

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА



ЧТО НА САМОМ ДЕЛЕ СКАЗАЛ АПОСТОЛ ПАВЕЛ

**Был ли
Павел
из Тарса
основателем
христианства**



Н. Т. Райт

WHAT
SAINT
PAUL
REALLY
SAID

TOM WRIGHT

WAS PAUL OF TARSUS
THE REAL FOUNDER
OF CHRISTIANITY?



A LION BOOK

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

Н. Т. Райт

Что на самом деле сказал апостол Павел

*Был ли Павел из Тарса
основателем христианства?*



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

МОСКВА

ISBN 978-5-89647-234-6

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА»

Н. Т. Райт

**ЧТО НА САМОМ ДЕЛЕ СКАЗАЛ АПОСТОЛ ПАВЕЛ
Был ли Павел из Тарса основателем христианства?**

Перевод: Светлана Панич

Научный редактор: Марина Белова

Корректор: Юрий Маслов

Верстка и компьютерный дизайн: Светлана Опарина

Обложка: Дмитрий Купреев

В оформлении обложки использована
картина Инги Штань «Апостол Павел»

Данный перевод английского издания *What St. Paul Really Said*
Н. Т. Райта печатается с согласия издательства *Lion Publishing plc*

This translation of *What St. Paul Really Said* by Tom Wright
originally published in English in 1997,
is published by arrangement with *Lion Publishing plc*

В этой книге Н. Т. Райт, епископ Даремский, ведущий библеист, специалист по посланиям апостола Павла, детально рассматривает вклад апостола в формирование раннего христианства и приходит к выводу о несостоятельности многочисленных утверждений о том, что именно Павел, а не Иисус был основателем христианства. Книга адресована всем, кто интересуется Новым Заветом и ранним христианством.

© Lion Publishing plc, 1997

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010

ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316

standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию	6
Предисловие	8
<i>Глава первая</i>	
Загадка Павла	11
<i>Глава вторая</i>	
Гонитель Савл и христианин Павел	26
<i>Глава третья</i>	
Глашатай Царя	40
<i>Глава четвертая</i>	
Павел и Иисус	63
<i>Глава пятая</i>	
Благая весть для язычников	75
<i>Глава шестая</i>	
Благая весть для Израиля	93
<i>Глава седьмая</i>	
Оправдание и церковь	110
<i>Глава восьмая</i>	
Обновленный народ Божий	131
<i>Глава девятая</i>	
Евангелие апостола Павла прежде и теперь	146
<i>Глава десятая</i>	
Павел, Иисус и корни христианства	161
Аннотированная библиография	178

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Книга «Что на самом деле сказал апостол Павел» выростала из лекций, которые читались самой разной аудитории. Последним толчком к написанию ее стало новое сочинение писателя Э. Н. Уилсона, на которое невозможно было не ответить. А некоторое время спустя мы встретились с ним на открытой дискуссии, которая проходила в Лондоне, в церкви св. Иакова на Пиккадилли. Послушать наш спор собралось довольно много народу, и это доказывает, что проблема происхождения христианства по-прежнему волнует не только практикующих членов церкви, но и тех, кто стоит «за оградой» и время от времени с любопытством заглядывает внутрь.

Думается, подобный интерес порадовал бы апостола Павла, поскольку он, вопреки расхожему мнению, видел свое призвание прежде всего в том, чтобы идти ко «внешним», к «народам», к язычникам, к людям, никогда не слышавшим о Едином Боге, которому поклоняются иудеи, к тем, чья жизнь в течение многих веков определялась греческими, римскими и прочими местными культурами. Значительную часть нашей книги составляют размышления о том, как понимал Павел свое (иудейское) апостольство среди язычников, и поиски ответа на этот вопрос позволили качественно иначе взглянуть на все Павловы тексты. Поэтому я счел необходимым углубиться в некоторые темы и, в частности, порассуждать о политических последствиях утверждения «Иисус есть Господь», по сути, означавшего, кроме всего прочего, что кесарь – самозванец. Подробнее об этом читатель может узнать из моего комментария к Посланию к Римлянам, вошедшего в десятый том *New Interpreter's Bible*, 2002.

Толкование Павловых текстов по-прежнему вызывает множество споров еще и потому, что многие христиане, воспитанные в протестантской и реформатской традиции, склонны выводить все истины веры и церковное учение из того, как трактовали апостола Павла великие реформаторы и прежде всего Лютер и Кальвин. Я преклоняюсь перед блестящим реформаторским богословием и экзегезой и вместе с тем убежден: сами реформаторы, скорее всего, настоятельно просили бы не принимать их слова за непреложные истины, а скорее, следовать их примеру, то есть снова и снова обращаться к Писанию, пытаться понять, что Богу угодно открыть нам в священном Слове. Писание неисчерпаемо; сами павловы тексты призывают к тому, чтобы прочитать их более полно и цельно, чем делали это Лютер и Кальвин, и при таком

подходе не только не отменяется, а, наоборот, становится более явственной вся ценность открытий реформаторов, – подобно тому, как, став частью куба, квадрат проявляется, а, превратившись в круг, – исчезает. Так, я убежден, что столь значимое для Реформации учение об оправдании верой должно быть переосмыслено в свете более пристального и чуткого к историческому контексту прочтения Послания к Галатам, что, собственно, я и пытаюсь сделать (см., в частности, главу седьмую). Опять же, подробнее об этом можно прочитать в вышеупомянутом комментарии к Посланию к Римлянам.

Мне было очень приятно узнать, что многие колледжи и семинары сочли мою работу достойным введением в проблематику Павловых посланий. Павел был проповедником, и на его текстах, если относиться к ним всерьез, несомненно, может вырасти и сформироваться не одно поколение глашатаев слова. Искренне надеюсь, что этой цели по-своему будет способствовать и новое издание нашей книги.

Н. Т. Райт

ПРЕДИСЛОВИЕ

В XX веке апостол Павел будоражил умы ничуть не меньше, чем в первом. Тогда время от времени его забрасывали камнями, теперь же предпочитают слова. Некоторые упрямо считают Павла назойливым и опасным чудаком. Другие же не менее упорно продолжают видеть в нем величайшего после Христа учителя веры. Весь этот спектр мнений можно наблюдать не только в массовом сознании, но и в богословской литературе.

Англиканы, в основном, относились к апостолу Павлу довольно прохладно. Мы не хотели им слишком увлекаться, чтобы избежать обвинений в чрезмерном протестантизме, но не хотели и опровергать: это было бы уж совсем по-католически. Мы не хотели слишком серьезно принимать каждое его слово, чтобы не показаться чересчур консервативными, но не собирались также окончательно сбрасывать его со счетов, дабы не прослыть либералами. Как правило, у нас есть несколько любимых фрагментов, несколько «текстов на все времена» (например, тринадцатая глава Первого послания к Коринфянам, в той же степени популярная, в какой непопулярна одиннадцатая глава того же послания), несколько излюбленных тем (к примеру, «жизнь во Христе» — тема настолько всеохватная, что работает практически на каждую богословскую схему) и любимое послание (скорее всего, к Филиппийцам, потому что оно короткое, понятное и жизнеутверждающее, — в отличие от длинного, заунывного и путаного Второго послания к Коринфянам, которое годится разве что для подготовки к Великому посту, что, впрочем, учли составители лекционного курса, и в котором к тому же целые две главы посвящены деньгам, что смущало вконец).

Вот уже около двадцати лет мне более или менее постоянно приходится иметь дело с текстами апостола Павла, и за это время я окончательно убедился в полной несостоятельности подобных подходов. Даже после защиты докторской диссертации по Посланию к Римлянам, подготовки комментариев к Посланиям к Колоссянам и к Филимону, а также монографии о Павловом представлении о Христе и законе (это, — не считая нескольких статей, посвященных различным фрагментам и темам его посланий) я по-прежнему чувствую себя где-то на полпути к вершине: так много предстоит еще исследовать, понять и увидеть. Зачастую, читая работы моих коллег об апостоле Павле, я испытываю такое чувство, будто смотрю во мглистую пропасть, а не на вершину горы, хотя прекрасно понимаю, что мне самому еще к ней идти и идти.

Таким образом, книга, которую мы представляем читателю, — нечто вроде неоконченных путевых заметок. Более пространный труд, в котором я пытаюсь рассказать о Павле примерно так же, как рассказывал об Иисусе в *Jesus and Victory of God* (SPCK and Fortress, 1996)*, по-прежнему в работе. Но в последние несколько лет мне в самых разных местах пришлось читать лекции о различных сторонах Павлова богословия, и несколько моих слушателей убедили меня поделиться своими соображениями с более широкой аудиторией. Я очень благодарен за все предоставленные мне возможности — за приглашения выступить с лекцией в Личфилдском соборе, прочитать ежегодный цикл лекций в Южной баптистской богословской семинарии в Луисвилле (штат Кентукки), представить свои изыскания в университете Эксетера, а также прочесть несколько публичных лекций в семинарии Эсбери (Кентукки) и в Канадской богословской семинарии в Регине (Саскачеван). Везде принимавшие меня хозяева были невероятно гостеприимны, слушатели — внимательны, а «вопрошатели» — пытливы и дотошны, за что я всем искренне благодарен.

Пытаясь собрать воедино разрозненные лекции, я тем не менее хорошо осознаю, что огромные пласты мысли апостола Павла по-прежнему остаются нетронутыми. Иными словами, нынешняя книга никоим образом не претендует на всестороннее исследование его трудов. Она не претендует даже на разбор какой-то одной из «сторон». Все, чего мне хотелось, — это проследить раскрытие некоторых ключевых, хотя и не всегда лежащих на поверхности, тем Павловой проповеди и таким образом хотя бы отчасти прояснить, что на самом деле говорил апостол Павел о насущнейших предметах.

Теперь несколько общих замечаний. Вот уже много лет ведутся бесконечные споры о том, похож или не похож автор Павловых посланий на Павла, изображенного в Деяниях апостолов. В данной работе я намеренно обхожу эти споры, хотя, говоря о том, как раскрываются важнейшие для Павла темы в его посланиях, могу невольно коснуться этой темы. Или взять, к примеру, затянувшуюся дискуссию о том, действительно ли Павел своей рукой написал все приписываемые ему послания. В своих рассуждениях я по большей части опираюсь на тексты, чье авторство сомнений не вызывает, то есть на Послание к Римлянам, оба послания к Коринфянам, а также на послания к Галатам и Филиппийцам. Кроме того, к числу несомненно Павловых текстов я отношу

* Русский перевод книги Райта «Иисус и победа Бога» готовится к изданию в ББИ.
— Прим. изд.

Послание к Колоссянам. Что же касается Послания к Ефессянам, оно также, на мой взгляд, было, скорее всего, написано самим Павлом, а не кем-то из подражателей. Однако в этой работе я не отстаиваю ту или иную позицию.

Если не считать нескольких, самых необходимых отсылок, я практически нигде не ссылаюсь на работы моих коллег, изучающих Павлов корпус. Подробное обоснование представленных здесь идей содержится, главным образом, в моих же ранее опубликованных исследованиях. Эти и другие работы, которые могут оказаться полезными при дальнейшем изучении предмета, указаны в библиографии. Надеюсь, мои ученые коллеги поймут, что данная книга никоим образом не претендует на то, чтобы считаться монографией, а не обремененные научными занятиями читатели простят, что мне так и не удалось обойтись без отступлений и мудствований.

Когда работа над этой книгой подходила к концу, ко мне попала верстка нового сочинения английского журналиста, новеллиста и автора популярных биографий Э. Н. Уилсона (Wilson). Он пытается воскресить старую теорию о том, что подлинным основателем христианства, пришедшим на место Христа, был апостол Павел, и предлагает собственную богословскую систему, в центре которой — некая «фигура Христа», не имеющая ничего общего с историческим Иисусом. Поскольку эта теория время от времени принимает разные обличья, а также коль скоро изложенные здесь соображения так или иначе могут служить основой для ее опровержения (а оно, на мой взгляд, необходимо), я счел уместным в последней главе порассуждать как о проблеме в целом, так и о книге Уилсона, в частности. Данная тема подробно рассматривается во многих работах, и мне, естественно, не хотелось повторять уже сказанное.

Многие вошедшие в эту книгу идеи я впервые вынес на суд слушателей во время Сэлунских лекций, выступить с которыми меня пригласил епископ Личфилда его преосвященство Кейт Саттон (Sutton). Благодаря его поддержке и дружескому расположению я смог, несмотря на всю занятость в соборе, продолжать работу над книгой. Собственным примером христианского служения, своей способностью радоваться в неизбежных скорбях, с которыми оно сопряжено, многим из нас он указал путь к той реальности, которой жил и о которой писал апостол Павел. Как свидетельство признательности и любви, которую испытывает к нему вся наша семья, я посвящаю ему эту книгу.

*Том Райт
Личфилд*

На Обращение святого апостола Павла, 1997

Загадка Павла

Как явствует из Книги Деяний апостолов, Павел не единожды предупреждал своих последователей из Малой Азии о том, что путь в Царство Небесное лежит через гонения. Даже если поначалу кто-то недопонял или усомнился, своей жизнью он довольно убедительно объяснил, что имелось в виду. Преследуемый, гонимый, непонятый, переживший кораблекрушение, всеми поносимый, осмеянный и униженный, побиваемый камнями и не только камнями, оболганный, отверженный, — такова была его участь. Но, наверное, самая злая шутка состояла в том, что позднее он был канонизирован и у его последующих читателей появились все основания обвинять его в незаконных притязаниях на власть (да, церковь именovala его «святым апостолом Павлом», — но скорее, чтобы загладить недоразумение: почти никаких попыток понять и тем более подражать ему при этом не предпринималось).

Я иногда думаю: что сам Павел сказал бы о своем образе, придуманном в XX веке? Возможно, *Plus ça change, plus c'est même chose*, — если, конечно, допустить, что к и без того впечатляющему перечню языков, которыми он владел, в наши дни прибавился бы французский. Нынешняя судьба апостола почти ничем не отличается от тогдашней. Всякий, кто хотя бы задумывается о христианстве, не может не замечать Павла, зато вполне может извращать, превратно понимать, мерить его на свой аршин, приставать к нему с глупыми вопросами и недоумевать, почему тот не дает четких ответов, наконец, самым бесстыдным образом выдергивать из него цитаты и втискивать их в схемы, с которыми сам апостол ни за что бы не согласился. Те, кто громче всех кричит: «Мы — Павловы, а великий апостол — наш рулевой», — чаще всего настолько выпячивают какую-то одну сторону его учения, что все прочие, не менее важные для самого Павла, остаются в тени или же с ходу отменяются.

Часто, как это было во время бунта в Эфесе, больше всего шуму (причем, с обеих сторон) поднимают те, кто не совсем понимает, о чем говорит. Люди, боящиеся признаться в своих обидах на Бога или на Христа, охотно вымещают свою злость на ком-нибудь попроще, вроде апостола Павла. Аналогично, у приверженцев очередных богословских или религиозных схем может не хватить

смелости утверждать, что это последнее слово самого Бога, но зато они охотно призывают в сообщники апостола Павла и чувствуют себя так, будто обзавелись приятелем в суде. Возможно, самого Павла такие противники и друзья несколько бы смутили, хотя, я думаю, он уже привык ко всему.

Было бы наивно полагать, будто мне, в отличие от других, удалось избежать подобных ловушек. Толкование идей великого мыслителя — мудреное и рискованное дело. В лучшем случае, мы способны на более или менее удачные предположения, однако мерилom точности наших догадок всегда будет вопрос: раскрывает ли наш подход смысл смущавших прежде фрагментов? Обнаруживает ли он новые связи посланий со специфическим контекстом каждого из них, а также друг с другом? Дает ли он панорамное видение Павловой мысли без ущерба для отдельных, в том числе, казалось бы, несущественных, деталей? Проясняет ли он смысл этих деталей? Применительно к трактовкам, предложенным в XX веке, единственно возможный ответ на эти вопросы — «нет». Находки в одной области слишком часто перекрывались потерями в другой. Тем не менее, смею надеяться, что все вышесказанное не относится или почти не относится к представленным здесь размышлениям.

Берясь писать об апостоле Павле, неизбежно вступаешь в диалог, начавшийся задолго до нас. О Павловом наследии написано множество солидных томов, поэтому мы ограничимся обзором идей наиболее значительных исследователей. Такой обзор, пусть даже беглый, необходим: речь пойдет о людях, в существенной степени предопределивших нынешние представления об апостоле Павле, наши вопросы к нему, а следовательно, и ответы, которые мы ожидаем услышать.

Прочтения апостола Павла в XX веке

Швейцер (Schweitzer)

В XX веке первой работой об апостоле Павле, равно как и об Иисусе, можно смело считать монументальный труд Альберта Швейцера*. Хотя врачебно-миссионерская деятельность надолго отвлекла его от Павловых текстов**, ранняя работа Швейцера об

* Подробнее об этом см. в: Stephen Neil and N. T. Wright *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986*, 1988, pp. 403-430. — *Здесь и далее, где не оговорено особо, — примечания автора.*

** Albert Schweitzer *The Mysticism of Paul the Apostle*, 1968 [1930].

апостоле Павле и его комментаторах, несомненно, дает пусть и субъективное и одностороннее, но все же весьма яркое представление о том, что творилось в тогдашней науке*. К огромному множеству работ, оказавшихся в его поле зрения, он подходит с двумя довольно простыми вопросами, которые по-прежнему определяют строй большинства исследований и, в частности, нашей книги. Во-первых, каким — иудейским или греческим — мыслителем был в действительности апостол Павел? А во-вторых, что считать сердцевиной Павлова богословия — «оправдание верой» или «жизнь во Христе»? Швейцер в равной мере серьезно рассматривает обе возможности. Эти вопросы для него взаимосвязаны: если идея «жизни во Христе» могла родиться только в недрах иудейского вероучения, то тезис «об оправдании верой» содержит в себе резкую критику иудаизма.

Позиция самого Швейцера предельно ясна: те, кто призывает толковать Павла в эллинистических категориях, заслуживают презрения. Павел — «иудей из иудеев», говорит он, даже несмотря на то, что именно труды еврейского «апостола язычников» положили начало последующей эллинизации христианства. Одновременно Швейцер доказывает, что учение об оправдании верой и все, что громоздилось вокруг него, никогда не оказывалось в центре Павлова богословия, а было, скорее, полемическим выпадом (он появляется, к слову сказать, только в двух посланиях и в одном абзаце третьего), связанным с очень частной проблемой вхождения необрезанных язычников в церковь. Что же касается ядра богословия апостола Павла, его, по убеждению Швейцера, составляет «христомистицизм». Так он приходит к интерпретации знаменитого Павлова тезиса о «бытии во Христе» и рассматривает его в контексте иудейской апокалиптики. В Иисусе Мессии Бог Израилев вторгается в мир и апокалиптически действует в нем. Подлинный народ Божий отныне непостижимым образом соединен с Мессией.

Кроме того, у Швейцера можно найти целый ряд существенных замечаний относительно прочтения ключевых фрагментов Павловых текстов. Пожалуй, более всего известно о влиянии его идей на последующие интерпретации несомненной вершины эпистолографии апостола Павла — Послания к Римлянам. Те, кто полагает, будто вся соль Павлова богословия — в учении об оправдании верой, склонны сводить смысл всего послания к первым четырем главам. Те же, кто, вслед за Швейцером, убежден, что

* Idem *Paul and his Interpreters: A Critical History*, 1912.

сердцевину учения апостола Павла составляет тезис о «жизни во Христе», будут отстаивать главенство 5–8-й глав. Читатель может, конечно, возразить: дескать, по какому праву мы выводим основные положения богословия Павла из нескольких частных тезисов Послания к Римлянам, равно как и любого другого послания. Однако Посланию к Римлянам, хотим мы того или нет, слишком часто и усердно навязывали ключевую богословскую роль, так что Швейцер — далеко не единственный, кто вынужден играть по этим правилам.

Третий вопрос, поставленный Швейцером в связи с апостолом Павлом, — чисто практический: каково значение этой личности для нашего времени? Правда, по Швейцеру, уместней было бы говорить не об одном, а о двух значениях — положительном и отрицательном. Коль скоро «бытие во Христе» для нас важнее, чем отвлеченные споры об «оправдании верой», значит, каждый из нас волен жить во Христе по-новому, иначе, чем другие. Достоверность этого принципа Швейцер сполна подтвердил собственной жизнью и трудами. С другой стороны, исходя из той же посылки, никто из нас не обязан слишком серьезно воспринимать действия официальной церкви, поскольку она по-прежнему предпочитает апостолу Павлу крепкого догматиста. Так Альберт Швейцер, одинокий ученый великан среди недалеких и крикливых богословских пигмеев, прокладывал свой путь сквозь первую половину XX века.

Его труды определили четыре вопроса, которые чаще всего задают в связи с апостолом Павлом:

1. Каково место Павла в религиозной ситуации I века н. э.?
2. Где исходная точка и сердцевина Павлова богословия? Как мы понимаем его смысл?
3. Способны ли мы вычитать из посланий апостола Павла именно то, что имел в виду сам Павел (говоря ученым языком, занимаемся ли мы «экзегезой» или, наоборот, «эйзегезой», то есть привнесением в послания новых, чуждых им смыслов)?
4. Как воспринимаем мы идеи апостола Павла применительно к собственной жизни?

Итак, история, богословие, экзегеза, «праксис». Эти четыре вопроса прямо или опосредованно присутствуют во всех работах об апостоле Павле. Однако исключительная ценность Швейцера в том, что он первым заговорил о них предельно прямо и тем самым, при всей неоднозначности предложенных им решений, заложил основы дальнейших изысканий.

Бультман (Bultmann)

Другим, столь же выдающимся исследователем текстов апостола Павла в XX веке, несомненно, был Рудольф Бультман*. Павел — один из двух столпов (другой — апостол Иоанн) его «Богословия Нового Завета». Все содержание Павловых посланий, по мнению Бультмана, сводится к анализу плачевного состояния человечества и к указанию выходов из него. Говоря о главнейших врагах человеческого рода, то есть о грехе, законе и смерти, и о главных «средствах» его спасения — о вере, благодати и праведности, Бультман старается балансировать между Павлом и Лютером. В своей работе он мучительно пытается соединить историческое исследование с философским эссе (в частности, он продолжил хайдеггеровскую линию в немецком экзистенциализме). Остается только понять, чем было его богословие — христианской редакцией экзистенциализма или экзистенциалистской версией христианства.

Ответы Бультмана на наши четыре вопроса выглядят примерно так. Во-первых, он последовательно вписывает Павла в эллинистический контекст. «Апостол язычников», считает Бультман, довольно быстро распрощался со своим иудейским интеллектуальным прошлым и пользовался категориями, равно как и языком, эллинистической культуры. Он вычленил себя из «иудейского пространства», пребывая в котором, его приверженные закону соплеменники лишают себя возможности подлинной «жизни во Христе», упразднившем закон. Центром Павлова богословия Бультман полагает тезис о «проклятии» и «снятии его» («вере»), благодаря чему человек может избежать «клятвы». Хотя Павел не отказывается от иудейского учения о грядущем конце времен, но это, по мнению Бультмана, лишь затем, чтобы заклеить подобные ожидания как ограниченные — и перевести их во вневременные категории греческой мысли.

В трактовке Послания к Римлянам Бультман, как и Швейцер, хотя и по другим причинам, ставит во главу угла пятую–восьмую, а точнее, седьмую и восьмую главы. Именно в них с графической отчетливостью изображено проклятие «подзаконного» бытия человека. Что же касается значения Павловых идей для современности, оно, по мнению Бультмана, в том, чтобы укрепить христиан в вере, поскольку мир, в частности, и христианский, стоит на краю гибели. Читая об этом, следует помнить, что расцвет богословской мысли Бультмана, равно как и Барта (Barth), а также

* Rudolf Bultmann *Theology of the New Testament*, 1951-1955.

других исследователей их круга, пришлось на время установления нацистского режима.

Ценность предложенного Бультманом блестящего синтеза, безусловно, велика. Правда, некоторые тексты апостола не укладываются в его схему, но их Бультман с легкостью обходит — либо объявляет «глоссами» (то есть позднейшими вставками в оригинальный текст), либо же списывает на издержки того самого иудейского воспитания, которое Павел перерос в зрелом богословии (по мне, подобные претензии понимать Павла лучше, чем сам Павел, крайне сомнительны, но об этом дальше).

Дэвис (Davies)

Бультман оставался наиболее влиятельным исследователем Нового Завета на протяжении всей первой половины XX века. Его авторитет был настолько силен, что увещания Швейцера читать апостола Павла в иудейском контексте чаще всего оставались неслышанными. В науке почти безраздельно господствовала мысль об эллинистических «корнях» главнейших идей, мотивов и самого богословия Павла, чему также немало способствовали искаженные представления об иудаизме (подобное можно наблюдать и по сей день). Однако вскоре после Второй мировой войны наступит коренной перелом, провозвестником которого выступил молодой валлиец, большая часть жизни которого прошла в США, У. Д. Дэвис. Мало кто из тогдашних исследователей Нового Завета с такой скрупулезностью изучал раввинистическую традицию. Когда же затем он сопоставил раввинистические тексты с сочинениями Павла, то увидел, что все те черты, которые Бультман и его единомышленники приписывали эллинистической «формации» апостола, со всей очевидностью прослеживаются в иудейском предании. В своей ключевой работе «Павел и раввинистический иудаизм» он доказал, что апостол Павел был прежде всего раввином, признавшим в Иисусе из Назарета обетованного Мессию*

Дэвис задал направление, по отношению к которому так или иначе должны были определиться все послевоенные исследователи: одни взялись его разрабатывать, другие же, напротив, — критиковать. Он не стал вслед за Швейцером делать из Павла апокалиптического иудея, живущего ожиданием скорого конца времен, но именно поэтому его работа знаменовала возврат к швейцеровским идеям. Дэвис с ходу отвергает все попытки возводить

* W. D. Davis *Paul and Rabbinic Judaism*, 1980 (3rd edition; 1st edition — 1948).

Павлову мысль к эллинистическим представлениям и возвращает Павла на «родную» иудейскую почву. Вместе с тем он полностью разделяет взгляд Швейцера на критику иудаизма у Павла. Более того, по его убеждению, сквозь все Павловы тексты красной нитью проходит мысль о том, что долгожданная «жизнь будущего века» началась в Иисусе с рождением нового народа Божьего, живущего по новой «Торе», имя которой — «закон Христов» (Гал 6:2).

Работы Дэвиса свидетельствовали о наметившемся в послевоенной науке переломе в отношении к иудаизму. До сих пор большинство исследователей Павлова корпуса считали иудаизм классическим примером «религии дурного пошиба». В нем не видели ничего, кроме массовых проявлений человеческой самонадеянности, законничества, предубежденности и гордыни. А коль скоро иудаизм глубоко и неисправимо «порочен», где еще, как не в эллинизме, мог почерпнуть свои блестящие идеи апостол Павел. Такова была всеобщая логика. Но тут появляются работы Дэвиса, труды Карла Барта, возникает движение библейского богословия, послевоенный мир восстает против антисемитской вакханалии, приведшей к Холокосту, — и картина полностью меняется. Иудаизм восстановлен в правах; иудейские влияния реабилитированы, а эллинистические немедленно провозглашены «языческими» и, следовательно, само собой разумеется, пагубными по своей сути. Таким образом, историческая, богословская, экзегетическая и «практическая» проблематика приобрела в трудах Дэвиса довольно неожиданное звучание. Конечно, большинство исследователей не стали вслед за ним возводить к иудейским источникам все без исключения идеи апостола Павла (тем более что, — и Дэвис об этом знал, — многие раввинистические тексты возникли гораздо позже). Однако он, по крайней мере, убедительно показал, что невозможно вырвать Павла из иудейского окружения, не совершая при этом насилия над его мыслью.

Кеземан (Käsemann)

Следующая фигура, на которую, хотя бы бегло, стоит обратить внимание, — Эрнст Кеземан, в 60-70-е годы — профессор Тюбингенского университета. В своих многочисленных работах, вылившихся в авторитетный комментарий к Посланию к Римлянам, он предложил новый вариант синтеза Павлова богословия*. Кеземан

* Ernst Käsemann *Perspectives on Paul*, 1969; Idem *New Testament Questions of Today*, 1971; Idem *Commentary on Romans*, 1980.

попытался соединить сильные аргументы Швейцера и Бультмана. С одной стороны, он согласен со Швейцером в том, что истоки богословия апостола Павла следует искать в апокалиптическом иудаизме. С другой же, вслед за Бультманом и его лютеранскими единомышленниками, он видит смысловой центр всех Павловых идей в богословии оправдания, которое, по его мнению, метит в самую сердцевину законничества и религиозной гордыни. Подобная избирательность позволила Кеземану более взвешенно, в сравнении с Бультманом, проанализировать детали Павловых текстов. Ему удалось реабилитировать и вернуть на свои места многие из тех фрагментов, которые, нисколько не сомневаясь, отбрасывал его предшественник. В частности, он доказал, что в богословии Павла решающую роль играет тезис о торжестве Бога над силами зла и противящимся миром. Бог во Христе, пишет Кеземан, победил зло, и весть об этой победе должна разнестись по всему миру в проповеди Евангелия. Однако общечеловеческая (а не только *религиозная*) гордыня противится смиренному торжеству Бога и стремится взять реванш. Оправдание «нечестивых» (Рим 4:5) выпрямляет и восстанавливает ход действия.

У Кеземана мы находим первые намеки на мысль, которая, как представляется, исключительно важна для нашего понимания апостола Павла. Речь идет о *критике иудаизма изнутри него самого*. Прежде любой исследователь Нового Завета был убежден, что еврейский мыслитель критиковать иудаизм не будет (а если и будет, то совсем чуть-чуть), и, наоборот, само присутствие подобной критики однозначно указывает на нееврейское происхождение ее носителя. Кеземан же утверждает, что *критика изнутри* была свойственна иудаизму на протяжении всей его истории (впрочем, это очевидно даже у ветхозаветных пророков, не говоря уже об Иоанне Крестителе и самом Иисусе). Его апокалиптически настроенный Павел возвещает миру, что распятый Иисус есть истинный Бог, пришедший раз и навсегда победить всякое богоборчество и гордыню, включая иудейскую «жестоковость», явственней всего протупающую в отношении к собственному закону. Такое прочтение позволило Кеземану намного четче, чем его предшественники, обосновать собственное политическое богословие. Он принадлежал к гонимой Третьим рейхом немецкой Исповеднической церкви, сидел в тюрьме за антинацистскую деятельность. Кеземан не мог видеть, как мелкобуржуазная немецкая религиозность потакает гитлеровскому режиму и использует религиозный язык для оправдания такого положения дел, поэтому его главный труд был, не в последнюю очередь, отчаянной попыткой обосно-

вать активное неприятие системы вдумчивой и скрупулезной экзегезой Павловых текстов.

Если бы мне пришлось решать, какую книгу об апостоле Павле взять с собой на необитаемый остров, я, несомненно, выбрал бы Кеземана. Читать его — одно удовольствие. Его убедительность, увлеченность, исследовательская честность и добросовестность экзегезы, жажда истины и свободы всякий раз побуждает меня поновому смотреть на, казалось бы, хорошо знакомые тексты. И даже некоторые расхождения во взглядах, впрочем, весьма незначительные, отнюдь не приуменьшают моего восхищения и признательности. Однако если говорить о современных исследованиях Павлова корпуса, их направление определяется прежде всего работами Эдварда П. Сандерса (Sanders), в прошлом — моего оксфордского коллеги, а ныне — профессора университета (Duke University) в Дареме (Северная Каролина)*.

Сандерс

Масштаб его вклада очень точно передает принятое в научных кругах определение «Сандерсовская революция». Даже ярые противники его теорий не могут не признавать: он настолько радикально изменил все устоявшиеся представления, что многочисленные труды, написанные «до Сандерса» или с «до-Сандерсовых позиций», кажутся теперь безнадежно устаревшими и невыносимо скучными, — а разве так можно писать об апостоле Павле! Хотя я сам во многом расхожусь с Сандерсом и считаю необходимым идти намного дальше, чем пошел он и его последователи, но вполне согласен с тем, что значение Сандерса для новозаветной экзегетики последней четверти XX века вполне сопоставимо с той ролью, которую в науке первой половины столетия сыграли Швейцер и Бульгман.

Его главный труд называется «Павел и палестинский иудаизм». Переключки с Дэвисом здесь несомненны: Сандерс был учеником Дэвиса и считал себя его последователем, хотя на многое смотрел иначе. Он, в частности, не стал интерпретировать тексты Павла только на фоне его раввинистического образования, но рассматривает их в более широком контексте современного Павлу палестинского иудаизма, привлекает рукописи Мертвого моря (недоступные Дэвису, по крайней мере, в начале его работы),

* E. P. Sanders *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, 1971; *Idem Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983; *Idem Paul*, 1991.

апокрифы и псевдоэпиграфы, «литературу премудрости» и т. п. Его исходный тезис предельно прост. Современный апостолу Павлу иудаизм не был, как это принято считать, религией законнически понятых «дел праведности». Отстаивать подобные идеи и тем более утверждать, что именно за это критиковал иудаизм Павел, по Сандерсу, — не что иное, как грубое извращение Павловой мысли. Большинство протестантских экзегетов воспринимали слова Павла об иудаизме так, будто иудаизм был разновидностью старой пелагианской ереси, согласно которой человек способен собственными силами обуздать себя и таким образом получить оправдание, достичь праведности и спастись. «Заблуждайтесь», — возражает Сандерс. Соблюдение Закона в иудаизме неотделимо от понятия Завета*. Бог первым предлагает иудеям Завет. Его благодать, таким образом, предвзряет встречное движение народа (в данном случае, еврейского). Иудеи, следовательно, соблюдают Закон «из благодарности», «в ответ» на Завет, или, иными словами, не для того, чтобы *стать* избранным народом, но чтобы им *быть*. Но «бытие-в-Завете» — это, прежде всего, Божий дар. Эту модель Сандерс очень точно определяет как «номизм Завета» (от греч. *nomos* — закон). Соблюдение Закона было для иудеев единственным способом ответить на дар.

Таким образом, Сандерс одним ударом выбивает почву из-под ног большинства, прежде всего, протестантских читателей Павла. Иудаизм, утверждает он, был и остается исключительно ценной и полноценной формой религиозного опыта. Павел критикует его лишь за то, что он — «не-христианство». Открыв для себя спасительность Христова учения, апостол был вынужден признать, что одной лишь иудейской веры для спасения недостаточно. Сердцевина Павловой мысли (здесь Сандерс очень близок к Швейцеру) — не тезис об оправдании верой и не критика иудаизма, а то, что сам Сандерс называет «соучастием» (*participation*), подразумевая под данным словом всю совокупность Павловых представлений о «бытии во Христе».

Однако ирония состоит в том, что систематического переосмысления Павловых текстов за смелыми реформами не последовало. Сандерс довольствовался лишь фрагментарными интерпретациями некоторых тем. Не предложил он и собственной экзегезы отдельных стихов (именно так подтверждается работоспособность той или иной схемы). Но практический вывод из его изыс-

* Более подробное изложение идеи Завета см. ниже, в разделе второй главы «Вера и надежды Савла».

каний предельно ясен: христиане должны относиться к иудеям гораздо уважительней, чем это было в прошлом, и, в частности, не навязывать им религию, с которой ничего общего они не имеют. «Павловым» христианам и потомкам палестинских иудеев I века н. э. не следует проклинать друг друга, как бы им того порой ни хотелось.

Последствия «Сандерсовой революции» оказались довольно неожиданными. Одни с неприличной поспешностью провозгласили себя сторонниками Сандерса: им, по всей видимости, не терпелось воспользоваться его довольно расплывчатыми умозаключениями, «необязательностью» его экзегетических обоснований, исторических реконструкций и богословских построений. Другие же, в особенности, в консервативных кругах, разозлившись на Сандерса, поспешили реабилитировать позабытые представления об иудаизме как разновидности «протопелагианства», а вместе с ними — и устаревшие прочтения Павла как глашатая «оправдания» в смысле «спасения», для которого не нужны никакие человеческие усилия (то есть «дела закона»). Многие немецкие исследователи считают его опасным бузотером, который не ведаёт, о чем говорит. Но, тем не менее, эта фигура явно возвышается над всем нашим интеллектуальным пейзажем, и до тех пор, пока не будет убедительно опровергнут его главный тезис, элементарная порядочность обязывает прислушиваться к нему. Сам я не считаю, что подобное опровержение вообще возможно: при всей необходимости серьезных изменений его основные положения для меня несомненны.

Современное положение дел

Нынешняя картина изучения Павлова корпуса представляется довольно расплывчатой. Впрочем, я подозреваю, что и прежде, только очень присмотревшись, можно было заметить основные направления и более или менее существенные сдвиги позиций. Сейчас, как и во все времена, существует огромное множество людей, вычитывающих из текстов апостола Павла на удивление противоречивые вещи. По-прежнему в центре внимания — все те же четыре основных вопроса. Но пойдем по порядку.

История

Практически все ученые сегодня считают Павла в высшей степени еврейским мыслителем, однако вопросы о том, к какой из

ветвей иудаизма он ближе всего, а также, насколько его иудаизм был переосмыслен в свете Евангелия, по-прежнему остаются открытыми (заметим, что нам известно об иудаизме I века гораздо больше, чем предшествующему поколению, не говоря уже об остальных). В вопросе об историческом месте апостола Павла обнаруживаются новые измерения. Социологи и исследователи древней («риторической») словесности пытаются вписать его в различные проявления современной ему культуры. Как и прежде, можно найти пару авторов, стремящихся представить Павла последовательным «эллинистом» (в отличие от своих предшественников, они, как правило, делают это, в основном, чтобы подпортить ему репутацию), однако соглашаться с ними никто не обязан.

Богословие

По-прежнему ведутся споры о том, что же считать смысловым центром Павлова богословия. Большинство немецких исследователей и кое-кто из представителей консервативных американских кругов продолжают настаивать на том, что сердцевину богословия апостола Павла составляет учение о кресте и оправдании, но их взгляды постоянно оспаривают; а кроме того, многих ведущих ученых последних десятилетий XX века больше волнует другое: как мы можем узнать, где сердцевина чьей-либо мысли, и вообще, правомерно ли ставить такой вопрос. В качестве ключа к богословию Павла предлагаются модные нынче категории «сюжет» и «повествование» («нарратив»), однако до сих пор остается непонятным, как ими пользоваться и что из этого может выйти. Обособление библеистики от богословия, столь распространенное в научных и учебных центрах Северной Америки (где, кстати, сосредоточена большая часть современных библейских исследований), привело к тому, что текстами Павла нередко занимаются люди, не имеющие ни философской, ни богословской подготовки и, более того, плохо представляющие себе, зачем это нужно. Многие исследователи Нового Завета, стремясь вырваться из оков тяжеловесного консерватизма, тяготеют к детальной экзегезе и всякий намек на всеохватность Павлова богословия воспринимают как попытку возродить ту самую систему, от которой они были бы рады избавиться. Это вроде того, как в других научных кругах для «освобождения от мук прошлого» используют исторические штудии — весьма привлекательный, хотя, по мнению некоторых, довольно неэффективный вид терапии.

Экзегеза

В этой сфере активно изучаются фрагменты и детали отдельных посланий, привлекается значительно больше как иудейских, так и языческих первоисточников, содержащих возможные параллели к Павловым образам и идеям. Вместе с тем на нас хлынул поток очень разной по качеству вспомогательной литературы, и теперь перед каждым добросовестным исследователем стоит тяжелая задача — перелопатить множество специальных изданий и, по возможности, справедливо отозваться о каждом из них. Поэтому нынешние комментарии содержат, скорее, пространную историю вопроса, чем основополагающие богословские утверждения. Это, может быть, и неплохо, если, конечно, мы понимаем, что таким образом подготавливается почва для будущих богословских изысканий и удобряют ее, смею надеяться, лучшим из всего, что так манит своей доступностью в наши дни.

Значение

По-прежнему остро стоит вопрос о значении апостола Павла для современности. Некоторые, как и раньше, предпочитают играть на понижение: дескать, давайте поместим святого апостола в его исторический контекст и там оставим, — а, по сути, под видом современного подхода к интерпретации предлагается исключить Павловы идеи из наших мировоззренческих и богословских построений. Другие продолжают пользоваться именем Павла для оправдания старомодной «проповеди Евангелия», согласно которой, единственная наша «проблема» — человеческая греховность и гордыня, а единственный «выход» — крест Христов. Наконец, есть и те, кто, ничуть не отрицая этой стороны Павловой мысли, тем не менее, пытается оперировать более широкими понятиями и ставить более общие вопросы, которые, на их взгляд, составляют неотъемлемую часть учения Павла в целом. К этой категории, как, надеюсь, станет ясно из данной работы, я отношу и себя. В таком подходе кроются прекрасные возможности обращаться к специфическим проблемам конца XX — начала XXI века и таким образом обнаруживать смысл тех Павловых текстов, которые прежде было принято относить к разряду «темных мест». Так, например, сталкиваясь с вполне самодостаточным современным западным неоязычеством, в котором буйный материализм, с одной стороны, сочетается с философствованиями *New Age* («нового века»), с другой, было бы неплохо напомнить себе (и мы это сделаем в

одной из следующих глав) о том, что основным адресатом проповеди Павла были не иудеи, а язычники, и у него есть, что сказать их современным единоверцам. Но об этом чуть позже.

По мере того как мы наводим исследовательский объектив, личность апостола Павла начинает проступать на фоне более общей проблемы. Какова роль Павла в основании церкви? Насколько верно истолковывал он слова Иисуса? Или же это был самонадеянный выскочка, навязывавший окружающим новую религию, в которой главная роль отводилась некоему «Иисусу», хотя ничего общего с учением Христа она не имела?

Именно это пытается утверждать кое-кто из современных исследователей, стоящих, в частности, на иудейской точке зрения. Так, известный еврейский ученый и апологет Хаим Маккоби (Massoby) в ряде своих работ доказывает, что Иисус, личность которого (по мнению автора) предельно затемнена христианскими «евангелиями», был никем иным, как фарисеем, добропорядочным и законопослушным иудеем, вовсе не намеревавшимся отказываться от основных принципов иудаизма и не предлагавшим новую религию. А вот Павел, полагает Маккоби, вопреки всем его заявлениям, никогда фарисеем не был. Он, вечный маргинал в иудейской среде, типично эллинистический мыслитель, перетолковывает учение Иисуса в категориях греческой, если не гностической, мысли. Придуманый им Иисус — исключительно плод его религиозно-философского воображения, персонаж, никак не связанный с соответствующей исторической личностью и пришедший, скорее, из мира античной религии, — этакое божество греческого пантеона. Именно этим, по убеждению Маккоби, Павел проторил путь антисемитизму в западной культуре.

Другой автор, писатель и журналист Э. Н. Уилсон, публично отрекшийся от христианства и выпустивший затем книгу об Иисусе, призванную хотя бы отчасти оправдать его личное отступничество, недавно произвел на свет аналогичное сочинение об апостоле Павле. Судя по всему, оказавшись глух к предостережениям Швейцера не приносить в истолкования Павловых текстов эллинистические понятия, поскольку самому апостолу были куда ближе иудейские, он слегка покровительственно рассуждает о Павле как о несомненно величайшем мыслителе, но, к сожалению, проглядевшем истинную сущность Иисуса. Именно Павел, переведший в категории эллинистической мысли то, чему довольно невразумительно, но вдохновенно учил Иисус, и стал, по мнению Уилсона, подлинным «основателем христианства». Из этих двух примеров, как впрочем, и из множества им подобных, видно (и

об этом речь впереди), что изобретатели такого рода теорий блуждают в туманных предгорьях, а над ними во всей своей ослепительной красе высятся вершины и ледники, отвесные скалы и утесы, — и это настоящий ландшафт Павловой мысли.

Итак, в XX столетии учение апостола Павла использовали и извращали не меньше, чем в первом. Но способны ли мы на исходе столетия хоть чуть-чуть прислушаться к нему? Готовы ли повиноваться в том, что были к нему несправедливы, и хотя бы немного уважать его взгляды? Именно это я попробовал сделать в своей книге — сойти с проторенных дорожек к Павловым текстам и, пусть отчасти, но увидеть в них то, о чем говорит сам Павел. Я пытаюсь прочитать апостола Павла «на его языке». Пытаюсь понять, что он хотел сказать на самом деле.

Гонитель Савл и христианин Павел

Намерения Савла из Тарса

В начале десятой главы Послания к Римлянам у Павла (напомним, он обращается к своим соплеменникам) прорывается фраза, в которой, несомненно, слышится автобиографическая нотка: «Ибо свидетельствую им, что имеют ревность по Боге, но не по рассуждению» (Рим 10:2). Еще явственней она звучит в Флп 3:6, где Павел называет себя «по ревности — гонителем Церкви». А в первой главе Послания к Галатам находим то же признание, но более развернутое:

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

Итак, ревность — ключевая характеристика умонастроений того типа иудеев, к которым принадлежал Савл из Тарса*. Но что это были за умонастроения? И что должно было случиться с Савлом, чтобы из гонителя он стал проповедником?

В своих размышлениях о Савле из Тарса мы, конечно же, будем отталкиваться от только что процитированных автобиографических признаний и подобных им текстов вроде 1 Кор 15:9. Невозможно себе представить (хотя некоторым, например, упоминавшемуся в первой главе Хаиму Маккоби, это удастся), чтобы Павел от начала и до конца выдумал свою биографию. Зато гораздо вероятней, что раннехристианская церковь довольно хорошо знала его в качестве гонителя, и эта слава следовала за ним по пятам. Если мы хотим понять природу Павлова обращения, равно как и перемены, происшедшие в его образе мыслей, нам понадобится обратиться к его прошлому.

Фарисей, но какой?

Участие Савла в гонениях на Церковь, равно, как и определение «ревностный», каким он описывает свои действия, четко указывают на его принадлежность к вполне определенному течению в

* См. Деян 13:9: «Савл, он же и Павел...».

иудаизме I века н. э. И то, и другое дает нам немало оснований предполагать, какие идеи побуждали молодого Тарсянина преследовать христиан не только в Святой земле, но и за ее пределами. И то, и другое позволяет видеть в нем не просто иудея, но фарисея; не просто фарисея, но ученика рабби Шаммая; наконец, не просто ученика рабби Шаммая, но правовернейшего из правоверных.

Кем были шаммаиты? Лет за тридцать до появления на исторической сцене Савла из Тарса в фарисейском течении происходит раскол. В правление Ирода Великого (36–4 гг. до н. э.) внутри весьма влиятельного к тому времени течения возникают две раввинистические школы. Их возглавили два наиболее почитаемых в ту пору наставника — Гиллель и Шаммай. О них известно главным образом из содержащихся в Мишне (сложившаяся около 200 года н. э. кодификация иудейского закона) многочисленных дискуссий, в которых Гиллель почти всегда предстает «снисходительным», а Шаммай, наоборот, «суровым».

Ко времени возникновения Мишны, то есть примерно к концу II века н. э., сторонники Гиллеля, как это явствует из большей части ее текстов, возобладали. Однако в промежутке между эпохой Гиллеля и Шаммая, то есть концом I века и самым началом II века, когда властителем умов стал знаменитый рабби Акива, между «гиллелитами» и «шаммаитами» практически не прекращались дискуссии. Савл вырос в атмосфере ожесточенных споров и борьбы между сторонниками двух партий. Он был не просто иудеем, вынужденным признать над собой власть язычников, *goyim*, не просто фарисеем, живущим в мире, в котором (с фарисейской точки зрения) многие иудеи запятнали себя язычеством, но учеником Шаммая, сторонником «жесткой линии», или, как сказали бы мы сейчас, воинствующим «крайне правым».

Но к чему был снисходителен Гиллель и, напротив, суров Шаммай? Когда читаешь Мишну и другие, более поздние раввинистические тексты, может показаться, что споры велись, в основном, о Торе. Однако в Павловом мире все обстояло гораздо сложнее. Споры между «снисходительными» и «строгими» не сводились к соблюдению религиозных предписаний. Речь шла не о личном или общественном благочестии. Главная проблема, вокруг которой ломались копья, была столь же «богословской», сколь и «политической». На карту была поставлена судьба Израиля — его народа, земли, Храма.

Основной вопрос в ту пору, как, впрочем, и почти во все времена еврейской истории, звучал так: что нам теперь делать? Ученики Гиллеля, в общем и целом, придерживались принципа «живи

и не мешай жить другим». Пусть Ирод и Пилат вместе с Каиафой правят миром, пусть они правят даже Израилем, лишь бы иудеи могли спокойно изучать и соблюдать данный им закон — Тору. Последователи Шаммая считали, что этого недостаточно. Тора, доказывали они, требует, чтобы Израиль сбросил с себя языческое иго, мог в мире и свободе служить своему Богу и никого не называл господином, кроме единого истинного Бога Яхве.

Именно так в иудаизме I века понималось «рвение», или «ревность о Боге и традиции отцов». Для нас «рвение» — это, скорее, горячее состояние сердца и духа, иначе говоря, пыл. Нельзя сказать, чтобы этот оттенок полностью отсутствовал в том значении, которое было ближе иудеям I века. Однако если современному христианину «рвение» видится в том, чтобы по любому поводу падать на колени, с жаром проповедовать Евангелие и натужно делать добрые дела, в современном Павлу иудаизме символом «ревности о Боге» был, скорее, нож. Тосковавшие по свободе от римского ига иудеи I века вдохновлялись ветхозаветными образами Финееса и Илии, а также подвигами живших двумя веками ранее Маккавеев. Коль скоро они «ревнуют о ГОСПОДЕ* и Торе», у них есть полное право и, более того, прямая обязанность во имя ГОСПОДА и Торы не останавливаться ни перед чем, даже перед насилием. «Ревность», таким образом, понималась как призыв к священной войне, которую, по крайней мере сначала, почти партизанскими методами предстоит вести отдельным преданным смельчакам.

Однако не стоит думать, будто подобного рода революционные идеи бродили лишь в нескольких горячих головах или ненадолго всплывали в подходящее время (например, когда понадобилось вдохновить на войну 60-70-х годов). Можно смело утверждать, что такие умонастроения будоражили общество как в I веке до Рождества Христова, так и в I веке после него. Носителями их, как ни удивительно, были фарисеи, а еще точнее, — ученики Шаммая. Однако иудейские «революционеры» той поры были совсем не похожи на далеких от веры политических бунтарей. Их революционное «пламя» разжигалось и поддерживалось чтением священных книг, молитвами и постом, чем они очень напоминали современных исламских экстремистов. Если верить археологам, последние «сикарии», заколовшие друг друга в осажденной крепости Масада, были глубоко верующими людьми.

* Автор употребляет в тексте Тетраграмматон (YHWH) для обозначения Имени Божьего. В русском тексте здесь и далее это переведено как «ГОСПОДЬ». — *Прим. ред.*

У нас есть все основания говорить о том, что в период между правлением Ирода Великого и Иудейской войной 66-70 годов н. э. в обществе возобладали шаммаиты. В кругу учеников Гиллея также были весьма примечательные личности, например, Гамалиил, упоминающийся в пятой главе Деяний апостолов (Деян 5:34-39). Он отстаивал уже известную нам «попустительскую» позицию: дескать, если новое движение (то есть христианство) не от Бога, оно рухнет под собственным весом, если же от Бога, то лучше ему не противиться. Однако в то время сторонники Гамалиила составляли явное меньшинство, тон задавали «пылкие революционеры». Довольно точное представление о них дает Иосиф Флавий: это были последователи Шаммая — «ревнующие о Боге», «ревнующие о Торе» фарисеи, согласные идти куда угодно и на что угодно, не исключая и насилия, лишь бы приблизить желанную свободу и долгожданное Царство Божье. Если вспомнить, что в I веке существовало не одно движение, подобное всем известным «зелотам», становится очевидно, что «ревнители о Торе» представляли собой весьма распространенное явление и, прежде всего, среди бескомпромиссных учеников Шаммая. Иными словами, по мнению некоторых исследователей (и я в их числе), именно крайне правым шаммаитам мы обязаны пониманием «ревности» как жажды «священной войны», в которой язычники будут побеждены раз и навсегда, а отступники-иудеи — возвращены в лоно или уничтожены вместе с язычниками.

В XX веке эти события могли бы служить весьма своевременным предостережением об опасности анахронизмов. Чтобы в общих чертах представить себе убеждения шаммаита, достаточно понять, какая идеология стоит за выстрелом в Ицхака Рабина, прогремевшим в Тель-Авиве 4 ноября 1995 года. Газеты писали, что стрелявший в израильского премьера Игаль Амир «изучал закон». Западный человек мог бы подумать, что он готовился в юрисконсульты или адвокаты, однако имелось в виду совсем другое: Амир изучал Тору. Как явствовало практически из всех газет, он был убежден (и в этом его поддерживали некоторые влиятельные израильские и американские раввины), что Рабин — предатель, что он продался язычникам, поскольку ради мира готов поступиться одним из главнейших символов народа, а именно землей.

Когда я увидел фотографию Амира на обложке лондонского *Times*, а потом прочитал репортаж, то с ужасом понял, что передо мной — современный вариант Савла из Тарса. Его нельзя было заподозрить в непоследовательности. Он не был душевнобольным. Более того, Амир знал, что он прав. Вся земля, включая Запад-

ный Берег (израильтяне называют его «Иудея и Самария»), должна принадлежать Израилю, потому что так учит Тора. Те, кто идет на компромисс, равно как и те, кто готов пойти на него, чтобы позаигрывать с врагом, суть *apikorsim*, предатели. Узнав об убийстве Рабина, большинство евреев в Израиле и за его пределами содрогнулись, — именно так некогда переживали происходящее Гамалиил и его союзники. Амир же верно понял, что значит «ревновать о Торе». Эта «ревность» не может быть пиетистской или аполитичной. И уж тем более «непротивленческой». «Ревновать о Торе» — значит, действуя во имя Бога, очистить Израиль от скверны и тем самым приблизить Царство, освободить народ от языческого ига. Конечно, было бы ошибкой утверждать, будто поступок Амира ничем не отличается от поступков Савла. Однако сам Амир позволяет понять молодого Тарсянина намного лучше, чем многие бережно лелеемые нами образы. По крайней мере, он напоминает о том, что «ревность о Боге» — это гораздо больше, чем жаркие молитвы и самодостаточная религиозность.

После разрушения Храма в 70 году н. э. пропасть между гиллелитами и шаммаитами становится еще глубже. К тому времени сторонников Гиллеля возглавил рабби Йоханнан-бен-Заккай, а в рядах шаммаитов наибольшее влияние приобретает рабби Елиезер-бен-Гиркан. Главный вопрос теперь звучал так: должны ли мы отвоевать Иерусалим, восстановить Храм и сбросить римское иго? Последователи Гиллеля, как можно догадаться по единственно доступной нам поздней (вне- или даже антиреволюционной) гиллелитской агиографии, пытались доказывать, что важнее всего — Тора. В конце концов, уверяли они, разрушение Храма — не такая уж трагедия, поскольку мы по-прежнему можем изучать Тору, следовать ей, а значит, наслаждаться присутствием Божьим, как если бы находились в Храме. Шаммаиты же, напротив, требовали восстания: только полное освобождение Израиля, только восстановление Храма, — на меньшее они не соглашались. К концу этого периода рабби Акива, позднее провозглашенный гиллелитами одним из величайших учителей всех времен, неожиданно для всех присоединяется к восстанию Симона-бен-Козибы и объявляет его Мессией, «сыном звезды», пришедшим, чтобы начать священную войну против язычников.

Вера и надежды Савла

Однако к какому из фарисейских течений I века принадлежал Савл из Тарса? В одной из своих речей (Деян 22:3) он называет себя

воспитанником Гамалиила. Такое признание вкупе со свидетельствами из посланий позволило некоторым исследователям предполагать, что до обращения Павел входил в число последователей Гиллеля. Но этого попросту не может быть, иначе нам пришлось бы признать все тексты, где он назван гонителем христиан, позднейшими выдумками, что невозможно. Гамалиил, каким он предстает в пятой главе Деяний апостолов, вряд ли одобрил бы побивание камнями Стефана. Ему бы и в голову не пришло идти в Дамаск, чтобы отлавливать христиан и вести их в тюрьмы и на смерть. Савл, несомненно, многому научился у Гамалиила, но никогда не разделял его убеждений. Если позднее, уже став христианином, он отстаивал некоторые близкие гиллелитам представления (например, о разводе), это, скорее, следует приписывать его обращению, чем влиянию тех идей, которые он воспринял в дохристианскую пору жизни.

Таким образом, все, что мы говорили о тогдашних последователях Шаммая, в значительной степени может быть отнесено и к самому Савлу из Тарса. Во-первых, он всем сердцем верил в то, что пророческие обетования еще не исполнились. Священные тексты, в частности, вторая, седьмая и девятая главы Книги пророка Даниила, обещали скорое приближение Царства. В своем историческом контексте (независимо от того, насколько он реален) эти фрагменты, несомненно, говорили о выходе из Вавилонского плена. Однако, насколько мы знаем из других, появившихся в I веке реминисценций на Книгу пророка Даниила, в частности, из псевдоэпиграфа, известного как Четвертая книга Ездры, читателю этой эпохи ничего не стоило мысленно заменить «Вавилон» на «Рим».

Итак, предсказаниям великих пророков еще только предстояло сбыться. Повесть по-прежнему оставалась недописанной. Царство Израиля не было восстановлено. «Десять человек» пророка Захарии еще не взяли «за полу» иудея и не сказали: «Мы пойдем с тобою, ибо слышали, что с вами Бог» (Зах 8:23). ГОСПОДЬ еще не «выступил» на гору Сион и не «ополчился» против всех взбунтовавшихся народов (Зах 14:1-5). Еще не отстроен новый Храм, о котором возвещал Иезекииль, и не потекли живительные потоки, исцеляющие Мертвое море (Иез 47). И, самое главное, еще очень далеко было до осуществления утешительных пророчеств Исаии о прощении, мире и процветании Израиля (Ис 40-55). Фарисеи и огромное множество иудеев, не причислявших себя ни к какой партии, по-прежнему жили в ожидании великих событий, которые должны были случиться «согласно Писанию». Народ

продолжал томиться в плену. И, как красноречиво свидетельствуют кумранские тексты, иудеи втайне верили, что их вот-вот избавят, а может быть, уже невидимым образом избавляют.

В своих богословских построениях «ревнители» опирались на Писание, со всей определенностью говорившее им о том, что они — орудие Божьего замысла и призваны приблизить его осуществление. Как и большинство иудеев того времени, Савл читал Танах не только для того, чтобы узнать, чем все закончится: он был глубоко убежден, что его долг — ускорить развязку. Дело обстояло примерно так. Израиль был призван заключить завет с Создателем, стать Его избранником, светом, воссиявшим во мраке, народом, в котором будет искуплен грех Адама. Но Израиль согрешил и, как следствие, был уведен из своей земли в плен. Хотя в географическом смысле он вернулся, пленение продолжается. Храм еще не восстановлен. Мессия еще не пришел. Язычники еще не признали Его власть и не «потекли» к Сиону, чтобы принять Тору. Израиль по-прежнему пребывает в грехе и пороках.

И тем не менее Писание ясно и убедительно говорило о наступлении лучших времен. Это были не просто взятые наугад разрозненные пророчества, авторы которых с безопасной дистанции несут чушь, выдавая ее за предсказания будущего. Все Писание читалось как единая повесть. Ее героем был Израиль, и теперь сюжет приближался к предустановленной развязке. Очень скоро наступит день, когда ГОСПОДЬ воссядет на престоле. Зло будет побеждено раз и навсегда. Израиль или, по крайней мере, его верные сыны снова станут истинными избранниками единого истинного Бога.

Эти идеи, питавшие «ревность» шаммаитов, можно обобщить следующим образом. В иудейском богословии того периода можно выделить три основных измерения: монотеизм, богоизбранность, эсхатология. Есть только один Бог — единый истинный Бог, владычествующий над миром; у единого истинного Бога есть только один народ — Израиль; у мира, над которым владычествует единый Бог, есть только одно будущее, и оно наступит совсем скоро: приближаются дни, когда истинный Бог явит Себя, победит зло и освободит Свой народ. Движимый этой верой, Савл искренне старался поступать «согласно Писанию». Священные тексты были для него не набором прописных истин, а повестью с хорошим концом, который ему предстояло приблизить.

«Ревность о Торе» толкала шаммаитов и их единомышленников на самые решительные действия ради исполнения пророчеств. Они не хотели сидеть, сложа руки, им не терпелось ринуться в

бой. В этом и состояла для них «ревность по Боге», о которой в десятой главе Послания к Римлянам (Рим 10:2) упоминает Павел. Происходящее вокруг оскорбляет единого истинного Бога, ГОСПОДА. Его слава требует, чтобы все язычники, идолоклонники, кем бы они ни были, получили по заслугам. ГОСПОДЬ снова должен стать Царем всей земли, а для этого Израиль должен следовать Торе. Только верность ей может ускорить исполнение пророчеств. Если Бог вторгнется в историю прямо сейчас, а Израиль по-прежнему будет отступать от Закона, его ожидает участь язычников. А значит, одних напоминаний о важности Торы мало: жестоковыйный народ надо заставить. И здесь снова у нас есть повод задуматься об опасности «повторения пройденного», — разве не похоже мыслят нынешние иудейские ортодоксы, которые не только призывают к соблюдению субботы, но, чтобы подкрепить слово делом, забрасывают камнями машины, проезжающие в шаббат по их кварталу, и все ради святой цели? Такова «ревность в действии» — ревность о Боге, ревность о Торе, ревность, призванная приблизить Царство.

В этой связи следует сделать одно замечание. Нарисованный мною портрет разительно отличается от тех представлений об иудее Савле, которые мне внушали с самого детства. Меня учили, а я, соответственно, довольно долго верил, что Савл мыслил совершенно так же, как и многие мои современники: дескать, смысл жизни — в посмертном блаженстве на небесах, а чтобы попасть после смерти на небо, достаточно признавать и соблюдать всеобщий нравственный закон. Я представлял себе Савла таким «протопелагианином», который думает, будто может «спастись» за счет своих заслуг. Мне он казался последовательным сторонником тех представлений, которые можно бы определить как «законничество» или «морализм» — веру в существование вневременных правил хорошего тона, следование которым гарантирует обещанные блага, в частности, «спасение» и «жизнь вечную», в смысле посмертного райского блаженства.

Сейчас я понимаю, что был в равной мере несправедлив и по отношению к эпохе (во времена Савла так еще никто не мыслил), и по отношению к культуре (иудеи так не мыслят вообще). Эд Сандерс совершенно прав: рассматривая иудаизм I века и, в частности, фарисейство как раннюю форму пелагианской ереси, мы возводим на него напраслину. Заметим, кстати, что избежать анахронизмов не удалось и самому Сандерсу. Он сводит иудаизм к чистой «религии» и упорно отказывается замечать в нем политическое измерение, на которое считаю необходимым указывать я.

Сандерс следует Мишне и рассматривает иудаизм I века как сугубо религиозное движение. Иначе говоря, он принимает позицию Гиллея.

Однако Савла из Тарса ни вневременные правила спасения, ни «дела праведности» не интересовали. Не интересовала его и религия как, — воспользуясь понятиями Сандерса, — «вхождение» (*getting in*) и/или «пребывание» (*staying in*). Он хотел только одного, — чтобы Бог спас Израиль. Больше того, во всем иудейском Писании Савл искал главным образом подтверждений того, что именно так и случится. Его можно бы сравнить с теми иудеями разных убеждений (их тексты отчасти сохранились), которые во времена величайших исторических, политических и культурных потрясений призывали Бога вмешаться в историю и стать на их стороне. Это настолько важно, что для тех, у кого остались сомнения, я повторю еще раз: иудеев вроде Савла Тарсянина абстрактное, вневременное, внеисторическое спасение не интересовало. Их даже не очень заботило, «попадут ли они после смерти в рай», как сказали бы мы сегодня (они верили в воскресение, в то, что Бог воздвигнет их к вечной жизни в обновленном Израиле и обновленном мире, но их «вечность» очень отличалась от распространенного западного представления о «небесах»). Им было нужно только то спасение, которое, как они верили, единый истинный Бог обещал своему народу.

У этой надежды была одна очень существенная особенность. Как явствует из Танаха и некоторых более поздних текстов, Завет не означал, что Бог избрал своим народом Израиль, а судьба всего остального человечества ему безразлична. Напротив, он состоял в том, что, избрав Израиль, Бог даровал спасение всему миру. Призвание Авраама перечеркивало Адамов грех. Однако Вавилонский плен показал, что Израиль сам нуждается в искуплении: посланный возвестить спасение сам жаждал услышать весть. Врач должен был исцелиться сам. Как уже говорилось, большинство иудеев I века все еще чувствовали себя в плену. Храм не был должным образом восстановлен, Мессия по-прежнему медлил, всеобщего воскресения так и не произошло, Тора не соблюдалась, и язычники не стекались к Сиону, чтобы услышать живого Бога. Пока все остается, как было, Божьи замыслы и обетования не исполнятся.

Все вышесказанное позволяет прояснить смысл двух довольно «темных» терминов. Во-первых, что в этом контексте значит «оправдание»? Начнем с того, что в иудейском сознании это юридическое понятие относилось к главнейшему из всех процессов,

на котором Бог будет судить все народы и прежде всего тех, кто восставал против Израиля. Бог будет на стороне своих избранных: Он осудит язычников и спасет свой народ. Таким образом, «оправдание» понималось, с одной стороны, как будущее искупление и спасение, *каким оно виделось в контексте завета* (Израиль — народ Божий), и как судебный процесс (Божий суд представлялся как космических масштабов судебное заседание, на котором будет оправдан Израиль), с другой. Чтобы понять, как воспринимал мир живший в I веке иудей, необходимо научиться видеть любое событие сквозь призму этих самых важных для него понятий.

Юридическая метафорика была необходима, чтобы раскрыть смысл *завета*. Завет понадобился потому, что был совершен грех, а любой грех или злодеяние (так, по крайней мере, полагали иудеи) следует вынести на суд, который осудит виноватого и «оправдает», то есть признает невиновным или защитит, правого. Таким образом, вполне естественно, чтобы столь значимое событие, как окончательное разделение на «агнцев» и «козлищ», описывалось в юридических категориях. Бог творит суд, злодеи (то есть язычники и отступники из числа иудеев) будут осуждены и наказаны, верные (Израиль или, по крайней мере, истинный народ Израилев) — восставлены и оправданы. Искупление, которое вполне зримо и осязаемо выразится в политическом освобождении и восстановлении Храма, станет, *как полагали они*, величайшим из всех судебных вердиктов, достойной победой, признанной судьей. Несколько возможных сценариев предстоящих событий содержалось в Книге пророка Даниила, в частности, в главе 7. Недаром эту книгу так любили «ревнители».

Второй основной термин, с которым также предстоит иметь дело, — «эсхатология». Большинство словарей определяет его как «учение о смерти, суде, аде и рае» или что-нибудь в этом роде. Однако в научном обиходе, применительно к иудаизму и христианству I века, он понимается несколько иначе. Им описывается общее для иудеев и христиан представление о том, что история Израиля, а следовательно, и всемирная история, движется к заключительному моменту — последнему и окончательному разделению. (Следует подчеркнуть, что люди, как правило, не понимают, что, говоря о «конце света», иудеи и христиане не употребляют эти слова в прямом смысле. Они не имеют в виду, что мир и история действительно приближаются к концу. *Понятие «конец света» им нужно, скорее, для того, чтобы обозначить главное, необратимое событие самой истории и его, как бы мы сказали, «головокружительные» последствия.*) Таким образом, под «эсхатологи-

ей» подразумевается прежде всего представление о том, что история приближается, а возможно, уже приблизилась к своей высшей точке, к величайшему поворотному пункту. В этом же смысле может употребляться и определение «апокалиптический», но его в последнее время затаскали настолько, что некоторые ученые предпочитают отказаться от него вообще.

Теперь попробуем соединить оба понятия («оправдание» и «эсхатология») и посмотрим, что из этого выйдет. Если под «оправданием», то есть решающим моментом спасения, имеется в виду исполнение завета, с одной стороны, и вердикт наивысшего суда, с другой, следовательно, оно приобретает *эсхатологический* характер: многовековые чаяния Израиля наконец-то осуществились. Вместе с тем, становится очевидно, что эсхатологическая надежда Израиля была не чем иным, как надеждой на оправдание, надеждой на то, что Бог, в конце концов, восставит избранный им народ.

Однако *рассчитывать* на окончательное оправдание можно только при определенных условиях. Если каждый отдельный иудей будет со всем присущим ему рвением соблюдать Тору, у него есть довольно неплохие шансы войти в число «истинных сынов Израилевых». Подробнее об этом я собираюсь рассказать в седьмой главе.

Пока же нам предстоит понять, какие соображения двигали Савлом из Тарса. В самом общем виде, их было три. Во-первых, он, несомненно, ревновал о Боге Израилевом и о Торе. Отсюда — все его благочестие, молитвенный пыл и рвение, с которым он изучал священные тексты. Однако его «ревность о Торе» не имела ничего общего с пелагианским самодовольным морализмом. Он «ревновал» только об истинном почитании истинного Бога и ради этого был готов на все, лишь бы искоренить всякую измену Закону и сбросить языческое иго, которое оскверняет Израиль и лишает его обетованной свободы. Во-вторых, Савл был убежден, что только безраздельная преданность Торе в настоящем позволит ему и его соплеменникам в будущем, когда ГОСПОДЬ придет, чтобы судить и спасти свой народ, войти в число оправданных. А в-третьих, он хотел приблизить этот день и ради этого считал необходимым любой ценой, не исключая и насилия, вернуть иудеев к Торе. В сознании Савла эти идеи были неразрывно связаны. Они определяли не только его образ жизни, но также политические и общественные цели. Собственно эти цели и побудили Савла Тарсянина просить у первосвященника полномочий, — следует заметить, что у него как у фарисея никаких собственных прав не было, —

отправиться в Дамаск, чтобы разыскать там христиан и под стражей доставить их в темницу, «и мужчин, и женщин». Еще бы, ведь это те самые отступники-иудеи, которые сбивают Израиль с истинного пути служения истинному Богу. Наконец, наступил тот день (ученые потом назовут его «вехой» в мировой истории), когда Павел вышел на дорогу в Дамаск.

Обращение Савла и его прямые последствия

Путь в Дамаск: событие и его значение

Павел нимало не сомневался в том, что в момент обращения он действительно видел Иисуса. Как следует из Первого послания к Коринфянам (1 Кор 15), он был убежден, что после Воскресения Иисус явился апостолам, а вот позже, когда другие только мечтали Его увидеть, тот же Христос явился ему. Говоря словами евангелиста Луки, Павел увидел воскресшего Иисуса «по вознесении». Однако в своем повествовании он не прибегает к языку мистического видения, рассказа о религиозном переживании, лишенном всяких конкретных признаков времени и места. Не говорит он и о том, что Иисус таким же образом являлся ему и после обращения, хотя, став христианином, постоянно чувствовал Его присутствие, любовь и заступничество. Он говорит лишь о том, что видел «здесь и сейчас», своими глазами в самом прямом смысле.

Это особенно важно, поскольку значимость случившегося на пути в Дамаск можно объяснить только тем, что Павел смог удостовериться в телесном воскресении Христа. Осознание этого факта не позволит излишне «одухотворять» или психологизировать событие и воображать, что, дескать, в течение многих лет Савла мучила совесть, и вдруг небывалое религиозное переживание враз избавило его от всех терзаний, и теперь он может радостно начать новую духовную жизнь. С другой стороны, в этом свете становится видна вся нелепость расхожих представлений о том, что: (а) до обращения апостол Павел считал, что распятый Иисус из Назарета проклят Законом Моисеевым; (б) после обращения он осознал, что Бог упразднил «клятву закона», то есть (в) Закон устарел и более не имеет силы, а значит, (г) пора идти и возвещать миру, что народом Божиим могут стать и те, кто не соблюдает Закон. Даже если во всем этом есть крупица истины, прямого отношения к происходящему эта истина не имеет.

Важно другое: лежащий на дороге в Дамаск, ослепший, возможно, ничего не соображающий Савл вдруг осознает, что *ныне*, в

«половине времен», *единый истинный Бог совершил для Иисуса из Назарета то, что, казалось бы, в конце времен Он должен совершить для всего Израиля.* Савл думал, что ГОСПОДЬ оправдает претерпевший от язычников Израиль. Вместо этого Он оправдывает претерпевшего от язычников Иисуса. Савл был уверен, что близятся огромные перемены, апокалиптические события, и совсем скоро ангельские трубы возвестят о наступлении Царства Божьего, неправда отступит перед праведностью, зло будет побеждено раз и навсегда, и начнется «жизнь будущего века». Все это — и перемены, и воскресение — действительно наступило, но только для одного человека. Что это могло означать?

Ответ лежал на поверхности. Иисус из Назарета, которого последователи считали Мессией, тем, в ком осуществилось предназначение Израиля, казался Савлу, скорее, самозванцем, беспомощным перед язычниками и способным лишь на то, чтобы собрать вокруг себя группку невежд, не почитающих самое святое для иудея — Тору и Храм. Однако воскресение показало, что Его последователи правы, и позднее в лучшем из своих посланий Павел будет писать об Иисусе как о Мессии, родившемся «от семени Давидова, по плоти» и открывшемся Сыном Божиим (то есть Мессией) «по духу святыни, через воскресение из мертвых» (Рим 1:4). Воскресение означало, что Иисус Христос есть посланный Богом истинный Мессия, в котором исполнились данные Израилю обетования.

А коль скоро Иисус действительно Мессия, а его смерть и воскресение знаменовали окончательную, дарованную Богом победу над злом и оправдание «сынов ГОСПОДА», значит, «будущий век» уже наступил, уже вступил в свои права, даже если нынешнее время греха, противления и злобы еще не исчерпалось. Савл все отчетливее осознавал, что все прежние представления о том, как ГОСПОДЬ осуществит свой спасительный замысел, придется пересмотреть. Выходит, он, Савл, ничего не знал ни о праведности Бога, ни о Его путях, ни о том, как исполнятся обетования Завета. Смерть и воскресение Иисуса Христа, оказывается, были тем самым долгожданным апокалиптическим событием, в котором Бог явил свою верность Завету и открыл свой замысел о мире («открыть» по-гречески — *apokalypso*, откуда «апокалипсис» и все производные). А значит, Савл уже достиг конца времен, даже если время течет, как и прежде. Нынешний век и век будущий сплелись в петлю, и его этой петлей поймали, а точнее, вытащили, чтобы он мог служить тому же Богу, но по-новому, с новым знанием, которого прежде не замечал. Если же будущий век уже насту-

пил, если воскресение действительно произошло, значит, пора звать язычников.

Видение на пути в Дамаск открыло Павлу перспективу совершенно новую, но, вместе с тем, глубоко и прочно укорененную во всем предшествующем богословии Завета. В Мессии Иисусе достигло своей полноты и осуществилось предназначение Израиля. Жизнь будущего века вступила в свои права, и отныне Савл будет свидетельствовать о ней. Именно ему предстоит убеждать язычников в том, что есть только один истинный Бог, Бог Израилев, ГОСПОДЬ, Который в Иисусе из Назарета победил зло и установил царство милости и правды.

Иными словами, у Савла из Тарса теперь появилось новое призвание. Оно потребует не меньше рвения и сил, чем его прежние труды. Савлу из Тарса предстоит стать глашатаем Царя.

Глашатай Царя

Отделить «обращение» от «призвания», на наш взгляд, довольно просто. Первое — факт нашего внутреннего опыта; то, что происходит с нами, когда мы внутренне «оборачиваемся» или нас заставляют «обернуться»; иными словами, глубинная перемена всего нашего естества. Второе же касается наших занятий, то есть внешней деятельности. В современном западном мире найдется немало людей, которых «обращение», то есть религиозный опыт, так и не приводит к открытию нового «призвания». Управляющий банка, став христианином, возможно, будет иначе себя вести, но вовсе не обязательно сменит работу.

Для Павла обращение и призвание были связаны настолько тесно, что даже самый изощренный ум с трудом может отделить одно от другого. Самый способ обращения, — его в буквальном смысле припечатали к земле, когда, охваченный «ревностью», он спешил расправиться с предателями, возомнившими, будто распятый лже-мессия Иисус из Назарета оправдан Богом, — потряс его так, что он не мог опомниться довольно долго. Все, что произошло, как мы бы сказали, «внутри него», тут же выразилось в перемене его внешних занятий.

Однако неизменной, — и это следует уяснить себе раз и навсегда, — оставалась его верность Богу Авраама, Исаака и Иакова, — Богу, давшему обетования Аврааму, даровавшему Закон и говорившему через пророков. Это никак не вписывается в нынешние представления о Павле, что, впрочем, не ново: всякий раз, когда Павел осмеливался утверждать нечто подобное своим современникам, ему предпочитали не верить, но об этом речь впереди. Все дело в том, что, вопреки расхожим убеждениям, Павел никогда и ни на что не променял бы иудаизм. Здесь он (и мы вместе с ним) неизбежно попадаем в тупик. Если бы он отрекся от веры отцов и предложил новое учение, его тут же заподозрили бы в антиеврейских настроениях. Но начни он утверждать, что долгая история иудаизма достигла полноты и осуществилась в Иисусе из Назарета, результат был бы тот же. Куда ни кинь, всюду клин. На мой взгляд, он предпочел второй путь. Тем же, кто считает иначе, возможно, стоило бы честно спросить себя, не хотелось ли им в глубине души, чтобы он выбрал первый.

Необходимо уяснить, что новое Павлово призвание состояло не столько в том, чтобы наслаждаться новым религиозным опытом и на каждом углу рассказывать о том, как он своими глазами видел Иисуса из Назарета, которого Бог воскресил из мертвых, а значит, Назарянин и есть обещанный Израилю Мессия, Господь всей твари и всего мироздания, сколь бы странным это ни казалось. Павлу предстояло открыть своим современникам правду, рассказать им подлинную историю о Боге Израилевом и Его народе, а значит, — о творении и Творце. Правду эту предстояло донести всему миру. Не то чтобы, как кольриджевский старый мореход, он должен был ходить среди людей и делать их мудрее и печальней своей бесконечно длинной и скучной историей, более говорящей о рассказчике, чем о слушателях. Ему предстояло войти в мир «глашатаем Царя».

Иными словами, он был, — в чем сам не раз признавался, — «послан благовествовать». Но что подразумевалось под «благовестием»? Этот вопрос подводит нас к самой сердцевине Павлова богословия, и потому мы позволим себе небольшое отступление.

Непонимание Евангелия в современной церкви

За всю историю христианства слову «Евангелие», как и апостолу Павлу, пришлось претерпеть многое. В первые века им называли как устную проповедь, так и книгу об Иисусе Христе. Позднее оно вошло в названия определенного рода религиозных собраний («евангельские встречи») или стало частью метафоры абсолютно достоверного знания («евангельская истина»). Многие нынешние христиане, читая Новый Завет, вряд ли задумываются над смыслом этого слова, но, тем не менее, убеждены, что апостол Павел и его окружение подразумевали под ним то же, что и мы с вами. Всякий, у кого есть хотя бы самые общие представления об этом слове, знает: оно означает «Благая весть». Но что за «весть» и почему «благая»?

Слово «Евангелие», равно как и словосочетание «Благая весть», должно было указать (главным образом, определенным лицам внутри церкви) на то, что в прежнем богословии называлось *ordo salutis*, или «порядок спасения». «Благая весть» указывала на самый способ спасения человечества, объясняла богословский механизм, посредством которого Христос, как учат одни, берет на себя наш грех, а мы — его праведность, или же, как говорят дру-

гие, Он становится «моим Спасителем», либо же, если воспользоваться еще одной формулой, «я осознаю себя грешником, верую, что Он за меня умер, и вверяю Ему свою жизнь». Во многих церковных кругах «проповедью Евангелия» принято называть исключительно беседы на подобные темы. И напротив, если вы слышите проповедь о том, как заповеди Христовы связаны с политическими или экономическими проблемами современности, вам скажут, что вопрос, конечно, интересный, но никакого отношения к «благовествованию» он не имеет.

Думается, причина здесь в том, что, наряду с очевидно запутанными понятиями, заставляющими каждого вдумчивого читателя рыться в комментариях и словарях, в Новом Завете есть немало столь же трудных слов, которые таковыми не признаются. Если мы предпочитаем использовать новозаветное понятие в чуждом Новому Завету смысле, что ж, это дело нашего выбора и нашей совести. Но как только мы пытаемся отстаивать *наши* идеи ссылками на фрагменты, в которых присутствует это понятие, мы не только замыкаемся в собственном непонимании текста, но и закрываем всякую возможность когда-либо его понять.

В данном случае меня вполне устраивает то, что под «Евангелием» *подразумевает* большинство. Мне, правда, думается, что апостол Павел имел в виду нечто совсем другое. Иными словами, я вовсе не отрицаю, что расхожие представления о Евангелии могут быть предметом размышлений, проповеди и даже веры. Я просто не стал бы называть это «благой вестью».

Почему? Для начала зададимся вопросом: что словосочетание «благая весть» значило в мире, окружавшем апостола Павла? Осмелюсь предположить, что он употребляет эти слова не в каком-то «своем» смысле, но примерно так, как понимали их его современники.

Истоки Павлова словоупотребления

Чтобы ответить на этот вопрос, поставим его несколько иначе. Откуда взялось само понятие и с чем оно могло перекликаться у Павла и его читателей? Чаще всего на эти вопросы отвечают так: «Но, в конце концов, Павел жил не только в иудейском мире. Он многое взял также из эллинистической (римской и т. п.) культуры». На мой взгляд, такое противопоставление ложно, и если вдуматься в каждое из этих утверждений, мы поймем, насколько тесно они связаны друг с другом. Здесь мы подходим к двум ос-

новным вопросам, над которыми, как мы уже говорили, в течение многих лет бьются исследователи богословия апостола Павла: к какой культуре он принадлежит и где сердцевина его богословия?

Истоки Павлова употребления греческих понятий *euangelion* («Евангелие») и *euangelisthai* («проповедовать Евангелие»), как правило, принято искать либо в иудейских, либо в эллинистических (греко-римских) источниках. Так уж сложилось, что с давних времен одни исследователи считают Павла главным образом иудейским мыслителем, другие же убеждены, что его основные идеи были позаимствованы из эллинистической культуры. Доказательства приводились не раз, но создается впечатление, будто нас они так ничему и не научили. Чтобы не быть голословными, наметим основные позиции.

В иудейском контексте производные от интересующего нас понятия встречаются, в частности, в двух часто цитируемых стихах из Книги пророка Исаии:

Взойди на высокую гору,
благовествующий Сион (*ho euangelizomenos Sion*)!
возвысь с силою голос твой,
благовествующий Иерусалим (*ho euangelizomenos Ierousalem*)!
возвысь, не бойся;
скажи городам Иудиным:
вот Бог ваш! (Ис 40:9)

Как прекрасны на горах
ноги благовестника, возвещающего мир (*hos podes euangelizomenou akoen eirenes*),
благовествующего радость (*hos euangelizomenos agatha*),
проповедующего спасение,
говорящего Сиону: «воцарился Бог твой!» (Ис 52:7).

Эти фрагменты, наряду с другими (см., например, Ис 60:6; 61:1), можно считать кульминацией ведущей темы всей второй части (Ис 40–66). Речь идет о воцарении ГОСПОДА на Сионе и возвращении Израиля из Вавилонского плена. Однако это были не просто «хорошие новости», призванные поддержать и утешить угнетенных; они впрямую касались томящегося в плену Израиля. Именно так в период Второго Храма воспринимала их, по крайней мере, часть иудеев, о чем свидетельствуют, в частности, отголоски этих тем в послебиблейских текстах. В I веке мотив «благовестника» из Книги пророка Исаии не только не утратил своей актуальности, но стал частью более обширной темы — *возвраще-*

ния *Израиля из плена*, о котором со времен Иисуса и Павла и вплоть до наших дней мечтали и мечтают многие иудеи. Многие, если не большинство иудейских авторов периода Второго Храма (538 год до н. э. — 70 год н. э.), были убеждены, что обещанное Исаией, Иеремией, Иезекиилем и другими пророками «возвращение из плена» еще не произошло. Это видно, в частности, из кумранских рукописей, позволяющих прояснить смысл фигуры благовестника в этом контексте. «Благая», или «радостная», «весть» понималась как долгожданное известие о возвращении домой.

Некоторым ученым этих фактов вполне достаточно, чтобы утверждать, что смысл новозаветного понятия «Евангелие» раскрывается только в иудейском контексте. Другие же продолжают настаивать на том, что оно может быть прояснено только на эллинистическом фоне. Исследователи знают, что в античной культуре *euangelion* — нейтральный термин, означающий весть о победе, рождении или вступлении на престол императора (первое и третье обстоятельства вполне могли дополнять друг друга, особенно если вспомнить, что императорами часто становились победители). В каждом новом правителе видели миротворца, способного изменить ход истории. Не исключением был и первый римский император Август, восшедший на престол в 31 году до Р. Х. и положивший конец затяжной гражданской войне. Как гласила сделанная в 9 году н. э. надпись,

провидению, заботливо и премудро устрояющему всю нашу жизнь, было угодно определить воплощением всех человеческих совершенств Августа, одарить его добродетелями, чтобы он своими трудами мог облагодетельствовать других людей, и послать в нем спасителя нам и нашим потомкам, чтобы он положил конец войне и установил повсюду новый порядок... рождение бога [Августа] принесло в мир радостную весть...*

Так на каком фоне следует рассматривать новозаветное понятие? К чему ближе «благовестие» апостола Павла — к утешительным пророчествам Исаии или к императорскому воззванию?

Мне видится здесь искусственное противопоставление, основанное все на том же ложном «или — или», которое в течение многих лет совершенно неоправданно разводило по разным «лагерям» исследователей Нового Завета.

Смысл исследования понятий состоит не столько в том, чтобы узнать, откуда они *взялись* (хотя это тоже необходимо), сколь-

* Надпись была найдена в Приене, на побережье Малой Азии. Приводится по: *Priene Inscriptions*, edited by F. Hiller von Gärtringen, 105, 40.

ко в попытке понять, к чему они *ведут*. Направленность оказывается гораздо важнее происхождения. Дело не в том, что теперь мы знаем: в I веке «эллинский» и «иудейский» миры были взаимопроницаемы (хотя это знание само по себе может предостеречь нас от категоричных противопоставлений). Намного существенней представлять себе, что «благовестник» у Исаии всегда, в конечном счете, говорит об одном — о торжестве ГОСПОДА и низвержении языческих богов, о победе Израиля и падении Вавилона, о скором пришествии Царя-Служителя, который восстановит мир и справедливость. Таким образом, слово Исаии было направлено в мир, в котором упиваются властью идолы. Так что нет особого смысла, хотя это делают многие, противопоставлять якобы «сакральное» словоупотребление (у Исаии) якобы «секулярному» (применительно к Августу). Для живших в I веке иудеев «чисто светские» притязания императоров были глубоко «религиозными», и сами римляне, склонные боготворить свою власть, с ними охотно бы согласились. Собственно, против подобной «религиозной нагрузки», — будь-то превозношение египетских или вавилонских идолов, мания величия Антиоха Епифана или человекобоги Римской империи, — и восставали иудеи во времена апостола Павла. Скоро, очень скоро их Бог, ГОСПОДЬ, вмешается в историю и уничтожит всех ложных богов. Когда же Он поставит своего полноправного, истинного царя, все земные царства вынуждены будут признать его власть.

Но стоит только восстановить исторический контекст Павлова благовестия, обнаруживается нечто такое, к чему абстрактные рассуждения традиционной истории религий нас явно не подготовили. По мере того, как мы нащупываем иудейские корни Павлова «благовестия», становится все очевидней, что оно метит в культ императора и, несомненно, в «религиозное» и «светское» идолопоклонство во всех его формах. Ибо иудейский монотеизм признает только одну форму правления — «не царь, но Бог». Для историка идей или лексиколога важно происхождение понятия, для нас же — его направленность. Безраздельное владычество Бога Израилева бросало прямой вызов необузданным претензиям «кесаря» (Вавилона, Персии, Сирии, Египта и т. п.). Если ГОСПОДЬ — царь, значит, кесарь — самозванец. В этом и состояла «добрая весть», которую нес «благовестник» Исаии.

Но здесь мы должны вернуться к нашему основному вопросу. Что подразумевал под «Евангелием» Павел? Как ему удалось создать эту взрывоопасную смесь идей, ожиданий и противоречий?

Четыре части благовестия об Иисусе

Итак, Исаия обещал, что Бог Израилев воцарится не только над своим народом, но над всей землей. Павел, по сути, говорил о том же — о Боге Израилевом, едином истинном Боге, которому придут поклониться все народы. Именно эта мысль выражена во фрагменте, без которого, как, скорее всего, считал сам Павел, не понять ни его наиболее значительных посланий (недаром этот фрагмент открывает одно из них), ни его представлений о Боге, благовестии, Иисусе и призвании:

Павел, раб Иисуса Христа, призванный Апостол, избранный к благовестию Божию, которое Бог прежде обещал через пророков Своих, в святых писаниях, о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти, и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святости, через воскресение из мертвых, о Иисусе Христе Господе нашем, через Которого мы получили благодать и апостольство, чтобы во имя Его покорять вере все народы... (Рим 1:1-5).

Итак, Евангелие Бога о Его Сыне. Слово о Боге — едином истинном Боге, говорившем устами пророков, — запечатленное в благой вести об Иисусе. История — правдивая история — о жизни, смерти и воскресении Человека, в котором живой Бог победил мир. Эта история настолько захватила Павла, что теперь он считает своим долгом рассказать о ней всем народам. Таково, в общих чертах, «Евангелие» апостола Павла.

Итак, это никоим образом не перечень правил спасения. Проповедь благой вести, несомненно, может быть спасительной, о чем сам Павел говорит чуть дальше. Но смысл самого «Евангелия» состоял, прежде всего, в том, чтобы возвестить о новом царе — Иисусе. Недаром, говоря и о «благовествовании», и о «проповеди Иисуса», Павел употребляет один и тот же глагол — *kerussein*, означающий «провозглашать, быть глашатаем» (см., например, 1 Кор 1:23; 15:12; 2 Кор 1:19; 4:5; 11:4; Гал 2:2; 1 Фес 2:9). Когда глашатай называет имя нового царя, он не говорит: «Если хотите попробовать себя в роли подданных императора, могу порекомендовать вам, к примеру, Нерона». Напротив, он возвещает непреложный факт: «Отныне нашим императором стал Нерон». Провозгласить значит призвать к послушанию, в случае Павла — к «послушанию веры».

Но к «вере» мы еще вернемся. Пока же гораздо важнее понять, о каких событиях хотел возвестить миру «глашатай Царя». Павел был убежден, что всю правду о Боге и человеке вобрала, вместила в себя история об Иисусе из Назарета. Она и стала для него «Евангелием», той самой «Благой вестью», которую предстояло прине-

сти всем народам. И далее я попытаюсь шаг за шагом приблизиться к тому, что сам Павел считал сердцевиной своего благовестия. По сути, вся его проповедь сводилась к следующему: коль скоро распятый на кресте Иисус из Назарета был воскрешен Богом из мертвых, значит, он и есть обещанный Израилю Мессия, поставленный владычествовать над миром. Или, более сжато, Иисус, распятый и воскресший Мессия, есть Господь вселенной.

Распятый Иисус

Стоит ли говорить, что в центре всего богословия апостола Павла возвышается крест (и все же не перестаешь удивляться тому, как упрямо не только популяризаторы, но и вполне серьезные ученые время от времени отказываются признавать этот факт). Для каждого, кто пытается вникнуть в Павловы тексты, труднее всего смириться с тем, что всякий раз, когда Павел говорит о кресте (а это происходит, без преувеличения, десятки раз, практически на каждой странице), он имеет в виду нечто совсем иное. Как Бог исполнил данное Аврааму обетование? На кресте. Что плохого в том, что «несмысленные» язычники лопают идоложертвенное мясо? Они тем самым могут оскорбить своих братьев, «за которых Христос умер». Что происходит в крещении? Смерть со Христом. Как Бог победил силы зла? Торжеством креста. Что стало наивысшим откровением Божьей любви, а значит, Его нерушимой верности своему народу и всему сотворенному Им миру? Смерть Иисуса. Что примирило «иудеев» и «эллинов»? Крест. Почему христиане более не «подзаконны»? Потому что они «умерли для закона телом Христовым». Как Бог справился с, казалось бы, всемогущими силами греха и смерти? Он пригвоздил грех ко кресту и упразднил власть смерти. И так далее, и тому подобное.

Однако постоянное повторение одних и тех же прописных истин может настолько притупить нашу чуткость, что мы рискуем не услышать, что на самом деле говорил апостол Павел и (что не менее важно) как реагировали его современники. Современный западный «постхристианин» все чаще относится к распятию, как к разновидности бижутерии, и зачастую ни сном, ни духом не ведает, что изящная штучка, которую он носит на шее, — дальний предок виселицы, электрического стула, «испанского сапога» и дыбы. А если быть более точным, при том, что распятие сочетало в себе свойства всех четырех, оно не шло с ними ни в какое сравнение: это была настолько ужасная казнь, что в приличном римском обществе боялись выговорить само слово. Так что, когда Па-

вел его произносить, особенно в потоке рассуждений о спасении, любви, благодати и свободе, его слушатели, да и он сам чувствовали себя так, как будто им дали пощечину. Об этом хорошо бы напоминать себе всякий раз, когда мы читаем у Павла о смерти Иисуса, а особенно — о способе Его смерти.

Если задуматься, это и впрямь была пощечина, причем весьма заслуженная. Бог перевернул с ног на голову все ценности мира сего. Он сделал невозможное, позор обратил во славу, а славу — в поругание. «Немудрое» превзошло мудрых, «немощее» пересилило силу. Крест для Павла — символ и, одновременно, орудие победы единого истинного Бога, Создателя мира над ненасытными силами, посягнувшими на Божью власть над творением. Вот почему он — в центре Павлова «Евангелия». У Исаии глашатай «благовествует радость». По мере того, как он все более убежденно говорит о победе Бога Израилева над идолами Вавилона, в его пророчествах появляется странная фигура — страждущий и превознесенный Раб ГОСПОДЕНЬ. А с другой стороны, современники Павла понимали «благую весть» прежде всего как известие о том, что царь или император одержал важную победу, благодаря которой, возможно, и взшел на престол. Воспитанный на ветхозаветных пророчествах Павел нес языческому миру весть о новом царе, новом императоре, новом Владыке.

В этой связи мне кажется целесообразным отдать первенство, — конечно, среди равных, но все же первенство, — тем фрагментам, в которых Павел говорит о распятии Иисуса как о полной и окончательной победе над «начальствами и властями». Это отнюдь не умаляет ценности других его высказываний о смысле креста. Весть о «распятом Мессии» — ключ ко всему, поскольку она означает, что время властей века сего истекло; знай они, что происходит, они «не распяли бы Господа славы» (1 Кор 1:18-2:8). Вопреки расхожим и поверхностным представлениям, Иисус на кресте подчинил себе «начальства и власти» и «восторжествовал над ними Собою» (Кол 2:14-15). Своей смертью Он освободил «иудеев» и «эллинов» от «вещественных начал мира сего» (Гал 4:1-11). И что важнее всего, послушанием «до смерти» Иисус победил грех и смерть, дабы воцарились благодать и праведность (Рим 5:12-22). «Евангелие» и в самом деле возвещало о победе царя.

Но каким образом ужасная смерть Иисуса могла стать победой над властями, грехом и даже смертью? Для Павла здесь все предельно ясно: исполнилось данное Богом обетование о том, что в Аврааме и семени его упразднится зло. Собственно ради этого и был заключен завет. Поэтому в пространной тираде, помещенной

в начале Послания к Римлянам, Павел, говоря о верности Бога завету (или, иначе говоря, о Его праведности), сначала упоминает об исполнении данных Аврааму обетований (3:21–4:25), затем — о «снятии» Адамова греха (5:12-21) и, наконец, об освобождении всей твари (8:17-25). Тот же ход мыслей можно обнаружить и в других текстах. Например, в Послании к Галатам от рассуждений о завете с Авраамом и исполнении его во Христе Павел приходит к идее «новой твари» (Гал 6:15). Аналогично, во Втором послании к Коринфянам «новый завет» (глава 3) также «обновляет тварь» (глава 5). И везде осуществление завета оказывается неразрывно связано со смертью Иисуса — наивысшей точкой, в которой Бог «осудил смерть» (Рим 3:24-26; 8:3) и явил свою непостижимую любовь во всей ее славе (Рим 5:6-11; 8:31-39).

Это именно исполнение, а не отказ от завета. Было бы до неприличия легкомысленно полагать, что, усвоив на дороге в Дамаск (или чуть позже) некий набор истин о кресте, Павел вынужден был отказаться от всех «пережитков иудаизма», в том числе и от надежды на то, что Бог в конце концов исполнит свои обетования. Конечно, намек на нечто подобное можно (по ошибке) усмотреть, например, в следующих стихах Послания к Филиппийцам:

Но что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою. Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа... (Флп 3:7-8).

Но дело обстояло совсем иначе. Бесспорно, ни Павел, ни его единоверцы не могли предположить, что Бог станет действовать именно так. Однако Павлово отношение к смерти Иисуса не возникло на пустом месте. Сила его «благостия» как раз и состояла в том, что он взывал к язычникам из глубин иудейской истории и традиции. Фарисей Савл воспринимал Писание не только как книгу жалоб на то, что «все плохо»: Израиль в упадке, народ неверен, грешит и бунтует, а за это на него обрушиваются несчастья, его завоевывают, порабащают и уводят в плен. Прочитаем хотя бы 74/73-й псалом и попробуем представить себе, с каким пылом мог произносить эти слова сидящий во дворе Храма, на виду у глазеющих из крепости римских воинов, иудей Савл из Тарса.

Иными словами, участь Израиля, его страдания в языческом плену — не случайность. Они не были напрасными. Именно в страданиях Иисуса Христа, подлинного Мессии Израилева, судьба народа обретает свой смысл и полноту. Когда Павел говорит, что «Христос умер за грехи наши, по Писанию» (1 Кор 15:3-8), — это, кстати, самое начало «евангелия воскресения», как оно изложено

в Первом послании к Коринфянам, — он не имеет в виду, что мог бы привести полдюжины «текстуальных свидетельств», которые при известной изворотливости можно выдать за «пророчества о распятии». Речь идет о другом — о том, что все Писание, все события великой драмы Божьего действия в истории сошлись в точке креста, к которому римляне пригвоздили молодого еврея из Назарета. Хотя здесь, притом весьма поверхностно, мы рассмотрели лишь очень малую часть того, что Павел говорил о кресте, этого вполне достаточно, чтобы понять: позорная смерть Иисуса от рук язычников стала для Павла центром и отправной точкой всего благовестия. Он видел в ней исполнение пророчеств Исаии, утверждение полной и окончательной победы Царя. Это была для него та самая «радостная весть», которой иудеи должны поделиться со всем миром.

Но погодите, скажет кто-нибудь, в I веке римляне распяли сотни старых и юных иудеев. Что особенного было именно в этой казни? Ответ Павла можно разбить на две части. Надо вспомнить, во-первых, кого распяли, а во-вторых, что случилось потом. Мы же пойдем в обратном порядке: от воскресения Иисуса к признанию Его мессианства и, следовательно, владычества над миром. Таковы (наряду с распятием) основные «составляющие» Павлова благовестия.

Воскресший Иисус

«А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша... А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших» (1 Кор 15:14-17). Не будь воскресения, сама по себе крестная смерть не несла бы никакой благой вести, не говоря уже о торжестве Царя, и тем более надежды на спасение. Но это не означает, что крест был всего лишь мрачноватым происшествием на пути к победе. Как мы видели, для Павла распятие означало, что любовь Творца оказалась сильнее взбунтовавшегося творения, что силы, которые жаждали власти над человеком и миром, побеждены раз и навсегда. Однако (тут богословский «мятник» качнулся в другую сторону), когда бы эта победа не завершилась воскресением, она бы не была победой вообще. Павел, вслед за Писанием, убежден, что грех и смерть — звенья одной цепи. Если Иисус победил грех, значит, смерть над ним не властна. Если же Он воскрес из мертвых, значит, крест уничтожил смерть, иными словами, наконец-то свершилось то, что было обещано Аврааму и пророкам. Такова логика первых девятнадцати

стихов 15-й главы Первого послания к Коринфянам — одного из произвольно выбранных нами примеров Павлова благовестия.

Как видим, все вращается вокруг воскресения Иисуса. Популяризаторы, равно как и почтенные исследователи, нередко с восторгом расписывают Павловы «эсхатологические» или «апокалиптические» прозрения, как будто хотят из него сделать предсказателя будущего. Для самого же апостола Павла важнейшим эсхатологическим событием, в котором живой Бог открыл (или, если угодно, «апокалиптически явил») свой замысел о спасении мироздания, стало *воскресение Иисуса из мертвых*. Павел жил не просто «в конце времен». Он жил также в начале — в самом начале «новой земли и нового неба». Воскресение, как и крест, пронизывает все, о чем думает и пишет апостол, и это не только всеобщее воскресение, к которому он, конечно же, стремится, но и воскресение Христово, к которому постоянно возвращается.

Нам необходимо уяснить, что для фарисея Павлова круга воскресение несомненно и безусловно могло означать только одно — восставление *в теле*. Две возможных трактовки этого понятия находим в пятнадцатой главе Первого послания к Коринфянам. С одной стороны, Павел не сводит его к банальному оживлению: Иисус не явился ученикам в своем прежнем виде. С другой же, он не считает, что воскресение могло произойти «вне» физического тела. Если бы мы сказали ему: дескать, Христос воскрес, а вот тело его по-прежнему покоится в гробу, — он не только стал бы бурно возражать, но, скорее всего, добавил бы, что мы не совсем понимаем, о чем говорим. Иудеи I века по-разному представляли себе свою посмертную участь. Однако о том, как произойдет воскресение мертвых, они предпочитали не гадать и не спорить. Так или иначе, его связывали с обретением нового «тела» — некоего нового физического состояния. И когда в той же 15-й главе Павел говорит о «теле духовном» (1 Кор 15:44), он не имеет в виду «духовное» в платоновском смысле, как антипод материальному. Он говорит о самом что ни на есть физическом теле, но облеченном «духом».

По сути, Павел верит, что Иисус Христос прошел *сквозь смерть и вышел с другой стороны*. Он приобрел совершенно новое — небывалое и неповторимое — физическое естество. И это тоже произошло «по Писанию» (1 Кор 15:4). Опять же, не стоит думать, будто Павел мог бы надергать из Библии десятков-другой текстов, подтверждающих историческую возможность воскресения «в отдельно взятом случае». Об этой возможности говорил ему весь ход библейского повествования. Для Иезекииля (Иез 37) воскресение было метафорой выхода Израиля из плена. Узнав о воскресе-

сении Иисуса, Павел естественным образом заключает, что выход начался. Его смерть была торжеством плена, теперь же, пройдя сквозь это последнее изгнание, Он обретает свободу и освобождает нас не только от «эллинов» или «римлян», не только от Ирода, Пилата и Каиафы, но и от «последних врагов» — греха и смерти (1 Кор 15: 25-26). Это означало, что будущий век, чаемый иудеями «эсхатон», уже наступил, пусть даже он совсем не похож на то, что надеялся увидеть Павел. В личности Помазанника был искуплен весь Израиль, а значит, пора собирать язычников, чтобы вместе с ними радоваться дню избавления.

Вместе с тем все происходившее указывало на то, что долгожданная жизнь будущего века наступит не сразу, а как бы *в два этапа*. В той же пятнадцатой главе Павел воспроизводит более или менее традиционную для иудаизма апокалиптическую модель: в воскресении Иисуса конец *уже наступил*, и вместе с тем он по-прежнему *только приближается*, поскольку время, когда «во Христе» все оживут, — впереди. В восьмой главе Послания к Римлянам Павел идет еще дальше. Воскресение Христово, говорит он, есть залог грядущей свободы от смерти и тления не только для тех, кто «во Христе», но и для всей твари. Для Павла было очевидно, что жизнь отныне движется как бы от конца (из пункта А) к концу (в пункт Б). Это было качественно новое богословское представление, но, опять-таки, возникло оно не на пустом месте, а выросло в недрах всего предшествующего иудаизма фарисейского толка.

И наконец, — это важнее всего, — воскресение прямо говорило о том, что, несмотря на позорную смерть, которая сама по себе могла перечеркнуть все мессианские надежды, Иисус из Назарета действительно был Мессией Израилевым, истинным, богоданным, помазанным Царем.

Царь Иисус

«Христос» — не имя, это именование. Оно *становится* именем собственным (то есть называет личность как таковую) только в ранней церкви, да и то во многом потому, что новообращенные из язычников не помнили, что значило оно в иудейской традиции. Аналогично, в I веке оно не указывало на Божественную природу. Этот оттенок смысла тоже появился несколько позже (как мы увидим далее, Павел всецело признает Божество Иисуса, но слово «Христос» в его обиходе означает нечто иное). «Христос» для Павла значит «Мессия», то есть «помазанник». Если на это не обращать внимания (как слишком часто делают авторы многих

не только популярных, но и весьма серьезных сочинений), стоит ли удивляться тому, что добрая половина Павловых текстов навсегда останется для нас «непроходимо-темными местами»?

Определение «помазанник» могло относиться и к другим людям, например, к священнику. Но в сознании иудеев I века оно связывалось прежде всего с будущим царем. Как за столетие до, так и столетием позже Рождества Христова иудейский мир был наводнен различными мессианскими и псевдомессианскими течениями. Чтобы понять смысл Павловых слов, нужно почувствовать этот «воздух». Павел видел в Иисусе истинного царя. Да, весьма странного царя. Да, перевернувшего все представления о царском достоинстве. Тем не менее это был Царь, что и подтвердилось воскресением. Чтобы не забывать об этом, неплохо хотя бы иногда переводить *Iesous Christos* не как «Иисус Христос» и даже не как «Иисус Мессия», но — «Царь Иисус».

Таким образом, Павлово «евангелие» было «евангелием Христа»: не столько словом, подсказанным Царем, сколько вестью о самом Царе, в котором явил себя Бог. В своей проповеди Павел то и дело указывает слушателям на «Иисуса Христа распятого» (см., например, Гал 3:1). Смысл Благой вести виделся ему в том, что крестом Царя Иисуса единый истинный Бог окончательно победил зло. Пусть узники радуются: тюремщик и впрямь заточил сам себя. Если Вавилон пал, пусть Сион ликует. В самом сердце Павловой «Благой вести» гнездится мысль о том, что Царь Иисус своей смертью уничтожил самый корень зла.

Тезис, согласно которому Павел считает Иисуса Царем, Мессией и, собственно, об этом проповедует, воспринимается нынешними исследователями Нового Завета весьма неоднозначно, и далее, чтобы как-то оправдаться, я хотел бы показать, как он «работает» на практике.

Итак, вернемся к третьему-четвертому стихам первой главы Послания к Римлянам, в которых, как мы видели (см. «Четыре части благовестия об Иисусе»), Павел кратко и емко рассказывает о себе и о целях своего послания.

Многие исследователи, отказывающиеся признавать, что Павел видит в Иисусе Царя, как правило, «проскакивают» мимо зачина: им не терпится поскорее добраться до того, что они считают настоящим вступлением к посланию, то есть к 16-17-му стихам, в которых Павел говорит о праведности Божьей (об этом мы еще поговорим в свое время). Таким образом, они опускают 3-4-й стихи как этикетную формулу, к которой Павел, по их мнению, прибегает лишь затем, чтобы польстить своим читателям,

хотя ему самому такая манера думать и выражаться несвойственна. Однако было бы нелепо предполагать, что Павел, который постоянно использует «приветственные клише», чтобы ввести читателя в содержание текста, стал бы в столь важном месте столь ответственного послания вводить столь витиеватую формулу, если бы не хотел таким образом не только заявить о своих убеждениях, но и намекнуть, о чем пойдет речь дальше. Чтобы это доказать, понадобилась бы подробная экзегеза всего Послания к Римлянам, здесь же я ограничусь тем, что попытаюсь показать, почему «богословие Царя» мы вправе считать ядром всей Павловой мысли.

В формуле, которую сам Павел называет «благовестием», содержится упоминание о Давиде. Из многочисленных еврейских источников, в том числе рукописей Кумрана, мы знаем, что в иудейской традиции царство Мессии напрямую связывалось с Сыном Давидовым. Известно, по крайней мере, несколько библейских текстов, на которые могли опираться подобные представления. Чаще всего в этом контексте упоминается седьмая глава Второй книги Царств. Устами пророка Нафана Бог обещает Давиду «устроить ему дом»: когда Давид умрет, Бог восставит его семья, утвердит потомка Давида на троне и, далее говорит Бог, «Я буду ему Отцом, а он будет Мне сыном». Обетование повторяется в соответствующем месте Первой книги Паралипоменон и, конечно, в «царских» псалмах, в частности, во 2-м и 89/88-м. Можно с уверенностью сказать, что на этих фрагментах основывалась большая часть иудейских представлений о грядущем Мессии.

Следовательно, когда Павел говорит, что проповедует обещанное «в святых писаниях», а главный герой его «Евангелия» — потомок Давидов, «открывшийся Сыном Божьим», отрицать, что он опирается именно на эти бесспорно мессианские для иудейской традиции тексты, значило бы уподобиться лорду Нельсону, который всматривался незрячим глазом в телескоп. Иными словами, Павлова проповедь — не просто весть о возможности спасения, пришедшей благодаря некоему человеку по имени Иисус, известному также (по крайней мере, Павлу) как «Христос». Павел возвещает о том, что в Иисусе исполнились все мессианские обетования спасения. Он — Царь не только Израиля, но всей вселенной. Когда в стихе 5-м Павел напрямую говорит о том, что Бог послал его покорить Царю Христу все народы, он, несомненно, имеет в виду глубоко укоренившиеся в умах его слушателей мессианские представления. Проходящие сквозь весь текст настойчивые напоминания о том, что в Иисусе исполнились обетования, данные

«дому Авраамову», что Иисус, в отличие от Израиля, всегда оставался послушен и верен Богу, что Он, Мессия Израилев по плоти, отныне стал Господом всей вселенной, дают нам полное право утверждать: третий–четвертый стихи первой главы определяют центральную тему послания в целом. Таким образом, все Послание к Римлянам — это «богословие Царя».

Таково же, на мой взгляд, богословие Послания к Галатам. Взять хотя бы пространное рассуждение, которое начинается с первых стихов третьей главы и заканчивается на одиннадцатом стихе четвертой. Все оно — о том, что данные Аврааму обетования исполнились в Мессии, то есть «во Христе». Во многих иудейских текстах исполнение данных Аврааму обетований естественным образом связывалось с приходом «Мессии из дома Давидова». Есть ли в рассматриваемом нами фрагменте иные, нежели частое употребление слова «Христос», указания на то, что Павлу такое было свойственен подобный ход мыслей?

Безусловно. Центральный образ всего рассуждения — образ «семени», истинного семени Авраамова, в котором исполнились все обетования. Как полагают некоторые исследователи, он непосредственно соотносится с восходящими к вышеупомянутым пророчествам мессианскими обетованиями, в которых Мессия именуется «семенем Давидовым». Более того, в ключевой фразе своего построения Павел отсылает своих читателей к другому столь же известному мессианскому пророчеству, содержащемуся в Быт 49:10.

Это обетование, которое часто цитировали и скрупулезно изучали иудеи в период Второго Храма, перевести довольно трудно, но можно сказать, что в то время оно понималось примерно так: «Скипетр не отойдет от Иуды, доколе не придет тот, кому он принадлежит по праву». Иными словами, дом Иуды будет главенствовать до тех пор, пока не исполнятся обетования о Мессии. И ключевую фразу «доколе не придет», и мотив ожидания, после которого осуществится обещанное, — все это мы находим в Гал 3:19: закон был дан «по причине преступления, до времени пришествия семени, к которому относятся обетования». В рассуждения об Аврааме таким образом вводятся и «богословие Царя», и соответствующая экзегеза. И наконец, мы видим: чем ближе к концу фрагмента, тем чаще появляется в нем слово «Христос». Тем самым, на мой взгляд, Павел подводит к идее «становления народа Мессии»; христиане для него «во Христа крестившиеся», «во Христа облеклись», «Христовы». Чтобы не увидеть здесь мессианского подтекста, нужно быть лордом Нельсоном.

Третья глава Послания к Галатам плавно перетекает в четвертую, в которой Павел уже открыто говорит об Иисусе как о Мессии. Он – Господь и Владыка всего сущего, Сын Божий (это царский титул, вспомним хотя бы Пс 2 и 90/89), тот, кто покорит язычников и освободит истинный народ Израилев. Своим пришествием и деяниями Он явил истинного Бога. Таким образом, «евангелие Бога» было, действительно, «благовестием Бога о Сыне Своем». Для Павла же оно было повествованием о распятом и воскресшем Иисусе из Назарета – Царе Иисусе, обетованном Мессии Израилевом.

«Иисус – Господь»

Финальная часть Павлова благовестия очень близка к тому, что Псалмопевец говорил об истинном Царе из рода Давидова:

Возвещу определение:

Господь сказал Мне: Ты Сын Мой;

Я ныне родил Тебя;

проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе
и пределы земли во владение Тебе (Пс 2:7-8).

Боже! даруй царю Твой суд

и сыну царя Твою правду...

Он будет обладать от моря до моря
и от реки до концов земли (Пс 72/71:1, 8).

Я обрел Давида, раба Моего,
святым елеем Моим помазал Его.

Рука Моя пребудет с ним,
и мышца Моя укрепит его...

Он будет звать Меня: Ты Отец мой,
Бог мой и твердыня спасения моего.

И Я сделаю его первенцем
превыше царей земли (Пс 89/88:21-22, 27-28).

Иными словами, грядущий Царь иудейский станет царем всей земли. К этому направлено все учение о богоизбранности: если устами Израиля Бог воззовет ко всему миру, значит, у Царя Израилева – особое место в истории. Мессия, таким образом, – Господь не только своего народа, но всего человечества.

Именно так говорит Павел об Иисусе:

Здесь нет различия между иудеем и эллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих Его (Рим 10:12).

Он настолько часто называет Иисуса «Господом», что это именование и производные от него занимают несколько столбцов в «карманном» указателе к Библии. Как и «Христос», слово *Kyrios*, то есть «Господь», зачастую, не задумываясь, воспринимают (возможно, вследствие передозировки его в массовых благочестивых практиках) или, точнее сказать, низводят до «псевдонима», указывающего на Иисуса, но ничего не говорящего о Нем. Если мы хотим по-настоящему понять Павлово благовестие, нам нужно вернуть этому многострадальному слову его изначальный смысл.

Что оно означает, иудейские единоверцы и «эллинские» слушатели Павла понимали совершенно по-разному (впрочем, так же обстояло дело и с «евангелием»). В этой главе речь пойдет о вторых, а в следующей (она, на самом деле, продолжает все ту же тему, но сам предмет настолько многогранен и важен, что требует «самостоятельного пространства») я покажу, как это слово понимали Павловы соплеменники.

В эллинистическом мире, вдоль и поперек изъезженном апостолом и ставшем его основным адресатом, слово *Kyrios* могло относиться к кому угодно. Нередко оно было не более чем вежливым обращением, чем-то вроде английского «сэр». Однако, подобно тому, как изначальное «сэром», строго говоря, можно было назвать только рыцаря, в современном Павлу мире *Kyrios* служило обращением не просто к власти имущему, но к тому, кто держал всю власть, то есть к императору. С точки зрения римлянина, существовал только один Господин мира. Теперь же, если верить Павлу, у него появился соперник.

Это очень хорошо показывает Лука (хотя многие видят здесь, скорее, стремление снять с Павла ярлык «всесветного возмутителя»), когда описывает, как жители Фессалоник обвиняют Павла в том, что он почитает «царем другого» (Деян 17:7). Лука вряд ли мог выдумать подобное обвинение.

По сути, о том же говорит и сам Павел. В знаменитом фрагменте из Послания к Филиппийцам (Флп 2:5-11), о котором мы подробнее поговорим в следующей главе, Павел не просто захватываяще рассказывает об Иисусе и о Боге; на самом деле он опровергает притязания посягающего на мировое господство самозванца, то есть «кесаря»: «Всякий язык исповедует, что Господь Иисус Христос во славу Бога Отца». Здесь, как и в случае с «евангелием», Павел заимствует понятие не только у Исаии, но и у поклонявшихся императору язычников. В документах Римской империи можно встретить следующую этикетную формулу, описывающую восшествие на престол императора: такой-то (скажем, Август или

Цезарь) был верным слугой отечества, одержал важную победу и за это мы превозносим его как нашего господина и вверяем ему себя как спасителю. Иначе говоря, мы поклоняемся ему как *Kyrios* и полагаемся как на *Soter*.

Павел, обращаясь к Филиппской церкви (Филиппы, как известно, были римской провинцией), не мог не осознавать, к каким последствиям приведет его письмо. Впрочем, мне кажется, это входило в замысел послания — предупредить: дескать, не обольщайтесь, будто можно служить двум господам, двум хозяевам мира. Есть только один Господь, имя Ему — Иисус. «Всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос...», и далее, в финале (он же и кульминация) следующей главы: «Наше же жительство на небесах, откуда ждем Господа Иисуса Христа, Который... покоряет Себе все» (Флп 3:20-21). Павел, по сути, провозглашает нового царя, причем он не отказывается от этого понятия даже когда выходит за пределы иудейского мира, чтобы проповедовать язычникам. Напротив, именно в языческом контексте эта чисто иудейская проповедь звучала особенно вызывающе. «Другой царь» — за такие слова, как очень хорошо знал Павел, можно было запросто угодить в тюрьму. Так что не стоит удивляться, что именно оттуда написал он примерно половину своих посланий.

Евангелие Бога

Итак, за устойчивыми формулами Павлова благовестия скрывается разработанная логика, внутренняя сюжетная линия, при правильном прочтении которой становится очевидно, что Павел адресует свою проповедь «начальствам и властям» Римской империи и прежде всего кесарю, но тем не менее остается глубоко и прочно укорененным в иудейской традиции. Однако его «весть» была не только о Христе. Свидетельствуя об Иисусе, он говорил о Боге.

В культуре, к которой обращался Павел, слово «Бог» (*Theos* — по-гречески, *Deus* — по латыни) воспринималось весьма неоднозначно. Писатели и философы спорили о том, существует ли Бог или боги, а если «да», как Он или, вернее, они выглядят, что делают, вмешиваются ли в жизнь смертных и т. п. Однако практически все общество воспринимало богов не очень серьезно, слишком всерьез к ним не относился никто. Павел же пришел из мира, где знали только одного истинного Бога, Создателя Вселенной, — Бога Израилева. Иначе, как крайне серьезно, относиться к Нему не могли.

Более того, каждый благочестивый иудей верил, что наступит день, когда Бога Израилева признает весь внешний мир, Он воцарится над всеми народами, и тогда все узнают, что Израиль от начала был Его избранником, а идолопоклонники и нечестивцы будут осуждены раз и навсегда. Об этом, в частности, говорили Книга Премудрости Соломона и ей подобные тексты, написанные предположительно во времена Иисуса и Павла. И если Савл из Тарса осознавал, что он как фарисей призван вразумить и наставить язычников, все эти идеи вкупе с требованием признать единого Бога Израилева и принять Тору, а также соответствующий образ жизни, обязательно должны были присутствовать в его проповеди.

Таким образом, «Евангелие» Павла было вестью о Боге, едином Боге Израилевом, сотворившем весь мир. А значит, оно призывало «отвернуться» от идолов и обратиться к единственному истинному Источнику жизни и всякого блага. В наиболее концентрированном виде эта мысль содержится в начале самого раннего, как предполагают, из дошедших к нам Павловых посланий — Первого послания к Фессалоникийцам. Однако и другие тексты не менее убедительно говорят о том, как Павел понимал смысл своей проповеди. Для начала обратимся к первым одиннадцати стихам четвертой главы Послания к Галатам:

¹ Еще скажу: наследник, доколе в детстве, ничем не отличается от раба, хотя и господин всего: ² он подчинен попечителям и домоправителям до срока, отцом *назначенного*. ³ Так и мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началом мира; ⁴ но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился закону, ⁵ чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление. ⁶ А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!» ⁷ Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа. ⁸ Но тогда, не зная Бога, вы служили *богам*, которые в существе не боги. ⁹ Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им? ¹⁰ Наблюдаете дни, месяцы, времена и годы. ¹¹ Боюсь за вас, не напрасно ли я трудился у вас (Гал 4:1-11).

Этот фрагмент — наивысшая точка послания: он подытоживает все, о чем говорилось в предшествующей главе, и закладывает основу дальнейших размышлений. Поэтому мы не ошибемся, если скажем, что в нем собрано все «благовестие», тема которого была заявлена в самом начале первой главы. Собственно содержание «вести» излагается в четвертом–седьмом стихах: «...когда пришла

полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных». Восьмой–одиннадцатый стихи задают контекст и указывают на «плоды» благовестия: если прежде галаты не знали Бога, теперь, благодаря Павловой проповеди, они познали Его или, точнее сказать, «получили познание от Бога» (4:9). Иными словами, Павел уточняет, что он имел в виду, когда упрекал галатов (1:6-9) в том, что они изменили истинному благовестию ради лже-евангелия, призрачных измышлений, пародии на правду.

Если верить рассматриваемому нами фрагменту, смысл Павлова благовестия состоит в следующем: Бог во исполнение данных в Писании пророчеств послал Своего Сына, чтобы избавить Свой народ от ложных богов, «вещественных начал мира» (Гал 4:3, 9). Теперь же Он посылает Своего Духа, чтобы Его народ действительно стал тем, чем прежде он был лишь «в теории» и в мечтах, — сынами Божьими, наследниками этого мира. Просвещенные Евангелием галаты отныне *знают истинного Бога* и получили познание от Него. А значит, они стали наследниками того благословенного обетования, о котором говорил Исаия (глл. 40-55). Единый истинный Бог открывает себя в том, что спасает их от прежних идолов.

Благая весть, в центре которой — крест Христов, решительно ниспровергала всех ложных богов. Перед Богом, явившим себя в Сыне и Духе (Гал 4:1-7), обращаются в прах все начала и власти мира сего (4:8-11). «Евангелие» было для Павла, в первую очередь, вестью об истинном Боге, победившем идолов. Эту весть, как и ожидал Павел, восприняли далеко не все. Бунт в Эфесе (о нем упоминается в девятнадцатой главе Деяний апостолов) был вовсе не случайным недоразумением. Если Павел говорил правду, значит, «серебряники» и «делатели идолов» вполне обоснованно видели в нем врага.

О том, что значило для Павла слово «Бог», можно бы сказать намного больше. Но для этого нам понадобится проникнуть еще глубже, в самые недра Павлова благовестия, что мы и собираемся сделать в следующей главе. Если «Евангелие» было для него вестью об Иисусе и вместе с тем — о Боге, естественно бы спросить: как Павел представлял себе связь между Ними?

Заключение

Но прежде чем мы зададимся этим вопросом, позволю себе несколько обобщающих замечаний о Павловом благовестии. Итак,

я исходил из того, что «Евангелие» для апостола Павла — не индивидуалистические или внеисторические «правила спасения». Он имел в виду нечто совсем иное — четыре основные идеи, которые и составляют его проповедь об Иисусе:

1. В Иисусе из Назарета, прежде всего Его крестной смертью, были окончательно побеждены все силы зла, в том числе грех и смерть;
2. Воскресение Христово знаменовало начало «будущего века» — долгожданного времени исполнения пророчеств, когда Израиль выйдет из плена, а весь мир обратится к своему Создателю;
3. Распятый и воскресший Иисус, несомненно, был Мессией Израилевым, его подлинным Царем;
4. Следовательно, он — Господь, истинный Владыка мироздания, тот, пред кем «преклонится всякое колено».

Вместе с тем благовестие Павла содержало две важнейшие истины о Боге:

1. Бог Израилев — единый, истинный Бог, а все языческие божества — не более чем идолы;
2. Настали времена, когда Бог Израилев явил себя в Иисусе Христе.

По моему убеждению, если мы хотим понять, что Павел подразумевает под «Евангелием», нам необходимо принимать во внимание каждую из этих четырех идей. Поскольку Павел видит, что галаты его не понимают, он обвиняет их в том, что они прельстились «другим благовестием». Поскольку Павел хочет, чтобы римляне еще до того, как он придет, как можно полнее уяснили себе суть «вести», он адресует им свое величайшее (и, пожалуй, самое загадочное) послание, в котором все — об Иисусе Христе, но еще больше — о Боге.

Итак, «Евангелие», как Павел говорит в первой главе Послания к Римлянам, есть «сила Божия ко спасению» (Рим 1:16). Слову «сила» здесь соответствует греческое «*dynamis*», от которого происходит «динамит». Чтобы представить, о чем идет речь, нам понадобится еще одно рабочее понятие. В Деяниях апостолов Павел говорит о «Евангелии благодати Божией» (Деян 20:24). Но что такое «благодать»? Это не «материя», — скажем, райский газ или псеводосубстанция, которая рассеивается в воздухе или перекачивается по трубам. Слово «благодать» — это один из «псевдонимов Бога», любящего безраздельно и безусловно, Того, чья любовь преизбыточествует во всем — в том, как Он отдает себя,

Когда творит мир, искупает человечество, искореняет наши грехи и саму смерть, возвращает мертвое к жизни. Павлово благовестие являет Бога во всей полноте Его благодати и Его любви.

Являет, — но не так, чтобы люди могли лишь издали восхищаться этим великолепием. Скажем иначе, в Павловых словах действует сам Бог. Благая весть о Царе — гораздо больше, чем передача достоверных сведений о Царстве Иисуса. Она — и само Царство, и его плод, решительный и властный призыв к повиновению. Миссионерский опыт убедил Павла в том, что сама его проповедь о господстве Иисуса Христа, о безраздельном владычестве Царя Иисуса, становится «руслom», по которому Божья любовь изливается в мир, преображает сердца людей, вопреки извечным барьерам собирает их в общину любящих, освобождает от языческого рабства и впервые в жизни дает им стать теми, кем они призваны быть. Благая весть, мог бы сказать Павел, — это не слово о Божьей силе, спасающей людей. Это сама спасительная сила Божья.

Когда он возвещал вверенную ему весть, слово обретало весомость и силу независимо от красноречия самого глашатая. Его проповедь призывала к послушанию, и тем самым она неизбежно бросала вызов всем прочим «властям», которые также требовали безраздельной верности. Вот почему сохранять или принимать какие бы то ни было атрибуты или обычаи, свидетельствующие о преданности иным богам, означало соглашаться с тем, что «иные силы» по-прежнему имеют право на существование. Для апостола Павла это была явная измена «истине Евангелия».

Итак, Павел со всей очевидностью постиг: есть только один Бог, который открылся в Иисусе Христе и в Духе. А вслед за этим он понял и другое, — что не только сам постиг, но и достигнут, уловлен, ведом и спасен долготерпеливой любовью долготерпеливого Бога. Отныне он стал «службой Христовым», посланным «благовествовать о Боге», и, возвещая людям Благою весть, он снова и снова открывал в ней спасительную силу Божью.

Однако эти рассуждения возвращают нас все к тому же вопросу: если Бог — Царь и Иисус — Царь, каковы, по крайней мере, в логике Павла, отношения между Иисусом и Богом?

Павел и Иисус

С одной стороны, об этом — вся книга. А с другой, в этой главе пойдет речь о том, кем, на самом деле, Павел считал Иисуса. Признавал ли Его Божественную природу, и если «да», то почему. Наконец, как он об этом говорил.

Далее я хотел бы показать, что Павел действительно признавал Божество Иисуса, но при этом, вопреки расхожему мнению, встречающемуся не только у «духовных писателей», но и у вполне серьезных ученых, ни на шаг не отступал от отеческого монотеизма. Однако для начала нам предстоит понять, как мыслил о едином истинном Боге живший в I веке благочестивый иудей.

Иудейский монотеизм I века

Иудейский монотеизм интересующей нас эпохи был далек от стремления проникнуть в сокровенное бытие единого истинного Бога, равно как и от попыток нумерологически описать, каков Бог, так сказать, изнутри. Его основные положения в тогдашнем историческом контексте казались весьма спорными. С одной стороны, он предполагал, что миром правит только один Бог, и это Бог Израилев, а значит, все языческие боги и богини суть кощунственное безумие; что поклоняющиеся им погрязли во грехах; что наступит день, когда истинный Бог уничтожит всех идолов и возвысит свой народ, Израиль. Словом, иудейский монотеизм был воинствующим учением. Именно оно воодушевляло Маккавеев в их успешных сражениях с Антиохом Епифаном. И оно же двигало великим рабби Акивой в его безуспешных попытках противостоять императору Адриану.

А с другой стороны, единобожие, в том виде, в каком оно сложилось в иудейской среде, обнаруживало всю бессмысленность дуализма. Материальный мир для иудея вовсе не был злобной выходкой злого Бога. Последовательный монотеист верил: есть только один Бог, только в Его руках судьбы мира, а значит, Он будет делать все, чтобы этот мир спасти, исцелить и восставить. Опять же, перед нами воинствующее учение: невозможно сидеть сложа руки или брезгливо отворачиваться хотя бы от малой части этого мира, даже если знаешь, что рано или поздно его при-

дется оставить. Верный единому Богу иудей стремился делать все возможное, чтобы посеять зерно Царства в видимом мире (правда, насчет допустимости тех или иных усилий мнения расходились), и верил, что все, кто опередил его в земном странствии, в Судный день воскреснут в теле. Итак, монотеист отстаивал телесное воскресение и тем самым опровергал дуализм.

Оставаясь в рамках единобожия, иудеи однако же могли очень по-разному представлять себе, как единый истинный Бог действует в мире вообще и по отношению к Израилю, в частности. Чтобы передать близость Бога к народу и рассказать о Его участии в судьбах мироздания, они прибегали к довольно туманному для современного человека языку.

Этот язык включал в себя пять основных понятий: Премудрость, Тора, Дух, Слово и Шехина (последнее указывало на присутствие Божье, «пребывающее» со своим народом, «живущее» в Храме подобно тому, как прежде оно обитало в шатрах пустыни). Некоторые из них почти перекрывают друг друга, как это мы видим, например, в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (Сир 24). И здесь нам необходимо понять, что иудей никогда не считал единого истинного Бога недостижимо далеким. Бог для него, безусловно, трансцендентный, запредельный, но вместе с тем Он не самоустраняется из мира, не отстраняется от него. Он всегда рядом, всегда действует, и порой Его действиям остается только удивляться.

В частности, как это явствует из предшествующей главы, такое представление о Боге решительно противостояло императорскому культу. Римские императоры, особенно в Восточном Средиземноморье, где боготворить их начали раньше, чем в самом Риме, притязали на абсолютную и безраздельную власть. Для римлянина это было вполне оправдано: в конце концов, если Август правит всем миром, разве это не означает, что он — наивысшее божество? Для иудеев же существовал только один Всевышний. Подобные убеждения не могли мирно уживаться с притязаниями императоров, о чем обе стороны прекрасно знали.

Это создавало весьма нелегкий *modus vivendi*. И вот примерно через тридцать лет после смерти Иисуса пороховая бочка взорвалась. Иудейская война была не просто стычкой между взбунтовавшимися непокорными подданными и могущественной императорской властью. Это была война двух противоборствующих мировоззрений. Владыка мира, действительно, только один. Как думали римляне, их победа в 70 году н. э. убедительно доказала, кто он. Однако иудеев падение Иерусалима лишь укрепляло в вернос-

ти единому Богу и воодушевляло на новое восстание.

Таковы, в общих чертах, иудейские представления о едином Боге. Теперь же я попытаюсь доказать, что Павел не просто воспринял, но переосмыслил эти представления, введя в них Иисуса Христа и Дух.

Место Иисуса в иудейском монотеизме апостола Павла

Одна из наиболее поразительных особенностей Павловой христологии, то есть учения о Христе, состоит в том, что, всячески превознося Иисуса, Павел ни на миг не перестает быть поистине добрым иудейским монотеистом. Эта реальность вынуждает нас либо уличить Павла в богословской несостоятельности, либо же увидеть в этом стремление как можно доходчивей объяснить, что, говоря о божественности Иисуса, он вовсе не собирается вводить в пантеон второе верховное божество, как это делали язычники. А с другой стороны, он подразумевает, что Иисус каким-то непонятным образом «соединен» с единым Богом. Для Павла важно, чтобы его читатель воспринял Иисуса из Назарета во всей полноте Его человечности и вместе с тем — неотделимо от бытия единого Бога, верность которому исповедовали иудейские монотеисты.

В этом смысле особенно примечательны три фрагмента. Первый — начальные шесть стихов восьмой главы Первого послания к Коринфянам. Здесь Павел с исключительным пастырским тактом пробует разрешить одну из многочисленных трудностей, с которыми столкнулась коринфская церковь, пытаясь выстоять в непроходимо-языческом окружении. Как относиться к идоложертвенному мясу? Это отнюдь не праздный вопрос: другого мяса в Коринфе, скорее всего, просто не знали. Капища, как правило, были также местом общественной трапезы. Отказаться от идоложертвенного означало бы сделаться вегетарианцем.

Итак, начало фрагмента метит в тех, кто, почитая себя духовно совершенными, думает, что они «выше этого»: у вас ведь уже «есть знание», правда? Но знание надмевает, а любовь — созидает. Тот, кто думает, будто что-то «знает», как правило, не знает даже того, что следовало бы знать. Тому же, кто любит Бога, «дано знание от Него».

Здесь явная переключка с Посланием к Галатам (Гал 4:8-11). Принявшие Благою весть не просто приобщились к некоему новому «знанию», но обрели спасительную Божью любовь. Истин-

ный монотеизм — не «мнение», не логическое умозаключение о Боге, а «познание», полученное от Того, Кто требует от избранного им народа Израилева: «Возлюби Господа Бога своего всем сердцем твоим...».

Такое сочетание монотеистического вероопределения и заповеди любви к Богу подводит нас к самой сердцевине иудейской традиции, к ее исповеданию веры, к молитве, которую со времен Павла и доныне трижды в день произносит каждый благочестивый иудей: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа, Бога твоего всем сердцем твоим...» (Втор 6:4). По первому слову эту молитву принято называть «Шма», что на иврите означает «Слушай». И как это часто бывает у Павла, он не просто отсылает к известному тексту, но тут же разворачивает его в новый смысловой ряд. Посмотрим, как движется его рассуждение.

Итак, в первом–третьем стихах (1 Кор 8:1-3) он готовит «почву», а сама глава начинается с такого прозрачного определения веры в единого Бога, какое только можно себе представить. Мы знаем, говорит Павел, что идолы суть ничто (опять переключка с Гал 4:8-11) и «нет иного Бога, кроме Единого». Перед нами классический иудейский выпад против языческого политеизма. А затем в свойственной ему манере он начинает разворачивать этот тезис и впрямую, почти цитатой, отсылает читателя к иудейскому исповеданию веры — молитве «Шма». У язычников есть много «богов» и «господ», говорит Павел, у нас же — «один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им». Для большей наглядности представим эти тексты в виде двух параллельных столбцов:

Господь, Бог наш
Господь един есть
(Втор 6:4)

Один Бог Отец
Один Господь Иисус Христос
(1 Кор 8:6).

Столь неожиданное утверждение поневоле наводит на мысль о том, что если бы ранние отцы церкви не существовали, их пришлось бы выдумать. Павел переосмысливает именно те слова, какими в течение веков изо дня в день иудеи именовали Бога. Он рассуждает как последовательный иудейский монотеист, не приемлющий языческого политеизма, и финальным аккордом его рассуждений становится самое главное и священное исповедание единобожия, однако *в центре теперь — Христос*. Многие исследователи Павловых текстов стараются незаметно обойти этот фрагмент, но у нас нет на это права. Так или иначе, разгрызть этот орешек нам придется. Что бы там ни говорили, Павел убежден,

что единый и единственный Бог открылся как «Отец» и «Господь». Все сотворил Один; все сотворено ради Другого.

Этот стих можно считать одним из самых смелых богословских утверждений во всей истории человечества. Однако справедливости ради следует заметить, что стоит оно на плечах все той же иудейской традиции, о которой мы говорили чуть раньше. В рамках этой традиции бытовало также представление о том, что мир сотворен Божьей Премудростью. Таким образом, говоря о Боге, «посылающем» Своего Сына (см. Гал 4:4; Рим 8:3-4), Павел отсылал читателя к образу Премудрости, исходящей от Творца и пребывающей с «сынами человеческими» вообще и с Израилем, в частности.

Когда я утверждаю, что Павлово богословие «стоит на плечах» иудейской традиции Премудрости, я имею в виду следующее. Павел видел намного дальше, чем его единоверцы: традиционная литература Премудрости вряд ли могла вместить многие из его суждений. Но то, что он увидел с этой высоты, не было игрой воображения. Его взору предстал распятый и воскресший Иисус из Назарета, и Павел сумел разглядеть в увиденном новый смысл слова «Бог». По сути, он взял известное всем слово и наполнил его новым содержанием. Или, если быть более точным, понял, что значит оно на самом деле. После того, что он узнал об Иисусе, ничего другого ему не оставалось.

Эту же мысль находим и в интересующем нас фрагменте из Послания к Филиппийцам:

⁵ Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе:

⁶ Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу;

⁷ но унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек;

⁸ смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной.

⁹ Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени,

¹⁰ дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних,

¹¹ и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп 2:5-11).

По общему мнению, это один из наиболее загадочных Павловых текстов. Нас будет интересовать только одна, как представляется, наиболее показательная его сторона.

Начнем с конца. Павел утверждает (стихи 10-11), что «пред именем Иисуса» преклонится «всякое колено... и всякий язык исповедует, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца». Здесь,

как в 1 Кор 8:6, он ссылается на ветхозаветный текст. Однако сам текст выбран не случайно. Речь идет о 40–55-й главах Книги пророка Исаии, в которых содержится наиболее полное описание победы истинного Бога над всеми лжебогами и вместе с тем — наиболее прямое исповедание власти единого Бога, исключающее всякую возможность онтологического дуализма: «Предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык» (Ис 45:23). Иными словами, как явствует из контекста, единый истинный Бог не может и не будет делиться подобающей только ему славой. Однако Павел утверждает, что тот же единый Бог своей славой все-таки делится, но не с кем попало, а с Иисусом Христом. Как такое возможно? Помилуйте, о чем он говорит?

Ответ кроется в первой части нашего поэтического (если он, конечно, поэтический) фрагмента. И снова нам приходится иметь дело с весьма неоднозначными понятиями (Флп 2:5-8).

1) Иисус действительно есть образ Божий, то есть равносущен Богу, равен Ему «по естеству». 2) Однако Он не возгордился Своим богоравенством (в разных переводах эта исключительно важная мысль нередко искажается), но, напротив, 3) раскрыл его подлинный смысл: стал человеком и в согласии со спасительным Божьим замыслом принял смерть за грехи мира.

Но почему тогда он был «превознесен» и назван Господом? То, что он сделал, — отвечает Павел, — под силу одному лишь истинному Богу. Он убежден, что вся полнота истины о Боге могла открыться только на кресте. Как сказано в Послании к Римлянам: «Бог свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим 5:8). Заметим, что это суждение имеет смысл, только если признать, что в крестную смерть Иисуса Христа всецело, лично, вошел Сам Бог. Павловы догадки (если, конечно, их можно назвать догадками) о Боге и об Иисусе — не головокружительные кульбиты метафизической фантазии. За ними — встреча лицом к лицу с бездонной, самозабвенной и неизменной любовью Бога Завета, Бога Авраама, Исаака и Иакова.

Действительно, во второй главе Послания к Филиппийцам говорится не столько об Иисусе, сколько о самом Боге. Бог пошел на крест не по вынужденной необходимости и не потому, что не мог придумать ничего лучше. Сердцевина нашего текста, Павлова богословия и его благовестия в целом — весть о том, что единый истинный Бог непрестанно отдает Себя в любви. Поэтому и вочеловечение, и смерть за грешников — не логическая ошибка, не оплошность, какую никогда бы не допустило благоразумное и здравомыслящее божество. В кульминации утешительных

пророчеств Исаии (Ис 40–55) появляется довольно странная фигура Раба Господня, который делает для Израиля и мира то, что может сделать только сам ГОСПОДЬ. Да, говорит Павел, Иисус Христос сделался слугой, и ныне ему подобает та слава, которую Бог может разделить только с Самим Собой. Вместить это, конечно же, непросто, но если мы хотим услышать не себя, а Павла, ничего не поделаешь, с этим придется считаться. Бог для него – не просто Иисус, но, прежде всего, Иисус распятый. Это новое представление, как мы видели в предыдущей главе, полностью меняло самый характер борьбы между истинным Богом и лжебогами, то есть между открывшимся в Иисусе из Назарета Богом Израилевым и «началами и властями», заявлявшими о себе в имперских притязаниях кесаря.

Третий фрагмент – 15-20-й стихи первой главы Послания к Колоссянам:

¹⁵ ...Который [Христос] есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари;

¹⁶ ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все Им и для Него создано;

¹⁷ и Он есть прежде всего, и все Им стоит.

¹⁸ И Он есть глава тела Церкви; Он – начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство,

¹⁹ ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота,

²⁰ и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное.

На этот раз рассуждение строится на параллелизме между двумя частями поэтического текста (1:15-18а и 1:18б-20). Перед нами – классический образец иудейской монотеистической поэзии, в чем-то созвучный псалмам. Живя среди языческой стихии, иудеи постоянно, по-разному должны были напоминать себе о том, что у мира только один Создатель, и это Господь-Искупитель Израиля. Если же мир создан кем-то другим, значит, у них – всего лишь местное, племенное божество, и нечего надеяться, что оно окажется сильнее богов других племен и народов. Называя ГОСПОДА Создателем мира и Искупителем Израиля, иудеи отстаивали три главнейших черты своего исповедания: единобожие, избранничество, эсхатологию. Един Бог, один народ Божий, едино будущее Израиля и всего мира.

Поэтическая рефлексия Павла выдержана совершенно в том же духе, но теперь в центре – не ГОСПОДЬ, а Иисус Христос. Или, точнее было бы сказать, ГОСПОДЬ (Яхве), открывшийся в человеческом облике Иисуса. И опять что-то очень знакомое уга-

дывается в образах. Действительно, Павел снова обращается к традиции, в которой мир сотворен Премудростью Божьей. Он, бесспорно, рассуждает в рамках иудейских догадок, но сам не гадает: он говорит наверняка, и все сказанное им впрямую следует из смерти и воскресения Мессии.

Итак, мы разобрали три чрезвычайно важных фрагмента. Они опровергают как представления о том, что Павел не видел связи между Иисусом и единым Богом «веры отцов», так и гипотезу об «эллинисте Павле», который, обожествляя Иисуса, тем самым порывает с иудейским монотеизмом и по сути предлагает новую форму язычества. Ни то, ни другое, как мы видим, не срабатывает.

Кроме того, три наших фрагмента не существуют сами по себе. Стоит нам вчитаться в то, что, как мне кажется, лежит на поверхности, как тут же мы начинаем замечать десятки других, не менее интересных вещей. Взять хотя бы словосочетание «Сын Божий», которое так любит Павел. Иудеи, как известно, относили его к Израилю, или, точнее, к царю. Но никому и в голову не приходило, что названный так человек может быть «по естеству» равен Богу. У Павла царские и мессианские обертоны остаются: Израиль для него, действительно, истинный Сын ГОСПОДА. Но вместе с тем он так переосмысливает словосочетание, что в его устах оно значит намного больше, чем прежде. Когда в Гал 4 и Рим 8 он говорит о Боге, «пославшем Своего Сына», когда он соединяет в устойчивой формуле слова «Отец» и «Сын» и, наконец, когда, говоря об Иисусе Христе, именует Бога «Отцом», становится очевидно, что словосочетание «Сын Божий» приобретает в его устах качественно новый богословский смысл. Если мы не станем навязывать Павлу своих толкований, то, я убежден, в конце концов пойдем, что в его текстах оно означает и Мессию, в котором исполнилось предназначение Израиля, и того, кто, подобно Премудрости, был послан Творцом, чтобы спасти весь мир. Таким образом, в мессианских понятиях Павел открывает новые, существенные смыслы. Иисус для него — пришедший во плоти Мессия, подлинный Царь Израиля, и одновременно — тот, кто послан Богом, чтобы совершить возможное только Богу. Одним словом, Павлу, как представляется, удалось осуществить, казалось бы, несбыточную мечту многих экзегетов: разработать прочно укорененное в иудейской традиции богословие воплощения.

Примерно в той же логике осмысливает Павел слово *Kyrios*, или «Господь». В предыдущей главе я уже говорил о том, что, называя Иисуса «Господом», Павел, по сути, разоблачает ложные притязания Цезаря. Кроме того, как видно из многочисленных

фрагментов (включая и прочитанные нами), именуя этим словом Иисуса, Павел стремится поставить знак равенства между собственным словоупотреблением и *Kyrios* в Септуагинте (греческий перевод еврейского Писания), где это слово закономерно появляется на месте неизреченного Имени Божьего. «Ибо всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Рим 10:13). В этом стихе недвусмысленно говорится, что исповедать Иисуса как *Kyrios* и означает призвать Имя Божье. А с другой стороны, перед нами — прямая цитата из пророка Иоила (2:32, или 3:5 в греческой версии), в которой под *Kyrios*, то есть Господом, подразумевается сам ГОСПОДЬ (Яхве). Павел прекрасно понимает, о чем говорит. Снова и снова, — как мы видели это в только что рассмотренных текстах, а также в поразительно сильном пятом стихе девятой главы Послания к Римлянам, вводящем и предваряющем основную идею Рим 10:9-13, — он как бы исподволь напоминает: из народа Израилева пришел Мессия по плоти, «сущий над всем» благословенный Бог (все попытки моих чрезмерно недоверчивых коллег дать иное толкование этого стиха пока успехом не увенчались).

Итак, Павел твердо стоит на том, что в самой сердцевине иудейского монотеизма — веры в единственность Единого — кроется возможность многообразия, взаимных отношений. Выразить это человеческим и даже боговдохновенным языком Писания невозможно, но зато можно воочию увидеть славу «Христа, Который есть образ Бога невидимого» (2 Кор 4:4).

Итак, Павел — иудейский «монотеист в многообразии». Он, как и прежде, клеймит кощунственное безумие идолопоклонства, по-прежнему поносит нечестивых, опустившихся язычников, как и раньше, борется с лукавыми дуалистическими соблазнами объявить самодостаточным злом какую-нибудь сторону тварного мира, будь то еда, питье или брак. Все, настойчиво повторяет он, все в этом мире сотворено Богом, а значит «хорошо весьма» и может быть в радость, если, конечно, должным образом к этому относиться (Рим 14:24, 20). Он как был, так и остается последовательным иудейским монотеистом. Но в границах отеческого единобожия он находит место Иисусу Христу — распятому, воскресшему и восседающему на престоле славы Господу мира. Оставаясь правовернейшим из иудеев, храня верность Богу Авраама, Исаака и Иакова, он не может не поклониться Иисусу.

В Человеке Иисусе Павел видит откровение единого Бога. Для него невероятно важно, что совершенный человек Иисус, во всем *оставаясь* «подобным человекам», отныне стал Владыкой мира. А с другой стороны, весь иудейский монотеизм стоит на том, что

Бог неизменно пребывает со Своим народом, воодушевляет, поддерживает, дает надежду. Таким образом, богословская рефлексия в сочетании с глубинным личным опытом подводит Павла еще к одному открытию. Речь пойдет о Духе Божьем, или же, как пишет Павел, Духе Христовом.

Понимание Духа в иудейском монотеизме апостола Павла

Чтобы представить себе, как Павел мыслит о Духе, обратимся опять-таки к трем фрагментам (будь у нас побольше места, мы могли бы, без преувеличения, привлечь десятки не менее показательных текстов).

Для начала вернемся к уже известным нам (см. в главе третьей раздел «Евангелие Бога») первым семи стихам четвертой главы Послания к Галатам. Здесь Павел говорит об освобождении Израиля из плена. Позади – Исход, время, когда ГОСПОДЬ невиданным прежде образом открывает Себя народу. Впереди – возвращение из плена, когда он снова явит Израилю свою спасительную силу, и Израиль, наконец, сбросит вавилонское и прочее иго. В обоих случаях откровение ГОСПОДА разоблачает все безумие и ничтожество языческих – египетских или вавилонских – богов.

Павлово повествование перекликается с обоими сюжетами. Он подробно рассказывает о том, как Бог выводил из Египта свой народ. Теперь, продолжает он, происходит нечто подобное, но на сей раз в три этапа. Сначала истинный Бог послал своего Сына, затем – Дух Своего Сына, благодаря чему (стихи 8-11) искупленный народ доподлинно познал Бога, или, точнее сказать, получил познание от самого Бога. Таким образом, явив себя в триаде Отец – Сын – Дух, единый истинный Бог положил конец притязаниям всех самозванных богов. Здесь, как мы видим, Павел опирается не только на иудейское представление о «Премудрости», исходящей от Творца, но и на присутствующее во многих иудейских текстах, начиная с Книги Бытия, учение о Духе. Дух мыслится им не как отдельная, обособленная от единого Бога «субстанция»: сказать «Бог действует Своим духом» для него все равно, что сказать «действует Бог».

Второй фрагмент, в котором аналогично переосмысливается понятие Бога, – 1 Кор 12:4-6. Контекст здесь иной, но суть та же. Павел хочет убедить Коринфян в том, что при всех различиях в обязанностях и дарах, существующих внутри церкви, Бог над все-

ми один. Сквозная и ведущая тема фрагмента — единство. Но, на самом деле, Павел говорит о триединстве:

Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же, и действия различны, а Господь один и тот же, приводящий все во всех.

Призывая к единству, Павел говорит, в основном, о единстве, существующем между тремя — Духом, Господом и Богом. Однако мы не ошибемся, если скажем, что Дух и Господь для него — не «разновидности Бога». Павлу тесно в рамках языка: это видно хотя бы по тому, как он пользуется своими же понятиями. Чем глубже вдумываемся мы в его слова, тем очевидней становится, что перед нами, как бы мы это ни называли, — тринитарное представление о Боге. Это определено не троебожие: Павел не отрекается от иудейского монотеизма, и Бог для него един. Это и не пантеизм: Бог не растворяется в мире. Столь же далек Павел от деизма: Бог, о котором он говорит, не отстраняется, не «бежит» от мира. Наконец, его представление не имеет ничего общего с модализмом: все трое действительно неслиянны, поскольку второе Лицо триады — совершенный человек Иисус Христос, который в молитве называет Бога Отцом и присутствует, хотя и незримо, среди нас. Павел не ломает голову над тем, как это Бог может быть единым — и одновременно триединым, он Бога мыслит. Да, Богом он называет первое Лицо, но определяет Его только *посредством* сокровенной связи с двумя другими. Бог Творец открылся Павлу как Отец Иисуса и Податель Духа.

Третий, и последний, фрагмент, в котором речь идет о Духе, задает еще одну важную тему. В Рим 8:1-11 — одним из ключевых богословских текстов Павла — говорится (стих 3) о том, что Христос и Дух смогли сделать то, с чем не справилась Тора. Однако не будем забывать, что для иудея Тора — не просто свод законов, а живое дыхание живого Бога: недаром многие книжники отождествляли ее с Премудростью, которая исходит «из уст» Творца и от начала времен действует в мире.

А чуть дальше обнаруживается еще одна особенность того же многогранного иудейского представления о действии Бога в мире. Бог посылает Сына и Духа (подобное в Сир 24 говорится о Премудрости) совершить то, перед чем оказалась бессильна Тора. Таким образом, в тех, кто «во Христе», отныне *пребывает* Дух Божий (см. Рим 8:5-11). Мотив «пребывания» непосредственно восходит к третьему образу того же фрагмента из Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Премудрость и Тора, по сути, отождествляются здесь с Шехиной — Божественным Присутствием,

«поставившим скинию» в Иерусалимском Храме и пребывающим среди народа. Примечательно, что Павел говорит о Духе именно теми словами, какие прежде относились только к ГОСПОДУ. Он берет три наиболее распространенных образа, которыми живший в I веке иудей описывал действие Бога в мире, но прежде всего в истории Израиля, и использует их, чтобы показать, как Бог являет Себя в Иисусе и Духе.

Подобные суждения покажутся еще неожиданной, если вспомнить, что Павел говорит о христианине и/или о церкви, призванных стать «новым храмом». И в этой связи заметим: наш фрагмент строго запрещает говорить о Духе (как, кстати, и о Сыне) иначе, чем это допустимо в рамках пусть и радикально пересмотренных, но все же, бесспорно, иудейских представлений о едином истинном Боге. Когда Павел размышляет об отношении Сына и Духа к трансцендентному, вне времени и пространства пребывающему Богу, он пользуется образами, специально отобранными иудейской традицией, для того, чтобы, не погрешая против единобожия, сказать о многообразии Божьих действий в мире. Да, Павел как был, так и остается последовательным иудейским монотеистом, но теперь единый Бог открылся ему как Бог Господь и Дух, как Отец, Господь и Дух или как Бог, Сын и Дух, — сочетания могут быть самые разные. В свершившихся событиях и, если угодно, в личностях Иисуса и Духа для него обрело смысл само слово «Бог».

Павел, Иисус и Бог

Теперь, надеюсь, становится ясно, что, отправляясь с Благой вестью к язычникам, Павел шел к ним как иудей, чья прямая обязанность — сообщить языческому миру о том, во что всегда верил избранный народ: «...все Боги народов — идолы, а Господь небеса сотворил» (Пс 96/95:5). Но теперь им двигало новое представление о Боге, которое исключало, пусть даже случайные или непреднамеренные, намеки на «само собой разумеющееся» национальное превосходство. Единый Бог, Творец, открылся ныне в Иисусе, распятом и воскресшем Мессии, Господе вселенной. Лицо, вызвавшее мир из небытия, повернулось к миру и явило себя в спасении и любви. Ветер, носившийся над водами в день творения, повеял снова — и пробудил к жизни мертвое, призвал к бытию то, что разучилось быть. В этом и состояла родившаяся в недрах иудаизма весть, которой так ждали язычники. Павел твердо знал, что возвестить ее призван именно он.

Благая весть для язычников

Достаточно взглянуть на корешки стоящих у меня на полке последние двадцать лет определяют изучение Павловых текстов. Итак, что же мы видим? С полдюжины книжек на тему «Павел и Закон» или что-то в этом роде. Более широко представлена тема «Павел и иудаизм», — здесь есть несколько весьма примечательных изданий, в том числе *Paul and Rabbinic Judaism* У. Д. Дэвиса и *Paul and Palestinian Judaism* Э. П. Сандерса. Эта же проблематика присутствует и в других работах, в частности, в *Israel's Law and Church's Faith* С. Уэстерхолма (Westerholm), *From Adam to Christ* М. Д. Хукера (Hooker) и, бесспорно, в давней, но не устаревающей монографии Альберта Швейцера о мистике апостола Павла (*The Mysticism of Paul the Apostle*). Во всех этих исследованиях, равно как и во многих других, не упомянутых мной, так или иначе говорится об отношениях Павла с его иудейским окружением. Так что желающим представить апостола язычников «эллинистом» или, по меньшей мере, «эллинизатором» приходится плыть против довольно сильного течения. И даже те, кто пытался более тщательно разрабатывать эту линию, — здесь стоит упомянуть *First Urban Christians* Вайне Микса (Meeks) и Ханса-Дитера Бетца (Betz) с его нашумевшим анализом Послания к Галатам, — более не настаивают на том, что Павел все свои основные идеи *почерпнул* в язычестве.

Я не просто хочу качнуть маятник в другую сторону. Мне многократно доводилось говорить о том, что аргументы в пользу иудейского, а не эллинского контекста Павловых идей кажутся мне более правдоподобными и исчерпывающими даже при нынешней неопределенности относительно того, что считать таким контекстом и как вписать в него Павла. В этой главе я хочу, на сей раз рассуждая от обратного, подтвердить этот важный для меня тезис и вместе с тем показать, что многие нынешние исследователи, включая Микса, Бетца и им подобных, при всех их стараниях, так и не смогли осмыслить «внеиудейскую тему» у апостола Павла должным образом.

Действительно, Павел, если верить его словам, называет себя «апостолом язычников» (Рим 1:5; 11:13; 15:16; Гал 2:7-10; Еф 3:5-8). Конечно, ему, как это явствует из одиннадцатой главы Послания к Римлянам и других текстов, есть, что сказать и иудеям (ср. 1 Кор

9:20: «Для иудеев я был как иудей, чтобы приобрести иудеев»), однако главный адресат у него другой. Как бы ни относиться к тому, что, согласно Деяниям, Павел начинает проповедовать в синагоге и только после того, как его выпроваживают единоверцы, идет к «эллинам», сама логика Книги Деяний апостолов однозначно указывает, что Павел обращался прежде всего к местным язычникам.

А если это так, возникает огромное множество вопросов. Все они не новы и даже тривиальны, однако современные исследователи, как ни странно, предпочитают их не замечать. Поэтому мне бы хотелось высказать здесь несколько соображений и предположений относительно нашего предмета. Иными словами, чтобы прояснить отношения Павла с иудаизмом, я попытаюсь разобраться в его отношениях с язычеством.

Но сначала несколько слов о самом слове. Как известно, в I веке существовал не один, а, по крайней мере, несколько «иудаизмов». То же можно сказать о язычестве. Да и в самом деле, что общего между Цицероном, Ювеналом и почитателями Артемиды Эфесской? Во-первых, надо иметь в виду, что само слово «язычник» — *paganus* — только с началом истории христианства стало синонимом всех известных пороков, ранее в иудейской среде определявшихся словом *goyim*. Изначально же *paganus* означало либо «гражданское лицо» (в противоположность воину), либо «селянина» (в противоположность горожанину). Все прочие оттенки смысла позднее привнесло христианство.

Однако гораздо бо́льшая беда состояла в том, что чаще всего это слово «нагружали» несвойственными ему смыслами или же искажали до неузнаваемости. В конце XX века, как и во времена императора Юлиана (332–363 гг. н. э.), с ним по-прежнему делают *и то, и другое*. Часть нынешнего общества (взять хотя бы поклонников *New Age*) произносит его с благоговением, другие же считают почти ругательством. Это осложняет использование понятия в научном обиходе, однако с его синонимами дело обстоит примерно так же. Что касается меня, я предпочитаю понимать слово «язычество» в том широком смысле, в каком употребляется оно в классических работах Э. Р. Доддса (Dodds) и Робина Лэйна Фокса (Fox), в которых язычники, надо заметить, выглядят гораздо привлекательней, чем христиане. Как большинство подобных существительных, это слово вмещает в себя множество явлений. В нашем случае оно обозначает общность тех, кто не принадлежит ни к иудеям, ни к христианам, и вместе с тем указывает на их мировоззрение, в котором религия и политика, суеверия, магия,

страхи и надежды, а иногда этика и мораль предстают в разнообразных, зачастую туманных, символах и преданиях, веками складывавшихся в различных культурах.

Происхождение и направление

Все, кто пытался читать послания Павла в языческом контексте, как правило, искали в нем корни Павловых идей. Это, как уже не раз было говорено, давно вышло из научной моды, и, тем не менее, совсем недавно некий беллетрист* вполне серьезно доказывал, что предложенная Павлом интерпретация смерти Иисуса восходит к митраистскому действию, во время которого участников окропляли кровью жертвенного быка (подробнее об этом см. главу десятую). Однако такой подход дискредитировал себя не только в глазах серьезных ученых. Сам Павел, скорее всего, сказал бы, что само по себе «происхождение» его идей не так уж существенно. Гораздо полезней понять, *куда* они идут, чем искать, *откуда* исходят. *Направление*, таким образом, оказывается важнее *происхождения*: русло — важнее истока. Это — что касается методологии.

Если же говорить о содержании, моя идея состоит в следующем. Вся Павлова проповедь направлена против язычества. Да, он несет язычникам Благую весть, но эта весть полностью перечеркивает все их прежние представления о мире, а взамен предлагается чисто иудейское, к тому же христоцентричное мировоззрение. Поскольку Павел называет себя «просветителем народов», то есть язычников, необходимо понять, как его идеи воздействовали на их сознание, видение мира, на то, что Лэйн Фокс называет их «религиозностью» в широком смысле, имея в виду не только культовые практики или постулаты, но всю совокупность глубинных переживаний, определяющих личные и общественные убеждения, а также поступки.

Послания апостола Павла не предназначались язычникам. Его адресатами были христиане. Как правило, он обращается к «своим» общинам, исключение составляют только письма к римлянам (к тому времени Павел знал об их церкви лишь понаслышке) и к колоссянам. В Послании к Коринфянам, безусловно, «прочитывается» стремление убедить церковь в Коринфе принять Павлово видение христианства и не сорваться в полуязычество. Но

чтобы понять смысл Павловых обращений к нееврейской аудитории, необходимо, основываясь на известных нам текстах, попытаться воссоздать ту гипотетическую реальность, которая за ними стояла.

И тут же видишь, насколько трудна эта задача и насколько существенна для понимания всего учения апостола Павла. Почти все участники последних дискуссий о природе Павлова богословия сошлись на том, что только такой подход и возможен, поскольку в противном случае послания неизбежно превращаются в обрывки различных богословских систем. Впрочем, наша научная полемика зачастую упирается в тупик и увязает в мелочах отчасти потому, что многим исследователям Павловых текстов остро не хватает философской подготовки, необходимой для того, чтобы выстроить последовательную методологию, а отчасти из-за чрезмерной привязанности к приевшимся уже спорам об оправдании, Законе, а также (особенно в последние годы) о том, кем считать Павла — «богословом Завета», «апокалиптическим богословом» или и тем, и другим. На мой взгляд, чем измышлять *абстрактную богословскую схему*, в которую можно вписать или, напротив, из которой возможно «вывести» те или иные идеи посланий апостола Павла, гораздо полезней повнимательней присмотреться к *самой его деятельности среди язычников*, включая, конечно, и проповедь, и учение, но не ограничиваться ими. Ведь в действительности это было главнейшее его дело, «двигатель» всей жизни. Возможно, здесь и спрятан тот самый отвергнутый строителями камень, на котором держатся своды. По крайней мере, поискать стоит.

Поскольку нас интересует «вектор», а не происхождение, нам, скорее всего, предстоит иметь дело с противопоставлением, а не с вариациями. Именно здесь историческое религиоведение, при всех его несомненных достоинствах, чаще всего оказывается несостоятельным. Многие исследователи, видя, как яростно Павел критикует иудаизм, ищут корни его идей где угодно, только не в иудейском богословии. А тем временем их не менее многочисленные оппоненты, видя, как держится Павел за иудейский монотеизм, мучительно пытаются понять, как это он умудряется критиковать отеческую веру. В любом случае сосредоточенный, главным образом, на проблеме происхождения исторический подход не позволяет увидеть в богословии Павла ни *полемическую открытость*, ни *критику изнутри*, хотя и то, и другое, как думается, исключительно важно для понимания его проповеди. Поэтому позволю себе несколько слов о каждой из этих черт.

Полемиическая открытость

Под полемиической открытостью я подразумеваю то, что Павел, по его же словам, смог стать «всем для всех» (1 Кор 9:22). Он не пытался докричаться до тех, кто стоял на другом краю разверстой культурной пропасти. Что бы мы ни говорили об исторической достоверности его проповеди в Ареопаге (Деян 17), она прекрасно поясняет известную мысль, предельно четко сформулированную Павлом во Втором послании к Коринфянам: «плением всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор 10:5). Исследователи нередко понимают это так: дескать, Павел берет тезис другой стороны и наполняет его новым содержанием. Но каким именно, они обычно не уточняют. Павел вряд ли кривил душой, когда собственноручно (впрочем, здесь мнения об авторстве расходятся) писал в Послании к Колоссянам (Кол 1:17), что все в мире сотворено Христом и ради Христа. Поэтому нет ничего странного в том, чтобы воспользоваться, при необходимости, понятиями оппонентов.

Однако это ничуть не ослабляет его критики язычества. Он не идет на компромисс, не скатывается к синкретизму. Как справедливо возражали историкам религии исследователи консервативного толка, при всех заблуждениях апостола Павла чего-чего, а синкретизма у него не найдешь. Его богословие творения было достаточно здравым, чтобы не допускать крайностей. Он рассуждает по самому большому счету: вся истина для него — истина Божья, но при этом, прежде чем ввести в обиход заимствованную у язычников идею, он непременно омоет ее в «крестильной купели». Павел признает одного — и только одного — Творца, ему совершенно чужд расколотый мир вечно мятущегося дуализма. Но вместе с тем противостояние для него не сводится к разоблачению.

Да, язычников Павел не жалует. Он не скрывает того, что многие их убеждения ложны, практики — бесчеловечны и порочны, а отношения между ними далеки от того, что замыслил о человеке Бог. Как мы увидим далее, его полемиическая открытость зиждется на безоговорочном, выстраданном признании того, что тварный мир благ, а следовательно даже язычники со всеми их верованиями могут быть искуплены Тем, Кем мир стоит. Вот она, Благая весть народам, — не утешительное известие, дескать, вы тоже «вполне ничего», а радостная новость о том, что в своем нынешнем состоянии вы никуда не годитесь, но Бог, тем не менее, вас милует и может сделать из вас что-то путное.

Главная причина, по которой Павел идет на полемиическую открытость языческой культуре, лежит, как мне кажется, на по-

верхности. Но ее так часто не замечают, что я позволю себе на нее указать. Все дело здесь в чисто иудейских представлениях о том, как в спасительный Божий замысел входит весь мир.

Согласно этим представлениям (истоки их надо искать у пророков), когда Израиль будет искуплен, часть благого наследия достанется и язычникам. Народы «потекут» к восставленному Сиону, чтобы услышать слово Бога Израилева. Будет восстановлен Храм, и «реки воды живой» напоят даже Мертвое море. Бесспорно, подобные ожидания разделяли не все современники и единоверцы Павла. Однако столь же очевидно, что сам он только ими и жил.

Стоит это понять, и мы сможем по существу увидеть, в чем состояла миссия апостола Павла к язычникам. Вопреки расхожим представлениям, Павел пошел к ним отнюдь не потому, что «свои» не приняли. И уж ни в коем случае он не пытался таким образом потешить свою измаявшуюся душу. Им двигала вовсе не тайная любовь к эллинизированному иудаизму, а проповедью Евангелия он не стремился коварно извратить веру отцов. Наконец, он не пытался своими силами *устроить* грандиозное эсхатологическое событие, словно смерть и воскресение Иисуса Христа были всего лишь проходными эпизодами недавней истории. Нет, нет, и еще раз нет. Проповедь язычникам была для Павла естественным выражением веры в то, что в смерти Иисуса, Его воскресении и сошествии Духа пусть парадоксальным, уму непостижимым образом, но все же несомненно исполнилось обещание восстановить Израиль. А коль скоро это произошло, значит, наступило «новое время» и пора звать язычников. Бог Израилев избрал Свой народ ради спасения всего мира, собственно в этом и состоял смысл богоизбранности. Неправда, будто смерть и воскресение Мессии были совсем неожиданными событиями, обрушившимися на Израиль, как гром среди ясного неба. Если оглянуться назад, становится понятно, что в них исполнился Божий замысел о великом исходе не только Израиля, но всего мира.

Таким образом, полемическая открытость проповеди апостола Павла определялась двумя его важнейшими убеждениями. Он не собирался делать из иудейского учения языческий «суррогат», чтобы завладеть умами и сердцами своих необрезанных слушателей, — эта старая, хотя и весьма популярная в исследовательских кругах гипотеза от начала и до конца ошибочна и внеисторична. Язычники ждали от него именно иудейской «вести», или, точнее сказать, иудейской вести, *воплотившейся в Иисусе из Назарета, Мессии*. наших религиоведов старого образца начинает трясти от

одной мысли о том, что это была, несомненно, *иудейская проповедь языческому миру*, но ничего не поделаешь, именно такую весть, по вполне понятным причинам, нес Павел.

Особенность его полемической открытости состоит в том, что и от язычников Павел также требует по самому большому счету. Он не предлагает им выбрать нового бога и новую религию взамен пришедших в негодность. Как мы видели, Павел проповедует монотеизм, причем совершенно определенного толка: пантеизму стоиков, синкретическому монотеизму, последователи которого без разбора смешивали всех языческих богов, наконец, генотеизму с его культом верховного божества, именуемого «единым началом», он противопоставляет веру в единого Бога, сотворившего мир и заключившего Завет со Своим народом. Вера в Бога-Творца означала, что каждый иудей, который шел к «народам», — и Павел не был исключением, — нес языческому миру весть от создавшего этот мир Бога. Но, как это ни парадоксально, чтобы дойти до язычников, эта весть должна была оставаться иудейской. Стоило ее перевести в языческие категории, и она тут же превратилась бы в очередную «конкурирующую идеологию». ГОСПОДЬ стал бы всего лишь одним из многих богов. Вот почему Павел так ревниво отстаивает чистоту веры в сотворившего мир единого Бога.

Однако подобной полемической открытости вряд ли можно было ожидать от современного Павлу далекого от христианства иудея. Дело в том, что ее оборотной стороной была критика иудаизма, но не извне, не с языческих позиций, а изнутри.

Критика изнутри

В Посланиях Павел часто сравнивает себя с пророками (см., например, Гал 1:15, перекликающийся с Ис 49:1 и Иер 1:5). Здесь — ключ к его критике веры отцов. Пророк не смотрит на Израиль глазами недовольного чужестранца, его дело — свидетельствовать о подлинном призвании и истинной вере, вернуть заблудший народ к Богу. Пророка могут считать скандалистом и выжившим из ума евреем, но он не унимается, опять и опять призывает к истинной верности, на которую посягает господствующая идеология или режим (взять хотя бы диалог Илии с Ахавом в 3 Цар 18:17-18). Он поставлен, чтобы вещать из самой сердцевины традиции, обличать и предостерегать тех, кто, называя себя «хранителями устоев», на самом деле «неверные сыны».

Именно эту цель, как думается, ставит перед собой Павел в третьей и четвертой главах Послания к Галатам, в третьей главе Послания к Филиппийцам, а также в некоторых фрагментах Послания к Римлянам. В его критике Израиля следует видеть не отказ от учения о богоизбранности или отрицание того, что иудейский народ был избран единым истинным Богом, чтобы стать орудием спасения всего мира. Напротив, она — производное от этого учения, как понимал его иудей, признавший в распятом и воскресшем Иисусе Мессию Израилева. Павел убежден, что этнический Израиль своего предназначения не исполнил. Он не имеет в виду, что Бог зря избрал именно этот народ или сначала избрал, а потом передумал. Все обстоит иначе: избранный народ не справился с возложенной на него задачей. Но то, что не удалось Израилю, совершил его «кровный сын», Мессия Иисус. Как мы увидим далее, Он для Павла — прежде всего подлинный, полноправный «израильтянин».

Таким образом, Павел критикует своих единоверцев не как язычник, он больше похож на Моисея, предстоявшего перед Богом Завета за свой заблудший народ (Рим 9:1-15; 10:1-2; ср. Исх 32-33). Об этом ни в коем случае нельзя забывать. Моисей ходатайствовал перед Богом за свой языческий Израиль, который поклонялся золотому тельцу и вел себя соответствующим образом. Примерно в той же роли видит себя Павел.

И снова он призывает в свидетели традицию. Говоря о том, что Израиль обрел полноту в Иисусе Христе и в Духе, Павел ссылается на пятнадцатую главу Книги Бытия и подобные ей тексты. Да, Израиль отверг слово Иисуса, теперь же он не желает слышать проповедь о Нем, поскольку она заставляет трезво взглянуть на главное занятие народа — извечную, непрерывную борьбу за собственную национальную, этническую и территориальную идентичность. Еще немного, полагает Павел, и Израиль может стать «как все». Тора и обрезание для него — те же кумиры, что кровь и земля для язычников. Обрезание стало не более чем языческим членовредительством, почитание Торы выродилось в не менее языческую преданность «начальствам и властям» (Гал 4:8-11), а всем ходом жизни заправляет «ветхий Адам», бесстыдно посягающий на то самое место (то есть Израиль), где была дарована Тора (Рим 5:20; 7:7-25). Уничижительная игра слов, к которой зачастую прибегает в подобных случаях Павел (например, *katatome*, то есть «членовредительство», вместо *peritome*, то есть «обрезание», в Флп 3:2, и т. п.*), — не просто полемический прием. Это все равно, как если

* В русском синодальном переводе эта игра слов никак не отражена (в тексте стоит слово «обрезание»), в Кассиановском переводе дается «лжеобрезание». — Прим. ред.

бы в наши дни законопослушный иудей, живущий в Израиле и мечтающий о справедливом мире со своими соседями, назвал бы своих «правых» соотечественников «погромщиками». Ревность не по разуму, говорит Павел, чаще всего до добра не доводит. В этом, собственно, и состоит критика изнутри.

Она заставляет нас вспомнить о том, каким «ревнителем» до встречи на дамасской дороге был Савл. Смотрите, что происходит. Во второй главе мы говорили о двух главных «объектах» ревности Савла. Во-первых, он безжалостно обличает засасывающее Израиль язычество, а во-вторых, не менее горячо призывает своих единоверцев соблюдать Тору и готов даже вразумлять отступников силой. На мой взгляд, христианин Павел преследует те же цели, однако акценты он расставляет совершенно по-другому. Павел, как и раньше, убежден, что проповедь истинного Бога призвана низвергнуть всех ложных богов. Он по-прежнему считает, что большинство иудеев изменили истинному Богу и их следует наставить на путь истинный. Но путь этот теперь ведет к Христу, в котором исполнились все обетования. Рвение, с каким Павел в своей проповеди истинного Бога обличает язычников и разоблачает единоверцев, мало чем отличается от ревности Савла из Тарса. Правда, Бог, о котором «ревнует» Павел, мыслится им иначе, чем прежде. Наверное, он мог бы сказать: «Да, я ревную о Боге, но “по рассуждению”, потому что во Христе я познал Бога, или, вернее, получил познание от Него» (ср. Рим 10:2; 1 Кор 8:2-3).

Итак, в этой главе мы наметили подход, который пока не очень разработан, хотя многое говорит в его пользу. Что именно проповедовал Павел язычникам? Как ему удавалось влиять на их умы?

Вызов: реальность и пародия

Начнем с предостережения. Люди нередко пытаются объяснить быстрое распространение христианства тем, что языческий мир I века был, так сказать, «готов принять весть». Не уверен. Афиняне явно не были готовы услышать об Иисусе и воскресении мертвых (Деян 17:18, 23). Не думаю, чтобы и коринфяне дозрели до того, чтобы принять рассуждения о «новой твари», целомудрии и единстве. Мы видели, как ошеломила филиппийцев новость о том, что Иисус и есть единый истинный *Kyrios*, Господь вселенной. Конечно, можно предположить, что все они слишком устали от стоицизма, хотя по старшему современнику Павла Эпиктету этого не скажешь. Не исключено, что их «достали» эпикурейцы, но,

опять же, афинян, судя по всему, они вполне устраивали. Возможно также, что «эллины» попросту объелись собственного язычества, и действительно живший во II веке Плиний пишет о том, что в его время прежнего почтения к богам уже не сыскать. Однако весь образ жизни и мыслей обычных людей был по-прежнему глубоко пропитан язычеством. Жертвоприношения, празднества, оракулы, приметы, мистерии и т. п. — все это составляло неотъемлемую часть культуры, в которой жили Павловы слушатели. Мне думается, что языческий мир был «готов услышать весть» не более, чем иудейский — узнать о распятом Мессии.

Павел нарушил покой язычников вовсе не затем, чтобы еще раз, но более гладко, рассказать им о том, что они и без него знали. Он хотел вернуть их к реальности, которую тшилось спародировать язычество. На мой взгляд, можно выделить шесть основных «объектов» этой пародии (хотя, возможно, их было гораздо больше). Говоря о каждом из них, я вынужден буду ограничиться самым общим описанием тех поистине необъятных предметов, которые можно и должно исследовать намного глуже.

Бог и творение

Во-первых, Павел говорит о реальности истинного Бога и дела Его рук — тварного мира. Это полностью противоречило убеждениям язычников: они хотя и признавали, что мир «кем-то» создан, но неизменно отождествляли творца с той или иной природной силой. В этой связи нельзя не заметить, насколько мало изучены Павловы представления о Боге, но даже если они оказываются предметом внимания, то лишь в их отношении к традиционному иудаизму. На мой взгляд, именно «ревность о Боге», явившемся в Иисусе Христе, придает его традиционно иудейской критике языческого идолопоклонства новое звучание и смысл.

Это особенно заметно в текстах вроде Кол 1:15-20. Весь он — торжествующая песнь благодати и богоданности тварного мира, но без малейшего намека на языческое обожествление твари. Вместе с тем мы находим здесь более полное и завершенное представление о едином Боге-Творце. Как мы видели, оставаясь в рамках иудейского монотеизма, Павел в то же время вдохновенно размышляет о сокровенном бытии единого Бога, открывшегося ему как Творец, Господь и Дух, или Отец, Господь и Дух, или Создатель, Сын и Дух, — можно сказать по-разному. В этом и состояла главная новость, которую предстояло вменить язычникам: вместо привычного для них многобожия — весть о едином Боге, вместо

обоожествления природы — весть о том, что мир сотворен, но это никоим образом не умаляет его достоинств.

Культ и религия

Во-вторых, Павел, несомненно, посвящает на все прежние культовые практики. Языческий мир буквально кишел богами всех сортов и на все случаи жизни. Что бы ни задумал сделать человек, — пройти в дверь или отправиться в плавание, обзавестись семьей или посадить дерево, — сначала он должен был задобрить и умиловать соответствующих богов. Повсеместные жертвоприношения «поставляли» намного больше мяса, чем могли вместить в себя их непосредственные участники, и его приходилось продавать на рынках, что, кстати, создавало трудности, описанные в 1 Кор 8–10.

Однако для нас в данном случае интересней всего то, что, предлагая свое видение этой ситуации, Павел, по сути, играет с огнем. Отчасти его ответ коринфянам можно считать первой письменной фиксацией богословия евхаристии: именно таким способом он доказывает несовместимость участия в трапезе Господней и возлежания на пиру демонов. Для него это не просто требующий практического разрешения «нравственный казус», но возможность показать, что христиане составляют «пришедшую в полноту» общину Израилеву, и потому они наследуют все прежние символы, но, прежде всего, те, которые восходят к исходу из Египта (1 Кор 10). Евхаристическая трапеза, с точки зрения Павла, превращает церковь в «общину исхода» и одновременно обращает в прах все демонские застолья подобно тому, как реальность перечеркивает пародию на нее. Однако в полемике с язычниками Павел не впадает в дуализм: он не лишает их права наслаждаться творением. Скорее, в распятии Иисуса и «воспоминании» об этом событии Павлу видится та «последняя правда», в сравнении с которой язычество, мягко говоря, нелепо. Павел не заимствует свой образ евхаристии из языческих мистерий или жертвоприношений. Истоки его коренятся в иудейском монотеизме, и именно поэтому евхаристия для него указывает на ту реальность, рядом с которой все языческие культы — не более чем гримасы призраков.

Власть и империя

В-третьих, Павел обнажает всю бессмысленность языческих представлений о власти вообще и об империи, в частности. Если бы мы

видели в Павловом богословии только учение об оправдании верой, то неизбежно пришли бы к тому, что все его слова о начальствах и властях как бы ни к чему не ведут. Но если мы действительно пытаемся понять, как Павлова проповедь завоевывала языческий мир, эти рассуждения приобретают для нас особую ценность.

Мы уже говорили о том, что во второй и третьей главах Послания к Филиппийцам Павел открыто (и, следует заметить, намеренно) говорит об Иисусе образами, которые перекликаются и, более того, на глубинном уровне полемизируют с принятыми в империи именованиями кесаря. В современном Павлу языческом мире, в частности, в Римской империи, а еще точнее, в самом Риме, существовал мощный культ императоров. Уже во времена Тиберия его предшественник Август почитался «богоравным», так что каждый последующий император становился сначала «сыном бога», а затем — и самим богом. Словосочетание *Kyrios Kaisar* означало «Кесарь — господь».

Большую часть римских язычников господство кесаря вполне устраивало: религиозное почитание мыслилось как одно из проявлений политической лояльности. Но тут появляется Павел и говорит: нет, *Kyrios Iesus Christos*, Иисус Христос — Господь. Причем обращает он эти слова, не в последнюю очередь, к находящейся на территории Римской колонии общине, которая все прелести владычества кесаря испытывала на себе. Но он знал, что делает. В христологии Послания к Филиппийцам, в частности, второй его главы, угадывается не только все богатство иудейского богословия, но и прямой выпад против «святая святых» римского язычества — императорской идеологии. Как известно, столетие спустя за отказ поклониться кесарю был сожжен престарелый епископ Поликарп. Он хорошо усвоил смысл второй главы Послания к Филиппийцам.

И снова — о происхождении и противостоянии. По своему происхождению христология Послания к Филиппийцам, безусловно, иудейская. Именно на иудейской традиции, в частности, на 40-55-й главах Книги пророка Исаии, зиждется вера Павла в то, что победа истинного Бога станет окончательным поражением всех лжебогов. Таким образом, противостояние язычеству восходит к иудейскому истоку. «Властям мира сего» противостоит единый истинный Господь всей твари.

Подлинная человечность

В-четвертых, Павел нес качественно новые представления о *человечности*, в корне отличающиеся от того, как это мыслили себе

язычники. В том, что принято называть «этическим учением», в размышлениях об общине и прежде всего в богословии и практике новой жизни в умершем и воскресшем Иисусе Христе он увещевает и призывает новообращенных жить и поступать соответственно человеческому достоинству. Павел видит, насколько разрушительно язычество, и предлагает взамен иной «модус бытия», глубоко укорененный в иудейской традиции, но вместе с тем обретший новый смысл в Иисусе и в Духе. Он убежден, что именно такая «практическая этика» способна сделать то, к чему, как казалось Павлу до обращения, призвана Тора, то есть покончить с язычеством на его же территории. В его богословии общины Римская империя, подвластная, как иронически пишет Павел, «князю мира сего», уступает место *imperium*'у Иисуса Христа, подлинного Князя мира, служить которому можно, только любя друг друга. Если Иисус восставал против Храма, Павел восстает против империи. Поэтому неудивительно, что его считали опасным.

Подлинная история мира

В-пятых, языческой мифологии Павел противопоставляет правдивую историю мироздания. По странной иронии, в течение последнего столетия наши исследователи в основном мифологизируют раннее христианство. Большинство из них (и не только в связи с апостолом Павлом) по сути пересказывают более или менее современные им события и пытаются усмотреть в них откровение единого истинного Бога. Да откройте любой сборник языческих мифов, и вы найдете там куда больше правды о нынешних временах. Христианская же история берет на себя функции «мифа» лишь постольку, поскольку она рассказывается общиной с тем, чтобы осмыслить и подтвердить свое нынешнее бытие. В отличие от античной мифологии, история, рассказанная Павлом и его последователями, имела смысл прежде всего потому, что она была правдивой и повествовала о событиях, происходящих в историческом времени и пространстве. Павел разворачивает перед слушателями реальность – не просто «духовную реальность», запредельную, незримую или таинственным образом открывшуюся только ему, но вполне земную, облеченную в кровь и плоть реальность смерти и воскресения Иисуса из Назарета. Больше того, мироздание в Павловой истории не стоит на месте, а все время *куда-то движется*. Языческому «антиисторизму» и историософским мечтаниям о «золотом веке» он противопоставляет линейное представление о времени, которое движется от сотворения мира к новому творению.

Он рисует перед своими языческими слушателями историческую карту, на которой их «место жительства» отмечено точкой Воскресения и сошествия Духа. Это особенно заметно в восьмой главе Послания к Римлянам (как, впрочем, и в других текстах). Павел снова и снова напоминает о благодати тварного мира, в котором его слушатели живут в «сакральном пространстве» между воскресением Иисуса и освобождением всей твари. «Жизнь будущего века» уже началась, и не за горами день, когда она будет во всем.

Это становится еще понятней, если обратиться к Павловой *kerygma* — провозвестию, проповеди, содержащейся в 1 Кор 15:3-8. Здесь Павел, по сути, еще раз перечисляет и раскрывает основные «категории» своего благовестия. Он начинает с того, что воссоздает исходное событие: Христос умер за грехи наши, по Писанию, был погребен, в третий день, по Писанию, воскрес из мертвых и явился сначала Кифе, затем — более чем пятистам братьям, и последнему из всех — ему, Павлу. Читая подобные фрагменты, следует помнить, что Благая весть язычникам не была ни философией жизни, ни учением о том, «как спастись». Павел излагает факты, — конечно, не «голые факты», поскольку таковых на самом деле не существует, — но такую последовательность событий, из которой становилось бы ясно, насколько они важны. Какое дело язычнику до странных событий, случившихся с Иисусом из Назарета? Ответ прост: все это — не таинственные «еврейские дела», но так и только так мог осуществиться замысел Творца о мироздании. И, как явствует из последующего текста, рассуждая о воскресении Иисуса, Павел, по сути, говорит о Творце, а точнее, о том, как через Иисуса Творец вселенной стал ее истинным царем. Павел, бесспорно, толкует и раскрывает смысл смерти и воскресения Иисуса Христа в категориях иудейской апокалиптики: для него это события вселенской значимости. Для язычников же весть состояла в том, что Творец мира победил зло, смерть и отстоял Свое право на творение.

Иными словами, Павел опирается на авторитет традиции. В этом есть своя ирония, особенно если вспомнить, что в понятии «апокалипсис» зачастую вычитывают дуалистический смысл. Для Павла же весь мир принадлежит единому истинному Богу, Который ныне стяжал его для Себя. Однако Бог не принимает этот мир таким, какой он есть: это означало бы пойти на поводу у язычников, поклониться «вещественным началам» мира сего и смириться с тем, что они сами по себе могут быть «богами». А еще это означало бы закрыть глаза на то, как Божье творение обезображено злом, растлением, всеобщим упадком, несчастьями и смер-

тью. Павел тоже не принимает этот мир как есть — и подставляется под обвинения в дуализме. В восьмой главе Послания к Римлянам (да и не только там) он говорит о том, что вся тварь «стенает» в ожидании своего избавления, но настанет день, когда все разделения между землей и небом, между Божьим и человеческим пространством сотрутся и наступит Царство. Итак, Павел несет языческому миру весть об исполнении обещаний: единый Творец исполнил данное Израилю обетование Завета, примирил с собой мир. Это означает начало тройного исхода: Израиль искуплен в Иисусе Христе, чтобы был спасен весь мир. Человечество искуплено Иисусом, чтобы был восставлен образ Божий. Теперь настал черед твари, — и тогда Бог будет «все во всем».

Философия и метафизика

В-шестых, хотя на сей раз менее явно, Павел бросает вызов главнейшим философским течениям эллинистического мира. Еще бы, он претендует на то, чтобы нести истинную премудрость самого Творца — в противоположность лукавым мудрствованиям языческих философий. И снова, вооружившись переосмысленной в Иисусе Христе и Духе отеческой традицией, он выходит навстречу язычеству и разбивает его в прах на его же территории.

В своем знаменитом сочинении «О природе богов» Цицерон описывает три наиболее достойных философских пути, которые открывались мыслящему человеку в эллинистической культуре I века нашей эры. Вы можете стать стоиком, а следовательно монистом или пантеистом, полагающим, что все сущее божественно само по себе или «пропитано» божественным началом. Или же вы можете стать эпикурейцем и думать, что боги, даже если они существуют, находятся где-то очень далеко и не утруждают себя заботами об этом мире (а значит, и вам лучше себя поменьше утруждать и заботиться, главным образом, о собственном покое). Наконец, вы можете пойти по пути Цицерона — стать «академиком», согласиться со скептиками в том, что наверняка об этих вещах все равно ничего не узнаешь, так что разумней всего придерживаться старых и добрых языческих культов, приносить жертвы, советоваться с авгурами (Цицерон сам, как, впрочем, многие именитые римляне, почитался божеством) и втайне надеяться, что общество рано или поздно сплотится вокруг своих верований.

Как мы знаем, ничего из этого не вышло, и Цицерон пал жертвой собственных заблуждений. Но что бы сказал Павел, прочитай он эту книгу?

Вопрос интересный, не знаю, правда, писал ли об этом кто-нибудь. В целом же, думается, скептическому академику Цицерону Павел, скорее всего, сказал бы, что тот совершенно прав, не принимая на веру всех этих вздорных и смешных басен о богах языческого пантеона. О них и впрямь невозможно знать наверняка по той простой причине, что их или не существует вообще, либо же за ними прячутся темные силы. И тут же со свойственной ему горячностью он стал бы уверять, что есть Бог, о котором доподлинно знать можно, — единый истинный Бог Авраама, Исаака и Иакова, и знать о нем могут не только сыны Израилевы, но все народы «до краев земли», потому что он явил Себя, воскресив Иисуса Христа из мертвых и создав в Духе Христовом единую человеческую семью, в которой все желанны и все призваны наследовать землю.

Со стойком Павел согласился бы в том, что Божья сила и совершенство «через рассматривание творений» видимы. Но тут же возразил бы, что это происходит не из-за того, что мир божествен сам по себе, но потому, что он — благое творение благого и премудрого Бога, позволившего всей твари «излиться» в мир. Мир, словно чаша, хорош не тем, что в нем, а тем, что он задуман так, чтобы вместить в себя содержимое.

И, наконец, с эпикурейцем Павел согласился бы в том, что истинный Бог действительно бесконечно отличается от мира, и отождествлять или смешивать их не стоит. Но ни за что не согласился бы с «отстраненностью» Бога или его безразличием к миру. Напротив, сказал бы он, в истории Израиля и прежде всего в Иисусе Христе Бог, страдая и сострадая, входит в мир и разделяет участь твари.

Таким образом, скептицизму, стоицизму и эпикурейству Павел противопоставляет последовательное иудейское богословие, в центре которого отныне Иисус и Дух. Все эти забавные наблюдения во многом подсказаны словами, какие Лука вкладывает в уста Павла, проповедующего афинским старейшинам (Деян 17:22-31).

Заключение

И теперь мы можем сопоставить и противопоставить идеи Савла из Тарса (о нем см. подробнее в главе второй) и апостола Павла. На мой взгляд, ревность, с какой Тарсянин осуществлял свои дохристианские замыслы, сменилась качественно новым, хотя и внешне довольно похожим, рвением «просветителя язычников».

Во-первых, Павел, как и Савл из Тарса, верил, что язычество — мерзость перед лицом Бога Израилева, но вместо того, чтобы бороться с язычеством его же оружием, то есть насилием и клеветой, апостол Павел идет возвестить языческому миру о Боге, открывшемся в Своем распятом и воскресшем Сыне, и призвать язычников к покаянию (речь шла об очень конкретных вещах, то есть об отречении от идолов) и верности. Тем, кто погряз в идолопоклонстве и бесчестии, тем, кто уничтожил в себе остатки человечности, он нес правду о достойной человека жизни. «Вспышки ревности» Савла из Тарса сменились апостольским рвением, с каким Павел проповедовал язычникам Евангелие и создавал новые церкви в языческих землях.

Во-вторых, как и Савл из Тарса, апостол Павел был убежден в том, что неверные сыны Израилевы тоже неуютны Богу. Савл, видя, что ни насилием, ни требованиями неукоснительно соблюдать Тору его отступивших соплеменников не возьмешь, хотел стереть их с лица земли. Павел же, напротив, мечтал ввести язычников в семью Авраама, привить «дикую ветвь» к «хорошей маслине», чтобы отеческая семья, родимая «маслина», возревновала и захотела вернуться к той милости, которую она отвергла и по-прежнему отвергает, отказываясь признать посланного Богом Мессию (Рим 11).

Подобно Савлу из Тарса, апостол Павел верил, что пророческим словам Писания предстоит исполниться в некоем великом действе, в котором Бог Израилев откроется как истинный Владыка мира. Это событие окончательно подтвердит, что Израиль — избранный народ, а язычники должны расстаться со своими заблуждениями и преклониться перед истинным Богом.

Но, в отличие от Тарсянина, Павел знал, что это уже произошло. «Кровный сын» Израиля Иисус победил не римлян, а настоящих врагов народа Божьего и всех прочих народов — грех и смерть. Это событие действительно подтвердило, что Бог Израилев — единый истинный Бог. Оно и в самом деле показало язычникам, что они пребывают в грехе, и пришло время поклониться единому Богу. Но теперь рядом с язычником должен был смиренно преклонить колени иудей.

Наконец, Павел, как и Савл, хотел верить, что уже сейчас можно определенно сказать, кто войдет в народ Божий. Для Савла таким опознавательным знаком была верность Торе: те, кто строго соблюдает Закон в нынешней жизни, в будущей непременно войдут в благословенный остаток. Для Павла же этот критерий был неприемлем: он углублял ту извечную пропасть между

«эллином» и «иудеем», которая могла быть преодолена только смертью и воскресением Мессии. Теперь, когда великое событие уже произошло, единственной «приметой», по которой уже сейчас можно опознать народ Божий, стала вера — вера в Бога, пославшего Своего Сына на крестную смерть и воскресившего Его ради спасения всего мира. Здесь-то и кроется причина, по которой (и об этом пойдет речь в двух следующих главах) учение об «оправдании верой» играло столь существенную роль в Павловой миссии в языческом мире. Это была не новость, о которой он кричал на каждом углу, чтобы позабавить, скажем, язычников Коринфа, и не сердцевина его Благой вести, а истина, очень нужная для новообращенных, чтобы убедить их в том, что и они — народ Божий.

Как историк, богослов и экзегет, я со всей уверенностью могу сказать, что исследование Павловой проповеди язычникам, к которой я пытался подступить в этой главе, исключительно важно для верного понимания как богословия, так и самой личности апостола. Он сам об этом говорит, и до чего же нелепо, когда наши исследователи пытаются пробраться в обход этой линии Павловой мысли. Но здесь открывается и другое измерение. Наблюдая за нынешней культурой, я пришел к выводу, что современный мир все быстрее и быстрее скатывается к разным формам язычества. Я немного говорил об этом в своей книге *New Tasks for a Renewed Church* (в Америке она вышла под названием *Bringing the Church to the World*). Как ни странно, церковь зачастую гораздо охотнее вчитывается в Павлову проповедь иудеям. Это, конечно же, важно. Однако не можем же мы требовать от своих слушателей, чтобы они стали иудеями, иначе Благая весть апостола Павла до них не дойдет. Если мы хотим нести Евангелие Иисуса Христа нынешнему поколению, нам нужно заново понять, что может стать «Благой вестью» для языческого мира. Павел очень убедительно об этом говорит, лишь бы мы дали себе труд его послушать.

Итак, язычникам Павел нес Евангелие. А что же он нес своим единоверцам? Безусловно, как мы видели, он их обличал и предупреждал против языческого отношения к собственной традиции. Но была ли у него «Благая весть» для своих?

Благая весть для Израиля

Как известно, Павел считал себя прежде всего «просветителем народов». Он нес язычникам спасительную для них весть о Боге, сотворившем мир, Боге Израилевом. Многие иудеи, и Павел в их числе, верили, что все племена земные «благословятся» тогда и только тогда, когда Бог исполнит свои обетования Израилю. Для Павла это уже случилось — в Иисусе, распятом и воскресшем еврейском Мессии. Но как такое возможно? Как в столь невероятных событиях мог исполниться обетованный замысел Бога Израилева? И что все это могло означать для народа?

В четвертой главе мы говорили о том, как Павел берет изначальное иудейское представление о Боге, переосмысливает его и развертывает вокруг Иисуса Христа и Духа. Теперь нам предстоит увидеть, что примерно то же проделывает он с основными иудейскими представлениями о том, как Бог будет действовать или, возможно, уже действует в истории Израиля и всего мира. Подобные размышления не только подводят нас к самой сути одного из величайших Павловых посланий, но и позволяют подступиться к одному из наиболее важных и противоречивых его понятий — словосочетанию *dikaiousune theou*, которое приблизительно можно перевести как «Божья праведность».

Но сначала одно замечание относительно языка. Англоязычному читателю в течение этой и следующей главы придется все время помнить о том, что греческое слово *dikaios* в английском может передаваться двумя прилагательными — *right* (праведный, правый) и *just* (справедливый)*. Соответственно *dikaiousune* означает *righteousness* (праведность), а также *justice* (справедливость). Что же касается производного глагола *dikaion*, его можно перевести только как *to justify* (оправдывать): глагола *to righteous* в английском языке нет**. Его пытался ввести в обиход Э. П. Сандерс, но это был единичный случай. В аналогичном контексте при переводе

* Это предупреждение касается и русского читателя. Греческое *dikaios* по-русски так же чаще всего передается как «праведный» или «справедливый». Однако в современном русском языке сохранилась устаревшая книжная форма «правосудный», по значению более близкая соответствующему греческому прилагательному. Ср. у С. С. Аверинцева: «Суди, Судия правосудный...». — *Прим. пер.*

** Точно перевести этот глагол на русский язык также довольно трудно. Вернее всего его значение передают словосочетания «поступать по правде», «творить правду». — *Прим. пер.*

«Новозаветного богословия» Бультмана использовалась архаичная форма *to rightwise*, но от нее тоже со временем отказались.

В конце концов мы можем договориться и везде вместо «справедливый» и «справедливость» употреблять «праведный» и «праведность», тем более что все эти понятия давно утратили для современного человека свой изначальный смысл. Поэтому трудность, — одна из многих, с которыми буквально на каждом шагу сталкивается читатель Павловых текстов, — состоит в том, что Павел, конечно, писал по-гречески, но мыслил при этом как иудей, и нам теперь ничего не остается, как мучительно подыскивать слова и обороты, способные хотя бы отчасти передать аромат и строй его изысканных и замысловатых речений. Это все равно, что переводить поэзию. Кажется, именно этим нам сейчас и предстоит заняться.

Завет, суд и эсхатология

Словосочетанию «праведность Божья» посвящено немало фундаментальных и прикладных исследований. Я не берусь — ни в этой главе, ни даже во всей книге — описать все уровни или пласты этого понятия. Само словосочетание или его почти абсолютные синонимы встречаются у Павла восемь раз, семь из которых — в Послании к Римлянам. Оно немилосердно искажалось в переводах: так, *New International Version* вполне спокойно допускает в шести стихах ключевого фрагмента Рим 3:21-26 два разных перевода этого понятия. Свою же задачу я вижу в том, чтобы очертить иудейский контекст этого словосочетания, охарактеризовать предложенные разными школами возможные интерпретации и показать, какая из них, на мой взгляд, наиболее приемлема.

Для читателя Септуагинты — греческого перевода еврейского Писания — «праведность Божья» могла означать только одно — верность Бога обетованиям и Завету. У Исаии (Ис 40–55) «праведность» — одно из главнейших свойств Бога, залог того, что Он спасет Свой заблудший и жестоковыйный Израиль. Бог обещал, — значит, Израиль может смело Ему верить. Следовательно, Божья праведность — это «надежность» Бога, с одной стороны, и непреложность спасения Израиля, с другой. Смысловым ядром этого сюжета у Исаии становится фигура Страждущего Раба, в котором в конце концов осуществляются праведные Божьи обетования.

Такое прочтение подтверждается многими другими фрагментами, вспомнить хотя бы вдохновенную молитву в девятой главе

Книги пророка Даниила. Казалось бы, споров о смысле этого словосочетания быть не должно. В Септуагинте оно, несомненно, означает, что Бог, верный завету с Израилем, выведет его из Вавилонского плена. Немало соответствий или родственных понятий, подтверждающих такую интерпретацию, встречается также в иудейской книжности периода Второго Храма. Божья праведность в ней мыслится как завет Бога с Израилем, завет, посредством которого в мире упразднится зло.

Однако, чтобы почувствовать оттенки этого словосочетания, необходимо понять, что мы имеем дело с метафорой. Изначально «праведность» — понятие юридическое, то есть относящееся к области судопроизводства. Здесь понадобятся некоторые пояснения.

СТРУКТУРА СУДА В ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ



1. Согласно иудейской традиции, в судебном разбирательстве участвуют три стороны: судья, истец и ответчик. Ни прокурора, ни адвоката нет: стороны выясняют отношения между собой, а кто из них прав — решает судья.

2. Как в этом контексте могла пониматься «праведность»? Следует заметить, что в зависимости от того, к кому относилось это слово, значение его менялось. По отношению к судье оно, как это явствует из Ветхого Завета, означало, что судья судит по закону, он нелицеприятен, по заслугам наказывает виноватого, оправдывает невиновного, защищает бесправных и беззащитных. Таким образом, в случае судьи «праведность» и «правосудие» определяются тем, как он ведет дело.

3. Для истца же, равно как и для ответчика, «праведность» значила нечто совершенно иное. Так и должно быть: у них другая роль. Кроме того, — и это менее понятно нам, поскольку в нашем языке слово «праведность» приобрело этическую окраску, — данное понятие означало, что они изначально честны и теперь хотят подтвердить этот факт соответствующим решением суда. Напротив, *оправдаться «перед судом»* в библейском смысле, — значит, *получить соответствующий статус в ходе судебного расследования.*

Что из этого следует? Начнем с истца. Если суд признает его обвинения справедливыми, значит, истец «праведен». Это не означает, что он сам по себе хорош, добродетелен или нравственно

безупречен. Речь идет всего лишь о том, что суд признал его иск оправданным.

То же и с ответчиком. Если суд становится на его сторону, то есть признает невиновным, он «оправдан» и, следовательно, «праведен». Опять же, сам по себе ответчик может быть сколько угодно плох, нечестив и порочен, однако в данном случае он, по мнению суда, прав, то есть «оправдан».

В обмирщенном греческом, равно как и в английском языке, слово «праведность», безусловно, приобрело этическую окраску. Поэтому нетрудно понять, что оно могло восприниматься не только как судебная формулировка, но и как оценка достоинств или поступков одной из сторон. Но в иудейской культуре «праведность» применительно к истцу и ответчику означала только одно — статус, определенный приговором суда. Не больше, но и не меньше.

Эти, казалось бы, очевидные истины невероятно важны для верного понимания Павловых текстов. Коль скоро мы рассуждаем в юридических категориях, бессмысленно говорить, что судья «прививает», «переливает», «вверяет», «передает», иными словами, каким-то образом «делится» своей праведностью с истцом и ответчиком. Праведность — не предмет, не субстанция и не газ, который в нужное время распыляют в зале суда. С другой же стороны, в случае судьи праведность не означает, что суд «подтвердил» его правоту. Что же касается истца и ответчика, их «праведность» никак не зависит от того, насколько справедливо разбираются они в обстоятельствах собственного дела. Нелепо думать, будто они могут каким-то непостижимым образом «заполучить» праведность судьи. Ничего подобного за этим словом не стоит.

Так что же выходит, когда мы пытаемся соединить юридическую метафору с коренящимся в Завете пониманием праведности Божьей? Судья, бесспорно, Бог. Израиль приходит к нему с иском на нечестивых язычников, которые так крепко допекли избранный народ, что житья от них нет. Народу нужно одно — чтобы Бог выслушал его «дело» и избавил от врагов. Он только и хочет, чтобы его оправдали, признали правым, восстановили в правах. А поскольку Судья одновременно и Бог завета, Израиль не устает звать к Нему: «Выслушай! Будь верен Своим обещаниям! Восставь нас по правде Своей!».

«Не входи в суд с рабом Твоим, потому что не оправдается пред Тобой ни один из живущих» — такое, весьма характерное для иудейской традиции изливание надежды, облеченное в юридическую метафору, находим, в частности, в Пс 143/142, из которого мы взяли эти строки. Не случайно именно этот псалом цитирует

Павел в кульминации своего обращения к римлянам (Рим 3:20). Бог восставит свой народ, а значит, Израиль, если воспользоваться нашей метафорой, будет признан «оправданным» и «праведным». Подробнее об этом мы поговорим в следующей главе, в связи с темой оправдания. Однако, что важно помнить, *праведность Израиля никогда не будет праведностью самого Бога*. Этого не может быть, потому что не может быть никогда. Божья праведность состоит в Его верности Завету, следуя которому, Бог, как надеется Израиль, оправдает Свой народ, признает его «праведным» подобно тому, как судья признает правоту или «оправдает» ответчика. Но сама Божья праведность остается, если так можно выразиться, неотчуждаемой собственностью Бога. Она — причина, по которой Бог оправдывает Свой народ, а не статус, который при этом присваивается ему.

Все вышесказанное требует ввести еще одно измерение. Понятие праведности раскрывается прежде всего в контексте завета между Богом и Израилем. Понятие завета, в свою очередь, приобретает дополнительные оттенки в юридическом контексте. Следовательно, оба контекста со всей очевидностью указывают на то, как исполнится обетование. Так появляется тема эсхатологии — вековой надежды на окончательное вторжение Бога в историю.

Что стоит за этой надеждой? В трудные времена Израиль взывает к Божьей праведности, уповая на то, что в будущем Бог его восставит. Но что за Израиль должен быть восставлен в будущем? Если это иудеи, то все или только некоторые? И можно ли уже сейчас распознать тех, кто будет оправдан, когда Бог по своей праведности исполнит обетования Завета? «Конечно, — сказали бы многие Павловы соплеменники. — Залог будущего оправдания — наша нынешняя верность Завету. По нашим нынешним “делам закона” сразу видно, что мы точно войдем в остаток». Именно так выглядело богословие «оправдания делами», которое изо всех сил пытается опровергнуть Павел. Но об этом — в следующей главе. Пока же вернемся к понятию Божьей праведности. Можно ли найти у Павла все описанные нами оттенки?

Возможные смыслы ключевого слова

При том, что иудейская традиция достаточно четко определяет смысл понятия «праведность», огромное множество читателей тем не менее предпочитают понимать его по-своему. Бесспорно, словосочетание «Божья праведность» может толковаться различно,

равно как «Божья любовь» может означать и любовь Бога, и нашу любовь к Нему. Однако рассуждать о Божьей праведности, как выясняется, гораздо сложнее, чем о Божьей любви. Достаточно сказать, что в настоящее время в научном обиходе насчитывается по меньшей мере четыре совершенно самостоятельных интерпретации этого понятия.

Разобраться во всех перипетиях различных толкований не так просто. Но, не попытавшись их понять, мы рискуем увязнуть в порой противоречащих друг другу переводах и толкованиях одной из главнейших категорий Павловой мысли. То, что нам предстоит сейчас испытать, очень похоже на ощущения человека, который много лет водит машину и вдруг впервые в жизни узнает, как действует карбюратор. А и в самом деле, как ездит эта загадочная железная штука? Опытный механик, слышав такой вопрос, покажет, что происходит, когда карбюратор работает, а что — когда глохнет. Нечто подобное ожидает и нас.

В самом общем виде исследователи Павловых текстов делятся на тех, кто понимает «Божью праведность» как атрибут самого Бога, и тех, кто подразумевает под ней статус «праведника», который Бог присваивает человеку. Мы попытаемся представить эти позиции в виде схемы, верхняя часть которой (А) отражает первую точку зрения, а нижняя (Б) — вторую. Не менее важны также и дальнейшие подразделения. Мы начнем с нижней половины, отражающей взгляды, которые разделяют отнюдь не только евангельские протестанты.

«Божья праведность»: возможные интерпретации

А «Праведность» как атрибут Бога	А1 Праведность как нравственное свойство («Божья» — притяжательное прилагательное)	А1а «распространяющаяся на всех справедливость» А1б «верность Завету»
	А2 Творящая и спасающая сила Бога (прилагательное «Божья» в	А2а деяния, свидетельствующие о верности Завету

	значении родительного падежа субъекта)	A26 не связанные с Заветом спасительные деяния
Б «Праведность», переданная или присвоенная людям	Б1 Праведность как статус, переданный или присвоенный Богом (прилагательное «Божья» в значении родительного падежа происхождения)	Б1a «присвоенная праведность» Б1б «привитая праведность»
	Б2 Праведность как свойство, связывающее с Богом или угодное Ему (прилагательное «Божья» в значении родительного падежа объекта)	Б2a естественное свойство, угодное Богу Б2б особый дар, полученный от Бога и осознаваемый как дар

Со времен Мартина Лютера многие христиане были уверены, что словосочетание «Божья праведность» описывает состояние просвещенного Евангелием верующего человека. Тем не менее понималось это двояко, о чем свидетельствуют многочисленные переводы и комментарии. Одни (Б1) полагали, что «праведность» — это особый статус, «присвоенный», «уделенный» или «пожалованный» христианину самим Богом. Однако весь вопрос в том, как понимать прилагательное: в данном случае оно воспринималось как указание на *происхождение или источник* (праведность, которая «исходит» от Бога). С другой стороны (Б2), оно могло пониматься в значении родительного падежа *объекта*: «праведность» как нечто, *соотносимое* с Богом или *ценимое* Им.

Не менее важны дальнейшие подразделения. Если люди получают праведность от Бога, означает ли это, что она «присвоена» им (Б1a) и может считаться их собственностью? Или же Бог «привил» ее (Б2б), «укоренил», «вдохнул» в свой народ то, что хотел

бы в нем видеть? Споры об этом ведутся уже много веков, а все, в конечном счете, зависит от того, что понимать под праведностью — «статус» или «свойство».

Если праведность — свойство, ценимое Богом, возникает новый вопрос. Можно ли считать (Б2а), что некоторые люди наделены этим свойством от природы? Возможно ли, чтобы жил себе человек, верил в Бога, а однажды Бог, разглядывая свое творение, заметил его и сказал: «А вот и праведник, который мне нужен»? Кто знает, может быть, именно так случилось с Авраамом? Или же Бог сам (Б2б) дает людям угодное Ему свойство? Так что же такое праведность — природное качество или дар Божий?

Многим читателям подобная казуистика покажется до смешного невразумительной и натужной. Разве серьезному богослову пристало опускаться до разгадывания ребусов? Но вспомним про карбюратор. Каждое из этих толкований, равно как и самые невообразимые смеси из них, я встречал не только в популярных книжках на духовные темы, но и у весьма почтенных авторов. Особенно доставалось Посланию к Римлянам. Ничего не поделаешь, но именно такие представления зачастую определяют понимание одного из важнейших Павловых текстов.

Теперь перейдем к первой части нашей схемы. Начнем с тех, кто думает (А1), что праведность — это нравственный атрибут *самого Бога*. Следовательно, «Божья» в данном случае — притяжательное прилагательное, указывающее на одно из свойств Бога. Но есть немало и тех (А2), кто воспринимает «праведность» как определение Божьих спасительных *деяний*; прилагательное «Божья» в таком случае будет выступать в значении родительного падежа субъекта, поскольку указывает на субъект действия.

Здесь также возможно дальнейшее членение. Если праведность — нравственное свойство самого Бога, в чем она состоит и выражается? Как известно, Лютер вырос на убеждении (А1а) в том, что «Божья праведность» проявляется в восстановлении справедливости. Иными словами, Бог вершит нравственный суд, наказывает порок и вознаграждает добродетель. Если бы мы, как Лютер, читали Павла на латыни, возможно, латинское *iustitia* (справедливость) нас тоже навело бы на подобную мысль. Согласно второй, более близкой мне, точке зрения (А1б), праведность проявляется прежде всего в верности Бога обетованию и Завету. Но, прежде чем задержаться на ней, нам надо дорисовать общую картину.

В более общем представлении о праведности как спасительном деянии Божьем также можно выделить два частных понятия.

Второе из них (А2б) влиятельный немецкий богослов Эрнст Кеземан определял как «творящая и спасающая сила Бога». Как видим, никаких отсылок к Завету, Израилю, Аврааму и библейским обетованиям здесь нет. Кеземан намеренно «очищает» это представление от любых упоминаний о Завете. Тем самым он хочет показать, что творящая и спасительная сила распространяется на все мироздание, а не только на Израиль. Первая же интерпретация (А2а), при всей своей близости к А2б, напротив, связывает спасительные деяния в первую очередь с верностью Завету. Как уже говорилось, исполнение обетований Завета неотделимо в Божьем замысле от спасения всего мира и всей твари.

Какая же из позиций, на наш взгляд, ближе к истине? При всей популярности мнений, представленных в нижней части таблицы, иудейская традиция, включая и многочисленные фрагменты, которые цитирует или упоминает Павел, неопровержимо свидетельствует в пользу верхнего раздела (А). «Праведность Божья» — это праведность самого Бога. Действительно, иудейский контекст дает столько оснований для подобного предположения, что опровергать его можно, только объявив войну всей традиции, чего Павел, — об этом речь впереди, — конечно же, никогда не делал.

Но, в таком случае, как разобраться в представлениях, описанных в верхней части? Старую латинскую идею *iustitia distributiva* (А1а), думается, можно с полным правом отбросить как несостоятельную. Сравнительно недавнее предположение Кеземана (А2б) более остроумно, но столь же маловероятно (тексты, которые Кеземан приводит в подтверждение своей идеи, на самом деле означают совсем не то, что он имеет в виду). Таким образом, у нас остаются два близких по смыслу толкования (А1б, А2а), в которых верность Завету понимается как свойство Бога и движущая сила, посредством которой Он исполняет свои обещания: побеждает зло и спасает народ, причем и то, и другое — без всякого лицепрятия. На мой взгляд, предложенное здесь тонкое грамматическое различие между притяжательным прилагательным и прилагательным в значении родительного падежа субъекта не вполне отражает мысль Павла, и, возможно, нам следовало бы стереть разделительную линию. Поскольку Бог для Павла — Творец, непрестанно действующий в мире, у нас есть все основания полагать, что Его атрибуты неотделимы от действий.

Чтобы проверить достоверность наших выводов, обратимся к текстам, в том числе и к Посланию к Римлянам.

«Божья праведность» в посланиях апостола Павла

Послание к Филиппийцам и Второе послание к Коринфянам

Больше всего о Божьей праведности сказано в Послании к Римлянам. Однако, прежде чем перейти к нему, посмотрим два не менее интересных, хотя и не столь показательных текста.

В часто упоминаемом в связи с нашим предметом девятом стихе третьей главы Послания к Филиппийцам Павел говорит о том, что желает только одного —

приобрести Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа*, с праведностью от Бога по вере (Флп 3:9).

Заметим, и это важно, что ключевая фраза здесь не *dikaiosune theou* — «Божья праведность», а *dikaiosune ek theou* — «праведность от Бога». Исследователи слишком часто считали этот фрагмент чуть ли не эталоном употребления *dikaiosune theou*. Здесь мы имеем дело с восходящим к иудейской судебной практике чисто юридическим представлением о «праведности» как статусе, который «присваивается» оправданной стороне на основании решения суда. Это, скорее, праведность, полученная человеком от Бога, а не свойство Бога как таковое.

В 2 Кор 5: 20-21 — любимом фрагменте Мартина Лютера — Павел рассуждает о своем апостольском призвании:

Итак мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом. Ибо не знавшего греха Он сделал за нас *жертвою за*** грех, чтобы мы в Нем сделались *dikaiosune theou*.

Я намеренно привожу по-гречески последнюю, самую важную для нас фразу. В данном случае речь действительно идет о «праведности Божьей, и многие поколения читателей видели в этом тексте прямое свидетельство в пользу интерпретаций, описанных в нижней части нашей схемы и прежде всего в Б1а. Мне доводилось более подробно говорить о том, что Павел имеет здесь в виду не оправдание верой, а собственно апостольство, которое в третьей

* Автор указывает на возможность еще одного перевода — «через верность Христа». — *Прим. пер.*

** В синодальном переводе вставлены слова «жертвою за», которых нет в оригинале. Кассиановский перевод здесь более точен: «Не знавшего греха Он соделал грехом вместо нас». — *Прим. пер.*

главе он назовет служением Нового Завета. И весь смысл этого фрагмента в том, что апостолы — посланники Христа, устами которых говорит сам Бог, а значит, апостольское служение со всеми неотделимыми от него страданиями, страхами и неудачами — не что иное, как воплощение верности Завету. Они не просто рассказывают о верности Бога, но своим непреложным свидетельством, вопреки страданиям и бедствиям, эту верность являют. Смерть Мессии «покрыла» все их неудачи, и теперь, в Нем, апостолы сами стали «праведностью Божьей», воплощением того, о чем учат.

Такое прочтение увязывает 2 Кор 5:20-21 со всем окружающим контекстом, что, в свою очередь, подтверждает правильность нашей интерпретации. Если же вы, тем не менее, будете пытаться подобрать «ключ» к этому фрагменту в нижней части таблицы (допустим, это будет B1a, то есть «присвоенная праведность»), то вслед за многими комментаторами неизбежно придете к тому, что он выбивается из всей главы и контекста, словно Павлу вдруг изменило чувство меры. Как видим, любая гипотеза поверяется только реальностью текста.

Но что же Послание к Римлянам? Именно в нем смысл *dikaïosune theou* раскрывается во всей полноте. Далее мы рассмотрим три фрагмента, каждый из которых исключительно важен для понимания всей проповеди Павла.

Третья глава Послания к Римлянам

Но начнем мы не с вводной формулы Рим 1:17: «в нем [благочестии] открывается правда Божия от веры в веру». Как и всякая вводная формула, она несколько туманна и может быть понята только в свете всех последующих рассуждений. Отчетливей всего интересующая нас тема прослеживается в третьей главе.

Павел начинает с вопроса, поставленного в конце второй главы. Бог, рассуждает он, ныне обновил свой завет с общиной, в которой больше нет различий между иудеями и эллинами, обрезанными и необрезанными. Значит ли это, что тем самым Он отказался от обещаний, данных иудеям? В этом контексте особенно важен пятый стих, в котором, несомненно, говорится о праведности Божьей:

Если же наша неправда открывает правду Божию, то что скажем? не будет ли Бог несправедлив, когда изъясляет гнев?

В предшествующих стихах «праведность» также тесно связана с верностью обетованиям. В них идет речь о призвании Израиля, о Божьем замысле и неспособности народа этот замысел осуще-

ствить. Это и можно назвать Павловым «богословием завета», в контексте которого под Божьей праведностью подразумевается прежде всего «верность обетованиям». Ту же тему Павел развивает и во второй части главы, где в нескольких лаконичных стихах излагает суть своей проповеди:

Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божья через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во *время* долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да *явится* Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса (Рим 3:21-26).

Как мы помним, «оправдывать», «оправдывающий» и «оправдание» в греческом образуются от того же корня, что «праведность» и «праведный». Посмотрим, что происходит дальше.

Дойдя до двадцатого стиха, мы узнаем, что не только язычники отвратились от Создателя и подлежат наказанию, но и иудеи, несмотря на Завет, посредством которого Бог замыслил спасти мир, тоже оказались не на высоте. Поэтому перед судом должно предстать все человечество. Если же перевести происходящее в категории ветхозаветного «судопроизводства», то можно будет сказать, что Израиль более не выступает в роли истца, призывающего к ответу нечестивых. Иудеи теперь ничем не отличаются от язычников: виноваты и те, и другие. Сценарий, в котором тема Завета раскрывается с помощью метафоры суда, строится следующим образом: Бог хочет оставаться верным своему Завету, Он хочет восстановить избранный им народ, чтобы верность Израиля спасла весь мир. Однако Израиль неверен. Что делает Бог?

Он, отвечает Павел, посылает истинного, верного Сына Израилева, Царя Иисуса, Мессию. Все предельно концентрированное богословие нашего фрагмента строится вокруг главного для Павла евангельского события — смерти и воскресения Христова, — в котором Бог исполнил обетования Завета: раз и навсегда победил зло. Крестом Он упразднил грех, а воскресением возвысил Мессию. Таким образом, *праведность Божья открылась* в праведности Иисуса* (чуть дальше, в пятой главе, Павел называет ее «послушанием Хри-

* В английском переводе, предложенном Райтом, словосочетание *righteousness of Jesus* («праведность Иисуса») соответствует тому, что в Синодальном передано как «правда Божия через веру в Иисуса Христа». — *Прим. пер.*

стовым»). Бог праведен: Он держит обещания. Пользуясь метафорой суда, можно сказать, что Он — истинный Судья, верный Своему слову и непредвзятый (примечательно, что Павел тут же, в непосредственно следующих за нашим фрагментом стихах, говорит о нелицеприятии Бога). Как мы видим, Он оправдывает слабого, — не случайно Павел называет Его «оправдывающим верующего». Таким образом, мы не ошибемся, если скажем, что весь этот фрагмент — о Божьей праведности, понятой как верность завету.

Павел снова и снова повторяет: в Евангелии Иисуса открылась «правда Божия», правда о том, что Бог праведен и только Он может оправдать верующих в него. И сразу уточним: речь идет о признании «праведным», то есть о статусе, который человек получает даром, по благодати во Христе. Павла такое положение дел вполне устраивает (подробнее мы поговорим об этом в следующей главе). И все же он не подразумевает под «праведностью Божией» оправдание человека. Божья праведность для него — это только праведность самого Бога. В нашем, исключительно важном для Послания к Римлянам, фрагменте он дает всю палитру смыслов этого словосочетания: Бог праведен, потому что Он верен Завету, изначально призванному упразднить грех и зло в мире; Он держит обещание — и побеждает зло на кресте; Он беспристрастен: путь спасения открыт всем — эллину и иудею, — и, как правосудный Судья, Он становится на сторону беззащитных, то есть тех, кто полагается лишь на Его милость. Как только (и этим грешат многие переводчики) мы начинаем воспринимать понятие «праведность Божия» иначе, чем это подсказывает нам сочетание A16 и A2a, весь фрагмент кажется путаным и невразумительным. Но стоит увидеть в нем эти смыслы, все сразу становится на свои места.

Будь у нас побольше места, мы показали бы, как в четвертой главе Павел раздвигает перспективу и объясняет, каким образом во Христе могли исполниться обетования, о которых говорится в пятнадцатой главе Книги Бытия — «верительной грамоте Завета», подтверждающей, что Бог соделает Авраама отцом верных. Рим 3:21–4:25 можно бы назвать гимном праведности Божьей, Его верности Завету, во всей полноте открывшейся в судьбоносных событиях смерти и воскресения Иисуса Христа.

Девятая и десятая главы Послания к Римлянам

Предшествующие фрагменты подводят нас еще к одному, не менее важному для понимания *dikaïosune theou*, тексту — девятой и десятой главам Послания к Римлянам. Нам кажется, что речь здесь

также идет о новом состоянии народа Божьего, но не о праведности самого Бога. Для наших рассуждений особенно важен следующий фрагмент:

Ибо свидетельствую им [иудеям], что имеют ревность по Боге, но не по рассуждению. Ибо, не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить собственную праведность, они не покорились праведности Божией, потому что конец закона — Христос, к праведности всякого верующего (Рим 10:2-4).

По сути, этот фрагмент обобщает Рим 9:6-36, который весь — о верности Бога Завету и праведности Божьей, хотя данное словосочетание не встречается в нем ни разу. Но не стоит цепляться за «знаковые слова»: в нашем случае тема раскрывается всем контекстом. Израиль, считает Павел, оставался слеп ко всему, что Бог по своей праведности и верности совершил в истории народа. Ища «правды» для одних себя, пытаюсь «присвоить» себе Завет, иудеи не покорились «праведности Божией». Завет был дан всем народам, Израиль же, объявив себя единоличным собственником Завета, тем самым его нарушил. Это все равно, как если бы почтальон вдруг решил, что все письма, которые он носит в сумке, по праву принадлежат ему.

Мысль о том, что избранный Богом народ не «покорился праведности Божией», возвращает нас к фрагменту Рим 3:21-26, о котором шла речь чуть выше. Как мы помним, Павел утверждает, что откровением праведности Божьей отныне стало Евангелие Иисуса Христа, в равной мере спасительное и для эллинов, и для иудеев. Однако Павловы соплеменники (как, впрочем, сначала и сам Павел) отвергли Иисуса и упорно не хотят слышать проповедь о Нем, поскольку иначе, пишет Павел, им пришлось бы отказаться от претензий на единоличное владение Заветом. Не случайно в кульминации всего рассуждения, охватывающего, по сути, три главы (Рим 9–11), появляются аллюзии на Иеремию (Иер 31:33) и Исаию (Ис 27:9): «И сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их» (Рим 11:27). Как я пытался показать в одной из работ, Павел не переставал надеяться на то, что Завет, обновленный в Иисусе Христе, будет спасителен не только для язычников, но и для иудеев, которые рано или поздно признают в Иисусе из Назарета еврейского Мессию.

Рим 1:17

Теперь мы можем вернуться к Рим 1:16-17 в надежде на то, что нам, может быть, удастся его понять:

Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что *оно* есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, иудею, *потом* и эллину. В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет (Рим 1:16-17).

Это емкое определение, смысл которого раскрывается по мере движения всего сюжета послания, следует воспринимать только в контексте всего, что следует за ним.

Павел пытается объяснить, почему он «готов благовествовать» о Владыке мира, Царе Иисусе, «всем народам», в том числе и римлянам. Он говорит, что правда Божья открывается в Евангелии ко благу всех верующих («от веры в веру»). Иными словами, проповедуя владычество Иисуса Христа, Павел возвещает о том, что Бог, верный Своему творению, окончательно упразднил власть зла, и отныне в мире воцарится справедливость, покой и правда.

В этом и состояла та самая главная мысль, которую Павел пытался донести римлянам — и всему миру. Крестная смерть не была случайным недоразумением или стечением обстоятельств: в этих событиях осуществился предвечный Божий замысел. Если церковь в Риме это поймет, она, с одной стороны, будет более осмысленно поддерживать столь необходимое сейчас миссионерское служение, а с другой, осознает себя единым народом Божиим, способным разрушить все «человеческие» перегородки, чтобы в единстве любви прославлять Бога и Ему служить. И тут мы подходим к учению об оправдании и общине, о котором пойдет речь в следующей главе. В мощном потоке Павловой мысли «Завет» неотделим от «эсхатологии»: в проповеди о Царе Иисусе открывается во всей своей славе сам Бог, верный Завету и окончательно победивший зло. Перед лицом «властей» мира и Рима единый истинный Бог свидетельствует о своем нераздельном владычестве над вселенной. И Павел не стесняется быть Его устами.

Заключение: Бог Израилев и всего мира

В этой главе, как и в четвертой, я пытался показать, что «открытие» Иисуса Христа и Духа побуждает Павла переосмыслить само слово «Бог». Но здесь мы прикасаемся еще к одной, поистине необъятной теме, которая, как я постараюсь далее показать, составляет сущность этого переосмысления. Как свидетельствуют Деяния, в одной из своих проповедей Павел говорит о «Евангелии благодати Божией» (Деян 20:24). Это же — один из главней-

ших образов одного из величайших его посланий, к которому мы пытались подступиться в этой главе. В Послании к Римлянам часто видят образчик «юридического», или «законнического», богословия. Но это совсем не так. Действительно, юридическая метафора суда играет в нем исключительно важную роль. Но его сердцевина — это богословие любви.

Совершенно очевидно, что новое представление о едином истинном Боге определялось осознанием того, что Бог наиболее полно явил Себя в распятом Иисусе Христе, и если мы ограничим понимание праведности рамками юридической метафоры, как это не раз делалось в прошлом, главные события евангельской истории покажутся нам юридическим соглашением или сделкой, которую умело провернул расчетливый и корректный Бог, которому вряд ли захочется поклоняться. Если же мы подразумеваем под «Божией праведностью» то, о чем шла речь выше, и прежде всего верность Бога Завету, тогда из этих слов мы сможем «вычитать» все Евангелие и поймем, почему именно так апостол именуется Бога, открывшегося ему в Иисусе и в Духе. В пятой и восьмой главах Послания к Римлянам, сводя разные высказанные ранее идеи, Павел говорит о том, что крест Христов сполна явил миру Божью любовь (Рим 5:6-11; 8:31-39). Если понимать *dikaiosune theou* в нашем смысле, справедливость не будет противоречить милости, и наоборот. Божья справедливость — это Его любовь в действии, она исправляет пороки мира, беря их на себя. Его справедливость движется любовью, и потому она не может быть слепой или вздорной. Это не бездушный «юридический механизм», который подчинен Богу, или, наоборот, которому подчинен Бог. Однажды приняв благую весть о верности Завету, Павел более не беспокоится о будущем. Он несет эту весть властям мира сего, а власти пусть делают с ним все, что угодно: в смерти и воскресении Иисуса Христа ему открылась спасительная любовь Божья, отлучить от которой его ничто не может:

Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем (Рим 8:38-39).

Так, верно понятый, язык богословия становится языком любви. Ум у Павла в ладу с сердцем, правое полушарие — с левым. Он смог постичь, что истинный Бог открылся теперь в Иисусе и Духе. А постигнув это, он сам был постигнут, уловлен, ведом и спасен верной любовью верного Бога.

Но встреча с истинным Богом, открывшимся в Иисусе Христе и Духе, означала для Павла, что отныне знание об этом Боге уже никак не может быть его личным делом. По самой природе своей оно может быть только всеобщим и «общинным». Павлово понимание новой общины — ее корней, сущности, нерасторжимости, наконец, миссии — было неразрывно связано с его представлением об оправдании. Но об этом — в следующей главе.

Оправдание и церковь

Что такое «оправдание»?

Многие люди, включая так называемых «Павловых христиан», не задумываясь, скажут, что сердцевину Павлова богословия составляет учение об «оправдании верой». Понимается под этим примерно следующее. Человек склонен думать, будто своими делами может заслужить спасение. Он честно старается вести себя так, чтобы стать «достойным» Бога или рая. Но ничего из этого не выйдет: спасти может только ничем не заслуженная Божья благодать, которая дается не по делам, а по вере. В начале V века такое представление об оправдании отстаивал в спорах с Пелагием Августин, а в начале XVI-го оно аукнулось в полемике между Лютером и Эразмом.

В этой главе я хотел бы показать, что расхожее понимание «оправдания верой», при том, что в нем, несомненно, есть доля истины, не передает всего богатства и изящества Павлова учения, а в некотором смысле даже искажает его. Мы попробуем увидеть, как идея оправдания связана со всей логикой благовестия, о котором шла речь в третьей главе. Рискну предположить, что, держась за банальное представление об «оправдании», мы не поймем смысла Павлова «Евангелия», и, наоборот, замыкаясь только на «благовестии», не увидим всей глубины учения об оправдании верой. Чтобы прояснить связь между этими понятиями, нам понадобится обратиться к одному из сравнительно недавних исследований.

В первой главе мы упоминали о «Сандерсовой революции», перевернувшей все тогдашние представления о богословии Павла. Все началось с появившейся в 1977 году работы *Paul and Palestinian Judaism*. Все, что прежде мы знали или думали, будто знаем об апостоле Павле, в ней было буквально поставлено с ног на голову. Сандерс убедительно доказывал, что «простой верующий», и в особенности протестант, как правило, извращенно понимает Павла, поскольку навязывает жившему в I веке иудею богословские взгляды, более подходящие воспитанному в средневековом монастыре католику. Стоит поглубже узнать иудейскую традицию, утверждал Сандерс, и мы тут же оказываемся перед необходимостью пересмотра не только Павловой критики отеческой веры, но и всего положительного богословия его посланий.

В некоторых кругах Сандерса встретили, мягко говоря, настроенно: в частности, его заподозрили в симпатиях к восходящей к Просвещению идее «выкорчевывания» исторических корней традиционного христианства. Не менее нервно восприняли его работу и те, кто отчаянно пытался сохранить и оградить от возможных нападок близкую их сердцу «ортодоксию». Однако большинство исследователей Нового Завета поступили, как мне кажется, наиболее разумно: они стали тщательно исследовать те же тексты, чтобы на собственном опыте убедиться, прав ли Сандерс, а если «да», то в чем и насколько. Собственно, этим нам сейчас и предстоит заняться.

Одна из многих «странностей» представления о Павле, которое разрабатывает Сандерс, состоит в том, что он, на самом деле, разделяет традиционный взгляд на Павлову идею «оправдания». Поскольку мы имеем дело с «революционером», можно было бы ожидать, что и здесь он будет верен себе, но увы. Сандерс в целом (хотя и с некоторыми изменениями) придерживается той точки зрения, которую в начале XX века отстаивали Вреде (Wrede) и Швейцер. Согласно ей, учение об оправдании второстепенно и по сути своей намеренно полемично по отношению к тому, что Швейцер называет «мистикой бытия во Христе» (*Christ-mysticism*), а Сандерс — «соучастием» (*participation*). Вместе с тем Сандерс убежден, что, говоря об «оправдании» и связанных с ним понятиях, Павел имеет в виду совершенно то же, что подразумевала под этим вся последующая, в том числе и очень нелюбимая Сандерсом лютеранская традиция.

Здесь, мне думается, он не прав. Что касается *места* учения об оправдании в системе Павловой мысли, оно, как мы видели, не может претендовать на центр, поскольку там — Иисус и весть о Его владычестве. Но согласиться с Вреде и Швейцером в том, что оно второстепенно, то есть несущественно, тоже нельзя. Скажем иначе: только поняв, что Павел подразумевает под «оправданием» на самом деле, можно увидеть, насколько органично вплетается оно в Павлову «Благовесть». Стоит его изъять, — и мы тут же разрушим ядро Павлова богословия. Конечно, подобные эмоциональные «декларации» еще не дают представления о самом интересующем нас предмете, но будем считать, что они готовят почву для дальнейших размышлений.

Как мы говорили в одной из предыдущих глав, под «Евангелием» человечество зачастую понимало все, что угодно, кроме того, что подразумевал под ним Павел. Примерно так же обстояло дело и с оправданием. В истории христианства, по крайней мере, начиная

с Августина, споры о нем чаще всего заводили в такие глухие дебри, что выбраться из них не удается и поныне. Не случайно Элистер Макграт (McGrath) начинает свой фундаментальный труд по истории доктрины с упоминания об этом весьма показательном факте:

Учение об оправдании в значительной степени оказалось оторванным от его изначальных библейских корней. Оправдание понимается, скорее, как средство установления отношений между Богом и миром. Церковь свела к оправданию все споры о возможностях примирения человека с Богом и таким образом привнесла в это понятие акценты, полностью отсутствующие в Новом Завете. В нынешнем «догматическом богословии» учение об оправдании приобрело смысл, весьма далекий от того, что имел в виду Павел.

С этим нельзя не согласиться, и далее я постараюсь развить этот тезис, опираясь на Павловы тексты, чего Макграт не делал. Но продолжим:

Даже если бы мы могли доказать, что оно [оправдание] играет незначительную роль в Павловой сотериологии или же корни его — в представляющей сейчас, главным образом, исторический интерес полемике с иудаизмом, все равно было бы неправомерно сбрасывать его со счетов*.

Бесспорно, Макграт осторожно пытается вразумить тех ученых зануд, которые ворчат, что все споры об оправдании — это чистое недоразумение. Как историк, он имеет на это полное право. Коль скоро церковь без малого два тысячелетия использует это понятие (и его эквиваленты на разных языках), не вредно бы задуматься: что подразумевал под ним апостол Павел? Но даже самый убедительный ответ на этот вопрос еще проблемы не решает. Практически во всех богословских спорах о том, что называть «оправданием», конечно же, призывают в свидетели самого Павла, хотя он, как пишет Макграт, мог иметь в виду нечто совсем иное. Его послания безжалостно растаскивают на цитаты как «доказательства» того, осмелюсь сказать, о чем он, возможно, и не помышлял. Если Павел и в самом деле понимал оправдание совсем иначе, чем его последующие толкователи, ссылаться на него некрасиво и бессмысленно. Когда же мы хотим понять самого Павла и, возможно, раскритиковать с Павловых позиций так называемое «библейское богословие» и соответствующие идеологии, важно, — больше того, насущно, — удостовериться, не толковались ли его

* Alister McGrath *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, 1986, vol.1, p. 2 и след.

тексты превратно. На мой взгляд, именно так они и толковались.

Все церковное учение об оправдании, полагает Макграт, сводится к тому, «как спасительные деяния Бога во Христе затрагивают отдельную личность». Иначе говоря, оно отвечает «на вопрос, что нужно человеку, чтобы соединиться с Богом во Христе», а кроме того, определяет предпосылки и последствия этого акта*. Начиная с Августина, в этом учении традиционно видели оружие против пелагианства во всех его проявлениях. Под пелагианством разные люди понимали разное, а особо бдительные зачастую подозревали в этой ереси даже тех, кто мнил себя борцом с ней. Кстати, если вы столкнетесь с кем-либо, кто искренне считает себя в состоянии выполнить все предписания Пелагия в какой угодно их разновидности или форме, искренне советую вежливо, но решительно указать такому «подвижнику», что он не прав. Все дело в том, что человек, сколько ни старайся, спасения или присутствия Бога все равно не «заслужит». Я не знаю ни одного серьезного протестантского, католического или православного богослова, который думал бы иначе. К слову сказать, одно из лучших толкований августинианского, лютеранского или кальвинистского представления о спасении мне довелось услышать на экуменической встрече от иезуита о. Эдварда Ярнхольда (Yarnhold). Действительно, если пелагианство и смогло дожить до наших дней, оно, скорее всего, выродилось в тот мирской, обывательский морализм, который все труднее встретить в современном западном мире.

Когда же о том, как человек входит в живое и спасительное общение с живым и спасающим Богом, мы спросим самого апостола Павла, он, скорее всего, не станет разглагольствовать об «оправдании». Павел многократно, по разным поводам и весьма подробно рассказывает о том, что происходит с человеком, когда его во Христе настигает Бог. Сперва человек узнает «новость», или, как говорили мы в предыдущих главах, «Благую весть», о крестной смерти и воскресении Иисуса Христа. Бог силой Духа начинает действовать в его сердце, и, как следствие, он принимает эту весть, в крещении входит в христианскую общину и разделяет ее труды и образ жизни. Только так возможно войти в общение с живым Богом.

«Допустим, — скажете вы, — однако это и есть оправдание верой». Но заметьте, сам Павел в этом контексте (см., например, 1 Фес 1) слово «оправдание» не употребляет ни разу. Да оно здесь и ни при чем. Правда, возможно, вы станете возражать: дескать,

* Ibid., p. 1.

все Послание к Римлянам — о том, как становятся христианами, и оправдание там, между прочим, — главное слово. Забегая вперед, скажу, что именно таким прочтением сотни лет грубо извращали Павлову мысль, и пора бы, наконец, прислушаться к самому апостолу. Действительно, Павел много размышляет о том, что церковь привыкла считать «оправданием», но вот «оправданием» он это не называет. В этой связи стоит повнимательней отнестись к критическому замечанию Макграта. Павел мог бы согласиться или не согласиться с Лютером, Августином или кем угодно еще относительно того, как человек во Христе познает Бога, но он никогда не описывал этот процесс словом «оправдание». Он говорит о другом — о проповеди Евангелия Иисуса Христа, действию Духа и соучастию в жизни народа Божьего.

Но что в таком случае значит для него «оправдание» и как оно связано с Благой вестью? Я попытаюсь изложить свою позицию в виде трех тезисов, которые впрямую соотносятся с представленным в предыдущей главе трехчастным толкованием «праведности».

Во-первых, Павел, бесспорно, возводит «оправдание» к *Завету*, но не в том смысле, в каком трактовалась связь между ними в христианском богословии XVI–XVII столетий, а так, как понималось это в иудаизме I века. Он рассуждает об оправдании, как иудей периода Второго Храма, которому в предельно сложных политических обстоятельствах остается только одно — держаться за Завет.

Во-вторых, не стоит забывать, что мы имеем дело с *юридическим понятием*, которое в контексте Завета становится яркой поясняющей метафорой. В этой связи следует сказать о двух вещах. С одной стороны, такая метафора лучше всего объясняет, зачем был нужен Завет. Он понадобился для того, чтобы наставить человечество на путь правды, победить зло и восстановить в мироздании Божий мир и справедливость. А с другой, сама метафора раскрывается и может быть понята только в контексте Завета. Если воспринимать это понятие как абсолютное или самодостаточное, мы неизбежно извращаем не только его, но и глубинный смысл Завета.

Наконец, в-третьих, оправдание у Павла неотделимо от его *эсхатологии*. В нем нельзя видеть абстрактную или вневременную категорию, один из многих «способов спасения». Оно неотделимо от Павлова представления о том, что Бог в Иисусе Христе непостижимо вторгается в тварный мир, спасает его и ныне силой Духа «покоряет» Иисусу.

Но из чего складывалось такое представление? Чтобы ответить на этот вопрос, нам понадобится отступить еще на один шаг и

ненадолго вернуться в родную для Павла иудейскую среду.

Оправдание в иудейском контексте апостола Павла

Кое-что о взглядах и идеях Савла из Тарса мы уже знаем. Он, по его же признанию, был ревностным фарисеем, таким «пламенным революционером». Поэтому возможности вневременного спасения, будь то праведными делами или чем угодно еще, его не интересовали. Он хотел одного — чтобы Бог искупил Израиль, тем более что именно это было обещано во многих текстах Писания. Люди вроде Савла не очень-то беспокоились о посмертной участи собственной души; конечно, им это было безразлично, но они знали, что Бог все устроит. Намного больше их заботило, как приблизить спасение, уготованное всему народу.

Еще раз напомним об одной особенности надежды, которой жил Израиль. Смысл Завета состоял не в том, что Бог захотел «приблизить к себе» избранный им народ при полном равнодушии к судьбам всего прочего мира. Завет был призван упразднить зло и принести спасение, но не кому-то одному, а всем. Поэтому, как уже говорилось, вполне естественно, что это величайшее из всех событий описывалось на «профессиональном языке» тех, кому постоянно приходится иметь дело со злом, а именно на языке судопроизводства. Как мы видели в предыдущей главе, Бог представлялся судьей; «делающие беззаконие» (язычники, а также отступившие от веры иудеи) в конце концов будут осуждены и наказаны, а верные сыны (Израиль, или, по крайней мере, его малый, но истинный «остаток») — оправданы и восстановлены. Восстановление мыслилось весьма конкретно и осязаемо: политические свободы, восстановление Храма, наконец, воскресение — все это воспринималось как грандиозное решение суда, справедливый оправдательный приговор, вынесенный справедливейшим из судей.

Такое «оправдание» неизбежно носило *эсхатологический* характер: в нем исполнялись вековые чаяния Израиля. Но что не менее важно, его, при определенных условиях, можно было «подготовить» и «заслужить», так что некоторые иудеи (или группы иудеев) уже сейчас могли причислять себя к «истинному остатку» и спокойно жить в ожидании того дня, когда об этом узнают все. Единственным критерием будущего оправдания считалась нынешняя верность «отеческому Закону», то есть Торе. Отчетливей всего такое мировосприятие прослеживается в текстах Кумрана и, не в последнюю очередь, в недавно опубликованном свитке 4QММТ. Все они свидетельствуют о том, что «оправдание дела-

ми» в иудаизме не имело ничего общего с эгоистичным протопелагианством, или стремлением отдельных иудеев «спастись» собственными силами и за свой счет; гораздо вернее связывать его с ожиданиями окончательного, эсхатологического решения суда, которыми жил Израиль. Оно мыслилось не как критерий «принятия» в общину народа Божьего, а как признак, указывающий на принадлежность к ней еще до того, как этот факт станет известен всему миру.

К сожалению, здесь я вынужден лишь бегло коснуться столь трудной и существенной темы. Но все наши рассуждения, по крайней мере, должны будут показать, что начавшиеся с Августина разнообразные споры «об оправдании» по большей части невероятно далеки от того контекста, в котором мыслил и писал Павел. В I веке «оправдание» никак не связывалось с отношениями между человеком и Богом. Оно означало только одно — эсхатологический приговор, который раз и навсегда определит, кто есть и будет народом Божиим. Пользуясь категориями Сандерса, можно сказать, что оно касалось не столько «вхождения» и «пребывания», сколько «причастности». Или же, если перевести это на современный богословский язык, «оправдание» было не сотериологическим, а эсхатологическим понятием; оно относилось не к спасению, а к церкви.

Нельзя не заметить, что даже краткий анализ иудейских представлений об оправдании подтверждает два ключевых тезиса предыдущей главы. Во-первых, в юридическом контексте «праведность» — это определение суда, а не характеристика исходного нравственного состояния истца или ответчика. Во-вторых, как уже говорилось, «праведность» оправданного нетождественна «праведности» судьи. По странной иронии именно те богословы, которые отстаивают юридический характер учения об оправдании, чаще всего упускают из виду эти обстоятельства. Специфический контекст I века объясняет и те промахи, которые нередко допускают нынешние исследователи, начиная со Швейцера и Вреде. В швейцеровой дихотомии «суда» и «мистики бытия во Христе», в предложенном Сандерсом противопоставлении «юридических» понятий и категорий «сопричастности», равно как и во множестве других подобных схем, как правило, теряется одна очень важная мысль. В случае Сандерса это выглядит совсем забавно, поскольку в центре его внимания — та самая категория Завета, которой он в упор не замечает у Павла. Но достаточно понять, как представлял себе богословие Завета живший в I веке иудей, и становится ясно, что образы «суда» и образы «соучастия» могут

вполне мирно сосуществовать, не подменяя и не исключая друг друга. Лучше всего это видно на самих Павловых текстах. Итак, что подразумевает Павел под оправданием, и как оно соотносится с его «Благой вестью»?

Оправдание в христианском богословии апостола Павла

Чтобы рассказать, как Павел понимает оправдание, понадобилось бы написать еще одну книгу. Здесь же мы можем только очертить основные особенности, поставить несколько ключевых вопросов и сделать некоторые предположения. Для этого сначала, — так будет разумнее и надежнее всего, — мы рассмотрим в хронологической последовательности отдельные послания, а затем попытаемся свести все нити воедино.

Послание к Галатам

Вопреки расхожим представлениям, Павел пишет Галатам вовсе не затем, чтобы рассказать им, как становятся христианами и вступают в общение с Богом (я не уверен даже, знал ли Павел, как «общение с Богом» звучит по-гречески, но речь сейчас не об этом). Он пытается ответить на вполне конкретный вопрос: нужно ли обрезываться новообращенным из язычников? Для его эпохи подобные проблемы были не менее мучительными, чем те, над которыми бились Августин и Пелагий или Эразм и Лютер. Во все времена, а в особенности в контексте I века, это, по сути, был вопрос о том, что отличает народ Божий — то ли «знак Завета», который носит на себе каждый иудей, то ли какие-то другие признаки. Так что обрезание не было этическим понятием. Оно не имело ничего общего ни с нравственным усилием, ни со спасением ценой добрых дел. А с другой стороны, его нельзя считать только «обрядовым действием» и на этом основании заклеить все религиозные обряды как «личины», под которыми тайком пытаются протасить пелагиеву ересь в Галатию, чтобы потом с ней бороться. Ни иудеям, ни христианам I века подобная мысль в голову прийти не могла.

Как строится Послание к Галатам и прежде всего его самые важные вторая–четвертая главы? Антиохийскую церковь, о которой упоминает Павел во второй главе, вообще не интересует, как вступают в общение с Богом; ее заботит другое: с кем приличе-

ствуем делить трапезу? Иначе говоря, кто входит в «народ Божий»? И как быть с новообращенными из язычников? За этими вопросами, которые, несомненно, задают парадигму письма к Галатам, кроются весьма определенные представления.

Во-первых, сами вопросы могли возникнуть только в контексте Завета. Не случайно третья глава послания представляет собой пространное рассуждение о «семени Авраамовом», восходящее к пятнадцатой главе Книги Бытия и перекликающееся с другими связанными с заветом текстами, в частности, с Втор 27. Говоря об Аврааме, Павел не просто нанизывает один на другой «авторитетные тексты». Его, как мы видим, не интересует, как приходят к вере отдельные личности (в прошлом — Авраам, в настоящем — Галаты); он пробует ответить на другой, более насущный вопрос: кого считать потомком Авраама? Как явствует из Гал 3:29, Павел не утверждает: «Если вы — семя Авраамово, значит, вы — во Христе». Все совсем наоборот. Бог воздвиг «семя Авраамово», — Павел заново осмыслил, что стоит за этими словами. Кого считать потомками Авраама? Если верить Павлу, всех, кто «во Христе», независимо от происхождения и корней.

А дальше Павлова мысль вторгается на поле, на котором развевались самые ожесточенные богословские баталии XX века. Если ограничиться только Посланием к Римлянам и при этом (как это обычно бывает) слушать самого Павла вполуха, действительно может показаться, что главы первая–четвертая (пользуясь терминологией Сандерса) — «юридические», а пятая–восьмая — о «сопричастности»; первые — об «оправдании», вторые — о «бытии во Христе». Однако в Послании к Галатам и, в частности, в последних стихах третьей главы это мнимое противоречие снимается:

Итак закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под *руководством* детоводителя. Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; 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. Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники (Гал 3:24-29).

В частности, если мы сведем рассуждения о Законе к критике самодостаточного морализма или более пристойного с виду законничества, то не почувствуем всей остроты полемики с Торой. Фрагменты о Законе могут быть поняты, то есть приобретают смысл, только если (об этом шла речь выше) мы отдаем себе отчет в том, что под ними подразумевается иудейский Закон, Тора,

регламентирующая всю жизнь народа.

Сама по себе Тора Павла вполне устраивает. Он видит в ней одну из исключительно важных ступеней Божьего замысла. Некоторое время мы находились на этой ступени, но теперь пора сделать следующий шаг. Это не означает, что Павел (как живший во II веке еретик Маркион) объявляет иудаизм законченным злом, «произведением» менее достойного бога или чем-то в этом роде, но для него очевидно, что во Христе и в Духе единый Бог открыл спасение всем, независимо от корней. В этом и состояла «весть», которую должны были услышать христиане Галатии и Антиохии.

В таком контексте становится ясно, что Павел подразумевает под «оправданием». Вопрос не в том, как становятся «христианами», но — что вводит человека в семью Завета? Если «двое или трое» разделяют веру в Иисуса Христа, они становятся сотрапезниками на вечере любви независимо от того, кем были их предки. Такое убеждение органически следует из богословия креста. «Я сораспялся Христу, — пишет Павел, — и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:19-20). Крест отменил все «привилегии избранности», на которые некогда надеялся Савл из Тарса; новая жизнь дарована апостолу Павлу не за былые заслуги, а лишь по милости распятого и воскресшего Мессии.

Действительно, крест в Послании к Галатам мыслится как поворотный момент истории человечества. На кресте исполнились все немислимые обетования Завета, а значит, он — избранное Богом орудие спасения. На нем «для меня мир распят, и я для мира», и потому «ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь» (Гал 6:14-16). Эти слова, безусловно, отсылают к Завету. Таким образом, в Послании к Галатам оправдание предстает как учение о том, что все уверовавшие во Христа, независимо от их национальных и культурных корней, разделяют общую трапезу любви, поскольку все они живут ожиданием «новой твари».

Переписка с Коринфянами

Прежде чем обратиться к письмам к Филиппийцам и Римлянам, несколько слов о переписке с Коринфянами. В предыдущей главе речь шла о 2 Кор 5:21, теперь же остановимся на 1 Кор 1:30: «От него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением». Извлечь более или менее законченную идею оправдания из столь лаконичного определения довольно трудно. Насколько мне известно, это единственный фрагмент, которым можно «оправдать»

присущее скорее постреформатскому богословию и благочестию, чем Новому Завету, представление о «влитой», или «переданной», праведности Христа. Но в таком случае, чтобы оставаться последовательными, нам надо бы говорить также о «влитых», или «переданных», уме, освящении, искуплении Христовом. В общем, все это, конечно же, верно, но как только, что часто бывало в истории богословия, мы воспринимаем словосочетание «праведность Христа» более узко, подобные рассуждения тут же теряют всякий смысл. Павел отстаивает здесь прослеживающуюся во всех его текстах мысль о том, что перед Благой вестью креста Христова человечеству в общем-то гордиться нечем. Все стоящее, что у нас есть, мы получили во Христе от Бога.

Послание к Филиппийцам

Теперь — о Послании к Филиппийцам. Здесь для нас особенно интересны 2-11-й стихи третьей главы, несмотря на то, что само слово «оправдание» упоминается в них только один раз:

² Берегитесь псов, берегитесь злых делателей, берегитесь обрезания*, ³ потому что обрезание — мы, служащие Богу духом и хвалящиеся Христом Иисусом, и не на плоть надеющиеся, ⁴ хотя я могу надеяться и на плоть. Если кто другой думает надеяться на плоть, то более я, ⁵ обрезанный в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев, по учению фарисей, ⁶ по ревности — гонитель Церкви Божией, по правде законной — непорочный. ⁷ Но что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою. ⁸ Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа ⁹ и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере; ¹⁰ чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, ¹¹ чтобы достигнуть воскресения мертвых.

Чтобы понять это послание, надо помнить о том, что оно адресовано общине, возникшей в языческой римской колонии Филипп. Я прочитываю его следующим образом. Итак, Павел объясняет христианам Филипп, что коль скоро он отказался от всех преимуществ своего рождения ради того, чтобы «приобрести Христа», то и им неплохо бы поступить так же. Сама идея подражания, бесспорно, восходит к «гимну Иисусу Христу» (2:5-11). Здесь, как

* См. примечание редактора к этому стиху в главе шестой, в разделе «“Божья праведность” в посланиях апостола Павла». — *Прим. изд.*

мы видели выше, в четвертой главе, Павел говорит о том, что Христос, будучи образом Божиим, не стал превозноситься своим богоравенством, но «уничжил» себя и был превознесен Богом. В этом контексте становится очевидно, что в третьей главе Послания речь идет о принадлежности к народу Завета, а не о некоей внеположной человеку системе спасения и не об августинианско-пелагианской проблематике, хотя и под другим именем. По сути, он говорит: «Я, принадлежа к семье Завета по плоти, не счел эту принадлежность поводом для гордыни, но умалил себя, соучаствуя в смерти Мессии, за что Бог ввел меня в ту единственную подлинную семью Завета, в которой я, разделяя со Христом его страдания, буду причастен Его славе».

Как строится это рассуждение? Сначала Павел перечисляет все преимущества своего «рождения по плоти», затем рассказывает о своем новом положении. Ключевое понятие для него, конечно же, не «оправдание», а «Христос», в чем можно убедиться путем простого подсчета отсылок: примерно половина (или даже больше) — к имени Христа, и только одна — к «оправданию».

В этой связи для нас интереснее всего стих девятый: «и найтись в нем... через веру во Христа», — наглядно показывающий, какой смысл приобретает «оправдание» в Павловом контексте.

Во-первых, оно указывает на *принадлежность*. «Отказ» от праведности, «которая от закона», следует понимать как отказ от всех привилегий рождения в народе Завета, от типичного для фарисея ощущения себя «гордостью нации». Так что в первой части стиха девятого Павел отвергает не ханжескую или самодовольную праведность, а ортодоксальное иудейское представление о принадлежности к народу Завета.

Во-вторых, новое состояние — Божий дар, которому не перестает радоваться Павел, — именуется здесь *dikaiosune ek theou*, «праведность от Бога». Как мы говорили, это не все равно, что *dikaiosune theou* — «Божия праведность», то есть верность Бога Завету и всему, что с этим связано, и вместе с тем — не статус, который Бог за особые заслуги присваивает верным. Для Павла принадлежность к народу Завета — не «звание», которое может «выслужить» человек, а Божий дар, и дается он только по вере. Но как понимать в этом контексте веру? Для постреформатского богословия этот вопрос долгое время оставался спорным. Можно ли считать, что она — некое «действие», посредством которого я могу снискать милость Бога, а если нет, то зачем она нужна? Однако стоит только освободить Павлово понятие «оправдание» от неудобноносимого смыслового бремени, все стано-

вится на свои места. Как только мы перестанем воспринимать оправдание как «способ» *стать* христианином, тут же исчезает соблазн принять веру за суррогат добрых дел или одно из проявлений «нравственной добродетели». Вера — знак принадлежности к народу Завета, а не вступительный тест, по которому «принимают в христиане».

Теперь посмотрим, как все это действует на практике. Как уже говорилось, Павел мыслит спасение следующим образом. Все начинается с проповеди. Она открывает человека действию Духа, в его сердце рождается вера, и, движимый ею, человек принимает крещение и входит в семью. «...Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12:3). Но стоит произнести это слово — и Бог (возможно, к удивлению самого произносящего) тут же вводит уверовавшего в Евангелие человека в истинную семью Завета. Оправдание — не ответ на вопрос, как люди *становятся* христианами. Оно — весть о том, что люди христианами *стали*. Недаром в третьей главе Послания к Филиппийцам оно неразрывно связано с ожиданием, но не того окончательного спасения, в котором личность «освободится», наконец, от здешнего и нынешнего мира, а «нового неба и новой земли» — того дня, когда Господь сойдет с небес и преобразит все земное (3:20-21). Таким образом, «оправдание» не мыслится вне понятия Завета со всеми его юридическими «подтекстами», с одной стороны, и присутствующей в нем идеей «соучастия», с другой. Это слово должно было напомнить филиппийцам о том, что отныне они обязаны признать во Христе того, кого их соотечественники видели в кесаре — Господа (*kyrios*) и Спасителя (*soter*), чтобы по милости Божьей войти в Его народ, принять дар, по сравнению с которым и иудейское избранничество, и римское гражданство в лучшем случае — «опознавательный знак», а в худшем — безобразное клеймо.

Послание к Римлянам

И, наконец, Послание к Римлянам, — здесь нам снова придется быть гораздо лаконичней, чем хотелось бы.

Для начала напомним одну из важнейших идей третьей главы. Как уже говорилось, под «Евангелием» Павел подразумевает не «оправдание верой», а послание или, точнее сказать, весть о новом царе, Господе Иисусе Христе. В Рим 1:3-4 сжато излагается *содержание* благовестия, в шестнадцатом-семнадцатом стихах речь

идет о его *плодах*:

Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что *оно* есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, иудею, *потом* и эллину. В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет.

Но это не означает, будто «Евангелие противопоставляет иудейскому самонадеянному морализму спасительное оправдание верой». Когда мы попытаемся раскрыть смысл этих стихов в контексте последующего фрагмента, у нас выйдет примерно следующее:

В Евангелии — вести о спасительном царстве Иисуса Мессии — открывается истина о Божьей праведности, Его верности Завету, о том, что в Иисусе Христе Бог восторжествовал над злом. Все это он совершил «в правде», то есть нелицеприятно. Он победил грех и защитил беззащитных. Так исполнились Его обетования.

Заметим, что здесь также Павел говорит о Боге как о праведном судье, но это не просто одна из многих метафор. Этот образ призван еще раз напомнить: Завет понадобился затем, чтобы упразднить зло и спасти мир. Ныне это совершилось в Господе Иисусе Христе.

Но как? И здесь мы сталкиваемся с очевидной трудностью. Во многих традициях в Послании к Римлянам видели, главным образом, книгу «о том, как становятся христианами». Однако неясно, каким образом в эту схему вписывается вторая глава, ставившая в тупик многих комментаторов и исследователей.

Больше того, кажется странным, что впервые (очевидно, не без умысла) слово «оправдание» появляется в нашем тексте в связи с оправданием *делами*: «...потому что не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут» (Рим 2:13). На мой взгляд, речь здесь, вероятнее всего, идет об *окончательном* оправдании. Взоры Павла, как всегда, прикованы к эсхатологическому горизонту, к надежде Израиля. Вопрос в том, кто в этот последний день будет оправдан, воскрешен, причислен к народу Завета. Павел, и в этом с ним наверняка согласятся многие правоверные иудеи, убежден, что оправданы в Судный день будут лишь те, в чьих сердцах запечатлен Божий закон, то есть Тора. Но тут же он говорит, что одних лишь дел закона для этого недостаточно: Бог во Христе совершил то, перед чем оказалась бессильной Тора. Итак, кто же войдет в «спасенный остаток»?

Как следует из Рим 2:17-24, это не обязательно будут «иудеи по крови». Да, они гордятся тем, что народ Израилев всегда остается народом Божьим, но при этом Израиль по-прежнему томится в

плону. Он погряз в грехах, и потому не может быть восстановлен в своем нынешнем состоянии. Но, может быть, продолжает Павел в 2:25-29, где-то еще остались те самые истинные иудеи, в сердцах которых запечатлен «новый Завет»? Может, есть где-нибудь хоть малая горстка тех, в ком исполнятся новозаветные обетования Иеремии и Изекииля? Неважно, иудеи они по наружности или нет, обрезаны или необрезаны, но именно их Бог сделает своим народом Завета. Вот оно, «учение об оправдании», или, вернее сказать, первый тезис его: приближается великий и страшный день, когда Бог восставит свой истинный народ. Но, все-таки, как узнать, кто станет этим народом?

Или, точнее, как Бог может оставаться верным своим обетованиям, если народ Завета, избранный для спасения мира, оказался изменником? На этот вопрос Павел пытается ответить в первом-девятом стихах третьей главы. Ключевое слово здесь — краткое причастие «вверено»: «им [иудеям] *вверено* слово Божие» (3:2). Бог вверил Израилю весть для всего мира, но вестник оказался ненадежным. Означает ли это, что пославший тоже не внушает доверия? Конечно же, нет. Надо всего лишь подыскать более надежного вестника, истинного сына Израилева, который сможет исполнить обетования Завета — победить царящий в мире грех, из-за которого не только язычники (как думают иудеи), но и сам избранный народ (что явствует из Торы), беспомощный и виноватый, стоит перед судом Творца (3:19). Все иудейские мечтания о великом «судилище», окончательном приговоре, который раз и навсегда отделит их от язычников, оказались напрасными. Так мы подходим к двадцать первому — тридцать первому стихам. Вот он, единственно возможный выход: вся Божья праведность и верность Завету явилась ныне в верности истинного сына Израилева, Мессии, Иисуса из Назарета.

Наверное, мы не ошибемся, если скажем, что все Павлово богословие начинается с осознания следующего факта: обещанное, как полагал Павел, всему Израилю в конце времен Бог действительно совершил, — но гораздо раньше и для одного-единственного иудея, Иисуса из Назарета. «Через Него и в Нем» исполнилась надежда Израиля. Он пострадал, принял смерть от рук язычников, и Бог воскресил Его из мертвых. Эта истина — сердцевина очень важного для нас фрагмента Рим 3:21-31:

²¹ Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, ²² правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, ²³ потому что все согрешили и лишены славы Божией, ²⁴ получая

оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, ²⁵ Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, ²⁶ во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса.

²⁷ Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? законом дел? Нет, но законом веры. ²⁸ Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона. ²⁹ Неужели Бог есть Бог иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников, ³⁰ потому что один Бог, Который оправдает обрезанных по вере и необрезанных через веру. ³¹ Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон отверждаем.

Чаще всего в этом фрагменте видят *либо* одну только развернутую метафору оправдания, в которой к слову упоминаются язычники и иудеи, *либо* же пространную тираду о месте язычников в народе Божьем, со случайными вкраплениями «темы суда». В любом случае явно относящиеся к Завету стихи 24-26, о которых шла речь в предыдущей главе, чаще всего опускаются как попавшие сюда по недоразумению вставки какого-то более раннего текста.

Поэтому, прежде чем обратиться к самому фрагменту, нам понадобится задать контекст, исключающий возможность мнимых противопоставлений такого рода. Если текст — о Завете, сонаследниками которого отныне стали не только иудеи, но и язычники, *следовательно*, он — и о Боге, победившем грех крестной смертью и воскресением Иисуса: собственно ради этой победы и заключался Завет. И тут же становится понятно, зачем нужна метафора суда: она указывает на средство достижения промыслительных целей. Стоит понять природу Павлова богословия Завета, и все опасения относительно того, что подобное прочтение пагубно скажется на богословских трактовках греха и креста, оказываются несостоятельными. Завет был призван упразднить вошедший в мир грех, и это могло совершиться только на кресте Господа Иисуса Христа.

«Где же то, чем бы хвалиться? — спрашивает Павел. — Уничтожено» (Рим 3:27). Речь идет не о похвальбе преуспевающего, «приличного» человека, а о национальной гордыне иудеев (ср. 2:17-24). В противном случае ничем не оправдан следующий стих: «Неужели Бог есть Бог иудеев только, а не и язычников?» (3:29). Павел не обличает «протопелагианство», в котором в любом случае не были повинны его современники. Здесь, как и в письмах к Галатам и Филиппийцам, он всего лишь напоминает, что принадлежность к

народу Завета никак не связана с «преимуществами рождения».

В этом контексте, как видно из 3:24-26, «оправдание» указывает на то, что все верующие в Иисуса Христа становятся членами семьи Завета, то есть их грехи прощены, поскольку именно ради этого и был нужен Завет. Пользуясь метафорой суда, можно сказать, что они оправданы. А в контексте сквозной темы Завета это означает, что уже сейчас они становятся теми, кем призваны стать в будущем, — истинным народом Божиим. Нынешнее оправдание по вере, таким образом, предвещает и предвосхищает грядущее зримое (см. 2:14-16 и 8:9-11) оправдание по итогам всей жизни. Оправдывая верующих, Бог тем самым открывается в своей праведности и верности: Он победил грех, «вознес смиренных», и совершил это со всем нелицеприятием Креста Христова. Таким образом, Евангелие — не «книга об оправдании верой», а весть об Иисусе Христе, в котором открылся праведный, то есть верный Завету, Бог.

Теперь посмотрим, что происходит в следующей главе. Рим 4, где идет речь о вере Авраама, зачастую ошибочно воспринимают как выбивающееся из всего контекста «текстуальное свидетельство» о некоей отвлеченной доктрине. В действительности же перед нами — развернутое изложение того самого библейского богословия Завета, которое проходит сквозь все Евангелие. «Становой хребет» всей главы — 15-я глава Книги Бытия, понятая прежде всего как повествование о завете с Авраамом. Говоря о вере, которая «вменилась» Аврааму «в праведность» (Рим 4:3), Павел тем самым дает понять, что истинный знак принадлежности к народу Завета — вера в Иисуса Христа (или, в случае престарелого и бездетного Авраама, в обетование многочисленного потомства). При всеобщей греховности именно такая вера вводит человека в семью прощенных. Только ею, а не обрезанием (4:9-12) или происхождением, определяется принадлежность к избранному народу. Вот почему в семью Авраама могут войти, а точнее, уже вошли самые разные народы. Больше того, объект веры способен качественно изменить ее природу. Если вы верите в равнодушного, отстраненного бога, ваша вера обречена быть сухой и бесплодной. Если же ваш Бог воскрешает мертвых, значит, и вера ваша будет живой и животворной. Авраам «не изнемогал» в вере как раз потому, что верил в Бога жизни и воскресения. Его вера — не «хороший поступок», которым он пытается заслужить право войти в народ Божий. Напротив, она говорит о том, что он уже вошел в этот народ на правах отца и основателя.

Эту мысль Павел развивает и в пятой–восьмой главах. Он до-

казывает, почему принявшие Благою весть стали истинным, прощенным народом Божиим: им дан залог будущего спасения — надежда на воскресение, которое неотделимо от грядущего преобразования всей твари. В 5:12-21 он несколько отходит от основного рассуждения и как бы еще раз напоминает: «Послушайте, Завет понадобился, чтобы уничтожить грех Адама. Это уже произошло в смерти и воскресении Иисуса Христа. Тора, Закон, тянет вас в рабство, она вся стоит на том, что вы еще — “в Адаме”». Да, избранный народ состоит из таких же падших людей, что и все другие народы. Но ныне (8:1-4) Бог совершил то, чего мы ждали от Торы. Он дал жизнь миру, и она рано или поздно вызовет из рабства смерти и греха (8:18-27) не только человека, но все мироздание. Вот они, плоды «Благой вести», плоды оправдания, о которых с упоением говорит Павел и в 8:31-39, где он снова возвращается к теме окончательного, эсхатологического оправдания — грядущего воскресения народа Христова, восстановления его после многих страданий нынешнего века.

Мотив оправдания звучит еще в одном фрагменте, но сам текст здесь настолько прозрачен, что, думается, будет извинительно ограничиться лишь кратким упоминанием о нем. Я имею в виду Рим 9:30–10:21, где снова речь идет о «плодах», но на сей раз — действиях Бога в истории Израиля. Бог избрал Израиль орудием спасения всего мира. Но предвечно Он предназначил для этого только одного сына Израилева, Мессию, смертью которого спасутся все — не только иудеи, но и язычники. Если же Израиль вцепится в свою богоизбранность и не захочет ею делиться, то в конце концов окажется, что он цепляется за собственный смертный приговор.

Итак (далее мы следуем логике рассуждения, начинающегося с 9:30), язычники вошли в «семью верных»; Израиль же, держась за Закон и видя в нем залог принадлежности к народу Завета, «не достиг до закона». Верность Завету он видел только в соблюдении предписаний Торы, то есть в действиях, отмечавших печатью богоизбранности иудеев и только иудеев, и проглядел за этим смысл Завета, «не покорился Божьей праведности» (см. 10:3), не увидел, что обетования исполнились во Христе, и отныне «народ завета» — это верующие в Него. Во Христе обетования Завета достигли предустановленной Богом вершины, полноты: только так было возможно покончить со злом и положить начало обновлению твари. Когда же это свершилось, нам остается одно — идти и проповедовать (ср. 10:9). В этом — все Послание к Римлянам: не разглагольствования о том, как человеку спастись и войти «в лич-

ное общение с Богом», но рассказ о спасительном замысле Творца. Вместе с тем Павел чаще, чем где-либо еще, напоминает в этом Послании о призвании и единстве христиан, что было особенно важно для церкви в Риме, поскольку оттуда Павлова проповедь должна была распространиться по всему миру.

Заключение

Теперь попытаемся обобщить все сказанное. Представляется, что будет разумней, если мы последовательно, шаг за шагом, станем формулировать наши выводы в соответствии с тремя ключевыми понятиями, о которых шла речь выше.

1. Завет. Оправдание есть «итог» Завета, который откроется в день окончательного суда, когда истинный народ Божий будет восстановлен, а упрямо поклонявшиеся ложным богам увидят, как они были неправы.
2. Суд. Оправдание можно сравнить с приговором суда: оправдывая, мы тем самым признаем человека «праведным». Таково юридическое измерение грядущего оправдания *народа Завета*.
3. Эсхатология. Этот итог, или приговор, бесспорно, будет объявлен в конце истории. Однако то, что Бог, по всеобщему представлению, должен был сделать в конце времен, несомненно, совершилось в Иисусе Христе, поэтому итог, или приговор, может быть открыт в преддверии, уже сейчас. Крестная смерть подлинного Мессии Израилева и Его воскресение в логике Павла *предвосхищают* события последних времен (такова исходная посылка Павлова богословия). Следовательно, для тех, кто уверовал в Иисуса, нынешнее оправдание также предвещает приговор грядущего суда.
4. Таким образом, — и это основная полемическая идея Послания к Галатам, но она прослеживается также и в письмах к Римлянам и Филиппийцам, — все верующие в Евангелие Иисуса Христа уже сейчас получили прощение и вошли в истинную «семью Авраама».

Их «знаком Завета» стала вера в «Благую весть» о владычестве Иисуса. Именно эта мысль стоит за ключевым словосочетанием «оправдание не по делам закона». Некоторые иудеи уже при жизни, не дожидаясь эсхатологического приговора, стремились обозначить свою принадлежность к народу Божьему «праведными делами», призванными указать всему миру, что они и есть наследники Завета, «истинный Израиль». Верность «делам Закона» — предписаниям о субботе, пище, обрезании — позволяла им испы-

тывать то, что некоторые исследователи называют «эсхатологическим предощущением» (*inaugurated eschatology*) — предчувствием будущего в настоящем.

Павел же, как обычно, сохраняет типичную для иудейских представлений *форму*, но наполняет ее новым *содержанием*. Кто принадлежит к народу Завета, определяет само Евангелие, то есть Иисус Христос. Знак этой принадлежности, единственная «примета», по которой уже *сейчас* можно узнать, кто входит в *эсхатологическую* общность, — это, безусловно, исповедание Иисуса Господом и вера в то, что «Бог воскресил Его из мертвых» (Рим 10:9). Такая вера для Павла — не разновидность «добрых дел», как их понимает ханжа. Это не поступок, за который причисляют к народу Завета, а признак принадлежности к нему. А с другой стороны, вера для Павла не имеет ничего общего ни с размытыми «религиозными убеждениями», ни со столь же размытым романтическим протестом против морализма, ни с «религиозным чувством». Это предельно конкретное, точное понятие, означающее только одно — веру в Благоую весть об истинном Боге, открывшемся в Иисусе.

И тут сами собой напрашиваются два вывода, касающиеся современной полемики по интересующему нас предмету.

Во-первых, в предложенном нами контексте становится очевидной половинчатость реформы Сандерса: если бы ему удалось до конца развить свои идеи, мы бы увидели, что они не только не перечеркивают, а наоборот, подкрепляют наиболее традиционалистские представления о Павловых текстах. Думается, нам стоит, наконец, отказаться от предложенных Вреде, Швейцером, Бультманом, Дэвисом, Кеземаном и многими другими мнимых противопоставлений, попыток сначала разорвать Павловы тексты на части, а потом доказывать их цельность. Альтернативой такому подходу могло бы стать представленное в этой книге прочтение Павла в контексте Завета, позволяющее свести воедино отдельные составляющие его мысли. При этом каждая из них, в том числе Павлова христология и богословие креста, звучит гораздо отчетливее, чем прежде.

А во-вторых, я снова хотел бы подчеркнуть, что учение об оправдании верой нетождественно тому, что Павел называет «Благой вестью». Да, оно *присутствует* в «благостии»: когда человек под воздействием проповеди приходит к вере, Бог вводит его в семью избранного народа. Но само Евангелие — не инструкция по спасению. Это, как мы видели в предыдущих главах, весть о владычестве Иисуса Христа. И как только мы станем об этом помнить,

многие мнимые противоречия, на которые указывают современные исследователи, в частности, в связи с Павловыми представлениями о миссии церкви, тут же легко разрешатся. Итак, повторим еще раз: «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.

Наши рассуждения о некоторых сторонах проповеди и богословия апостола Павла впрямую подводят к вопросу о том, как его благовестие и учение повлияло на повседневную жизнь обычных людей. Мы расскажем об этом в двух следующих главах, в первой из которых речь пойдет о Павловых современниках, а во второй — о более близких нам временах.

Обновленный народ Божий

Итак, до сих пор мы пытались показать, как иудейское богословие и мировоззрение Савла из Тарса, сохраняя свои основные черты, переросли в христианское богословие и мировоззрение апостола Павла. Он оставался все тем же «ревнителем», но теперь ревность его была «от знания» — знания истинного Бога, открывшегося в распятом и воскресшем Иисусе. Он по-прежнему спорил с язычниками, но теперь он нес им Благою весть. Наконец, Павел, как и прежде, гневно обличает своих соплеменников, но уже совсем по другим причинам и иначе. К ним тоже он шел с вестью — радостной вестью о том, что Бог, которому они поклоняются, открыл свой предвечный и неисповедимый замысел о мире.

Мы видели, что в спорах с язычниками Павел, опираясь на иудейскую традицию, разворачивает новое представление об истинном Боге, мире и человеческой жизни, вводит в реальность, по сравнению с которой язычество — не более чем мерзкая пародия. А с другой стороны, он клеймит иудеев, но не потому, что они плохи сами по себе, а за то, что все они — за исключением их Мессии — не справились с тем, к чему были предназначены. Одним словом, Павел, как он считает, разрабатывает подлинно иудейское богословие и представление о миссии, в том и состоявшей, чтобы привести язычников к истине, показать им путь к истинной жизни, о которой они, возможно, смутно догадывались, но где искать ее, не знали. Апостол Павел был не менее ревностен, чем Савл из Тарса, но поскольку Павлова ревность рождалась из осознания того, что Бог Израилев явил себя в распятом и воскресшем Иисусе из Назарета, Мессии Израилевом, природа ее в корне изменилась. В ней не было прежнего буйства, стремления насилием завоевать мир для Бога. Его «ревность» не стала от этого менее деятельной, но теперь каждое его действие направлялось тем, что Павел считал сущностью Бога, которому заново учился поклоняться. Он называет это свойство *agape*, то есть «любовь».

Такой взгляд на путь от Савла к Павлу позволяет увидеть новые стороны Павловых текстов. В этой главе я хотел бы остановиться на одной из них — на представлении об обновленном во Христе народе Божьем. Все, что Павел говорит о возрожденном человечестве, полностью укладывается в нашу схему. С одной стороны, новый народ Божий для него — это и есть подлинная чело-

веческая общность, разительно отличающаяся от разобщенной и погрязшей в грехах языческой «толпы». С другой же, он убежден, что именно в таком, обновленном, человечестве осуществилось призвание избранного народа, с которым не справился неверный Израиль. Поэтому он, не жалея сил, доказывал язычникам, что другого пути для них Бог не знает, а своих недоверчивых соплеменников убеждал в том, что только обновленное человечество, на самом деле, сохранило верность истории и традиции отцов.

Иными словами, и тем, и другим Павел пытается объяснить, *что значит быть человеком* в неискаженном смысле этого слова. В своей этике, учении об общине, но прежде всего в богословии и практике новой жизни в распятом и воскресшем Христе он со всем свойственным ему рвением показывает единственный достойный человека путь и увещевает новообращенных ступить на него. По его убеждению, это и есть та жизнь, которая была заповедана иудеям, но без Мессии им никогда ее не достичь. Далее я постараюсь показать, что Павлово учение об обновленном во Христе человечестве не имеет ничего общего с плоскостной, одномерной этикой. Смысл его не в том, чтобы подсказать, как «спастись», или «научить хорошо себя вести». Это сложный, многоцветный узор, в который вплетены разнообразные житейские и жизненные нити, и такое представление о человечестве Павел отстаивает со всей горячностью, какой наделил его Бог.

Сердцевина обновленного человечества: поклонение

Первое понятие напрашивается само собой. В сердцевине Павлова представления об истинном человечестве — идея истинного почитания единого истинного Бога. Языческому идолопоклонству Павел противопоставляет поклонение Богу, открывшемуся в Иисусе Христе и Духе Христовом, то есть Святом Духе, и вместе с тем утверждает, что это и есть истинное богочитание, к которому изначально были призваны его соплеменники.

Мы встречаемся с этой идеей в самом начале одного из наиболее ранних Павловых посланий. В 1 Фес 1:9 Павел напоминает о том, что произошло после его первой проповеди в Салониках: «...вы обратились к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному и ожидать с небес Сына Его, Которого Он воскресил из мертвых, Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева». Это не только вступление: по сути, здесь Павел объясняет, зачем идет

к язычникам. Он видит, что языческий мир погряз в идолопоклонстве, и хочет привести его к почитанию истинного Бога.

Чтобы увидеть скрытый здесь полемический подтекст, нам понадобится вернуться к двум фрагментам, о которых шла речь выше (см. главу третью, раздел «Евангелие Бога»). Первый — это Гал 4:1-11. Перед нами — часть развернутого рассуждения о том, почему верующим во Христа и исполненным Духа Галатам вовсе не нужно становиться иудеями по плоти. Павел излагает очень важную для него истину о Боге, пославшем Своего Сына, а затем — «Духа Сына Своего», и тут же спрашивает: «Так неужели, “познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога”, вы снова хотите вернуться к идолам?».

Этот призыв к истинному почитанию — обоюдоострый. Действительно, Павел исходит из того, что поклонение Богу, явившему себя Отцом Сына и Подателем Духа, — реальность, которую тщатся спародировать язычники. Но тут же, к нашему удивлению и, возможно, ужасу, мы обнаруживаем, что жестоковейные иудеи, с этой точки зрения, — *ничуть не лучше*. Верность закону в том виде, в каком пытаются отстаивать ее Павловы оппоненты, ничем не отличается от идолопоклонства. Поэтому соглашаться на обрезание значит снова служить «вещественным началам мира сего», отступить, возвратиться туда, где превыше всего кровь, земля, род и племя. Это все равно, что вернуться к язычеству, от которого мы отреклись в обращении.

Причина столь примечательного полемического выпада станет ясна чуть позднее. Пока же проследим аналогичный ход мысли в другом фрагменте — 1 Кор 8:1-6. Он опять-таки направлен против язычества. Мы, говорит Павел, поклоняемся истинному Богу, и на этом должна строиться вся наша жизнь в языческом мире (напомню, речь шла о том, можно ли есть идоложертвенное мясо). А затем, в подтверждение своих слов, а также чтобы заложить основу для дальнейших рассуждений, он почти дословно приводит иудейское исповедание веры, так сказать, «первоэлемент» всего иудейского духовного опыта, — молитву «Шма»: «Слушай, Израиль, Господь Бог наш, Господь един есть». Но как мы видели в четвертой главе, Павел не просто цитирует, а, по сути, *переписывает* «Шма», вводя в нее имя Иисуса: «У нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им». В центре иудейского исповедания отныне появляется фигура Мессии. Итак, в спорах с идолопоклонниками Павел опирается на всю мощь иудейской традиции, на ее основу основ — поклонение единому Богу. Но стоит повни-

мательней вчитаться во фрагмент, — и за Павловой отсылкой к отеческой традиции явственно слышится упрек тем иудеям, которые не смогли или не захотели узнать в Распятом и Воскресшем своего Бога. Павел убежден, что единый истинный Бог в наши дни явил себя как Отец Иисуса, Мессии Израилева.

Поняв это, мы сможем увидеть подобное богословие и в других Павловых текстах. Так, основная мысль пространного рассуждения, которое начинается с Рим 1:18, состоит в том, что, поклоняясь идолам, язычники тем самым уничтожили собственную человечность. Идолопоклонство, предупреждает Павел, наносит непоправимый вред духовному здоровью. Язычники знали Бога, «ибо... вечная сила Его и Божество... через рассматривание творений видимы» (1:20), но вместо того, чтобы «прославить Его», стали поклоняться птицам, скотам и пресмыкающимся. В результате (всеобщий духовный закон гласит: человек всегда становится похож на то, чему поклоняется) изначально свойственная им и свидетельствующая об их богоподобии человечность выродилась в нечто совершенно непотребное:

...Они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распри, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы (Рим 1:29-31).

Перед нами — типично иудейская критика язычества. Современный Павлу среднестатистический иудей в ответ на это, скорее всего, скажет: «Конечно, конечно, все они такие, зато мы — народ Божий, знаем Его волю, правильно Ему поклоняемся, и вообще, мы — свет миру». Павел предвидит такой ответ и чуть ниже, в 2:17-24, он говорит о том, что иудеям тоже особенно хвалиться нечем: Израиль по-прежнему в плену, по-прежнему под клятвой и по большому счету мало чем отличается от всего прочего человечества. Вместо того, чтобы обращать к Богу язычников, он, — вспомните, что говорили пророки! — обращает имя Его в поругание (2:24, ср. Ис 52:5).

Так где же выход? Он — в том, что Бог создает новую общность (2:25-29), в которой ничего не значит обрезание; иудей ты по наружности или нет — тоже неважно. Павел намеренно не говорит «истинный иудей»: это несколько смягчило бы остроту последнего стиха (2:29). Иудеем заслуживает называться лишь тот, кто таков не явно, а втайне, в сердце, по духу, а не по букве, и «похвала ему не от людей, а от Бога». Итак, есть люди, которые поклоняют-

ся Богу в истине. Они и составляют подлинное человечество, тот самый народ Божий, которым был призван стать, но не стал Израиль. Поэтому Павел убежден, что, ревностно проповедуя истинного Бога и призывая поклониться Ему, он не только борется с идолопоклонством, но и осуществляет призвание своего народа.

Однако это — далеко не все, что можно найти в Послании к Римлянам о нашем предмете. Например, нетрудно заметить, что в описании Авраама и его веры (Рим 4) в перевернутом виде отражается картина поклоняющегося идолам падшего человечества из Рим 1. В 1:20-23 Павел рассуждает о том, что случилось после того, как люди, «познав Бога», отказались поклониться Ему:

Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся (Рим 1:20-23).

С Авраамом происходит все наоборот. Он, пишет Павел,

...не изнемогши в вере, ...не помышлял, что тело его, почти столетнего, уже омертвело, и утроба Саррина в омертвлении; не поколебался в обетовании Божиим неверием, но пребывал тверд в вере, воздав славу Богу и будучи вполне уверен, что Он силен и исполнить обещанное (Рим 4:19-21).

Языческое, Адамово человечество видело перед собой «вечную силу и Божество», но предпочло «вещественные элементы мира». Авраам же видел приближающуюся смерть, понимал, что они с Саррой дряхлы, их тела омертвели, но признавать, что ничего, кроме этого нет, не соглашался. Напротив, он «воздал славу Богу» и поверил Его обетованиям. Большинство исследователей совершенно правы в том, что вера Авраама — главная тема четвертой главы, но мало кто при этом замечает, что в сердцевине этой веры лежит поклонение единому истинному Богу. А значит, все сказанное об Аврааме не только обличает идолопоклонство язычников, но и впрямую относится к тем, кто уверовал, что Бог воскресил Иисуса из мертвых. Иначе говоря, именно такое богочитание отличает христианскую общину от неверных иудеев, при том, что оно, несомненно, восходит к иудейской традиции. Заканчивается пространное рассуждение выдержанным в чисто иудейской манере славословием непостижимых и неисследимых Божьих путей (11:33-36), после чего Павел словно берет дыхание — и снова призывает своих читателей поклониться единому Богу и «преобразо-

ваться обновлением ума». Но к этому мы еще вернемся. Итак, жить по Евангелию для апостола Павла означает поклоняться Богу в истине и являть Его *всей полнотой собственной человечности*. Подлинная человечность рождается только из истинного поклонения.

Цель обновленного человечества: воскресение

Если истинное поклонение ведет к подлинной человечности, значит, конечная цель, итог этого пути — воскресение всего народа Божьего. Здесь мы подходим к чрезвычайно сложной теме, и поэтому я постараюсь изъясняться как можно четче и лаконичней. Основой для наших рассуждений станут следующие тексты: 1 Кор 15; Рим 8; Кол 3; 2 Кор 4–5, а также заключительные стихи Флп 3.

Моя исходная идея выглядит так. Говоря о надежде воскресения во Христе, Павел, как и в других случаях, показывает восходящую к иудейской традиции реальность, которую тщетно пытаются сымитировать язычество. Язычники смутно представляли себе свою посмертную участь. Кое-какие предположения у них, конечно же, были: они по-своему мечтали о бессмертии и строили самые невероятные догадки относительно загробной жизни. В Посланиях, в том числе, в обоих письмах к Коринфянам, Павел пытается переубедить язычников на их же языке. Уверенность в воскресении — не в том, что, наконец, «совлечемся», а наоборот, в том, что «облечемся» в новую, совершенную плоть, — вот она, реальность жизни будущего века, а все языческие «потусторонние миры» — не более чем беспомощная карикатура на нее. Воскресение несводимо к оживлению трупов: это преображение, перемена всего нашего физического естества, подобно тому, как переменялся по воскресении Иисус или как меняется брошенное в землю зерно. Таков замысел Творца о будущем человечества.

В учении о воскресении Павлу удастся избежать опасных крайностей обожествления и дуалистического отторжения тварного мира. Стоики, как и положено последовательным пантеистам, были склонны обожествлять видимую реальность. Но в таком случае пришлось бы признать, что она неизменна: история движется по заданному и замкнутому кругу и в конце времен растворяется в мировом огне, чтобы потом начаться заново и повториться сначала. Павел, воспитанный на иудейских представлениях о Боге, мире и истории, исходит из того, что тварный мир

совсем даже неплох, — недаром Творец посеял в нем семена грядущего преобразования, — но он ни за что не станет думать, будто этот мир может быть божественным сам по себе. «Бог дает ему тело» (1 Кор 15:38) — вот ответ на все языческие домыслы о жизни после смерти.

Более того, Павлова идея воскресения оказывается полемичной и по отношению к современным ему иудейским предположениям о посмертном бытии, насколько мы можем их себе представить (они гораздо сложнее и противоречивей, чем это кажется на первый взгляд). Для ученика Шаммая — фарисея Савла из Тарса — воскресение было неразрывно связано с национальными чаяниями Израиля: избранный народ воскреснет к жизни, а язычники получат по заслугам. Оно зачастую мыслилось скорее как оживление: предполагалось, что Бог восставит Израиль в его нынешнем, неизменном виде. В противовес Павел развертывает в пятнадцатой главе Первого послания к Коринфянам христианскую апокалиптическую картину, где враги — не язычники, а грех и смерть, которые будут окончательно упразднены в последнем, решающем акте великой драмы.

Наконец, для Павла очевидно, что христианин, то есть тот, кто живет смертью и воскресением Иисуса Христа, на вопрос: «Какое нынче время на дворе?» — ответит совсем не так, как иудей. Оставайся Павел фарисеем, он наверняка стал бы уверять, что идут последние дни накануне грандиозной битвы, в которой Бог уничтожит язычников и освободит Израиль. Христианин же, скорее всего, скажет, что живет в первые дни великой победы Бога над грехом и смертью, в самом начале освобождения всей твари, и тут же добавит: «Но это и последние дни в преддверии великих Божьих деяний, когда завершится все, что было начато во Христе». Для нас гораздо интересней первая часть «христианского ответа»: такое утверждение не только опровергает языческие фантазии о загробном мире, но бросает вызов многим иудейским воззрениям. Павел убежден, что с Иисусом Христом воскреснет все обновленное Богом человечество, и эта вера позволяет ему прозревать реальность, непостижимую для язычников и недостижимую для иудеев.

Но здесь необходимо одно замечание. Принято думать, будто Павел живет ожиданием конца «света», то есть существующей в пространстве и во времени вселенной. «Виной» тому — апокалиптический фрагмент из Первого послания к Фессалоникийцам и предупреждение о «краткости дней» в 1 Кор 7:29-31, нередко соблазняющие думать, будто Павел верил во что-то такое, о чем и

помыслить не могли ни иудеи I века вообще, ни Иисус и его последователи, в частности*. Однако в XX веке многие исследователи Нового Завета, в том числе и яростные критики «буквализма» фундаменталистского толка, упорно держатся за буквалистское прочтение тех устойчивых формул (вроде «затмения луны и солнца» и т. п.), которые в библейском контексте иначе, как выразительная метафора, восприниматься не могут.

Да, Павел живет в ожидании грандиозных, невиданных событий. Вот он и спешит закончить вверенное ему дело прежде, чем они произойдут. Кроме того, он верит, что наступит момент, когда Создатель твари действительно освободит ее от «рабства тлению» (Рим 8:21), упразднит все «начальства, власти и силы», и тогда «Бог будет все во всем» (ср. 1 Кор 15:23-28). Однако вряд ли стоит с легкостью принимать за события конца времен те испытания, которые, как хорошо знает Павел, вот-вот должны обрушиться на мир. Иудеи во все времена были склонны воспринимать происходящие в пространстве и времени политические катаклизмы как предвестие Дня Господня. Иначе зачем понадобилось бы Павлу убеждать Фессалоникийцев «не смущаться... от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов» (2 Фес 2:2). Если бы Судный день действительно означал конец физического мира, о наступлении его вряд ли понадобилось бы оповещать письмом. Мы слишком долго позволяли себе принимать Павла за такого богослова конца света. Пора, наконец, прислушаться к нему и понять, что мы имеем дело с человеком, живущим в первые дни новой, Божьей, эры, которая началась в пасхальное утро.

Преображение обновленного человечества: святость

Но что посредине — между появлением обновленного человечества и конечной точкой его пути? Иными словами, что должно произойти после того, как язычники и иудеи придут поклониться открывшемуся в Иисусе Христе истинному Богу, но прежде, чем они преобразятся в жизни будущего века? Впрочем, Павел считает, что преобразование уже началось, оно происходит здесь и сейчас. Это явствует прежде всего из Рим 12:1-2:

* См., например, *The New Testament and the People of God*, chapters 10, 15; *Jesus and the Victory of God*, chapters 6, 8.

Итак умоляю вас, братья, милосердием Божиим, предоставьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего, и не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная.

В нескольких фразах здесь сказано все: святость неотделима от поклонения, а поклонение — от святости. И снова перед нами перевернутое отражение Рим 1:18-32: обновляется не только ум, но и тело; расколотому «Адамову человечеству», каким оно предстает перед нами в первой главе Послания к Римлянам, противопоставлено человечество *воссоединенное*, цельное.

Теперь нетрудно понять, как и почему подобные представления бросали вызов язычеству. «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь», то есть не принимайте языческих взглядов, символов, образа мыслей, их рассказней и небылиц. Язычество саморазрушительно. Павел же предлагает коренящийся в иудейской традиции идеал человечности, в основе которого — премудрость и святость.

«Святость» — многогранное, трудное слово. Здесь я ограничусь замечанием о том, что для Павла она — не что-то вроде «дополнительного задания», которое дается некоторым, наиболее способным христианам, тогда как остальные могут спокойно прозябать в полужазычестве, это неотъемлемое свойство каждого, кто обновлен во Христе. Но в то же время Павел — реалист. Он не думает (что приписывают ему некоторые толкователи), будто христианин благодатью крещения, силой Святого Духа или чем угодно еще может оставаться безупречно-святым двадцать четыре часа в сутки. Он видит, в какой тупик загоняют подобные благочестивые потуги, и старается от них предостеречь. Собственно, об этом — Первое послание к Коринфянам. Для него вся жизнь обновленного человечества колеблется между «уже сейчас» и «еще не»: оно призвано поклоняться истинному Богу и день ото дня «обновляться по образу Создавшего» (Кол 3), но взгляд его должен быть устремлен вперед, прикован к жизни будущего века:

Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершенся; но стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг меня Христос Иисус. Братья, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе (Флп 3:12-14).

В частности, Павел убежден, что святость не сводится к строгому соблюдению закона, чего, будучи фарисеем, он неукоснительно требовал от себя и от других. Не случайно за всеми его рассужде-

ниями о христианской святости стоит критика Торы: достичь своими силами святой жизни попросту невозможно, говорит он. В этой связи особенно интересны Рим 7 и Гал 5, о которых и по сей день спорят экзегеты.

На наш взгляд, в обоих текстах речь идет о том, что Израиль все еще живет «по плоти», «в Адаме», и поэтому закон неизбежно будет ему в осуждение. Начнем с Рим 7. Павел говорит здесь от первого лица, не в последнюю очередь затем, чтобы не показалось, будто, критикуя своих соплеменников, он отделяет себя от них. По сути, он признается в том, что, только став христианином, осознал, в какой тупик загонял себя, будучи ревностным фарисеем. В Торе, рассуждает он, нет ничего плохого, потому что сам по себе закон «свят, праведен и благ». Однако, поскольку Израиль по-прежнему «в Адаме», святой, праведный и благой закон стал для него смертным приговором. Иначе быть и не могло: «Заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти» (Рим 7:10). И только когда Адамово естество Израиля было упразднено в смерти и воскресении Христовом, к которому каждый христианин становится причастен в крещении, «закон духа жизни... освободил меня от закона греха и смерти» (Рим 8:2).

Поводом для Гал 5 стало намерение Галатов принять иудейский Закон, чтобы как можно дальше уйти от своего языческого прошлого. Они вполне осознали собственную распущенность, раскаялись в идолопоклонстве и были полны решимости стать на путь подлинной человечности, поклонения истинному Богу и святости. Но «возмутители» (они внедрились в общину после ухода Павла) стали убеждать Галатов в том, что для начала им нужно принять иудейский Закон. «Это неправда, — возражает Павел. — Закон еще крепче привяжет вас к ветхой, плотской человечности. Недавно символ верности ему — обрезание. Приняв закон, вы не только не подниметесь над своим язычеством, не говоря уже о новой христианской жизни, но опуститесь до более страшного идолопоклонства, попадете в рабство плоти, ветхого, плотского “я”, ветхого Адама. Вы снова потеряете себя. Если же хотите жить по-настоящему, поступайте по Духу, и наследуете любовь, радость и мир».

Во всех Павловых текстах сквозит мысль о том, что подлинная святость невозможна без соучастия в смерти и воскресении Христа. Но явственней всего она присутствует во Втором послании к Коринфянам, где Павел с болью и гневом пытается вразумить глухую к его проповеди, а значит, безразличную к нему самому и его служению общину. Коринфяне не намерены слушать неудачника, да к тому же бывшего арестанта: им нужен сильный,

преуспевающий лидер, на которого можно равняться. Всем строем своего Послания, в котором что ни слово — блестящая писательская находка или личное откровение, Павел стремится показать, что сердцевина, источник всей жизни обновленного человечества — это крестная смерть и воскресение Мессии Иисуса.

Мы никому ни в чем не полагаем преткновения, чтобы не было порицаемо служение, но во всем являем себя, как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бдениях, в постах, в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благодати, в Духе Святом, в нелицемерной любви, в слове истины, в силе Божией, с оружием правды в правой и левой руке, в чести и бесчестии, при порицаниях и похвалах: нас почитают обманщиками, но мы верны; мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем (2 Кор 6:3-10).

Для Павла смерть и воскресение Мессии — не просто эпохальные события прошлого. Они — основание нынешней, каждодневной жизни церкви. Все Павлово понимание святости, в конечном счете, уместается в одну фразу — «соучаствовать в страданиях Христа, чтобы соучаствовать в Его славе». Подлинная человечность дается недешево.

И здесь мы, наконец, подходим к пятой отличительной черте обновленного человечества.

Единство обновленного человечества: любовь

Мы знаем, что язычество для Павла — это мир расколотой человечности. Как явствует из Рим 1, трещина может проходить внутри самого человека, или же, что намного разрушительней, она образуется, когда одна часть человечества ополчается на другую. Виной тому не только извечная наша гордыня и страх, хотя и они тоже. Павел убежден, что главная причина раскола — «начала и власти», пытающиеся разделить между собой мир, служение *stoicheia*, «вещественным элементам», местным или племенным божествам, которые якобы покровительствуют «своим народам». Но теперь все они побеждены во Христе, и больше нет уже ни «иудея, ни язычника; ни раба, ни свободного; ни мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3:28). Поэтому главная примета, по которой узнается обновленное человечество, — это любовь.

Несколько слов о любви. Павел не имеет в виду, что все христиане непременно должны таять от нежности друг к другу. Романтическое или экзистенциалистское представление об *agape* Павлова понимания этого слова не передает. Для него любовь проявляется прежде всего в том, что церковь, поклоняющаяся Богу в Иисусе Христе, живет единой семьей, в которую на равных принимают всех, независимо от социального, культурного или морального прошлого. Самим своим существованием такая община напоминала бы «началам и властям», этим тайным, но могущественным силам, сеющим подозрительность и раздор, что время их прошло, они побеждены Богом, и в мире теперь установились совсем другие нормы, а все прежние разделения между людьми навсегда отошли в прошлое. Отсюда крайне важный тезис, который находим в Послании к Ефессянам: мы благовествуем для того, чтобы «ныне соделалась известною через Церковь началам и властям на небесах многообразная премудрость Божия» (Еф 3:10). Появление общины любви там, где прежде царили недоверие и вражда, — вот самое убедительное, как считает Павел, доказательство действия Духа.

Только такая община может свидетельствовать язычникам об истинности и достоверности Евангелия Христова. Поэтому неудивительно, что в Первом послании к Коринфянам последовательное и обстоятельное рассуждение о том, чем христианские сообщества отличаются от языческих кланов, достигает кульминации в тринадцатой главе, где, словно хорал в «Финляндии» Сибелиуса, вдруг начинает звучать высокая и чистая песнь любви, *agape*, и мы понимаем, что, возможно, ради этого и писалось все Послание:

Любовь долготерпит, милосердствует,
любовь не завидует, любовь не превозносится,
не гордится, не бесчинствует,
не ищет своего,
не раздражается, не мыслит зла,
не радуется неправде, а сорадуется истине;
все покрывает,
всему верит,
всего надеется, все переносит...

А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь;
но любовь из них больше (1 Кор 13:4-7, 13).

Таким образом, о чем бы ни говорил Павел, он призывает к *agape*. Только она может показать миру, что такое обновленная человечность. И здесь язычники тоже все время пытаются собезьянни-

чать, но единственное, что им удается, — сплющить ее до «культы личности», «любви к своим против чужих» (в конце концов, «любить своих» совсем не трудно, главное — их найти, а все остальное приложится) или похабного эротизма, который только прикидывается *агапе*, а на самом деле незаметно ломает, обезличивает, обезчеловечивает любителей подобных забав.

А с другой стороны, такое представление о любви опять-таки полемизирует (хотя и изнутри) с родным для Павла иудаизмом фарисейского толка. Можно с уверенностью утверждать, что его увещевания о семье, «где нет ни иудея, ни эллина», были направлены против попыток превратить христианство в разновидность иудаизма. Для Павла это одна из самых больных тем, поэтому он столь категоричен и резок. Павел прекрасно понимал, что если церковь разделится на «иудеохристиан» и «языкохристиан», при том, что, возможно, некоторые новообращенные из язычников захотят причислить себя к первой группе и совершат обрезание, это будто означат, что «начальства и власти» по-прежнему правят миром, и крест — лишь печальное недоразумение, нет никакого обновленного человечества, а сам он блуждает во тьме, делая вид, что вышел к свету.

И здесь он снова взывает к наивысшему авторитету традиции. В Рим 4 и Гал 3–4 Павел доказывает, что создание единой «иудео-эллинской семьи» с самого начала, с момента призвания Авраама, входило в замысел Божий. Собственно, в этом и состояло обетование. Как ни парадоксально, Израиль, в конечном счете, был призван расширить свои пределы настолько, чтобы он мог вместить все обновленное человечество, «от всех народов, племен и языков». Однако это парадокс мнимый. По твердому убеждению Павла, и сам Израиль, и его избранность были нужны Богу лишь для того, чтобы спасти всех. Вот почему вершиной Завета стал крест. Вот почему обновленная, свободная от извечных разделений «семья верных» была для Павла реальностью, способной противостоять всем языческим претензиям на общность и выправить, изнутри самой традиции, иудейские представления об общине. Павел не строил никаких иллюзий насчет того, что его общинам будет легко жить и исполнять свое призвание. Но мыслить иначе он попросту не мог.

«Ревность» обновленного человечества: МИССИЯ

Как уже говорилось, для Павла владычество Иисуса Христа — явный и дерзкий вызов господству кесаря. Будь у нас больше места,

мы могли бы поговорить в этой связи о богословии власти, которая даруется крестом и воскресением и противостоит всем языческим, а в особенности имперским, притязаниям на господство. Здесь же мне хотелось бы показать, как, по мнению Павла, поклоняясь единому Богу, обновленное человечество может (не удивляйтесь!) завоевать весь мир. Миссия церкви — еще одна реальность, которой тщится подражать империя.

Подобная идея коренится в богословском представлении о том, что истинное поклонение способно восстановить в человеке образ Божий. В Послании к Колоссянам Павел напоминает, что дело христианина — «постоянно обновляться по образу Создавшего его» (Кол 3:10). Он призван быть «подобным образу Сына, первородного между братьями» (Рим 8:29). Но что за этим стоит?

Учение об образе Божьем никогда не предполагало, что человек — это зеркало, в котором Бог видит Самого Себя. Да, это зеркало, но такое, в котором мир видит отраженного Бога. Поэтому в Рим 8 недвусмысленно говорится о том, что в самом конце времен, после окончательного восстановления Божьего народа, из рабства тлению освободится вся тварь и вместе с нами будет наслаждаться свободой славы детей Божьих. Пока же церковь призвана возвещать о наступлении Царства Божьего всему миру. Павел, как мы знаем из Деяний Апостолов, шел «к народам» с вестью «о другом царе, Иисусе». Он искренне надеялся, что так же будут поступать и его последователи.

Бесспорно, Царь Иисус был совсем не похож на кесаря. Но это лишь часть проблемы. Павел не пытается предложить новую разновидность все той же империи, очередную систему подавления. Но не стоит думать, будто вся разница между кесарем и Христом заключалась для него в том, что один из них — «земной», а другой — «духовный», один — «временный», а другой — «вечный», как если бы они вполне могли сосуществовать, не мешая друг другу. Однако исповедание Иисуса Христа Господом состоит в том, что пред ним должно «преклониться всякое колено». Роль же кесаря (Рим 13) весьма ограничена. Его следует слушаться, потому что его «должность» и «власть» установлены от Бога, Которому порядок, покой и устроенность гораздо милее хаоса и анархии. Если же кесарь ведет себя, как Бог, — а так во времена Павла вело себя большинство кесарей, — Павлу остается только называть вещи своими именами. Раннехристианская община в смерти Ирода Агриппы видела Божью кару за то, что монарх присвоил себе почести, подобающие одному Богу. Совершенно так же воспринимал Павел культ римских императоров. Для него существовал толь-

ко один Бог: Он соделал Своего Сына Господом вселенной, а империя кесаря — лишь жалкая пародия на Его владычество.

Таким образом, Павлова «миссия» не имела ничего общего с душеспасительными беседами с глазу на глаз, с поштучным приобретением душ для Царства. Бесспорно, проповедь Евангелия и призывы к послушанию по вере в Иисуса Христа были обращены к каждому. Тем, кто уверовал и стал частью народа Божьего, Павел обещал, что они будут оправданы, воскреснут и войдут в радость нового творения в жизни будущего века. Однако этим его миссия не ограничивалась. Павел не зря говорит о том, что Благая весть «возвещена всей твари поднебесной» (Кол 1:23): он знает, что своими стараниями он непостижимым образом участвует в огромном вселенском действе, которое началось с воскресения и закончится восставлением всей твари. Он, как мы знаем, осознал себя глашатаем Царя, а точнее, Царя Царствующих и Господа Господствующих. Надежда иудеев на то, что царь Израилев будет владычествовать над миром, осуществилась для него в Мессии Иисусе.

Заключение

На протяжении всей книги я старался показать, как ревность Савла из Тарса постепенно перерождалась в апостольское рвение Павла. Мы видели, что внешне эта ревность почти не изменилась: то же непримиримое противостояние язычеству, та же нелюбимая критика отступников-иудеев. Однако после того, как Павел узнал о смерти и воскресении Иисуса, о дарах Святого Духа, она наполнилась новым смыслом. В этой главе я хотел, пусть вкратце, рассказать о том, что за всеми увещаниями и вразумлениями новообращенных, за невероятными усилиями, каких требовала от Павла забота об общинах, стояла реальность обновленного Богом человечества, которую неумело пытались спародировать язычники. В ней осуществились вековые чаяния народа и парадоксальным образом открылось идолопоклонство не принявших Христа иудеев. Такое представление об обновленном Богом человечестве дает обильную пищу для размышлений не только об оправданности тех или иных трактовок Павла, но и о миссии церкви в современном мире, о чем мы и поговорим в следующей главе.

Евангелие апостола Павла прежде и теперь

Того, что было сказано об апостоле Павле, как представляется, вполне достаточно, чтобы по-новому взглянуть на его роль в современном мире. Однако сначала мне бы хотелось вернуться к некоторым, на мой взгляд, самым важным, понятиям Павловой проповеди. Речь пойдет о «Благой вести» и «оправдании».

Итак, «благовествование», по мнению Павла, созидает церковь, «оправдание» определяет ее. Проповедь Благой вести обладает достаточной силой, чтобы привести человека к спасению и отвратить его от прежних кумиров. Однако само по себе Евангелие — не философская система и не средство массовой христианизации: это личное свидетельство о личности Иисуса Христа. Под «оправданием» же подразумевается, что всякий, уверовавший в Благоую весть, где и когда бы он ее ни услышал, становится полноправным членом Христовой семьи, независимо от происхождения, цвета кожи и прочих различий. Итак, Евангелие строит церковь, оправдание постоянно напоминает ей о том, что она — народ, собранный Благой вестью, и сама Благая весть, а значит, соответственно этому христианам и следует жить.

Несколько размышлений над идеями апостола Павла

Для начала я хотел бы объяснить, почему предложенные мною трактовки, как думается, проясняют многое из того, что при иных подходах кажется неразрешимыми противоречиями, коренящимися в самой природе Павловой мысли. В первой главе мы говорили о тянущейся от Швейцера к Сандерсу традиции противопоставлять «юридический язык» Павла тому, что Швейцер называет «мистикой бытия во Христе», а Сандерс — «богословием соучастия». Но стоит увидеть, что у истоков Павловой мысли лежит понятие Завета, неотделимое от идеи окончательного Божьего суда, как становится ясно, откуда могла взяться такая антиномия. Она — плод очередной попытки проецировать на Павлову мысль противопоставление, сложившееся в философии и

богословии последующих веков и никакого (или почти никакого) отношения к реальному апостолу Павлу не имеющее. Для него «бытие во Христе» — основание, на котором зиждется вся идея «соучастия», — означает «принадлежность к новому народу Божьему, искупленному Мессией». Иными словами, Павел последовательно рассуждает *в категориях Завета*. В той же логике мыслится «праведность» как верность Бога обетованиям, с одной стороны, и принадлежность к народу Завета, с другой, и, конечно, метафора суда, с помощью которой раскрывается это понятие. Дерзну предположить, что подобные наблюдения могут быть особенно полезны тем, кто, пытаясь в наши дни проповедовать «по апостолу Павлу», вынужден продираться сквозь комментарии и исследования, в которых эти понятия ошибочно противопоставляются друг другу.

То же можно сказать и о другой, не упоминавшейся нами полемике, которая во многом определяет современные американские исследования Павловых текстов и тоже неизбежно отзывается эхом в комментариях и монографиях. В противовес «вокругзаветным» трактовками Павла некоторые исследователи, в том числе Дж. Л. Мартин (Martyn), решительно отстаивают апокалиптическую природу его мысли. Логика «Завета», считают они, предполагает последовательное движение от Авраама к Христу и далее, неразрывность иудейского и христианского Священного Писания, обетования и исполнения. У Павла же, на их взгляд, преобладает апокалиптический мотив полного разрыва — «взрыв Креста», уничтоживший все прежние ожидания. В качестве подтверждения принято ссылаться на 2 Кор 5:17: «...древнее прошло, теперь все новое».

Но дело в том, что весь контекст этого стиха явно говорит о Завете. Перед нами — часть пространного (2 Кор 3–6) рассуждения о «служении нового Завета», как понимал свою миссию апостол Павел. В этом смысле ложное противопоставление, которое предлагает Мартин и другие, весьма симптоматично. Стоит поглубже вникнуть в Павлово представление о Завете, и становится ясно, что сердцевина его — крест и Воскресение. Схема нашего спасения с самого начала была, если так можно выразиться, крестообразной. Завет понадобился для того, чтобы упразднить грех и смерть, а не затем, чтобы плавно запустить историю спасения и пригласить в нее всех желающих.

А с другой стороны, мы в корне извращаем понятие «апокалипсис», думая, что в I веке оно означало конец всей предшествующей иудейской истории вкупе с традицией и создание нового

мира «из ничего». Это слово, как я старался показать в десятой главе книги «Новый Завет и народ Божий», может быть осмыслено только в контексте Завета: Израиль потому и верит Божьим обетованиям, что в них непреложно сказано о «новой земле и новом небе», о восстановлении Божьего народа. Конечно, вполне возможно вцепиться в понятие «Завет» и манипулировать им так, что присутствующая в нем четкая грань между старым и новым сперва затуманится, а потом и сотрется. Но все, сказанное здесь о богословии Завета и о том, какой смысл, как мне кажется, вкладывает в него Павел, предполагает, что в основе его — вера в таинственный замысел, который должен будет открыться в столь же таинственных, великих и грозных событиях. Все Евангелие, не устает повторять Павел, являет или «открывает» (здесь у него глагол *apokaluptetai*) Божью верность Завету. Опять же, остерегайтесь ложных противопоставлений.

Я не случайно начал главу «Евангелие апостола Павла прежде и теперь» с наблюдений над некоторыми особенностями современных прочтений Павловых текстов: имея дело с мыслителем такого масштаба, мы всегда рискуем втиснуть его в шаблоны и схемы позднейших культур. Сбиться на привычные, а по сути извращающие смысл Павловых текстов толкования очень легко, тем более что иногда, при всех кривизнах, в них даже остается что-то от самого Павла. Но куда полезней задуматься, что он на самом деле имел в виду, и отважиться развернуть сказанное им в настоящее и будущее. Это я и попробую сделать. Речь пойдет о трех уже известных нам сферах Павлова богословия: о Евангелии, «оправдании» и новом понимании слова «Бог».

Провозглашение нового Царя

Весть о Господе Иисусе Христе

По моему убеждению, нам необходимо вернуть в учительное служение церкви Павлово понимание «Благой вестии». Как уже говорилось, «Евангелие» для Павла — не набор приемов массовой христианизации. И не система пусть даже очень важных богословских построений. Это весть о том, что Иисус Христос — Господь всего: мира, вселенной, земли, неба, всех воздушных и безвоздушных пространств, всех китов и водопадов, всех черепах и всех деревьев. Достаточно это понять, — и тут же видишь полную бессмысленность существующих в нашем мозгу губительных разделений

между «проповедью Евангелия», с одной стороны, и, так сказать, «социальным служением» или «борьбой за справедливость», с другой. Благовествовать, — значит, нести миру весть о том, что над ним воцарился Иисус, и если нам не хочется на каждом шагу противоречить самим себе, мы должны не только сообщать эту радостную новость, но везде, где только можно и как только можно, утверждать Его Царство. Несколько лет назад в некоторых церковных кругах был в моде лозунг: «Если Иисус не Господь всего, значит, Он и вовсе не Господь». Этот принцип все больше принято относить к личному благочестию и «религиозным обязанностям». Но, по моему глубокому убеждению, он впрямую касается и господства Иисуса над вселенной.

Если следовать Павлу, это означает, что нет такой сферы существования или стороны жизни, включая и нашу с вами жизнь, на которую не падал бы свет смерти и воскресения Иисуса Христа; нет ничего, что было бы Ему неподвластно. Возможно, многие из нас стыдливо «не замечают» в центре Павлова благовестия Мессию Иисуса именно потому, что, признавая Его владычество нелепым иудейским «пережитком», который быстро и благополучно перерос Павел, а с ним и христианская община, гораздо легче превратить христианство в то, чего от него хотело Просвещение, — в систему эгоистического личного благочестия. Нам же, на мой взгляд, более подходит картина, нарисованная Лукой в Деяниях. Любопытно, что ответят нынешние проповедники, если им, как некогда Павлу, народ станет кричать, что они «поступают против кесаря, проповедуя другого царем, Иисуса»?

Скорее всего, им, следуя примеру Павла, стоило бы для начала сообщить властям мира сего о том, что время их прошло, и они должны признать над собой владычество Иисуса Христа. Дело даже не в том, чтобы напомнить отдельным политикам и власть имущим, мол, пора бы покаяться и предать свою жизнь Христу, хотя такое напоминание тоже важно. Но гораздо важнее во имя Христова рассказать им о том, что жить можно иначе — в любви, по справедливости, по правде, что в наших силах разрушить все перегородки, которые веками разделяли, а нередко ссорили людей друг с другом. Конечно, если церковь не подтверждает эти слова своей жизнью, произносить их бессмысленно. Чуть дальше я покажу, что даже чисто символические жесты и поступки оказываются в наши дни намного убедительней догматов и поучений. Смысл не в том, чтобы, как иногда говорят, «привести политиков к вере». От нас требуется другое — привести весь мир к престолу Христа. Иного выбора Благая весть нам не оставляет.

Позволю себе несколько примеров. «Великие пророки» нашего времени — Маркс, Фрейд и Ницше. Отсюда вопрос: что Павлово благовестие говорит о главных предметах их пророчеств — деньгах, сексе и власти?

Начнем с денег. Если Иисус — Господь мироздания, значит, Маммона — не могущественный бог, а жалкий идол. Проповедь Благой вести, как понимал ее Павел, призвана, во-первых, поколебать владычество Маммоны над нашими умами, а во-вторых, напомнить его верховным жрецам и тем, кто призывает припасть к его святыне, что есть и «другой царь, Иисус». Более полувека тому назад Т. С. Элиот спрашивал, может ли современное западное общество держаться на чем-нибудь, кроме взаимной выгоды? Как представляется, сегодня этот вопрос звучит гораздо острее. Мы живем в мире, где долги, которых во все времена стыдились, воспринимаются чуть ли не как дело чести и показатель зажиточности: стоит обзавестись Mastercard, уговаривает реклама, — и «весь земной шар у вас на ладони», а владельцу карты Visa ничего не стоит его «вращать». На деле же все это — поклонение Маммоне, которое даже теоретически несовместимо с верностью Иисусу, а на практике оборачивается откровенной ложью. Однако миллионы людей подобным уговорам верят и этим живут. На глобальном уровне та же пресловутая, болезненная проблема кредитов и долгов одних людей становится источником несчастий для миллионов других, поскольку значительная часть денег скапливается в руках у состоятельного меньшинства. Не так давно несколько церковных лидеров выступили с идеей объявить 2000 год «юбилейным», то есть простить все крупные долги и позволить каждому начать сначала. Здесь, конечно, возникает немало трудностей, но поскольку крупнейшие кредиторы — власть имущие, почему бы всей церкви, проповедующей Благою весть о смерти и воскресении Иисуса Христа, общими усилиями не свергнуть Маммону и вместо того, чтобы поклоняться ему, радоваться Христовой любви?

Аналогично, если Иисус — Господь мироздания, значит, богиня чувственной любви Афродита — тоже кумир. Павел клеймил ее на улицах всех языческих городов, по которым проходил; окажись он в современном городе, безусловно, поступил бы так же. Сулящая неземное блаженство, а в действительности не несущая ничего, кроме смятения и несчастий, власть Афродиты тоже должна быть низвергнута во имя Христово.

Однако главная трудность здесь состоит в том, что церковь, говоря о сексуальности, чаще всего допускает одну из двух наи-

более распространенных ошибок. В одних случаях она впадает в отживший свое дуализм, требующий запретить, отвергнуть или подавить сексуальность, поскольку «не Божье это дело» (в подобных взглядах иногда совершенно несправедливо обвиняли и Павла). В наши дни большинство мыслящих христиан вполне отдают себе отчет как в дуализме, так и в опасностях, которые в нем таятся. Но, как это ни грустно, многие из «понимающих», оправдываясь тем, что воздержанность оскорбляет или подавляет Богом данные инстинкты, угодили прямоком в плен к Афродите. Боязнь впасть в дуализм обернулась тайным или половинчатым язычеством, в котором абсолютное послушание «богине любви» не только приветствуется, но и отстаивается как одно из фундаментальных прав человека. Однако подобные идеи могут возыметь силу лишь там, где проповедь «Евангелия» понимается исключительно как увещевания «ходить в церковь и слушаться Бога», а не как призыв последовать за распятым и воскресшим Мессией. Однако Павлово богословие одинаково обличает и дуализм, и служение Афродите. Оно зовет поклониться истинному царю и, пройдя через мучительный опыт умирания и «рождения заново», понять, что на самом деле значит самозабвенная любовь.

И, наконец, третье — власть. Как говорилось в предыдущей главе, стоит понять природу Павловой проповеди, и становится ясно, что его рассуждения о «началах и властях» — не риторический прием, а впрямую связаны со всем его богомыслием. Действительно, мы живем в мире, где на двадцать первом веку истории христианства большинство по-прежнему понимает власть главным образом как *force majeure*. На протяжении двух последних столетий западная демократия вроде бы нашла более или менее надежный путь между Сциллой тоталитаризма и Харибдой анархии. А сколь долго может подобное продержаться, — это, на мой взгляд, не в последнюю очередь зависит от способности церкви напоминать: если над миром владычествует Иисус, значит, помимо всем известной, есть и другая, более могущественная сила, которая «в немощи совершается».

Конечно, с человеческой точки зрения мысль о том, что нам предстоит, как это видится со стороны, поставить «с ног на голову» всю свою прежнюю жизнь, кажется смешной или пошлой. Возможно, это потому, что решиться на такое страшно. Но не исключена и другая причина: поскольку Павлову проповедь ни мир, ни церковь давно уже не воспринимают всерьез, мы не можем понять, как Павел пересматривает все прежние представле-

ния о «начальствующих» и «правосудии» в свете всеохватного Божьего замысла о нашем «промежутке истории». Тринадцатая глава Послания к Римлянам вовсе не оправдывает вседозволенности и самодурства властей. Напротив, она очень четко указывает начальствующим на их место: власть властью, но ответ за нее придется дать Богу. Что же касается правосудия, оно нужно нашему увязшему в грехах миру примерно затем же, зачем нужен замок на входной двери. Но при этом не стоит забывать, что над всеми земными судьями стоит высший Судья. А поскольку и начальствующие, и судьи должны будут ответить перед Богом, открывшимся в Иисусе Христе, они должны переосмыслить саму сущность и цели вверенной им власти.

Думается, все вышесказанное впрямую относится к проповеди владычества Христа. Если Павлово Евангелие – правда, тем, кто в конце XX века рискует именовать себя «Павловыми христианами», ничего не остается, как взять на себя очень тяжкий труд, и чем скорее, тем лучше.

И под конец, после всего, что было сказано о современном звучании Павловой проповеди, позвольте мне снова повторить очень важную мысль. «Благая весть» рождает послушание, а не «религиозные чувства» *как таковые*. Коль скоро мы стремимся по-настоящему проповедовать владычество Иисуса, нам надо осознать, что, как учит Евангелие, единый истинный Бог во Христе упразднил грех, смерть, вину, позор и ныне призывает человечество отворотиться от кумиров, ввергающих его в прежнее состояние, и увидеть новую жизнь в Боге. Однако Евангелие – не реклама нового религиозного опыта. Речь идет не о том, чтобы что-то «принять», а что-то «оставить», словно это костюм, который можно «прикинуть на себя», а если фасон подходит, – купить. Напомню: благовествование – это провозглашение нового царя. Ни один глашатай античного мира не скажет: «Кесарь Тиберий стал императором! Примите его, если он вам подходит!». Благая весть несет новую жизнь, причем «жизнь в избытке». Но на пути к этой жизни – крест Христов, который воскресший Господь дает своим последователям. Поэтому Евангелие – это, прежде всего, весть об Иисусе Христе, а не очередной религиозный опыт. Стоит пойти за Иисусом, и на нас обрушится лавина самых разных, порой неожиданных «опытов» и «переживаний». Но единственный опыт, который твердо обещает Евангелие, – это опыт креста.

«Благая весть» ведет к «оправданию». Но что это ключевое для Павла слово значит сегодня?

Оправдание прежде и теперь

Оправдание и община

Евангелие создает не христианскую «тусовку», а общину. Если отталкиваться от традиционных, устоявшихся представлений об оправдании, мы неизбежно рискуем впасть в индивидуализм. Во времена Августина или Лютера это было еще не так страшно: их современники были связаны друг с другом гораздо теснее, чем мы с вами. Однако в культуре дышащего идеями Просвещения модернизма, а затем и в современной нам постмодернистской культуре индивидуализм расцвел буйным цветом: недаром символами нашего времени стали персональный стереоплейер и тотальная приватизация. Прискорбнее всего, что на эту удочку попались даже некоторые проповедники так называемого «Евангелия», утверждающие, что каждый оправдывается и спасается сам по себе. Но у Павла ни в проповеди, ни в «следствии» из нее, то есть в учении об оправдании, ничего подобного не найти. Бесспорно, каждый из нас призван во всей своей неповторимости своим голосом отозваться на Благою весть. Никто не вправе это отрицать. Но в одиночку, сам по себе христианин существовать не может. Павлова проповедь созидает общину, учение об оправдании скрепляет ее. Другого пути у нас нет.

Экуменическая задача

Павлово учение об оправдании ставит перед нынешними разделенными церквами очень важную экуменическую задачу. Невозможно, ссылаясь на учение, согласно которому все верующие в Иисуса Христа соберутся за общей трапезой (Гал 2), утверждать, что тем, кто понимает оправдание иначе, за общим столом места нет. Иными словами, учение об оправдании — не просто богословский концепт, о содержании которого путем напряженных экуменических усилий должны договориться католики и протестанты*. Оно само по себе экуменично, поскольку, отстаивая общность всех христиан, учение об оправдании разрушает все наши перегородки, держащиеся на культурных расхождениях и взаимных обидах. Конечно, трудности в один день не разрешатся. Конечно, нам еще

* О попытках договоренностей и совместных деклараций по вопросу об оправдании см. публикации в журнале ББИ «Страницы», 7:4 (2002), с. 534; 8:1 (2003), с. 53. Тексты некоторых документов см. в: М. Киннемон, Б. Коуп *Экуменическое движение. Антология ключевых текстов*. М.: ББИ, 2002, с. 172, 235. — *Прим. ред.*

предстоят долгие споры о вероопределениях. Но если христиане хотя бы задумаются над смыслом второй главы Послания к Галатам (не говоря уже о Рим 14–15, Еф 1–3 и других подобных фрагментах), можно считать, что первый шаг к неискаженному пониманию Павлова богословия сделан. Но это станет возможным, только если мы осмыслим учение об оправдании как одну из величайших экуменических доктрин.

Впервые с ее развернутым изложением мы сталкиваемся в Послании к Галатам. Поводом послужил вопрос о том, с кем христианину приличествует делить трапезу. Павел же понимал его иначе: могут ли иудеохристиане сидеть за одним столом с христианами из язычников? Но, к сожалению, многие католики и протестанты упорно видели в учении об оправдании «систему спасения» и, отталкиваясь от такого понимания во всех богословских спорах, сослужили себе и своим общинам весьма дурную службу. По сути, они вывернули Павлово учение наизнанку. Ведь смысл его как раз в том и состоял, что место за трапезой найдется всем верующим в Иисуса Христа, независимо от их национальных, культурных корней, а также, скажем прямо, многочисленных конфессиональных и межденоминационных различий, имеющих отношение, скорее, не к богословию, а к культуре. Превыше всего — единство веры во Христа, а значит, для евхаристического братства вовсе не требуется полной договоренности об оправдании. Когда христиане в конце концов это поймут, они не только станут жить в соответствии с тем, что исповедуют, но у них появится твердое и верное основание для проповеди Благой вести.

«Анонимное оправдание»

Отсюда следует очень важная и утешительная мысль, которой я всегда буду обязан великому англиканскому богослову Ричарду Хукеру, в чьих трудах я ее нашел. *Никто не оправдывается по вере в учение об оправдании верой.* Если чем и оправдываются, так только верой в Иисуса Христа. А значит, — и это несомненно, — множество людей оправданы по вере, даже если сами они того не знают. Взять хотя бы Галатов, которые не подозревали, что оправданы, и заботились главным образом о том, делать ли им обрезание. Как пишет Хукер, несомненно, оправданы по вере и те, кто задолго до Реформации искренне верил во Христа, но поскольку учение об оправдании тогда еще сформулировано не было, они не были уверены на этот счет и пытались заполнить тревожную пустоту другими способами. Да и сегодня большинство христиан тоже вряд

ли разбираются в тонкостях этой доктрины, но простодушно и кротко уповают на Иисуса, и поэтому они, согласно Павлу, тоже оправданы и причтены к единой семье. Соответствующим образом к ним и следует относиться. Все это не означает, конечно, что учение об оправдании несущественно и второстепенно. Отнюдь нет. Если церковь предлагает его, не понимая, о чем говорит, — не миновать беды. Можно сказать, что учение об оправдании в определенном смысле указывает за пределы себя самого. Веруй во Христа, веруй в то, что Иисус — Господь и Бог воскресил Его из мертвых, а все остальное приложится.

Оправдание и святость

Если понимать «Благую весть» и «оправдание» в том смысле, о котором здесь шла речь, мы вряд ли рискуем как в теории, так и на практике столкнуться с учением об оправдании с общим для всех христиан призывом к святости. И по сей день многие добрые христиане, прекрасно осознающие висящим над ними дамокловым мечом опасность пелагианского довольства собственной праведностью, затрудняются объяснить, почему ученики Христовы должны быть не просто «нравственными», а святыми в слове, деле и помышлении. Некоторые, не желая снижать нравственную планку, и впрямь ударяются в пелагианство. Другие же (таких сейчас становится все больше и больше), недослушав и недопоняв учение об оправдании верой, оправдывают им безнравственность, корни которой, даже если она пускает ростки в церкви, все равно — в мирской, а в наше время — в постмодернистской культуре.

Но все это — карикатура, гримаса. В действительности Павлово учение об оправдании глубоко укоренено в Евангелии, понятом как весть о владычестве Иисуса Христа. Отсюда и требование безоговорочного послушания Ему. Одна из ключевых фраз у Павла — «послушание веры». Вера и послушание — не антонимы. Напротив, они неотделимы друг от друга. Недаром «вера» и «верность» — слова однокоренные. Но, с другой стороны, не искажаем ли мы исходный смысл «Евангелия» и «оправдания», пытаясь тайком протащить в них «добрые дела»? Это могло бы случиться, упусти мы из виду ограничения, о которых говорилось выше. Вера, даже самая деятельная, никогда и ни при каких обстоятельствах не может быть предметом человеческой оценки, «пропуском» в народ Божий. Она — Богом данный знак принадлежности к семье верных — ни больше ни меньше. Святость же — это состояние, отличающее тех, кто только по милости Божьей оказался среди Его верных.

Оправдание и власти

Итак, одна из самых острых граней учения об оправдании обнаруживается совсем не там, где ее привыкли видеть даже самые ярые его защитники. Павлово учение об оправдании верой самым решительным образом разоблачает тех, кто хотел бы определять принадлежность к церкви чем-либо, кроме веры в Иисуса Христа. В частности, оно начисто исключает любые попытки обусловить предстояние перед Богом происхождением, сословием или родом. Сама мысль о том, что принадлежность к церкви может зависеть не только от послушания Христу, — не что иное, как идолопоклонство. Именно в этом убеждал Павел церкви в Галатии, Антиохии и других местах. Точнее всего о таком понимании оправдания сказано в Еф 3:10, где речь идет не о том, что церковь должна *говорить*, но о том, чем она должна *быть* и что *делать*. Церковь, верит Павел, призвана открыть «начальствам и властям на небесах многообразную премудрость Божию». Сам факт существования общины верных, в которой нет различий между иудеями и эллинами, рабами и свободными, мужчинами и женщинами, должен указать «начальствам и властям», что их время уже прошло и человеческая жизнь видится теперь совсем иначе. Эта мысль, как мне кажется, особенно важна для современного мира. И она же подводит нас к более общему вопросу о современном звучании основной темы всех Павловых текстов.

Новое понимание Бога и Божьей праведности

Что значит для современного мира предложенное Павлом новое понимание Бога?

В задачи этой главы и даже этой книги не входит анализ современного состояния богословия Троицы, однако приятно отметить, что в последнее время эта, почти забытая в 60-е годы сфера богословия все громче заявляет о себе. Пожалуй, единственное, о чем в данной связи надо сказать, так это о том, что в наши дни от христианского богословия и проповеди требуется смелость заново открыть смысл слова «Бог».

Выше мы уже говорили, что примерно десять лет назад произошел весьма существенный сдвиг в западном сознании: общество стало осознавать очевидную для любого современника Павла истину о том, что существительное «Бог» на самом деле многозначно. У тех, кто говорит, что не верит в Бога, следовало бы спросить,

какого Бога они имеют в виду. О том же вежливо, но решительно стоило бы спрашивать и тех, кто клянется, что в Бога верит.

Не так давно журналисты с недоумением комментировали опрос, в ходе которого обнаружилось, что большинство жителей Великобритании в Бога верят, но в церковь не ходят. Впрочем, это не удивительно. Бог, в которого верит огромное множество наших современников, — это Бог деистов. Примерно в такое божество верили во времена Павла эпикурейцы. Оно отстраненное, холодное, безразличное. Конечно, само оно пребывает в блаженстве, но ни за что не станет марать руки вмешательством в наши земные дела. Нет ничего странного, что люди, верящие в подобного Бога, шагу не ступят в церковь. Да ради такого «бога» и пальцем пошевелить не захочешь. Павел в свое время ошеломил язычников вестью об истинном Боге, живом, заботящемся, любящем, который действовал и действует в истории и каждой человеческой жизни, чтобы восставить и исцелить всякую тварь. С тем же мы должны идти и к нашим современникам: проповедуя Евангелие, говорить им об истинном Боге, который странным образом оказался «за скобками» так называемой христианской культуры, о том, что Он открылся в Иисусе из Назарета и познаваем Святым Духом.

Бог этот настолько не похож на божество деистов, что наши современники, вероятнее всего, сначала придут в недоумение. «Как это, — скажут они, — Бог пылко и сострадательно нас любит? Как это: он стал человеком, чтобы спасти человечество? Это непоследовательно, нелогично, неразумно, в конце концов». Да-да, конечно, но только если исходить из тех представлений о Боге, которые сложились в XVIII веке. Пора перестать в наших проповедях и публичных выступлениях играть словом «Бог» и вернуть миру его истинный смысл, открывшийся в Иисусе.

Это потребует объявить войну всем ложным богам, которые все громче заявляют о себе в последнее время. Богословие, как природа, пустоты не терпит. Деизм родил атеизм: сначала Бог был хозяином, затем — хозяином в отлучке, а потом — просто «в отлучке». Но так долго продолжаться не могло, и очень скоро его место заняли другие, вынырнувшие из небытия божества. Это заметней всего в разнообразных течениях *New Age*, часть из которых — откровенно языческие. Так же, как иудейский монотеизм противостоял в свое время дуализму, язычеству, стоицизму и эпикурейству, в наши дни христианский монотеизм должен (и об этом мы читаем у Павла) бросить вызов всем прочим богословским системам.

Уже сейчас видно, что больше всего движение *New Age* преуспело там, где христиане позволили себе опуститься до явно дуалистического почитания «далекого Бога» и презрения к тварному миру, включая и самый близкий нам «кусочек» творения, то есть собственное тело. *New Age* же предлагает неожиданную и захватывающую альтернативу: все творение, в том числе и мы с вами, божественно от начала и до конца. Однако все эти красивые слова — не более чем карикатура на Евангелие, о котором говорит Павел. Сам по себе тварный мир — не Бог, но он создан для того, чтобы отражать благость сотворившего его Бога и, в конце концов, разделить свободу и славу детей Божьих. Люди тоже не боги, но они созданы как образ и храм Его Духа.

Здесь дело не в том, чтобы дать правильный ответ. Современные богословские системы описывают главным образом, как люди живут, как упорядочивают мир и поступают друг с другом. Только в насквозь деистической культуре возможно, чтобы слово «богословие», как это можно наблюдать в некоторых сферах и кругах, стало ругательством в адрес несостоятельных теорий. Коль скоро мы призваны вслед за Павлом свидетельствовать по самому большому счету об истинном Боге, открывшемся в Иисусе Христе и в Духе, нам надо доказать, что на богословском языке можно говорить обо всем — о жизни, культуре, любви, политике и даже о религии. Больше того, это ставит новую задачу перед исследователями: им придется показывать связь богословия с другими науками. Правда, сначала потребуется убедить бухгалтеров и кассиров в том, что ради такого дела стоит оторваться от ведомостей и отчетов. Для этого нам понадобится не только терпение Иова, но и отвага противостоять «начальствам и властям» вестью о том, что есть другая жизнь, и ее следует принимать всерьез.

Кроме того, как мы видели, предложенное Павлом переосмысление слова «Бог» предполагало совершенно иной взгляд на Божью праведность. Размеры книги не позволяют поговорить об этом поподробней, поэтому остановимся только на восьмой главе Послания к Римлянам, где наиболее полно раскрыта одна из сторон интересующей нас темы. Павел «с радостной надеждой» говорит о наступлении того дня, когда совершится величайший исход всей твари из «рабства тлению» к свободе детей Божьих. Основная идея здесь такова: завет между Богом и Израилем с самого начал был «задуман» как орудие спасения всего мира. Немыслимо, чтобы Бог решил спасти маленькую группку людей, а весь прочий мир пусть катится в преисподнюю, что бы под этим ни понималось. Таким образом, если смерть и воскресение Иисуса Христа, равно как и

действие Святого Духа, подтверждают верность Бога Завету, нелепо, тем более ссылаясь на Павлово «Евангелие», представлять себе дело так, будто Бог всего лишь выбрал другую группу спасенных, а общий механизм остался неизменным: одних — в рай, других — в космические тартарары. Тем не менее, показательным, что богословие и экзегеза нередко обходят самые существенные в этом смысле фрагменты — середину Рим 8 и середину 1 Кор 15 — молчанием, а протестантские экзегеты вообще не знают, что с ними делать.

И, наконец, Павлово представление о Божьей праведности потребует от нас заново понять, как праведность Бога связана с Его справедливостью по отношению к миру, которая во всей полноте откроется в будущем, но проступает уже в образах настоящего. Ведь недаром *dikaiosune* — «справедливость» — может переводиться и как «праведность». Если правда, что Бог во Христе и силой Духа хочет обновить весь мир, и все, о чем говорится в Рим 8 и 1 Кор 15, действительно имеет смысл, значит, как святость в нынешней жизни, пусть отчасти, неуверенно, гадательно, но все же несомненно предвосхищает грядущее воскресение, так и все наши нынешние усилия милосердия, справедливости и мира, пусть неполно, зыбко, гадательно, но столь же несомненно, «прообразуют» исполнение Божьего замысла о твари. Ни одно из них не напрасно: это только на старой карикатуре механик смазывает колеса машины, которая вот-вот сорвется в пропасть. Все наши старания — знаки надежды для мира, который «стенает и мучится донныне» в ожидании обетованного освобождения.

По мере продвижения в глубь понятия «Божья справедливость» мы все явственней начинаем понимать, что оно по сути говорит о Божьей любви, любви Творца к сотворенному Им мирозданию и решимости восставить его ценой победы Христа над силами лжи и распада. Бог жаждет затопить творение Своей любовью, покрыть его Своей славой, как воды покрывают море. Если Евангелие повествует о праведности Божьей, а церковь призвана и уполномочена возвестить эту весть всему миру, значит, и по богословским, и по экзегетическим резонам она никак не может согласиться на половинчатость. Ей нужна полнота. Совершенно так же она не может соглашаться с тем, что несправедливость, унижение и насилие по-прежнему правят миром. Ведь не кто иные, как христиане, призваны привести творение или хотя бы малую часть его — собственное тело — в послушание целительной любви Божьей. Им заповедано уже в настоящем становиться теми, кем по Божьему замыслу им предстоит стать в будущем. Собственно, в этом и состоит святость. Вправе ли мы подходить с другими мерками к тварному миру?

Заключение

Павлово благовестие, в чем убедили нас старые добрые экзегеза и богословский анализ, и по сей день может многое дать не только для проповеди, но и для всей жизни церкви. Я не берусь сейчас рассуждать о том, что сказал бы апостол Павел нашим постмодернистам, но мне думается, он и здесь мог бы противопоставить их претензиям христианское здравомыслие и цельность, а не ограничивался бы перепуганным ворчанием, которое время от времени можно слышать в церковных кругах. Павлово видение истины, реальности, личности, захватывающей истории отношений Творца и мироздания, Бога Завета и народа Завета вполне могло бы стать мощным и очень нужным противовесом постмодернистским попыткам «деконструировать» истину и реальность, расшатать и размывать личность, разоблачить и уничтожить все «метатексты». Иными словами, я убежден, что Павлово благовестие, равно как и неотъемлемая часть его — учение об оправдании, в наши дни не менее действенно, чем во времена Павла.

Но для этого понадобятся люди, готовые пойти на тот же риск, на какой в I веке пошел апостол язычников, — научиться безумию мудрости, силе в немощи, то есть стать, с человеческой точки зрения, неудачниками. Если христиане призваны проповедовать Благою весть, им, хотя бы они того или нет, предстоит заново открыть для себя, что Евангелие — это не только идеи, но также символы, повествование, наконец, праксис (то есть деятельная жизнь). Или, как сказал бы Павел, Царство Божье — не слово, а сила. Поэтому, пытаясь понять апостола Павла, так важно напоминать себе, что все наши интеллектуальные упражнения — только подступы к реальности. Сама же реальность, то есть Благая весть Бога, никогда не была и не будет «книгой», которую можно проанализировать, понять, поместить в интеллектуальный багаж, — и на том успокоиться. Царство Божье, если его истина, конечно, не извращена до неузнаваемости, должно стать (как это и случилось в Иисусе Христе) плотью и кровью. Все, что во Христе открылось миру, снова должно быть явлено стараниями тех, кто веруют в Него, и, движимые Духом, жизнью, равно как и словом, проповедуют Благою весть своим современникам.

Павел, Иисус и корни христианства

Наконец, мы можем задать вопрос, ради которого, во многом, и предпринималось столь подробное исследование Павловых текстов. Так был ли Павел и в самом деле основателем христианства? Правда ли, что из учения и служения Иисуса из Назарета он сделал религиозную систему, которую мы привыкли называть «христианством», хотя сам Христос ни за что бы с этим не согласился? И правда ли, что ему и только ему мы обязаны двумя тысячелетиями христианской истории со всеми ее загадками и парадоксами, славою и бесславием?

Из многих посвященных нашему предмету научных и популярных работ особенно выделяется недавно вышедшая книга, в которой на суд читателей вынесены весьма нетривиальные взгляды. Она-то и будет нашим основным собеседником в заключительной главе. Плодовитый романист и автор многочисленных биографий Э. Н. Уилсон не так давно, в 1997 году, произвел на свет книгу под названием *Paul: The Mind of the Apostle*. Это написанный на хорошем уровне, остроумный и весьма любопытный труд, изобилующий не только колоритными зарисовками мест, где бывал Павел, но и весьма неожиданными соображениями о том, что им двигало. Уилсон заморожен Павлом, что, впрочем, неудивительно: по его словам, Павловы сочинения «непостижимы», они написаны человеком, который «был раздираем внутренними противоречиями и всю жизнь разрывался между двумя противоположными путями» (с. 56 и след.*). У Павла «мятежный, почти ницшеанский ум» (122 и след.); его «блестящая и беспощадная критика состояния человечества» (122) указывает на то, что он чувствует себя «в полной метафизической изоляции» (124).

Что же касается «Христа», он, как полагает Уилсон, не имел для Павла ничего (или почти ничего) общего с историческим Иисусом из Назарета. «С того момента, как Павел создает свой апокалипсис, историчность Иисуса для него уже не важна» (73). Слово «Христос» становится кодовым названием идеала, «сокровенной религиозной сущности», «всех самых высоких порывов человеческого духа» (221). Павел, продолжает Уилсон, «воспринимал Иисуса не столько как человека, которого помнили иеруса-

* Здесь и далее в скобках указаны страницы книги Уилсона. — *Прим. пер.*

лимские христиане (хотя таковым Он и был), но как символ присутствия Божьей любви в сердцах верующих» (207). Но особой беды Уилсон в этом не видит: если Павлово богословие и связано с «человеком из Назарета», то лишь постольку, поскольку Павел превратил в открытую всем людям и всем эпохам «религию сердца» то, что иначе оставалось бы исторически, территориально и политически ограниченным набором идей (233). «Высказывания Иисуса могут нас сколько угодно потрясать, но они вряд ли годятся для того, чтобы строить на них жизнь. Религия Павла, напротив, безумна, экстатична, противоречива, как и должно быть... ее универсальный призыв вбирает в себя весь религиозный опыт человечества» (239). Собственно, с этого призыва, по Уилсону, и началось христианство. Для языческих последователей Павла «слово “Христос” было не столько синонимом иудейского Помазанника, Избавителя Израиля, сколько именем Бога, которого они знали сердцем, сокровенного Спасителя, Таинства, именуемого Иисус» (132). При этом Уилсон не отказывается от Иисуса, но возводит его в абстракцию: «Если “Петровы”, то есть палестинские, христиане цепко держались за воспоминания об Иисусе из Назарета, Павел смог предложить более универсальное понимание веры, такое представление о рае, какое, по всей видимости, только и могло быть у Иисуса, — полную уверенность в том, что каждый человек может обратиться к Богу как к отцу, и ему ответят любовью» (239).

Но откуда взял Павел эту новую религию? Уилсон, в отличие от нас (см. главу вторую), не считает, что в «дохристианской жизни» Павел бы учеником Шаммая. Его версия гораздо интересней. Придуманый им Савл вырос в языческом Тарсе, участвовал в митраистских мистериях и поклонялся Гераклу. Потом он переехал в Иерусалим, нанялся к первосвященникам и стал чем-то вроде охранника при Храме. Так что он, конечно, не раз видел и слышал Иисуса и, бесспорно, знал, а можем быть, собственными глазами видел, как его распинали. Не исключено, что Павел даже помогал арестовывать Иисуса, поскольку всегда был сторонником власти кесаря.

Из этих предположений естественным образом следует, что Павел мыслил языческими категориями. Почитатели Митры, омываясь кровью жертвенного быка, верили, что «кровь жертвы наделяет их силой, божественной силой, и они становятся причастны тайнам, сокрытым в глубинах мироздания, но ныне явленным». Отсюда, по мнению Уилсона, и «напряженное религиозное внимание Павла к распятию»: «Павел мифологизирует крест, ста-

раясь постичь его смысл» (60). Получается так, что Павел скрепляет Митру с распятым Иисусом Христом, но при этом отождествляет себя со вторым: «В воображении эллинизированного иудея, искушенного фарисея, одного из охранников Храма, поставщика палаток для римских легионеров на кресте был он сам, Павел, пригвожденный к орудию пытки, умерший, пострадавший и воскресший» (80, ср. 70, 77 и след., 122). На культе Митры строится также Павлово видение евхаристии, которую Уилсон умудряется одновременно низвести до очередного обрядового новшества, никак не связанного с Иисусом из Назарета, — и превознести как исключительно ценный феномен культуры (165-168). Что же касается идеи смерти и воскресения Иисуса, она, по мнению нашего автора, полностью заимствована из культа умирающего и воскресающего полубога Геракла.

Теперь о собственно религиозных переживаниях Павла. Для Уилсона это не что иное, как «маниакальные состояния, охватывающие участников мистериальной инициации» (76). Так что образ «тусклого стекла» из знаменитого Павлова гимна любви (1 Кор 13) должен был напоминать недавним язычникам о чем-то родном и домашнем (173 и след.). Иными словами, Павел основывает на распятии Иисуса Христа новый мистериальный культ. Он мифологизирует Иисуса: «Павел смог очистить мифологические переживания прежней религии... и создать на них новый миф, отголоски которого разнеслись далеко за пределы иудейской Палестины» (72).

На этой мифологии, а также на жгучей потребности как можно скорее навязать ее другим держится, как считает Уилсон, вся проповедническая и миссионерская деятельность Павла. Вместе с тем им двигало страстное желание закончить свою работу до наступления конца света, который, как верили многие христиане, случится совсем скоро (93, 108, 144 и т. п.). Приближение всеенского катаклизма «было одной из главнейших Павловых идей» (177). Павел в книге Уилсона только и делает, что думает о конце света, парусии, то есть втором пришествии, которое может случиться в любой момент: собственно, ради того, чтобы приблизить это событие, он и отправляется в Иерусалим. Его, Павловыми, стараниями должны исполниться мессианские пророчества (206). «Воскресение» для Павла — не случившееся с Иисусом событие недавнего прошлого, но прежде всего то, что произойдет с ним самим и с каждым. Пламя этой надежды освещает все, что бы он ни делал. Когда же Павел и в самом деле прибывает в Иерусалим, его арестовывают, в народе случается «смятение», и тут он начи-

нает подозревать, что апокалипсис происходит неправильно: все идет не так (207, 218) (здесь есть определенная нестыковка, поскольку в той же книге [193] читаем о том, что, обращаясь с посланием к римлянам, то есть до последнего путешествия в Иерусалим, Павел думал, будто конец света наступит в результате его поездки в Испанию). Поэтому Павел в полном смятении, если не сказать — в отчаянии, отправляется в Рим. И хотя мы доподлинно не знаем, что с ним там произошло, дело его не пропало. Именно Павел, а не Иисус, стал (если вообще такое было) основателем христианства (258).

Трудности с портретом

Итак, Уилсон создает не то чтобы совсем безобразный, но довольно аляповатый и весьма интригующий образ Павла. Его книга рождает новые вопросы, побуждает заново перечитывать Послания, думать, о чем Павел пишет и почему. Больше того, Уилсону удалось расслышать у Павла очень важную и чистую ноту — ноту любви, глубокой веры, благоговения, которое изливается из сердца апостола и отзывается (несмотря на все внешние шумы) в сердцах его читателей. За это мы должны быть Уилсону благодарны. Предложенная им историческая реконструкция, даже при том, что он время от времени путается в деталях, к примеру, превращает Гая Цезаря Калигулу в двух разных людей — Гая и Калигулу (97 и след.), дает трехмерное представление об апостоле. Уилсон немного осведомлен о современных исследованиях, — правда, и здесь он проявляет «самобытность», например, когда пробует соединить идею Э. П. Сандерса о том, что иудаизм никогда не был религией законнически понятых дел праведности, с абсолютно чуждым Сандерсу взглядом на Павлову полемику с иудаизмом как на протест против «религии как таковой» (см. 195, 209).

Но это еще мелочи: есть кое-что поважнее. Куда более сомнительными нам кажутся представления Уилсона о наиболее существенных сторонах образа Павла.

Происхождение Савла

Начать хотя бы с того, что Савл из Тарса для него — однозначно пособник Рима и слуга первосвященников. Уилсон основывается на Деян 9:1-2; 14; 21; 26:1-12, где говорится о том, что Павел получил от первосвященников власть преследовать христиан в Дамас-

ке. Но приходиться к подобным выводам означало бы совсем не понимать тогдашней политической ситуации и расстановки сил. Как мы знаем, последователи Шаммая были приверженцами «жесткого курса», непримиримыми противниками всякого соглашательства и яркими сторонниками революционной борьбы. В этом и состояла «ревность», которой Савлу из Тарса занимать не приходилось.

Но никаких реальных прав у фарисеев, к какой бы партии они ни принадлежали, не было. Они всегда оставались «маргиналами», и места в тогдашней иудейской иерархии им не нашлось. Даже если фарисей становился членом Синедриона, всеми полномочиями он был обязан только своему положению, а не тому, что он — фарисей. Так что, когда ревностный Савл из Тарса, глубоко задетый, больше того, оскорбленный в лучших религиозных чувствах быстрым распространением новой ереси, отвлекающей народ от изучения Торы и защиты Храма, кипел праведным гневом и рвался раз и навсегда покончить с этим безобразием, ему, по закону — бесправному, ничего не оставалось, как идти к ненавистным предателям, то есть первосвященникам, и брать у них официальное разрешение на кровопролитие. Первосвященников же заботило только происходящее в самом Иерусалиме. Любые движения представляли прямую угрозу закону и порядку: достаточно одного провокатора, — и на улицах могли появиться римские войска. До Дамаска, а также до ревностного фарисея Павла, им, откровенно говоря, дела не было. Автор Послания к Галатам и третьей главы Послания к Римлянам, наверное, долго и громко смеялся бы, узнай он, что его держат в коллаборационистах, состоящих на службе у первосвященников.

Иудаизм и эллинизм

Но в основании всей реконструкции Уилсона, при том, что он сам с этим, скорее всего, не согласится, лежит более существенный порок отжившего свое историко-религиоведческого подхода. Сторонники его считали иудаизм местной, чуть ли не племенной религией, тогда как эллинистические верования виделись им почти универсальной духовной или философской системой. С этой точки зрения выходило, что Павел перевел учение Иисуса с «иудейского» на «эллинский», чтобы таким образом оно стало доступно всем. Отсюда — старые бредни (которые, между прочим, повторяет Уилсон) насчет того, что Павла, на самом деле, не понял никто, кроме жившего во II веке еретика Маркиона, да и тот понял

неправильно (напомним, что Маркион превратил христианство в не имеющую ничего общего с иудаизмом, если не антииудейскую, религию). Это опасная полуправда, и даже в оставшейся половине правды тоже нет. Уилсон постоянно твердит о том, что Павел оставил иудаизм, иудеохристианство и Иерусалим. Больше того, дойдя в своем повествовании до того момента, когда Павел берется за немислимо трудное и деликатное дело сбора в «эллинских» церквях пожертвований для палестинских иудеохристиан, он осмеливается утверждать, что Павел «отвернулся от палестинского иудаизма» (136).

Как уже говорилось, Павел сумел увидеть ту главнейшую особенность иудаизма, которую проглядели, как это ни смешно, наши «эллинистически мыслящие» историки религии: если иудеи действительно верят в Того, Кто сотворил все мироздание и избрал Израиль, чтобы освободить творение от зла, значит, мир нуждается в том, чтобы услышать «весть от иудеев», — всем прочим он уже сыт по горло. Ему нужна была родившаяся в недрах иудаизма проповедь о едином истинном Боге, победившем всех кумиров и распахнувшем двери темницы, в которой томилось человечество.

Это означает только одно: все «догадки» Уилсона о Митре и Геракле никуда не годятся. Да, Павел неплохо разбирался в язычестве. В восьмой главе Первого послания к Коринфянам он говорит о «многих богах и многих господах», а в Деян 17 Лука очень подробно описывает, как Павел «возмутился духом» (чего еще ждать от бывшего шаммаита?) при виде идолопоклонства афинян. Как мы видели в первой главе нашей книги, в истории было немало попыток вывести религиозный опыт и богословие Павла из языческих философских и мистериальных религий. Все они, как считает большинство современных исследователей Павловых текстов, оказались неудачными. Так что Уилсон не изобретает велосипед. Он предпочитает скакать по лужайке на палочке.

Крест и воскресение

Совершенно очевидно, что невероятные предположения относительно источников Павловых представлений об Иисусе призваны заполнить вакуум, образовавшийся от неспособности Уилсона понять, что на самом деле значили для Павла смерть и воскресение «человека из Назарета». Как говорилось в третьей главе, для него это был не предмет мистических спекуляций, а эсхатологическое завершение Завета, событие, в котором исполнился замысел истинного Бога Израилева. Достаточно было Уилсону упустить

одно это обстоятельство, и вся его конструкция искривилась, как если бы на карте Европы забыли отметить, скажем, Францию: все остальное тут же идет наперекосяк, границы исчезают, и любая попытка восстановить европейскую историю сводится к безумным теориям и замысловатым, но неправдоподобным гипотезам.

Воскресение Иисуса Христа было для Павла величайшим эсхатологическим событием. Уилсон же умудряется написать целую книгу, словно не замечая этого; напротив, он утверждает, что Павел не признает телесного воскресения Иисуса (236). «Воскресение», полагает Уилсон, было для Павла «высокой идеей», сердечным убеждением и будущей надеждой, а не свершившимся фактом. Такой Павел ни за что бы не написал: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша... А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших» (1 Кор 15:14, 17). Созданный Уилсоном персонаж никогда бы не смог описать эсхатологическое событие, начавшееся с воскресения и воцарения Мессии Иисуса, как нечто уже случившееся, как данность (ср. 1 Кор 15:20-28). Апостол Павел жил не только в конце времен, в «роковые дни» накануне исполнения мессианских пророчеств. Он жил также и в «первые дни» осуществившихся обетований. «Ибо все обетования Божии в Нем „да“» (2 Кор 1:20), — пишет Павел. Конечно, совсем не так, как это представлялось некогда фарисею Савлу, но после воскресения он уже не может не видеть того, что «праведность Божья», Его великий, всеохватный, искупительный завет с Авраамом исполнился в Иисусе Христе.

Павел не превращает телесное воскресение в некое действие наподобие эллинистической мистерии. Он воспринимает его так, как и должен воспринимать такие события иудей. Для него несомненно, что, поскольку Израиль был средоточием замысла Творца обо всем мире, все, что совершил Творец для Израилева Мессии Иисуса и в Нем, также распространяется на весь мир. Вместо сомнительных оговорок и недомолвок Уилсона, у Павла (см. об этом пятую главу) мы находим отчетливо выраженную полемическую направленность. Он хочет ни много, ни мало «пленить всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор 10:5). Стоит посмотреть сквозь эллинистическую призму, картинка тут же переворачивается. Но если мы рассуждаем в иудейской логике, все, включая эллинистические параллели, становится на свои места.

Это справедливо, и когда речь заходит о том, как Павел мыслит крестную смерть Иисуса. Все частичные и, по большей части, мнимые параллели между Павловым пониманием распятия и ри-

туальными практиками мистериальных религий — не что иное, как попытка повернуть время вспять, раз и навсегда разоблаченная в наиболее значительных исследованиях нашего предмета (см., например, работу Э. Дж. М. Веддерберна *Baptism and Resurrection**). Но это еще цветочки по сравнению с теми открытиями, которые ждут нас впереди. Так, размышляя над Гал 3:13-14, Уилсон называет (57) слова «Христос... сделался за нас клятвой» (Гал 3:13) «одним из самых непостижимых взлетов Павловой фантазии» и добавляет, что распятие было «клятвой» не по иудейскому закону, а по римскому праву. И это, заметим, при том, что Павел ссылается на соответствующий фрагмент иудейского законодательства (Втор 21:23), — и Уилсон приводит эту цитату! Тем не менее он продолжает утверждать, что «позор креста — это римский позор» (58).

Такие взгляды выдают глубоко укоренившееся непонимание иудейского контекста, как и того, что с ним сделал Павел. Ужас, с каким во многих иудейских текстах описывалась казнь на кресте, не в последнюю очередь объясняется проклятием Второзакония. Но для Павла вся третья глава Послания к Галатам, которая, вопреки утверждениям нашего автора, вполне «постижима» для комментаторов (интересно, много ли комментариев на Послание к Галатам читал Уилсон?), сводится к одному вопросу: что произошло с данными Аврааму обетованиями о том, что в нем «благословятся племена земные», когда потомкам Авраама было явлено проклятие креста? Это сугубо иудейский вопрос, и Павел отвечает на него как иудей, но главное в его ответе — весть о Боге, спасающем мир, и она адресована всему человечеству, в том числе и новообращенным Галатам.

Павлов ответ, как я уже писал**, строится на основополагающем богословском убеждении в том, что Иисус Христос был иудейским Мессией, в чьей жизни, смерти и воскресении исполнилось предназначение иудеев. Он взял на себя судьбу Израиля и пронес ее «долиной смертной тени», сквозь «место клятвы», чтобы спасти избранный народ, а с ним — весь мир. Ближайшие аналогии тому надо искать не в греческой или римской культуре, а в иудейских свидетельствах о мучениках. Для начала хорошо бы посмотреть хотя бы 2 Макк 7:36-38 или 4 Макк 6:27-29, 17:20-22.

Итак, богословие креста у Павла неразрывно связано с другими составляющими его «Благой вести». (Кстати, любой словарь

* A. J. M. Wedderburn *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background*, 1987.

** N. T. Wright *The Climax of the Covenant*, 1991, ch. 7.

скажет Уилсону, что Павел вовсе не «изобретал», как думает наш автор [150] слово «Евангелие», равно как и не он первым [84] стал использовать *agape* в значении «любовь».) Крест для Павла всегда был той «точкой в пространстве», где совершилась обещанная иудейскими пророками победа над «началами и властями», а значит — над грехом и смертью. «Христос умер за наши грехи по Писанию». Точнее сказать, в распятии грех, за который в равной мере предстояло ответить эллинам и иудеям, был окончательно побежден истинным Сыном Израилевым, Мессией, в котором воплотилось и исполнилось спасительное для всех призвание и предназначение Израиля (Рим 8:3). Честно скажу, невозможно представить, чтобы подобные идеи мог излагать персонаж, которого придумал Уилсон. Куда органичнее как с исторической, так и с экзегетической и богословской точки зрения допустить, что Павел, будучи иудеем, воспринял весть о том, что Иисус действительно Мессия Израилев, как и положено иудею, то есть в свете иудейского Писания, с одной стороны, и в свете воскресения, с другой. Куда естественней предположить, что он довольно быстро осознал не только подлинность этой вести, но и ее безусловную ценность для всего мира, в частности, и для язычников, которые ни сном, ни духом не ведали о бесконечной и «ревнивой» любви Бога к миру.

Возможно, самая красноречивая и внутренне противоречивая особенность нарисованной Уилсоном картины состоит в том, что, пытаясь представить Павла законченным эллинистом, наш собеседник цепко держится за то, что никак не назовешь «греческим наследием», — за Павлову эсхатологию. Мы уже знаем о том, что эсхатология у Павла не сводится к «учению о конце света» в привычном понимании. Но, с другой стороны, как бы мы ни толковали ее, она не имеет ничего общего с мистериальными культами эллинизма. Об этом лучше всего сказал Альберт Швейцер в работе, которую неплохо бы повнимательней прочитать Уилсону:

Поскольку все представления и идеи Павла коренятся в эсхатологии, каждый, кто силится объяснить их эллинистическими влияниями, похож на человека, который издалека носит в дырявом ведре воду, чтобы полить разбитый возле источника сад*.

Крест и воскресение для Павла — эсхатологические события *par excellence*. Он живет в ожидании дня, когда начатое на кресте довершится во всем мироздании (Рим 8; 1 Кор 15) и совершится в каждом из верных, в том числе и в нем (Флп 1:6). Он знал также,

* Albert Schweitzer *The Mysticism of Paul the Apostle*, 1968, p. 140.

что уже в нынешних исторических событиях, равно как и в воскресении Христа, проступают начатки жизни будущего века. Наконец, и это самое важное, он ни на миг не сомневался в том, что эта жизнь вошла в свои права, когда Иисус из Назарета победил смерть. А значит, остальное уже не важно. Да, чтобы она принесла плоды, понадобится немало трудов, предстоит пережить гонения и муки. Но все это только в радость, потому что тех, кто «во Христе», ничто не сможет отлучить от всемогущей, всепокрывающей и всепобеждающей любви сотворившего мир Бога Завета.

Иисус и Бог

Здесь мы вплотную подходим к христологии. В сердцевине Павлова учения об Иисусе Христе (см. четвертую главу) — переосмысленный иудейский монотеизм. Уилсон же (как и, заметим, бесчисленное множество исследователей) упорно рассматривает любую попытку поставить Иисуса рядом с Богом как переход от единобожия к некоей новой разновидности язычества. В этой связи любопытно понаблюдать, как он обходится с Флп 2:5-11 (113-115), пытаясь доказать, что «высокая» христология возникла гораздо раньше Евангелия и, вполне возможно, самого Павла. Но при этом он совершенно не замечает, что Павел рассуждает об Иисусе *только в рамках* иудейского монотеизма. Больше того, по его убеждению, перед читателем в этих фрагментах предстает некий, напоминающий Диониса, персонаж, «который шествует по земле, скрывая свою божественную природу», и «вытесняет все реальные или легендарные воспоминания о галилейском проповеднике» (114).

По всей вероятности, такое объяснение не очень устраивает самого Уилсона — отчасти потому, что оно кажется ему слишком прямолинейным. Но предложить взамен, как мы видим, нечего. Уилсон постоянно то так, то эдак твердит о том, что признание божественности Иисуса ведет от иудаизма к язычеству, в реальности же, — об этом шла речь в четвертой главе, — дело обстоит совсем иначе. Именно в ожесточенной полемике с язычеством в 1 Кор 8, языческой империей в Флп 2 и «начальствами и властями» в Кол 1 Павел доказывает, почему вера в Иисуса Христа не противоречит иудейскому монотеизму. Он не мог не осознавать, что делает. Да, он рисковал. Павел очень хорошо знал, что многие его не поймут и будут думать, как это и случилось в Афинах, что он рассказывает об очередных чужих божествах, одно из которых зовут Иисус, а другое — Анастасия (Деян 17:18), — *anastasis*, как известно, по-гречески — «воскресение». Примечательно, что

некоторые афиняне увидели здесь упоминание о женском и мужском «божествах». Павел не сомневался в том, что рисковать ему придется. Но поскольку он созерцал воскресение Христово не «сквозь тусклое стекло» мистических прозрений, а в ярком свете Писания, ничего другого ему не оставалось. Иудейский Мессия Иисус из Назарета был для него реальностью, на которую тщетно притязали языческие кумиры, — непреложной реальностью присутствия Бога в мире, которая открывалась во всей истории, традиции, пророчествах, страданиях и чаяниях избранного народа.

Искаженный образ

При всей загадочности и замысловатости, созданный Уилсоном образ Павла неудачен по нескольким важным причинам. Первая — историческая: все предположения Уилсона относительно происхождения и обращения Павла, а также истоков его учения, с одной стороны, неубедительны, а с другой, не допускают даже возможности альтернативных объяснений, хотя они лежат на поверхности. Вторая причина — богословская: Уилсон пытается воссоздать ход Павловой мысли, упуская при этом ее главные составляющие (исполнение обетований в смерти и воскресении Иисуса, откровение о «праведности» Бога Израилева), — образовавшаяся при этом пропасть заполняется вымученными теориями и нездоровыми фантазиями. И, наконец, предложенная Уилсоном экзегеза. Тут можно найти несколько любопытных наблюдений, в частности, над Посланием к Филиппийцам, к которому Уилсон испытывает искреннее и вполне объяснимое пристрастие. Когда же дело доходит до более показательных текстов, например, до Послания к Римлянам, здесь наш автор даже не пытается проникнуть в их суть, а предпочитает любоваться издалека. Но это и неудивительно, потому что во всех своих исторических и богословских построениях Уилсон упорно не замечает, что ключ к Павловым текстам — в напряженных размышлениях об обетованиях Завета, исполнившихся в смерти и воскресении иудейского Мессии.

История, богословие, экзегеза. Но что же из этого следует для нас? Трудно понять, любит Уилсон Павла или нет, ставит его в пример или же, наоборот, всячески против него предостерегает? Согласен ли он с Павлом (конечно же, с оговорками) или не согласен, но кое в чем готов уступить? Корит ли он Павла за то, что тот искажил учение Иисуса, или же, напротив, хвалит за то, что сделал его общедоступным? Обвиняет ли он Павла в том, что из-

за него христианство сделалось религией, или, наоборот, превозносит за то, что он отважился противостоять всем возможным «религиям» не только иудейского, но и христианского толка? Не делается ли Павлу дурно от его похвал и радостно — от упреков? И, наконец, возможно ли в этой мятущейся, противоречивой фигуре признать апостола Павла?

Уилсон видит в христианстве во всех отношениях превосходный, оказавший огромное влияние на судьбы мира факт культуры, но категорически отказывается признавать его современные формы. Особенно «нежные» чувства питает он к Англиканской церкви, с которой публично порвал несколько лет назад, объясняя свое решение тем, что Павлу она показалась бы «абсурдней и смешнее всех прочих видов так называемого “христианства” и повергла бы его в полное отчаяние» (195 и след.).

И, тем не менее, с самим Уилсоном все не так однозначно. Да, он видит у Павла в основном противоречия, пустую риторику и красноречие — «Духовного мистера Жабу*, который изо всех сил расхваливает сам себя» (217); он совершенно не понимает значения Флп 3:4-6 в общей логике послания. Но все же мне кажется, что у его сочинения есть одно несомненное достоинство. За всеми внешними шумами Уилсону удалось расслышать высокую и чистую ноту. Это нота любви — любви Бога, изливающейся в мир в Иисусе Христе, достигающей «краев земли», покрывающей всякого человека, независимо от его племени и рода, открывающей бесконечную глубину и ценность каждой жизни. И здесь наш автор почти готов согласиться, что Павел и Иисус «говорят одним голосом» (239).

Уилсон верно расслышал эту ноту. Он совершенно прав в том, что, говоря о любви, Павел — гораздо больше, чем философ, хотя странно, что превыше философа в иерархии Уилсона оказывается только «первый романтический поэт в истории», как он именует Павла. Но если романтическая поэзия для Уилсона — окно в мир Божьей любви, что ж, пусть Павел будет романтиком. Подобно тому, как в книге Уилсона об Иисусе из груды псевдогипотез можно извлечь несколько весьма существенных идей, так и здесь время от времени случаются проблески света. Если за ними идти, они могут вывести автора из тумана «ощущений и допущений», и тогда он сможет создать куда более цельный, завершенный и убедительный образ Павла. А там — кто знает, что из этого выйдет еще?

* Персонаж из сказки английского писателя Кеннета Грэма «Ветер в ивах». — *Прим. ред.*

Все вышесказанное подводит нас к главнейшему вопросу, на который книга Уилсона, при всех ее претензиях, так и не дает ответа: какая связь между Павлом, Иисусом Христом и возникновением христианства?

От Иисуса к Павлу и дальше

Ответ зависит от того, кем мы считаем Павла, равно как и от наших представлений об Иисусе Христе (я об этом довольно много писал, в частности, в недавней работе *Jesus and the Victory of God*). Поэтому сначала необходимо решить, что будет отправной точкой наших рассуждений.

Если Иисус и Павел для нас «влиты» в иудаизм I века с его бурными богословскими, политическими течениями и тревожными ожиданиями (в противном случае нам пришлось бы согласиться, что мы крайне мало знаем и о том, и о другом), тогда нам будет нетрудно признать, что ни один из них не проповедовал вневременную религию, этику или «систему спасения». И тот, и другой осознавали себя участниками великого действия, в котором должен исполниться изначальный Божий замысел. Иными словами, оба дышали воздухом эсхатологии.

Следовательно, мы не вправе отделять «главные идеи Павла» от «главных идей Иисуса Христа» и тем более противопоставлять их друг другу. Немыслимо утверждать, будто Иисус учил о покаянии и грядущем Царстве, а Павел — об оправдании верой. А с другой стороны, недостаточно, апеллируя к единству контекста и понятий, доказать (хотя сделать это довольно просто), что они неотделимы друг от друга. Намного важнее увидеть другое обстоятельство: Иисус знал, что призван сыграть в этом великом действе особую роль; совершенно так же понимал свое призвание Павел. Отсюда вопрос: что это были за роли, и какова связь между ними?

Итак, Иисусу предстояло стать Тем, в Ком, по предвечному замыслу, должны исполниться непостижимые Божьи обетования. Он возвещал Израилю о приближении долгожданного Царства, радовался ему вместе со своими учениками, звал их на пир и прощал грехи. Однако это Царство выглядело совсем не так, как воображали себе современники Иисуса из Назарета. Оно не вписывалось в их представления, в частности, не отвечало ожиданиям неумолимых ревнителей о Боге, Торе, земле и Храме, которые возлагали на Израиль неудобноносимые бремена благочестия и свергали его в войну с Римом. Иисус предупредил, что такой путь

приведет к огромной беде, и если Израиль ее назовет, она будет верным знаком Божьего гнева. Вместо того чтобы стать светом миру, преступивший закон Израиль возомнил себя его судьей. Но судящие сами будут судимы. Взявшие меч, от меча и погибнут. Те, кто превратил Храм в вертеп разбойников, сами повинны в том, что от него не останется камня на камне.

Но Иисус не остается сторонним наблюдателем. Он в буквальном смысле входит в гущу событий – вступает в Иерусалим, проповедует в Храме, изгоняет торговцев. Все его деяния свидетельствовали о том, что он осознавал себя истинным Мессией, в котором осуществилось призвание Израиля (в этой связи следует напомнить, что примерно за столетие до Иисуса в Израиле стали появляться десятки самозванных мессий). У него есть власть над Храмом. Да, Дом Господень падет, но он будет восстановлен. Вместе с тем Иисус прекрасно понимал, что своими символическими действиями и словами он навлекает на себя судьбу Храма. Ему, как и бесчисленному множеству иудейских мучеников, предстояло пострадать от рук язычников. И, провидя это, он совершает еще один символический поступок: его последняя Пасха с учениками была знаком нового Исхода, окончательного освобождения. Он взял на себя все грядущие бедствия, чтобы уничтожить вторгшееся в мир зло, вывести к свободе Израиль и исполнить спасительный Божий замысел о всей твари.

Но Иисус также знал, что в нем Израиль должен обрести не только подлинного Мессию. Народ жил в напряженном ожидании того дня, когда его Бог, ГОСПОДЬ, вернется на Сион как Искупитель и Судия. В последнем входе в Иерусалим, изгнании торговцев из Храма и Тайной вечере исполнилось, воплотилось все то, что Писание говорило о ГОСПОДЕ. Большую дерзость трудно себе представить, но столь немислимое дерзновение было возможно и имело смысл только в той атмосфере иудейских ожиданий I века, которая явно чувствуется во всех поступках и мыслях Иисуса из Назарета. Он шел на смерть, зная, что в точке креста соединятся все надежды, все страхи Израиля и всего человечества. Это будет величайшее из событий, вершина всей истории избранного народа, искупление, новый исход. Только так может прийти Царство.

Каждый иудейский мученик того времени верил, что, умирая в послушании Божьей воле, он когда-нибудь будет оправдан, то есть воскрешен. Но, в отличие от других мучеников, Иисусу было явлено, что его смерть несет избавление Израилю, и воскреснет он не «когда-нибудь», а сейчас, «в третий день». Как и все, о чем шла речь выше, такая убежденность очень хорошо, хотя и с довольно

неожиданной стороны, показывает, как мыслил живший в I веке иудей, который твердо знал, что призван стать орудием исполнения Божьих обетований.

Ясно и другое: если бы Павел решил слепо копировать Иисуса из Назарета, если бы он стал, как попугай, повторять его притчи, имитировать то, что, проповедуя и утверждая Царство, делал Иисус, из него не вышло бы даже преданного подражателя. В конце концов он отрекся бы вообще. Тот, кто пытается «играть в Мессию», рано или поздно начинает мнить Мессией себя. Весь контекст иудейской эсхатологии убедительно говорит о том, что для Павла быть верным «службой Иисуса Христа» никогда не означало слово в слово повторять своим соплеменникам то, что мог сказать о Царстве только Иисус — и никто другой. Так что искать прямые параллели между двумя абстрактно понятыми «проповедями» Христа и Павла, на наш взгляд, бессмысленно. Здесь другое — прямая *преемственность* между двумя личностями, живущими (и каждый из них это понимал) в разных точках эсхатологического времени.

Иисус знал, что в нем должна обрести полноту вся история Израиля. Павел верил, что так и случилось. А значит, его дело — сообщить об этом всему миру. *Идя с Благой вестью к язычникам, он намеренно и сознательно продолжает то, что делал Иисус*, не кладет иного основания, «кроме положенного» (1 Кор 3:11). Павел никогда не создавал «своей религии». Он не предлагал новую этику, не пытался протащить вневременную «систему спасения» или учредить новый мистериальный культ, начисто оторванный от личности Иисуса Христа. Он хотел другого — привести мир к послушанию истинному Господу, пострадавшему и превознесенному, как и положено Мессии. Очередной мистериальный культ мифического «властелина» вряд ли испугал бы привыкших к таким вещам греков и римлян. А вот бросившего вызов кесарю «другого Царя», Богочеловека Иисуса Христа, они боялись.

Это еще раз убеждает нас в том, что ни для Иисуса, ни для Павла проповедь Благой вести к «религии» не сводилась. Все начавшиеся с эпохи Просвещения попытки втиснуть религию в отведенную для нее ячейку, чтобы оторвать или, наоборот, оградить ее от жизни, абсолютно чужды иудею I века, убежденному в том, что миром правит сотворивший его Бог Израилев. Иисус не насаждал новую религиозную систему, — не было такой мысли и у Павла. Да и сами иудеи, к чьим ожиданиям обращались и тот, и другой, веру отцов «религией» не считали. Конечно (надеюсь, мы не настолько туги на ухо, чтобы понять нижесказанное с точнос-

тью до наоборот), — *да-да, конечно*, — вызов, призыв и предостережение проповеди Иисуса Христа и Благой вести Павла проникали в самые глубины человеческого естества, пробуждали чувства, какие ничто другое пробудить не могло. Но это происходило не по причине особой «религиозности» или душеполезности их нападений, а потому, что исповедание Израиля, проповедь Христа, весть Павла — все это несло истину, которую человечество должно было услышать, уразуметь и принять, чтобы заново научиться быть людьми и каждой частицей жизни, каждой клеточкой своего естества «отражать» образ живого Бога. Если вам нравится называть это религией, — пусть так и будет. Иисус и Павел называли это иначе — Жизнью и Путем, ведущим человека к самому себе и свободе детей Божьих.

И теперь нам будет легко увидеть, что действия и послания Павла не повторяют деяний и учения Иисуса Христа, но произрастают из них, последовательно связаны с ними, и это обстоятельство в корне меняет наши представления об обеих личностях. Иисус возвел историю Израиля на предопределенную ей вершину. Павел на этой вершине живет. Вся земная жизнь Иисуса была подчинена единственной цели, — Павел не перестает радоваться, что эта цель достигнута, и в самых разных обстоятельствах находит все новые и новые подтверждения тому. Иисус знал, что ему предстоит очень рискованное дело — поступать и говорить так, чтобы в его деяниях и словах люди увидели присутствие спасающего и судящего ГОСПОДА. Павел же призван писать об Иисусе так, чтобы современники поверили: единый Бог, которого исповедовали иудеи, ныне вочеловечился в Мессии Израилевом.

Несомненно, чтобы поглубже вникнуть в проблему «Иисус Христос и Павел», понадобилось бы привлечь десятки других, более частных доказательств. Но в данном случае это не нужно, тем более что совсем недавно появилась во всех отношениях достойная работа Дэвида Уэнхэма (Wenham) *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity* [1995], и было бы скучно еще раз перепахивать ту же почву. Вопреки общепринятым представлениям, в посланиях Павла можно найти огромное множество переключек со словами Иисуса Христа, но Павел при этом — не раболепствующий эпигон, а вдумчивый и верный последователь, способный осмыслить доставшийся ему обильный материал и раскрыть его в новом культурном контексте. Но, в конце концов, дело не в том, чтобы «рассадить» Иисуса и Павла по разным концам богословских качелей и найти равновесие между ними. Во сто крат важнее понять, что один из них — Путь, другой — путеводитель, но в каж-

дом в свое время единый, живой и истинный Бог непреложно и властно спасает Израиль, а с ним и весь мир, и устанавливает свое Царство любви, которое положит конец затянувшейся зиме греха и смерти, чтобы человечество могло, наконец, вкусить первые плоды жизни будущего века.

Павел верил, что живет в первые дни весны. Еще не сошли снега, льдам еще только предстоит растаять. Оглядываясь вокруг два тысячелетия спустя, мы видим, что на дворе у нас (в лучшем случае) северный март. Местами уже по-настоящему пригревает солнце, пробиваются первоцветы, а значит, зима отступила. В других местах все по-прежнему сковано льдом. А кое-где уже было проклюнувшиеся первые ростки снова занесло снегом. Однако жизнь нового века, в отличие от времени года, не наступает по календарю. Напротив, она отменяет все календари, разрывает замкнутый круг рождений и умираний, освобождает тварь от «рабства тлению». Но, как напоминает Павел все в том же фрагменте, где говорит о своей великой надежде, достигается эта жизнь только свидетельством, святостью, старанием, молитвой и, наконец, воскресением всех, в чьи сердца Бог заронил «начаток духа». Недаром в другом, не менее поразительном фрагменте о надежде Павел призывает: «...Будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспевайте в деле Господнем, зная, что труд ваш не тщетен пред Господом» (1 Кор 15:58). Только так, — в этом Павел не раз убеждался на собственном опыте, — и подобает держаться тем, кто, радуясь и скорбя, живет между пасхальным торжеством Голгофы и днем, когда Бог будет «все во всем».

АННОТИРОВАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Здесь названы главным образом общие работы, посвященные личности, богословию и посланиям апостола Павла, а не комментарии к отдельным текстам. Чтобы перечислить хотя бы некоторые из них, понадобился бы еще один такой же список! В качестве справочника по практически всем темам Священного Писания, включая, конечно, и Павловы тексты, могу порекомендовать подготовленный Д. Н. Фридманом (Freedman) шеститомный *Anchor Bible Dictionary* (Doubleday, 1992). Кроме того, о Павле и его посланиях написаны, без преувеличения, сотни статей, и некоторые из них очень важны. Но с чего-то надо начинать.

Специально для тех, кто в буквальном смысле начинает с нуля и ищет доступного введения в предмет, мы поместили звездочкой (*) некоторые, наиболее подходящие для этого книги.

Beker, J. Christiaan *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Fortress, 1980.

Несколько фрагментарная и разбросанная, но тем не менее весьма впечатляющая американская версия предложенного Кеземаном богословского подхода к текстам апостола Павла.

* Beker, J. Christiaan *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God*. Fortress, 1980.

Сокращенное и более популярное изложение предшествующей книги. По мнению Бекера, преобладающая тема Павлова богословия — приближение эсхатологических событий, которые ознаменуют торжество Бога над миром.

Boyarin, Daniel A *Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. University of California Press, 1994.

Tour de force постмодернистской интерпретации. Бойарен — раввин, талмудист, в зрелом возрасте открывший для себя тексты апостола Павла. Книга представляет собой смесь постфрейдовских интерпретаций Павла с современными спорами о сионизме, феминизме и прочих увлекательных предметах.

* Bruce, F. F. *Paul: Apostle of the Free Spirit*. Paternoster, 1977.

Классическая биография апостола Павла. Ясная, четко изложенная, содержащая массу полезных подробностей, в том числе таких, о которых читатель прежде не подозревал. Единственный недостаток — несколько скучна и богословски наивна.

Bultmann, Rudolf *Theology of the New Testament*, transl. by K. Grobel, 2 vols. SCM Press/Scribner's, 1951-1955.

По-прежнему очень влиятельный, хотя кое в чем и устаревший труд. Интерпретациям Павловых текстов посвящен главным образом первый том.

Dahl, N. A. *The Crucified Messiah and Other Essays*. Augsburg, 1974.

Dahl, N. A. *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*. Augsburg, 1977.

Сборники смелых, нетривиальных, будоражащих мысль богословских эссе. Автор рассуждает в рамках основных тенденций изучения Павловых текстов, но не примыкает ни к одной из них, сохраняя исследовательскую независимость.

Davies, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism*, 4th edition. Fortress, 1980 [1948].

Четвертое издание классической работы Дэвиса, появившейся после Второй мировой войны и полностью изменившей подход к текстам апостола Павла.

* *Dictionary of Paul and His Letters*, edited by Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin and Daniel G. Reid. InterVarsity Press, 1993.

Лучшее из недавно вышедших справочных изданий. Словарь несколько консервативен, но это не безнадежно.

Dunn, James D. G. *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. SCM Press/Westminster, 1980.

Выдающееся исследование по христологии, в котором главная роль отводится текстам Павла. К сожалению, предложенные в этой работе выводы остались почти незамеченными.

Dunn, James D. G. *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*. СПСК, 1990.

Сборник статей. Некоторые из них оказали существенное влияние на современные богословские дискуссии.

Fee, Gordon D. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Hendrickson, 1994.

Девятисотстраничный исчерпывающий анализ всех фрагментов Павловых текстов, где идет речь о Духе. Клад для интерпретатора.

Gaston, Lloyd *Paul and the Torah*. University of British Columbia Press, 1987.

Увлекательное сочинение «интеллектуального диссидента», пытающегося доказать, что Павел не имел ничего против иудаизма. Работа привлекает скорее оригинальностью, чем убедительностью. Наверное, поэтому у Гэстона почти не нашлось последователей.

Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker, edited by L. Ann Jervis and Peter Richardson, — *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*. Sheffield Academic Press, 1994, no. 108.

Сборник новых статей ведущих исследователей.

Hays, R. B. *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, S. B. L. Dissertation Series. Scholars Press, 1983.

Hays, R. B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Yale University Press, 1989.

Хейз — один из ведущих исследователей Посланий и богословия апостола Павла. Его вторая книга получила вполне заслуженное признание по обе стороны Атлантики. Хейз помогает услышать у Павла те отголоски еврейского Писания, которых не замечают или не помнят современные исследователи.

Hengel, Martin *The Pre-Christian Paul*. in collaboration with Ronald Dienes, transl. by John Bowden. SCM Press/Trinity Press International, 1991.

Хенгель, пожалуй, самый авторитетный исследователь Нового Завета в мире, рассматривает иудейскую формацию Павла вплоть до его обращения. Очень важная работа.

*Hooker Morna D. *Pauline Pieces*. Epworth Press, 1979.

Крайне полезное, ясное, доступное введение в Павловы тексты, написанное одним из ведущих британских исследователей.

Hooker Morna D. *From Adam to Christ: Essays on Paul*. Cambridge University Press, 1990.

Сборник, возможно, более академичных, но по-прежнему очень доступных и интересных статей.

Käsemann Ernst *New Testament Questions of Today*. SCM Press, 1969 [1969].

Käsemann Ernst *Perspectives of Paul*, transl. by Margaret Kohl. SCM Press, 1971 [1969].

Käsemann Ernst *Commentary on Romans*. Eerdman, 1980 [1973].

Кеземан — наиболее яркая фигура из всего «постбульмановского поколения» исследователей апостола Павла. Конечно, по сравнению с работами Сандерса его книги кажутся несколько устаревшими, но в них содержится немало ценных наблюдений. Читать Кеземана нелегко, зато наградой за читательские усилия будет блестящий комментарий к Посланию к Римлянам.

Kim, Seyoon *The Origins of Paul's Gospel*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)/Eerdmans, 1981.

Ким подробно, приводя множество деталей, иногда довольно второстепенных, доказывает, что в обращении Павла (при определенной трактовке этого события) можно найти начатки всего последующего богословия апостола.

Maccoby, Hyam *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*. Wiedenfeld and Nikolson, 1986.

Массоби, Hyam *Paul and Hellenism*. SCM Press/Trinity Press International, 1991.

Маккоби считает Павла сугубо эллинистическим мыслителем, извратившим чисто иудейскую по духу проповедь Иисуса и превратившим ее в языческую религиозную систему, из которой вырос весь последующий антисемитизм. Нельзя сказать, чтобы позицию Маккоби разделяли многие исследователи, однако в кругах единомышленников он — весьма влиятельная фигура.

Malherbe, Abraham J. *Paul and Popular Philosophers*. Fortress, 1989.

Малхерб — ведущий американский исследователь низовых философских течений I века. Его работа помогает увидеть некоторые вполне очевидные для того времени параллели и различия между этими течениями и богословием Павла.

McGrath, Alister E. *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols. Cambridge University Press, 1986.

Все об «оправдании верой» — кроме оснований этого понятия: они, считает Макрат, могут попросту не выдержать того, что мы пытаемся на них строить.

Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. Yale University Press, 1983.

Ведущее, очень ценное исследование, в котором Павел и его община рассматриваются в социокультурном контексте I века.

Neill, Stephen — см. Wright, N. T.

Räisänen, Heikki *Paul and the Law*. Fortress, 1986a [1983].

Räisänen, Heikki *The Torah and Christ: Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity*, Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja, Finnish Exegetical Society, 1986b.

При всей «неординарности» взглядов Рейсенена, — так, он полагает, что Павел крайне непоследователен во всем, что касается Закона, — его позиция тщательно и добросовестно обоснована и по-прежнему влиятельна в научном мире.

Ridderbos, Herman N. *Paul: An Outline of His Theology*, transl. by J. R. de Witt. Eerdmans, 1975 [1966].

Главный, монументальный труд одного из наиболее признанных специалистов. При том, что написана эта книга с «досандерсовских» позиций, она по-прежнему исключительно важна для серьезного изучения текстов Павла.

Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. SCM Press/Fortress, 1977.

Sanders, E. P. *Paul, the Law and the Jewish People*. SCM Press/Fortress, 1983.

* Sanders, E. P. *Paul. Past Masters*. Oxford University Press, 1991.

Книги, совершившие переворот в науке. *Paul and Palestinian Judaism* — фундаментальная, хотя в некоторых отношениях забавно-непоследовательная и фрагментарная работа, — и по сей день остается основополагающей. *Paul, the Law and the Jewish People* позволяет заполнить некоторые лакуны в наших представлениях об иудеях и Законе. *Paul* — маленькая книжка, которая поможет войти во вкус.

Shoeps, H.-J. *Paul: the Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, transl. by H. Knight. Lutterworth Press, 1961 [1959].

Ранняя, более изысканная, уравновешенная и академичная версия Маккоби (см. выше).

Schweitzer, Albert *Paul and His Interpreters: A Critical History*, transl. by William Montgomery. A & C Black, 1912.

Весьма достойная работа не столько о Павле, сколько о его интерпретаторах, по большей части (хотя и не до конца) забытых и заново критически прочитанных Швейцером.

Schweitzer, Albert *The Mysticism of Paul the Apostle*, transl. by William Montgomery. Preface by F. C. Burkitt. A & C Black/Seabury Press, 1968 [1930]. [Русское издание: Альберт Швейцер *Мистика апостола Павла*, в Альберт Швейцер *Благоговение перед жизнью*. М., 1992, с. 241-474.]

Выдающаяся работа одного из «первопроходцев». Не теряет актуальности и поныне. Задолго до других Швейцер увидел и попытался творчески осмыслить проблематику Павловых текстов.

Segal, Alan F. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. Yale University Press, 1990.

Еще один взгляд на Павла изнутри иудейской традиции, но более интересный, чем тот, что предлагает Маккоби. Автор симпатизирует Павлу, однако представленная в книге позиция также грешит односторонностью.

* Stendahl, K. *Paul among Jews and Gentiles*. Fortress, 1976.

В книгу вошла ключевая работа Стендаля *Paul and the Introspective Conscience of the West*, в которой, несколько опережая Сандерса, он указывает на изъяны традиционных прочтений Павла. Представлены также другие, не менее интересные материалы, а ясность изложения делает книгу доступной рядовому читателю.

Theissen, Gerd *The Social Setting of Pauline Christology: Essays on Corinth*. Fortress, 1982.

Как и Микс, хотя не всегда столь же отчетливо, Тиссен пытается вписать Павла и его общины в их социокультурный контекст.

Theissen, Gerd *Psychological Aspects of Pauline Theology*, transl. by John P. Calvin. T & T Clark, 1987 [1983].

Несколько натужно и не всегда убедительно. В целом же — захватывающая попытка психологически осмыслить богословие Павла с некоторыми вкраплениями смелой экзегезы *en route*.

Thielman, Frank *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of Law in Galatians and Romans*, Supplement to *Novum Testamentum*. E. J. Brill, 1989.

Тильман — один из наиболее ярких исследователей нового поколения. Его рассуждения — четкие, оригинальные, ироничные, хотя и могут показаться довольно спорными.

* Wenham, David *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Eerdmans, 1995.

Новейшая, самая полная и, на мой взгляд, лучшая работа о связи между Христом и Павлом.

* Westerholm, Stephen *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters.* Eerdmans, 1988.

Блестящее введение в проблематику современных исследований Павловых текстов. Работа содержит тщательное, взвешенное и здоровое обоснование полемики с Сандерсом о понимании Закона в богословии апостола Павла.

Wilson A. N. *Paul, The Mind of the Apostle.* Sinclair-Stevenson, 1977.

Яркое, увлекательное описание исторического и культурного фона проповеди апостола Павла, иногда встречаются не лишние смыслы идеи.

В богословском отношении — безнадежно: автор не замечает, что все богословие Павла строится вокруг воскресения Иисуса, и считает Павлово представление о кресте смесью глубинных психологических переживаний и реликтов митраистского культа.

Witherington, Ben III *Jesus, Paul and the End of the World: A Comparative Study in New Testament Eschatology.* InterVarsity Press/Paternoster Press, 1992.

Witherington, Ben III *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph.* Westminster/John Knox, 1994.

Две фундаментальные и вместе с тем достаточно простые для восприятия работы, посвященные текстам и богословию апостола Павла. Обе дают немало пищи для размышлений и побуждают двигаться в самых разных исследовательских направлениях.

Wright, N. T. *The Epistles of Paul to Colossians and to Philemon,* Tyn-dale Commentaries. InterVarsity Press/Eerdmans, 1986.

Краткий, внятный комментарий, включающий подробный разбор исключительно важного поэтического фрагмента Кол 1:15-20.

Wright, N. T. (with Stephen Neill) *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986.* Oxford University Press, 1988.

В книге содержится (с. 403-430) разбор основных подходов к Павловым текстам, начиная от Швейцера и вплоть до 80-х годов XX века.

Wright, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in the Pauline Theology*. T & T Clark, Fortress, 1991.

Сборник экзегетических исследований христологии апостола Павла и его представлений о Законе. Изобилует обоснованиями и отсылками к греческим текстам! По отзывам студентов, глава, посвященная Рим 9-11, показалась им наиболее полезной из всего, что они читали об этом спорном фрагменте.

Wright, N. T. *The New Testament and the People of God*. SPCK/Fortress, 1992.

В книге закладываются основы для дальнейшего изучения раннего христианства, в том числе и богословия Павла. В частности, прямое отношение к Павлу имеют рассуждения о фарисействе и других особенностях иудаизма периода Второго Храма (с. 181-203).

Wright, N. T. «*That we might become the righteousness of God*»: *Reflections on 2 Corinthians 5:21*, in *Pauline Theology*, edited by D. M. Hay. Augsburg Fortress, 1993, vol. 2, pp. 200-208.

Анализ фрагмента, наиболее важного в контексте размышлений о «Божьей праведности».

Wright, N. T. *Gospel and Theology in Galatians*, in *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, edited by L. Ann Jarvis and Peter Richardson, — *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*. Sheffield Academic Press, 1994, no. 108, pp. 229-239.

Что Павел подразумевал под «Евангелием»?

Wright, N. T. *Romans and Pauline Theology*, in *Pauline Theology*, edited by David M. Hay and E. Elizabeth Johnson. Fortress, 1995, vol. III, pp. 30-67.

Каков движущий принцип Послания к Римлянам? Как оно «устроено»?

Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God*. SPCK/Fortress, 1996.

Работа напрямую не связана с Павлом, но имеет самое непосредственное отношение к спорам о том, действительно ли Павел искажил учение Христа!

Wright, N. T. *Paul, Arabia and Elijah (Galatians 1:17)*, in *Journal of Biblical Literature*, 1996, vol. 115, pp. 683-692.

Wright, N. T. *The Law in Romans 2*, in *Paul and the Mosaic Law*, edited by J. D. G. Dunn. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, pp. 131-150.

*Ziesler, John A. *Pauline Christianity* (revised edition), The Oxford Bible Series. Oxford University Press, 1990 [1983].

Превосходный, внятный, доступный даже начинающим краткий обзор Павловой мысли.



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ

СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебных заведений, ориентирован на мирян, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин.

Издательская программа ББИ

– вышли в свет, – готовятся к печати)

Периодические издания

- СТРАНИЦЫ: богословие, культура, образование. Ежеквартальный журнал ББИ (издается с 1996 г.)

Серия «Современная библеистика»

- СЛОВАРЬ НОВОГО ЗАВЕТА.

Том I: ИИСУС И ЕВАНГЕЛИЯ. Под ред. Дж. Грина, С. Макнайт, Г. Маршалла.

Том II: МИР НОВОГО ЗАВЕТА. Под ред. Р. Мартина, С. Понтера, Д. Рэйда, Дж. Хавторна, К. Эванса.

- ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. В 2 томах. Рэймонд Браун.

- ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Под ред. Эриха Ценгера. (Bibliotheca Biblica)

- ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Канон и христианское воображение. Уолтер Бруггеман.

- НОВЫЙ ЗАВЕТ: ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА. Писание, предание, герменевтика. Теодор Стилианопулос (Bibliotheca Biblica).

- ИИСУС И ПОБЕДА БОГА. Н. Т. Райт.

- ВОСКРЕСЕНИЕ СЫНА БОЖЬЕГО. Н. Т. Райт.

- ЧТО НА САМОМ ДЕЛЕ СКАЗАЛ АПОСТОЛ ПАВЕЛ. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? Н. Т. Райт.

- ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ. Исследование природы первоначального христианства. 5-е изд., испр. и доп. Джеймс Д. Данн.

- НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ИИСУСА. Что упустил поиск исторического Иисуса. Джеймс Д. Данн. (Bibliotheca Biblica)

- ТЕКСТОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. Брюс М. Мецгер.

- КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. Возникновение, развитие, значение. 5-е изд. Брюс М. Мецгер.

- РАННИЕ ПЕРЕВОДЫ НОВОГО ЗАВЕТА. Их источники, передача, ограничения. Брюс М. Мецгер.

- НОВЫЙ ЗАВЕТ. Контекст, формирование, содержание. 2-е изд. Брюс М. Мецгер.

- ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧЕЙ. Крейг Бломберг.

- ЭТИКА НОВОГО ЗАВЕТА. Ричард Хейз.

- ТЕКСТОЛОГИЯ ВЕТОХОГО ЗАВЕТА. Эмануэл Тов.

- ВВЕДЕНИЕ В ТЕКСТОЛОГИЮ ВЕТОХОГО ЗАВЕТА. Джейкоб Вайнгрин.

- ПОЭТИКА БИБЛЕЙСКОГО ПАРАЛЛЕЛИЗМА. Андрей Десницкий.

- ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII. Ирина Левинская.

- БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ. Клаус Хаагер.

- ОЧЕРКИ АРХЕОЛОГИИ БИБЛЕЙСКИХ СТРАН. Николай Мерперт.

- ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. Кеннет Шенк.

- ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. Юрген Ролоф (Bibliotheca Biblica).

- БИБЛИЯ В ЦЕРКВИ. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. Джеймс Д. Данн и другие (Bibliotheca Biblica).

- ПАВЕЛ. БИОГРАФИЯ. Эдуард Лозе (Bibliotheca Biblica).

Серия «Современное богословие»

- ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. Карл Барт.

- ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. Карл Барт. Том I. §§ 3, 15, 28, 32, 41/1.

- ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. Карл Барт. Том II. §§ 45, 50, 57, 59.

- МГНОВЕНИЯ. Карл Барт.

- ОПРАВДАНИЕ И ПРАВО. Карл Барт.

- ВОЛЬФАНГ АМАДЕЙ МОЦАРТ. Карл Барт.

- ТОЛКОВАНИЕ ПОСЛАНИЙ К РИМЛЯНАМ И ФИЛИППИЯЦАМ. Карл Барт.

- МОЛИТВА. Карл Барт.

- БОГОСЛОВИЕ И МУЗЫКА. Три речи о Моцарте.

Ганс Урс фон Бальтазар, Карл Барт, Ганс Кюн.

- О ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ. Роуэн Уильямс.

- ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ. Епископ Диоклийский Каллист (Уэр).

- ПРАВОСЛАВИЕ. Павел Евдокимов.

- ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. 3-е изд. Хью Уайбру.

- ВОПЛОЩЕННАЯ ЛЮБОВЬ. Очерки православной этики. Виген Гуроян.

- ОТБЛЕСКИ СВЕТА. Православное богословие красоты. Оливье Клеман.

- ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ.

Архиепископ Михаил (Мудьюгин).

- СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ. Элизабет Бер-Сижель.

- ИИСУС ХРИСТОС. Вальтер Каспер.

- БОГ ИИСУСА ХРИСТА. Вальтер Каспер.

- ТАИНСТВО ЕДИНСТВА. Евхаристия и церковь. Вальтер Каспер.

- СУЩНОСТЬ И ЗАДАЧИ БОГОСЛОВИЯ. Попытки определения в диспуте современности. Йозеф (Бenedикт XVI) Ратцингер.

- ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ. Ганс Урс фон Бальтазар, Йозеф (Бenedикт XVI) Ратцингер, Хайнц Шюрман.

- ЦЕННОСТИ В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН. О соответствии вызовам времени. Йозеф (Бenedикт XVI) Ратцингер.

- ДИАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ. О разуме и религии.

Юрген Кабермас, Йозеф (Бenedикт XVI) Ратцингер.

- ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА. Богословие трех дней. Ганс Урс фон Бальтазар.

- ВЕРУЮ. Кто такой христианин. Ганс Урс фон Бальтазар.

- ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ. Введение в христианское богословие. Карл Ранер.

- ЧЕЛОВЕК ИГРАЮЩИЙ. Карл Ранер.

- БОГ: ОТКРЫТЫЙ ВОПРОС. Богословские перспективы современной культуры. *Антон Хаутелен.*
- ВО ЧТО МЫ ВЕРИМ? Изложение Апостольского символа веры. *Теодор Шнайдер.*
- КАТОЛИЧЕСТВО В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ. *Томас Рауш.*
- СОВРЕМЕННОЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. Хрестоматия. *Сост. Майкл Хейз и Лайм Джирон.*
- ВОСКРЕСЕНИЕ БОГА ВОПЛОЩЕННОГО. *Ричард Суинберн.*
- ТАЙНА ТАИНСТВ. *Пол Хаффнер.*
- КОНТУРЫ КАТОЛИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ. Введение в его источники, принципы и историю. *Йден Николс.*
- ДЛЯ НАШЕГО СПАСЕНИЯ. Два взгляда на миссию Христа. *Джеффри Уэйнрайт.*
- КРАСОТА БЕСКОНЕЧНОГО. Эстетика христианской истины. *Дэвид Харт.*
- ОБЩЕНИЕ И ИНАКОВСТЬ. *Иоанн Зизулас.*
- ЖИЗНЬ В ПОСЛЕДНИЕ ВРЕМЕНА. *Джеймс Алисон.*
- ПОСТИЖЕНИЕ ИИСУСА. *Джеймс Алисон.*

Серия «Богословие и наука»

- БИБЛЕЙСКАЯ ВЕРА В ЭВОЛЮЦИОННОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ. *Герд Тойсен.*
- НАЧАЛО ВСЕХ ВЕЩЕЙ. Естествознание и религия. *Ганс Кюнг.*
- НАУКА И РЕЛИГИЯ. Историческая перспектива. *Джон Хеддли Брук.*
- О НРАВСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ ВСЕЛЕННОЙ. Богословие, космология и этика. *Нэнси Мерфи и Джордж Эллис.*
- БОГОСЛОВИЕ В ВЕК НАУКИ. Модели бытия и становления в богословии и науке. *Артур Ликок.*
- ЛОГОС И КОСМОС. Богословие, наука и православное предание. *Алексей Нестерук.*
- ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА. 2-е изд. *Владета Еротич.*
- НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Введение. *Джон Полкинхорн.*
- ВЕРА ГЛАЗАМИ ФИЗИКА. *Джон Полкинхорн.*
- РЕЛИГИЯ И НАУКА. История и современность. *Иен Барбур.*
- ЭТИКА В ВЕК ТЕХНОЛОГИЙ. *Иен Барбур.*
- БИОЭТИКА. Учебник. *Элио Сгречча, Виктор Тамбоне.*
- СМЫСЛ ЗЕМЛИ. *Оливье Клеман.*
- РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ВЕРЫ. *Станислав Вшолек.*
- ТВОРЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ. О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. *Михаил Хеллер.*
- ЕСТЬ ЛИ БОГ? *Ричард Суинберн.*
- НАУКА И МУДРОСТЬ. К диалогу естественных наук и богословия. *Юрген Мольтман.*
- НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Антропологическая перспектива. *Под ред. Владимира Поруса*
- ОТВЕТСТВЕННОСТЬ РЕЛИГИИ И НАУКИ. *Под ред. Григория Гутнера.*
- НАУЧНОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРЕДЕЛЬНЫХ ВОПРОСОВ. Космология, творение, эсхатология. *Под ред. Андрея Гриба.*
- НАУЧНЫЕ И БОГОСЛОВСКИЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ. Историческая динамика и универсальные основания. *Под ред. Владимира Поруса.*
- ПРОЕКТ ВСЕЛЕННОЙ. *Пол Дэвис.*
- БУДУЩЕЕ ВСЕЛЕННОЙ. *Под ред. Дж. Эллиса.*
- ЭВОЛЮЦИЯ: ТАЙНЫЙ ДРУГ ВЕРЫ? *Артур Ликок.*

- БОГ ПОСЛЕ ДАРВИНА. *Джон Ф. Хот.*
- РАЗМЫШЛЕНИЯ О БОГЕ В ВЕК ТЕХНОЛОГИЙ. *Джордж Пэттиксон.*

Серия «Диалог»

- ДУХОВНОСТЬ. Формы, принципы, подходы. В 2 томах. *Кейс Вайман.*
- ДИАЛОГ О ВЕРЕ И НЕВЕРИИ. 2-е изд. *Умберто Эко и кардинал Мартини.*
- В ПОИСКАХ ХРИСТИАНСКОГО ЕДИНСТВА. К 40-летию принятия декларации *Unitatis redintegratio*. *Иоанн Павел II и др.*
- МНОГООБРАЗИЕ РЕЛИГИЙ И ЕДИНЫЙ ЗАВЕТ. *Йозеф (Бenedикт XVI) Ратцингер.*
- ВЕРА – ИСТИНА – ТОЛЕРАНТНОСТЬ. Христианство и мировые религии. *Йозеф (Бenedикт XVI) Ратцингер.*
- ПРАВОСЛАВИЕ И КАТОЛИЧЕСТВО. От конфронтации к диалогу. Хрестоматия. 2-е изд. *Сост. Алексей Юдин.*
- ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ. Антология ключевых текстов. *Сост. Майкл Киннемон, Брайан Коуп.*
- БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ И ВОСТОЧНЫМИ ПРАВОСЛАВНЫМИ ЦЕРКВАМИ. Хрестоматия. *Сост. Кристин Шайо.*
- ВЕРА И СВЯТЦОСНОЕ. Лютеранско-православный диалог 1959–2002 гг. *Ристо Сааринен.*
- УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ В РАЗНЫХ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЯХ. 2-е изд. *Сост. Алексей Бодров.*
- ХРИСТИАНСТВО, ИУДАИЗМ И ИСЛАМ. Верность и открытость. *Под ред. архиепископа Жозефа Доре.*
- ХРИСТИАНЕ И МУСУЛЬМАНЕ. Проблемы диалога. Хрестоматия. *Сост. Алексей Журавский.*
- ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО: НА ПУТИ К ДИАЛОГУ. К 40-летию принятия декларации *Nostra aetate*. *Под ред. Алексея Журавского*
- ИСЛАМ И ЗАПАД. *Бернард Луис.*
- ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО. Непростая история. *Роллин Армур.*
- ХРИСТИАНСКО-ИУДЕЙСКИЙ ДИАЛОГ. Хрестоматия. 2-е изд. *Сост. Хелен Фрай.*
- ИУДЕЙСКО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ. Словарь-справочник. *Под ред. Леона Кленцкога и Джеффри Вайгодера.*
- ДЗЭН И БИБЛИЯ. *Качичи Кадоваки.*
- СМЕРТЬ И ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ В МИРОВЫХ РЕЛИГИЯХ. 2-е изд. *Сост. Джекоб Ньюзерн.*
- ВВЕДЕНИЕ В ИУДАИЗМ. Учебное пособие. *Глеб Ястребов.*
- ИИСУС ИЛИ БУДДА. Жизнь и учение в сравнении. *Ульрих Луц и Аксель Михаэльс.*
- ПЕТРОВО СЛУЖЕНИЕ. Диалог католиков и православных. *Под ред. Вальтера Каспера.*
- ЧТО ОБЪЕДИНЯЕТ? ЧТО РАЗДЕЛЯЕТ? Основы экуменических знаний.
- КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ. Два века противостояния и диалога. *Анжело Тамборра.*
- ДА БУДУТ ВСЕ ЕДИНО. Призыв к единству сегодня. *Вальтер Каспер.*
- РУКОВОДСТВО ПО ДУХОВНОМУ ЭКУМЕНИЗМУ. *Вальтер Каспер.*
- ПРИМИРЕНИЕ. Сборник материалов коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре, Шветонь, Бельгия.
- СОКРОВИЩЕ В СОСУДАХ ГЛИНЯНЫХ. Руководство по экуменической герменевтике.

Серия «История Церкви»

- ☑ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВНОСТЬ. Вторая половина XX века. *Архиепископ Михаил (Мудьюгин).*
- ☑ ТОТАЛИТАРИЗМ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ. Учебное пособие. *Дмитрий Поспеловский.*
- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РУСИ, РОССИИ И СССР. Учебное пособие. *Дмитрий Поспеловский.*
- ☑ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И КОММУНИСТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО 1917–1941 гг. Документы и фотоматериалы. *Сост. О. Ю. Васильева.*
- ☑ ИСТОРИЯ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА. В 5 томах.
Том I. Навстречу новой эре в истории католицизма.
Том II. Формирование соборного сознания.
Том III. Сформировавшийся собор.
Том IV. Соборная церковь.
Том V. Собор — поворотный момент в истории Церкви.
- ☑ ИОАНН ЗЛАТОУСТ. Проповедник, епископ, мученик. 2-е изд. *Рудольф Брендле.*
- ☑ ХРИСТИАНСТВО ВОСТОКА И ЗАПАДА. В поисках зримого проявления единства. *Эрнст Суттнер.*
- ☑ РЕЛИГИИ И ЮРИДИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ. Введение в сравнительное церковное право. *Франческо Марджотта Бралья, Чезаре Мирабелли, Франческо Онида.*
- ☑ ГЕННАДИЙ СХОЛАРИЙ. *Александр Занемонец.*

Серия «Религиозные мыслители»

- ☑ ПЕРЕВЕРНУТОЕ ВРЕМЯ: Г. К. Честертон и научная фантастика. *Стивен Р. Л. Кларк.*
- ☑ ТАЙНОЕ ПЛАМЯ. Духовные взгляды Толкина. *Стрэтфорд Колдекот.*
- ☑ ФИЛЬМЫ АНДРЕЯ ТАРКОВСКОГО И РУССКАЯ ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА. *Симонетта Сальвестрони.*
- ☑ ГОЛОС ЧЕРЕПАХИ. *Наталья Трауберг.*
- ☑ НЕСЧАСТЕЙШИЙ. Сборник сочинений. *Серен Керкегор.*
- ☑ ВЕЛИКИЕ РЕВОЛЮЦИИ. Автобиография западного человека. *Ойген Розенток-Хюсси.*
- ☑ РОССИЯ И ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ. В. С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. *Под ред. Владимира Поруса.*
- ☑ РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ. С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. *Под ред. Владимира Поруса.*
- ☑ НА ПУТИ К СИНТЕТИЧЕСКОМУ ЕДИНСТВУ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность. *Под ред. Владимира Поруса.*
- ☑ Н. А. БЕРДЯЕВ И ЕДИНСТВО ЕВРОПЕЙСКОГО ДУХА. *Под ред. Владимира Поруса.*
- ☑ ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ С. Л. ФРАНКА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ. *Под ред. Владимира Поруса.*
- ☑ СОФИОЛОГИЯ. *Под ред. Владимира Поруса.*

Серия «Богословские исследования»

- ☑ УЧЕНИЕ В. ЛОССКОГО О ТЕОЗИСЕ. *Евгений Зайцев.*
- ☑ УЧЕНИЕ О ХРИСТЕ И БЛАГОДАТИ В РАННЕЙ ЦЕРКВИ. *Дональд Ферберн.*

Серия «Современная апологетика»

- ☑ ВОЗВРАЩЕНИЕ БЛУДНОГО СЫНА. *Генри Нувен.*
- ☑ ТРАКТАТЫ. Небеса, по которым мы так тоскуем. Три толкования жизни. *Питер Крифт.*
- ☑ ЖИЗНЬ ВОЗЛЮБЛЕННОГО. Духовная жизнь в секулярном мире. *Генри Нувен.*
- ☑ ДОРОГА В ЭММАУС. Размышления о евхаристической жизни. *Генри Нувен.*

Серия «Услышать Человека»

- ☑ ПРОЩЕНИЕ. Разрывая оковы ненависти. 2-е изд. *Майкл Хендерсон.*
- ☑ УРОКИ РАЗДУМЬЯ. Педагогика нравственного развития. *Филипп Лобштейн.*
- ☑ ПОСЛУШАЙТЕ ДЕТЕЙ. ПРИСЛУШАЙТЕСЬ, НАКОНЕЦ. 4-е изд. *Сост. Аньет Кемпбелл.*
- ☑ НЕЗРИМОЕ ПРИСУТВИЕ. *Элен Гузан-Деметриадес.*
- ☑ ЭТОТ НЕИСПРАВИМЫЙ ИНДИВИДУАЛИСТ. История жизни одного финна. *Пол Гундерсен.*
- ☑ ПАВЕЛ НИКОЛАИ ИЗ МОНРЕПО. Европейец, не такой как все. *Пол Гундерсен.*
- ☑ УСЛЫШАТЬ ЧЕЛОВЕКА. *Поль Турнье.*

Серия «Читая Библию»

Популярный комментарий

- ☑ МАТФЕЙ. ЕВАНГЕЛИЕ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ МАРК. ЕВАНГЕЛИЕ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ЛУКА. ЕВАНГЕЛИЕ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ИОАНН. ЕВАНГЕЛИЕ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ К КОРИНФИЯНАМ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ К ГАЛАТАМ И ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ ИЗ ТЮРЬМЫ. К Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам и Филимону. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ПАВЕЛ. ПАСТЫРЬСКИЕ ПОСЛАНИЯ. I и II ПОСЛАНИЯ К ТИМОФЕЮ И ПОСЛАНИЕ К ТИТУ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ НАЧАЛА. Тыт прочтения четвертого Евангелия. *Иван Свиридов.*
- ☑ ЧИТАЯ ЕВАНГЕЛИЯ С ЦЕРКОВЬЮ. От Рождества до Пасхи. *Рэймонд Браун.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ИОАННОМ. Чтобы вы имели жизнь. *Рэймонд Браун.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАТФЕЕМ. Превосходя закон. *Лесли Дж. Хопл.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАРКОМ. Школа ученичества. *Стивен Дойл.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ЛУКОЙ. Шаг за шагом к Слову Божьему. *Барбара Э. Рейд.*
- ☑ БЕСЕДЫ С АПОСТОЛОМ ПЕТРОМ. Путь от греха к святости. *Джим Уиллиг, Тэмми Банди.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ИОВОМ И ЮЛИАНОЙ НОРВИЧСКОЙ. Веруя в то, что все будет хорошо. *Кэрл Луберинг.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ТОМАСОМ МЕРТОНОМ. Как стать самим собой. *Энтони Падовано.*

- ☑ БЕСЕДЫ С КЛАЙВОМ ЛЬЮИСОМ. Настигнут радостью.
Роберт Морно.
- ☑ ПЕРЕЧИТЫВАЯ БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОРИИ. Открой свою историю в Ветхом Завете. *Макрина Скотт.*
- ☑ ИИСУС В ЕВАНГЕЛИЯХ. Учитель. Пророк. Друг. Мессия.
Артур Заннони.
- ☑ ОБРАЗЫ ИИСУСА. Десять граней личности Христа. *Альфред Макбрайд.*
- ☑ ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ПРОПОВЕДИ. 2-е изд. *Генри Драммонд.*
- Книги вне серий**
- ☑ УТРО С БОГОМ. Духовное обновление день за днем. *Джек Уинслоу.*

- ☑ ИСТИНА ПРОТЕСТА. Дух евангелическо-лютеранской теологии. *Антон Тухомиров.*
- ☑ ПРОРОК. *Халиль Джигбран.*
- ☑ КНИГА БЫТИЯ. Новый перевод.
- ☑ РУКОПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ. *Элизабет Бер-Сижель, епископ Диокийский Каллист (Уэр).*
- ☑ МИР МЕГАЛИТОВ И МИР КЕРАМИКИ. Две художественные традиции в искусстве доантичной Европы. *Э. Л. Лаевская.*
- ☑ ЗОВ ПУСТЫНИ. Биография малой сестры Магдалены Иисуса. *Катрин Спунк.*
- ☑ БОГОРОДИЦА – ДУХОВНЫЙ МОСТ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ. 2-е изд. *Питер Андерсон.*

Наши издания Вы можете приобрести в магазинах:

Полный ассортимент всегда представлен в магазине ББИ

Иерусалимская, д. 3
(м. «Пролетарская»),
10-18, перерыв 13-14,
вых.: сб, воскр.,
тел. (495) 670-22-00, 670-76-44,
e-mail: sales@standrews.ru,
Интернет-магазин
www.standrews.ru

В Москве:

«ФАЛАНСТЕР», Малый
Гнездиковский переулок, д.
12/27, тел. (495) 504-47-95
«ПАОЛИНЕ», ул. Большая
Никитская, д. 26, тел. (495)
291-65-15
«PRIMUS VERSUS», ул. Покровка,
д. 27, тел. (495) 223-58-20
«НИНА», ул. Бахрушина, д. 28,
тел. (495) 959-21-03, 959-20-94
«ФИЛАДЕЛЬФИЯ»,
Волгоградский проспект, д. 17,
стр. 1, тел. (495) 676-4983
«СИРИН», ул. Автозаводская д.
19, кор. 1, тел. (495) 677-22-28
«РОССИЙСКОЕ БИБЛЕЙСКОЕ
ОБЩЕСТВО», ул. Валовая, д. 8,
стр. 1, тел. (495) 940-55-90

«СРЕТЕНИЕ», ул. Лубянка, д. 17,
тел. (495) 623-80-46
«ПРАВОСЛАВНОЕ СЛОВО»,
ул. Пятницкая, д. 51,
тел. (495) 951-51-84
«МОСКВА», ул. Тверская, д. 8,
тел. (495) 629-64-83, 797-87-17
«БИБЛИО-ГЛОБУС», ул.
Мясницкая, д. 6/3, стр. 5,
тел. (495) 781-1900, 624-4680
«МОСКОВСКИЙ ДОМ КНИГИ» на
Арбате, ул. Новый Арбат д. 8,
тел. (495) 789-35-91
«МОЛОДАЯ ГВАРДИЯ»,
ул. Большая Полянка, д. 28, тел.
(495) 780-33-70, (499) 238-50-01
«РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ», ул.
Нижняя Радищевская, д. 2, тел.
(495) 915-1145, 915-2797
В Санкт-Петербурге:
«СЛОВО», ул. Малая
Конюшенная, д. 9,
тел. (812) 571-20-75
«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА», ул.
Лебедева, д. 31, тел. (812)
542-70-05
«КНИЖНЫЕ МАСТЕРСКИЕ»,
набережная р. Фонтанки, д. 15,
(здание РХГА),
тел. (812) 310-50-36

В России:

«ЗОЛОТЫЕ СТРАНИЦЫ»
(Мурманск), пр-т Ленина, д. 79,
тел. (8152) 47-60-53
«ГАРМОНИЯ» (Краснодар),
ул. Красная, д. 68,
тел. (8612) 53-31-05
«ПОСОХ» (Новосибирск),
ул. Каменская, д. 60,
тел. (923) 248-36-10
«НОВЫЕ КНИГИ» (Волгоград),
ул. Краснознаменская, д. 7,
тел. (8442) 33-42-82
Интернет-магазин:
www.new-books.ru

На Украине:

«КНИЖНАЯ ПОЛКА» (Киев), ул.
Хорива, д. 1/2,
тел.: (044) 428-80-74
«QUO VADIS» (Киев),
книжный рынок «Петровка»,
ряд 63, места 7-8,
тел. (044) 227-87-86,
(067) 506-25-01
Интернет-магазин:
www.quo-vadis.com.ua
«ДУХ И ЛИТЕРА» (Киев), НаУКМА,
кор. 5, ком. 209-211, ул.
Волошская, д. 8/5,
тел. (044) 425-60-20

«КОЛЛОКВИУМ» (Черкассы),
e-mail:
sales@colloquium-publishing.com
тел. (0472) 71-25-16

«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» (Одесса),
ул. Екатерининская, д. 87/16,
тел. (048) 719-44-72, 725-75-24
Интернет-магазин:
www.kniga.org.ua

«ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ»
(Одесса), Пр-т Добровольского,
д. 152-а, тел. (048) 711-41-60

«НОВЫЙ ГОРОД» (Симферополь),
ул. Карла Маркса, д. 6/5,
тел. (0652) 54-67-34

В Беларуси:

“ЛУЧИ СОФИИ” Киоск (Минск),
пр. Независимости, д. 66, Фойе
Президиума Академии наук РБ.
тел. (517) 284-14-58

«ДУХОВНАЯ КНИГА» (Минск),
ул. Максима Богдановича, д. 2,
тел. (517) 293-17-53

В Казахстане:

«КОВЧЕГ» (Алматы),
ул. Айманова, д. 224,
тел. (3272) 74-55-49.
E-mail: kovcheg.kz@mail.ru

Подписано в печать 15.04.2010 г. Формат 60x90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 12.
Тираж 1000 экз. Заказ № 890.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ОАО «Дом печати – ВЯТКА».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122.
Факс: (8332) 53-53-80, 62-10-36
<http://www.gipp.kirov.ru>
e-mail: order@gipp.kirov.ru

Н. Т. Райт

ЧТО НА САМОМ ДЕЛЕ СКАЗАЛ АПОСТОЛ ПАВЕЛ

Был ли Павел из Тарса основателем христианства

Сегодня многие авторы пытаются доказать, что основателем христианства на самом деле был не Иисус из Назарета, а Павел из Тарса. Но как выглядит эта идея в свете последних работ ведущих библеистов? Есть ли у нас основания утверждать, что Иисус христианином не был?

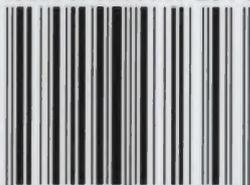
Один из наиболее авторитетных исследователей жизни и текстов св. Павла показывает, как в действительности повлиял Павел на становление христианства. Эта книга – для тех, кто хотел бы проверить на подлинность свои представления об истоках христианства, личности Христа и о том, что сегодня может значить Его учение.



Николас Томас Райт – епископ Даремский, один из ведущих современных библеистов и богословов. Он преподавал Новый Завет в Оксфорде и Кембридже. Автор многочисленных исследований об апостоле Павле и его посланиях к раннехристианским общинам.

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

ISBN 978589647-234-6



9 785896 472346

37678768



ИЗДАТЕЛЬСТВО
СТАНДРЕВС

www.standrews.ru