павел иллюстрирует это образом человеческого тела и процессом роста к зрелости (*teleios*). В таких похожих отрывках должно быть одинаковое значение слова *teleios*. В 1 Кор. 13, 10, как и в Еф. 4, 13, *teleios* относится к включению язычников. Они также стали получателями этих божественных *charismata*, чтобы показать Божье намерение соединить их в одно тело на равных условиях. Петр говорит в Деян. 11, 17, что Бог даровал язычникам в доме Корнилия (Деян. 10) тот же дар, что он дал еврейским верующим в Пятидесятницу.

В Еф. 1, 13-14 пишется, что язычники запечатлены Святым Духом, как залог (ἀρραβὼν, *arrabōn*, гарантия) их принадлежности Богу, а в 1 Кор. 12, 13 – что евреи и эллины напоены одним Духом и одним Духом крестились в одно тело. Добавление «рабов и свободных» здесь и «рабов, и свободных, мужчин и женщин» в Гал. 3, 28 просто необходимо, если Бог действительно создал одно новое тело. Являются ли эти евреи и эллины рабами или свободными, мужчинами или женщинами, варварами или скифами, обрезанными или необрезанными (Кол. 3, 11), они полностью приняты Богом и должны поэтому принимать друг друга. Суть в том, что Бог даровал *charismata* всем, вне зависимости от социального положения, пола или национальности. В 1 Кор. 11 Павел устанавливает право женщин пользоваться своими дарами в молитве и пророчестве при правильном покрытии головы, и в Деян. 21, 9 сказано, что у Филиппа было четыре дочери-пророчицы.

Главная цель *charismata*, согласно Еф. 4 и 1 Кор. 12–14, – соединить эти два разных элемента вместе в одном теле с признанием одного Бога для обоих и соблюдением единой системы нравственности, основанной на этом отношении. Павел противопоставляет совершенное (*to teleion*) тому, что только отчасти (*to ek merous*) в 1 Кор. 13, 10. Последняя фраза встречается в греческом Новом

Завете только в 1 Кор. 12–13, где она употребляется пять раз. Возможно, что четыре случая употребления фразы в 1 Кор. 13, 9.10.12 следует понимать так же, как и в пятом случае в 1 Кор. 12, 27, где она означает «порознь». Если это так, тогда *to teleion* будет означать «полное» в противовес обладанию и использованию *charismata* отдельными людьми, будь они, по словам Павла, евреи или эллины, мужчины или женщины, рабы или свободные. Когда церковь стала полной, или зрелой, благодаря равному принятию пред Богом каждой личности, тогда индивидуальное обладание дарами прекратилось, поскольку они достигли своей цели в создании нового организма. Для Павла эта цель, главным образом, состоит во включении язычников. Бог исполнил свое обетование благословить *все* народы через семя Авраама.

Взгляд на отрывок Еф. 4, 17-24 демонстрирует дальнейшую поразительную связь с посланием Павла в Рим и может указывать, что когда обсуждалась тема язычников, преобладали определенные модели мышления. Из сравнения отрывка по пунктам с Рим. 1, 13-32 можно ясно увидеть, что одинакова не только общая тема, но что развитие модели мышления идентично.

Табл. 17.2. Сравнение Посланий к Ефесянам и Римлянам

Ефесянам		**Римлянам**	
4, 17	Язычники	1, 13.16	Язычники, эллины
4, 17	Суетность в их понимании	1, 21	Суета в их размышлениях
4, 18	Помраченные в разуме	1, 21	Омрачились бессмысленные умы
4, 18	Они в неведении	1, 22	Называясь мудрыми обезумели
4, 18	Отчуждены от жизни Божьей	1, 23	Променяли славу Божью
4, 18	Ожесточение сердец	1, 24	Похоть сердца их
4, 19	Дошли до бесчувствия	1, 26-27	Заменили естественное употребление
4, 19	Предались похоти, нечистоте, ненасытности	1, 29-32	Исполнены всякой неправды

Эти сравнительные таблицы показывают, что Павел иногда писал согласно определенной модели, и когда модель повторяется, словам в этих отрывках можно приписать одинаковые значения.

Время, представляемое фразой «совершенное» (*to teleion*), в посланиях Павла привязано к служению самого Павла. Назначенная ему Богом цель жизни – привести язычников в церковь. Он пишет, что был избран от утробы матери, чтобы проповедовать Христа язычникам (Гал. 1, 15). Он сообщил царю Агриппе, что его обращение было божественным призванием проповедовать язычникам

(Деян. 26, 17-18). Так же как Бог послал Петра к евреям, Павел говорит, что Бог отправил его к язычникам (Гал. 2, 8). Все, что Христос совершил через него, было сделано для покорения язычников (Рим. 15, 16-18). Его апостольство к язычникам означало, что он должен страдать ради них, как Христос страдал за евреев (Рим. 15, 8.16; Кол. 1, 24). Он восполнил в себе то, чего недоставало страданиям Христовым (Кол. 1, 24).

Это не означает, что он считал себя мессией язычников, как ошибочно считают некоторые.[48] Напротив, и Христос, и Павел причастны страданиям, назначенным Израилю ради язычников (Рим. 11, 7.11.28; Еф. 3, 8; Кол. 1, 24-25). Через ожесточение, отвержение и страдание Израиля должно исполниться обетование Авраама благословить *все народы*. Дело Христа среди евреев не было *завершенным* без дела Павла среди язычников. По сути, Павел считал свое апостольство духовным «выкидышем» (ἔκτρωμα, *ektrōma*, 1 Кор. 15, 8), в котором пережил «преждевременные роды» своего особенного служения среди язычников,[49] подобно тому, как двенадцать апостолов были посланы к евреям, погибшим овцам дома Израилева. Избрание от утробы матери его, упомянутое в Гал. 1, 15, говорит о том, что и его «выкидыш» среди апостолов в 1 Кор. 15, 8 – призвание проповедовать язычникам. Поэтому, когда это служение завершилось и церковь по всей империи приняла его значение, наступило совершенное (*to teleion*).

В этом же свете следует рассматривать приношение святым в Иерусалиме. Хронология служения Павла указывает, что время, затраченное на сбор пожертвований, охватывало слишком много лет, чтобы считаться простым жестом щедрости.[50] В любом случае, разве Павел не говорил, что собиравшие пожертвования для бедных святых сами пребывали в глубокой нищете (2 Кор. 8, 2)? Скорее, Павел рассматривает приношение в свете его богословской цели и обсуждает его в контексте своего служения среди язычников (Рим. 15, 27). Приношение материальных средств, собранное бедными христианами из язычников для бедных христиан из евреев в признательность духовного блага, дарованного язычникам через евреев, ставило печать на служении Павла на востоке, тем самым да-

---

[48] Hugh Schonfield, *The Jew of Tarsus: An Unorthodox Portrait of Paul* (New York: Macmillan, 1947).

[49] Gingrich, *Shorter Lexicon,* 66.

[50] John Hurd Jr., "Pauline Chronology and Pauline Theology," in *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox,* ed. W. R. Farmer et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 225ff; George Ogg, *The Chronology of the Life of Paul* (London: Epworth, 1968); Jack Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964).

вая ему возможность путешествовать на запад к Риму (Рим. 15, 28). С точки зрения Павла, это было бы существенным указанием на то, что to teleion в самом деле наступило – язычники включены на равных условиях с евреями. Тогда он мог сказать: «Я окончил свой путь и сохранил вверенное мне доверие» (2 Тим. 4, 6-8, перевод автора).

Подводя итог, скажем еще раз, что Послание к Ефесянам развивает богословие присоединения язычников. В четвертой главе присоединение язычников к одному телу иллюстрируется образом человека, который обозначен как *teleios*. Эта глава показывает, что харизматические дары даны евреям и язычникам, чтобы осуществить этот союз и уверить евреев и язычников, что Бог создал из двух одного нового человека. 1 Кор. 12–14 обсуждает харизматические дары в отрывке, одинаковом по целям с отрывком в Послании к Ефесянам, обнаруживая хорошо разработанную и часто использующуюся Павлом схему такой презентации. В тринадцатой главе Павел использует ту же аналогию для иллюстрации той же мысли, которую он выдвигает в Послании к Ефесянам. В 1 Кор. 13, 8-12 он противопоставляет коллективный настрой индивидулистическому настрою коринфской церкви, используя слово *teleios*, обозначающее включение язычников, которым Бог также дал харизматические дары. *To teleion*, таким образом, относится к заключительным фазам служения Павла как апостола язычников.[51] Поколение, на которое он возлагал руки и передавал *charismata,* испытало *to teleion*. Интересный заключительный комментарий прозвучал около 95 г. по Р. Х., когда Климент Римский написал той же церкви в Коринфе, используя терминологию Павла из 1 Кор. 13: «ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἔκκλεκτοι τοῦ θεοῦ» (*en tē agapē eteleiōthēsan pantes hoi ekklektoi tou theou*, В *любви* весь избранный народ Божий *сделался совершенным*).[52]

И, таким образом, я предполагаю, что слово «совершенное» в 1 Кор. 13, 10 и Еф. 4, 13 – историческое, а не эсхатологическое понятие. Оно относится к ожидаемому и полному привитию язычников к еврейским корням церкви ко времени смерти харизматически одаренных апостолов.

---

[51] О новейших акцентах этого аспекта исследований Павла см. George Howard, "Notes and Observations on the 'Faith of Christ,'" *HTR* 60 (October 1967): 459-84; idem, "Romans 3:21-31," 223-33; John Knox, "Romans 15:14-33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission," *JBL* (1964): 1-11; Krister Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West," *HTR* 56 (1963): 199-215; Eduard Schweizer, "The Church as the Missionary Body of Christ," *NTS* 8 (1961): 1-11; Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Atlanta: John Knox, 1977); idem, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11* (Philadelphia: Fortress, 1967); Oscar Cullmann, *Salvation in History* (London: SCM, 1967), 248-68.

[52] *Idem.* 49.5.

18

Недавние исследования о Павле

Павел до Швейцера

Уильям Рамси (William Ramsey), отважный путешественник по Средиземноморью, проходивший следами Павла, однажды написал: «Жизнь Павла, как и вся античная история, навсегда останется частично покрытой тайной».[1] Внимательное прочтение недавних исследований о Павле только подкрепляет эту столетней давности оценку. Во многих отношениях исследование Павла сложнее, менее однозначно в наши дни, чем когда-либо раньше. Увидеть Павла как он есть стало сложной, практически неосуществимой для современных исследователей задачей. Виктор Ферниш (Victor Furnish) в 1993 году в своей президентской речи на ежегодной встрече Общества библейской литературы (Society of Biblical Literature) сказал: «Если Павел все еще привлекает к себе внимание, то не потому, что его полностью понимают или могут понять, и не потому, что кто-нибудь когда-нибудь сможет познать его как он есть».[2]

Старые исследования о Павле рассматривали его как антиномиста, противостоящего закону Моисея, как оппонента иудаизма первого века. Его считали обращенным из иудаизма в христианство, ставшим защитником доктрины спасения одной верой, которая

---

1 *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* (London: Hodder and Stoughton, 1908), 30.

2 Victor Furnish, "On Putting Paul in His Place," *JBL* 113.1 (Spring 1994): 17.

противопоставлялась делам-заслугам закона, которых требовал иудаизм эпохи Павла. Эти исследования утверждали, что между Павлом и иудаизмом (палестинским или эллинистическим) существовало фундаментальное различие, которое стало функциональным ядром Павлова понимания искупительной истории.

Выдвигался аргумент, что в противовес иудейской системе, которая предлагала спасение по заслугам человека, Павел учил оправданию одной верой как единственно правильному ответу на явленную Богом благодать во Христе. Одна религиозная система противопоставлялась другой, иудаизм – христианству, дела – вере. Величайшим сторонником данного взгляда считался Мартин Лютер, чья реакция на средневековую католическую систему продажи индульгенций разожгла протестантскую Реформацию и подчеркнуто акцентировала доктрину оправдания одной верой несмотря на то, что новозаветная фраза «одна вера» встречается в контексте, который учит, что человек не оправдывается «одной верой» (Иак. 2, 24). Бесконечные периоды самоотречения и послушания, которые Лютер проводил в своей келье, будучи монахом-августинцем, тщетно пытаясь получить чувство уверенности, что он заслужил принятие Божье, привели его к диаметрально противоположному выводу – человек оправдывается одной верой.

Вывод неизбежен – католическая церковь требовала невозможного. Дела, которых она требовала, ничем не отличались, по сути, от дел, которых требовали иудейские оппоненты Павла, ошибочно учившие системе спасения по заслугам человека. Это, сделал вывод Лютер, было тем, о чем говорил Павел, когда писал: «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар» (Еф. 2, 8). Это зажгло в Лютере искру, вылившуюся в движение Реформации, – убеждение, что человек оправдывается одной верой.

Рудольф Бультман (Rudolf Bultmann), Эрнст Кеземан (Ernst Käsemann) и Ф. Х. Баур (F. C. Baur), три наиболее влиятельных европейских исследователя Нового Завета в новейшей истории, поддерживали этот взгляд. Баур смотрел на Павла с гегельянской точки зрения. Гегель разделил историю на повторяющиеся фазы, которые он обозначил как тезис, антитезис и синтез. Баур считал Павла представителем антитезиса в диалектической реконструкции исторического развития у Гегеля. Иудейское христианство (самое раннее выражение христианства) было тезисом, языческое христианство Павла – антитезисом, а смешение обоих позднее стало синтезом. Баур находил этот синтез в Деяниях и Послании к Ефесянам, а также в других книгах, которые он датировал концом первого века.

До того, как в 1931 году Альберт Швейцер (Albert Schweitzer) написал свою книгу «Мистика апостола Павла» (*Mysticism of Paul the Apostle*), смотреть на Павла глазами Лютера и считать доктрину оправдания верой центром учения Павла было нормой. Поскольку иудаизм считался религией, в которой праведность достигалась благодаря делам, Павла предсказуемо позиционировали как антизаконника.

Аргументы либеральных богословов, неоортодоксальных ученых и последователей Бультмана часто предполагали понимание Павлом спасения как продукта веры, а не послушания закону. Павла повсеместно считали протестантским богословом первого века, чей авторитет коренился в Писании, а не в церкви, и который учил, что праведность пред Богом обретается доверием Писанию, а не совершением дел церкви.[3]

Множество ученых, которые не верили, что еврейское наследие Павла продолжало оставаться существенным фактором в его мышлении, после того как он стал христианином, умаляли еврейский колорит Павла и подчеркивали его подверженность эллинистическим религиям, которые, с их точки зрения, оказали большее влияние на его мышление.[4]

Павел после Швейцера

После того как в 1911 году вышла в свет книга Альберта Швейцера «Павел и его истолкователи» (*Paul and His Interpreters*), сценарий изменился.[5] В этом исследовании Швейцер оставил Павла внутри иудаизма, а не поместил его в протестантско-католическую историю, и его книга стала поворотным пунктом в истории исследований Павла.

Позже Швейцер написал книгу «Мистика апостола Павла»,[6] в которой он изобразил Павла мистиком и настаивал, что значением

---

[3] См. также упоминание Дж. Христиааном Бекером (J. Christiaan Beker) «католического Павла» в книге *Heirs of Paul: Paul's Legacy in the New Testament and in the Church Today* (Minneapolis: Fortress, 1991), 33-34, 94.

[4] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* ed. A. Jülicher and W. Bauer, 2d ed. (Tubingen: Mohr, 1911); W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter,* ed. H. Gressmann (Tübingen: Mohr, 1926); Richard Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen,* 3d ed. (Leipzig: Teubner, 1927) (английский перевод книги *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance,* trans. John E. Steely [Pittsburgh: Pickwick, 1978]).

[5] *Paul and His Interpreters: A Critical History,* trans. W. Montgomery (London: Black, 1912), from the 1911 German edition.

[6] Опубликована в Германии в 1930. Английское издание опубликовано в 1931; репринт издательства Макмиллан (Macmillan) в 1956 [Русское издание в переводе

выражения Павла «во Христе» был вселенский мистицизм. Павел подразумевал, что верующий соединен с Христом мистическим образом так же, как избранный соединен со своим Мессией. Адольф Дейсман (Adolf Deismann) строил аргументацию в том же ключе,[7] но Швейцер оказал большее влияние.

Швейцер видел огромное отличие между палестинским (семитским) и диаспорным (эллинистическим) иудаизмом. Далее он разделил палестинский иудаизм на раввинистическую и апокалипсическую категории. Он помещает Павла, так же как и Иисуса, во вторую категорию. Таким образом, Павел был отделен от правовых вопросов, связанных с фарисейством, которые появились позднее, в раввинистическом иудаизме, и рассматривался в иной перспективе.

Поместив Павла в апокалипсическую категорию еврейской религиозной мысли, Швейцер переместил центр богословия Павла к заинтересованности будущим, а не настоящим, к вопросам эсхатологии, а не оправдания верой в противовес делам закона, куда его поместил Лютер. Подход Швейцера повлиял на смещение Павловой «озабоченности» с устранения мук совести к проблеме переориентации вселенной, объединения евреев и язычников в одном вселенском теле. Этим он сместил акцент с нынешней озабоченности грехом на личном уровне к проблеме греха во вселенском масштабе и осветил уникальную роль Павла как еврейского апостола среди язычников в первом веке. Это представляло значительное изменение акцента в сравнении с нормативными исследованиями о Павле до Швейцера.

Однако с того времени, как Швейцер написал свою книгу, существенное отличие, которое он видел в двух видах иудаизма (палестинском и диаспорном), было опровергнуто следующими фактами: во-первых, Гершом Шолем (Gershom Scholem),[8] помимо прочих авторов, продемонстрировал, что в самом палестинском иудаизме существовали мистический и протогностический элементы. Во-вторых, Свитки Мертвого моря впоследствии показали, что концепции, считавшиеся мистическими, дуалистическими, эллинистическими или гностическими (и поэтому диаспорными), вполне могли быть палестинскими и семитскими.[9]

А. Л. Чернявского переиздавалось дважды, Альберт Швейцер. Жизнь и мысли. — М.: Прогресс, 1996, и в книге Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006.].

[7] *Paul: A Study in Social and Religious History,* trans. William E. Wilson, 2d ed. (London: Hodder and Stoughton, 1926).

[8] *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem: Schocken, 1941).

[9] Новейшую оценку Кумрана см. в James VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today* (Eerdmans, 1994); Norman Golb, *Jerusalem and the Origin of the Dead Sea Scrolls*

Свитки показывают общину иудеев – возможно, ессеев, хотя это и оспаривается,[10] – горячо посвященную закону, но также ярко эсхатологическую в своей ориентации (обстоятельство, неизвестное

(New York: Macmillan, 1993); Ed Cook, *The Rediscovery of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Zondervan, 1993); Neil Asher Silberman, *The Hidden Scrolls: Christianity, Judaism, and the War for the Dead Sea Scrolls* (New York: Putnam, 1994); Hershel Shanks, ed., *Understanding the Dead Sea Scrolls: A Reader* (New York: Random House, 1992); Hershel Shanks, J. VanderKam, K. McCarter, and J. Sanders, *The Dead Sea Scrolls after Forty Years* (Biblical Archaeology Society, 1992); Joseph Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study,* rev. ed., Sources for Biblical Study 20 (Atlanta: Scholars Press, 1990); and Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam, eds., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, 2* vols. (New York: Oxford University Press, 2000). Новейшие спорные оценки Свитков Мертвого моря см. в Robert Eisenmann and Michael Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered* (New York: Penguin, 1994). Это перевод и истолкование пятидесяти важнейших документов. Авторы доказывают, что христианство произошло непосредственно из Кумрана. Эта точка зрения отвергнута Аланом Сигалом (Alan Segal) в его рецензии на данный труд: "A First Look at Key Scrolls," *BAR* 19.1 (January-February 1993): 60-61. См. также Michael Wise et al., eds., *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects* (New York: New York Academy of Sciences, 1994). Перевод всех известных свитков и фрагментов доступен в издании с мягким переплетом, переведенном на английский с испанского: Florentino Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English,* trans. Wilfred Watson, 2d ed. (Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

[10] Франк Кросс (Frank Cross) пишет: «Ученый, который 'остерегается' отождествлять кумранскую секту с ессеями, оказывается в удивительном положении: он должен серьезно предположить, что две отдельные секты создали коммунистические религиозные общины в одном и том же районе пустыни Мертвого моря и в результате жили вместе около двухсот лет, придерживаясь сходных эксцентричных взглядов, совершая похожие или, скорее, идентичные очищения, ритуальные трапезы и церемонии. Он должен предположить, что одна секта, подробно описанная классическими авторами, исчезла, не оставив после себя никаких археологических свидетельств; другая, постоянно игнорируемая классическими источниками, оставила обширные руины и даже крупную библиотеку. Я предпочитаю быть безрассудным и решительно отождествлять людей из Кумрана с их вечными гостями, ессеями» ("The Dead Sea Scrolls and People Who Wrote Them" *BAR* 3.1 [March 1977]: 29). Различные ученые резко выступают против отождествления кумранитов с ессеями. Среди новейших предложений такие:

1. кумраниты – отколовшаяся секта саддукеев (Lawrence Scheffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* [Jewish Publication Society, 1994];
2. странствующие евреи, которых разбили римляне (Silberman, *Hidden Scrolls*);
3. военная крепость (Norman Golb, "Khirbet Qumran and the Manuscripts of the Judean Wilderness: Observations on the Logic of Their Investigation," *Journal of Near Eastern Studies* 49.2 [April 1990]: 102-14; idem, *Jerusalem and the Origin of the Dead Sea Scrolls*);
4. торговый перевалочный пункт (Alan Crown and Lena Cansdale, "Qumran, Was It an Essene Settlement?" *BAR* 20.5 [Sept. – Oct. 1994]: «Кумран не был ессейским поселением, а таможенным постом, торговым перевалочным пунктом для товаров и местом ночлега для путешественников, пересекавших Мертвое море» [74];
5. зимняя вилла (Robert Donceel and Pauline Donceel-Voûtre, "The Archaeology of Khibert Qumran," in Wise, *Methods of Investigation;* Hershel Shanks, "The Qumran Settlement – Monastery, Villa, Fortress," *BAR* 19.3 [May – June 1993]: 63. Также упомянуто в Crown and Cansdale, "Qumran, Was It an Essene Settlement?" 31).

во времена, когда писал Швейцер). Следовательно, предпосылка Швейцера уже не так состоятельна. Тем не менее, акцент Швейцера на еврействе Павла и характере иудаизма, который он представлял, привел к выводам, все еще продолжающим влиять на исследования жизни и учения Павла и в наши дни.

Недавние исследования о Павле

В последних работах все больше исследователей Павла переносят акцент с оправдания верой на значение его еврейства и призвание как апостола язычников.[11] Перемена эта была настолько яркой, что привлекла к себе внимание средств массовой информации. Журнал «Ньюсуик» (*Newsweek*) напечатал короткую статью о Павле, в которой говорится: «Новое поколение исследователей Писания подвергает сомнению все привычные предпосылки о Павле и о значении его учения».[12]

Новое направление сосредоточило свои усилия непосредственно на Павле и иудаизме, а не на лютеровской проблеме личной вины, унаследованной от Адама. Френсис Уотсон (Francis Watson) объясняет отношение Павла к иудаизму, закону и язычникам как часть его попытки узаконить социальную реальность сектантских христианских общин из язычников, в которых закон не соблюдался.[13]

---

[11] Содержательный обзор новых исследований см. в следующих работах: James D. G. Dunn, "The New Perspective on Paul," *Bulletin of the John Rayland's University Library* 65.2 (spring 1983); Scott J. Hafemann, "Paul and His Interpreters," in *Dictionary of Paul and His Letters,* ed. Gerald F. Hawthrone et al. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993), 666-79; Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); Frank Thielman, "Paul, the Law, and Judaism: The Creation and Collapse of a Theological Consensus," in *Paul and the Law: A Contextual Approach* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994), 14-47; E. Earle Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961); Victor Furnish, "Pauline Studies," in *The New Testament and Its Modem Interpreters,* ed. Eldon J. Epp and George MacRae, (Philadelphia: Fortress; Atlanta: Scholars Press, 1989), 321-50; Donald Hagner, "Paul and Judaism, The Jewish Matrix of Early Christianity: Issues in the Current Debate," *BBR* 3 (1993): 111-30; idem, "Paul in Modern Jewish Thought," in *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday,* ed. Donald A. Hagner and Murray J. Harris (Exeter, Eng.: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 143–68; idem, "Paul's Quarrel with Judaism," in *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith,* ed. Craig Evans and Donald Hagner (Minneapolis: Fortress, 1993), 128-50; H. Hübner, "Paulusforschung seit 1945: Ein kritischer Literaturbericht," in *ANRW,* 2.254:2649-80; Johannes Munck, "Pauline Research since Schweitzer," in *The Bible in Modern Scholarship,* ed. J. P. Hyatt (Nashville: Abingdon, 1965), 166-77; Schweitzer, *Paul and His Interpreters.*

[12] Kenneth Woodward, "How to Read Paul, 2,000 Years Later," *Newsweek,* 29 February 1988, 65.

[13] *Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach,* Society for New Testament Studies Monograph series 56 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Филипп Каннингем (Philip Cunningham) утверждает, что Павел оставался верным иудеем всю свою жизнь, никогда не считал себя оппонентом иудаизма и мыслил о своем обращении и призвании как о миссии проповедовать язычникам.[14] В книге «Павел и империя», изданной под редакцией Ричарда Хорсли (Richard Horsley), рассматривается евангелие и миссия Павла в противовес Римской империи, а не иудаизму. Хорсли утверждает, что Павел никогда не говорил ничего об отвержении им иудаизма или Израиля.[15] В своем исчерпывающем обзоре вопроса о связи Павла с Иисусом Дэвид Уэнхем (David Wenham) демонстрирует, что Павел сильно зависел от учения Иисуса и что его евангелие намного более схоже с произведениями Матфея, Марка и Луки, чем обычно признается.[16]

Еврейские ученые присоединились к дискуссии о Павле, так же как и к дискуссии об Иисусе.[17] В недавно опубликованной книге

---

[14] Philip A. Cunningham, *Jewish Apostle to the Gentiles: Paul As He Saw Himself* (Mystic, Conn.: Twenty-Third Publications, 1986).

[15] Richard Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1997).

[16] David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity? A New Look at the Question of Paul and Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). Уильям Симмонс (William Simmons) находит намного более сильную связь Павла и учения Иисуса, чем просто несколько параллельных утверждений (*A Theology of Inclusion in Jesus and Paul*[Lewiston, N.Y.: Mellen Biblical Press, 1996]).

[17] Среди значимых трудов еврейских ученых о Павле находятся следующие: Joseph Klausner, *From Jesus to Paul,* trans. William F. Stinespring (New York: Macmillan, 1943); Pinchas Lapide and Peter Stuhlmacher, *Paul: Rabbi and Apostle,* trans. Lawtence W. Denef (Minneapolis: Augsburg, 1984), диалог христианина и иудея; Claude G. Montefiore, *Judaism and St. Paul: Two Essays* (London: Goschen, 1914; reprint, New York: Arno, 1973); Richard L. Rubensrein, *My Brother Paul* (New York: Harper and Row, 1972); Samuel Sandmel, *A Jewish Understanding of the New Testament (Cincinnati:* Hebrew Union College Press, 1956); idem, *The Genius of Paul: A Study in History* (New York: Farrar, Straus & Cudahy, 1958; reprinted with a new introduction, New York: Schocken, 1970); Hans J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History,* trans. Harold Knight (Philadelphia: Westminster, 1961); Alan F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990). Об иудейских аспектах исследований Павла неиудейскими авторами см. Jürgen Becker, *Paul, Apostle to the Gentiles* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993); Cunningham, *Jewish Apostle to the Gentiles;* W. D. Davies, *Jewish and Pauline Studies (Philadelphia:* Fortress, 1984); idem, *Paul and Rabbinic Judaism,* 4th ed. (New York: Harper & Row, 1980); idem, "Paul and Judaism," in *The Bible in Modern Scholarship,* ed. J. Philip Hyatt (Nashville: Abingdon, 1965), 178-86; Hagner, "Paul in Modern Jewish Thought," 143-68; Martin Hengel, *The Pre-Christian Paul (London:* SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1991); George Howard, *Paul: Crisis in Galatia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Helmut Koester, "Paul and Hellenism," in *The Bible in Modern Scholarship,* ed. Hyatt, 187-95; Gerd Luedemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity,* trans. M. Eugene Boring (Minneapolis: Fortress, 1989); Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind,* trans. Frank Clarke (Atlanta: John Knox, 1977); E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Forttess, 1983); idem, *Paul and Palestinian*

об Иисусе Геза Вермеш (Geza Vermes) пишет, что Павел был «подлинным основателем христианства... поэтическим и мистическим гением, способным создать многогранный, впечатляющий и захватывающий богословский шедевр. Без сомнения, Павел был самым одаренным и творческим автором среди авторов Нового Завета, хотя его изобретательность часто приводила к искажению и иногда к отмене подлинной вести Иисуса. Но он также был блестяще одаренным организатором, без чьего вклада христианство не существовало бы или было бы чем-то совершенно иным».[18] Клод Г. Монтефиоре (Claude G. Montefiore) считает дихотомию Швейцера между палестинским иудаизмом и эллинизмом обоснованной и пишет, что если бы Павел, еврей рассеяния, был знаком с более совершенным иудаизмом Палестины, он никогда бы не принял евангелия.[19] Этого же взгляда придерживается Джозеф Клаузнер (Joseph Klausner),[20] а еще позже по сути этот же аргумент приводил Самуэль Сандмель (Samuel Sandmel). Сандмель базирует свое исследование непосредственно на еврейском окружении Павла, которое он считает в корне эллинистическим.[21]

В 1961 году издательство «Вестминстер пресс» (Westminster Press) издало английский перевод важной книги о Павле, написанной Гансом Шоепсом (Hans J. Shoeps), еврейским профессором Эрлангенского университета в Германии.[22] У. Д. Дейвис (W. D. Davies) высоко оценил книгу как наиболее значимый вклад в исследования о Павле со времени появления книги Й. Мунка (J. Munck) «Павел и спасение человечества» (*Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954).[23] Автор резко критикует Павла как еврея, но исходит из предпосылки, что его следует понимать как эллинистического еврея первого века, а не рассматривать его как нееврейского богослова Реформации.

Алан Сигал (Alan Segal), еврейский автор, в недавней книге о Павле пишет, что большинство его сограждан игнорировало Павла, расценивая его не иначе как «враждебного отступника, который полностью порвал со своим еврейским прошлым».[24] Он же считает, что еврейство

Judaism (Philadelphia: Fortress, 1977); Thomas Schreiner, *The Law and Its Fulfillment (Grand* Rapids: Baker, 1993); W. C. Van Unnik, *Tarsus or Jerusalem?* (London: Epworth, 1962).

[18] Geza Vermes, *The Changing Faces of Jesus* (Middlesex, Eng.: Penguin, 2001), 60, 71.

[19] *Judaism and St. Paul* (1914).

[20] *From Jesus to Paul* (1939).

[21] *A Jewish Understanding of the New Testament* (1956), 44.

[22] *Paul: The Theology of the Apostle* (first published as *Paulus: Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* [Tübingen: Mohr, 1959]).

[23] *NTS* 10.2 (January 1964): 295.

[24] *Paul the Convert.*

Павла следует воспринимать серьезно, и пишет: «Целью Павла было создание нового сообщества евреев и язычников. Он использует фарисейскую правовую методологию, которую изучал ранее, чтобы разрешать проблемы, отделяющие евреев от христиан в этом сообществе. Следовательно, он не писал систематическое богословие, но реагировал на отдельные проблемы и пытался определить надлежащую практику».[25]

Йоганнес Мунк (Johannes Munck) пишет: «Оглядываясь на исследования Павла в прошедшем десятилетии, можно заметить одну тенденцию, ставшую общепринятой в международной ученой среде, а именно: *Павел – это иудей*, и его следует понимать на фоне иудаизма и Ветхого Завета».[26]

В другом месте Мунк нападает на старое богословие немецкой Тюбингенской школы девятнадцатого века, которая утверждала, что христианство было результатом учения Павла, более позднего и отличающегося от иудаизма видом, а также степенью.[27] Павел, пишет Мунк, был у истоков раннего христианства, и только так его и должно рассматривать: как еврея и апостола с миссией Израилю и язычникам.

Далее он пишет, что христианство не было пересмотром иудаизма для язычников, но с самого начала существовало иудейское христианство как новый феномен. Оно отличалось от иудаизма благодаря служению самого Иисуса. Не Павел, а *неверие иудеев изменило направление христианства*, настаивает Мунк.[28]

Эрнст Кеземан (Ernst Käsemann) еще один выдающийся немецкий ученый, утверждает (в противовес большинству других немецких богословов), что учение об оправдании верой в писаниях Павла имеет отношение не столько к совести отдельной личности, сколько к присоединению язычников к истинному Израилю.[29] В своем комментарии на Послание к Римлянам[30] он продолжает отдаляться от Бультмана и укореняет оправдание, или праведность Божью в Ветхом Завете, находя его выражение также в Свитках Мертвого моря. Отойдя от Бультмана, он находит, что оправдание должно акцентироваться не на личности, а на Божьем восстановлении мира, что освещает вселенские последствия проповеди Павла. В этом Кеземан близок к Швейцеру.

---

[25] Ibid., from the cover.

[26] "Pauline Research," 174.

[27] "The Tubingen School and Paul," in *Paul and the Salvation of Mankind,* 59ff.

[28] "Pauline Research," 174. 30.

[29] "Gottesgerechtigkeit bei Paulus," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 367-78.

[30] *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980). Это четвертое издание и перевод с его немецкого оригинала *An die Römer,* опубликованного в 1974.

Далее Мунк говорит, что Павел считал себя своего рода вторым мессией для язычников, когда писал Кол. 1, 24: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь».[31] Этого взгляда придерживается Оскар Кульман (Oscar Cullmann).[32] Оба они считают, что «удерживающий» из 2 Фес. 2, 6-7 — не кто иной, как Павел, который отсрочивает второе пришествие Христа проповедью язычникам.

В 1963 году Кристер Стендаль (Krister Stendahl) написал громкую статью, в которой утверждалось, что учение о постоянном и обязательном переживании чувства вины каждым христианином возникло довольно поздно в истории церкви.[33] Стендаль считал, что Лютер как монах-августинец унаследовал эту идею через средневековое богословие от «Исповеди» Августина и истолковывал Послание к Римлянам в свете своих собственных переживаний, вместо переживаний иудея Павла. В противовес Лютеру, ни Павел, ни его предки не жили с постоянным чувством вины. Это можно увидеть из слов Павла из Деян. 23, 1: «Мужи братия! я всею доброю совестью жил пред Богом до сего дня» и из 2 Тим. 1, 3: «Благодарю Бога, Которому служу от прародителей с чистою совестью».

Кеземан говорит о том же, полагая, что Павлова идея оправдания верой имеет отношение не к совести человека, но к присоединению язычников.[34] Джордж Ховард (George Howard) продолжает дискуссию в нескольких журнальных статьях и в своей книге «Павел: галатийский кризис» (*Paul: Crisis in Galatia*), показывая, что когда Павел обсуждал оправдание верой в противовес делам, он имел в виду не заслуги, а еврейское исполнение дел, предписываемых законом, по сути, выполнение того, что требовал закон.[35]

У. Д. Дейвис (W. D. Davies) принял разделение иудаизма на апокалипсическую и раввинистическую категорию Швейцером и Монтефиоре, но, в противовес Монтефиоре, он утверждал, что Павла следует считать евреем от евреев, отражавшим окружение раввинистического иудаизма. Дейвис считал: хотя следует ожидать, что палестинский и диаспорный иудаизм будут непохожи, «ошибочно переоценивать их различия, как это делает Монтефиоре».[36]

---

[31] *Paul and the Salvation of Mankind,* 41.

[32] "Le caractere eschatologique du devoir missionaire et de la conscience apostolique de St. Paul: Etude sur le κατέχον (-ων) de II Thess. 2:6–7," *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 16 (1936): 210-45.

[33] "Paul and the Introspective Conscience of the West," *HTR* 56 (1963): 199-215.

[34] "Gottesgerechtigkeit bei Paulus," 367-78.

[35] Избранную библиографию смотри в подстрочных ссылках к пятнадцатой главе об отношении Павла к закону.

[36] *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology,* 2d ed. with additional notes (1st ed., 1948; London: S.P.C.K., 1955), 5.

Э. П. Сандерс (E. P. Sanders) подходит к проблеме, учитывая выводы Швейцера, Монтефиоре и Дейвиса в одной из наиболее влиятельных книг о Павле, написанных в нашем поколении: «Павел и палестинский иудаизм» (*Paul and Palestinian Judaism*, 1977). Он утверждает, что Павел на самом деле представляет не раввинистический или апокалипсический иудаизм, а нечто существенно иное. Базовое представление Павла об иудаизме выражено термином «заветный номизм» (covenantal nomism), тогда как христианство лучше всего описывать понятием «эсхатология соучастия» (participationist eschatology). Чтобы быть оправданным верою в иудаизме, необходимо *оставаться* в завете, соблюдая законы и установления. Чтобы быть оправданным верою в христианстве, необходимо *перейти* из одной сферы в другую, чтобы впервые стать причастным к эсхатологическому царству.

Евреи, доказывает Сандерс, рождены в заветных отношениях; христианин должен перейти в них. И переход христианина, и рождение еврея в завете происходят по Божьей благодати, но как только отношения определились, Бог вознаграждает их за добрые дела и наказывает за плохие. Согласно Сандерсу, евреи не принимают мыслей о вхождении в завет, поскольку они уже рождены в нем; они заботятся только сохранении отношений, установленных заветом.

С другой стороны, христиане вступают в новый завет через обращение и должны сохранять отношения послушанием веры, так же как евреи. Здесь следует отметить, что в своем всестороннем и полном цитат из первоисточников труде Сандерс исследует Павла исключительно с точки зрения иудаизма его времени, а не экзистенциального богословия периода Реформации и после нее.

Джеймс Данн (James D. G. Dunn) в своей критике Сандерса отмечает, что до недавнего времени Павла считали «великим сторонником главной доктрины Реформации об оправдании верой» и что практически повсеместно предполагалось, что «между Павлом и иудаизмом существует фундаментальная антитеза».[37] Данн отрицает такое противопоставление в своем комментарии на Послание к Римлянам, где он пишет:

> *Атаки Павла на закон — это атаки на закон, воспринятый Израилем чересчур совершенно, закон, неправильно понятый, с неверным акцентом на его закрытости...*

[37] Это прозвучало в Мемориальной лекции памяти Мэнсона (Manson memorial lecture) в Манчестерском университете в 1982 году и позже было опубликовано как "The New Perspective on Paul," *Bulletin of the John Rylands University Library* 65.2 (spring 1983): 98 (the full article is pp. 95-122). Она также встречается с дополнительной пометкой в книге *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville: Westminster/John Knox, 1990), 183-214.

Освобожденный от такого слишком узкого иудейского взгляда, закон все еще будет играть важную роль в послушании веры.[38]

В более поздней статье Данн показывает, что Павел продолжал придерживаться иудаизма, но также принял и апокалипсический элемент в личности и учении Христа. Что было нового в Павле, так это «свежее и окончательное развертывание древнего обетования», где были преемственность и неоднородность. Во главе угла евангелия стояла апокалипсическая кульминация истории спасения.[39]

Международный семинар по Павлу, проходящий в рамках собрания Общества библейской литературы (Society of Biblical Literature), безуспешно попытался определить ядро богословия Павла, с которым согласились бы его участники. Об этом свидетельствует участница семинара, Жует Басслер (Jouette Bassler), которая предложила двигаться в новом направлении на уровне исходных предпосылок. Она указывает, что попытка найти согласованное богословие у Павла, пытаясь определить богословие каждого индивидуального послания и затем сложить их вместе как ядро Павлова богословия – неправильна методологически. В поисках новой модели богословия Павла она предлагает искать в посланиях, что же в понимании Павла было естественно благим и желательным и, рассматривая убеждения Павла, обнаружить его побуждения и стремления. И все же Басслер сомневается, что может быть когда-нибудь найден «*определенный* центр богословия Павла. Было бы неправильно говорить о его богословии подобным образом».[40]

В самом деле, не так давно Хейкки Рейзенен (Heikki Räisänen) писал, что Павел противоречив в своем богословии и что закон «не был прямым божественным откровением Моисею».[41] Виктор Ферниш (Victor Furnish) считает, что богословская задача толкователя Павла состоит не в том, чтобы «очертить богословскую систему апостола, поскольку у него ее нет».[42]

---

[38] *Romans 1-8,* Word Biblical Commentary 38 (Dallas: Word, 1988), lxxii.

[39] James D. G. Dunn, "How New Was Paul's Gospel? The Problem of Continuity and Discontinuity," in *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians, and Romans for Richard N. Longenecker,* ed. L. Ann Jervis and Peter Richardson, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 108 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 388.

[40] "Paul's Theology: Whence and Whither?" in *Pauline Theology,* vol. 2, *1 and 2 Corinthians,* ed. David M. Hay (Minneapolis: Fortress, 1993), 13, 17.

[41] *Paul and the Law,* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 29 (Tübingen: Mohr, 1983; Philadelphia: Fortress, 1986), 266, 268.

[42] "On Putting Paul in His Place," 14. См. также его "Paul the Theologian," in *The Conversation Continues: Studies in Paul and John: In Honor of Louis Martyn,* ed. Robert

Ричард Хейз (Richard Hays) пишет, что в своих ответах на местные проблемы церквей, которым он писал, Павел осознанно вписывал свое мнение по тому или иному вопросу в осмысленное им ранее повествование Божьего искупительного плана для человечества. Это повествование проходит от Авраама до возвращения Христа в конце времен. Хейз пишет, что «связность мысли Павла следует находить не в системе богословских предположений... а в керигматической истории Божьих действий через Иисуса Христа».[43]

Павел и закон

Недавние исследования посвятили также немало времени вопросу об оценке Павлом закона Моисеева и роли закона в отношениях христиан из евреев и христиан из язычников. Это обсуждается в пятнадцатой главе о Павле и законе, здесь же стоит только отметить, что недавно появился ряд важных статей[44] и книг,[45] посвященных этой теме.

T. Forma and Beverly Roberts Gaventa (Nashville: Abingdon, 1990), 19-34.

[43] Richard Hays, "Crucified with Christ: A Synthesis of the Theology of 1 and 2 Thessalonians, Philemon, Philippians, and Galatians," in *Pauline Theology,* vol. 1, *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon,* ed. Jouette M. Bassler (Minneapolis: Fortress, 1991), 231-32.

[44] Избранную библиографию смотри в подстрочных примечаниях к пятнадцатой главе о Павле и законе.

[45] Это избранная библиография. Более полный список смотри в моей главе о Павле и законе. Thomas R. Schreiner, *The Law and Its Fulfillment* (Grand Rapids: Baker, 1993); Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith* (see especially his survey of recent scholarship on pp. 13-31); Thielman, *Paul and the Law;* E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1992); idem, *Paul, the Law, and the Jewish People;* James D. G. Dunn, *The Parting of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1991). Хейкки Рейзенен в своей книге *Paul and the Law,* утверждает, что Павел не предлагает системного понимания закона.

Именной указатель

Алфорд (Alford) Генри 400,401
Аулен (Aulén) Густав 359
Ахтмайер (Achtemeier) Пол 410
Бар (Bahr) Джордж 305,310,311,312
Барнет (Barnett) А. Э. 315,388
Барт (Barth) Карл 358,396,398
Басслер (Bassler) Жует 514
Баур (Baur) Ф. Х. 504
Биндер (Binder) Юдифь 180
Блеген (Blegen) Карл 189
Боуерз (Bowers) У. П. 156
Браун (Brown) Реймонд 223,391
Брюс (Bruce) Ф. Ф. 9,54,72,89,101, 104,107,116,122,126,142,176, 184,215,245,265,276,391,462, 483,484,487
Бультман (Bultmann) Рудольф 358, 359,486,493,504,505,511
Вардман (Vardaman) Джерри 72,89, 91
Вермеш (Vermes) Геза 510
Вестерхольм (Westerholm) Стивен 421,424,426
Гатри (Guthrie) Дональд 389,390, 465
Гемпф (Gempf) Конрад 108,231
Гиган (Geagan) Дэниел 180
Годе (Godet) Фредерик Льюис 493
Грант (Grant) Майкл 42,67,279
Граф (Graf) Давид 200
Гудспид (Goodspeed) Эдгар 340,387, 388,389,390,405
Гэп (Gapp) Кеннет 76
Данби (Danby) Герберт 44,62
Данн (Dunn) Джеймс 46,425,513, 514
Дейвис (Davies) У. Д. 510,512,513
Дейл (Dahl) Нильс 314
Дейссман (Deissmann) Адольф 305, 311,312,344
Джеймс (James) М. Р. 41
Джуит (Jewett) Роберт 89,90,138, 155,457
Иеремиас (Jeremias) Иоахим 345, 471
Кеземан (Käsemann) Эрнст 407,504, 511,512
Кек (Keck) Леандер 406
Кеньон (Kenyon) Фредерик 319,320, 321,322
Кери (Cary) М. 277
Кларк (Clarke) Джон 457,493

Клаузнер (Klausner) Джозеф 510
Коллинз (Collins) Адела Ярбро 331
Крейг (Craig) К. Т. 493
Кросс (Cross) Франк 507
Кульман (Cullmann) Оскар 186,512
Кьеркегор (Kierkegaard) Серен 359
Кэдбери (Cadbury) Генри 29,246,280, 406
Лайтфут (Lightfoot) Дж. 429
ЛаСор (LaSor) Уильям 470
Лейк (Lake) Кирсопп 58,76,79
Ломейер (Lohmeyer) Е. 344
Людеман (Luedemann) Герд 89
Макдонаг (McDonagh) Бернард 205
Мальхерб (Malherbe) Абрахам 212
Мартин (Martin) Дж. Луис 406
Мейер (Meyer) Х. 29,493
Мейнард (Meinardus) Отто 270,274
Меркелбах (Merkelbach) Рейнгольд 331
Мерфи-О'Коннор (Merphy-O'Connor) Джером 189,457
Мецгер (Metzger) Брюс 116,269,322, 458
Микс (Meeks) Уэйн 191,455
Митчел (Mitchell) Стивен 132,138
Мок (Mauck) Джон 290
Монтефиоре (Montefiore) Клод 510, 512,513
Моузес (Moses) А. 117
Моффат (Moffatt) Джеймс 493
Мунк (Munck) Иоганнес 61,186,396, 510,511,512
Мур (Moore) Джордж 279,353,372
Мэнсон (Manson) Т. У. 513
Никл (Nickle) Кейт 248
Николь (Nicole) Роджер 304
Нобз 132
Нокс (Knox) Джон 88,89
Огг (Ogg) Джордж 72
Остер (Oster) Ричард 209
Паттенгейл (Pattengale) Джерри 467
Перри (Perry) Виктор 340
Пламмер (Plummer) Альфред 105
Поттер (Potter) Д. С. 141
Райке (Reicke) Бо 455
Рамси (Ramsey) Уильям 134,136,142, 155,156,204,245,273,503
Рапски (Rapske) Брайан 22,258,261, 266,280,281
Риддербос (Ridderbos) Герман 482, 485,486
Ризнер (Riesner) Рейнер 92,93
Сандберг (Sundberg) Альберт 315
Сандерс (Sanders) Э. П. 513
Сигл (Segal) Алан 126
Симмонс (Simmons) Уильям 509
Слингерленд (Slingerland) Диксон 72
Стендаль (Stendahl) Кристер 394, 396,512
Стеррет (Sterrett) Дж. 141
Стругнелл (Strugnell) Джон 337
Тильман (Thielman) Франк 422
Толберт (Talbert) Чарльз 345
Уильямс (Williams) Дэвид 21
Уинтер (Winter) Брюс 77,139,211, 214
Уотсон (Watson) Франсис 508
Уэнхем (Wenham) Дэвид 117,509
Фергюсон (Ferguson) Эверетт 315
Фи (Fee) Гордон 187,189
Финеган (Finegan) Джек 67,69,71, 72,79,91,92,136,142,269,273, 282,299
Френч (French) Давид 134,155,200
Фрид (Freed) Эдвин 51
Хаммонд (Hammond) Х. Л. 177
Хартман (Hartman) Ларс 465
Хейз (Hays) Ричард 515
Хейфманн (Hafemann) Скот 419
Хемер (Hemer) Колин 28,54,91,92, 176,191,204,280
Хенгель (Hengel) Мартин 91,107
Ховард (Howard) Джордж 69,70,148, 396,427,429,512
Хорсли (Horsley) Ричард 173,509

Чарльз (Charles) Р. 331,332,374
Чилтон (Chilton) Брюс 46
Шванк (Schwank) Б. 231
Шервин-Уайт (Sherwin-White) А. Н. 23
Штерн (Stern) Давид 164,464,470
Штрак (Strack) Герман 317
Шулер (Schuler) Карл 173
Эббот-Смит (Abbott-Smith) Г. 333
Эбегг (Abegg) Мартин 411
Юл (Yule) Г. Удни 314
Ямаучи (Yamauchi) Эдвин 227,228, 276

Библейский указатель

Бытие
1, 23 *288*
2, 7 *479,480*
2, 17 *363*
9, 4 *146*
12, 1-4 *19*
12, 3 *414*
12, 4 *417*
14, 17-20 *372*
18, 25 *363*
49, 27 *28*

Исход
6, 6-7 *367*
13, 1-16 *37*
25, 16-22 *369*
25, 40 *370*
29, 36 *369*

Левит
1 5 *350*
16 *372*
16, 13-15 *369*
16, 16 *352*
16, 17 *368,477*
16, 24 *373*
17, 10-14 *146*
23, 27 *369*

Числа
6, 5 *198*
6, 14 *249*
15, 37-41 *37*

Второзаконие
6, 4-6 *63*
6, 4-9 *35,37*
15, 1-12 *47*
25, 3 *52*
28, 58-61 *53*
32, 16-17 *378*

Иисус Навин
24, 31 *43*

Судей
1, 31 *240*
16, 17 *59*

1 Царств
15, 23 *351*

3 Царств
12 *28*

4 Царств
5, 17 *379*

Ездры
10, 11 *48*

Неемии
11, 7-9 *28*
13, 25 *48*

Псалтырь
2 *139*
2, 7 *371*
8, 4-6 *341*
21, 10-11 *59*
31, 1 *355*
44, 7-8 *342*
51, 4 *357*
70, 6 *59*
77 *351*
105, 36-37 *378*
109, 4 *371,372*
112 117 *35*

Исаии
2, 2-3 *431*
7, 14 *339*
35, 5 *57*
37, 19 *428*
42, 7 *60*
49, 1-6 *57,59*
56, 7 *250*

Иеремии
1, 1-11 *57*
1, 5 *59*
2, 11 *428*
2, 29 *351*
3, 10 *351*
5, 7 *428*
7, 25 *43*
16, 20 *428*
31, 34 *356*

Иезекииля
1, 27-28 *57*

Даниила
10, 20-21 *379*

Осии
2 *351*

Аввакума
2, 4 *309*

Малахии
4, 5-6 *466*

Матфея
1, 23 *339*
3, 1 *73*
3, 2 *466*
3, 3 *468*
3, 11 *206,467, 468*
3, 16-17 *330*
4, 9 *384*
5, 17 *425*
5, 21 *357*
5, 22 *450*
5, 48 *493*
6, 12 *357*
6, 14-15 *355*
8, 15 *444*
9, 36 *436*
10, 5 *64,103, 244*
10, 5-6 *61,110, 452*
10, 14 *140*
10, 17 *52*
11, 17 *250*
13, 19 *356*
13, 41 *355,356*
13, 55 *118*
14, 19 *461*
15, 36 *461*
16, 18 *127*
16, 23 *356*
17, 3 *484*
17, 9 *64*
17, 11-13 *466*
19, 21 *493*
19, 28 *436*
20, 18 *94*
20, 28 *367,444*
23, 6 *32*
23, 28 *355*
24, 38 *73*
25, 31-46 *490*
26, 26 *461*
26, 34 *106*
26, 63-64 *341*
28, 18 *346*
28, 18-20 *19, 110,445, 452,468*
28, 19 *199*
28, 19-20 *103*

Марка
1, 4 *62,466, 467*
1, 8 *206*
1, 9 *73*
3, 14 *436*
3, 27 *381*
6, 11 *140*
6, 34 *436*
7, 21-22 *357*
9, 12-13 *466*
10, 33 *94*
10, 45 *367,384*
14, 10 *437*

Луки
2, 8 *436*
2, 41-52 *37*
4, 20 *31,40*
4, 21 *252*
4, 22 *139,252*
4, 35-30 *139*
5, 35 *73*
6, 12 *73*
7, 30 *466*
8, 1 *436*
9, 5; 10 *140*
11, 4 *357*
13, 29 *460*
16, 19-31 *488*
16, 26 *489*
16, 28 *488*
17, 1 *356*
18, 6 *357*
18, 31 *94*
22, 30 *436,459*
24 *346*
24, 39 *481*
24, 40 *490*
24, 43 *481*
24, 47 *64*

Иоанна
1, 1-14 *481*
1, 3 *481*
1, 17-18 *380*
2, 5 *444*
2, 23 *467*
3, 3 *467*
3, 22 *467*
3, 23 *63*
3, 26 *467*
4, 1-2 *467*
6, 40 *476*
6, 70 *437*
7, 5 *118*
7, 8 *94*
7, 18 *357*
10, 2 *436*
10, 23 *54*
10, 36 *341*
12, 2 *444*
12, 20 *29*
12, 27-29 *58*
14, 6 *489*
17, 21 *377*
18, 3 *347*
20, 30-31 *121*

Деяния
1, 4 *447*
1, 8 *92,95,101*
1, 9 *481*
1, 11 *481*
1, 14 *118*
1, 15 *73*
1, 15-26 *446*
1, 21-22 *437*
1, 26 *447*
2, 1-42 *127*
2, 5-11 *29,96*
2, 10 *132*
2, 11 *294*
2, 38 *63,206, 358,467, 468*
2, 41 *469*
2, 42 *461*
2, 42-46 *455*
2, 46 *54,55*
3, 1 *54*
3, 4 *40*
3, 24 *73*
4, 1-3 *54*
4, 6 *54*
4, 9 *39*
4, 15 *54*
4, 28-29 *252*
4, 36-37 *130*
5, 12 *54,145, 447*
5, 15-16 *39*
5, 17-18 *55*
5, 32 *468*
5, 33-39 *47*
5, 36 *73*
5, 40 *55*
6, 1 *29,*73
6, 1-7 *447*
6, 2 *436,444, 445*
6, 3 *445,449*
6, 5 *244*
6, 5-6 *447*
6, 7 *55*
6, 8 *145*
6, 8-9 *55*
6, 15 *40*
7, 21 *46*
7, 41 *74*

7, 55 *40*
7, 56 *330*
7, 58 *26,33, 106*
8, 1-3 *55*
8, 1-4; *144*
8, 4 *109*
8, 6 *145*
8, 27 *97*
8, 35 *469*
9 *49,89*
9, 2 *53,55,261, 454*
9, 3-4 *119*
9, 4 *26*
9, 7 *58*
9, 9 *50*
9, 15 *104*
9, 16 *168*
9, 17 *55*
9, 23-25 *66*
9, 26 *93*
9, 26-27 *65*
9, 26-29 *122*
9, 30 *106*
9, 31 *97*
10 *499*
10, 1 *27,241*
10, 1-48 *108, 127,244*
10, 4 *39*
10, 9-48 *103*
10, 15 *108*
10, 22 *52*
10, 48 *468*
11, 1-18 *245*
11, 6 *39*
11, 10 *94*
11, 17 *499*
11, 18 *109,288*
11, 19 *109*
11, 19-30 *97*
11, 20 *114*
11, 20-21 *111*
11, 25 *58*
11, 26 *116*
11, 27 *73*
11, 27-28 *234*
11, 28 *77*
11, 30 *74,122*
11, 31 *442*
12, 1-3 *77*
12, 12 *105,135*
12, 17 *452*
12, 19 *79*
12, 24 *98*
12, 25 *74,117, 120,123*
13, 1 *438*
13, 2 *129*
13, 5-6 *131*
13, 7 *26*
13 8 *145*
13, 9 *24,*39
13, 12 *440*
13, 13-40 *135*
13, 30 *476,488*
13, 33 *367*
13, 42 *139*
13, 43 *116,139*
13, 44 *139*
13, 46 *434*
14, 5 *433*
14, 6 *194*
14, 6-23 *292*
14, 8-18 *141*
14, 14 *437,448*
14, 19 *175*
14, 20 *142*
14, 20-21 *142*
14, 21-23 *143*
14, 23 *434,442, 449*
14, 25 *144*
14, 25-26 *134, 155*
14, 28 *144*
15 *128*
15, 1 *55,109, 128*
15, 2 *94*
15, 3 *144,240*
15, 6 *120*
15, 7 *452*
15-18 *27*
15, 19 *145*
15, 20 *426*
15, 21 *123*
15, 22 *149*
15, 22-25 *447*
15, 23-29 *148, 304*
15, 30 *447,448*
15, 34 *150*
15, 36 *90*
15, 40 *152*
16, 1 *152,427*
16, 1-3 *142*
16, 3 *51,*56
16, 4 *152*
16, 6 *154*
16, 6-8 *156*
16, 6-10 *138*
16, 8 *155*
16, 8-10 *228*
16, 9 *159,175*
16, 10-11 *154*
16, 11 *158*
16, 12 *162*
16, 13 *164*
16, 16 *31*
16, 24 *167*
16, 33 *168*
16, 37 *23,27*
16, 38-39 *169*
17, 1 *171*
17, 2 *29,220*
17, 2.5 *433*
17, 6 *173*
17, 10 *34,174, 175,176, 194*
17, 14 *171*
17, 15 *176,185*
17, 17 *180*
17, 17-19 *182*
17, 23 *181*
17, 28 *229*
17, 32 *184*
17, 33 *194*
17, 34 *184*
18, 1-2 *176, 280*
18, 2 *56,69, 192*
18, 4 *193,499*
18, 5 *175,187, 292*
18, 7 *453*
18, 8 *454*
18, 11 *70,190*
18, 12 *90*
18, 12-16 *174*
18, 14 *194*
18, 17 *213*
18, 18 *42,197, 198,249*
18, 21 *199*
18, 22 *89*
18, 23 *138,203, 215*
18, 24-26 *193*
18, 25 *206*
18, 26 *199,454*
19, 1 *200,203*
19, 1-7 *206*
19, 1-17 *468*
19, 5-6 *435*
19, 6 *206*
19, 9 *56,207*
19, 10 *221,285*
19, 11 *209,212*

19, 12 *213*
19-21 *98*
19, 21 *216*
19, 22 *191,444*
19, 24 *209*
19, 29 *230*
19, 31 *210*
19, 35 *210*
20, 1-3 *292*
20, 3 *223*
20, 3-4 *278*
20, 4 *172,176*
20, 4-5 *246*
20, 5 *158*
20, 6 *226*
20, 7 *455,458, 461,462*
20, 8-9 *458*
20, 11 *461*
20, 14 *230*
20, 16 *464*
20, 17 *440,442*
20, 17-28 *441*
20, 19 *210*
20, 20 *200*
20, 23 *262*
20, 24 *234*
20, 28 *384*
20, 29-30 *292*
20, 31 *233*
20, 34 *233,249*
20, 38 *228*
21 *237*
21, 4 *233*
21, 5 *240*
21, 8 *244,439, 444,446*
21, 8-9 *438*
21, 9 *499*
21, 10-11 *245*
21, 12 *234,245*
21, 18 *247*
21, 20 *56,248*
21, 24 *42,52, 427*
21, 29 *210,230*
21, 31 *25,376*
21, 33 *253*
21, 37-38 *251*
21, 39 *19,23, 51,153*
21, 40 *33*
22, 2 *252*
22, 3 *46*
22, 10 *50*
22, 12 *50*
22, 16 *51,61, 63,358*
22, 17-21 *49, 252*
22, 19 *56*
22, 21 *107,157*
22, 25-29 *23*
22, 27-28 *23*
22, 28 *21,22*
22, 29 *254*
22, 30 *253*
23, 1 *253,512*
23, 3 *356*
23, 5 *39*
23, 6 *42,51,56*
23, 6-7 *254*
23, 6-8 *475*
23, 8 *43*
23, 10 *254*
23, 11 *254*
23, 16 *46*
23, 17 *255*
23, 23 *257*
23, 26 *241*
23, 30-35 *258*
23, 31-33 *201*
24, 1-9 *259*
24, 17 *261*
24, 23 *167*
24, 24 *260*
24, 24-27 *289*
24, 25 *261*
24, 27 *67,260, 262*
24,м27 *72*
25, 9 *260,262*
25, 11 *24,263*
25, 13 *264*
25, 27 *23*
26 5 *46*
26, 5 *42,264*
26, 6-7 *264*
26, 7 *437*
26, 10 *38*
26, 10-11 *56*
26, 14 *33,58, 61*
26, 16 *57*
26, 16-18 *50, 350,392*
26, 17 *49,437*
26, 17-18 *420, 501*
26, 18 *60*
26, 20 *108*
26, 24 *265*
27, 1-2 *236*
27, 1.3 *27*
27, 2 *172,265*
27, 4 *238*
27, 4-6 *267*
27, 5 *237*
27, 7-8 *268*
27, 14 *270*
27, 17 *269*
27, 24 *280*
27, 37 *268,273*
28, 2 *274*
28, 3-6 *270, 274*
28, 4 *273*
28, 11 *271*
28, 11-13 *274*
28, 14 *276*
28, 15 *277,278*
28, 18 *289*
28, 23 *278*
28, 30 *168,278, 282*

Иакова

1, 1 *437*
1, 4 *493*
1, 25 *492*
2, 1 *413*
2, 2 *454*
2, 24 *504*
2, 26 *479*
3, 2 *494*
5, 7 *474*
5, 8 *489*

1 Петра

1, 7 *491*
1, 12 *444*
1, 20 *488,490*
2, 2 *451*
2, 8 *356*
2, 22 *466*
2, 25 *436*
3, 21 *472*
3, 22 *488*
4, 5 *490*
4, 7 *490*
4, 17 *491*
5, 1-5 *440*
5, 13 *135*

2 Петра

1, 9 *355*
1, 16 *474*
2, 4 *382,489, 491*
2, 9 *488*
2, 16 *356*
2, 17 *491*
3, 4-12 *474*

3, 7 *489,491*
3, 10 *428,491*
3, 12 *492*
3, 15-16 *304*

1 Иоанна
2, 10 *356*
2, 28 *474*
3, 4 *355*
3, 8 *381*
3, 12 *356*
4, 18 *493,495*
5, 17 *357*
5, 18 *385*
5, 20 *339*

Иуды
4 *491*
6 *491*
7 *491*
12 *458,461*
13 *491*
15.18 *356*

Римлянам
1, 1 *321*
1, 4 *341*
1, 5-6 *224*
1, 13 *175*
1, 13-17 *49*
1, 13-32 *500*
1, 15 *278,440*
1, 16 *96,104, 108,224, 434*
1, 16-17 *309*
1, 18 *356,429*
1, 18-24 *146*
1, 18-32 *354*
1, 29 *146*
1, 29-31 *357*
2, 8 *356,357*
3, 3 *410,412, 414*
3, 9 *394*
3, 21-31 *377*
3, 22 *383,409, 415*
3, 22.26 *414*
3, 23 *355*
3, 25 *369,373*
3, 28-30 *380*
3, 29 *128,377*
3, 29-30 *288, 498*
4, 4 *357*
4, 5 *410*
4, 7 *355*
4, 12.16 *410*
4, 15 *355*
4, 16 *382,401*
4, 16-17 *398*
4, 25 *355*
5, 8 *355*
5, 8-10 *368*
5, 8-11 *368*
5, 9 *373*,383
5, 10 *342*
5, 11 *368*
5, 19 *356*
6, 3-4 *471*
6, 3-5 *64*
6, 5 *472*
6, 19 *355*
7, 7-12 *367*
7, 9 *36*
8, 3 *342,384*
8, 4 *425*
8, 7 *353,357*
8, 11 *476*
8, 23 *484*
8, 35-39 *373*
9, 3 *396*
9, 5 *339,340*
9-11 *51,187, 421*
9, 14 *357*
9, 33 *356*
10, 4 *154*
10, 5 *425*
10, 12 *380*
11 *264*
11, 1 *25,28*
11, 1-2 *224*
11, 12 *356*
11, 17-24 *398*
11, 18 *148*
11, 25-32 *381*
12, 2 *492,493, 495*
13, 1.3 *278*
13, 8 *425*
14, 10-12 *478, 490*
14, 21 *127*
15, 6 *447*
15, 8-9 *60*
15, 16 *60,148, 215,392*
15, 16-18 *501*
15, 19 *176,219, 220*
15, 20 *220,248*
15, 24 *290*
15, 25 *98,224*
15, 25-29 *223*
15, 27 *501*
15, 31 *247*
16, 1 *198,443*
16, 3 *193*
16, 3-5 *192*
16, 5 *454*
16, 5.14-15 *442*
16, 7 *437*
16, 16 *230,309*
16, 21 *176,292*
16, 22 *39,224, 310,390*
16, 23 *191,193, 223,454*
16, 25 *391*

1 Коринфянам
1, 8 *474*
1, 9 *342*
1, 14 *223*
1, 16 *193,454*
1, 23 *499*
1, 26 *185*
2, 1 *391*
2, 2 *349*
2, 6 *493,495*
2, 6-7 *495*
2, 13 *311*
3, 2 *451*
3, 4 *390*
3, 5 *444*
3, 11 *390*
4, 4 *253*
5, 1-7 *216*
5, 8 *356*
5, 9 *197,213*
5, 11 *456*
6, 14 *476,485*
6, 20 *373*
7, 1 *213*
7, 2 *190*
7, 11 *48*
7, 26 *38,77*
8, 1 *126*
8, 9 *147*
8, 12 *353*
9, 1 *437*
9, 5 *38*
10, 17 *461*
10, 18-20 *378*
10, 20 *430*
11, 20 *461,462*

11, 20-22 *459*
11, 27 *357*
11, 27-29 *460*
12, 13 *401,498, 499*
13, 8-12 *502*
13, 10 *492,498, 499*
13, 13 *309,489*
14, 1-39 *438*
14, 23 *458*
15, 3 *476*
15, 4 *484*
15, 5, *436*
15, 6.18 *489*
15, 8 *501*
15, 9 *437*
15, 17 *463*
15, 19 *473*
15, 20 *488*
15, 22 *490*
15, 22-28 *487*
15, 23 *474*
15, 24 *492*
15, 24-26 *367*
15, 26 *490*
15, 31 *217*
15, 32 *211,212*
15, 35 *478*
15, 42-44 *480*
15, 44 *479,485, 486*
15, 51 *482*
15, 52 *481*
16, 1-2 *455*
16, 1-4 *215*
16, 2 *464*
16, 6 *223*
16, 9 *210*
16, 10-11 *216*
16, 17 *474*
16, 19 *192,199, 454*
16, 20 *309*
18, 17 *213*

2 Коринфянам
1, 1 *218*
1, 15-17 *216*
1, 16 *216*
1, 19 *27*
2, 1 *216*
2, 3-11 *222*
2, 4 *197*
2, 7 *217*
2, 12-13 *295*
2, 13 *217*
3, 1-18 *422*
3, 7.13 *40*
3, 13 *423*
3, 18 *401*
4, 4 *288*
4, 13-14 *217*
4, 14 *476*
5, 1 *482*
5, 3 *486*
5, 4 *486*
5, 10 *478,485, 490,491*
5, 17 *57,472*
5, 18-19 *368*
5, 18-20 *373*
5, 19 *355,358*
7, 5 *218*
7, 6-7 *474*
7, 6-12 *295*
8, 1-5 *148*
8, 2 *501*
8, 3 *247*
8, 8-15 *465*
8, 10 *215*
8, 16-17 *218*
8, 18 *223*
8, 18-19 *448*
9, 4 *215*
9, 5 *223*
10, 6 *356*
10, 8 *311*
10, 10 *39,474*
11, 13 *222*
11, 13.23 *298*
11, 15 *444*
11, 22 *28*
11, 23 *166*
11, 24 *52*
11, 25 *168,268*
11, 26 *135*
11, 32 *67,104*
12, 1-10 *110*
12, 2-3 *374*
12, 2-4 *329, 404*
12, 7 *111,136*
12, 13 *356*
12, 18 *295*
13, 12 *309*

Галатам
1, 14 *46,50*
1, 15 *56,59, 500,501*
1, 15-16 *392, 393*
1, 16 *49,60, 342*
1, 16-18 *101*
1, 18 *93,105, 118*
1, 18-19 *65*
1, 21 *21*
1, 22 *106*
2, 1 *119,123*
2, 1-10 *93,295*
2, 2 *120,121*
2, 3 *294,427*
2, 7 *124,135*
2, 7-8 *125,437*
2, 8 *501*
2, 9 *118,122*
2, 10 *215*
2, 12 *126,127, 144,288*
2, 14 *127*
2, 16 *383,409, 410,411, 412*
2, 17 *355*
2, 20 *51,341*
3, 4 *428*
3, 8 *382*
3, 8-22 *414*
3, 10 *414,425*
3, 13 *367*
3, 14 *398*
3, 16 *288,497*
3, 19 *429,430*
3, 27-28 *98, 128*
3, 28 *10,421, 499*
4, 3.9 *288*
4, 4 *19*
4, 5 *367*
4, 9 *428*
4, 13 *39,111, 136*
5, 1.3 *424*
5, 11 *356*
5, 14 *425*
5, 19-21 *357*
5, 22-23 *423*
6, 1 *355*
6, 11 *39*
6, 17 *53*

Ефесянам
1, 1-14 *393*
1, 2 *396*
1, 3-10 *390*
1, 3-12 *397*
1, 7 *355,367, 373*

1, 9 *401*
1, 10 *382*
1, 13 *497*
1, 20 *330,476*
1, 20-21 *488*
1, 20-23 *346*
2, 1 *392*
2. 1-10 *367*
2, 2 *333,374*
2, 3 *398*
2, 5 *399*
2, 5-6 *392*
2, 8 *504*
2, 11 *187,395, 396,497*
2, 14 *354*
2, 14-15 *379*
2, 14-16 *376*
2, 14-22 *380*
2, 16 *288,368, 400*
2, 19 *215,402*
2, 20 *438*
3, 1 *282,395*
3, 2-5 *381*
3, 4-6 *391*
3, 5 *438*
3, 6 *497*
3, 8 *400,439, 501*
3, 10 *405*
3, 12 *383,409*
3, 18 *402*
4, 10 *368,373, 383,404*
4, 11 *57,233, 436,439, 441*
4, 12 *402*
4, 12-13 *498*
4, 13 *341,400, 403,495, 502*
4, 17 *395*
4, 17-24 *500*
4, 30 *475*
4, 31 *357*
6, 9 *283*
6, 11-12 *381*
6, 12 *330,374, 405*
6, 16 *356*
6, 21 *283*
6, 21-22 *230, 291*

Филипийцам
1, 1 *292,442, 446*
1, 7.13-14 *282*
1, 13-14 *212*
1, 21-26 *478*
1, 23 *484*
1, 26 *474*
1, 26-27 *235*
2, 5-11 *342,343*
2, 6-11 *346*
2, 9-11 *382*
2, 10 *373*
2, 12 *474*
2, 20 *152*
2, 22 *152*
3, 5 *25,28*
3, 8 *245*
3, 8-9 *415*
3, 9 *409,416*
3, 15 *493,495*
3, 21 *482,484*
4, 5 *489*

Колосянам
1, 1 *284,395*
1, 4 *309*
1, 15-17 *288*
1, 19-20 *382*
1, 20 *368*
1, 24 *60,501, 512*
1, 26 *391*
1, 26-27 *381,* 402
1, 28 *495*
2, 8 *287*
2, 8-9 *288*
2, 12 *472,476*
2, 13 *355*
2, 14 *371,380*
2, 14-15 *367*
2, 15 *381*
2, 20-23 *287*
3, 4 *475*
3, 5-9 *357*
3, 11 *499*
3, 11.15 *288*
3, 16 *440*
4, 7-8 *291*
4, 9 *283*
4, 10 *134,230*
4, 14 *154,235*
4, 15 *442,454*
4, 16 *286,305, 311*
4, 17 *284*
4, 18 *282*

1 Фессалоникийцам
1, 1 *27*
1, 3 *309*
1, 6 *186*
1, 6-7 *175*
1, 9 *173*
1, 10 *476*
2, 6.13 *311*
2, 16 *379*
2, 19 *474*
3, 1-2 *185*
3, 2 *174*
3, 6 *185*
4, 9-12 *187*
4, 13-18 *186, 478*
4, 14 *476*
4, 16 *483,489*
4, 16-17 *482*
4, 17 *490,492*
4, 23-28 *475*
5, 2 *474,491*
5, 2-3 *490*
5, 23 *480*
5, 26 *309*
5, 27 *311*
5, 28 *321*

2 Фессалоникийцам
1, 1 *27,185*
1, 4 *186*
1, 8-10 *491*
1, 10 *475*
1, 12 *339,340*
2, 1 *489*
2, 1.8 *474*
2, 2-3 *491*
2, 3 *475*
2, 3-12 *186*
2, 6-7 *512*
2, 9 *474*
2, 10 *356*
3, 3 *356*
3, 6-12 *187*
3, 8 *460*
3, 14 *311*
3, 17 *193*

1 Тимофею
1, 1 *293*
1, 2 *152*
1, 3 *235,292, 435,439*
1, 4 *296*
1, 9 *355,356*

1, 15 *292*
1, 18 *157*
1, 20 *296*
2, 5 *380*
2, 6 *367*
2, 14 *355*
3, 2 *169,440, 451*
3, 8 *439,443*
3, 16 *382*
4, 6 *439*
4, 12 *153,171*
4, 14 *292*
5, 1 *439*
5, 10 *169*
5, 17 *435*
5, 23 *154*
6, 11 *435*

2 Тимофею
1, 1 *293*
1, 2 *152*
1, 3 *512*
1, 5 *293,427, 435*
1, 6 *153,292, 435*
2, 16 *356*
2, 25-26 *381*
3, 2 *356*
3, 15 *153,435*
3, 16-17 *435*
4, 5 *439*
4, 6 *297*
4, 6-8 *282,299, 502*
4, 10 *219,220, 295*
4, 11 *58*
4, 11-12 *235*
4, 12 *230*
4, 13 *167,296, 298*
4, 14 *210*
4, 19 *41*
4, 20 *191,230*

Титу
1, 1 *293*
1, 4 *294*
1, 5 *221,235, 268,291, 295,434, 441,442, 449*
1, 6 *451*
1, 8 *169*
2, 12 *356*
2, 13 *339,340*
3, 12 *221,230, 292,295, 296*
3, 13 *294*

Филимону
1 *284,292,395*
1.9 *282*
2 *284,454*
9 *34*
10 *152,283*
10-12 *291*
13 *444*
16-17 *283*
22 *291,297*

Евреям
1, 2.4 *342*
1, 8 *340,342*
1, 9 *355*
2, 2 *355,356*
2, 6 *341*
2, 10 *495*
2, 14 *361,367, 371,373, 374,381, 385,490*
2, 15 *357*
2, 17 *373*
3, 1 *437*
4, 4 *373*
4, 14 *342,370, 374*
5, 5-6 *371,375*
5, 5-10 *367*
5, 12 *440*
5, 12-13 *451*
5, 14 *493,495*
6, 20 *372*
7, 1-10 *372*
7, 14 *371*
7, 19 *350*
7, 26 *355,373*
7, 27 *464*
8, 4 *371*
8, 5 *350,370, 371*
8, 12 *356*
9, 5 *369*
9, 7 *355*
9, 9 *370,375*
9, 12 *367,368*
9, 14 *322*
9, 15 *350,371*
9, 23 *373*
9, 24 *370,374*
9, 25 *464*
9, 27 *473*
10, 1 *371*
10, 4 *350*
10, 10 *371*
10, 12 *370,383*
10, 17 *355*
13, 20 *436*

Откровение
1, 4 *286,304*
4, 1-2 *330*
9, 20 *378*
20, 13-15 *490*
21, 12 *437*

Содержание

Список фотографий, таблиц, карт и иллюстраций *7*

Предисловие *9*

Список сокращений *13*

ЧАСТЬ 1. ЖИЗНЬ ПАВЛА

1. Окружение и биография *19*
«Я Иудеянин, Тарсянин, гражданин небезызвестного Киликийского города» (Деян. 21, 39) *19*
«А я и родился римским гражданином» (Деян. 22, 28). . . *21*
«Савл, он же и Павел» (Деян. 13, 9) *24*
«Еврей от Евреев» (Флп. 3, 5) *28*
«Павел, по своему обыкновению, вошел в [синагогу]» (Деян. 17, 2) *29*
«Юноша, именем Савл» (Деян. 7, 58) *33*
«В личном присутствии слаб» (2 Кор. 10, 10) *39*
«Я фарисей» (Деян. 23, 6) *42*
«При ногах Гамалиила» (Деян. 22, 3) *46*

2. Обращение, призвание и поручение *49*
«Я Иудеянин» (Деян 21, 39) *51*
«Призвавший благодатью Своею» (Гал. 1, 15) *56*
Описания обращения Павла *57*
«От утробы матери моей» (Гал. 1, 15) *59*
«Трудно тебе идти против рожна» (Деян. 26, 14) *61*
«Встань, крестись и омой грехи твои» (Деян. 22, 16) *61*

3. Хронология служения Павла *65*
Вехи хронологии Павла *66*
Проблема смерти Иакова и Агриппы *72*
Воссоздание хронологии *80*
Недавние исследования хронологии Павла *88*

4. В Сирии, Аравии и Киликии перед первым путешествием . . . *95*
Структура Книги Деяний . . . *95*
Павел в Сирии и Аравии . . . *101*
Павел в Иерусалиме . . . *105*
Павел в Тарсе . . . *107*

5. Первое путешествие Павла . . . *113*
Павел в Антиохии Сирийской . . . *113*
Посещение спустя четырнадцать лет . . . *119*
Петр в Антиохии Сирийской . . . *125*
Первое путешествие . . . *128*
Иерусалимский собор . . . *144*

6. Второе путешествие Павла . . . *149*
В Троаду . . . *149*
Троада . . . *157*
Самофракия . . . *159*
Неаполь . . . *161*
Филиппы . . . *162*
Римские тюрьмы . . . *166*
Амфиполь и Аполлония . . . *170*
Фессалоники . . . *171*
Верия . . . *175*
Из Верии в Афины . . . *177*
Афинские гавани . . . *178*
Афины . . . *179*
Коринф . . . *187*
Кенхрея . . . *197*
Эфес . . . *198*

7. Третье путешествие Павла . . . *203*
Эфес . . . *203*
Первое послание к Коринфянам . . . *213*
Троада . . . *217*
Македония . . . *218*
Иллирик . . . *219*
Второе послание к Коринфянам . . . *221*
Послание к Римлянам . . . *223*
Назад через Македонию . . . *226*
Возвращение в Троаду . . . *226*
Асс . . . *228*
Митилена . . . *230*
Милет . . . *231*
Кос, Родос и Патара . . . *235*

Тир . . . 238
Птолемаида . . . 240
Кесария Маритима . . . 241
Иерусалим . . . 245

8. Путешествие в Рим, поздние путешествия и смерть . . . 257
Павел перед Феликсом . . . 257
Павел перед Фестом . . . 261
Павел перед Агриппой II . . . 264
Путешествие Павла в Рим . . . 265
Прибытие Павла в Рим . . . 274
Град Рим . . . 281
Павел пишет из Рима . . . 282
Последние годы Павла . . . 289

ЧАСТЬ 2. УЧЕНИЕ ПАВЛА

9. Форма, функция и каноничность посланий Павла . . . 303
Послания Павла и канон . . . 314

10. Мир Павла — демоны и откровения . . . 325

11. Воплощение Иисуса Христа в понимании Павла . . . 339

12. Искупление в литературе Павла . . . 349
Что такое грех в Ветхом Завете? . . . 350
Что такое грех в Новом Завете? . . . 353
Терминология греха в Новом Завете . . . 354
Теории искупления . . . 357
Взгляд Павла на искупление . . . 366
Значение понятия «искупление» . . . 368
Искупление в Послании к Евреям . . . 369
Искупление, единство и монотеизм . . . 376
Искупление Христово:
решение религиозного разделения . . . 378
Заключение . . . 383

13. Душа Павла — богословие Послания к Ефесянам . . . 387
Израиль — Божий избранник . . . 393
Узкое применение местоимений . . . 394
Противопоставление святых и язычников
через использование местоимений . . . 401
Роль вселенских сил . . . 403
Оправдание по вере, а не по закону . . . 405

14. Вера (или верность) Христа в литературе Павла . . . 409

15. Представление Павла о законе *419*
Оценка *427*
Законничество и демонология *427*

16. Состав церквей Павла:
организация, Вечеря Господня и крещение *433*
Миссионерский метод Павла *433*
Организация церквей Павла *436*
Состав церквей Павла и Вечеря Господня. *453*
Состав церквей Павла и крещение *465*

17. Эсхатология и Святой Дух в мысли Павла *473*
Парусия, или второе пришествие Иисуса *474*
Воскресение *476*
Природа тела после воскресения. *478*
Промежуточное состояние *482*
Милленаризм *486*
Последовательность эсхатологических событий. *487*
Когда придет совершенное *492*

18. Недавние исследования о Павле *503*
Павел до Швейцера *503*
Павел после Швейцера *505*
Недавние исследования о Павле *508*
Павел и закон. *515*

Именной указатель. *517*

Библейский указатель. *521*

Науково-популярне видання

Макрей Джон.
Життя та вчення апостола Павла.
(російською мовою)

Перекладач *Олександр Гейченко*
Головний редактор *Олександр Буковецький*
Технічний редактор *Ярослав Тимонько*

Підписано до друку 15.08.09. Формат 60x90/16.
Папір офсетний. Друк офс. Гарнітура Times.
Ум. друк. арк. 33,5. Тираж 2 000 прим.

Видавництво Колоквіум"
а/с 63, м. Черкаси, 18000.
Тел. (0472) 71 25 16
E-mail: main@colbooks.org
www.colbooks.org
Свідоцтво про внесення до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №2331 від 3.11.2005 р.

Надруковано з оригінал-макету замовника
СПД Карпенков О. І.
E-mail: odessaihp@breezein.net
Свідоцтво про внесення до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ОД №21 від 20.01.2003 р.
Printed in Ukraine

Историческое значение литературных и миссионерских трудов апостола Павла для христианства — постоянная тема богословских обсуждений. Тем не менее, каждому преподавателю, студенту и пастору хорошо известно, как нелегко найти в печати всестороннюю подборку о Павле. Именно это и предлагается вниманию читателя в книге «Жизнь и учение апостола Павла». Опираясь на сорокалетний преподавательский опыт, богослов, археолог и путешественник Джон Макрей воссоздает по кусочкам жизнь великого апостола, включая биографические сведения о Павле до его обращения, миссионерские путешествия апостола и его вклад в развитие христианского богословия.

Книга поделена на две части. Первая часть посвящена описанию жизни Павла как римского гражданина, фарисея и гонителя ранней церкви, его иудейского происхождения, внезапного обращения в христианство, начала служения и миссионерских путешествий. Во второй части автор проводит доскональное исследование Павловых посланий — их формы, построения и содержащегося в них богословского учения, — не оставляя без внимания их значение для современной церкви. Особо пристально рассматриваются взгляды Павла на искупление, Моисеев Закон и его учение о Церкви.

Книга щедро снабжена иллюстративным материалом — ссылками на другие источники, картами, диаграммами и фотографиями, снятыми автором во время его путешествий по следам Павла. Работа рассчитана на широкий круг читателя.

Макрей предоставляет вниманию читателя прекрасный обзор богословского учения Павла, рассматривая его послания в контексте исторических сведений о ранней церкви из Книги Деяний и других сохранившихся источников. Привязывая послания апостола к его миссионерским путешествиям, автор сплетает воедино подробную хронологию служения Павла и жизни ранней церкви.

Рон Кларк
в журнале «Ресторейшн Квортерли»

Джон Макрей — почетный профессор Нового Завета и археологии в аспирантуре колледжа Уитон. Из-под его пера вышли две книги об археологии Нового Завета и более ста научных статей, посвященных жизни и учению апостола Павла. Автор совершил множество путешествий по новозаветным местам и посетил около пятидесяти городов, по улицам которых когда-то ступала нога апостола Павла.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КОЛЛОКВИУМ

9 789668 957130