

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Введение в Новый Завет. Том II.
Часть III Павловы послания.
Классификация и формат новозаветных писем (посланий)

Жизнь и мировоззрение Павла: общие вопросы

Личность Павла

Протопаулинистские послания

Первое письмо к Фессалоникийцам

Письмо к Галатам

Письмо к Филиппийцам

Письмо к Филимону

Первое письмо к Коринфянам

Второе письмо к Коринфянам

Письмо к Римлянам

Девтеропаулинистские послания

Второе письмо к Фессалоникийцам

Письмо к Колоссянам

Письмо к Ефессянам

Письмо к Титу

Первое письмо к Тимофею

Второе письмо к Тимофею

Глава 15 Классификация и формат новозаветных писем (посланий)

Из 27 новозаветных книг примерно половина подписаны именем Павла и представляют собой письма/послания. в главах 18–31 мы рассмотрим поочередно каждый из этих текстов, но прежде нужно остановиться на общих проблемах. Глава 15 посвящена самому формату писем, который формировал Павлово общение, и объясняет, как следует подходить к разбору отдельных писем. Глава 16 рассказывает биографию Павла и очерчивает некоторые значимые аспекты его мировоззрения. Глава 17 менее академична: речь, скорее, о попытке понять дух Павловых посланий, оценить его личность.

Как мы уже видели в главе 1, семь бесспорных Павловых (или протопаулинистских) посланий, видимо, представляют собой самые ранние новозаветные тексты. Одна из причин тому – вера первохристиан в скорое второе пришествие Христа: в этих условиях они считали неуместным писать литературу, рассчитанную на мало-мальски долгий срок прочтения. И все же письма продолжали создаваться, когда стала возникать более основательная литература (Евангелия, Деяния). Более того, в печатных изданиях Библии 21 новозаветная книга из 27 обозначена как «послания» – удивительная статистика, если учесть, что ни одна из 46 ветхозаветных книг не носит такого названия[1].

По каноническому порядку, принятому в современных изданиях Библии, все новозаветные письма, которые названием или историей создания связаны с апостолами, следуют за Деяниями Апостолов. Первыми идут тринадцать писем/посланий, которые носят имя Павла. Они разделены на два небольших собрания: девять писем, адресованных общинам, расположенным в определенных географических местах (Рим, 1 и 2 Кор, Гал, Еф, Флп, Кол, 1 и 2 Фес) и четыре письма, обращенных к отдельным лицам (1 и 2 Тим, Тит, Флм). Письма

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
каждого собрания расположены в порядке убывания длины[2]. Далее следует Евр, которое долгое время ассоциировалось с Павлом, а затем идут так называемые соборные послания, связанные с именами Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. Первые три письма расположены по порядку упоминания имен в Гал 2:9, а затем следует письмо Иуды, который Павлом не назван.

(А) Классификация

Начнем с понятий «письмо» (англ. letter) и «послание» (англ. epistle). Они часто используются как взаимозаменяемые, но Адольф Дайсман (Adolf Deissmann), чья книга *Light from the Ancient East* (2d ed.; London: 1927) помогла осознать значение греческих писем на папирусе для понимания новозаветного контекста, провел следующее разграничение.

- «Послание» – высокохудожественная литературная форма, обычно преподающая моральный урок широкой аудитории и предназначенная для публикации, например, *Epistulae Morales* Сенеки.
- «Письмо» – нелитературный способ передачи информации между автором и действительным корреспондентом, удаленными друг от друга[3].

По этому критерию, из 21 новозаветной книги все или почти все из 13 писаний, связанных с именем Павла, вместе со 2 и 3 Ин, можно классифицировать как «письма», а Евр и, возможно, 1 и 2 Петр, Иак, 1 Ин и Иуд – как «послания».

В наши дни подавляющее большинство ученых либо вовсе отвергает классификацию Дайсмана, либо делает существенные оговорки. Античные руководства по риторике демонстрируют множество видов греко-римских писем, например, хвалебные, коррективные, дискуссионные, информационные и т. д., так что даже проповедь с целью убеждения могла обрести форму письма. Несколько писем Павла (1 Кор и Рим) столь длинны, что их можно отнести к письмам-очеркам. Что касается аудитории, не ясно, были ли какие-то из писаний Павла или хотя бы те из них, которые называются «соборными», обращены к христианам, живущим повсюду (хотя некоторые из них и легко могут служить всем христианам). Действительно, только некоторые новозаветные письма адресованы общинам определенного города или городов, но другие могли иметь в виду христиан с особыми традициями, например, христиан Иоанновой общины (1–3 Ин), Павловых христиан (Еф) или христиан с сильной приверженностью к иудаизму. Письма, которые, по моему мнению, явно относятся к «письмам», я и буду так именовать. В случае 1 Ин, Еф, Евр, Иак, Иуд и 2 Петр я вынесу в заглавие соответствующих глав и название «письмо», и «послание», ставя первым то наименование, которое в полной мере отдает должное тексту, – на тот случай, если кто-то захочет применить (с поправками) классификацию Дайсмана.

Письма могли писаться по-разному: иногда рукой отправителя, а иногда под диктовку. В последнем случае каждое слово могло записываться секретарем[4], а редактор исправлял погрешности, или после того как отправитель в общих чертах определил содержание послания, свобода формулировок для создания окончательного варианта могла предоставляться писцу, который был чуть ли не соавтором. Что касается Павла, он мог написать короткое письмо вроде Фл полностью своей рукой (стих 19). Упоминание о строках, написанных Павлом собственноручно в более длинных письмах (1 Кор 16:21; Гал 6:11; 2 Фес 3:17; Кол 4:18), предполагает, однако, что остальная часть письма была записана другим человеком. В Рим 16:22 открыто присутствует приветствие от «Тертия, писавшего сие послание». (См. также 1 Петр 5:12 о Петре, который писал «через Силуана».) При всем этом мы, однако, не знаем, насколько точно Павел подбирал слова для писцов (и, таким образом, работал ли он с секретарями или соавторами). Он мог слово в слово продиктовать одни письма и давать бо́льшую свободу в других, например, в Кол, в котором стиль значительно отличается от стиля бесспорно Павловых писем[5].

Новозаветные письма, в частности письма Павла, предназначались для чтения вслух в целях убедить аудиторию. Следовательно, как и речи, они могут оцениваться как ораторские произведения с точки зрения убедительности автора, качества произведения и оказанного на аудиторию воздействия. В частности, риторическая критика обращает внимание на то, как отбирался и структурировался материал в письме, а также на средства выразительности (и

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
лексику, и композицию текста), для того чтобы оно было легко для понимания и хорошо запоминалось.

Аристотель (Риторическое искусство 1:3; §13586) выделял три рода красноречия. Современные ученые пытаются использовать эту классификацию в экзегезе новозаветных писем[6].

(1) Судебное красноречие: встречается в юриспруденции. Например, временами Павел, зная об обвинениях, которые выдвигают против него противники его взглядов по поводу обрезания и закона Моисея, защищает свое служение и всё, сделанное им в прошлом.

(2) Совещательное красноречие: встречается на публичных или политических собраниях, когда люди обсуждают, что делать. Его цель – убедить в разумности того или иного решения и образа действий. В 2 Кор Павел уверяет, что если к его письму не прислушаются, он придет и будет убеждать лично (13:1–5).

(3) Торжественное красноречие: встречается на общественных празднованиях. Его цель – принести людям радость или воодушевить их, утверждая общие верования и ценности и обретая поддержку в современных делах. Павел часто писал, чтобы ободрить новообращенных, хваля их за веру и послушание.

Применяя данную классификацию, Puskas, Letters 37–38, 59–61, 76–77, определяет Гал, 1 Кор и Рим соответственно как судебную, совещательную и торжественную риторику и предлагает греко-римские параллели для каждого письма.

В то же время следует соблюдать осторожность в поисках сложных риторических моделей. Не факт, что Павел был знаком с классическими анализами риторики и/или сознательно следовал этим моделям[7]. Разные виды красноречия могли быть просто спонтанной реакцией на потребности момента. Некоторые черты могли отражать образцы ВЗ, например, дискуссионная и поучительная атмосфера (напоминающая судебную и совещательную риторику) в некоторых отрывках посланий Павла могла возникнуть под влиянием *rib/riv* (суда Завета, в котором Бог судит Свой народ: Ис 3:13–15; Мих 6:1), а не только греко-римской риторики. Распознавать эмоциональное преувеличение, гиперболы, упорядоченные аргументы и т. д. важно для экзегезы, но знание формальных правил античной риторики не всегда обязательно. Не всегда понятно, насколько для интерпретации важны споры по поводу точной риторической классификации.

(Б) Формат

Эллинистический мир оставил нам много высокохудожественных греческих и латинских писем, а также тысячи фрагментов писем из Египта на папирусе, которые касаются проблем повседневной жизни (торговли, юридических вопросов, дружбы и семьи). Письма обычно следуют установленной форме, и если не знать ее особенностей, можно допустить серьезные ошибки в интерпретации письма. (Например, в современном письме на английском языке можно прийти к ложному умозаключению об отношениях между писателем и адресатом письма, если понимать слово *dear*, «дорогой», в начале письма в его обычном значении, не осознавая, что в письме это стереотипная форма.) Соответственно, влияние стандартизированной формы на новозаветные письма – важный фактор толкования.

Далее я обращаю главное внимание на более или менее стандартный формат, который можно найти в большинстве новозаветных писем/посланий. Обычно выделяют четыре части письма: (1) вступительную формулу; (2) благодарение; (3) основную часть; (4) заключительную формулу. Конечно, такое привычное разделение на части не означает, что писатели именно так структурировали свои мысли. Но, приспособившись к влиянию обычаев того времени, они, как правило, придерживались такой последовательности.

(1) Вступительная формула (*Praescriptio*)[8]

Вступительная формула греко-римских писем состояла из трех основных элементов (отправитель, адресат и приветствие), хотя иногда приветствие расширено за счет другого элемента, например, автор вспоминает

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
(mnemoneuein) адресата, желает ему доброго здоровья и сообщает о собственном здоровье. Рассмотрим каждый из этих компонентов в том виде, в каком они появляются в ранних христианских письмах.

- Отправитель (Superscriptio). Сюда входит имя автора[9], иногда далее подкрепленное званием, чтобы упрочить его авторитет. Хотя в 1 и 2 Фес мы находим просто «Павел», он затем девять раз называет себя «апостолом во Христе Иисусе», дважды – «служителем Иисуса Христа», а в Тит – также «служителем Божиим»[10]. 2 и 3 Ин необычно тем, что использует титул («старец») по отношению к отправителю без называния его по имени. Восемь из тринадцати писем Павла называют со-отправителей, по-разному их сочетая: Тимофеем (в восьми письмах), Силуан (в двух) и Сосфен (в одном). Особое отношение к общинам-адресатам не могут удовлетворительно объяснить включение этих имен. Так или иначе, эти со-отправители внесли вклад в сочинение этих произведений (Murphy?O'Connor, Paul the Letter?Writer 16–34).

- Адресат (Adscriptio). Простейшая форма состоит в том, что указывается имя адресата, в немногочисленных новозаветных и субапостольских письмах, которые адресованы отдельным людям, добавлено уточнение (например, Поликарпу, епископу) и/или выражение привязанности (например, 3 Ин: «возлюбленному Гаию»). Адресатом в большинстве новозаветных и субапостольских писем являются общины в обозначенных районах. В пяти письмах Павла (1 и 2 Фес, 1 и 2 Кор, Гал) адресат определен как церковь, в четырех – (Флп, Рим, Кол, Еф) – как «святые». Отметим, что общины в Колоссах и Риме не основаны Павлом. Адресат 2 Ин, «избранная госпожа», – вероятно, символическое название церкви; однако это письмо нетипично тем, что не называет место, где находится данная церковь.

- Приветствие (Salutatio). Иногда эта часть опускалась. Еврейские письма данного периода обычно заменяли «приветствия» (греч. chairein = лат. ave «радоваться») «миром» (греч. eirene, отражающее евр. shalom) и более подробно описывали участников переписки, например «Варух, сын Нерии, братьям, уведенным в плен: милосердие и мир да будут с вами» (2 Варух 78:2). Местами в НЗ присутствует традиционное приветствие chairein. Пример: «Двенадцати коленам, находящимся в рассеянии, радоваться» (Иак 1:1)[11]. Однако ни еврейское «мир», ни греческое «радоваться», взятые поодиночке, не были типичны для новозаветных писем: использовалась комбинация из двух-трех существительных вроде «благодать, мир, милость, любовь», обозначенные как происходящие от Бога Отца (и Иисуса Христа) – так начинаются почти все письма Павла[12]. В 2 Ин присутствует «благодать, милость и мир», но, что довольно необычно, скорее как констатация факта, чем как пожелание. В 3 Ин нет ничего этого и фактически отсутствует приветствие.

- Поминование или пожелание здоровья. В греко-римских личных письмах в рамках вступительной формулы приветствие часто расширялось поминованием или пожеланием здоровья, когда отправитель молился за здоровье адресата или заверял его в собственном добром здравии. Пример такого рода вступительной формулы: «Серрапион братьям Птолемию и Аполлонию, радуйтесь. Если вы чувствуете себя хорошо, прекрасно. Я сам здоров»[13]. В 1 Фес поминование – скорее часть благодарения, чем вступительная формула, ибо после «благодарим» в 1:2, в 1:3 сказано: «памятуя перед Богом и Отцом нашим ваше дело веры». 3 Ин дает лучший и единственный пример, не вызывающий сомнения, пожелания здоровья в начале письма: «Возлюбленный, надеюсь, что ты здравствуешь». Хотя в большинстве новозаветных писем отсутствует поминование и пожелание здоровья, они разворачивают тот или иной элемент вступительной формулы, присоединяя к нему упоминание о высоком статусе и преимуществах христиан. Рим, Тит и 2 Тим расширяют обозначение отправителя: например, Павел «избранный к благовестию Божией». 1 Кор и 1–2 Петр расширяют описание адресата: например, «рассеянными... избранными по предведению Бога Отца при освящении от Духа...». Гал расширяет приветствие: «Благодать вам и мир от Господа Иисуса Христа, который отдал Себя Сам за грехи наши...».

(2) Благодарение

В эллинистических письмах за вступительной формулой часто следовало выражение, при помощи которого отправитель благодарил богов (eucharistein) за определенные обстоятельства, например, за избавление от несчастья. 2 Макк 1:11 дает хороший пример из еврейского письма: «Избавленные Богом от великих опасностей, мы торжественно благодарим Его за то, что сражались

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
против царя». Иногда присутствует молитва о том, чтобы такое божественное попечение продолжилось и далее. Другая модель появляется в благодарении Павла (которая отсутствует в Гал и Тит)[14]. Начальная фраза обычно такова: «Я/мы благодарим Бога за...». Особый повод для благодарности состоит не в избавлении от несчастий, а в верности членов общины, к которым он обращается, и просьба заключается в сохранении такой преданности вере. Часто в благодарении предвосхищаются некоторые главные темы из основной части письма. Так, предостережение или особый назидательный тон может появиться уже в этом разделе[15]. В 2 и 3 Ин после вступительной формулы нет слов благодарности, хотя выражение радости выполняет ту же функцию, что и благодарение: похвала, приводящая читателей в доброжелательное настроение для чтения сообщения (в основной части), которое может содержать требование или даже предостережение.

(3) Основная часть

Иногда эту часть определяют как текст, который идет между вступительной формулой (+ благодарение) и заключительной формулой. Такое определение отражает два момента: (1) до недавнего времени форма основной части была наименее изученным элементом писем; (2) считалось, что у основной части практически нет фиксированной формы[16]. Однако благодаря таким ученым, как Фанк (Funk), Маллинз (Mullins) и Уайт (White), всё чаще начинают выделять отдельные разделы основной части с определенными характеристиками; особенно это касается переходных предложений в начале (введение в основную часть) и конце (заключение основной части). Между ними находится средняя часть (за неимением лучшего термина), которую труднее анализировать с формальной точки зрения. Греко-римские письма могут оказать лишь незначительную помощь в изучении формальных особенностей этого раздела большинства новозаветных писем, ибо основная часть новозаветных писем, особенно письма Павла и 1–2 Петр, значительно длиннее обычных. К обычным условиям, скорее, ближе 1–3 Ин с их краткостью, обусловленной длиной листа папируса.

Введение в основную часть. Поскольку данный элемент представляет причину, по которой пишется письмо, в тактическом отношении он обычно начинается с намека на отношения между автором и адресатом. Так что в светских письмах существует довольно ограниченное число вводных предложений: «Хочу сообщить тебе...», «Не думай, что...», «Пожалуйста, [не]...» «Я был огорчен [удивлен или обрадован], когда услышал, что...», «Я/ты ранее писал о...» «Обращаюсь к тебе...»

Аналогичные формулы присущи введениям в основную часть писем Павла. Обычно в них входит вводное выражение радости, главным образом, вызванной сообщением о благополучии адресата. Флп 1:4 говорит о радости молиться за адресата; в 2 Тим 1:4 отправитель хочет видеть адресата, чтобы наполниться радостью, в Флм 7 отправитель уже испытал радость от любви адресата. В Иак 1:2–3 автор велит адресатам встречать испытания с радостью, ибо испытания производят терпение. В 2 Ин 4 и 3 Ин 3–4 старец радуется духовному благополучию адресатов (ходят в истине) – тема, которая появляется в благодарении писем Павла[17].

Еще одна черта введения в основную часть – просьба, прошение. Маллинз указывает, что по характеру эта черта приближается к началу основной части и имеет фиксированные особенности.

- (1) Часто сначала обозначается контекст просьбы (например, в радости по поводу состояния адресата).
- (2) Высказывается просьба (соответствующим глаголом).
- (3) Обращение к адресату идет в вокативе.
- (4) Используются вежливые фразы.
- (5) Описывается желаемое действие.

Заключение основной части. Другим разделом основной части греко-римского письма, который имеет предсказуемые характеристики, является заключение. Здесь автор подкрепляет или кратко суммирует то, что было написано в основной части, перекидывая мостик к дальнейшей коммуникации. Этот раздел – и в письмах Павла, и в других рукописях на папирусе – имеет следующие

черты.

- (1) формулируется причина, по которой пишется письмо – мотивация.
- (2) Указано, как адресат должен отреагировать – напоминание об ответственности (часто в папирусах) или выражение уверенности (часто у Павла).
- (3) Предлагается дальнейший контакт в форме визита, через посланника или продолжения переписки.

Последняя черта для Павла выполняет эсхатологические функции: посредством ее адресатам явлена судящая или утешающая власть апостола. (Такие эсхатологические категории здесь уместны, ибо, с точки зрения Павла, власть апостола отражает власть Бога/Христа судить.) Аспекты «апостольской парусин», как ее называет Фанк, включают в себя надежду на возможность нанести визит (принимая во внимание и вероятность того, что препятствия могут задержать его), а также упоминание о взаимной пользе и радости, которая является результатом этого.

Возьмем для примера некоторые отрывки из писем Павла: «И сам я уверен о вас, братья мои... Но писал вам, братья, с некоторой смелостью отчасти как бы в напоминание... дабы мне в радости, если Богу угодно, прийти к вам и успокоиться с вами...» (Рим 15:14,15, 32). «Надеясь на послушание твое, я написал к тебе, зная, что ты сделаешь и более, нежели говорю. А вместе приготовь для меня и помещение, ибо, надеюсь, что по молитвам вашим я буду дарован вам» (Флм 21–22). В то время как исследователи трактуют обещание визита как заключение основной части, обычно у Павла это не самый последний элемент основной части (перед заключительной формулой). В письмах к общинам, где ведутся споры, за обещанием апостольского визита может последовать наставление и увещание. Например: «Я приду к вам, когда пройду Македонию... Бодрствуйте, стойте в вере, будьте мужественны» (1 Кор 16:5, 13), и «для того и пишу я сие в отсутствии, чтобы в присутствии не употребить строгости... Усовершенствуйтесь, прислушайтесь к моей просьбе» (2 Кор 13:10–11). Заключение основной части можно найти и в 2 Ин 12 и 3 Ин 13–14, где старец обещает прийти лично. В 2 Ин цель визита – «чтобы радость ваша была полна». В 3 Ин есть два упоминания о визите: в стихе 10 старец выдвинет обвинения против Диотрефа, в стихе 14 он надеется поговорить с Гаием с глазу на глаз.

- (4) Заключительная формула

Два традиционных выражения завершают греко-римские письма: пожелание доброго здоровья[18] и прощальные слова (*errorso*). Пример того, насколько краткими они могут быть, можно видеть в двух последних строках Оксиринхского папируса 746: «Что касается остального, береги себя, чтобы ты оставался в добром здравии. Прощай» (*Doty, Letters 10–11*). В римский период в качестве третьей особенности стало привычным приветствие (*aspazesthai*). В этой части формат писем Павла не следует заведенным правилам: Павел никогда не завершает письмо ни пожеланием здоровья, ни *errorso*. У него все же встречаются приветия (*aspazesthai*) от соратников, находящихся рядом с ним, а также такие, которые адресованы его знакомым в данной общине. Например, «Приветствуйте всякого святого во Христе Иисусе. Приветствуют вас находящиеся со мной братья. Приветствуют вас все святые, особенно те, что из кесарева дома» (Флп 4:21–22); «Приветствуют тебя все находящиеся со мной, приветствуй любящих нас в вере» (Тит 3:15). И в 2 Ин, и в 3 Ин есть приветия, переданные адресату из общины, где было написано письмо, а в 3 Ин старец хочет приветствовать всех возлюбленных, к кому он обращается, «поименно». (Ср. привычку Павла перечислять поименно всех, кому он передает привет.)

Кроме приветствия, заключительная формула Павла иногда включает в себя доксологию Богу (Рим 16:25–27; Флп 4:20) и благословение получателей. В восьми письмах Павла благословение представляет собой незначительную модификацию такой общей формулы: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами»[19], но в пяти имеет более краткую форму: «Благодать с вами». Эти черты можно найти в заключительной формуле и других новозаветных писем: в Евр и 1 Петр есть и приветствие, и благословение, а доксология встречается в Евр, 1 и 2 Петр, и Иуд[20]. В 3 Ин и 1 Петр вместо

«благодать» используется «мир», а в Еф – сочетается и «мир», и «благодать». «Мир» и «милость» в Гал 6:16 подтверждает гипотезу о том, что слово «мир» было альтернативным благословением в заключительной формуле христианских писем.

В четырех письмах Павла (1 Фес, 1 и 2 Кор, Рим) и в 1 Петр автор просит приветствовать «святым поцелуем»[21]. Хотя поцелуи и не были чем-то особенным в семейной среде, но в отношении поцелуев на людях в греко-римском обществе проявлялась сдержанность. Обычно они встречаются в сценах примирения или описаниях встречи родственников после расставания.

Во время служения Иисуса и Его учеников обмен поцелуями не упоминается, но поцелуй Иуды в Гефсимании в обстановке, когда он не хотел настораживать Иисуса, может означать, что это было обычным приветствием в группе, и, конечно же, поцелуй как приветствие засвидетельствован в Библии.

Как отмечалось ранее, иногда Павел включает в письмо строку с упоминанием, что пишет ее лично. По крайней мере, в четырех более длинных письмах, в которых он это делает (1 Кор, Гал, 2 Фес, Кол), такие строки служат не только указанием на то, что остальная часть письма написана другим человеком, но могут подразумевать, что Павел проверил все письмо, и теперь оно на законных основаниях может быть отослано от его имени.

(В) Как мы будем рассматривать отдельные письма

Семь писем, которые названы «кафолическими» (или «соборными») в соответствии с нашим подходом разделены на группы. Три письма Иоанна были рассмотрены в главах 12–14 вслед за главой 11, посвященной Евангелию от Иоанна. Еще четыре письма исследуются в главах 33–36 в следующем порядке: 1 Петр, Иак, Иуд и 2 Петр. Тринадцать писем/посланий, которые связаны с именем Павла, будут обсуждаться как в соответствии с темой, так и с хронологией, если это можно определить для отдельного письма. Главы 18–24 охватывают протопавлинистские письма (то есть несомненно написанные Павлом) в таком порядке: 1 Фес, Гал, Флп, Флм, 1 и 2 Кор и Рим[22]. После главы 25, посвященной псевдонимии и девтеропавлинистским писаниям, главы 26–31 освещают группу девтеропавлинистских писем (возможно/вероятно, написанных не Павлом) в таком порядке: 2 Фес, Кол, Еф, Тит, 1 Тим и 2 Тим. Вслед за ними в главе 32 рассматривается Евр, которое написано не Павлом, но часто приписывалось ему.

Одно из главных правил состоит в том, что все библейские ссылки относятся к обсуждаемому в главе письму, если это не оговорено особо. Обычно обсуждение начинается с «контекста», где подробно излагается предыстория контактов Павла с адресатами (или та информация, которой мы обладаем о Петре, Иакове и Иуде в случае соборных писем/посланий). Далее «общий анализ» суммирует основные идеи письма. Поскольку письма различаются по содержанию и тону, подходы в этих подразделах будут разными[23]. Число и темы последующих подразделов (касающихся авторства, датировки, целостности, специальных вопросов и т. д.) будут определяться характером каждого письма. Чаще всего эти письма обращались к нуждам и проблемам отдельных христианских общин I века н. э. Поэтому подраздел «для размышления» особенно важен для новозаветных писем: в нем будет рассматриваться их значение для современной жизни. Я часто буду указывать разные подходы к проблемам, и читатели могут составить собственное мнение; «Библиография» поможет вам в этом.

Библиография

Doty, W. G., *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1973).

Fitzmyer, J. A., "Aramaic Epistolography," *Studies in Ancient Letter Writing*, ed. J. L. White (Semeia 22; Chico, CA: Scholars, 1982), 22–57.

Funk, R. W., "The Apostolic Parousia: Form and Significance," *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, eds. W. R. Farmer et al. (Cambridge Univ., 1967), 249–268.

Kim, Chan?nie, *Form and Structure of the Familiar Greek Letter of Recommendation* (SBLDS 4; Missoula, MT: Scholars, 1972).

Malherbe, A. J., *Ancient Epistolary Theorists* (SBLRBS 19; Atlanta:

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Scholars, 1988).

–, *Moral Exhortation: A Greco-Roman Source Book* (Philadelphia: Westminster, 1986).

Mullins, T. Y., "Disclosure: A Literary Form in the New Testament," *NovT* 7 (1964), 44–50.

–, "Formulas in New Testament Epistles," *JBL* 91 (1972), 380–390.

–, "Greeting as New Testament Form," *JBL* 87 (1968), 418–426.

–, "Petition as a Literary Form," *NovT* 5 (1962), 46–54.

–, "Visit Talk in New Testament Letters," *CBQ* 35 (1973), 350–358.

Murphy-O'Connor, J., *Paul the Letter-Writer* (GNS 41; Collegeville: Liturgical, 1995). Содержит много полезной информации.

O'Brien, P. ?, *Introductory Thankgiving in the Letters of Paul* (NovTSup 49; Leiden: Brill, 1977).

Puskas, C. B., Jr., *The Letters of Paul: An Introduction* (Collegeville: Liturgical, 1993).

Richards, E. R., *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2/42; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1991).

Sanders, J. ?, "The Transition from Opening Epistolary Thankgiving to a Body in the Letters of the Pauline Corpus," *JBL* 81 (1962), 348–352.

Schubert, P., *Form and Function of the Pauline Thankgivings* (BZNW 20; Berlin: Topelmann, 1939).

Stirewalt, M. L., Jr., "The Form and Function of the Greek Letter Essay," in *TRD* 147–171.

Thomson, I. H., *Chiasmus in the Pauline Letters* (JSNTSup 111; Sheffield: Academic, 1995).

Weima, J. A. D., *Neglected Endings. The Significance of the Pauline Letter Closings* (JSNTSup 101; Sheffield: JSOT, 1994).

– "Rhetorical Criticism of the Pauline Epistles since 1975," *CRBS* 3 (1995), 219–248.;

White, J. L., *The Body of the Greek Letter* (SBLDS 2; Missoula, MT: Scholars, 1972).

–, *Light from Ancient Letters* (Philadelphia: Fortress, 1986). Тексты писем для сравнительного анализа при изучении новозаветных писем.

–, "New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography," *ANRW* II/25.2, 1730–1756.

Глава 16 Жизнь и мировоззрение Павла: общие вопросы

После Иисуса Павел – самая влиятельная фигура в христианской истории. Хотя все новозаветные авторы так или иначе осмыслили личность Иисуса, в письмах Павла мы находим поистине грандиозную богословскую разработку – масштабную, глубокую, выполненную со страстной убежденностью. Она наложила огромный отпечаток на последующее христианство. Можно сказать, что все христиане стали детьми Павла, даже если мало его читали, – через доктрину и благочестие, которым их учили. Поэтому, прежде чем переходить к анализу конкретных текстов, остановимся на жизни и мысли Павла в целом.

(А) Жизнь Павла

Есть два источника, которые содержат информацию о жизни Павла: биографические детали в его письмах и рассказ о его деятельности в Деянах (начиная с 7:58). В науке бытуют три разных подхода к этой информации:

(1) Практически полное доверие к Деян. Так работали раньше: информацию из писем Павла адаптировали к канве Деян.

(2) Глубокое недоверие к Деян. Под сомнение ставится все, что эта книга сообщает о Павле (во многом из-за общего недоверия к ней как к историческому источнику). Более того, некоторые ученые реконструируют жизнь Павла, либо почти игнорируя сведения Деян, либо сильно их корректируя: в данном случае различия между Деян и письмами понимаются как противоречия (например, Becker, Knox, Jewett, Ludemann).

(3) Промежуточная позиция. В качестве главного источника берутся письма Павла, которые осторожно дополняются информацией из Деян [24]; при этом различия не обязательно толкуются как противоречия. Возможности этой третьей позиции будут представлены здесь, а читателя отсылаем к главе 10 (см. особенно вопрос о том, был ли автор Деян спутником Павла).

Деян содержат богословскую интерпретацию жизни Павла, адаптированной так, чтобы она соответствовала общей концепции распространения христианства «до края земли» (Деян 1:8). Более того, у автора, возможно, было только схематическое представление о некоторых этапах деятельности Павла, и он сокращал и соединял разнородные события. Тем не менее существует слишком много соответствий между Деян и автобиографическими замечаниями в посланиях Павла, чтобы просто сбрасывать со счетов информацию из Деян. Автор многое знал о Павле (см. таблицу 2) [25]. Рассмотрим все те сведения, которые можно реконструировать в результате критического использования обоих источников.

Таблица 5. Павловы путешествия в посланиях и Деяниях Апостолов

Письма Павла	Деяния Апостолов
Обращение возле Дамаска	Дамаск (9:1-22)
	(подразумевается в Гал 1:17с)
Путь в Аравию	(Гал 1:17b)
Возвращение в Дамаск	(1:17с): 3 года
Бегство из Дамаска	(2 Кор 11:32-33) Бегство из Дамаска (9:23-25)
В Иерусалим	(Гал 1:18-20) В Иерусалим (9:26-29)
Кесария и Тарс	(9:30)
Антиохия	(11:26a)
	[Иерусалим (11:29-30; 12:25)]
	«Страны Сирии и Киликии» (Гал 1:21-22)
Первая миссия:	Антиохия (13:1-4a)
	Селевкия, Саламин, Кипр (13:46-12)
	Южная Галатия (13:13-14:25)
Церкви, евангелизированные до Филипп	в Македонии (Флп 4:15)
Антиохия	(14:26-28)
Иерусалим	(15:1-12)
	«Потом, через четырнадцать лет, опять ходил я в Иерусалим» (на «собор», Гал 2:1)
Случай в Антиохии	(Гал 2:11-14) Антиохия (15:35); Вторая миссия
	Сирия и Киликия (15:41) Южная Галатия (16:1-5)
Впервые	(Гал 4:13) евангелизирована Галатия (1 Кор 16:1) фригия и
	Северная Галатия (16:6)
Миссия и Трояда	(16:7-10)
Филиппы	[1 Фес 2:2 (=Македония, 2 Кор 11:9)] Филиппы (16:11-40)
Фессалоника	(1 Фес 2:2; ср. 3:6; Флп 4:15-16) Амфиполь, Аполлония,
Фессалоники	(17:1-9)
Верия	(17:10-14)
Афины	(1 Фес 3:1; ср. 2:17-18) Афины (17:15-34)
Евангелизация Коринфа	(ср. 2 Кор 1:19; 11:7-9) Коринф на 18 месяцев
	(18:1-18a)
Тимофей прибывает в Коринф	Сила и Тимофей приходят из Македонии (18:5)
	(1 Фес 3:6), вероятно, в сопровождении Силуана (1 Фес 1:1)
Павел уходит из Кенхрей	(18:18b)
Оставляет Прискиллу и Акилу	в Эфесе (18:19-21)
Павел убеждает Аполлоса	(в Эфесе) идти в Коринф (1 Кор 16:12) Прискилла и
	Акила отправляют Аполлоса в Ахаию (18:17)
Павел идет в Кесарию Приморскую	(18:22a)
Павел идет в Иерусалим	(18:22b)

В Антиохии на некоторое время (18:22с)
 Второе посещение Северной Галатии (Гал 4:13) Третья миссия: Северная
 Галатия и Фригия (18:23)
 Эфес (1 Кор 16:1-8) В Эфесе на три года или на два года и три месяца
 (19:1-20:1; ср. 20:31)
 Хлоя, Стефан и другие навещают Павла в Эфесе (1 Кор 1:11; 16:17) и приносят
 письмо (7:1)
 Арест Павла (? ср. 1 Кор 15:31; 2 Кор 1:8)
 Тимофей послан в Коринф (1 Кор 4:17; 16:10)
 Второй «тяжелый» визит в Коринф (2 Кор 13:2); возвращение в Эфес
 Тит отправляется в Коринф с письмом «написанным в слезах» (2 Кор 2:13)
 (Павел планирует посетить Македонию, Коринф и Иерусалим/Иудею, 1 Кор
 16:3-8; ср. 2 Кор 1:15-16) (Павел планирует посетить Македонию, Ахаию,
 Иерусалим, Рим, 19:21)
 Служение в Трое (2 Кор 2:12)
 В Македонию (2 Кор 2:13; 7:5; 9:264); прибытие Тита (2 Кор 7:6) Македония
 (20:1b)
 Тит отправляется заранее в Коринф (2 Кор 7:16-17), частично 2 Кор
 Иллирик (Рим 15:19)
 Ахаия (Рим 15:26; 16:1). Третий визит Павла в Коринф (2 Кор 13:1) Три
 месяца в Греции (Ахаия) (20:2-3)
 Павел отправляется в Сирию (20:3), но идет через Македонию и Филиппы
 (20:36-6a)
 Трояда (20:6b-12)
 Милет (20:15c-38)
 Тир, Птолемаида, Кесария (21:7-14)
 [Планы посетить Иерусалим, Рим, Испанию (Рим 15:22-27)] Иерусалим
 (21:15-23:30)
 Кесария (23:31-26:32)
 Путешествие в Рим (27:1-28:14)
 Рим (28:15-31)
 Рождение и воспитание

Павел родился около 5-10 года н. э., в правление императора Августа. Деян 7:58 показывает его юношей, а Флм 9 (позднее 55 года н. э.) – «старцем»[26]. В те времена евреи диаспоры часто носили два имени: греческое/римское и семитское. «Павел» (Paulus) – традиционное римское имя. Поскольку апостол пишет, что принадлежит к колену Вениаминову (Рим 11:1; Флп 3:5), нет оснований ставить под сомнение слова Деян о том, что он носил еврейское имя «Савл»[27] (данное в честь первого царя Израиля, Саула, происходившего из колена Вениамина).

Павел не пишет, где родился, но сведения Деян о том, что он был гражданином Тарса, процветающей столицы Киликии (22:3; 21:39: «небезызвестного города») вполне правдоподобны. В Тарсе была крупная еврейская колония, и по свидетельству самого Павла, в первые годы своего христианства Павел торопился в Киликию (Гал 1:21). Деян 16:37-38 и 22:25-29 называют Павла римским гражданином от рождения[28]. По одной из гипотез, жители Тарса имели право на эту привилегию, но гражданство могло достаться Павлу и по семейной линии, а не через статус еврейского жителя Тарса.

Большинство ученых считает, что Павел вырос и получил образование в Тарсе. Он хорошо писал по-гречески, имел базовые навыки в эллинистической риторике, цитировал греческий перевод Писания и знал второканонические книги, созданные/сохранившиеся на греческом языке. Тарс славился культурой и отличными школами, и хотя эти институты были языческими, многие еврейские мальчики, видимо, учились в них письму, риторике и диалектике, чтобы быть социально конкурентоспособными. Возможно, именно в Тарсе Павел научился ремеслу (ср. Деян 18:3 об изготовлении палаток[29]). Впоследствии Павел гордился, что может – пусть только ради благовестия – зарабатывать на жизнь этой работой, ибо так ему не надо было просить денег у обращенных (1 Фес 2:9; 1 Кор 9:14-15; 2 Кор 11:9)[30]. Как ремесленник он принадлежал к низшим социальным слоям, но все же был на ступеньку выше тех, кто получил гражданство в результате освобождения из рабства.

В какой мере на Павла повлияло воспитание в диаспоре, если вынести за скобки язык и риторика? Здесь следует избегать поспешных обобщений, ибо аккультурация евреев в области языка и образования вела к разной степени адаптации и даже ассимиляции[31]. Павел должен был знать что-то о религии язычников, среди которых жил, например, иметь представление (пусть предубежденное и неодобрительное) о языческих мифах и гражданских

праздниках. Как мы увидим далее, гипотеза, что он заимствовал многие идеи из мистериальных религий, – преувеличение, но даже непосвященные часто были знакомы в общих чертах с их идеями и темами. Скорее всего образование Павла включало краткое знакомство с моральными и этическими учениями стоиков, киников и эпикурейцев. На бытовом уровне Павел знал, как жили и трудились простые язычники, поэтому позднее он приходил к ним как человек, не чуждый их заботам, устремлениям и семейным проблемам. Как мы видим из его писем, Павел прекрасно понимал ключевую роль домохозяйства в греко-римской культуре.

Однако в образовании Павла есть еще одна сторона, которая объясняет его обширные познания в области иудаизма и еврейских Писаний. Утверждение Деян 22:3, что Павел был воспитан в Иерусалиме и учился у старейшины Гамалиила I, который жил и работал в Иерусалиме примерно в 20–50 годах н. э., вероятно, требует уточнения. Судя по письмам Павла, он не встречал и не видел Иисуса[32], а потому едва ли постоянно присутствовал в Иерусалиме в 26–30/33 годы. В то же время он называет себя евреем и фарисеем (Флп 3:5; 2 Кор 11:22). Это не противоречит Деян 23:6, где сказано, что Павел – сын фарисея, и 26:4–5, откуда можно заключить, что Павел был фарисеем с юности. По словам Павла, он ревностно относился к отеческим преданиям и преуспел в иудаизме более сверстников (Гал 1:14). Фарисеи редко бывали за пределами Палестины. Отметим еще, что Павел знал еврейский язык (или арамейский, возможно, что и оба – Деян 21:40; 22:2; 26:14). Совокупность всей этой информации делает возможным следующий вариант: в начале 30-х годов (до смерти Стефана) Павел, которому было около 20 лет и который уже получил основательное еврейское образование в Тарсе, приехал в Иерусалим изучать Закон[33], – эти сведения Деян 23:3, возможно, несколько упрощают и приукрашивают ситуацию. В любом случае, это был человек, прекрасно знакомый с двумя мирами, который в решающий момент стал «служителем Иисуса Христа».

Обращение Павла

Павел пишет, что жестоко преследовал церковь Божью и пытался уничтожить ее (Гал 1:13; 1 Кор 15:9; Флп 3:6). Видимо, это означает, что он участвовал в гонениях на христиан в Иерусалиме и его окрестностях (ср. Деян 8:3; 9:1–2; 22:3–5,19; 26:9–11; и ср. 1 Фес 2:14 о гонениях на церкви в Иудее). [Фраза в Гал 1:22 о том, что через три года после обращения Павла церкви в Иудее все еще не знали его лично, не противоречит его активной роли в гонениях – о его враждебности могли слышать многие христиане, которые его лично не видели (как в Деян 9:13).] Почему Павел преследовал христиан? Е. Р. Sanders, Paul (1991), 8–9, считает, что дело было в личном рвении Павла, а не в его строгом фарисействе. На основании Флп 3:5–6 («по учению фарисей, по ревности гонитель церкви, по правде законной – непорочный») другие ученые допускают, что Павел усматривал у христиан противоречие фарисейскому толкованию Закона. Не была ли враждебность Павла к этим людям связана с тем, что они признавали Мессией человека, осужденного еврейскими властями как кощунника? Согласно Деян 26:9, до обращения Павел совершил многое против «имени Иисуса из Назарета». Воспринимал ли Павел христиан как кощунствующих противников Моисея, которые нарушали Закон и призывали к разрушению Храма (ср. обвинения против Стефана: Деян 6:11–14; 8:1)?

Согласно Гал 1:13–17 и Деян 9:1–9, гонитель Павел получил божественное откровение: ему явился Иисус. Сообщения об этом событии вызывают вопросы. В 1 Кор 9:1 Павел говорит, что он видел Иисуса (также 15:8), но ни в одном из трех описаний в Деян этого не происходит[34] (однако ср. 9:27), хотя он и видит свет. Возможно, Лука считал, что Павел удостоился меньшего откровения, чем Двенадцать, которым Воскресший явился на земле? Сам Павел считал, что во многом благодаря этому явлению он может считаться апостолом, но некоторые ученые не уверены, что его считал апостолом Лука.

В богословском отношении встреча с воскресшим Господом открыла Павлу: позор креста – не конец истории Иисуса. Согласно Деян 26:17, Иисус послал Павла к язычникам, а в Гал 1:16 Павел пишет, что Бог благоволил «открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам». Означает ли это, что уже с момента обращения Павел знал о своей миссии к язычникам[35]? Или, размышляя позже, когда он обнаружил, что язычники чрезвычайно восприимчивы к его благовествованию (которое не требовало от них обрезания или соблюдения Закона для того, чтобы быть призванными христианами), он связал свое обращение к ним с не заслуженным им самим призывом Христа, в период когда он преследовал церковь? Последний вариант лучше соответствует свидетельству Деян (13:46–47; 17:4; 18:6).

Теперь попробуем разобраться с хронологией христианского этапа жизни Павла. Учеными предлагались различные хронологии, и в таблице 6 я привожу два варианта: хронология, условно говоря, «традиционная» (мнение большинства исследователей) и «ревизионистская» (вызов консенсусу). Как указано в конце таблицы, многое зависит от датировки распятия и надежности сведений из Деян. Далее я буду придерживаться традиционной хронологии: именно ее могут чаще всего встретить читатели, и она мне кажется более обоснованной.

Таблица 6. Хронология христианской жизни Павла

Традиционная	Событие	Ревизионистская
36 год н. э.	Обращение ко Христу	30/34 года н. э.
39 год	Визит в Иерусалим после Дамаска	33/37 годы
40–44 годы	В Киликии	После 37 года
44–45 годы	В Антиохии	
46–49 годы	(Первое) миссионерское путешествие с началом в Антиохии, затем на Кипр и на юг Малой Азии, возвращение в Антиохию	После 37 года
См. ниже	(Второе) миссионерское путешествие, с началом в Антиохии, через юг Малой Азии в Северную Галатию, Македонию, Коринф (1 Фес), возвращение в Иерусалим и Антиохию	39–41/43 годы (41–43 годы)
49 год	Собор в Иерусалиме	47/51 годы
50–52 годы	(Второе) миссионерское путешествие с началом в Антиохии, через юг Малой Азии в Северную Галатию, Македонию, Коринф (1 Фес), возвращение в Иерусалим и Антиохию	См. выше
54–58 годы	(Третье) миссионерское путешествие с началом в Антиохии, через Северную Галатию в Эфес	Трехлетнее пребывание там – под арестом? (Гал, Флп, Флм, 1 Кор) не отделяется от второго путешествия (48/55 годы)
(лето 57 года)	(57/58 годы) Павел через Македонию к Коринфу (2 Кор, Гал?), зимует в Коринфе (Рим) и возвращается в Иерусалим	(после 54 года)
58–60 годы	Арест в Иерусалиме, двухлетнее заключение в Кесарии (Флп?)	
52–55 или 56–58	годи	
60–61 годы	Отправлен в Рим, длинное морское путешествие	
61–63 годы	Два года содержится под арестом в Риме (Флп? Флм?)	
Позднее лета 64	года	Смерть в Риме во времена правления императора Нерона

Примечания к таблице 6

Названия городов, в которых Павел оставался надолго, даны малыми прописными буквами, а заглавия писем Павла – в сокращенном виде в скобках. Вопросительный знак после названия означает возможный вариант, хотя и менее вероятный. Традиционная хронология с основными датами напечатана жирным шрифтом. Ревизионистская хронология с ее основными датами напечатана курсивом. Последний вид хронологии труднее отобразить в таблице, ибо она основана на широко разнящихся точках зрения тех исследователей, которые ее придерживаются частично или полностью. Эти различия можно проиллюстрировать, сравнивая хронологии Knox, Bock/Taylor, Ludemann[36], Jewett, Murphy-O'Connor и Donfried, которые обозначены как К, В, L, J, М и D соответственно.

‡ Распятие: L = 27 (30) год; J = 33 (или, что менее вероятно, 30) год; D = 30 год.

‡ Обращение ко Христу: В = 32 год; К = 34 или 37 год; L = 30 (33) год; J = октябрь 34 года; М = около 33 года; D = 33 год.

‡ В Иерусалим из Дамаска: В = 35 год; К = 37 или 40 год; L = 33 (36) год; J = 37 год; М = 37–39 годы; D = 36 год.

‡ Первый приезд Павла в Коринф перед собором в Иерусалиме (также обычно 1 Фес): К = около 41 года; В[37] = 41 год; L = 41 год; J = 50 год; М = 49 год; D = около 43 года.

‡ Собор в Иерусалиме: К = 51 год; В = 46–47 годы; L = 47 (50) год; J =

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
октябрь 51 года; M = 51-52 годы; D = около 50 года.

‡ L локализует конфликт Павла и Петра в Антиохии перед Иерусалимским собором; J помещает его после Иерусалимского собора.

‡ D связывает противостояние с Галлионом с более поздней поездкой Павла в Коринф.

‡ Продолжительное (трехлетнее) пребывание в Эфесе: B = 49-52 годы; L = 48-50 (51-53) годы; J = около 53-55 годов; M = заканчивается в 54 году; D = 52-55 годы.

‡ Письмо к Римлянам: K = 53/54 год; B = 47 год; L = 51/52 (53/54) год; J = около 56 года; M = 55/56 год; D = около 56 года.

‡ Арест в Иерусалиме: K = 53/54 год; B = 53 год; L = 52 (55) год; J = 57 год; D = 56/57[38] год.

Когда обратился Павел? Деян 7:58; 8:1; 9:1 связывают преследования, которые вел Павел, со временем после мученической смерти Стефана. Гал 1:17-18, по-видимому, предполагает трехлетний перерыв между обращением Павла и его приходом в Иерусалим (время, когда он был в Аравии[39] и Дамаске). 2 Кор 11:32-33 сообщает о бегстве Павла из Дамаска, когда царь Арета хотел схватить его[40]. Nabateyский царь Арета получил контроль над Дамаском из рук императора Калигулы (37-41), поэтому многие исследователи датируют обращение Павла примерно 36 годом н. э., а его побег из Дамаска и путешествие в Иерусалим – 39 годом.

Согласно Гал 1:18-19, в Иерусалиме Павел посетил Петра и поговорил с ним, а также встретился с Иаковом, братом Господа (но более ни с кем из других апостолов[41]). Время от времени в письмах Павел упоминает о том, что он получил из предания об Иисусе (1 Кор 11:23; 15:3). Высказывались предположения, что как минимум частично эти предания были получены в этот период. Пребывание в Иерусалиме было недолгим (Гал 1:18; Деян 22:18), а затем Павел отправляется в Таре в Киликии (Деян 9:30)[42]. Не вполне ясно, как долго Павел пробыл там, но, возможно, несколько лет.

В итоге Антиохия Сирийская (третий по величине город в Римской империи после Рима и Александрии) обрела важное значение в жизни Павла. В Деян 11:25-26 Варнава отправляется в Тарс и приводит Павла в Антиохию из-за тех широких возможностей, которые открылись в связи с распространением христианства среди язычников. Предполагается, что Павел провел там год, до того как был отправлен в Иерусалим с помощью голодающим (11:26-30). Голод в восточном Средиземноморье при императоре Клавдии был, видимо, около 45 года, но это путешествие в Иерусалим трудно согласовать с заявлением Павла о том, что в его христианской деятельности (до 50 года н. э.) он во второй раз пошел в Иерусалим через четырнадцать лет (Гал 2:1: после первого посещения или, что более вероятно, после своего обращения?). В любом случае именно Антиохия, а не Иерусалим, стала для Павла базой в миссионерской деятельности. Река Оронт давала Антиохии доступ к порту на Средиземном море, и вот по этому морю Павел и отправился повсюду проповедовать об Иисусе.

Первое миссионерское путешествие; Иерусалимский собор; случай в Антиохии

Одно из основных возражений против того, чтобы использовать Деян в качестве источника сведений о жизни Павла, состоит в том, что письма Павла не обнаруживают знания с (трех) миссионерских путешествиях. Возможно, однако, что сам Павел пришел бы в замешательство, если бы его спросили: «Какое у вас идет по счету миссионерское путешествие?» В известном смысле это относится и к образу Павла в Деян, где прямо не выделены три миссионерские путешествия[43]. Более того, согласно Деян, Павел был полтора года в Коринфе и три года в Эфесе (и тем самым не путешествовал в обычном смысле слова). Три путешествия – лишь классификация, созданная для удобства исследователями Деян, и именно в таком смысле я и буду использовать эти названия. Согласно Деян 13:3-14:28, миссионерское путешествие из Антиохии в Сирию привело Варнаву, Павла и Иоанна Марка морем на Кипр, затем в города Малой Азии – Пергию и (после отъезда Иоанна Марка) в Антиохию Писидийскую, Иконию, Листру и Дервию, а затем Павел и Варнава вернулись в Антиохию Сирийскую (около 49 года). Столкнувшись с оппозицией в синагогах, Павел

обратился к язычникам, которые часто положительно принимали благовестие[44]. В письмах, бесспорно принадлежащих перу Павла, он не дает нам информации о таком путешествии. В то же время в Гал 2:1–3 он вспоминает о проповеди язычникам до Иерусалимского собора 49 года, а в 2 Кор 11:25 упоминает о том, как его побили камнями (когда он был в Листрах в Деян 14:19 – см. также сноску 16 и географические названия в 2 Тим 3:11).

Согласно Деян 10:44–48; 11:20–21, до Павла были другие проповедники, которые обращали язычников в христианство (по-видимому, не настаивая на обрезании), но, возможно, в этих ситуациях обращенные включались в иудео-христианские общины. Видимо, Павел первым стал создавать специфически языкохристианские общины, практически не связанные с иудаизмом. Что это означало для будущего христианства? Чтобы рассмотреть эту проблему, после того как Павел (и Варнава) вернулись в Антиохию, в Иерусалиме около 49 года был проведен собор (Деян 15:1–29 и Гал 2:1–10). Хотя в двух описаниях этого события и существуют различия, они согласуются в том, что в соборе участвовали Павел, Иаков (брат Господа), Петр (Кифа), и была также группа противников Павла, которые настаивали на том, чтобы язычники совершали обрезание. Приводя их речи, Деян подчеркивает те аргументы, которые приводили Петр или Иаков, чтобы выразить согласие с Павлом о том, что не следует требовать обрезания[45]. Гал 2:9 упоминает о том, что другие участники признали благодать и апостольство, дарованные Павлу и подали ему руку общения.

Решение принимать язычников без обрезания не решило всех вопросов. Были ли язычники связаны другими установлениями Закона, в частности заповедями о нечистой пище? Каким должно было быть отношение иудео-христиан, соблюдавших эти заповеди, к языкохристианам, которые этого не делали? Деян 15:30 и Гал 2:11, 13 сходятся во мнении, что после Иерусалимского собора Павел и Варнава вернулись в Антиохию. Там, согласно Гал 2:12–14, имели место серьезные разногласия: Петр, который ел с язычниками, отступил, когда пришли люди от Иакова и стали возражать. Для Павла эта попытка навязать язычникам иудейский образ жизни противоречила истине благовестия! Деян не упоминает о случае в Антиохии, но приводит письмо (посланное по инициативе Иакова: 15:20) из Иерусалима в Антиохию, чтобы в Сирии и Киликии язычники придерживались иудейских норм чистоты, особенно в отношении еды[46]. Гал 2:13 сообщает, что в Антиохии Варнава также стал на сторону посланников Иакова, а Деян 15:36–40 отмечают, что пути Павла и Варнавы разошлись: Павел сразу ушел из Антиохии с Силой. Вероятно, в Антиохии Павел потерпел поражение в споре о пищевых запретах, что может объяснить тот факт, что далее Антиохия более не выступает как опорный пункт миссионерской деятельности Павла[47]. В путешествиях теперь он все чаще остается один.

Второе и третье миссионерские путешествия

Как мы уже сказали, ученые обычно разделяют второе и третье миссионерские путешествия. Однако события, описанные в Деян 15:40–21:15, можно рассматривать как одно целое – рассказ Луки о глобальной миссии Павла после того, как решение Иерусалимского собора открыло дверь язычникам для веры в Иисуса без обрезания (50–58 годы).

В первой части (50–52 годы; «второе путешествие»: 15:40–18:22) Деян сообщает, что Павел вернулся к тем местам в юго-восточной Малой Азии, жители которых были обращены в христианство во время «первого путешествия». Затем, (впервые) отправившись на север в Галатию и Фригию, он пересекает Македонию (Европа) из Троады, явно под божественным руководством[48]. Затем дорога приводит его в Филиппы, Фессалонику, Верую, Афины и Коринф. В три из этих пяти городов впоследствии будут посланы новозаветные письма, носящие имя Павла. Более того, первое сохранившееся письмо Павла, Первое письмо к Фессалоникийцам, было написано в Коринфе: Павел беспокоится о церкви, которую недавно наставлял в вере (50–51 годы н. э.). Пребывание Павла в Коринфе в течение полутора лет – самое долгое доселе время, которое он провел в церкви, которую основал[49]; парадоксальным образом, после ухода он оставил общину, раздираемую бо́льшим количеством проблем, чем любая другая церковь из числа его адресатов. Встреча в Коринфе с Акилой и Прискиллой[50], которые отправились с ним в Эфес, положила начало дружбе и сотрудничеству, продолжавшимся всю жизнь и в Эфесе, и в Риме. Тот факт, что в Коринфе Павел был приведен к проконсулу Галлиону (Деян 18:12), часто используется учеными как хронологический ориентир, ибо надпись (NJVC 79.9) свидетельствует, что Галлион был поставлен проконсулом в Коринфе в двенадцатый год правления Клавдия (41–54), который начинался 25 января 52

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
года. Очевидно, к концу 52 года Галлион уехал из Коринфа [51]. Эти критерии позволяют датировать пребывание Павла в Коринфе 50/51–52 годами. Согласно Деян 18:18–22, Павел отбыл из Кенхреи, порта в Коринфе, добрался до Эфеса и Кесарии (на побережье Палестины), а затем отправился приветствовать церковь (в Иерусалиме).

Во второй части миссионерской деятельности Павла (53, 54–58 годы н. э.; «третье путешествие»: Деян 18:23–21:15) после «некоторого времени», проведенного в Сирийской Антиохии, он опять пошел через Галатию и Фригию в Эфес [52], важнейший город римской провинции Азия, где остался на три года (с 54 до весны 57 года: Деян 20:31; ср. 19:8, 10; 1 Кор 16:8). Среди событий в Деян 19:1–20:1: борьба Павла с семью сынами иудейского первосвященника, которые были экзорцистами, и мятеж против Павла, учиненный тамошним серебряных дел мастером – из-за «великой Артемиды/Дианы Эфесской» [53], – что привело к отъезду Павла. В своих письмах Павел открыто не пишет об этих событиях в Эфесе, но лишь намекает на них: см. 2 Кор 11:23–26 (список тягот), 2 кор 1:8 («скорбь наша, бывшая с нами в Азии»), 1 Кор 15:32 («я боролся со зверями в Эфесе»; ср. 16:9: «противников много»). Судя по всему, апостол был арестован в Эфесе (хотя Деян не описывают его заключения). Этот вопрос важен, потому что многие исследователи предполагают, что в Эфесе Павел написал письма Филиппийцам и Филимону. Оба эти письма были созданы во время пребывания Павла под арестом. Согласно более широкому консенсусу, в Эфесе было написано письмо Галатам, где Павел горько говорит о событиях, происшедших за 4–5 лет после его проповеди в северной Галатии около 50 года. Ближе к концу пребывания Павла в Эфесе его внимание обратилось на проблемы в церкви Коринфа; часть коринфской переписки создана именно в это время [Первое письмо к Коринфянам (16:8); и письмо «со многими слезами» (2 Кор 2:3–4: утеряно?)]. Деян хранит молчание о проблемах Павла с Коринфом.

Спустя некоторое время после Пятидесятницы (поздняя весна) 57 года, Павел уехал из Эфеса в Троаду, дальше на север по азийскому побережью Эгейского моря. Не застав там Тита, которого послал улаживать коринфские проблемы, он отплыл в Европу и Македонию (Филиппы? 2 Кор 2:12–13), где встретил Тита, порадовавшего его вестью о примирении. Затем Павел написал (в два этапа?) письмо, которое сейчас известно как Второе письмо к Коринфянам. Потом он отправился в Ахайю и Коринф, где провел три зимних месяца (57/58 годы). Там он собирал пожертвования для христиан Иерусалима в церквях, которым проповедовал; он собирался отвезти эти деньги лично в Иерусалим. В Коринфе Павел также составил Письмо к Римлянам, призывая к бдительности домашние церкви в столице империи, которые намеревался посетить по пути в Испанию после того, как отвезет деньги в Иерусалим (15:24–26). В этом письме он делает попытку расположить римлян к себе, словно те располагали не вполне верной информацией о нем.

Согласно Деян 20:2–17 (весна 58 года), Павел отправился из Коринфа в Иерусалим через Македонию, проведя Пасху в Филиппах. Затем, отплыв в Троаду, Павел двинулся вдоль азийского побережья к Милету, где произнес прощальную речь перед пресвитерами Эфеса, которые пришли повидаться с ним (20:17–38) [54]. В Милете, затем в Тире и Кесарии, когда он добрался до палестинского побережья, Павел был полон предчувствий об аресте и даже смерти. Ср. Рим 15:30–31, где Павел просит молиться за его предстоящее путешествие в Иерусалим, «чтобы избавиться от неверующих в Иудее».

Арест Павла в Иерусалиме; заключение в Кесарии; дорога в Рим; смерть

Большая часть последних лет жизни Павла (примерно 58–64 годы) описана в Деян 21:15–28:31: они отмечены страданием, а четыре из них проведены под арестом. (Те исследователи, которые не связывают Письма к Филиппийцам и Филимону с гипотетическим заключением в Эфесе, относят их к периоду заключения в Кесарии или в Риме, тем самым, датируя их более поздним сроком. В противном случае, этот период жизни Павла не подтверждается его письмами.) Только вскользь Деян (24:17) упоминают, что Павел доставил?таки пожертвования в Иерусалим. Между Павлом и Иаковом (братом Господа и главой Иерусалимской церкви), состоялась встреча, которая, несмотря на внешнюю вежливость, была довольно напряженной. На ней Павлу во время пребывания в Иерусалиме было рекомендовано вести себя как благочестивому иудею (21:17–25). Однако его присутствие во дворе Храма вызвало мятеж, так что, чтобы его спасти, пришлось вмешаться римскому трибуна. В свою защиту Павел произнес длинную речь на еврейском языке (арамейском? 21:26–22:30). В итоге, его привели на заседание синедриона, где ему удалось спровоцировать

конфликт между саддукейскими и фарисейскими судьями, и трибун отправил его в Кесарию на суд римского наместника Феликса, перед лицом которого он опять защищал себя (23:1–24:21). Феликс, однако, ожидая взятки, отложил суд и оставил Павла в тюрьме на два года (24:22–27). Лишь с назначением Феста, следующего прокуратора, и в результате непрекращающихся обвинений, выдвигаемых иудейскими вождями, дело Павла опять было принято к рассмотрению (25:1–26:32). На суде перед Фестом Павел утверждал, что не совершал преступления ни против иудейского Закона, ни против кесаря. Прокуратор пригласил на слушание дела царя Ирода Агриппу II, и хотя ни один из правителей не признал его виновным, его как узника отправили в Рим, так как он апеллировал к кесарю.

Опасное морское путешествие Павла (конец 60 – начало 61 года) красочно описано в Деян 27:1–28:14[55]. Бури, кораблекрушение и зима, проведенная на Мальте, завершились, «и потом пришли в Рим» (что важно для Деян с богословской точки зрения). Павел, как написано, провел там два года под домашним арестом, который позволял ему проповедовать людям, которые его навещали. Чувства Павла в конце Деян (около 63 года), – иудеи не услышат, а язычники услышат – едва ли те же самые, что отражены в Рим 11:25–26 (видимо, последнем из писем, бесспорно принадлежащих перу Павла), где сказано, что, когда войдут язычники, весь Израиль спасется. Ни письма, ни Деян не говорят о смерти Павла. По церковному преданию, он умер мученической смертью при правлении Нерона (Евсевий, Церковная история 2.25.4–8) в то же время, что и Петр (64 год н. э.) или немного позднее (67 год). Согласно традиции, Павел похоронен на Via Ostiensis – на месте, отмеченном базиликой Святого Павла за стенами.

Оставшиеся вопросы. Если Деян дают точную информацию о домашнем аресте Павла в Риме (два года), не было ли других путешествий между 63 годом и временем его смерти (в 64 или 67 году)? Осуществил ли он свое намерение съездить в Испанию? Не об этом ли вспоминает Лука, когда пишет в Деян 1:8, что Иисус предполагает свидетельство «до края земли»[56]? Тридцать лет спустя после смерти Павла автор 1 Клим 5:7 пишет, что Павел «путешествовал на крайний Запад», до того как принес свидетельство правящим властям и умер. Обсуждая Деян, фрагмент Муратори (около 180 года?) ссылается на рассказ об отъезде Павла в Испанию из Рима.

Еще более актуальный вопрос: что думать о географической информации в Пастырских письмах, в которых Павел перед смертью опять посещает Эфес, Македонию [в которой пишет 1 Тим (1:5), адресованное в Эфес] и Грецию [намереваясь перезимовать в Никополесе (Тит 3:12)]? 2 Тим 3:13 намекает на незапланированный отъезд из Троицы (в связи с арестом?), а в 1:8, 16–17 написано, что Павел – узник в Риме. Если Пастырские письма написаны самим Павлом, к этой информации о «втором периоде деятельности» (после той, что была описана в Деян) следует относиться как к исторически достоверной. Если они написаны учеником Павла, она все же может быть точной (на основе истинного маршрута Павла) или составлять воображаемый фон для писем (написанных человеком, не знакомым с Деян, см. сноску 28). Мы обсудим это в начале главы 31.

(Б) Богословие Павла

Богословие Павла – огромная тема, по которой написаны тысячи исследований. В нашем «Введении...» мы не будем отдельно его анализировать, но стоит предварительно остановиться на некоторых ключевых вопросах[57].

(1) Был ли Павел последователен? Идет ли речь о письмах (девторопаулинистских) или фрагментах писем (например, Рим 9–11), оценка аутентичности во многом зависит от их согласованности с несомненным творчеством Павла. Однако сколь последователен был Павел[58]? Ситуация непроста. Бесспорно аутентичные письма (1 Фес, 1 и 2 Кор, Гал, Рим, Флп, Флм), конечно, не отражают всей полноты Павловой мысли. Поэтому, когда видим некую новую идею (скажем, детальную церковную структуру в Пастырских письмах), нельзя с ходу утверждать, что она не принадлежит Павлу: надо еще показать, что перед нами реальное противоречие. Но этот критерий предполагает, что Павел не мог/стал бы менять свои взгляды (по богословским причинам, а не из упрямства). Гал 1:8: «Если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема». Но здесь речь идет об основах (благодатный дар спасения во Христе независимо от дел Закона). Можно ли этот принцип распространить на все

многообразии христианской жизни? Вспоминается 1 Кор 9:19–23, где Павел пишет, что сделался всем для всех: «Для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев... Для чуждых закона – как чуждый закона... чтобы приобрести чуждых закона». (Это, однако, подразумевает не прямое, линейное, а диалектическое развитие).

Вот еще два примера.

- Существует ли различие нериторического характера между Гал 5:2 («если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа») и Рим 3:1–2 («Какая польза от обрезания? Великое преимущество во всех отношениях» [59])? Может быть, Павел пересмотрел роль обрезания – конечно, не изменяя своего благовествования о том, что спасение возможно и без него? Такая перемена могла возникнуть в результате негативной реакции в Иерусалиме на критику Павлом столпов Иерусалимской церкви (Гал 2:6–9). В Рим 15:30–31 Павел просит столичных христиан присоединиться к его молитвам за то, чтобы его приняли в Иерусалиме. Может быть, он решил, что в полемической обстановке Гал несколько перегнул палку?
- Не ведет ли себя Павел в 1 Кор 10:28–33 (отказ от идоложертвенного, чтобы не соблазнять более немощных христиан) аналогично тому, как, возможно, поступал Петр в Антиохии, когда перестал есть с язычниками, дабы не соблазнять посланников Иакова, – действие, в котором Павел усмотрел измену благовестию (Гал 2:11–14)?

Тот факт, что Павел не всегда говорил одно и то же, не означает, что он менял взгляды и был непоследователен. Всякий раз надо учитывать конкретные обстоятельства тех или иных высказываний. Павел исходил из своего понимания того, что, по его мнению, нужно было услышать людям, независимо от того, нравилось это им или нет. Есть большая разница между тем, чтобы быть всем для всех, чтобы всем угодить, и быть всем для всех, чтобы спасти как можно больше людей (1 Кор 9:22).

(2) Как Павел относился к иудаизму? За исключением Рим, бесспорно подлинные письма Павла адресованы аудитории, которым Павел сам проповедовал христианство. Поскольку он считал, что ему вверено благовествовать необрезанным, он писал в первую очередь языкохристианам. Многие экзегеты предполагают, что его высказывания относились и к иудеям. И действительно, Павел, видимо, верил, что иудеи спасаются через Христа, но можем ли мы быть уверены, как выглядела его проповедь иудеям? Выше я цитировал Гал 5:2, где Павел утверждает, что язычникам бесполезно совершать обрезание. Однако допустим такой вариант: Павел женился на еврейке, которая уверовала во Христа, и у них родился сын. Обрезал ли бы Павел ребенка? Конечно, он не думал бы, что обрезание необходимо для спасения (коль скоро ребенок растет в вере во Христа). Однако не захотел ли бы Павел, чтобы ребенок имел преимущества «израильянина», красноречиво описанные в Рим 9:4–5? Деян 24:14 вкладывают в уста Павла слова: «По учению, которое они называют ересью, я действительно служу Богу отцов моих [то есть предков], веруя всему написанному в законах и пророках». Мог ли Павел сказать так и стал бы он это делать? [60]

(3) Сколь уникальным был Павел? С предыдущей темой связан вопрос о том, сколь новыми и уникальными были воззрения Павла не только по отношению к иудаизму, но и по отношению к христианству. Очевидно, что откровение Сына Божьего радикально изменило мировоззрение Павла, однако сильно ли отличался он в своем подходе от других выдающихся христиан? Может показаться, что отличие было очень глубоким: акцент, который делает Павел на своем отличии от кифы (Петра) и посланников Иакова (Гал 2:11–14), его критика высших апостолов (2 Кор 11:5) вроде бы намекают на то, что он был одиночкой.

На протяжении христианской истории изучение писем Павла толкало богословов на радикальные перемены и решительные шаги [Маркион, Августин (против Пелагия), Лютер, Барт]. При этом они часто проецировали современные им ситуации на жизнь Павла. Однако здесь есть опасность анахронизма (см., например, K. Stendahl): скажем, Лютер был поглощен проблемой греха и вины, и по аналогии с этим осмыслял дохристианское прошлое Павла [61]. В Гал 2:9 Иаков, кифа (Петр) и Иоанн подают Павлу руку общения, а 1 Кор 15:3–11 говорит, что Павел един с кифой, двенадцатью, Иаковым и всеми апостолами в проповеди и вере. Возникает вопрос: не стали ли более поздние авторы, видя

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
определенную гармонию между Петром и Павлом (Деян, 1 Клим5:2–5) и с долей доброжелательности описывая проблемы, которые возникали между ними (2 Петр 3:15–16), делать образ Павла более «домашним» и излагать мнение, что он не был враждебно настроен и изолирован от других[62]?

(4) Создал ли Павел высокую христологию? В некоторых направлениях либеральной мысли Иисус представлен как простой иудейский крестьянин реформистского толка, обличитель ханжества и религиозных стереотипов. Также можно услышать, что Павел эллинизировал традицию, сделав Иисуса Сыном Божиим, и тем самым основал христианство. Конечно, мало, кто из ученых выражает этот контраст так грубо, но многие считают Павла творцом высокой христологии. Однако вряд ли Павел наделил Иисуса такими титулами, как Сын Божий и Господь (в абсолютном смысле): они были заложены уже в палестинском (или даже семитоязычном) христианстве[63]. Более того, в центральном направлении библейской критики заметна тенденция видеть значительную преемственность между христологией, существовавшей при жизни Иисуса, и христологией Павла (см. ВИНТС).

(5) Каков богословский центр Павлова богословия? Хотя большинство ученых согласны, что Павел не создавал цельной богословской системы, продолжаются споры относительно того, где искать центр его богословия. Деятели Реформации усматривали такой центр в оправдании верой; эта точка зрения нашла своих сторонников и во второй половине XX века (например, Э. Кеземан – с оговорками). Ф. Х. Баур подчеркивал антитезу между человеческой плотью и божественным Духом. Бульман делал упор на антропологию: Павел говорит о связи между людьми и Богом, и можно разделить «человека до откровения веры» и «человека в вере». Многие экзегеты, которые не вбивают клин между Павлом и иудаизмом, считают важным понятие истории спасения[64]. Becker подчеркивает иудейский апокалиптический контекст: явление Христа как завершение и окончание истории. Fitzmyer предпочитает понятие не «апокалиптики», а «эсхатологии», и говорит о христоцентрической сотериологии: Христос распят и воскрешен ради нашего освящения. Каждый из этих взглядов по-своему справедлив, но надо понимать, что они суть научные конструкты, а сам Павел вряд ли четко сформулировал «центр своего богословия». Пожалуй, с учетом того, что Павел писал о своем благовестии, правильнее всего говорить о его христоцентризме (см. Рим 1:3–4; 4:24–25).

(6) Существует ли у Павла некое центральное повествование? Иногда предпочитают искать не центральную богословскую тему, а центральное повествование. Коль скоро иудаизм имел базовый рассказ о том, как Бог избрал и призвал Израиль через Моисея (рассказ, который объединял фарисеев, саддукеев, ессеев и националистических экстремистов), некоторые экзегеты считают логичным предположить, что и у христиан был базовый рассказ: он по-новому говорил об избрании Израиля – через повествование о служении, распятии и воскресении Иисуса. Если такой рассказ имел место, он должен был составлять содержание проповеди Павла, когда тот впервые приходил в какое-то место[65]. Соответственно, письма Павла предполагают знакомство читателей с этим «рассказом» об Иисусе – рассказом, который в письмах уже мало объясняется.

Что ж, во многих отношениях это звучит здраво и более убедительно, чем попытки сделать из Павла систематического богослова.

(7) Что Павел имеет в виду под «праведностью» и «оправданием»? Со времен Реформации экзегеты много спорят о «праведности» (*dikaïosyne*) в письмах Павла. Как мы уже сказали, некоторые считают это понятие центральным для Павла, хотя оно отсутствует в самом раннем письме – 1 Фес[66]. (Возможно, Павел не сразу придумал термин «оправдание», но нашел его в ходе полемики с иудео-христианскими миссионерами в Галатии.) Неоднократно Павел призет о «праведности Бога». Подкрепленная кумранскими текстами, широко признана точка зрения, что перед нами аллюзия на то, как в иудейской апокалиптике описывается милость Божия в контексте суда. Для Павла «праведность Божья» означает могущественное спасительное действие Бога через веру в Иисуса Христа. И еще речь о том, что свершилось во Христе: оправдание (*dikaïosis*; глагол – *dikaïoun* – «оправдывать»), то есть связь людей с Богом, осуществленная посредством милостивого деяния Божьего во Христе, не заслуженного людьми. Теперь люди предстоят Богу оправданные и невинные.

Во времена Реформации начались большие споры: следует ли считать, что Бог просто объявляет людей праведными (часто так думали протестанты) или действительно делает их таковыми, преобразая их (католическая позиция).

Однако это предполагает разграничение, которого сам Павел мог не проводить[67].

(8) Как девтеропаулинистские писания вписываются в общую картину? Девтеропаулинистские писания – это 2 Фес, Кол, ??, 1 и 2 Тим, Тит[68]. Если они не написаны Павлом, были ли они все написаны его учениками, представляя собой пример подлинной преемственности? Не объясняется ли различие в акцентах (по сравнению с бесспорными письмами Павла) изменением обстоятельств? Излишний энтузиазм относительно близкого конца, возможно, объясняет корректировку акцентов в 2 Фес; Кол и даже Еф можно рассматривать как развитие Павловой концепции тела Христова в свете более широкого понимания церкви в конце I века. Некоторые исследователи считают, что особое значение, придаваемое церковной структуре в Пастырских письмах, столь чуждо интересам Павла, что эти письма – измена Павловым установкам. Однако для Павла вопрос о долговечной церковной структуре, наверное, просто еще не был актуальным, поэтому говорить об измене вряд ли оправданно. Автор Пастырских писем считал свои идеи достаточно близкими к взглядам Павла, чтобы использовать его имя. Есть ли у нас достаточно аргументов, чтобы возразить? Этот вопрос будет далее обсуждаться в главах 25 и 30.

Библиография

Павел и его богословие

Руководства по изучению (расположены по тематическому принципу): Metzger, V. M., *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960); Mills, W. E., *An Index to Periodical Literature on the Apostle Paul* (Leiden: Brill, 1993); Francis, F. O., and J. P. Sampley, *Pauline Parallels* (Philadelphia: Fortress, 1975 – параллели между письмами); Ellis, ?. ?. , *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961); Wedderburn, A. J. M., "...Recent Pauline Christologies," *ExpTim* 92 (1980–1981), 103–108; Sabourin, L., "Paul and His Thought in Recent Research," *Religious Studies Bulletin* 2 (1982), 63–73, 117–131; 3 (1983), 90–100.

Aageson, J. W., *Written Also for Our Sake: Paul and the Art of Biblical Interpretation* (Louisville: W/K, 1993).

Banks, R., *Paul's Ideas of Community: The Early House Churches* (2d ed.: Peabody, MA: Hendrickson, 1994).

Barrett, C. K., *Paul: An Introduction to His Thought* (Louisville: W/K, 1994).

Becker, J., *Paul: Apostle to the Gentiles* (Louisville: W/K, 1993).

Beker, J. C., *Paul's Apocalyptic Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1982).

–, *Paul the Apostle* (2d ed.; Philadelphia: Fortress, 1984).

Bornkamm, G., *Paul* (New York: Harper & Row, 1971).

Bruce, F. F., *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Exeter: Paternoster, 1984).

Cerfaux, L., *Christ in the Theology of St. Paul* (New York: Herder & Herder, 1959).

–, *The Church in the Theology of St. Paul* (New York: Herder & Herder, 1959).

–. *The Christian in the Theology of St. Paul* (New York: Herder & Herder, 1967).

Chicago Studies 24 (#3, 1985): выпуск, посвященный Павлу.

Collins, R. F., *Proclaiming the Epistles* (New York: Paulist, 1996).
Проповедь Павла из церковного лекционария.

Cunningham, P. A., *Jewish Apostle to the Gentiles* (Mystic, CT: Twenty-Third, 1986).

- Dahl, N. A., *Studies in Paul* (Minneapolis: Augsburg, 1977).
- Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism* (4th ed.: London: SPCK, 1980).
- Dibelius, M., *Paul* (London: Longmans, 1953).
- Dodd, CH., *The Meaning of Paul for Today* (London: Collins, 1958).
- Donfried, K. P., and I. H. Marshall, *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (Cambridge Univ., 1993).
- Drane, J. W., *Paul: Libertine or Legalist?* (London: SPCK, 1975).
- Dungan, D. L., *The Saying of Jesus in the Churches of Paul* (Philadelphia: Fortress, 1971).
- Dunn, J. D. G., "Prolegomena to a Theology of Paul," *NTS* 40(1994), 407–432.
- Ellis, E. E., *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1957).
- , *Pauline Theology: Ministry and Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).
- Engberg-Pedersen, T., ed., *Paul in His Hellenistic Context* (London: Routledge, 1994).
- Evans, C. A., and J. A. Sanders, eds., *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup 83; Sheffield: JSOT, 1993).
- Fee, G. D., *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994).
- Fitzmyer, J. A., *Paul and His Theology* (2d ed.; Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989) – расширенный вариант статьи в *NJBC* 79 и 82.
- , *According to Paul* (New York: Paulist, 1993).
- Freed, E. D., *The Apostle Paul, Christian Jew: Faithfulness and Law* (Lanham, MD: Univ. Press of America, 1994).
- Furnish, V. P., *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968).
- , "Pauline Studies," *NTIMI* 321–350 (прекрасная библиография).
- , "On Putting Paul in His Place," *JBL* 113 (1994), 3–17.
- Hanson, AT, *Studies in Paul's Technique and Theology* (London: SPCK, 1974).
- Harrington, D. J., *Paul on the Mystery of Israel* (Collegeville: Liturgical, 1992).
- Hawthorne, G. F., et al., *Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993).
- Hays, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale, 1989).
- Hengel, M., *The Pre-Christian Paul* (London: SCM, 1991).
- Jewett, R., *Paul the Apostle to America: Cultural Trends and Pauline Scholarship* (Louisville: W/K, 1994).
- Johnson, S. E., *Paul the Apostle and His Cities* (GNS 21; Wilmington: Glazier, 1987).
- Kasemann, ?, *Perspectives on Paul* (Philadelphia: Fortress, 1971).
- Keck, L. E., *Paul and His Letters* (2d ed.; Minneapolis: A/F, 1988).
- Lambrecht, J., *Pauline Studies* (BETL 115; Leuven: Peeters, 1994).
- Lincoln, ?. ?, and A. J. M. Wedderburn, *The Theology of the Later Pauline*

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Letters (Cambridge Univ., 1993).

Ludemann, G., *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Minneapolis: A/F, 1989).

Lyons, G., *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding* (SBLDS 73; Atlanta: Scholars, 1985).

Marrow, S. B., *Paul: His Letters and His Theology* (New York: Paulist, 1986).

Martin, B. L., *Christ and the Law in Paul* (NovTSup 62; Leiden: Brill, 1989).

Martin, R. A., *Studies in the Life and Ministry of the Early Paul and Related Issues* (Lewiston, NY: Mellen, 1993).

Matlock, R. B., *Unveiling the Apocalyptic Paul* (JSNTSup 127; Sheffield: Academic, 1996). Meeks, W. A., *The Writings of St. Paul* (New York: Norton, 1972).

–, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale, 1983). Meinardus, ?. ?.?, *St. Paul in Ephesus and the Cities of Galatia and Cyprus* (New Rochelle, NY: Caratzas, 1979).

–, *St. Paul in Greece* (New Rochelle, NY: Caratzas, 1979).

–, *St. Paul's Last Journey* (New Rochelle, NY: Caratzas, 1979).

Munck, J., *Paul and the Salvation of Mankind* (Richmond: Knox, 1959).

Murphy?O' Connor, J., *Becoming Human Together: The Pastoral Anthropology of St. Paul* (2d ed.; Wilmington: Glazier, 1982).

–, *Paul: A Critical Life* (New York: Oxford, 1996).

Neyrey, J. H., *Paul, In Other Words: A Cultural Reading of His Letters* (Louisville: W/K, 1990). С позиции культурной антропологии.

O'Brien, P. T., *Gospel and Mission in the Writings of Paul* (Grand Rapids: Baker, 1995).

Patte, D., *Paul's Faith and the Power of the Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983).

Pauline Theology (4 vols, planned; Minneapolis: A/F):

Vol. I, ed. J. M. Bassler, *Thess, Phil, Gal, Phlm* (1991);

Vol. 2, ed. D. M. Hay, *I and 2 Corinthians* (1993);

Vol. 3, eds. E. EJohnson and D. M. Hay, *Romans* (1995).

Penna, R., *Paul the Apostle* (2 vols.; Collegeville: Liturgical, 1996). Экзегетика и богословие.

Porter, S.?.., and C. A. Evans, eds., *The Pauline Writings* (Sheffield: Academic, 1995). – Важные статьи из JSNT.

Raisanen, H., *Paul and the Law* (Philadelphia: Fortress, 1983).

Ramsay, W. M., *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (New York: Putnam, 1904). – Старая классика.

Ridderbos, ?. ?.?, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

Roetzel, C. J., *The Letters of Paul* (2d ed.; Atlanta: Knox, 1985).

Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977).

- , Paul, the Law, and the Jewish People (Philadelphia: Fortress, 1983).
- , Paul (Past Masters; New York: Oxford, 1991). Приятная книжка; написана проще, чем другие книги Э. Сандерса о Павле.
- Sandmel, S., The Genius of Paul (new ed.; Philadelphia: Fortress, 1979).
- Schmithals, W., Paul and the Gnostics (Nashville: Abingdon, 1972).
- Schoeps, H. J., Paul: the Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History (Philadelphia: Westminster, 1961).
- Schreiner, T. R., Interpreting the Pauline Epistles (GNTE; Grand Rapids: Baker, 1990).
- , The Law and Its Fulfillment. A Pauline Theology of Law (Grand Rapids: Baker, 1993).
- Schutz, J., Paul and the Anatomy of Apostolic Authority (SNTSMS 26; Cambridge Univ., 1975).
- Schweitzer, ?, Paul and His Interpreters (New York: Schocken, 1964; немецкий оригинал: 1911).
- Segal, A. F., Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee (New Haven: Yale, 1990).
- Soards, M. L., The Apostle Paul: An Introduction to His Writings and Teaching (New York: Paulist, 1987).
- Stendahl, K., Paul among Jews and Gentiles and Other?Essays (Philadelphia: Fortress, 1976). Tambasco, ?, In the Days of Paul: The Social World and Teaching of the Apostle (New York: Paulist, 1991).
- Taylor, M. J., A Companion to Paul: Readings in Pauline Theology (Staten Island, NY: Alba, 1975).
- Taylor, N. H., Paul, Antioch and Jerusalem (JSNTSup 66; Sheffield: JSOT, 1992).
- Theissen, G., Psychological Aspects of Pauline Theology (Philadelphia: Fortress, 1987). Thompson, W. G., Paul and His Message for Life's Journey (New York: Paulist, 1986).
- Trilling, W. A., Conversation with Paul (New York: Crossroad, 1987).
- van Unnik, W. C., Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth (London: Epworth, 1962).
- Watson, E., Paul, Judaism, and the Gentiles (SNTSMS 56; Cambridge Univ., 1986).
- Whitely, D. E. H., The Theology of St. Paul (2d ed.: Philadelphia: Fortress, 1974).
- Witherington, B., III, Paul's Narrative Thought world (Louisville: W/K, 1994).
- Ziesler, J. A., Pauline Christianity (rev. ed.; New York: Oxford, 1990).
- Хронология жизни Павла
- Buck, CH., Jr., and G. Taylor, Saint Paul: A Study in Development of His Thought (New York: Scribner's, 1969).
- Donfried, K. P., "Chronology: New Testament," ABD 1.1011–1022, особенно 1016–1022.
- Hurd, J. C., "Pauline Chronology and Pauline Theology," in Christian History and Interpretation, eds. W. R. Fanner et al. (J. Knox Festschrift;

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Cambridge Univ., 1967), 225–248.

Jewett, R., *A Chronology of Paul's Life* (Philadelphia: Fortress, 1979).

Knox, J., *Chapters in a Life of Paul* (Nashville: Abingdon, 1950; rev. ed. Macon: Mercer, 1987).

Ludemann, G., *Paul: Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* (Philadelphia: Fortress, 1984). – прекрасная библиография.

Murphy-O'Connor, J., "Pauline Missions before the Jerusalem Conference," *RB* 89 (1982), 71–91.

Ogg, G., *The Chronology of the Life of Paul* (London: Epworth, 1968).

Глава 17 Личность Павла

В двух предыдущих главах можно найти общую информацию, которая поможет изучать Павловы письма. И все же, когда я их писал, меня не покидало то чувство неловкости, которое я испытывал еще в бытность свою студентом. Нам приходилось заучивать планы писем и составлять карты путешествий Павла. Преподаватели часами обсуждали хронологию жизни Павла и вопрос о том, пошел ли он в южную или в северную Галатию. Когда я сам стал преподавателем, то постепенно понял, что большая часть этого материала действительно важна, но вместе с тем я не забыл, сколь слабо такая тематика способствует любви к Павлу (а некоторым моим однокурсникам и вовсе помешала оценить его наследие). Евангелия обладают естественной притягательностью, а письма Павла требуют вдумчивого и кропотливого чтения. Поэтому я добавляю еще одну вводную главу – более личного плана, о наследии Павла и о нем самом, кто более всех своих современников помог людям увидеть значение Иисуса Христа.

(А) Образы

Какие образы появляются при мысли о Павле? Большинство известных картин и скульптурных изображений Павла – творческие разработки ярких эпизодов из Деяний Апостолов: Павел падает с лошади, когда ему является Христос; спорит с философами в Афинах; терпит кораблекрушение по пути в Рим. Или так: Павел, рано польсевший, пишет письмо при дрожащем пламени свечи. А образ Павла с мечом навеян преданием, согласно которому апостол принял мученическую смерть: был обезглавлен в Риме.

Похоже, что письма самого Павла не вдохновляют творческую фантазию. А ведь это самые автобиографичные в НЗ материалы. Более того, по исповедальной откровенности во всей Библии с Павлом может сравниться только Иеремия. Возьмем, например, такие слова:

«Многokrатно при смерти. От Иудеев пять раз дано мне было по сорока ударов без одного; три раза меня били палками, однажды камнями побивали, три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл во глубине морской; много раз был в путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, в опасностях от язычников, в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями; в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе. Кроме посторонних приключений, у меня ежедневно... забота о всех церквах. Кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенился?»
(2 Кор 11:23–29)

Вдумаемся в это описание. Скажем, что стоит за «много раз был в путешествиях» [69]? Часто можно услышать, что знаменитая сеть римских дорог облегчала распространение христианства, и фильмы о римских временах изображают колесницы, которые стремительно несутся по дорогам, вымощенным булыжником. Разумеется, когда у Павла была возможность, он пользовался такими дорогами, но во многих районах подобная роскошь была ему недоступна. Более того, Павел был странствующим ремесленником, который в поте лица зарабатывал деньги на еду, – повозка была ему не по средствам. Едва ли он путешествовал верхом на лошади: для дальних странствий лошади не использовались, да и вообще ездить верхом было трудно, поскольку седло и стремяна, видимо, еще не изобрели. Наверное, не тратил денег Павел и на осла: конечно, навьючить на него вещи было бы хорошо, но солдаты часто

грабили путешественников, отбирая у них ослов. Поэтому представим, как Павел бредет вдоль дороги с нехитрыми пожитками в котомке, проходя в день максимум 30–35 километров.

Иногда, когда ему удавалось заработать немного денег обработкой кож, а дорога выводила к постоялому двору, он мог позволить себе остановиться на ночлег – во дворе у костра или (это стоило дороже) в комнате, в постели, часто кишасей паразитами. Однако большей частью спать приходилось возле дороги, невзирая на дождь, снег и холод. Постоянную опасность представляли разбойники, особенно в сельской местности, которая плохо охранялась. Морские путешествия были не намного легче. Ветер способствовал путешествиям на восток, дорога же на запад была опасной, но в любом направлении было много кораблекрушений. Да и вообще путешествовать на открытой палубе грузового судна, подвывая свой скромный провиант, было очень неудобно.

Трудности не прекращались, когда Павел приходил к назначенному месту. В наши дни туристы, которые гуляют по руинам таких античных городов как Эфес, не могут не восхищаться величием и мощью греко-римской культуры, ее зданиями, усыпальницами, храмами и статуями. Однако Павел, еврейский бедняк, бросал вызов всему этому, проповедуя распятого преступника, чтобы перед Ним преклонили колени все земное и небесное. Многие образованные язычники относились презрительно и насмешливо к этому, как они думали, «пустослову», их отношение отражено в Деян 17:18 очень правдоподобно. Рассказы Деян об арестах и судах над Павлом проливают свет и на другие «опасности от язычников». Все бы еще ничего, если бы Павловы «единоплеменники» (genos – «племя, род», 2 Кор 11:26) тепло приняли его проповедь о давидическом Мессии. Но вместо этого, как видно из Деян и писем Павла, он столкнулся с сопротивлением и враждой.

Социальный статус Павла был недостаточен, чтобы получить место для выступлений в общественном здании. В одном месте упоминается, как он проповедовал у реки (Деян 16:13). Часто Павел проповедовал там, где жил и работал, то есть в городских мастерских. Согласно Деян, он бывал на синагогальных собраниях, хотя ему там часто были не рады (ибо он шел к язычникам и создавал смуту?); это подтверждается тем, что он пять раз получил по 39 ударов «от Иудеев», видимо, синагогальное наказание. Сам Павел свидетельствует, что его борьба не заканчивалась в тот момент, когда он приводил людей к вере во Христа. Скажем, значительная часть Письма к Галатам посвящена полемике с христианами, которых он называет «лжебратьями», сводящими на нет его усилия проповедью иного благовестия. Тревога Павла о церквях хорошо видна и в Письмах к Коринфянам.

(Б) Мотивы

Зачем Павлу все эти неприятности? До определенного момента в середине 30-х годов Павел был в ладу со своим воспитанием, самим собой и Богом. Греческий стиль его писем показывает, что он получил достойное образование в рамках греко-римской культуры. Что касается иудейской традиции, то, по его собственным словам, он преуспевал в ней более многих сверстников (Гал 1:14). Похоже, что у него были хорошие связи с религиозными властями в Палестине [70]. Он неукоснительно соблюдал религиозные обряды (Флп 3:5–6). Почему вдруг Павел счел все это «ущербом»? Частичный ответ мы находим в Деян 9:3–8 и Гал 1:12, 16: Бог благоволил открыть Павлу «Своего Сына» Иисуса Христа. «Считаю все ущербом ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего» (Флп 3:8; КП). Однако откровение и познание не вполне объясняют миссионерскую ревность или, если пользоваться выражением самого Павла, «новое творение» (2 Кор 5:17). Недостаточно и научных выкладок относительно того, что откровение, возможно, позволило понять значение Христа для язычников (которые могут оправдываться без дел Закона). Что?то гораздо более важное произошло на личном уровне.

Благодаря этому откровению Павел, которому уже была введома любовь, явленная Богом его израильским предкам, обрел любовь, о которой раньше не мог и помыслить. Он почувствовал, что его «достиг Иисус Христос» (Флп 3:12). С благоговейным страхом Павел объясняет: «Сын Божий возлюбил меня и отдал себя за меня» (см. Гал 2:20). То, что он провозглашает в Рим 8:35, 37, должно быть, множество раз повторялось в трудные моменты: «Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч?... Но все сие преодолеваем силою Возлюбившего нас». Эта любовь стала движущей силой в жизни Павла, когда он понял, сколь она всеобъемлюща: «Ибо любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если

Как могут люди познать любовь ко Христу, если не услышат о ней? «Как слышать без проповедующего? И как проповедовать, если не будут посланы?» (Рим 10:14–15). Миссия к язычникам, которые иначе не услышали бы о Христе, для Павла не абстрактное умозаключение, но неизбежное претворение в действие переполняющей его любви. Хотя Павел и пытается рационально обосновать необязательность соблюдения Закона для язычников, его основной аргумент носит экзистенциальный характер: они должны осознать любовь, явленную Богом во Христе, и ничто не должно мешать этому. Отношение Павла к Закону ради язычников было частью его позиции: всё для всех, чтобы они были спасены (1 Кор 9:21–22).

Трудности миссии Павел воспринимал не просто как нечто такое, с чем приходится мириться. Если любовь Бога проявилась в жертвенности Христа, как еще может быть показана другим людям любовь Христа, если не через жертвенность? «Мы... восхотели передать вам не только благовещание Божие, но и души наши» (1 Фес 2:8). Неся в теле смерть Иисуса, Павел открывает жизнь Иисуса (2 Кор 4:10). «Скорбим ли мы, скорбим для вашего утешения и спасения» (2 Кор 1:6). Чтобы положить конец разногласиям в Коринфе, Павел дает удивительно трогательное описание любви. Его собственный опыт привел его к выводу, что из всех даров Бога во Христе любовь больше всего (см. 1 Кор 13:13). Говоря языком 1 Кор 13, для того чтобы проповедовать Христа, который воплощал любовь Бога, Павлу приходилось быть терпеливым в своей любви и сносить всё. Среди трудностей Павел опирался на любовь Христа, чтобы надеяться на все, и он должен был быть уверен, что та любовь, которая горела в его сердце, останется Христовой любовью, а не поиском своей выгоды или горестными размышлениями о потерях. В ответ на Божью любовь, ради которой «Христос умер за нас, когда мы еще были грешниками» (Рим 5:8), Павел должен был радоваться, когда Христа исповедовали даже те, кто желал навредить самому апостолу (Флп 1:17–18).

В следующих главах мы рассмотрим, когда и где Павел написал каждое письмо, сам ли он написал их, не были ли некоторые из них составлены из нескольких писем, ходил ли он в северную или южную Галатию. Мы попробуем понять, что именно Павел понимал под оправданием и праведностью

Бога, и означает ли «вера Христа» христианскую веру во Христа или веру самого Христа. Но все наши размышления об этих проблемах должны определяться осознанием того, что Павел заскрежетал бы зубами, если кто-то придавал бы этому большее значение, чем обыкновенной суете мира сего – по сравнению с переживанием всепоглощающей любви Христа, которому он посвятил каждую минуту своей жизни. Что же касается значения жизни самого Павла, хотя и до сих пор его помнят как самого ревностного защитника дела Христа в НЗ, он напоминал своим сторонникам: «Я наименьший из Апостолов и недостойн называться Апостолом... Но благодатью Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна» (1 Кор 15:9–10). Из-за этой благодати он был несокрушим: преизбыточная сила исходит от Бога, а не от нас. «Мы отнюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем» (2 Кор 4:8–9).

(В) Наследие

Оценивая Павла, конечно, необходимо во многом принимать во внимание оставленное им наследие: люди, благодаря ему пришедшие ко Христу, его письма, его ученики и их писания.

Люди, которых Павел привел ко Христу. Как мы уже говорили в главе 15, греко-римский эпистолярный жанр предполагал благодарение в качестве одного из стандартных элементов композиции, но у Павла в данном случае была своя специфика. Несомненно, что Павел следовал не только культурной норме, но и своему сердцу, когда возносил благодарность за тех, кто, подобно ему, был избран познать Божью любовь во Христе, и не ведал недостатка ни в каком духовном даре (1 Кор 1:7). Они были его надеждой, его радостью, его венцом, светилами в мире (1 Фес 2:19–20; Флп 2:15). Их вера была ему утешением; более того, он мог сказать: «Ибо теперь мы живы, когда вы стоите в Господе» (1 Фес 3:8). «Бог – свидетель, что я люблю всех вас любовью Иисуса Христа» (Флп 1:8). Павел был их отцом в Иисусе Христе (1 Кор 4:15; 1 Фес 2:11); подобно матери, он испытывал родовые муки, пока Христос не родился в них (Гал 4:19), и нежен с ними, как кормилица (1 Фес 2:7). Они были его

братьями и сестрами. Более того, он мог называть филиппийцев (1:7) своими партнерами в благовестии. Они дополняли его радость тем, что одинаково думали о Христе, с такой же любовью в сердце (Флп 2:2, 5).

Иногда Павел бывал резок: сурово ругал галатов и называл их дураками (3:1); предупреждал коринфян, что когда придет к ним, «не пощадит» (2 Кор 13:2). Но вместе с тем: «Я писал вам со многими слезами, не для того, чтобы огорчить вас, но чтобы вы познали любовь, какую я в избытке имею к вам» (2 Кор 2:4). И мог бросить вызов, на который осмеливались немногие в христианской истории: «Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор 11:1, также 4:16), и многие, к кому он обращался, действительно находили Христа в Павле: «И вы сделали подражателями нам и Господу» (1 Фес 1:6). То, что перед нами не высокомерие, видно из негодующей реакции Павла в тот момент, когда некоторые из коринфян стали путать верность Павлу с верностью Христу: «Разве Павел распялся за вас?» (1 Кор 1:13). Хотя у Павла и бывали неудачи, но неизменная любовь людей, обращенных им в христианство, и их благодарность за то, что он открыл им во Христе, были главной данью его апостольскому служению.

Письма Павла. Ни один из учеников Иисуса в новозаветные времена не оставил после себя письменных свидетельств, сравнимых с писаниями Павла. Да, Лк–Деян (около 37800 слов) длиннее, чем все тринадцать писем, приписываемых Павлу (32350 слов), но их автор почти недоступен нашему восприятию, тогда как личность Павла ярко вырисовывается в его письмах. Он утверждал, что неуискусен в красноречии: «И слово мое, и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости» (1 Кор 2:4; 2 Кор 11:6), однако, парадоксальным образом, сейчас стало модным именно выявлять у Павла приемы греческой риторики. Впрочем, рядовому читателю такие научные разработки ничего не добавляют, ибо соглашаемся ли мы с его самоумалением (невежда в слове) или находим у него аристотелевские стандарты, забыть Павловы слова о любви Христовой часто бывает трудно. Во всей христианской истории трудно найти автора, который обладал бы таким же страстным красноречием. Возьмем еще несколько примеров. «Я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:19–20). «Ибо для меня жизнь – Христос, и смерть – приобретение» (Флп 1:21). «Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор 2:2). «Я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал 6:14). «Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал 5:6). «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). Это красноречие сыграло важную роль во влиянии Павла на самые разные аудитории, на людей, живущих в таких местах и в такие времена, которые он и представить себе не мог.

Ученики Павла и их писания. Павел был человеком потрясающе динамичным и способным на очень широкий спектр эмоций. По-видимому, к нему можно было глубоко привязаться: его письма показывают удивительную верность ему самых разных людей [71]. Тимофей, Тит и Силуан на протяжении нескольких лет доставляют письма Павлу и его письма, иногда исполняют функцию посланников в очень сложных обстоятельствах, – очевидно, их преданность никогда не подвергалась сомнению. Акила и Приска (Прискилла) были готовы сняться с места и перебраться за Павлом из Коринфа в Эфес, а затем отправиться в Рим в ожидании его приезда. Раб Онисим привязался к Павлу, хотя это было чревато гневом хозяина (Флм). И Онисим, и диакониса Фива (о которой Павел отзывается как о «сестре»: Рим 16:1–2) получают самые теплые рекомендации апостола.

Кроме этих и других названных учеников и спутников, стоит отметить роль анонимных авторов, которые писали о Павле или от его имени. Автора Деян (Луку?) часто критикуют за то, что он не вполне понял богословие Павла, подчеркивал нехарактерные для Павла темы (история спасения), упрощенно описал жизнь Павла и замалчивал конфликты вокруг него. Не будем, однако, забывать, сколь необычную дань отдал он Павлу, посвятив ему половину своего длинного рассказа о распространении христианства. Независимо от того, придавали ли Павлу такое же значение христиане, которые не были его сторонниками, Деян навсегда поместили Павла рядом с Петром в христианском «пантеоне» как две наиболее важные фигуры среди последователей Иисуса. В своих писаниях Павел говорит: «Бог... благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам» (Гал 1:15–16). Однако насколько

поняли бы последующие христиане развитие этого плана без рассказа Деян, которые начинают историю Павла в Иерусалиме, иудейской столице, и приводят его в Рим, столицу языческую, где он ясно говорит о будущем повороте христианства к язычникам? И опять Деян незабываемым образом облекают плотью рассказ о путешествиях, арестах и бедствиях, которые описывает апостол. Павел говорит: «Для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев... для чуждых закона – как чуждый закона... чтобы приобрести чуждых закона» (1 Кор 9:20–21). Деян наглядно показывает эту способность к адаптации в проповедях, которые вкладываются в уста Павла. Когда он выступает в синагоге (Деян 13:15–41), большая часть того, о чем он говорит, взята из ВЗ. Когда он говорит в афинском ареопаге (17:22–31), он не только использует более литературный греческий язык, но и цитирует философов. Последняя речь Павла, обращенная к пресвитерам Эфеса (Деян 20:17–38) замечательно подводит итог его жизни и передает нежную любовь к нему обращенных им в христианство. Писания самого Павла могут быть удивительно автобиографичными, но и его биография в Деян вносит значительный вклад в создание его образа.

Еще большую дань Павлу воздали те его ученики, которые от его имени написали псевдонимные девтеропаулинистские тексты (см. ниже, главу 25)[72]. Вероятно, их авторы считали, что апостол даже после своей смерти остается авторитетом, способным сказать нечто важное для церкви последней трети I века. Например, 2 Фес показывает Павла перед лицом ужасного зла конца времен, когда он утешает обращенных. Его жизнь среди них продолжает служить образцом, которому они должны следовать: «Стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» (2:15).

Еще ярче вклад автора Кол. Будучи мастером литургического стиля, он с новой глубиной развил христологические, экклезиологические и эсхатологические темы Павла. Ученые спорят о том, сколь аутентична Павлова тональность некоторых торжественных пассажей Кол, но, возможно, уместнее спросить: приятно ли было бы Павлу увидеть этот текст включенным в свое наследие? При жизни Павел думал преимущественно о местных церквях; но разве он не согласился бы с автором Кол, что его идеи можно применить к более широкому взгляду на развивающуюся церковь? В любом случае продолжающееся влияние Павла хорошо заметно из упоминания Кол 1:24 о его страданиях, особенно если Павел к тому времени умер [«хотя я и отсутствую телом, но духом нахожусь с вами» (2:5) в более глубоком смысле]. Употребление Павлом понятий «тайна» и «тело» вдохновило автора Кол на творческое развитие этих мотивов. Слова Павла о домашних проблемах мужа, жены и раба систематизированы и оформлены в виде семейного кодекса (Кол 3:18–4:1). Гимн в Кол 1:15–20 представляет собой достойную пару гимну, созданному самим Павлом в Флп 2:5–11.

Вероятно, автором Еф, при всей близости к Кол, был другой почитатель Павла, самый талантливый из всех его пишущих учеников. Мы уже отмечали страстное красноречие проповеди Павла о Христе. Под стать ему слова, приписываемые Павлу в Еф 3:8 («Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия – благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово») и 3:16–19 [«да даст (Бог) верою вселиться Христу в сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли... уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божию»]. Если Павел открыто заявлял, что перед именем, данным превознесенному Христу, должны преклонить колени все, кто на небе, на земле и под землей (Флп 2:9–10), столь же величественно описание в Еф 1:20–21: Бог «воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах, превыше... всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем». Хотя Павел и подчеркивает тему «единого» (тело, хлеб, дух, единокровные: 1 Кор 10:17; Флп 1:27; Рим 12:5), он сам никогда не достигает той величественности описания, на которую вдохновил автора Еф 4:4–6: одно тело и один Дух, одна надежда, один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и отец всех. Подражать мастеру – это одна из форм восхищения им, а идти дальше него под его влиянием – это еще больший вклад в его наследие.

Пастырскими письмами (Тит, 1 и 2 Тим) иногда пренебрегают как недостойными паулинистского корпуса: прозаическая забота о церковной структуре, диатрибы против ересей, принижение женщин. Конечно, их автор (или авторы), так сказать, приземленнее девтеропаулинистов. Однако забота, благодаря которой письма получили название «пастырских», близка духу Павла, и он, вероятно, мог бы писать так – более строго – перед лицом угрозы распада церкви в конце века. Более того, общее пренебрежительное мнение недооценивает такие прекрасные отрывки, как, например, язык гимнов Тит 3:4–7, 1 Тим 3:16;

6:15–16, и трогательное 1 Тим 1:15: «Христос Иисус пришел в мир спасти грешников, из которых я первый». В 2 Тим (последнем в паулинистском корпусе?) замечательно передан Павлов дух. Можно ли надеяться на более подходящую эпитафию, чем эта: «Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный» (2 Тим 4:7)? И наследие продолжает жить, ибо Павел подготовил новое поколение, которое может работать почти так же, как и он: «Напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе... ибо дал нам Бог духа не боязни, но силы и любви» (1:6–7).

Хотя автор 2 Тим и делает все возможное, он понимает, что наследие великого проповедника, апостола и учителя (1:11) не зависит от одного–двух поколений учеников. В 2:8–9 в уста Павла вложены слова о том, что он страдает от уз ради благовествования, но далее он восклицает непокорно: «Но для слова Божия нет уз». Главный дар Павла заключается в проповеди благовестил, которое само по себе обладает огромной силой, и его нельзя удержать в цепях или заставить замолчать, даже если это можно сделать с его сторонниками.

Если читатели будут помнить, какой была личность этого апостола, освобождавшего Благою весть от оков, они не похоронят его учения под грудой деталей. Поэтому теперь мы можем обратиться к поочередному анализу всех 13 новозаветных текстов, подписанных именем Павла.

Глава 18 Первое письмо к Фессалоникийцам

Как самый древний из сохранившихся христианских текстов, этот документ имеет особое значение даже за пределами паулинистского корпуса. Как представителем этого корпуса 1 Фес временами пренебрегали, ибо в нем нет «великой Павловой темы» – оправдания верой. Однако такой подход сопряжен с проблемами, о которых мы говорили в главе 16. Можем ли мы оценивать значение того или иного Павлова письма независимо от взаимосвязи этого письма с жизненной ситуацией, в которой оно написано и которой адресовано? Разве Павловы формулировки не были обусловлены потребностями конкретной общины (которую, возможно, в данном случае не затронули диспуты о делах Закона)? Или если мировоззрение Павла развивалось, возможно, в этом письме мы слышим раннего Павла, вскоре после событий в Антиохийской церкви – Павла, который еще не прошел через галатийский кризис, поставивший для него вопрос об оправдании на видное место (см. выше, главу 10, сноску 102)? Все эти вопросы подразумевают, что для понимания 1 Фес (или фактически любого письма Павла) необходимо предварительно рассмотреть «Контекст», историю отношений Павла с общиной, к которой он обращался. Далее, «Общий анализ» послужит для читателей руководством в процессе чтения письма, а другие подразделы будут посвящены темам «Для размышления» и «Библиографии».

Базовые сведения

Датировка: Самый старый сохранившийся христианский документ – 50/51 год согласно традиционной хронологии; во время (второго миссионерского) путешествия Павла, которое было совершено после Иерусалимского собора. (Альтернативная ревизионистская датировка: 41–43[73] годы, до собора в Иерусалиме.)

Место написания: Коринф, спустя несколько месяцев после проповеди Павла в Фессалониках.

Адресаты: Христиане Фессалоник (видимо, и языческого, и еврейского происхождения).

Аутентичность: В наши дни серьезно не оспаривается.

Единство: Некоторые крупные ученые (например, W. Schmithals) считают, что 1 Фес – комбинация из двух писем, но подавляющее большинство ученых признает единство текста.

Целостность: Большинство исследователей придерживается мнения об авторстве Павла в 2:13–16. См. пункт (2) раздела «Для размышления» ниже. Некоторые авторы считают, что 5:1–11 представляет собой дополнение к письму.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1-1.

Б. Благодарение: 1:2-5 или 1:2-10, или пространное благодарение 1:2-3:13, которое делится на первое (1:2-2:12) и второе (2:13-3:13).

В. Основная часть:

2:1-3:13 (или 1:6-3:13): «индикатив» Павла (отношение к фессалоникийцам).

4:1-5:22: «императив» Павла (наставления, увещания).

Г. Заключительная формула: 5:23-28.

Композиция в соответствии с содержанием:

1:1-10: Адрес/приветствие и благодарение.

2:1-12: Поведение Павла в Фессалониках.

2:13-16: дополнительное благодарение за принятие благовестил.

2:17-3:13: Миссия Тимофея и нынешнее отношение Павла к Фессалоникийской церкви.

4:1-12: Этические предостережения и наставления.

4:13-5:11: Наставления о парусии.

5:12-22: Наставления о церковной жизни.

5:23-28: Заключительное благословение и приветствие (с поцелуем, см. главу 15 выше).

Контекст

Павел вместе с Силой и Тимофеем[74] прибыл из провинции Асия (Малая Азия, на территории современной Турции) в Македонию (Европа, современная северная Греция) около 50 года. Спустя относительно короткое время он пойдет через Македонию в Ахайю (южная Греция) с остановками в Филиппах, Фессалониках, Верии, Афинах и Коринфе. Возможно, миссионеры из Иерусалима еще раньше принесли в Европу имя Христово[75], но для Павла это был важный шаг в проповеди Благой вести, и его тревоги в последующие годы будут часто связаны с теми церквями, которые он основал в Греции.

Его первая проповедь состоялась в Филиппах, где он «пострадал и был поруган» (1 Фес 2:2)[76]. Затем, проделав путь в полторы сотни километров на запад по Via Egnatia, большой римской дороге через северную Грецию, Павел и его спутники пришли в Фессалоники[77], где апостол проповедовал «не в слове только, но и в силе и во Святом Духе, и со многим удостоверением» (1 Фес 1:5). Как долго он пробыл там, неясно. В сжатом и стилизованном описании Деян 17:2 упоминает три последовательные субботы в синагоге[78], потом указывает, что центром служения стал дом Иасона (17:5-9); все это завершилось спешным отбытием. Павел вспоминает (1 Фес 2:9), что кроме проповеди, он трудился и изнурял себя, работал ночью и днем, чтобы не обременять никого. В Флп 4:16 он говорит, что филиппийцы несколько раз присылали ему деньги в Фессалоники, – видимо, он пробыл там дольше, чем несколько недель.

В Фессалониках была иудейская община, было и множество языческих культов, что отражало смешанное население города. Археология и исторические свидетельства говорят о местах поклонения божествам римского пантеона и императору[79], а также множеству восточных божеств, например, Кабирам, Исиде, Серапису и Осирису. Письмо, которое Павел пишет фессалоникийским новообращенным, которые «оставили поклонение идолам» (1:9), предполагает, что они были неиудеями и принадлежали преимущественно к рабочему классу (4:1). Возможно, поэтому Деян 17:4 не слишком уклоняется от истины, сообщая, что, хотя Павел сначала проповедовал в фессалоникийской синагоге (и даже некоторых обратил), в итоге ему вняли многие «боящиеся Бога» и язычники[80]. По-видимому, Павлово ремесло (изготовление палаток, кожевничество) сводили его с язычниками, которые зарабатывали на жизнь тем же. (В Деян, вероятно, упомянуты лишь самые видные фигуры.) В 1 Фес 2:2

Павел говорит о «сильном противодействии» в Фессалониках. Это может быть связано с эпизодом Деян 17:5–10, где успех Павла среди язычников разозлил группу иудеев, которые настроили против него толпу на рыночной площади, и Павлу пришлось спешно покинуть город вместе с Силой. Вынужденное бегство Павла, который не успел завершить всех дел, может объяснить, почему он написал вскоре после ухода (1 Фес 2:17), а также его горячее желание вернуться. Когда же его планы были расстроены (2:18), он отправил Тимофея из Афин в Фессалоники [81], чтобы тамошние христиане не поколебались от трудностей (3:2–5) и от всего, что они претерпели от своих «соотечественников» (2:14–15). Какие же это были трудности и мучения? Не исключено, что сопротивление со стороны иудеев и неиудеев, на которое натолкнулся Павел, продолжалось после его ухода, причиняя неприятности новообращенным [82]. По-видимому, «соотечественники», которых он упоминает, были язычниками; в то же время Павел сравнивает страдания фессалоникийских христиан с гонениями на церкви Божьи в Иудее со стороны иудеев, убивших Господа Иисуса и Его пророков. Согласно евангельскому повествованию, иудейские власти добились смерти Иисуса при помощи римского правосудия; аналогично в Деян 17:5–6, 13 некоторые иудеи в Фессалониках поднимали толпы и настраивали судей (вероятно, языческих) против Павла.

Не упуская из виду эту информацию об отношениях Павла с фессалоникийскими христианами, обратимся к тому, что он пишет в своем письме, которое было составлено вскоре после того, как он проповедовал среди них.

Общий анализ

Поскольку мысль Павла в этом письме непоследовательна, я не даю систематического анализа [83]. Предлагаю читателям быстро прочесть 1 Фес, чтобы получить общее представление о содержании, а потом перейти к данному анализу, где мы остановимся на основных проблемах.

Ясно, что Павел беспокоился о фессалоникийцах. Он обращается к ним «братия» (= братья и сестры) 14 раз, то есть часто, если учесть краткость письма. Один из вариантов перевода 2:8: «В разлуке с вами мы были готовы разделить с вами не только благовестие Божье, но и самих себя». Иногда Павел слегка льстит адресатам, и есть ощущение, что он почувствовал искреннее облегчение, когда Тимофей вернулся к нему (в Коринф) с хорошими новостями: фессалоникийские христиане не поколебались в скорбях (3:3) и твердо стоят в Господе (3:6–8). «Какую благодарность можем мы воздать Богу за вас, за всю радость, которою радуемся о вас пред Богом нашим?» (3:9). Более того, они, видимо, взялись распространять веру во Христа, чтобы слово Господне звучало по всей Македонии и Греции (Ахайя; 1:7–8; см. 4:10). Поэтому Павел, который не может навестить их в ближайшее время и, возможно, уже чувствует в этом меньшую потребность, пишет приветливое письмо, в котором воодушевляет адресатов делать больше, почти обходясь без порицаний [84] и серьезных новых наставлений. На протяжении всего письма Павел, используя ораторский стиль, апеллирует к тому, что фессалоникийцы уже знают [85]. Основным исключением представляется 4:13–5:11, где он наставляет их в новом. Вероятно, эти напominания и новые поучения даны как реакция на проблемы, о которых рассказывал Тимофей и в ответ на вопросы, заданные фессалоникийцами. В какой степени, однако, Павел исходил из опасностей и тенденций, которые существовали в Фессалониках, а также религиозных, политических и культурных взглядов, сформировавших его фессалоникийских новообращенных [86]? Остановимся на этом вопросе детальнее.

Во-первых, зачем Павел так много напоминает фессалоникийцам о вещах, которые им уже известны? Самый простой ответ: любая община, которая состояла преимущественно из неиудеев, обращенных после относительно краткого миссионерского визита Павла, прошла через колоссальную перемену, приняв веру в единого Бога, Отца Иисуса Христа; поэтому было важно закрепить усвоенное. Кроме того, Donfried, "Cults," 338–342, ставит Павлову педагогику в более конкретный фессалоникийский контекст: ср. 4:3–8 («Чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести, а не в страсти похотения, как и язычники, не знающие Бога...») и неистовства некоторых языческих празднований (Дионис, Кабири) в Фессалониках [87]. Это интересная гипотеза, но некоторые ученые возражают, что значительная часть археологических данных, связанных с языческими религиями, дошла до нас от более позднего периода и может не отражать ситуацию в Фессалониках, известных Павлу (см. N. Koester, TCS, 442–444).

Donfried в "Cults," 347–352 указывает на возможности ситуативного сравнения

в 1 Фес 1:6; 2:2, 14; 3:3, где Павел пишет о скорбях и противостоянии. Не заключалась ли проблема отчасти в необычной закрытости христианской группы, где новообращенные отказались от официальной религии? В частности, не повлекло ли за собой Павлово благовестие о едином Боге и Господе Иисусе Христе лишения и гонения в городе, где был силен римский гражданский культ? (Деян 17:7 конкретизирует обвинение: Павлова проповедь Иисуса как царя противоречит законам Цезаря.) Не пришлось ли Павлу напоминать, что он и сам подвергся гонениям, когда проповедовал (2:2), поскольку его обвиняли в трусости: сам скрылся из города, а другим предоставил расхлебывать последствия (Деян 17:9–10)? Не были ли казнены какие-то верующие после ухода Павла, из-за чего и возник вопрос о судьбе мертвых во Христе (1 Фес 4:16)? Или, возможно, прав Malherbe, Paul, 46–48, что лишения и нужда, о которых говорит Павел – не гонения, а внутренние проблемы и изоляция? Это, разумеется, могло быть частью картины; все же несколько лет спустя, вспоминая о своей деятельности (2 Кор 11:23–27), Павел говорит о физических наказаниях, покушениях на свою жизнь и внешних опасностях как со стороны иудеев, так и язычников; в Рим 8:35–36, упоминая о «мече» (если это не только риторика), Павел говорит об убитых христианах. Физические страдания и преследования пришлось на более ранние годы миссии Павла. Существует и еще одна возможность объяснения того, что имеет в виду Павел под страданиями. В 1 Фес 2:1–13 он напоминает читателям о своем образе жизни проповедника в Фессалониках. Они видели, что он проповедует не из нечистых побуждений или лукавства, не из лести или корысти и не ищет славы, не нежно, как кормилица (2:7) и как любящий отец (2:11) безукоризненно проповедует не слово человеческое, а слово Божье. Не было ли это напоминание спровоцировано обвинениями гонителей на церковь? Не сравнивали ли его со стереотипом грубого и алчного бродячего философа-киника[88]? Это сравнение было бы особенно оскорбительным для Павла, который считал себя апостолом Христа, возвещающим Благою весть, Слово Божье (2:2, 8, 13). Собственно, он вторит Иисусу: «Вы... научены Богом любить друг друга» (4:9; см. также «слово Господа» в 4:15).

Во-вторых, почему в 4:13–5:11, вместо того чтобы напомнить фессалоникийцам о том, что они уже знают, Павел приводит дальнейшие указания? То, что Бог содеял во Христе, Павел понимал в глубоко апокалиптическом/эсхатологическом ключе: смерть и воскресение Иисуса знаменовали смену эпох, поэтому все живут в последние времена. То была весть надежды для всех верующих[89]; Павел уже научил фессалоникийцев окончательной реализации этой надежды, а именно знанию о втором пришествии Христа[90] с небес, которое будет видимо всем (1:10; 4:16–17). Это упование укрепляло в страданиях и гонениях. Возможно, поскольку Павел ожидал парусию в скором будущем, он не поднимал вопрос о верующих, которые умрут до нее. Возможно, поначалу он не предвидел, что скоро некоторые примут смерть за Христа. Теперь же, в ответ на просьбу о наставлениях, Павел высказывается конкретнее, раскрывая смысл того, что учил о спасении через смерть и воскресение Иисуса. Христиане могут скорбеть о своих мертвых, но не так, как «не имеющие надежды» (4:13). Когда начнется парусия, «мертвые во Христе» воскреснут и вместе с живыми будут вознесены, чтобы встретить Господа в воздухе (4:14–17). Точное время и дата парусии неизвестны: все произойдет внезапно, поэтому надо бодрствовать и трезвиться (5:1–11). Однако, в целом, мысль о парусии Господа Иисуса Христа вселяет надежду: «Бодрствуем ли, или спим [смертным сном], жили вместе с ним» (5:10). Отметим, что Павел в 1 Фес не интересуется деталями парусии как таковой, его пастырская забота состоит в том, чтобы успокоить любые волнения в общине, которую он обратил в христианство.

Для размышления

(1) У нас нет возможности подробно рассматривать композицию писем Павла (см. только обзор в главе 15), однако стоит отметить необычную структуру 1 Фес. Павел упоминает соотправителей Силуана и Тимофея[91] во вводной формуле, но не называет себя апостолом или служителем Христа, как он часто делает в более поздних письмах (ср., однако, 2:6). Благодарение начинается в 1:2. Принадлежат ли слова благодарности в 1 Фес 2:13 к основной части письма, составляя второе благодарение после 1:2? Или благодарение в этом письме продолжается до конца третьей главы[92]? Эта проблема частично связана со следующим вопросом ниже.

(2) Принадлежит ли 1 Фес 2:13–16 Павлу, или это поздняя вставка[93]? Здесь враждебно говорится об «иудеях, которые убили Господа Иисуса». Если отрывок написан Павлом, который, как известно, был в Иерусалиме в 30-х годах, то

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
перед нами серьезнейшее раннее свидетельство против ревизионистской теории, предполагающей, что ответственность за смерть Иисуса несут почти исключительно римляне.

Аргументы против Павлова авторства 1 Фес 2:13–16:

- этот отрывок вводит в письмо второе благодарение;
- слова о том, что иудеи[94] «все человекам противятся», напоминают обычную языческую полемику, что не характерно для Павла;
- слова о том, что «наполняется мера их грехов» и «приближается на них гнев [Божий] до конца» противоречит утверждению Рим 11:25–26 о том, что «весь Израиль спасется».

Аргументы за Павлово авторство 1 Фес 2:13–16:

- все рукописи содержат этот фрагмент;
- Павел враждебно отзываясь об «иудеях» как о гонителях в 2 Кор 11:24, да и вообще способен на полемическое преувеличение;
- в Рим (2:5; 3:5–6; 4:15; 11:25) Павел пишет о Божьем гневе на иудеев, поэтому надежда на их окончательное спасение не мешает изображению божественной немилости.

С точки зрения Павла, фессалоникийские иудеи, которые преследовали его и тех, кто уверовал в Иисуса, представляют часть Израиля, на которую нашло «ожесточение» (Рим 11:25; ср. «гнев» в 1 Фес). Если до прихода Павла иудеи, соблюдавшие Закон, собрали некоторое число язычников, «боящихся Бога», и знатных женщин (Деян 17:4), понятно, что они были в бешенстве, когда их подопечные попали под влияние Павловой вести о Мессии, согласно которой соблюдение Закона не требовалось.

(3) Описание парусии в 1 Фес 4:16–17 включает голос архангела, звук небесной трубы и вознесение на облака для встречи с Господом в воздухе. В 5:1–2 заметна неопределенность относительно точных времен и сроков. Здесь есть переклички с иудейской апокалиптикой и апокалиптическими речами, приписываемыми Иисусу в Евангелиях (Мк 13). Сколь буквально понимал Павел эти описания? И каким бы ни было его собственное понимание, должны ли современные читатели (включая тех, кто верит в боговдохновенность Писания) ожидать, что все это исполнится буквально? Если нет, то насколько парусия есть символическое обозначение веры в то, что есть вещи, которые людям не под силу, но могут быть осуществлены лишь через Иисуса Христа? С момента написания 1 Фес прошло почти 2000 лет: важно ли христианам по-прежнему уповать на возвращение Иисуса[95]? Вера во второе (и славное) пришествие Иисуса Христа, чтобы судить живых и мертвых, – часть Апостольского и Никейского символов веры. См. тему (2) раздела «Для размышления» в главе 10.

(4) Если некоторые фессалоникийские христиане скорбели об усопших, словно не имели надежды (4:13), то не потому ли, что считали ожидаемую встречу с Иисусом в парусии моментом получения божественного дара жизни? В 4:14 Павел говорит об Иисусе, который «умер и воскрес»; таким образом, смерть и воскресение Христа – дарение жизни тем, кто «в нем» (включая умерших: 4:17). Что добавляет вознесение на облаках для встречи с Господом? Некоторые современные христиане усматривают здесь указание на «вознесение Церкви» и придают ему огромное значение; другие – едва слышали об этом. [См.: G. Wainwright в *The Westminster Dictionary of Christian Theology* (Philadelphia: Westminster, 1983), 485; R. Jewett, *Jesus Against the Rapture* (Philadelphia: Westminster, 1979).]

(5) Павел пробыл в Фессалониках максимум пару месяцев. Однако уже вскоре, в 1 Фес, он призывает фессалоникийцев уважать «предстоятельствующих у вас в Господе и вразумляющих вас» (5:12; КП). Как возникли эти авторитетные должности/функции? Назначил ли Павел руководителей до своего ухода, как указывается в Деян 14:23 (хотя Деян, возможно, содержат анахронизм, предполагая институт пресвитерства)? Как связаны эти фигуры в Фессалониках с приблизительно одновременным возникновением епископов и дьяконов в Филиппах (Флп 1:1) и с теми, кого Бог поставил в Коринфе пророками,

(6) 1 Фес – самый ранний дошедший до нас христианский текст. Конечно, Павел не думал, что пишет работу, которая будет иметь такую значимость. Тем не менее здесь есть пища для размышлений. Предположим, что из всех христианских текстов I века сохранилось бы только 1 Фес: что оно рассказало бы нам о трудах и личности Павла, его христологии, его понимании церкви и христианской общины? С учетом того, что большинство христиан считают, что хранят древнюю апостольскую веру, интересно представить себя в 51 году: вот мы входим в помещение для собрания в Фессалониках, где впервые читается это письмо апостола Павла; в первых же 10 стихах мы слышим о Боге Отце, Господе Иисусе Христе и Святом Духе; о вере, любви и надежде. Это яркое свидетельство того, как быстро появились идеи, которые стали общепринятыми в христианстве.

Библиография

Комментарии и монографические серии

* = также и по 2 Фес: Best, ?. (HNTC, 1972*); Bruce, F. F. (WBC, 1982*); Donfried, K. P. (NTT, 1993*); Frame, J. (ICC, 1912*); Juel, D. H. (AugC, 1985); Marshall, L.H. (NCBC, 1983*); Morris, L. (NICNT, rev. ed. 1991*); Reese, J. M. (NTM, 1979*); Richard, E. (SP, 1995*); Wanamaker, C.A. (NIGTC, 1990*); Williams, D.J. (NIBC, 1992*).

Библиографии и обзоры исследований

Richard, ?, ??? 20 (1990), 107–115*; см.: Collins, Studies 3–75; Weima, J. A. D., *An Annotated Bibliography of the Thessalonian Letters** (Leiden: Brill, 1997/98).

Barclay, J. M. G.,* "Conflict in Thessalonica," CBQ56 (1993), 512–530.

Boers, H., "The Form?Critical Study of Paul's Letters: I Thessalonians as a Case Study," NTS 22 (1975–76), 140–158.

Bruce, EE,* "St. Paul in Macedonia: 2. The Thessalonian Correspondence," BJRL 62 (1980), 328–345.

Collins, RE, "A propos the Integrity of I Thes," ETL 55 (1979), 67–106.

–, *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (BETL 66; Leuven: Peeters, 1984).

–, *The Birth of the New Testament* (New York: Crossroad, 1993). Почти вся книга посвящена 1 Фес.

–, ed., ТТС 1–369 (важные статьи, многие из них на английском языке).

Donfried, K. P.,* "The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence," NTS 31 (1985), 336–356.

Gillman, J., "Signals of Transformation in I Thessalonians 4:13–18," CBQ47 (1985), 263–281. – Сравнение с 1 Кор 15.

Jewett, R.,* *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Foundations and Facets; Philadelphia: Fortress, 1986). Исчерпывающий список возможных пониманий композиции, прекрасная библиография.

–, "Enthusiastic Radicalism and the Thessalonian Correspondence," SBL 1972 Proceedings, 1.181–232.

Johanson, B. C., *To AU the Brethren. A Text?Linguistic and Rhetorical Approach to 1 Thessalonians* (CBNTS 16; Uppsala/Stockholm: Almqvist, 1987).

Kaye, B. N.,* "Eschatology and Ethics in First and Second Thessalonians," NovT 17 (1975), 47–57.

Koester, H., "I Thessalonians – Experiment in Christian Writing,"

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Continuity and Discontinuity in Church History, eds. F. F. Church and T. George (G. H. Williams Festschrift; Leiden: Brill, 1979), 33-44.

Lightfoot, J. B., Notes on the Epistles of St. Paul (London: Macmillan, 1895), 1-92. Старая классика.

Longenecker, R. N., "The Nature of Paul's Early Eschatology," NTS 31 (1985), 85-95.

Luhrmann, D., "The Beginnings of the Church at Thessalonica," Greeks, Romans, and Christians, eds. D. L. Balch et al. (A. J. Malherbe Festschrift; Minneapolis: A/F, 1990), 237-249.

Malherbe, A. J., "Exhortation in First Thessalonians," NovT 25 (1983), 238-255.

-, Paul and the Thessalonians (Philadelphia: Fortress, 1987). Интересный социальный анализ деятельности Павла в Фессалониках.

Mearns, C. L.,* "Early Eschatological Development in Paul: The Evidence of I and II Thessalonians," NTS 20 (1980-1981), 136-157.

Olbricht, T. H., "An Aristotelian Rhetorical Analysis of I Thessalonians," Greeks (см. Luhrmann выше), 216-236.

Pinnock, C. H., "The Structure of Pauline Eschatology," Evangelical Quarterly 37 (1965), 9-20.

Plevnik, J., "The Taking Up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in I Thessalonians 4:13-18," CBQ46 (1984), 274-283. Сравнение с 1 Кор 15.

-, "I Thess 5, 1-11: Its Authenticity, Intention and Message," Biblica 60 (1979), 71-90.

Schmithals, W.,* "The Historical Situation of the Thessalonian Epistles," Paul and the Gnostics (Nashville: Abingdon, 1972), 123-218.

Smith, P., Comfort One Another: Reconstructing the Rhetoric and Audience of I Thessalonians (Louisville: W/K, 1995).

Stanley, D. M., "'Become Imitators of Me': The Pauline Conception of Apostolic Tradition," Biblical (1959), 859-877.

Wanamaker, C. A.,* "Apocalypticism at Thessalonica," Neotestamentica 21 (1987), 1-10.

Глава 19 Письмо к Галатам

Можно сказать, что Письмо к Галатам – это «вылитый Павел»: он в гневе и говорит то, что у него действительно на уме. Лишь отрывки 2 Кор сопоставимы с Гал по страстности: с пророческим жаром Амоса Павел отбрасывает всякую дипломатию и резко обличает галатов. Неудивительно, что христианские новаторы и реформаторы, настаивающие на радикальных переменах, обращались и обращаются к Гал. Маркион переосмыслил антиномию Павла между верой и делами Закона[97] как антиномию между Богом-творцом и Богом-искупителем[98]. Лютер называл это письмо своим «любимым посланием», ибо нашел в отрицании Павлом оправдания через дела Закона поддержку своего отказа от спасения через добрые дела. Более того, конфронтация Лютера с папскими эмиссарами сопоставлялась с публичным порицанием Павлом кифы (Петра) от лица евангельской истины. Проповедь по Гал принесла мир в сердце Джона Уэсли. В XIX веке противодействие между Петром и Павлом, описанное в Гал, стало одним из ключевых факторов в реконструкции раннего христианства Ф. Х. Бауром. Других, однако, смущает резкость полемики и отсутствие нюансов по отношению к иудейскому наследию. В древности Гал вполне могло способствовать ситуации, которую 2 Петр 3:15-16 описывает дипломатически: «Возлюбленный брат наш Павел по данной ему премудрости написал вам... во всех посланиях... в них есть нечто трудно поддающееся пониманию, что невежды и неутвержденные извращают... к собственной своей гибели» (КП). Одно ясно: никто не упрекнет Павла, каким мы его видим в Гал, что он скудно богословствует.

Сначала мы поговорим о «контексте» Гал и проведем «Общий анализ»; дальнейшие подразделы посвящены влиянию Гал на деятельность Павла, проблеме адресатов и датировки, «вере Христа», темам «Для размышления» и «Библиографии».

Базовые сведения

Датировка: 54/55 годы (из Эфеса) – традиционная хронология; менее вероятно – 57 год (из Македонии); см. таблицу 6 в главе 16 относительно ревизионистской хронологии.

Адресаты: Церкви в районе Анкиры на этнической галатской территории, то есть в северной и центральной части провинции Галатия в Малой Азии (евангелизированные в 50 и 54 годах). Менее вероятно: церкви в Антиохии, Лист-ре и Дервии на юге провинции (евангелизированной в 47–48 и 50 годах).

Аутентичность, единство и целостность: Seriously не оспариваются.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1–5.

Б. Благодарение: отсутствует.

В. Основная часть: 1:6–6:10.

Г. Заключительная формула: 6:11–18.

Композиция в соответствии с содержанием (и риторический анализ):

1:1–10: Введение:

1:1–5: Вступительная формула (уже занята оборонительная позиция при описании апостольского служения и того, что совершил Христос);

1:6–10: Вступление или введение (изумление вместо благодарения), описание вопроса, оппонентов и серьезности дела (в анафемах).

1:11–2:14: Павел описывает свою проповедническую деятельность, чтобы защитить свой тезис о благовестии из 1:11–12.

2:15–21: Полемика с оппонентами, сравнение своего благовестия с тем, которое проповедуют они; оправдание верой во Христа, а не соблюдением Закона; христиане живут верой.

3:1–4:31: Доказательства оправдания верой, а не Законом: шесть аргументов, основанных на опыте галатов и из Писания, в частности, сосредоточенных вокруг образа Авраама.

5:1–6:10: Этическое поучение (паренеза), чтобы они сохранили свою свободу и поступали по Духу.

6:11–18: Заключение: подтверждающая подлинность приписка рукой Павла (в отличие от текста писца, писаного под диктовку); краткое повторение его отношения к обрезанию; благословение.

Контекст

В годы, предшествующие 55 году н. э., Павел проповедовал (возможно, дважды[99]) язычникам, которые теперь составляли церкви Галатии. (О том, какие именно это галаты, мы поговорим позже.) Хотя его пребывание среди них было сопряжено с «немошью плоти» (4:13)[100], галаты сердечно отнеслись к нему во время его болезни и обращались с ним, как с Божьим ангелом. По-видимому, они видели, как он творил чудеса среди них (3:5). Воспоминание об этом усиливает его гнев на то, что теперь (4:16) галаты считают его врагом, который обманул их в своих проповедях о Христе. Как же это произошло?

После того как Павел уехал из Галатии, пришли христиане иудейского происхождения (6:13)[101], вероятно, из Иерусалима, с проповедью иного

благовестия (1:7), то есть с иным пониманием того, что Бог совершил во Христе. (Пришли ли они в Галатию потому, что там побывал Павел, или это просто было остановкой на их миссионерском пути, что случайно свело их с деятельностью Павла? Были ли они так же подчеркнуто враждебны по отношению к нему, как он к ним?) Их «благовестие» приходится реконструировать методом от обратного[102], на основе враждебного опровержения его Павлом, – этот процесс чреват неопределенностью и не рассчитан на то, чтобы вызвать благожелательное понимание проповеди, которую большинство галатов оценили как более убедительную, чем ту, что они услышали от Павла.

В последующем христианстве вера в боговдохновенность НЗ и уважение к апостолу Павлу привели христиан к мысли, что именно его благовестие – истинное, а благовестие его противников – ложное. Однако поскольку нет веских причин думать, что эти «проповедники» были глупы или бесчестны, я попробую показать, почему их благовестие (насколько его можно реконструировать) звучало правдоподобно. Они были едины с Павлом в следующем: то, что Бог совершил в Иисусе–Мессии в плане оправдания и дара Духа, было как для иудеев, так и для язычников. Но как язычникам обрести дар Божий в Иисусе? С точки зрения Павла, Бог даровал оправдание через «веру (в) Христа» (см. ниже). С точки зрения его оппонентов, вера во Христа важна, но оправдание неполно без соблюдения Закона, – такая проповедь сохраняла для язычников великое наследие иудаизма со всеми его этическими учениями[103]. Одним из ключевых факторов в проповеди дел было требование обрезания и соблюдения календарных праздников (4:10). Как объясняли проповедники, единственный истинный Бог благословил все народы мира в Аврааме, который поверил (Быт 15:6), а затем, как часть завета, дал Аврааму заповедь обрезания (Быт 17:10) и небесный календарь. Евреи – потомки Авраама по линии Сары (жены), и они соблюдают завет обрезания (Быт 17:14) и Закон, данный ангелами Моисею (Гал 3:19). Язычники – потомки Авраама по линии Агари (наложницы). Через проповедников дела Иисуса–Мессии теперь распространяются и на язычников, которые могут быть полностью включены в завет, если сделают обрезание в подражание Аврааму и будут соблюдать Закон. Vorger считает, что без обрезания язычники, верующие во Христа, были прозелитами, а для того чтобы остаться в народе Завета, требовалось обрезание.

Но разве Павел не говорил уже об этом галатским язычникам? Нет! Для быстрого успеха в миссии Павел умолчал, что принадлежность к завету Авраама зависит от обрезания. Павел оставил их без руководства Закона, жертвами «Злого Помысла»[104] и плотских желаний; вот почему галаты еще грешат. Это звучало убедительно, особенно если проповедники отмечали, что Павел обратился позже других и, в отличие от подлинных апостолов, не был знаком с Иисусом. В конце концов, сам Иисус был обрезан и никогда никого не освобождал от обрезания; подлинные апостолы в Иерусалиме соблюдали праздники и пищевые законы. Что Павел мог ответить и как вернуть доверие галатов? Обращаясь к анализу Гал, надо помнить, что полемика определила манеру и формулировки. Очень часто Павлово «богословие» оправдания, веры и свободы выдергивают из контекста Гал, не придавая значения его апологетическому контексту[105].

Общий анализ

В отличие от 1 Фес, здесь во Вступительной формуле (1:1–5) Павел называет себя апостолом. Этот статус дан ему не людьми, а Иисусом Христом (1:1; и Богом: 1:15)[106]. Из семи бесспорных Павловых писем (если не брать Рим, написанное общине, в которой Павел не проповедовал) только в Гал Павел не называет соотправителя[107]. Он обращается «к церквам Галатии», то есть к ряду общин в галатийской области или в более обширной провинции Галатия (см. ниже). Павел стал в Галатии объектом нападок, и он лично на них отвечает; этот ответ отмечен гневом, который не оставляет места для благодарения.

Основная часть открывается своего рода exordium, вступлением (1:6–10), которое выражает горькое изумление[108], кратко излагает проблему, называет противников и говорит о серьезности дела: нет иного благовестия, кроме того, которое проповедовал Павел, когда призвал галатов к благодати Христовой, и прокляты те, кто проповедует что-то иное[109]. Затем, используя риторическую модель судебной защиты, Павел излагает в форме письма апологию (1:11–2:21), полемическую по тону и использующую ряд риторических приемов[110]. В воображаемой обстановке зала суда проповедники, которые пришли в Галатию, предстают как обвинители, Павел –

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
как обвиняемый, а галаты – как судья. Чтобы понять апологию Павла, следует помнить, в чем состояла позиция его противников (см. выше «Контекст»). Основной тезис Павла заключается в том, что благовестие дано ему божественным откровением, а не людьми (1:11–12). Объясняя его [111], он рассказывает историю своего обращения и проповеднической деятельности: первоначальное божественное откровение и поручение; независимость от иерусалимских апостолов; критика со стороны партии обрезания; соглашение между ним и иерусалимскими лидерами (вставшими на его сторону); признание того, что ему вверено благовестие и апостолат к необрезанным (1:13–2:10).

Сторонников обрезания, которые позднее пришли в Антиохию из Иерусалима и претендовали на то, что представляют Иакова, Павел считает предшественниками тех, кто пришел в Галатию (из Иерусалима?): он переводит защиту благовестия в Антиохии в своего рода диалог с иудео-христианскими проповедниками в Галатии (2:11–14 с 2:15–21). Иными словами: мы по рождению иудеи и знаем Закон, но также знаем, что невозможно оправдаться делами Закона. Более того, взывая Христа, мы, иудеи, увидели себя грешниками. И я умер для Закона и был оправдан верою (в) Христа, который предал себя за меня и сейчас живет во мне [112].

Павел выдвигает шесть аргументов, основанных на опыте и Писании, чтобы убедить «глупых» галатов, которые позволили себя «сглазить» [113] (3:1–4:31), – эти аргументы я привожу в упрощенной форме.

(1) 3:1–5: когда Павел проповедовал распятого Христа, галаты обрели Дух, не соблюдая Закона; это показывает, что дела Закона необязательны.

(2) 2:6–14: Бог обещал, что в Аврааме благословятся все народы (Быт 12:3) – обетование, независимое от обрезания, – поэтому, даруя Дух необрезанным язычникам через их веру, Бог выполняет обещанное Аврааму, вера которого была зачтена в праведность (Быт 15:6) [114].

(3) 3:15–25: утвержденный завет не может отменяться более поздним дополнением. Закон появился через 430 лет после обетования Аврааму, поэтому плод этого обетования не зависит от соблюдения Закона. Закон – лишь временный страж до прихода Христа.

(4) 3:26–4:11: галаты, бывшие рабами «вещественных начал» вселенной, обрели благодаря искуплению, совершенному Сыном Божиим, и божественному усыновлению свободу «сыновей» (= детей) Божьих; поэтому не надо возвращаться в рабство (на сей раз у требований Закона).

(5) 4:12–20: галаты относились к Павлу удивительно хорошо (как к ангелу); как же проповедникам удалось настроить их против него?

(6) 4:21–31: проповедники ссылались на Авраама, Агарь и Сарру, но извлекли неверный урок [115]. Рабыня Агарь, олицетворяет не язычников, а нынешний земной Иерусалим и порабощающий завет Закона, данный на горе Синай. Сарра – женщина свободная, представляет небесный Иерусалим и завет Божьего обетования Аврааму – она мать всех, кто стал свободным во Христе.

Павел завершает основную часть Гал страстным наставлением (5:1–6:10), направленным против своих противников, и предостережением: Закон не поможет галатам в борьбе с делами плоти (которым противопоставлены плоды Духа в 5:19–26) [116]. Торжественное заявление в 5:6 («во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью») проясняет, что Павел не считает обрезание вредным, – просто оно не способно принести язычникам оправдание. Отсюда еще видно, что Павел воспринимал веру, признающую действительность того, что совершил Христос, как то, что должно обрести выражение в любви, проявляющейся в жизни верующего. (По его мнению, и в вере, и в любви действует Бог: все это не просто человеческие реакции.) Проповедники могут говорить о «законе Христа», но это не Закон Синай, а обязанность носить бремена друг друга (6:2).

Затем Павел останавливает писца и собственной рукой большими буквами пишет заключение (6:11–18), направленное против обрезания, чтобы галаты ничего не упустили. Если его противники говорили о превосходстве Израиля, то Павел возвещает «Божий Израиль», в котором нет разницы, обрезан человек или нет. Что касается нападок на Павла, с этого времени «отныне пусть никто не

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
причиняет мне страданий, ибо я знаки Иисуса на теле моем ношу». То, что Павел страдал как апостол, важнее знаков обрезания!

Что произошло далее

Можно лишь строить догадки, как отреагировали галаты на письмо. Некоторые могли обидеться на резкости, на то, что Павел называет их «несмысленными», то есть глупцами (3:1). Подобаает ли христианскому апостолу, например, такая вульгарная грубость: Павел желает, чтобы во время обрезания, которое отстаивали его противники, нож соскользнул и отсек мужской половой орган (5:12)? Что дало Павлу право уничижительно говорить о Двенадцати, избранных Иисусом, и о «брате Господа»: так называемые «столпы» церкви (2:9)? Может, Павел так ругается, потому что ощущает слабость своей позиции? Но наверняка среди адресатов были и такие, кто вспомнил его проповедь о Христе и понял, что за грубостями стоит искренняя забота (4:19), и усомнился в правильности своего решения прислушаться к противникам Павла. Удалось ли Павлу в конце концов убедить большинство? Ведь письмо было сохранено, а в 1 Кор 16:1 (написано позже) сказано, что Павел планировал сбор денег среди членов галатийских церквей (надо полагать, надеясь на успех).

Как бы то ни было, некоторые моменты письма навредили Павлу. Он был крайне несдержан. (Хватило ли у писца смелости спросить относительно 5:12: «Так и писать?») Проповедники, которые искренне верили, что служат Христу, убеждая язычников в необходимости обрезания, вряд ли забыли личные нападки Павла, особенно нападки на их честность и мотивы (6:12–13) [117]. Если Флп (3:2) написано вскоре после Гал, мы видим, что они продолжили миссию, исправляющую Павлово благовестие. Его слова о «так называемых» столпах церкви, его обвинение Петра в уклонении от истины благовестия (Гал 2:14), безапелляционное утверждение о том, что Синайский завет повлек за собой порабощение (4:24–25), скорее всего, дошли до верхушки Иерусалимской церкви, приверженной иудейскому наследию. Неудивительно, что впоследствии, собираясь в Иерусалим с собранными пожертвованиями, Павел сомневался, что его хорошо примут (Рим 15:22–32). Во II веке резко антиномистские формулировки Гал использовались Маркионом, который считал, что надо отбросить ВЗ как созданный низшим богом (демиургом), – но Павел, конечно, с Маркионом бы не согласился.

Адресаты и датировка

Эти два вопроса взаимосвязаны. В своем письме, адресованном «церквам галатийским» (1:2) и «галатам» (3:1), Павел упоминает, что его первая проповедь состоялась в этом районе из-за телесной болезни (которая, видимо, неожиданно прервала его путешествие), и что его прекрасно приняли (4:13–15). Где же жили адресаты Гал? Если встреча в Иерусалиме, описанная в Гал 2:1–10 – это Иерусалимский собор после «первого миссионерского путешествия» Павла (Деян 15), как полагает большинство ученых, то письмо написано после 50 года (традиционная хронология). В Гал Павел выражает желание (явно неисполненное) быть с галатами (4:20). Только ли это риторическое выражение тревоги? Или он по какой-то причине не может прийти? Потому что он находится слишком далеко? Или в тюрьме? Или занят делами другой церкви, например, переговорами с Коринфом? Помогают ли эти версии определить датировку? Рассмотрим ситуацию детальнее.

Галаты были индоариями (в близком родстве с кельтами и галлами), которые вторглись в Малую Азию около 279 года до н. э. В течение пятидесяти лет после поражения, нанесенного им Пергамским царством, их территория стала ограничиваться горной центральной частью вокруг Анкиры (современной Анкары). Рим использовал их как военных союзников, а когда в 25 году до н. э. умер последний галатский царь, их этническая родина влилась в большую римскую «провинцию Галатию», которая простиралась на юг до Средиземного моря и включала в себя Антиохию Писидийскую, Иконию, Листру и Дервию [118]. Соответственно, относительно адресатов Гал есть две теории, о которых ученые спорят уже лет 250.

- «Южногалатийская» теория: адресаты – христиане, жившие в южной части провинции Галатия.
- «Северогалатийская» теория: адресаты – христиане из этнических галатов, жившие в северной части провинции.

Для понимания смысла Гал решение этой проблемы не имеет значения, поэтому мы остановимся на ней лишь коротко. Споры во многом вращаются вокруг сопоставления Деян и Гал, но надо помнить, что информация из Деян может быть неточной и уж как минимум неполной (не упоминает всех путешествий Павла).

«Южногалатийская» теория. Выдвинута в новое время; среди ее сторонников были такие крупные ученые, как W. M. Ramsay и F. F. Bruce. Согласно Деян, Павел миссионерствовал в южной части провинции Галатия, в частности, в Антиохии, Икони, Листре и Дервии (во время «первого миссионерского путешествия» в 46–49 годах, а затем недолго во время «второго путешествия» в 50 году). Однако при этом не остается места для болезни Павла как обстоятельства первого визита. Более того, Деян нигде прямо не называют этот южный регион Галатией. Кроме того, Деян локализуют эти южные города в их областях, а не в провинции: Антиохию – в Писидии (13:14), Листру и Дервию – в Ликаонии (14:6). Деян уточняют, что миссия Павла в южных городах была адресована не только язычникам, но и иудеям; однако в Гал нет указания на то, что кто-то из адресатов был обращенным иудеем. Аргументы в пользу «южногалатийской» теории: Павел обычно (но не всегда!) использует названия римских провинций (например, Македония и Ахайя); он говорит о Варнаве в Гал 2:1 так, словно тот знаком адресатам, – он был с Павлом в «первом миссионерском путешествии», но не после него. Однако было ли имя Варнавы известно только тем христианам, которым он проповедовал лично? Не было ли его присутствие на Иерусалимском соборе широко известным фактом?

«Северогалатийская» теория. Выдвинута в древности и поныне остается теорией большинства. Если понятие «Галатия» несколько неопределенно, то об обращении «галаты» (3:1) этого не скажешь: так естественнее назвать этнических галатов, чем эллинизированное городское население юга. Когда же Павел побывал у этнических галатов? В ходе «второго миссионерского путешествия», после повторного посещения юга провинции (около 50 года). Деян 16:6–7 (КП): «Недопущенные Святым Духом проповедовать слово в [провинции] Асии, они [Павел, Сила и Тимофей] прошли фригию и Галатийскую страну. Дойдя до Мисии, они пытались отправиться в Вифинию; но не позволил им Дух Иисуса». О чем речь: они двинулись на запад через фригийский район провинции Галатия (то есть не в северную Галатию) или на север через фригию в собственно (северную) галатийскую территорию? Если посмотреть на карту, первый вариант выглядит естественнее, но если принять второе толкование, загадочные слова о том, что они «не были допущены Святым Духом», можно соотнести с болезнью Павла в Галатии (Гал 4:13), помешавшей осуществлению миссии. Что бы ни понималось в Деян под «фригией и Галатийской страной», Павел обратил там некоторых: согласно 18:23, в самом начале «третьего миссионерского путешествия» (54 год н. э.) Павел переходил с места на место по Галатийскому региону и фригии, «утверждая всех учеников там» (то есть учеников, которые у него появились в предыдущем путешествии!) [119]. (Изменение последовательности этих двух географических названий показывает, как трудно извлечь точную информацию из Деян, автор которой, возможно, не знал точно, куда Павел пошел.) В общем и целом, хотя полной ясности нет, «северогалатийская» теория выглядит убедительнее.

Датировка. Если следовать «южногалатийской» теории, Павел мог написать Гал в любое время после путешествия в южные города в 50 году («второе миссионерское путешествие») [120]. Какая датировка предлагается «северогалатийской» теорией? Есть две гипотезы.

(1) Второй раз пройдя через (этнически) галатийскую и фригийскую области, Павел отправился в Эфес (Деян 19:1), где пробыл три года (54–56). Возможно, он узнал, что пришли учителя, которые «скоро» (Гал 1:6) склонили галатов к «иному благовестию», и в гневе написал Гал (54/55 год) [121]. Если письмо возымело действие (или, по крайней мере, Павел надеялся, что оно даст результат), о попытке примирения мог свидетельствовать план Павла (1 Кор 16:1) собрать в галатийских церквях деньги для Иерусалима, – когда он собирался уходить из Эфеса в 57 году.

(2) Некоторые исследователи считают, что после Гал не могло быть и речи о примирении; по их мнению, план в 1 Кор 16:1 был сформулирован до того, как Павел обнаружил, что случилось с новообращенными в Галатии. Он узнал об этом, когда уходил из Эфеса, или сразу после. Отказавшись от мысли собирать деньги в Галатии [122], он написал Гал в Македонии в конце 57 года (между 2

Кор и Рим) как резкое порицание. Близость Гал к Рим (написанном в Коринфе в 58 году) также выдвигается в качестве аргумента в пользу такой поздней датировки.

Обычно Гал датируют серединой 50-х годов, и я склонен согласиться с этой датировкой, но вопрос окончательно не решен.

«Вера [pistis] Христа» (2:16 и др.)

Экзегеты много спорят о том, что имел в виду Павел, когда говорил об оправдании (см. ниже, главу 24) не делами Закона, а верой (Иисуса) Христа (2:16; 3:22, также Рим 3:22, 26, Флп 3:9). Конструкция ek/dia pisteos Christou может пониматься двояко: как объектный генитив (то есть «вера в Христа») или как субъектный генитив («вера, которой обладал Христос»). Эта дискуссия затронула и обсуждение более простого и распространенного выражения: «верую» (ek pisteos)[123]. Оба толкования необходимо прокомментировать.

- «Вера в Христа» – более распространенное толкование и отчасти подтверждается Гал 3:26, где есть предлог «в». Здесь вера в то, что Бог совершил во Христе (особенно через распятие и воскресение) может рассматриваться как ответная реакция, которая приводит к оправданию, но Бог также вызывает отклик: божественная благодать, данная для веры, отвечает на божественную благодать, явленную во Христе.

- «Вера Христа». Здесь есть разные варианты. (1) Верность Иисуса божественному замыслу, которая принесла оправдание. (2) Вера, проявленная Иисусом, пошедшим на распятие в кажущейся богооставленности: см. рассказы Мк и Мф о страстях и Евр 5:8. (3) Martyn утверждает на основании Гал 2:20–21, что «вера Христа» – это вера даже до смерти.

- Согласно одной попытке состыковать оба подхода, вера Христа, явленная в Его смерти, даруется Его последователям через веру во Христа[124].

Изучая Павлово богословие, важно изучить существующие точки зрения[125] и понять, какое значение это имеет для понимания Павла.

Для размышления

(1) Противникам Павла в Галатии посвящена обширная научная литература[126]: выдвигались самые разные гипотезы о том, кто они такие. Вот некоторые версии.

- Павел одновременно боролся против двух групп: христиане из Иерусалима, соблюдавшие иудейские обычаи, требовали от язычников обрезания; (иудейские? языческие?) вольнодумцы – поборники Духа, утверждали, что верующие могут потакать желаниям плоти[127]. Именно этой второй группе адресовано 5:16–26.

- Проповедники не пришли откуда-то извне, а выделились внутри самой галатийской общины, например, иудео-христиане, которые осуждали необрезанных членов общины – язычников.

- Schmithals, Paul 13–64: проповедники были гностиками, которые выступали в защиту обрезания как мистического обряда, который выводит галатов на более высокий уровень совершенства, с Законом или без него (6:13).

По мнению большинства ученых, все эти предположения излишне усложняют ситуацию. В конце концов, множество фактов дают достаточно простую картину: в Галатию пришла группа иудео-христианских проповедников и настаивала на обрезании язычников, которые уверовали во Христа.

(2) Мы видели выше, что Павел и проповедники по-разному толковали рассказ об Аврааме/Саре/Агари, по-разному комбинируя мотивы Быт 12, 15 и 17 (обетование Бога о благословении язычников в Аврааме; вера Авраама, которая была зачтена в праведность; завет обрезания). Обе стороны использовали методы интерпретации, очень отличающиеся от современных: такая экзегеза

была органична иудаизму I века, но по нашим меркам слишком вольной [см. выше, главу 2 (Г)]. С учетом различий между древней и современной экзегезой интересно подумать: что было бы более убедительным для современного читателя, опирающегося на буквальное значение ВЗ, толкование Павла или его противников?

(3) Если судить по современным стандартам, Павлова интерпретация ВЗ проблематична из-за текстуального чтения, лежащего в ее основе. Знаменитый пример – упоминание о «вере» в Авв 2:3–4: этот загадочный отрывок выглядит по-разному в еврейском ВЗ, греческом ВЗ, кумранских рукописях, Письме к Евреям и цитатах Павла в Гал и Рим.

- Масоретский текст. Пророк сетует на несправедливость на фоне неовавилонских завоеваний (халдеи) около 600 года до н. э. Он получает ответ: следует ждать видения, которое обязательно будет, даже если задержится. В противовес надменному неправедному человеку, «праведный своею верою/верностью жив будет» (то есть, очевидно, благодаря своей верности Богу Завета, доверию Ему).

- Септуагинта. Перевод говорит о видении, но сообщает, что если оно задержится, то следует подождать, так как оно придет обязательно. Стало быть, перед нами видение о том, кто придет (халдейский царь как орудие Божие?). Фраза понимается так: «Праведный из-за моей верности будет жить» (то есть из-за Божьей верности обетованиям).

- Кумранские тексты. В Комментарий на Книгу Аввакума (1QpHab 7:5–8:3) видение объясняется Учителем праведности: оно отнесено к общине исполняющих Закон. Общинники будут избавлены от гонений «за их дела и их верность Учителю праведности» (то есть за соблюдение ими Закона в его интерпретации).

- Письмо к Евреям. Автор Евр 10:37–39 следует LXX с некоторыми изменениями. Очевидно, он понимает Грядущего как Иисуса при втором пришествии. «Праведный Мой верою жив будет» (то есть верностью до парусии).

- Письма к Галатам и Римлянам. В Гал 3:11 (Рим 1:17) Павел пишет: «Праведный верою жив будет». При этом он вкладывает в Авв 2:3–4 такой смысл: праведный живет верою или верностью Иисусу Христу.

(4) Предыдущий параграф наводит на мысль, что некоторые аргументы Павла относительно веры и Закона сами по себе, возможно, не вполне убедительны. И здесь важно понять, что его позиция не основана на этих аргументах: благовестие он почерпнул не от земных учителей, а через «откровение» (apokalypsis) Иисуса Христа (1:12) [128]. Это откровение позволило Павлу взглянуть на вещи в новом ракурсе: он смог увидеть, как Бог преобразовал мир через распятие Христа; в 3:23, 25 Павел приводит пример того, как изменилась его точка зрения. Таким образом, хотя его лексика и аргументация отчасти обязаны полемическому контексту Гал, значительная часть того, что он говорит о Христе, вере и свободе могла быть сказана и в том случае, если этой конфликтной ситуации не возникло бы. Выявление позитивного смысла Гал, независимого от его полемики, очень полезно в понимании Павла. Отметим, в частности, знаменитое христологическое утверждение 4:4–7.

(5) Гал противопоставляет закон (32 раза) и свободу (11 раз с однокоренными словами). Привлекательность партии обрезания состояла отчасти в том, что Закон дает четкие этические ориентиры. Свобода – дело хорошее, но тут нужны дефиниции: ведь есть разная свобода – от греха, от Закона, от обязанностей и контроля; свобода делать что хочешь, свобода любви и служения. Свобода оставляет дверь открытой для распушенности, что, видимо, и произошло в Галатии. Павел переходит в контрастоположение, обличая неправильное понимание свободы (5:13) и предупреждая тех, кого ведет Дух, не участвовать в делах плоти (5:17–21). Парадоксальным образом, сами его слова стали для христиан своего рода законом, направляющим их в этих вопросах. Какова в пастырской практике взаимосвязь между ответственной свободой и четкими директивами, которые граничат с Законом?

(6) Апокалиптическое мировоззрение (а Павел был апокалиптиком) предполагает, что у людей нет времени менять социальные структуры мира сего. Следовательно, знаменитое отрицание различий между иудеем и

язычником, рабом и свободным, мужчиной и женщиной (Гал 3:28) – в основном, не утверждение социального и политического равенства. Это слова о равенстве через Христа в божественном плане спасения: «Все вы одно во Христе Иисусе». Они не мешали Павлу одобрять неравенство среди христиан: язычники – только дикая оливковая ветвь, привитая на культурное дерево Израиля; рабы, став христианами, должны остаться в этом звании; женщинам не позволено говорить в церквах, и они должны быть в подчинении (Рим 11:24; 1 Кор 7:20–21; 14:34). Тем не менее многие христиане усматривают в данной формулировке Павла такую динамику, которая не входила в его планы, а возможно, даже противоречила им. Как богословствовать в подобном ключе, не превращая (неоправданно) Гал 3:28 в предвосхищение идеала равенства во Французской революции?

(7) Маркионов канон НЗ, в основном, состоял из текстов Павла. Он содержал Лк и десять писем Павла (начиная с Гал!). Отторжение ВЗ и всего наследия иудаизма Маркионом обычно рассматривается как крайность, производная от взглядов Павла. Martyn, ТВОВ 2.283, приводит известную фразу Ф. Овербека: «У Павла был только один ученик, который понял его, – Маркион, и тот понял его неправильно». С другой стороны, иудео-христиане II века возненавидели Павла как человека, который искажил иудейское наследие и помешал распространению благовестия среди иудеев. Внимательное чтение Гал с целью найти высказывания, которые могли вскормить ригоризм Маркиона и более позднюю вражду иудео-христиан, позволяет увидеть, что Писание может быть прочитано так, как автору и не снилось.

Библиография

Комментарии и монографические серии

Betz, H. D. (Hermeneia, 1979); Bruce, F. F. (NIGTC, 1982); Burton, E. D. (ICC, 1921); Cole, R. A. (TNTC, 1989); Cousar, C. B. (IBC, 1982); Dunn, J. D. G. (BNTC, 1993; NTT, 1993); Fung, R. Y. K. (NICNT, 1988); Guthrie, D. (NCBC, 1974); Krentz, E. (AugC, 1985); Longenecker, R. N. (WBC, 1990); Martyn, J. L. (AB, 1997); Matera, F. J. (SP, 1992); Osiek, C. (NTM, 1980); Schneider, G. (NTSR, 1969); Ziesler, J. A. (EC, 1992).

Библиографии

Vaughan, W. J., RevExp 69 (#4; 1972), 431–436; Wagner, G., EBNT (1996).

Baasland, ?, "Persecution: A Neglected Feature in the Letter to the Galatians," ST 38 (1984), 135–150.

Barclay, J. M. G., Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians (Edinburgh: Clark, 1988).

Barrett, C. K., Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians (Philadelphia: Westminster, 1985)

Betz, H. D., "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians," NTS 21 (1974–1975), 353–373.

Vlugh, J., Galatians (London: St. Paul, 1969). Полезно, если не принимать во внимание излишнее увлечение поиском хиазма.

Boers, H., The Justification of the Gentiles: Letters to the Galatians and the Romans (Peabody, MA: Hendrickson, 1994). Семиотическая экзегеза.

Borgen, P., Paul Preaches Circumcision and Pleases Men (Trondheim: Tapir, 1983).

Brinsmead, B. H., Galatians – Dialogical Response to Opponents (SBLDS 65: Chico, CA: Scholars, 1982).

Buckel, J., Free to Love. Paul's Defense of Christian Liberty in Galatians (LTPM 15; Leuven: Peeters, 1993).

Cosgrove, CH., The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians (Macon, GA: Mercer, 1988).

Dunn, J. D. G., Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians.

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
(Louisville: W/K, 1990).

Ebeling, G., *The Truth of the Gospel: An Exposition of Galatians* (Philadelphia: Fortress, 1985).

Gaston, L., *Paul and the Torah* (Vancouver: Univ. of British Columbia, 1987).

Gordon, T. D., "The Problem at Galatia," *Interpretation* 41 (1987), 32–43.

Hansen, G. W., *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTSup 29; Sheffield: JSOT, 1989).

Hays, R. B., "Christology and Ethics in Galatians," *CBQ* 49 (1987), 268–290.

–, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11* (SBLDS 56; Chico, CA: Scholars, 1983).

Hong, I. – G., *The Law in Galatians* (JSNTSup 81; Sheffield: JSOT, 1993).

Howard, G. E., *Paul: Crisis in Galatia* (SNTSMS 35; 2d ed.; Cambridge Univ., 1990).

Jewett, R., "The Agitators and the Galatian Congregation," *NTS* 17 (1970–1971), 198–212.

Lightfoot, J. B., *St. Paul's Epistle to the Galatians* (London: Macmillan, 1865).

Luhrmann, D., *Galatians* (Minneapolis: A/F, 1992).

Lull, D. J., *The Spirit in Galatia* (SBLDS 49; Chico, CA: Scholars, 1980).

MacDonald, D. R., *There is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism* (Philadelphia: Fortress, 1986).

Martyn, J. L., "A Law? Observant Mission to the Gentiles," *SJT* 38 (1985), 307–324.

–, "Galatians," *ТБОВ* 2.271–284. Предвосхищает его комментарий в АВ.

Munck, J., "The Judaizing Gentile Christians," *Paul and the Salvation of Mankind* (Richmond: Knox, 1959), 87–134.

Raisanen, H., "Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism," *NTS* 31 (1985), 543–553.

Ramsay, W. M., *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (New York: Putnam's, 1900). Один из ведущих сторонников южногалатийской теории.

Ridderbos, H. H., *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (NICNT; 8th ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1953).

Russell, W., "Who were Paul's Opponents in Galatia?" *BSac* 147 (1990), 329–350.

Thielman, E., *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (NovTSup 61; Leiden: Brill, 1989).

Tyson, J. B., "Works of Law' in Galatians," *JBL* 92 (1973), 423–431.

Williams, S. K., "Promise in Galatians: A Reading of Paul's Reading of Scripture," *JBL* 107 (1988), 709–720.

–, "Justification and the Spirit in Galatians," *JSNT* 29 (1987), 91–100.

Wilson, R. M., "Gnostics – in Galatia?" *Studio Evangelica* 4 (1968), 358–367. Yates, R., "Saint Paul and the Law in Galatians," *ITQ* 51 (1985), 105–124.

Во многом это самое притягательное письмо Павла, в котором особенно заметна забота апостола о своих братьях и сестрах во Христе. Ученые классифицируют это письмо как пример риторики дружбы. Оно содержит одно из самых известных новозаветных описаний милосердия Христа, который опустошил себя и принял образ раба, даже до смерти крестной. Тем не менее с трактатом Флп связано множество трудностей. Мы не знаем точно, где находился Павел, когда писал его, поэтому неизвестна и дата написания. Более того, мы не уверены в его целостности: некоторые исследователи делят Флп на два или три письма, первоначально существовавших отдельно. Но прежде чем говорить об этих проблемах, рассмотрим сначала письмо в том виде, в котором оно дошло до нас. Порядок рассмотрения: «Контекст», «Общий анализ», «Гимны и христологический гимн 2:5–11», Место и время написания», «Целостность», «Для размышления», «Библиография».

Базовые сведения

Датировка: Около 56 года (если из Эфеса); или 61–63 годы (если из Рима); или 58–60 годы (если из Кесарии).

Адресаты: Христиане Филипп, римской колонии (Деян 17:12), где армейским ветеранам после сражений в гражданских войнах была выделена собственность (42 год до н. э.); Филиппы, как и Фессалоники (дальше на запад), были важным торговым городом, на *Via Egnatia*. Павел миссионерствовал здесь около 50 года во время «второго миссионерского путешествия» (см. таблицу 6 в главе 16 о ревизионистской хронологии).

Аутентичность: Серьезно не оспаривается.

Единство: Мнения ученых разделились примерно поровну: одни признают единство. Другие считают Флп комбинацией двух или трех писем.

Целостность: Наличие крупных вставок не предполагается. Раньше на богословских основаниях постулировались интерполяции: «епископы и диаконы» (1:1) и христологический гимн (2:6–11).

Композиция формальная (существующего ныне единого письма):

А. Вступительная формула: 1:1–2.

Б. Благодарение: 1:3–11.

В. Основная часть: 1:12–4:20: положение Павла в тюрьме, наставления, предостережение против лжеучителей, благодарность филиппийцам.

Г. Заключительная формула: 4:21–23.

Композиция в соответствии с содержанием:

1:1–11: Адрес/приветствие и благодарение.

1:12–26: Положение Павла в тюрьме и отношение к смерти.

1:27–2:16: Наставления на примере Христа (христологический гимн).

2:17–3:1а: Интерес Павла к филиппийцам и планы послать к ним разных людей.

3:1б–4:1: Предостережение против лжеучителей, поведение самого Павла (отдельное письмо?).

4:2–9: Наставление Еводии и Синтихии; единение, радость, о высоком.

4:10–20: Положение Павла и щедрый дар филиппийцев.

4:21–23: Заключительное приветствие, благословение.

Контекст

В начале 18-й главы мы выяснили, что Павел с Силой и Тимофеем прибыл из провинции Азия (Малая Азия, современная Турция) в Македонию (Европа, север современной Греции) в 50/51 году. Миновав скалистый остров Самофракию, они

высадились в порту Неаполиса, где к морю подступала широкая римская дорога Via Egnatia, идущая через Македонию. Вряд ли такая длинная дорога всегда поддерживалась в хорошем состоянии во времена ранней империи, поэтому Филиппы, лежащие примерно в 15 км от Via Egnatia, сильно зависели от торговли, которая осуществлялась по более короткому пути от Средиземного моря. Это был крупный римский город, в котором некогда (42 год до н. э.) Марк Антоний и Октавиан (Август) нанесли поражение Бруту и Кассию, убийцам Юлия Цезаря, и поселили ветеранов победоносных армий[129]. Здесь Павел проповедовал и основал свою первую церковь в Европе (Деян 16:11–15; Флп 4:15). Дать его миссии отдал почти столетие спустя Поликарп, который в своем Послании к филиппийцам (1:2) пишет о вере, имеющей твердый корень, известной в прежние годы, и процветающей донныне.

Из Деян 16 создается впечатление, что Павел пробыл в Филиппах относительно недолго, но достиг определенного успеха среди иудеев и язычников, несмотря на гражданские волнения. Вначале (Деян 16:13–15) у реки за городскими воротами Лидия из Фиатир, торговавшая багрянницей (ее привлекал иудаизм – «чтущая Бога»), крестилась вместе со своими домохозяевами и предложила Павлу остановиться у нее[130]. По-видимому, эта история точно отражает социальные реалии в Филиппах, в частности, важное место, которое занимали там женщины. Частично это подтверждается в Флп 4:2, где Павел называет двух женщин – Еводию и Синтихию, – среди них начался разлад, а ранее они были его соратницами по миссии. Их имена, а также имена Епафродита и Климента в 2:25; 4:3 говорят о том, что среди филиппских христиан было много бывших язычников.

В Деян 16:16–40 описаны и другие случаи обращения. После изгнания Павлом духа из рабыни–прорицательницы их с Силой привели к местным властям как иудеев–смутьянов. Неудивительно, что Павел описывал свое пребывание в Филиппах как время, когда они «пострадали и были поруганы» (1 Фес 2:2). Однако, хотя с них сорвали одежду, избили и арестовали, Павел и Сила отказались бежать, когда землетрясение открыло двери темницы, – факт, который привел к обращению стражника и его семью. В итоге городские власти извинились за дурное обращение с римскими гражданами, но попросили их покинуть город, и те пошли на запад по Via Egnatia к Фессалоникам[131]. Принимая во внимание эту информацию, рассмотрим теперь данное письмо ко «всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах, с епископами и диаконами» (1:1).

Общий анализ

Обычно мы рассматриваем письма Павла последовательно, стих за стихом, следуя стандартной композиции письма[132]. Однако в данном случае, как и в 1 Фес, Павлова мысль не последовательна, поэтому предлагаю читателям быстро ознакомиться со всем письмом, чтобы получить о нем общее представление, а уже затем переходить к «Общему анализу», где выделены основные вопросы.

Павловы новообращенные в Филиппах вступили с ним в уникальное товарищество, которое продолжалось с того момента, когда он ушел в Фессалоники (куда они несколько раз посылали дары: Флп 4:15–16; см. также 2 Кор 11:9), до самого момента написания Флп (в тюрьме)[133]. То, что они отправили к нему Епафродита, тоже было свидетельством их верности, а теперь из-за заботы о здоровье ценного соратника Павел отправил его назад (4:18; 2:25–26). Это письмо, которое выражает благодарность Павла и держит филиппийцев в курсе его дел, окрашено узами тесной дружбы. Человеческая притягательность Павла видна из преданности филиппийцев. Нельзя отбросить просто как дежурный элемент композиции его эмоциональные слова, адресованные филиппийцам, написанные, когда он столкнулся с возможностью своей смерти: они – «в сердце» его (1:7); «Бог – свидетель, что я люблю всех вас любовью Иисуса Христа» (1:8); «братья [и сестры] мои возлюбленные и вожеленные, радость и венец мой» (4:1). Кроме свидетельства о благодарности и дружбе, которые могут считаться основным мотивом для написания этого письма, в нем есть важные свидетельства о взглядах Павла в тюрьме и о ситуации в Филиппах, которые следует рассмотреть.

Размышления Павла в тюрьме. Письмо отражает мысли Павла, поневоле возникшие у него после заключения в тюрьму за проповедь.

(1) Павел не впал в уныние, несмотря на страдания. Пребывание под арестом нелегко, но способствует благовестию, ибо страдает он за Христа (1:12–13;

3:8); его пример воодушевляет других проповедовать без страха (1:14). К сожалению, некоторые делают это из соперничества, чтобы превзойти Павла (1:15)[134], и он выказывает презрение к таким мотивам в Флп 1:18 (и написанном почти одновременно 1 Кор 1:13; 3:5–9). Не важно, кто проповедник: единственное, что имеет значение – то, что проповедуют Христа.

(2) Арестом навеяны размышления о смерти, как видно из Флп и коринфской переписки. (Это надо учитывать в дискуссии о богословии Павла. С течением времени подход Павла к ключевым вопросам мог развиваться.) Раньше, в 1 Фес 4:17, Павел писал о «нас, оставшихся в живых» при приходе Христа. Если это «мы» не редакторская вставка, то Павел ожидал, что доживет до парусии. Но в Флп 1:20–26 он думает о возможности смерти (ср. 2 Кор 5:1–10), размышляя, лучше ли немедленно попасть к Христу (через смерть) или продолжить проповедь Христа. В Флп 3:10–11 Павел говорит о разделении страданий Христа, «чтобы достигнуть воскресения мертвых» – не ожидает ли он мученической смерти[135]?

Ситуация в Филиппах. Павел хочет, чтобы филиппийские христиане были безупречны, сияли, как светила, среди строптивного и развращенного поколения, придерживались слова жизни, чтобы он знал, что трудился не понапрасну (Флп 2:14–16). Он желает слышать, что они стоят твердо в одном духе, борясь единодушно за евангельскую веру – *κοινωνία* духа (1:27; 2:1). В то же время некоторые беспокоят филиппийскую церковь. Сколько течений имел в виду Павел[136]? В тексте он порицает как минимум три разные позиции.

(1) Внутренние трения среди тех, кто, как Еводия и Синтихия, работал бок о бок с Павлом (4:2–3)[137]. Причина разногласий неясна, но, принимая во внимание человеческую природу, они, вероятно, происходили от тщеславия и недостатка смирения, что Павел осуждает (см. 2:24). Более того, именно против тщеславия и своекорыстия Павел приводит пример жертвенного служения Христа в христологическом гимне 2:5–11.

(2) Внешняя и тяжелая оппозиция христианам (1:28–29). Видимо, продолжают неприятности, с которыми столкнулся сам Павел, когда впервые пришел туда, и которые ждали его и в Эфесе (1:30; Деян 19:23–20:1): люди жаловались на странное учение христиан, ибо оно не признавало их богов, и обращались к местным властям, чтобы те арестовали или изгнали их. С такой несправедливостью ничего нельзя поделать, но Бог победит.

(3) «Злые делатели» (3:2–3), которых Павел называет псами[138]. Они калечат тело, по-видимому, обрезанием. Верующие в Христа, которые поклоняются в духе, не должны придавать такое значение плоти. Павел опровергает этих противников, ссылаясь на собственные достижения в иудаизме, но называя их тщетой по сравнению с познанием Господа Христа Иисуса (3:4–11). Это напоминает нападки Павла в Гал на иудео-христианскую партию обрезания. По одной из гипотез, это лишь предостережение на тот случай, если такие люди появятся: если бы они уже действовали в Филиппах, Павел посвятил им бы большую часть письма. Или, возможно, они только начали понемногу появляться в Филиппах, тогда как в Галатии имели большой успех[139].

Тенденция ученых относить другие высказывания Флп 3 к группе (3) не способствует ясности. Прежде чем вникать в детали, предостерегу читателей от использования Флп 3 для реконструкции исторической ситуации[140], ибо она демонстрирует определенный тематический параллелизм с христологическим смыслом Флп 2. (Этот параллелизм также усиливает сомнения в том, что Флп 3 первоначально было отдельным письмом, как утверждают многие ученые.) Так же как Павел просил филиппийцев иметь те же чувства, что и Иисус Христос (2:5), он мог сказать им: «Подражайте мне» (3:17). Как Христос, который был в образе Бога, опустошил себя и принял образ раба, так и Павел, который когда-то мог надеяться на плоть как обрезанный израильтянин и безупречный фарисей, счел все это сором ради Христа (3:4–9). Так же как Христос был совершенства, так и Павел, который подчеркивает, что еще не достиг совершенства, стремится ввысь к Богу во Христе Иисусе (3:12–14). Если мы принимаем такой параллелизм, что можно узнать из Флп 3 о противниках Павла?

Достаточно ли признания Павла в собственном несовершенстве для того, чтобы строить теории о склонности к гностицизму его противников, заявляющих о своей безупречности и проповедовавших радикальную осуществленную

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
эсхатологию, согласно которой Христос уже пришел[141]? В 3:18–19 Павел повторяет предостережение против тех, которые живут как враги креста Христова, делая богом свое чрево, упиваясь своим позором и мысля о земном (в отличие от Христа, который превознесен до небес: 2:9–11). Те же ли это люди, что и иудействующие «злые делатели» из 3:2–3, которые, как сказано, делают акцент на пищевых запретах Моисеева закона и гордятся обрезанным мужским органом[142]? (В то же время кажется, что предостережение в 3:2–3 направлено не против прошлых, а против новых опасностей.) Или это более общее осуждение вольнодумцев, учитывающее неизбежность распущенности при потакании плотским желаниям – распространенное и не обязательно конкретное обвинение? Или это осуждение вольнодумцев в Эфесе, где Павел пишет письмо и борется с «дикими зверями» (1 Кор 15:32). Невозможность ответить на эти вопросы в отношении 3:12 и 3:18–19 удерживает нас от попытки усложнения более конкретного осуждения в 3:2–3 его противников, которые стараются придать особое значение обрезанию и смутить филиппийцев. Однако, так как большая часть сказанного Павлом о себе и своих взглядах в Флп 3 имеет ценность независимо от того, кем были его противники, а описание этих противников влияет на сравнительно небольшое количество стихов, решение о них не является обязательным для понимания Флп.

Гимны в новозаветных письмах и христологический гимн в Флп 2:5–11

Гимны в новозаветных письмах. Имеются упоминания о том, что христиане пели «псалмы, гимны и духовные песни»[143], однако в НЗ нет собраний гимнов – таких, как ветхозаветная Псалтирь, кумранские «Благодарственные гимны» (1QH) или фарисейские «Псалмы Соломона». Христианские песни и гимны I века чаще включены в писания других жанров, например, Евангелия, письма, апокалиптические видения (ср. 1 Макк 4:30–33; 2 Макк 1:24–29). Иногда новозаветный гимн или песня явно различима – как в небесном пении Откр 4:8, 10–11; 5:9. Гимны из повествования о детстве в Лк, хотя и не называются песнями, выделяются из остального текста как прорицания и хвала. Пролог Ин бросается в глаза уже потому, что поставлен в начале Евангелия.

Сложнее обстоит дело с гипотезой, что научное исследование выявляет в тексте писем включенные в них гимны. Чаще всего ничто в контексте не говорит о том, что в текст введен гимн, хотя иногда переход к такому «вживленному» гимну немного нескладный. Были предложены следующие критерии обнаружения гимнов[144].

(1) Богослужебная обстановка. Например, предположительный контекст крещения для Еф 5:14, а также гимны 1 Петр.

(2) Вводные формулы. Например, «посему сказано» в Еф 5:14; «мы исповедуем» в 1 Тим 3:16, или в случае христологических гимнов – придаточные предложения с относительным местоимением «тот, который...» (Флп 2:6; Кол 1:15).

(3) Ритмический стиль, параллельные конструкции, строки/строфы одинаковой длины. Например, серия из шести пассивных аористов в 1 Тим 3:16; параллельное описание Божьего Сына в Кол 1:15–16 и 1:186–19. Это нерифмованная поэзия; более того, некоторые исследователи предпочитают говорить о прозаических гимнах.

(4) Иная лексика, чем обычно присуща автору письма. Этот критерий применим только в том случае, если автор письма не сам сочинил гимн. Также можно найти и отличия в синтаксисе, например, отсутствие союзов (паратаксис).

(5) Присутствие высокой христологии. Строго говоря, это не критерий, но она часто характерна для гимнов: например, описание Слова как Бога в Ин 1:1 или Сына как того, в котором, для которого и которым было сотворено все сущее (Кол 1:16), или Иисуса Христа, которому дано имя выше всякого имени (Флп 2:9). Среди особо важных христологических тем – сотворение, борьба против зла, ведущая к восстановлению, смерть Иисуса, приводящая к воскресению (прославлению, воцарению). Мотив Пс 109/ 110:1 «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня» встречается во многих гимнах (Рим 8:34; Еф 1:20–22; 1 Петр 3:22), вероятно, согласно принципу, что ветхозаветные псалмы можно воспринимать как обращенные к Христу (Евр 1:5, 8, 13). Некоторые гимны, обращенные к Христу, похожи на гимны Богу[145]. Кол 3:16 связывает псалмы и гимны с учением Слова Христова, и они становятся первыми средствами христологической проповеди. [nengel](http://nengel.com), "Hymns" 192, утверждает:

(6) Свободное редакторское добавление к традиционным гимнам объяснительных придаточных предложений или фраз с целью теснее увязать их с темой автора (см. ниже сноски 20 и 21, а также сноску 9 в главе 27).

Применять эти критерии трудно, поэтому выявление гимнов – «наука» неточная, что будет проиллюстрировано в ходе обсуждения отдельных гимнов: часто неясно, где они заканчиваются, какова их композиция и какие строки оригинальны. Более того, грань между гимнами и вероисповедными формулами (например, 1 Кор 15:3–8) или доксологиями (например, 1 Тим 6:15–16) нечеткая. Далее мы приводим список гимнов, обнаруженных в новозаветных письмах (по подсчетам ученых, это число колеблется от пяти до тридцати). Список не претендует на полноту. В отношении гимнов, отмеченных звездочкой, мнения большинства ученых совпадают.

Выдвигались разные версии происхождения таких гимнов. Среди предлагаемых языческих параллелей – орфические гимны (V–IV века до н. э.), гимн Исида Кумской (II век до н. э.) [146] и литургия Митры. Версии об иудейском происхождении поддерживаются ветхозаветными упоминаниями о персонифицированной Премудрости (например, Притч 1:20–33; Сир 24; Прем 7:22; Вар 3:9), в которых до сотворения мира Премудрость создается или исходит от Бога, а затем спускается и обитает среди людей, и предлагает им пищу и питье познания Бога. Такое изображение Премудрости было одним из основных элементов в формировании новозаветной христологии (Винтс 205–210).

Христологический гимн в Флп 2:5–11. Описание Христа в образе раба, которому нужно подражать, – самый известный отрывок Флп (и один из самых запоминающихся из написанного апостолом). Ему посвящено множество научных работ [147]. Подробное его рассмотрение выходит за пределы возможностей данного вводного курса, но остановимся на основных вопросах.

- Большинство ученых считает, что Павел записал, но не сочинил эти строки. Видимо, филиппийцы были знакомы с этим гимном, который появился еще до Павла, а сам Павел, возможно, научил их ему во время своего первого визита.
- Композиция гимна не вполне ясна: например, шесть ли это строф из трех строк каждая (E. Lohmeyer) [148] или три строфы по четыре строки (J. Jeremias) [149]? По своему богословскому содержанию гимн состоит из двух частей – тема смирения/уничтожения в 2:6–8 и тема прославления в 2:9–11.
- Относительно контекста гимна высказывались следующие версии: гностические размышления о Первочеловеке, трактат «Поймандр» в герметической литературе (см. выше, главу 5, сноску 35), рассказ Быт об Адаме и рассуждения о втором Адаме, образ Страдальца из Второисаии [150], персонифицированная Премудрость в после пленном иудаизме. Связь с ВЗ прослеживается четко, чего не скажешь об остальных предположениях.
- Неясен первоначальный язык гимна: греческий (составлен в ходе миссии к грекоязычным иудеям) или арамейский (составлен в ходе палестинской миссии). Второй вариант правдоподобнее, и не исключено, что Павел узнал этот гимн в 30–е годы вскоре после своего обращения [151].
- Споры о христологии идут вокруг 2:6–7: Иисус Христос «будучи образом [μορφη] Божьим, не счел равенство с Богом *ἡραγματον* [тем, за что нужно держаться/ухватиться], но уничтожил себя, приняв образ раба, сделавшись [или родившись] в образе человеческом...» (Пер. ред.). Фразу «будучи образом Божьим» можно понять двояко: либо как указание на равенство Богу (и несотворенность; ср. «Слово было Бог» в Иоанновом прологе), либо как указание на пребывание в образе/подобии Бога (ср. Быт 1:27: «сотворил Бог человека по образу Своему»), следовательно, ниже, а не равным Богу. Отсюда два варианта: либо Христос Иисус уже был равен Богу, но не держался за это; либо получил возможность стать равным Богу, но не ухватился за нее (в отличие от Адама, поддавшегося искушению в Быт 3:5 – «будете, как боги»). И два понимания динамики гимна: либо Христос сначала был равным Богу, а впоследствии стал человеком, приняв образ раба; либо Христос не был равен Богу (но был в образе Бога и образе человека) и принял образ раба (не

Введение в Новый Завет. Том II filosofff.org
попытавшись стать равным Богу). Богословское различие: либо речь о воплощении божественной фигуры (как в прологе Ин), либо о двух Адамах: Адаме из Быт (который был в образе Бога, но горделиво попытался еще более возвыситься, а потому ниспал) и Христе (который был в образе Бога, но смиренно избрал уничижение, а потому был возвеличен и получил божественное имя; 2:9–11)[152]. Если гимн посвящен воплощению и составлен на арамейском языке в 30–е годы, то получается, что уже на очень раннем этапе возникла достаточно высокая христология.

• Хотя сам по себе гимн носит христологический характер, его нравоучительный контекст – сотериологический[153], то есть он призывает адресатов для своего спасения следовать прославленному Христу. Вместо того чтобы блюсти свои интересы и искать своей выгоды (2:34), филиппийцы должны иметь тот же образ мыслей, что и Христос, который показал, что путь к Богу заключается не в стремлении к более высокому положению, но в смиренном повиновении Богу, даже до крестной смерти.

Место и время написания

Из флп можно узнать следующее о положении Павла в тот момент, когда он писал письмо[154].

(1) Он находился в тюрьме (1:7, 13,17)*.

(2) В месте его заключения были члены преторианской стражи (1:13) и христиане «из дома Цезаря» (4:22)[155].

(3) Павел не исключает возможность своей смерти (1:19–21; 2:17): в результате казни или просто участи, с которой приходится смириться.

(4) В то же время он надеется на освобождение (1:24–25; 2:25)*.

(5) С ним был Тимофей (1:1; 2:19–23)*.

(6) Христиане этого района из различных побуждений (некоторые из зависти к Павлу) начали безбоязненно проповедовать слово Божье (1:14–18).

(7) Были установлены частые контакты между Павлом и жителями Филипп, которые осуществлялись посредством посыльных, отправляющихся в обоих направлениях. (А) Филиппийцы узнали об аресте Павла. (Б) Они отправили Епафродита с дарами (4:15)[156]; но, пребывая с Павлом, он заболел и чуть не умер (2:26, 30). (В) Филиппийцы узнали о болезни Епафродита. (Г) Епафродит знал, что это известие обеспокоило филиппийцев. (Д) Павел собирался отправить или уже отправил Епафродита назад в Филиппы (2:25–30). (Е) Павел надеялся вскоре послать к ним Тимофея (2:19–23) и даже явиться лично (2:24).

Какие же города в служении Павла, известном нам, соответствуют этим обстоятельствам?

Кесария (58–60 годы): эта версия была впервые выдвинута в 1799 году. После того как Павел был арестован в Иерусалиме, по описаниям Деян 23:33–26:32, его отправили в Кесарию к Феликсу для дознания, затем арестовали и оставили в тюрьме на два года, пока новый прокуратор Фест не допросил его и не отправил в Рим. Пункты (1–4) соответствуют данной ситуации, в частности 60 год, когда приехал Феликс и дал Павлу надежду на освобождение. Что касается (5), то Тимофей отправился в Иерусалим вместе с Павлом и дошел до Трояды (20:4–5), но из Деян нам о нем больше ничего не известно. Следует ли полагать, что он пошел далее в Иерусалим и Кесарию, и задержался там с Павлом на два года? Относительно пункта (6): вызвал ли арест Павла оживление проповеднической деятельности из-за соперничества с ним среди христиан Кесарии, о которых мы слышали ранее в Деян 21:8–14, хотя и создается впечатление, что все они относились к Павлу доброжелательно? Самую большую проблему представляет (7): от Филипп до Кесарии полторы тысячи километров морским путем (не всегда доступным) и намного более полутора тысяч километров по суше. Сколь правдоподобны все эти путешествия из Кесарии в Филиппы и обратно[157]?

Рим (61–63 годы)[158]. Согласно Деян 28:16, 30, после того как Павел был

доставлен в Рим, он находился два года под своего рода домашним арестом (жил один, но при нем был солдат, который охранял его), причем ему было позволено проповедовать[159]. Как и в случае с Кесарией, пункты (1–4) сходятся, причем (2) даже лучше, чем в случае с Кесарией. Что касается (5), из Деян не видно, что Тимофей в 61–63 годах был с Павлом в Риме, и отрезок времени с последнего упоминания о нем (в Трояде) больше, но (6) в Риме осуществить легче: в Деян говорилось о проповеди самого Павла, и мы знаем из Рим 14 и 16:17–18, что римские христиане придерживались разных взглядов[160]. Как и в предыдущем случае, наибольшую трудность представляет (7): из Рима в Филиппы путь по суше на юг по Аппиевой дороге в Брундизий, через Адриатическое море кораблем в Македонию и вдоль Via Egnatia в Филиппы составляет более тысячи километров. Морское путешествие вдоль западного побережья Италии через Адриатику с выгрузкой и загрузкой на Коринфском перешейке и вверх по восточному побережью Греции (следовать данному маршруту можно было при желании посыльных посетить церковь Павла в Коринфе) составляло бы около полутора тысяч километров. Хотя расстояния и меньше, чем в гипотезе о Кесарии, оно все же представляет собой труднопреодолимое препятствие для частых путешествий, необходимых для того, чтобы объяснить сведения из письма.

Эфес (54–56 годы): эта версия была выдвинута в начале XX века. Здесь проблему составляет (1): у нас нет прямых указаний на то, что в Эфесе Павел содержался в тюрьме. Однако Деян 19:23–41 сообщает, что за период трехлетнего пребывания там Павла произошли волнения, и спутники Павла были приведены к городским властям, сам же Павел говорил о борьбе «со зверями»[161] в Эфесе, когда его жизни угрожали (1 Кор 15:32) и о том, что он был близок к смертному приговору в Азии (2 Кор 1:8–10). Также в 2 Кор 6:5; 11:23 (написанном до его ареста в Кесарии и Риме) Павел рассказывает, что уже неоднократно был в темницах[162]. Таким образом, тюремное заключение в Эфесе весьма вероятно, а пункты (2–4,6) трудностей не представляют[163]. Если говорить о (5), то Тимофей определенно был с Павлом в Эфесе (1 Кор 4:17; 16:10; Деян 19:22), информация из (7) также лучше подходит ситуации в Эфесе, чем в Кесарии или Риме. Прямое путешествие по морю из Эфеса в Филиппы или по суше в Трояду, а затем по морю составило бы только около 600 км и заняло бы семь – девять дней. Более того, только что процитированные упоминания о Тимофее свидетельствуют, что Павел действительно посылал людей в Македонию, когда был в Эфесе. Минус данной гипотезы состоит в том, что 1 Кор, написанное там, говорит о сборе денег на Иерусалимскую церковь по всей миссионерской территории Павла, а Флп об этом даже не упоминает[164]. Но об этом не говорится и в Гал[165] (и Флм), которые тоже, вероятно, написаны в Эфесе, хотя сбор денег и проходил в районе Галатии (1 Кор 16:1). Пребывание Павла в Эфесе и последующее путешествие в Коринф (откуда он собирался отправиться в Иерусалим) заняло четыре года. Сбор денег и их доставка в Иерусалим не были срочным делом в этот период, особенно если Павел был в тюрьме в Эфесе и мог умереть (не добравшись до Иерусалима). Это дело стало более неотложным ближе к концу эфесского периода, когда Павел был освобожден из тюрьмы и мог планировать свои путешествия, и тогда, когда он уехал из Эфеса и направлялся через Македонию в Коринф (см. 2 Кор 8–9; Рим 15:26–28 – в данный период македонские христиане жертвовали деньги). Более того, аргумент от сбора денег оборачивается в пользу теории об Эфесе и датировки письма примерно 55 годом: если Флп написано в Кесарии или Риме, благополучный сбор денег уже отошел бы в историю, почему же тогда, говоря в Флп 4:10–20 обо всех тех случаях, когда филиппийцы проявляли щедрость, Павел не упоминает об их вкладе в сбор денег? Более того, в 4:14–16 Павел вспоминает о своем, по-видимому, первом и единственном путешествии в Филиппы. Если бы он писал из Кесарии или Рима, он побывал бы в Филиппах по крайней мере уже три раза (сноска 3 выше).

Решить этот вопрос окончательно невозможно, однако создается впечатление, что самые убедительные аргументы говорят в пользу Эфеса, а наименее веские – Кесарии.

Целостность: одно, два или три письма?

Хотя целостность многих писем Павла оспаривалась, только два письма остаются предметом серьезных дискуссий: 2 Кор и Флп. Какие же внутренние и внешние факторы породили неуверенность в целостности Флп (с конца XIX века)? Внешние свидетельства: в середине II века Поликарп (Флп 3:2) упоминает «письма» (мн. ч.!) Павла филиппийцам[166]. Если эта информация точна, могут быть такие варианты: Флп и утерянные письма; Флп и 2 Фес (см.

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
главу 26, сноску 9); первоначальная форма канонической переписки до того, как редактор объединил несколько писем в одно. Внутренние свидетельства таковы.

(1) Флп 3:1b («писать вам о том же для меня не тягостно») предполагает, что Павел, возможно, уже писал прежде филиппийцам. Если так, то имел ли он в виду утерянное письмо или письмо, которое впоследствии было включено в Флп?

(2) В Флп 2:23–30 Павел упоминает о своих планах отправиться в путь, что он обычно делает ближе к концу писем, а фраза «наконец» в следующем стихе (3:1a) звучит так, словно Павел собирается завершить письмо, однако далее следуют еще две главы.

(3) Логично ли говорить об отправке Епафродита назад (2:25–30) перед тем, как сообщить о его приезде с дарами (4:18)?

(4) Некоторые исследователи полагают, что, если 3:16–4:3 было вставкой другого письма, то 3:1a и 4:4 прекрасно увязываются вместе, и тогда различные группы противников, упомянутые в Флп, могут быть приписаны различным письмам.

Что касается писем, которые, по мнению исследователей, соединены в Флп, общий знаменатель нескольких теорий состоит в том, что Флп 3[167] полностью или частично представляет собой отдельное письмо:

- Два самостоятельных письма (G. Bornkamm; J. Gnīlka; E. J. Goodspeed; L.?. Kesk), например:

I. 3:16–4:20: письмо, написанное, когда Павел получил дары, привезенные Епафродитом;

II. 1:1–3:1a + 4:21–23: письмо, написанное после того как выздоровел Епафродит[168].

- Три самостоятельных письма: (более популярная теория: F. W. Beare, J. A. Fitzmyer, R. ?. Fuller, H. Koester; E. Lohse, W. Marxsen, W. Schmithals), например:

I. 4:10–20: письмо, сообщающее о получении Павлом даров от филиппинцев;

II. 1:1–3:1a + 4:4–7, 21–23: письмо, призывающее к достойной жизни, прославляющей Господа;

III. 3: 1b–4:3 + 4:8–9: направляющее и полемическое письмо.

Нет сомнения, что основная часть Флп (1:12–4:20; см. «Базовые сведения») содержит разнородную информацию, а Павел перескакивает с автобиографического описания (положение в тюрьме и связь с филиппийцами через Епафродита и Тимофея) на наставления и предостережения против лжеучителей. Разделение на два–три письма фактически является попыткой ученых структурировать материал более логично и последовательно. В то же время в Флп невозможно найти две или три четких вступительных и заключительных формулы, так что если первоначально и существовало несколько писем, то составитель сократил их. Более того, его логика при перестановке частей (например, 4:8–9) и комбинировании этих писем в хаотический цикл далеко не ясна. В пользу целостности письма говорит тот факт, что в гипотетических двух–трех письмах есть общие редкие Павловы слова и близкие идеи. Поэтому примерно половина научного сообщества признает целостность Флп. Можно допустить, что в тюрьме Павел писал в стиле «потока сознания», передавая своим адресатам свою благодарность и признательность за прошлые взаимоотношения и нынешнюю доброту, свои наставления и поправки, в том виде, как они приходили ему на ум, не перерабатывая их в логически последовательное изложение. В любом случае эта дискуссия[169] не представляет большого интереса для рядового читателя, которому, принимая во внимание современное состояние противоречивой научной мысли, разумнее читать письмо в его нынешней последовательности, признавая, что оно отражает развитие отношений на протяжении определенного периода времени и

Для размышления

(1) При обсуждении целостности Флп я предположил, что дискуссия о том, представляет ли дошедшее до нас письмо компиляцию из двух или трех самостоятельных писем, не имеет большого значения для большинства читателей. Можно проверить это утверждение, изучив одну из теорий и посмотрев, влияет ли это как-либо на основной смысл Флп.

(2) Интересно посмотреть и сравнить, как выглядит христологический гимн в современных изданиях НЗ. Как влияет (если это имеет место) на его смысл решение о том, какое в нем число строф и соответствующее количество строк в каждой строфе (сноски 19 и 20 выше).

(3) Создается впечатление, что в Флп Павел очень откровенен. Основывая анализ на содержании письма, что можно сказать о сильных сторонах Павла как пастыря по отношению к общине в Филиппах? Он резко говорит о «злых делателях» в 3:2. Насколько эффективны его обличения? Принимая во внимание то, что он вряд ли мог изменить мнение этих проповедников, насколько его взгляды могли помочь защитить или поправить филиппинцев, к которым обращались и сам Павел, и проповедники?

(4) Из-за своего пребывания в темнице на протяжении письма Павел несколько раз рассуждает о своем отношении к Христу и таким образом раскрывает свою собственную «духовность». Например, Павел призывает читателей подражать ему (3:17) и Христу (2:5). В самом начале письма Павел называет себя рабом Иисуса Христа, чтобы далее заговорить о Христе как о Том, кто принял «образ раба» (2:7). Отметим, что это подражание – не просто человеческая добрая воля (2:13). Насколько осуществимо такое подражание по прошествии почти двух тысяч лет?

(5) Во вступительной формуле Павел обращается к святым Филипп «с епископoи [блюстителями/епископами] и диаконои [служителями/диаконами]». Обсуждение этих двух групп должностных лиц [170] было окрашено отношением – благоприятным или неблагоприятным – современных христиан к епископам. Поскольку о епископах не говорится в других протопаулинистских письмах, некоторые экзегеты подозревают здесь анахронизм и позднюю вставку или выискивают признаки пренебрежения Павла к этим людям (ср. тот факт, что сам Павел и Тимофей называют себя только «рабами» Христа!). Гораздо больше современных ученых просто предупреждают, что филиппийские епископoи – не те должностные лица под тем же названием, которые описывались в более поздний период в девтеропулинистских пастырских письмах. (Например, так как светские епископoи отвечали за финансы, возможно, Павел обращался к тем из них в Филиппах, которые помогали собирать деньги для его поддержки?) Подробностей Флп не сообщает, поэтому мы здесь во власти домыслов. Продуктивнее взять Павловы послания того же периода и по сравнению «блюстителей» в Филиппах с «предстоятелями [proistamenoi] в Господе» (1 Фес 5:12), «управляющими» (kyberneseis; 1 Кор 12:28), «увещателями» (parakalon; Рим 12:8). Добавим информацию, которую Деян 12:17; 15:2,4,6, 22, 23; 21:18 дает об Иакове и иерусалимских старейшинах/пресвитерах. Создается впечатление, что церкви в 50-х годах имели свою структуру, но не одинаковую, и титулы не были универсальными.

(6) После размышлений о различных взглядах, рассмотренных выше, о христологии гимна в 2:5–11, можно взять для сравнения другие отрывки из Павловых или девтеропулинистских писем: 1 Кор 8:6; 2 Кор 5:18–19; 8:9; Рим 5:12–19; Кол 1:15–20.

(7) Павел пишет, что он был фарисеем (3:5; ср. Деян 23:6); стало быть, еще до того как он поверил в Иисуса, он должен был ожидать воскрешения мертвых. Мы видим одну модификацию его веры в 1 Фес 4:15–17, где он говорит о том, что мертвые во Христе воскреснут, чтобы встретить Его во время парусии. В то же время Павел считает, что если он покинет этот свет еще до парусии, то будет с Христом (Флп 1:23). В 3:11, возможно, риторически, он говорит: «Не достигну ли я воскресения из мертвых» [171] (КП). Как примирить эти чаяния? Каким образом подобные ожидания могут стать частью христианской надежды сегодня?

(8) Социальная ситуация в Филиппах в то время, когда Павел впервые пришел туда, возможно, более относится к экзегезе Деян 16:12–40, но здесь особо

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
выделялась Лидия, а Еводия и Синтихия занимали важное место в общине, к которой Павел обращался пять-десять лет спустя (Флп 4:2). Thomas и Portefaix предоставляют материал, который наводит на интересные мысли о том, какое значение могло иметь благовестие о Христе для женщин этого римского города, который стал первым местом проповеди Павла в Европе.

Библиография

Комментарии и монографические серии

(* = плюс Флм; *** = плюс Кол, Еф, Флм): Beare, EW. (BNTC, 3d ed., 1973); Bruce, F. F. (NIBC, 1989); Caird, G. B. (NClarBC, 1976***); Craddock, F. B. (IBC, 1985); Fee, G. D. (NICNT, 1995); Getty, ?.?. (NTM, 1980*); Gnilka, J. (NTSR, 1971); Hawthorne, G. F. (WBC, 1983); Houlden, J. L. (PC, 1970***); Koenig, J. (AugC, 1985*); Marshall, LH. (EC, 1992; NTT, 1993*); Martin, R. P. (NCBC, 1980: хорошая библиография; и TNTC, 2d ed., 1987); Muller, J. J. (NICNT, 1961*); O'Brien, P. T. (NIGTC, 1991); Silva, M. (BECNT, 1992); Thielman, F. (NIVAC, 1995); Vincent, M. R. [ICC, 1955 reprint (orig. 1897)*: сохраняет ценность]; Witherington, B., III (NTIC, 1994).

Barth, K., *The Epistle to the Philippians* (Richmond: Knox, 1962). Написано знаменитым богословом. [Русский перевод: Барт К., *Послание к Филиппийцам* (Москва: ББИ, 2008). – Прим. ред.]

Bloomquist, L. G., *The Function of Suffering in Philippians* (JSNTSup 78; Sheffield: JSOT, 1993).

Collange, J. – E., *The Epistle of St. Paul to the Philippians* (London: Epworth, 1979).

Duncan, G. S., "Were St. Paul's Imprisonment Epistles Written from Ephesus?" *ExpTim* 67 (1955–1956), 163–166.

Furnish, V. P., "The Place and Purpose of Phil. 111," *NTS* 10 (1963–1964), 80–88.

Garland, D. E., "The Composition and Unity of Philippians," *NovT* 27 (1985), 141–173. Хорошая библиография.

Gunther, J. J., *St. Paul's Opponents and Their Background* (NovTSup 35; Leiden: Brill, 1973).

Holladay, C. R., "Paul's Opponents in Philippians 3," *Restoration Quarterly* 12 (1969), 77–90.

Jewett, R., "Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians," *NovT* 12 (1970), 362–390.

–, "The Epistolary Thanksgiving and the Integrity of Philippians," *NovT* 12 (1970), 40–53.

Klijn, A. F. J., "Paul's Opponents in Philippians III," *NovT* 7 (1965), 278–284.

Kurz, WS., "Kenotic Imitation of Paul and Christ in Phil 2 and 3," *Discipleship in the New Testament*, ed. F. Segovia (Philadelphia: Fortress, 1985), 103–126.

Lightfoot, J. B., *St. Paul's Epistle to the Philippians* (4th ed.; London: Macmillan, 1885). Старая классика.

Marshall, LH., "Which Is the Best Commentary? 12. Philippians," *ExpTim* 103 (1991–1992), 39–42.

Peterlin, D., *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church* (NovTSup 79; Leiden: Brill, 1995).

Portefaix, L., *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke?Acts as Received by First-Century Philippian Women* (CBNTS 20; Uppsala/Stockholm: Almqvist, 1988).

Reumann, J., "Philippians 3:20–21 – Anymnic Fragment?" NTS (1984) 593–609.

Schmithals, W., "The False Teachers of the Epistle to the Philippians," Paul and the Gnostics (Nashville: Abingdon, 1972), 65–122.

Thomas, W. D., "The Place of Women in Philippi," Exptim 83 (1971–1972), 117–120.

Глава 21 Письмо к Филимону

Принадлежность Флм Павлу серьезно не оспаривается даже теми, кто считает, что он не писал Кол (письмо, отражающее ту же обстановку и во многом представляющее тех же действующих лиц). Они часто предполагают, что некий псевдонимный автор взял из Флм контекст для Кол. Неизбежно возникает вопрос: нельзя ли в таком случае считать псевдэпиграфичными оба письма? На это отвечают контрвопросом: с учетом узкой цели Флм, с какой стати кто-то стал бы придумывать это письмо и приписывать его Павлу? Такая аргументация оставляет желать лучшего, но в нашем «Введении...», знакомящем читателей с магистральным направлением новозаветной науки, мы будем рассматривать Флм как аутентичное письмо независимо от точки зрения на Кол.

Порядок рассмотрения: «Контекст», «Общий анализ», «Социальное значение Павлова отношения к рабству», «Место и время написания», «Что стало с Онисимом», темы «Для размышления», «Библиография».

Базовые сведения

Датировка: Около 55 года (если из Эфеса); или 58–60 годы (если из Кесарии); или 61–63 годы (если из Рима).

Адресаты: Филимон с Апфией (его жена?) и церковь в доме Филимона.

Аутентичность, единство и целостность: Серьезно не оспариваются.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1–3.

Б. Благодарение: 1:4–7.

В. Основная часть: 1:8–22 (21–22 можно считать завершением основной части или частью заключения).

Г. Заключительная формула: 1:23–25.

Композиция в соответствии с содержанием:

1–3: Адрес, приветствие.

4–7: Благодарение как exordium, чтобы снискать расположение Филимона.

8–16: просьба к Филимону за Онисима.

17–22: повторение и расширение просьбы.

23–25: Заключительные приветствия, благословение

Контекст

Это самое короткое из писем Павла (335 слов) и самое близкое к нормам эллинистического эпистолярного жанра (особенно к письмам ходатайственным)[172]. Не надо думать, однако, что перед нами просто частное письмо. Как человек, много поживший[173] и много пострадавший за Христа, Павел обращается к главе христианской домово́й церкви или даже церкви в лице ее главы (ибо предвидит давление общины на Филимона). Он пишет как узник, пожертвовавший своей свободой за Христа, с просьбой о свободе для другого человека. Всюду между строк вычитывается вызов, который бросает благовестие социальному статусу хозяина и раба. Литературная критика и социология обогатили понимание Флм (Petersen), но Soards правильно настаивает на приоритете богословского аспекта.

Поскольку флм говорит о судьбе раба, уместно кратко обрисовать картину тогдашнего рабства в целом, прежде чем переходить к анализу конкретной ситуации. В провинциях Римской империи, где миссионерствовал Павел, общество было сильно стратифицировано. Верхушку составляли римляне, назначенные сенатом или императором управлять политическими, фискальными и военными делами провинций; затем шел местный привилегированный класс (через наследство или деньги); затем мелкие землевладельцы, лавочники и ремесленники. Ниже стояли вольноотпущенники – рабы, которым свободу дали хозяева или которые свободу купили. Самый низ – это огромное количество рабов, на которых во многом зиждилось экономическое благополучие империи. (Тяжелые последствия восстания рабов в Италии под предводительством Спартака в 73–71 годах до н. э. показывают, что любые попытки отменить рабство могли потрясти устои империи.) В рабство люди попадали по-разному: одних взяли в плен на войне, других похитили охотники за рабами, третьи не смогли выплатить долги, четвертые просто родились от рабов. У англоязычных читателей Библии рабство вызывает ассоциации с положением негров в Америке, но ситуация в Римской империи была сложнее. Хуже всего было тем рабам, которые занимались тяжелым ручным трудом: работали на рудниках, строительстве зданий и гребцами на кораблях. Напротив, положение рабов из числа домашней прислуги у приличных хозяев было немногим ниже, чем положение слуг в аристократических британских домах конца XIX века (известное многим по фильму «Вверху и внизу»). Лучше всего было образованным рабам, которые управляли делами хозяев, учили детей и даже зарабатывали собственные деньги. Представители последней группы часто получали свободу.

Конкретная ситуация, отраженная в флм, хорошо известна Павлу, Филимону и Онисиму. К сожалению, в письме она прямо не обрисована и ее приходится реконструировать из намеков. (Здесь необходимо обращать внимание не только на имена действующих лиц, но и на титулы, обозначающие их роли как христиан.) Вот один из правдоподобных раскладов: Филимон – зажиточный христианин, Апфия – его жена, Архипп – близкий к ним человек [174]; дома у Филимона собиралась церковная община. Мы не знаем, были ли Павел и Филимон знакомы лично [175], но, во всяком случае, миссия в тех местах, где жил Филимон, видимо, была организована Павлом (возможно, через соработников; ср. стих 23–24 – Епафрас?). Онисим – раб Филимона, который, очевидно, убежал от него [176]. Судя по стиху 10 («которого родил я...»), Павел (недавно) обратил Онисима. Как это случилось? Может, Онисим попал в тюрьму в другом городе (не как беглый раб, иначе его отослали бы к хозяину) и там познакомился с Павлом? Или Онисима не арестовывали, но он сам как беглый раб стал искать помощи в незнакомом городе, где ему грозила опасность, у христианской общины (и у Павла, о котором слышал от хозяина)? Как бы то ни было, тот факт, что Павел помог обрести новую жизнь Филимону и Онисиму, лежит в основе вести, которая предназначена реализовать богословскую реальность на социальном уровне.

Общий анализ

Это письмо, предназначенное убедить читателя, построено весьма хитроумно: почти в каждом стихе есть двойной подтекст. Более того, некоторые ученые (например, Church, "Rhetorical") усматривают в нем известные риторические каноны и приемы. В стихах 4–7 (*captatio benevolentiae*) Павел льстит Филимону (возможно, искренне), сообщая, что слышал о его христианской любви и вере, – слышал от Епафраса и/или Онисима (или в Павловых кругах все были наслышаны о такой видной фигуре?!). Затем в стихе 8 Павел позволяет себе слегка намекнуть на свою апостольскую власть приказывать, но предпочитает далее говорить об Онисиме как просящий (10). Хотя Онисим, как Павлово дитя во Христе, очень полезен [177] своему христианскому отцу в тюрьме, и Павел хотел бы видеть его в соработниках, Павел ничего не делает без согласия Филимона (и, видимо, одобрения общины). Поэтому он отправляет Онисима назад с пожеланием, чтобы Филимон принял его не как раба, а как возлюбленного брата. Отметим, сколь многого он просит: не просто, чтобы Онисим избежал законного наказания; и даже не просто, чтобы Филимон освободил Онисима (в качестве широкого жеста), – но чтобы между ними установились христианские отношения («прими его, как меня», стих 17). Эта просьба – яркий пример христианского переосмысления ценностей: антиномия Павла – не просто между рабом и свободным, но между рабом и новым творением во Христе. В стихах 18–19 Павел лично гарантирует выплатить любую требуемую сумму [178], но де-факто сводит на нет это обещание, когда упоминает, что Филимон (прямо или косвенно) обязан ему христианской жизнью. В стихе 21 мы видим двойной

риторический ход: Павел напоминает Филимону о необходимости послушания (Павлу как апостолу? Богу и благовестию?) и выражает уверенность, что Филимон сделает больше, чем его просят. В этом «больше» некоторые экзегеты усматривают намек на то, что Филимону следует освободить Онисима из рабства (как собрата-христианина). Сам Павел придет, когда его выпустят из тюрьмы (событие, о котором молился Филимон! стих 22). Нет ли здесь тонкого намека на желание присмотреть за исполнением просьбы об Онисиме? Филимон почти наверняка отреагировал щедро – иначе письмо не сохранилось бы.

Социальное значение Павлова отношения к рабству

Иисус стоял на глубоко апокалиптических позициях: Царство/владычество Божие уже присутствует в Его служении; Бог призывает людей, и этот призыв – уникальный, более не повторится. В евангельском предании Иисус не называет точных сроков, но создается полное впечатление, что конец близок. Павел также был апокалиптиком: по его мнению, смерть и воскресение Христа знаменовали смену эпох. Сильная апокалиптическая настроенность не способствует долгосрочному социальному планированию. Общественные структуры, мешающие провозвестию, должны быть нейтрализованы. Однако именно вследствие скорой парусин можно терпеть другие структуры, не выражающие христианские ценности, – при условии, что их можно обойти, чтобы проповедовать Христа. Долго это не продлится. Павел прекрасно понимает, как смотреть на рабство в свете благовестил: во Христе Иисусе «нет ни раба, ни свободного» (Гал 3:28), но все имеют равную ценность. Все крещены в одно тело (1 Кор 12:13) и должны обращаться друг с другом с любовью. После перемены эпох возможно лишь одно подлинное рабство – рабство Христу (1 Кор 7:22). Но до прихода Христа низвергнуть массивный римский институт рабства не удастся. Конечно, на мирском уровне рабы по-прежнему будут искать свободы, но если на момент обращения человек находился в рабстве, а физическая свобода недостижима, это не особенно принципиально. «Каждый в состоянии, в каком призван, в том пусть и пребывает» (1 Кор 7:20; КП).

Некоторые ученые усматривают в флм более решительную и принципиальную позицию, которая впоследствии заставит добропорядочных христиан отказаться от рабства. Мы видим, как Павел, надеясь на понимание, призывает христианского рабовладельца отвергнуть условности: помня о своем долге Христу (как его возвещал Павел), простить и принять в дом беглого раба, отказаться от денежной компенсации за убытки, более того, освободить раба и (что особенно важно в богословском смысле) признать в Онисиме возлюбленного брата (а значит, его преобразование как христианина). (В наши дни многие читатели недооценивают последний момент, но для Павла в этом все дело.) Аутсайдеры (да и некоторые христиане) вполне могли усмотреть в такой милости общественную смуту. Соответственно, кому-то Павел мог показаться смутьяном и революционером, но эту цену стоило заплатить за верность благовестию.

Другие экзегеты занимают противоположную позицию. По их мнению, флм выдает недостаток решительности. Ведь при всех своих дипломатических просьбах, Павел не говорит Филимону прямо, что рабство противоречит христианским ценностям. Терпеть социальное зло, робко высказываясь от имени христианства, значит потворствовать ему, сохранять его. Более того, на протяжении веков то факт, что Павел не осудил рабство, нередко использовался для легитимации этого института. Людям не приходило в голову, что частичная терпимость Павла была во многом связана с его апокалиптизмом, а потому не может служить ориентиром, когда парусил переместилась в неопределенное будущее. Как мы увидим далее (см. темы «Для размышления»), здесь возникает социальная и этическая проблематика, важная для решения многих других вопросов [179].

Место и время написания

Письмо написано «из уз», поэтому надо рассмотреть все те же адресаты, о которых шла речь в главе 20: Эфес, Кесария, Рим [180]. Однако здесь ситуация посложнее, ибо флм содержит меньше намеков, чем флп: Павел просит приготовить ему гостевую комнату (стих 22), но не сказано, где живут адресаты. (Хотя просьба о гостевой комнате выглядела бы странной, если бы Павел находился слишком далеко, то есть в Риме или Кесарии.) Некоторые из ключевых факторов (отмеченных звездочками) в главе 20, которые помогли определить место написания флп, подтверждаются и здесь. Соответственно, если Эфес был наиболее вероятным адресатом там, следует рассмотреть его и в данной главе.

Однако не будем забывать о явной связи между Флм и Кол. Начало обоих писем называет «брата» Тимофея в качестве соотправителя письма, а концовка написана Павлом собственноручно (Флм 19; Кол 4:18). Восемь из десяти людей, названных в Флм, упоминаются и в Кол [181]. (Хотя не факт, что Павел написал Кол, поэтому детали в Кол могут не быть фактической биографией.) Поскольку Онисим и Архипп упомянуты в Кол (4:9,17), большинство ученых считают, что Филимон жил в районе Колосс; согласно этой работоспособной гипотезе, Павел писал из Эфеса [182]. Вспомним, что речь идет о беглом рабе: расстояние в 200 км гораздо вероятнее, чем огромное расстояние от Колосс до Рима или Кесарии [183]. Однако есть некоторые проблемы. Для Кол свойственна высокая христология, и если это Павлово послание, мы получаем аргумент в пользу датировки Кол и Флм 61–63 годами (римское заключение, конец жизни Павла). Что касается тех, кто был с Павлом во время написания Флм (стихи 1, 24), присутствие Тимофея говорит в пользу Эфеса, но Аристарх был с Павлом в Эфесе в 54–57 годах и отправлялся с ним из Кесарии в Рим в 60 году (Деян 19:29; 27:2). Марк (какой именно?), Лука и Димас не упоминаются во время пребывания в Эфесе, но связаны с Римом [соответственно 1 Петр 5:13 (Вавилон = Рим), 2 Тим 4:11 (также Деян 28:16, если «мы» включает Луку), 2 Тим 4:10]. Все это, однако, очень неопределенно, и, в целом, аргументы в пользу Эфеса и написания письма около 56 года столь же убедительны и даже убедительнее, чем те, которые высказываются в пользу Рима. Впрочем, решение по данному вопросу практически не влияет на интерпретацию Флм.

Что стало с Онисимом

Скорее всего, за свою жизнь Павел написал множество частных писем разным христианам. Почему сохранилось именно это? Обычный и наиболее вероятный ответ таков: Флм – письмо не столько личное, сколько церковное и важное в пастырском плане (хотя Павел и не обсуждает отношение к рабству). Однако высказывалось и более романтическое предположение (Goodspeed, Knox): Филимон освободил Онисима, и тот вернулся трудиться с Павлом в Эфесе, а после отъезда Павла был в тех краях известным христианином; он еще оставался там полвека спустя, когда Игнатий Антиохийский обратился к Эфесской церкви «в лице Онисима, мужа несказанной любви и вашего епископа» (Еф 1:3). В этом качестве и в память об уважаемом человеке, который родил его во Христе, Онисим стал собирать разрозненные письма давно уже почившего Павла. С понятной гордостью он включил в число великих писаний, которые апостол адресовал церквям, маленькое письмо, сбереженное им, ибо оно касалось самого Онисима и сделало возможным его дальнейшую активную и творческую жизнь.

К сожалению, для этой очень симпатичной гипотезы практически нет доказательств. Онисим, которого упоминает Игнатий, возможно, взял себе данное имя в честь знаменитого раба, обращенного некогда Павлом в христианство. Доказательств нет, однако, адаптируя итальянскую поговорку *Se non e vero, e ben trovato*, скажем: если это и неправда, это стоило предположить.

Для размышления

(1) Интересно перечислить основных действующих лиц с описательными титулами, которые даны в Флм. Насколько Павел использует их, чтобы напомнить этим людям, кем стали они и он благодаря дару Бога во Христе? Как этот новый богословский аспект влияет на отношения между ними?

(2) Часто при решении церковных вопросов обращаются к авторитетам. Павел ясно осознает свой авторитет, но предпочитает убеждать (стихи 8–9, ср. 2 Кор 8:8), хотя по ходу дела и нажимает на разные психологические и риторические рычаги. (В Мф 18:15–18 также отдается предпочтение убеждению.) В какой мере это связано с самим характером *metanoia*, если понимать его буквально как «перемену ума»? Говоря о приходе Царства, НЗ использует язык Божьих заповедей. Какое отношение это имеет к ответственности, которую благовестие возлагает на человека?

(3) Частичная терпимость Павла к рабству, возможно, связана с его апокалиптическими взглядами, согласно которым время этого мира подходит к концу. Часто выдвигается обвинение, что даже в наши дни христиане с сильно выраженными апокалиптическими взглядами менее активны в вопросах социальной справедливости. Есть ли в христианской истории примеры, когда уживались сильный апокалиптизм и требование изменения социальных институтов? Как они

(4) С (3) связан вопрос о «промежуточной этике», то есть этике короткого промежуточного времени (перед парусией). С одной стороны, вера в скорое возвращение Христа позволяла терпимость к несправедливым социальным институтам (при условии, что можно возвещать Благою весть); с другой стороны, похоже, что такая этика выдвигала перед христианами особенно высокие требования именно потому, что потенциальные объекты их влечений долго не просуществуют. Если в 1 Кор 7:20–24 рабу сказано оставаться рабом на том основании, что лучше оставаться в том звании, в котором призван, то же самое применимо и к одинокому человеку или к женатому, жизнь может быть полна проблем. «Время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как неимеющие» (1 Кор 7:29). Как определить непреходящие требования благовестил, даже если предполагалось, что они будут действовать в течение короткого периода?

Библиография

Комментарии и монографические серии

Stoger, A. (NTSR, 1971). См. также работы, помеченные звездочками в библиографии к Флп в главе 20 и к Кол в главе 27.

Burtchaell, J. T., *Philemon's Problem* (Chicago: ACTA Foundation, 1973).

Church, F. F., "Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon," *HTR* 71 (1978), 17–33.

Daube, D., "Onesimos," *HTR* 79 (1986), 40–43.

Derrett, J. D. M., "The Functions of the Epistle to Philemon," *ZNW* 79 (1988), 63–91.

Elliott, J. H., "Philemon and House Churches," *TBT* 22 (1984), 145–150.

–, "Patronage and Clientism in Early Christian Society," *Forum* 3 (#4; 1987), 39–48.

Getty, M. A., "The Theology of Philemon," *SBLSP* (1987), 503–508.

Goodenough, E. R., "Paul and Onesimus," *HTR* 22 (1929), 181–183.

Harrison, P. N., "Onesimus and Philemon," *ATR* 32 (1950), 268–294.

Knox, J., *Philemon among the Letters of Paul* (rev. ed.; Nashville: Abingdon, 1959).

Lewis, L. ?, "An African American Appraisal of the Philemon?Paul?Onesimus Triangle," *Stony the Road we Trod* (Minneapolis: A/F, 1991), 232–246.

Mullins, T. Y., "The Thanksgivings of Philemon and Colossians," *NTS* 30 (1984), 288–293. Petersen, N. R., *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress, 1985).

Preiss, T., "Life in Christ and Social Ethics in the Epistle to Philemon," *Life in Christ* (SBT 13; London: SCM, 1954), 32–42.

Riesenfeld, ?, "Faith and Love Promoting Hope [Phim 6]," *Paul and Paulinism*, eds. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London: SPCK, 1982), 251–257.

Soards, M. L., "Some Neglected Theological Dimensions of Paul's Letter to Philemon," *PRS* 17 (1990), 209–219.

White, J. L., "The Structural Analysis of Philemon," *SBLSP* (1971), 1–47.

Winter, S. B. C., "Paul's Letter to Philemon," *NTS* 33 (1987), 1–15.

Глава 22 Первое письмо к Коринфянам

Известные нам контакты Павла с Коринфом длились почти десять лет; этому

городу посвящено больше строк Павла, чем любому другому месту. Столь пристальное внимание можно объяснить конфликтами и проблемами в христианской среде в Коринфе. Как ни парадоксально, диапазон этих проблем (конкурирующие «богословы», фракционность, проблемы в сексуальных отношениях, супружеские обязанности, литургия, роль церкви) делают переписку чрезвычайно поучительной для современных христиан и церквей, стоящих перед трудными вопросами. Попытки жить согласно благовестию в многонациональном и мультикультурном Коринфе вызвали проблемы, которые все еще злободневны в современном обществе с множеством этносов, рас и культур. Стиль Павла, полный полемики, вопросов и цитат, делает постановку этих вопросов особенно актуальной и интересной и побуждает ученых исследовать конкретные риторические приемы, которые он использовал. Для читателей, которые впервые всерьез приняли за изучение текстов Павла, следует заметить, что если какие-то ограничения позволяют подробно исследовать только одно письмо из тринадцати, написанных им, то 1 Кор – именно та книга, которую стоит изучить. После рассмотрения раздела «Контекст» мы проведем более подробный «Общий анализ». Дальнейшие разделы: «Противники Павла в Коринфе», «Обличение Павлом блудников и гомосексуалистов», «Духовные дары в Коринфе (1 Кор 12 и 14)», «Гимн любви (1 Кор 13)», «Павел и воскресший Иисус (1 Кор 15)», темы «Для размышления» и «Библиография».

Базовые сведения

Датировка: конец 56 года или самое начало 57 года из Эфеса (или 54/55 год по ревизионистской хронологии).

Адресаты: Смешанная Коринфская церковь из евреев и язычников, обращенных Павлом в 50/51–52 годах (или в 42–43 годах).

Аутентичность: Seriously не оспаривается.

Единство: Некоторые исследователи различают в тексте два или более письма, но за единство текста выступает растущее число библеистов, даже если и существует вероятность того, что письмо было написано поэтапно в зависимости от той информации или писем, которые приходили к Павлу из Коринфа.

Целостность: Речи о какой-либо вставке, по поводу которой совпало бы мнение большинства ученых, не идет, хотя и ведутся споры о 14:34–35 и главе 13. 1 Кор предшествовало утерянное письмо (1 Кор 5:9).

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1–3.

Б. Благодарение: 1:4–9.

В. Основная часть: 1:10–16:18.

Г. Заключительная формула: 16:19–24.

Композиция в соответствии с содержанием:

1:1–9: Адрес/приветствия и благодарение, напоминание коринфянам об их духовных дарах.

1:10–4:21: Раздел 1. Соперничающие группировки.

5:1–11:34: Раздел 2. Проблемы поведения (инцест, тяжбы, секс, браки, пища, евхаристия, литургия); что Павел слышал, и какие вопросы ему задавали.

12:1–14:40: Раздел 3. Проблема духовных даров и ответ любви.

15:1–58: Раздел 4. Воскресение Христа и христианина.

16:1–18: Сбор денег, планы путешествия Павла, выражение одобрения.

16:19–24: Приветствия; слова, написанные Павлом собственноручно; «маранафа – гряди, Господи!»

Контекст

Центральные районы Греции (Ахайя) соединены с полуостровом Пелопоннес, лежащим южнее, узким (от 6 до 16 км) перешейком; восточная сторона этого перешейка омывается Эгейским морем, а западная – Ионическим морем. На перешейке находился город Коринф [184], защищенный на юге акрополем, стоящим на холме Акрокоринф высотой около 600 м. Коринф располагался по обеим сторонам очень важной сухопутной дороги с севера на юг, ведущей на полуостров. К тому моменту, когда греческий город пал после разгрома римлянам в 146 году до н. э., эта местность, названная Цицероном «светом всей Греции», была заселена уже более четырех тысяч лет. Город, который возник на этом месте и в который в 50/52–52 годах пришел Павел, был основан Юлием Цезарем как римская колония примерно за сто лет до этого (в 44 году до н. э.). Соответственно, Коринф чем-то напоминал Филиппы, но его стратегическое положение привлекало в него более многонациональное население: сюда стекались бедные иммигранты из Италии, среди которых были и вольноотпущенники греческого, сирийского, еврейского и египетского происхождения. Кринагор, греческий поэт I века, писал о них как об отребье, но многие из них быстро разбогатели. Их мастерство привело к расцвету города как промышленного (предметы из бронзы и терракоты) и торгового центра. Более того, при Августе Коринф стал столицей провинции Ахайя, здесь находился проконсул Галлион (брат знаменитого Сенеки), который судил Павла (Деян 18:12).

Археологические раскопки позволили произвести точную реконструкцию римского города [185] и показали его мультикультурную среду. Хотя латынь, возможно, и была первым языком римской колонии, надписи показывают, что греческий широко использовался как язык торговли. Здесь были построены храмы греческим богам; есть и свидетельства египетского культа Исиды и Сераписа. Усилению культа императора способствовало имперское покровительство, которое распространялось на панэллинистские Истмийские игры, проводившиеся каждые два года весной (включая 51 год). По важности их превосходили только Олимпийские игры. Хотя археологические находки и немногочисленны (за исключением деталей синагоги; см. Деян 18:4), можно сказать, что в I веке н. э. в городе существовала большая еврейская колония со своими чиновниками и внутренним управлением, возможно увеличившаяся вследствие изгнания Клавдием евреев из Рима в 49 году н. э. (см. выше, главу 16, сноску 24).

Греческий Коринф стяжал дурную славу (частично преувеличенную) из-за разврата своих жителей, так что слова греческого языка для обозначения сводничества, проституции и блуда были образованы от самого названия города. Однако, несмотря на репутацию этого «города любви» с тысячей жриц Афродиты (Венеры), которые занимались «священной» проституцией, найдено только два небольших храма, посвященных этой богине. И что бы ни говорили о греческом Коринфе, нам следует рассматривать римский Коринф со всеми его проблемами шумного, сравнительно молодого, быстро растущего города, близкого к двум морским портам. Однако у него, если смотреть глазами Павла, были свои плюсы. Путешественникам, проезжающим через Коринф, и тем из них, кто приходил к целительному святилищу Асклепия или посещал Истмийские игры, требовались палатки для временного жилья, поэтому ремесленники, изготовлявшие их, и кожевники – такие как Павел (а также Акила и Прискилла, Деян 18:2–3) – могли найти здесь работу и заработать себе на жизнь [186]. Из-за того, что много людей приходило сюда и уходило отсюда, к Павлу не относились как к чужаку или даже иностранцу, и те зерна благовестия, которые он сеял в Коринфе, могли быть разнесены и распространены повсюду теми, кого он обращал в христианство. Furnish, "Corinth", высказывает много интересных предположений о том, как строительство, артефакты и сельское хозяйство данной местности повлияли на манеру Павлова письма.

У Павла были сложные отношения с Коринфом. Возможно, было бы полезным подсчитать, которые из них привели к написанию 1 Кор (продолжение, касающееся 2 Кор, см. в следующей главе). В дополнение к числам, обозначающим время контактов, я использую и заглавные буквы алфавита для обозначения писем Павла в Коринф, часть которых была утеряна. Я буду ссылаться на эти обозначения в этой и следующей главах.

(№1) 50/51–52 годы н. э. Согласно Деян 18:1–3, Акила и Прискилла (почти наверняка иудео-христиане) уже были в Коринфе, когда туда прибыл Павел. Некоторые исследователи ставят под сомнение такую последовательность событий, ибо в 1 Кор 3:6, 10; 4:15 Павел утверждает, что насадил, заложил основание и родил христианскую общину в Коринфе. Но разве это исключает возможность того, что в этом месте до его прихода уже были христиане? Опыт

Павла в Филиппах и Фессалониках был отмечен враждебностью и/или отвержением, поэтому он пришел в Коринф в страхе и в великом трепете (1 Кор 2:3); однако пробыл здесь полтора года. Если мы даже сделаем скидку на риторическое преувеличение, утверждение Павла о том, что он говорил «не в убедительных словах человеческой мудрости» (2:4–5, также 2 Кор 11:6), вероятно, означают, что он не обращался к образованным людям. Это была перемена тактики по сравнению с тем, что он делал ранее в Афинах (если верить Деян 17:16–34). В Деян 18:2–4 сказано, что Павел начал проповедовать иудеям, жившим в доме его коллег по ремеслу Акилы и Прискиллы, а также в синагоге. Затем (Деян 18:5–7; 1 Фес 3:1, 2, 6), после прихода из Македонии Силы и Тимофея с новостями от фессалоникийских христиан, он переключился на язычников, переселившись в дом Иасона, чуждого Бога (то есть язычника, симпатизирующего иудаизму). По именам, которые упоминаются в 1 Кор 16:15–18 и Рим 16:21–23, мы можем определить, что в Коринфе имелись и еврейские, и языческие новообращенные, причем последние были в большинстве. Чаще всего христиане, обращенные Павлом, были из низших и средних слоев общества, и ремесленники и бывшие рабы превосходили по численности зажиточных людей [187].

Мы увидим, что взаимоотношения бедных и богатых в Коринфе создавали некоторые проблемы с евахаристической трапезой. Вначале проповедь Павла в Коринфе носила в значительной степени эсхатологический и даже апокалиптический характер: он отказывался принимать деньги, придерживался безбрачия (намек на то, что этот мир простоят недолго), совершал чудеса и демонстрировал знамения (2 Кор 12:12), а также говорил на языках (1 Кор 14:18). До окончания пребывания Павла в Коринфе иудеи привели его на суд проконсула Галлиона (Деян 18:12–17). Результаты этого, однако, были неожиданными: Галлион отпустил Павла, а Сосфена, начальника синагоги, побили.

(№ 2) 52–56 годы н. э.? После того как Павел вместе с Акилой и Прискиллой в 52 году покинул Коринф (Деян 18:18), туда пришли другие миссионеры. Динамичная проповедь такого миссионера, как Аполлос [188], могла стать катализатором появления элементов духовности в коринфской общине, что породило некоторую «восторженность», которую Павел обличал в 1 Кор. (№3) 1 Кор 5:9 упоминает написанное Павлом письмо (письмо А, утеряно [189]), в котором он предостерегает коринфян о необходимости избегать общения с безнравственными людьми.

(№4) (около 56 года н. э.) Находясь в Эфесе (54–57 годы), Павел получал сообщения из Коринфа, например, «от домашних Хлоиных» (1 Кор 1:11, также 11:18). Мы ничего не знаем о Хлое – жила ли она в Коринфе или Эфесе, была ли христианкой, понимались ли под «Хлоиными домашними» ее домочадцы или слуги, посылала ли она их в Эфес или они ездили из Коринфа в Эфес по делам. (№ 5) Почти в то же время или вскоре после Павел получил в Эфесе письмо от коринфян (1 Кор 7:1), возможно, в ответ на свое письмо А, и, вероятно, оно было доставлено Стефаном, Фортунатом или Ахаиком (16:17–18), которые, может быть, сообщили что-то и от себя. (№:6) Павел написал 1 Кор из Эфеса (письмо Б) [190]. Хотя делались попытки рассматривать 1 Кор как соединение некогда отдельных писем, его лучше всего оценивать как единое послание, отправленное коринфским христианам, даже если оно и было написано в два этапа в ответ на №4 и №5 соответственно. Принимая это во внимание, мы и рассмотрим 1 Кор.

Общий анализ

Вступительная формула (1:1–3) называет Сосфена соотправителем Павла. Видимо, это тот же человек, который раньше был начальником синагоги и был побит перед бета, когда Галлион отказался судить Павла (№1; Деян 18:17). Диктовал ли Павел ему письмо (16:21) [191]? В первых девяти стихах, которые включают Благодарение (1:4–9), Павел девять раз упоминает (Иисуса) Христа – акцент, который прекрасно вписывается в дальнейшие замечания Павла по поводу коринфской фракционности, – настойчиво напоминая адресатам, что они крещены во имя Христа и никого другого. Он также возносит благодарение за то, что коринфянам дарована благодать Божья (charis), которая обогатила их и словом, и познанием, и за то, что они не имеют недостатка в дарованиях – иронический штрих, так как далее в письме он будет бичевать их кажущуюся мудрость и конфликты по поводу духовных даров. Это благодарение предвосхищает содержание письма еще в одном, а именно – когда оно завершается, оно напоминает о дне Господа, теме 1 Кор 15:50–58 в завершении письма.

Раздел 1 основной части (1:10–4:21). Почти четыре главы посвящены проблеме разногласий, или фракций, которые существовали в Коринфе, о чем Павлу стало известно от домашних Хлои (№4) [192]. В результате деятельности, описанной в №2, но, возможно, и без поощрения со стороны самих миссионеров [193], среди коринфских христиан возникли конфликтующие привязанности, и они стали заявлять о своих предпочтениях: «Я Павлов», «я Аполлосов», «я Кифин», «а я – Христов» (1 Кор 1:12) [194]. Современные христиане привыкли к фракционности, и за исключением скорости, с которой они возникли, мы уже не удивляемся розни. Так как для нас привычно, что люди в церковных разногласиях защищают свой собственный выбор и нападают на своих противников, нас может удивить ответ Павла. Павел не защищает «свою» фракцию и не подчеркивает ее превосходство, ибо все проповедники – только служители (3:5). «Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?» (1:13). «Павел ли, или Аполлос, или Кифа... вы... – Христовы, а Христос – Божий» (3:22–23).

Существование такого разделения отражало различные личные предпочтения коринфских христиан. Однако при выборе конкретного проповедника, например Аполлоса, некоторые коринфяне могли стремиться к тому, что, по их мнению, представляло большую мудрость, в то время как Павел, не блистая красноречием, проповедовал «юрродство» мудрее человеческой мудрости, а именно – Христа, и притом распятого (1:18–2:5) [195]. Это была сокровенная мудрость Бога, скрытая от властей этого века, распявшего Господа славы. Павел проповедовал ее словами, данными Духом, то есть духовные истины – духовными словами (2:6–16). Павел заложил твердое основание, фактически единственное возможное основание – Иисуса Христа, и в день суда все, что несущественно, будет обнаружено и сгорит (3:10–15). Коринфяне должны понять, что они – храм Божий, в котором живет Дух, и презирать мудрость мира как безумие перед Богом (3:16–23). Павел риторически противопоставляет «нас, посланников» (4:9), и коринфян, которые хвалятся своей религиозной позицией, хотя у них нет ничего, что бы они не получили (4:7). «Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе...» (4:10–13). Это письмо – предостережение отца детям. В Коринф отправляется Тимофей [196], чтобы напомнить коринфянам о жизни и учении Павла, до того, как сам Павел не придет испытать их самонадеянность. «С жезлом прийти к вам, или с любовью и духом кротости?» (4:17–21).

Раздел 2 основной части (5:1–11:34). Павел обращается к проблемам христианского поведения [197]. Вероятно, главы 5–6 затрагивают какие-то вещи, которые он слышал о коринфских христианах [198]. В большей части наставлений поднимается вопрос секса и брака. В наши дни нормы по отношению к половой жизни отбрасываются как викторианские, но это ставит в заслугу ее британскому величеству стандарты, которые уходят корнями в I век н. э. Сексуальное поведение в браке и вне его – один из важнейших аспектов этики, и неизбежно возникали проблемы из-за требований, которые накладывала вера во Христа, особенно вследствие того, что уверовавшие иудеи и язычники не всегда придерживались одинаковых взглядов. Первый инцидент (5:1–5) касается человека и его мачехи. Видимо, отец этого человека умер, и он женился на его овдовевшей второй жене (возможно, своей ровеснице!). Не считал ли этот человек или даже вся община («вы возгордились») на основании учения самого Павла, что христиане – новое творение и прежние взаимоотношения уже не имеют значения? Гнев Павла выдает его иудейские корни: брак в таком родстве запрещен законом Моисея (Лев 18:8; 20:11). Однако он основывает свои аргументы на утверждении, что подобное поведение недопустимо даже среди язычников [199]. На этом основании многие ученые полагают, что коринфские языкохристиане ошибочно считали, что провозглашенная Павлом свобода означает отмену старых норм поведения (ср. 1 Кор 6:12). Власть Павла отлучать даже на расстоянии, о которой он напоминает в 5:4–5, и его слова далеки, со ссылкой на письмо, которое он уже послал им (Письмо А; №3) [200], показывает, что он заботился не о морали мира за пределами общины: его волновала греховность внутри общины, закваска порока и лукавства (5:6–13, иудейские образы, связанные с празднованием Пасхи).

Иудейское недоверие Павла к языческим порядкам заметно в том, как он запрещает христианам обращаться в языческие суды: христиане должны улаживать споры внутренним порядком (6:1–8); заметно оно и в списке грехов, в которых были ранее повинны коринфяне (6:9–11). В 6:12 мы слышим лозунг, широко распространенный в Коринфе, который, вероятно, лежит в корне многого из того, что осуждает Павел: «Мне все позволительно» [201]. Павел уточняет: позволительно все, но полезно – не все, и никакой наш выбор не должен

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
делать нас рабами. Настоящую свободу не нужно демонстрировать, чтобы она оставалась свободой. Люди живут не в нейтральной среде: потворство распущенности – не свобода, а узы принуждения, которые поработают. Сексуальная вседозволенность воздействует на христианские тела, к которым следует относиться как к членам тела Христова (6:15) и храму Святого Духа (6:19). Тело человека – средство самокоммуникации, а сексуальная связь рождает союз между партнерами. Союз христианина с недостойным партнером (например, проституткой) бесчестит Христа, а брачный союз – прославляет Бога (6:20)[202].

В главе 7 Павел начинает отвечать на вопросы коринфян[203]. Первый из них касается утверждения (принадлежащего Павлу или возникшего в Коринфе): «Хорошо мужчине не касаться женщины»[204]. (Такая модель из цитируемых высказываний/лозунгов, которые затем обсуждаются, часто рассматривается как подражание Павла кинической диатрибе.) Хотя воздержание от сексуальных отношений само по себе похвально, Павел не поощряет его в браке, ибо оно ведет к соблазнам и несправедливости. Он поддерживает желание вступить в брак тех, кто не может воздерживаться, хотя сам хотел бы, чтобы все были как он, то есть, видимо, без жены (Павел – вдовец или никогда не был женат?); и конечно, необходимо воздержание (7:2–9).

Тем же, кто уже женат (вероятно, имея в виду конкретную семью), Павел повторяет повеление Господа против развода и повторного брака (7:10–11), но добавляет собственное правило: разделение возможно, если один из супругов не христианин и не может жить с верующим в мире (7:12–16)[205]. Строки 7:17–40 пронизаны апокалиптизмом: всем людям (обрезанным и необрезанным, рабам[206], холостым и женатым, вдовым) лучше оставаться в том состоянии, в котором они были призваны, ибо «время уже коротко»[207]. См. темы для размышления в главе 21 о «временной этике» и о том, как быть с такими наставлениями две тысячи лет спустя. В данном случае апокалиптизм – одна из главных причин, по которым Павел защищает целибат. Как христианская ценность целибат лишен смысла, если не сопровождается другими чертами (добровольная бедность, жертвенность), отражающими веру в то, что мир сей простоит недолго.

В главе 8 Павел отвечает на вопросы о пище, которая была пожертвована богам, а затем продавалась[208]. Поскольку нет иных богов, кроме Единого Бога, Отца и источника, из которого исходит все[209], неважно, жертвенная ли это пища или нет. Таким образом, христиане свободны: «Едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем» (8:8). Однако Павел заботится о немощных новообращенных, чье знание несовершенно и которые могут подумать, что наличие в храме идола и трапеза там означает поклонение этому богу и что вкушение идоложертвенного – идолопоклонство. Поэтому важно не соблазнить немощных[210]. Павел руководствуется утверждением, которым начинается обсуждение (8:2): знание, даже правильное, может надмевать, но любовь укрепляет других и сдерживает своекорыстие. (Понятие пастырского ограничения прав может стать проблемой для поколения, которое постоянно говорит о правах, но не об обязанностях.) Если пища приводит к падению «немощных», лучше не есть ее (8:13). «Не подавайте соблазна ни иудеям, ни эллинам, ни церкви Божией» (10:32).

В главе 9 Павел страстно защищает свои права как апостола. Некоторые не признают его апостолом, но он видел воскресшего Господа, и его миссионерские успехи доказывают его апостольское звание. Не от сомнения в своем статусе Павел не пользуется своими правами апостола – например, права получать пищу и материальную поддержку от общины, взять с собой жену-христианку, которую тоже будут содержать верующие[211]. Он предпочитает сам содержать себя и проповедовать безвозмездно, чтобы просьба о поддержке не стала препятствием вере (могут подумать, что он проповедует ради денег). Два глубоко риторических отрывка (9:15–18, 19–23) представляют Павла с самой лучшей стороны. Он явно гордится тем, чего достиг ценою своих жертв, в то же время – на нем обязанность, возложенная на него Богом: «Горе мне, если не благовествую». В своей проповеди он стал всем для всех, чтобы приобрести больше последователей: для подзаконных был как подзаконный, для чуждых закона – как чуждый закона, для немощных был как немощный. (Этот отрывок должен стать предостережением всем тем, кто видит во взглядах Павла строгую и негибкую идеологию: прежде всего он был миссионером.) В 9:24–27 он завершает разговор о трудностях, которые преодолевал в своем служении, используя образы спортивного состязания (что должно было быть близко коринфянам, для которых Истмийские игры имели большое значение[212]). Он строг к себе, чтобы его самого не дисквалифицировали после проповеди

другим.

Главы 10–11 рассматривают другие проблемы коринфян, в основном, связанные с общинным богослужением. В 10:1–14, говоря об исходе, во время которого многие израильтяне прошли сквозь море и ели одну и ту же духовную пищу, но, тем не менее, лишились благоволения Бога, Павел предостерегает коринфян от распушенности, уныния в испытаниях и идолопоклонства – все примеры испытаний Израиля в пустыне были «написаны в наставление нам, достигшим последних веков»[213]. В 10:2 и 14–22 Павел пишет о крещении и о евхаристической чаше благословения, которая есть приобщение (κοινωνία) крови Христовой, и преломлении хлеба, которое есть приобщение тела Христова (10:16). Здесь Павел высказывает некоторые важные для последующей сакраментологии идеи, так как четко показывает, что через крещение и евхаристию Бог избавляет христиан от бремени и поддерживает их. Он также объясняет, что такая поддержка не делает тех, кто участвует в таинствах, невосприимчивыми к грехам и не избавляет от божественного суда. Поскольку многие участники – это одно тело[214], участие в евхаристии несовместимо с участием в идолопоклоннических жертвах, которые фактически приносятся демонам и делают людей соучастниками демонов[215]. Нельзя участвовать одновременно в трапезе Господа и трапезе демонов. Прерывая разговор о евхаристии, в 11:1–16 он дает рекомендации о правилах поведения во время общинной литургии: мужчина не должен молиться или пророчествовать с покрытой головой, а у женщины голова должна быть покрыта. Богословская основа этого требования (мужчина – славное отражение Бога, а женщина – отражение мужчины, женщина должна иметь на голове знак власти над ней для ангелов[216]) не кажется полностью убедительной даже самому Павлу, и в итоге (11:16) он просто ссылается на церковный обычай.

далее в 11:17–34 Павел возвращается к евхаристии и трапезе, на которой она совершается[217], резко выражая неудовольствие поведением коринфян. Разногласия (упомянутые в 1 кор 3:3) переносятся на «вечерю Господню», где коринфяне собираются как церковь (11:18), чтобы возвещать о том, что Иисус сделал и сказал в тот день, когда был предан, доколе Он не придет (11:20, 23–26). Видимо, некоторые христиане ели до особого преломления хлеба и принятия чаши благословения, а другие не допускались к этой трапезе и оставались голодными («иной бывает голоден»). Возможно, это отражает социальную обстановку, когда потребность в большой комнате приводила к тому, что евхаристическое собрание проводилось в доме зажиточного человека; на евхаристию приходили все христиане (включая неимущих и рабов), но хозяин звал к столу для предшествующей трапезы только состоятельных друзей[218]. Павел совершенно иначе мыслил себе церковь Божию (11:22): надо либо собираться на трапезу всем вместе, либо прежде поесть у себя дома (11:33–34). Целью священного преломления хлеба является κοινωνία (10:16), а не разделение общины. Человек также грешит перед Телом и Кровью Господа, если вкушает хлеб и пьет чашу недостойно (11:27) – по-видимому, не понимая, что это тело и кровь Господа (11:29)[219]. Более того, Павел утверждает, что коринфяне уже терпят наказание: некоторые умерли, а многие больны (11:30). Несмотря на книгу Иова, многие иудеи усматривали прямую взаимосвязь между грехом и болезнью/смертью.

Раздел 3 основной части (12:1–14:40). Главы 12 и 14 посвящены духовным дарам, изобильным среди коринфских христиан, а глава 13 («гимн любви») прерывает повествование и выступает своего рода поучением к исправлению, направленным на искоренение ревности к духовным дарам[220]. Эти главы пользовались таким вниманием экзегетов, что лучше разобрать их отдельно (см. подразделы ниже). Пока остановимся кратко лишь на одном аспекте описанной Павлом картины. Поскольку в 12:28 перечислены апостолы, пророки и учителя как обладатели основных харизм, часто считается, что коринфская община руководилась харизматиками, то есть теми, кому, как считалось, один из этих даров дан Духом. Однако не все так просто: отметим дар «управления» в 12:28. Более того, мы знаем относительно мало о том, как распределялись функции между апостолами, пророками и учителями, и в какой степени речь была о других апостолах, кроме Павла. Даже если Еф 4:11 написано позже, его последовательное перечисление апостолов, пророков, благовестников, пастырей и учителей предостерегает нас, что, возможно, не существовало строгого и единообразного распределения функций. Описание в 1 Кор 14:29–33 того, как говорили пророки, показывает, как трудно с уверенностью сказать, что они делали[221]. В 14:34–35, сразу после описания пророчества, сказано, что женщинам нельзя говорить в церквах; однако 11:5 позволяет женщинам молиться и пророчествовать с покрытой головой[222]. Идея о том, что в 50–х годах все Павловы церкви управлялись харизматически, подобно церкви в Коринфе, и что

спустя 20–30 лет вместо этого возникла более институционализируемая структура с епископами и дьяконами (отраженная в Пастырских письмах), рискованна: во-первых, она не подтверждается большинством писем данного периода; во-вторых, в Флп 1:1 упомянуты епископы и дьяконы[223].

Раздел 4 основной части (15:1–58). Здесь Павел рассматривает благовестие в свете Христова воскресения и объясняет его значение для воскресения самих христиан[224]. Ниже я посвящу целый раздел некоторым вопросам, связанным с представлением 1 Кор 15 о воскресении, а пока остановлюсь на том, зачем Павел пишет об этом коринфянам. Некоторые коринфские христиане отрицали воскресение мертвых (15:12). Неясно, что, по их мнению, произошло с Иисусом, но доводы имеют смысл, если в телесное воскресение Иисуса они верили[225]. В 15:1–11 Павел напоминает им о соответствующем предании. Иисус воскрес и явился таким известным лицам как Кифа, Двенадцать, Иаков (брат Господа) и самому Павлу (15:3–8; также 9:1) – предание, полностью соответствующее Писанию и хорошо засвидетельствованное: «Итак, я ли, они ли, мы так проповедуем, и вы так уверовали» (15:11). Что касается судьбы остальных, то те, кого поправляет Павел, могли думать, что эквивалент воскресения уже имел место во время нисхождения Духа, и ожидать больше нечего. Основываясь на том, что произошло с Христом, Павел утверждает: все мертвые воскреснут (15:12–19), воскресение произойдет в будущем (15:20–34) и телесно (15:35–50). В этой дискуссии он учит, что умершие во Христе не потеряны (ср. 2 Кор 4:14). Более того, Христос – первенец из умерших: как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут (1 Кор 15:20–22)[226]. Таков эсхатологический порядок: сначала Христос, затем, по Его возвращении – те, кто принадлежат Христу; затем, в конце, когда Он разрушит всякую власть, авторитет и силу, и низложит всех врагов (и смерть – как последнего врага[227]), Христос передаст Царство Богу Отцу, и, наконец, сам Сын покорится Богу, покорившему все Ему, чтобы Бог стал «всё во всём» (15:23–28).

Воскресение для Павла – не абстракция. Надежда воскреснуть объясняет его готовность пострадать, которую он демонстрировал в Эфесе, откуда писал это письмо (15:30–34). В 15:35–58 Павел рассматривает другое возражение коринфян: в каком теле воскреснут мертвые? (Его выдвигали и в последующие века, ибо земные останки миллионов людей разложились и исчезли.) Павел дает тонкий ответ: воскресение совершится в преображенном теле, столь отличным от прежнего, как выросшее растение от семени – тело нетленное, сильное (а не слабое), духовное (pneumatikos; а не душевное (psychikos)), в образе небесного (а не из земной пыли). Ведь «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (15:50). В конце, мертвые или живые, мы все изменимся и «облечемся в нетленное и бессмертное» (15:51–54). Сухой остаток таков: смерть потеряла свое жало, ибо Бог даровал нам победу нашим Господом Иисусом Христом (15:55–58).

Завершающий раздел основной части (16:1–18) и заключительная формула (16:19–24). В завершение письма Павел распоряжается о сборе денег для Иерусалима[228] и излагает свои планы. Он хочет остаться в Эфесе, по крайней мере, до Пасхи (май/июнь 57 года н. э.), так как там открылись возможности для миссионерства, несмотря на оппозицию. Однако он планирует прийти в Коринф через Македонию и, возможно, задержаться там на зиму (57–58 н. э.). Если же придет Тимофей (см. сноску 13), его следует хорошо принять (16:10–11). Что касается Аполлоса, хотя Павел и уговаривал его вернуться в Коринф, он был не склонен отправляться туда тотчас же, вероятно, чтобы не обострять фракционность (16:12).

Хотя заключительные слова (включая привет от Акилы и Прискиллы) и сердечны, когда Павел берет в руки перо, он действует как судья, посылая проклятия всем тем в Коринфе, кто не любит Господа (16:22). Его последние слова все же благожелательны, в них он не только высказывает любовь ко всем, но и произносит молитву, которую, вероятно, даже коринфяне знали на родном языке Иисуса (арамейское *Marana iha* \ «Гряди, Господи!»).

Противники Павла в Коринфе

В 1 Кор 1–4 Павел обличает фракционность среди коринфян, не обращаясь отдельно к каждой группе, но ругая общину в целом за раскол на три–четыре группы (сноска 11 выше). Он не упоминает, были ли между группами богословские разногласия, кроме приверженности учениям отдельных миссионеров, однако ученые часто связывают с каждой из них конкретные позиции[229]. Например, часто фракции Кифы (Петра) приписывается

консервативная приверженность Закону, хотя 1 Кор 15:5, 11 указывает, что Кифа и Павел проповедовали в одном ключе. Ни из чего не видно, что Павел обвинял миссионеров, с чьими именами связаны фракции (Павел, Аполлос, Кифа), в раздувании фракционности. Проходило ли образование групп стихийно, или некоторые люди, чьи лозунги обличаются Павлом в последующих главах 1 Кор, сыграли роль в этом процессе? Далее мы рассмотрим идеи, которые Павел подверг критике, однако нет особых оснований думать, что они пришли в Коринф извне. Возможно, эти группы выразили тенденции, которые уже существовали, а именно – неправильное, языческое, понимание христианских идей, почерпнутых из иудаизма. Выделились ли эти три-четыре группы в отдельные домашние церкви? Ответы на этот вопрос являются в значительной степени домыслами, ибо в 1–2 Кор мало информации о домашних церквях, кроме самого факта их существования (1 Кор 16:19; Рим 16:23). Более того, 1 Кор 14:23 предвидит возможность объединения всей церкви.

В 1 Кор 1–3 более 25 раз встречаются слова *sophia* («мудрость») и *sophos* («мудрый»): мудрость Бога (которую другие считают глупостью) противопоставлена человеческой мудрости. Судя по обличению в адрес иудеев и греков, которые отвергли Христа, Божью Премудрость, Павел не критикует какую-то конкретную форму человеческой мудрости, хотя некоторые формы греческой философии и входили в ту мудрость, которой ищут греки (1:22). Хотя в 1 Кор 1–4 слово *gnosis* встречается только в 1:5, значительное число ученых считают, что Павел критиковал гностическое течение в Коринфе [230]. За подтверждением они иногда обращаются к последним главам 1 Кор (например, «мы все имеем знание», 8:1) и обсуждению знания в 8:7–11 (ср. 13:2, 7; 14:6). Несомненно, в Коринфе были христиане, которые в своей эрудиции смотрели на прочих христиан свысока. Но уместно ли называть их «гностиками», словно они разделяли многие взгляды системы II века, претендующей на особое богооткровенное знание о божественной искре в человеке и необходимости вырваться из материального мира [231]? Павел, основатель христианской общины в Коринфе, уехал оттуда около 52 года н. э. Неужели в Коринфе в период до 56 года появились серьезные учителя-гностики? (Петр гностиком не был, а о взглядах Аполлоса в 16:12 Павел не дает нам представления.) Основывалось ли отрицание воскресения мертвых некоторыми коринфянами (15:12, 29) на гностическом отрицании того, что физически Иисус был человеком, который умер, и/или на утверждении, что настоящие верующие уже воскресли в духовном смысле? Действительно ли коринфские христиане говорили: «Будь проклят Иисус» (12:3), и если это так, не отрицали ли они тем самым, что Христос (в отличие от Иисуса) подлинно существовал на земле?

Сколько лозунгов в 1 Кор? Кроме приведенных выше, можно включить: «Все мне позволительно» (6:12; 10:23); «Пища для чрева, и чрево для пищи» (6:13); «Бегайте блуда; всякий грех, который делает человек, есть вне тела» (6:18); «Хорошо человеку не касаться женщины» (7:1). Павел, корректируя, видоизменяет эти лозунги, и они используются теми, кого он наставляет в Коринфе. Это изменение, однако, открывает две основные возможности: либо эти утверждения высказаны самим Павлом в проповеди коринфянам (но сейчас используются неправильно), либо его противниками [232]. Как бы то ни было, можно постулировать использование их в системе мысли, где высшее знание ведет группу (партия «Христа»?!) к либертинизму, исходя из принципа, что тело не имеет значения (не важны как поступки в теле, так и то, что происходит с ним после смерти).

И наконец, здесь могут быть и другие моменты, не имеющие отношения к глубокому богословию. Скажем, обращение в светские суды (6:1–7) и молитва женщин с непокрытой головой (11:5), возможно, отражают лишь коринфские социальные нормы и ничего более.

В научных дискуссиях по этим проблемам есть много домыслов. Некоторые ученые пытаются добиться ясности, обращаясь к образу противников Павла в 2 Кор, как будто между этими двумя группами существовала преемственность. Об этой проблеме мы поговорим в следующей главе, а пока заметим, что такая аргументация объясняет одно неизвестное через другое неизвестное: кто такие оппоненты в 2 Кор, далеко не ясно.

Обличение Павлом блудников и гомосексуалистов (1 Кор 6:9–10)

Павел предупреждал, что некоторые грехи закрывают путь в Царство Небесное. В наши дни почти все христиане согласны с его обличением идолопоклонников, воров, скряг, пьяниц, клеветников и грабителей, хотя и не всегда считают, что таковых постигнет столь суровое наказание. Главная проблема связана с

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
тремя названиями: *pornoi*, *malakoi* и *arsenokoitai*. (Первое и третье название соединены в 1 тим 1:10.)

Предполагается, что слово *pornoi* относится к (сексуально) распущенным (RSV, NIV, NJB, AB) и блудникам (NABR, NRSV). В настоящее время катализатором дискуссии о том, осуждал ли Павел «блудников» безоговорочно, стала большая терпимость в развитых странах к тому, что многие мужчины и женщины живут вместе, не заключая брака, и поддерживают сексуальные отношения[233]. Поскольку в 6:15–18 Павел запрещает христианину соединяться с проституткой (*porne*) и осуждает *porneia*, и поскольку в Коринфе некогда существовала храмовая «священная» проституция (святилище Афродиты), некоторые исследователи говорят, что за *porneia* в 6:9 Павел осуждает только тех, кто покупал секс за деньги, то есть ходил к проституткам. Однако в 5:1, приводя пример *porneia* среди коринфян, Павел говорит о мужчине, который живет со своей мачехой, – вряд ли это секс за деньги[234]. У нас нет никаких веских оснований сужать значение слова *porneia*, которое использует Павел, и «блудники» – более точный перевод, чем «те, кто пользуется услугами проституток».

Следующие два термина, *malakoi* и *arsenokoitai*, приводят нас к проблеме гомосексуальности. Е. Р. Sanders, Paul (1991), 110–113, правильно указывает, что здесь важно помнить: в греко-римской культуре однополый секс огульно не осуждался. Более того, в греческих кругах гомосексуальные отношения взрослого мужчины с красивым юношей могли рассматриваться как часть культурного воспитания, ибо красота мужского тела высоко ценилась. Но для взрослого мужчины играть роль пассивного партнера или женскую роль считалось позорным: для этого существовали рабы. (О лесбиянстве у нас меньше информации, но, видимо, презирались женщины, которые выполняли мужскую или активную роль.) Что касается иудеев, отмечает Сандерс, они порицали гомосексуализм «безоговорочно и полностью», то есть и пассивный, и активный[235]. Хотя некоторые исследователи и не соглашались с этим, Павел, по всей вероятности, также осуждал и активную, и пассивную гомосексуальность.

Слово *malakoi* (дословно «мягкий») может относиться к женоподобному мужчине; некоторые исследователи настаивают на переводе «распутный». Однако в греко-римском мире так называли мужчин и (особенно) мальчиков, которых содержали для сексуальных отношений и которые играли пассивную женскую роль. Обычно предлагаются такие переводы как «мальчики-проститутки», «мужчины-проститутки» (*boy prostitutes*, *male prostitutes* в NABR и NRSV). (Поскольку в современном обществе не наблюдается серьезной тенденции проявлять терпимость к педерастии и мужской проституции, с этим термином не возникает особых проблем.) Центром дискуссии стало слово *arsenokoitai* (дословно, «человек, который ложится в постель с мужчиной»), которое переводится как «содомиты» (*sodomites*, NRSV) или «гомосексуалисты» (*homosexuals*, NIV)[236]. Движение в защиту прав геев привело к тому, что такой вариант перевода ставится под сомнение, и некоторые утверждают, что Павел осуждает только мужскую проституцию, ибо она выявляет грубость и жестокость со стороны активного участника и делает жертвой пассивного. Это в высшей степени сомнительно по нескольким причинам. Как указывалось выше, попытка провести параллель со словом *pornoi*, толкуемым как секс с женщиной-проституткой, неубедительна. Более того, лингвистический состав слова *arsenokoitai* не дает оснований ограничивать этот термин значением «человек, использующий мужчин-проституток»[237]. Элементы слова (*arsen* и *koimasthai*) можно найти в Лев 18:22; 20:13, где запрещено «ложиться с мужчиной как с женщиной» (то есть совершать половой акт с мужчиной). Разумеется, Павел, читавший Библию по LXX, имел в виду именно данный отрывок, когда использовал слово *arsenokoitai* для осуждения гомосексуализма[238]. То, что 1 Кор 6:9–10 упоминает о *arsenokoitai* в контексте многих других порицаемых привычек, не позволяет точно оценить, сколь серьезным нарушением он его считает. Его мысль четче выражена в Рим 1:26–27, где он обосновывает свои возражения так: Бог создал мужчину и женщину друг для друга, чтобы они прилепились друг к другу и стали единой плотью. Соответственно, он осуждает как извращение Богом сотворенного порядка женщин, которые заменили естественные отношения противоестественными, и мужчин, которые оставили естественные отношения с женщинами и стали разжигаться похотью друг к другу[239]. В целом, все данные говорят о том, что Павел осуждал не только сексуальные отношения педерастов, но и гомосексуалистов, то есть любые сексуальные отношения, кроме секса между мужчиной и женщиной в браке.

Конечно, высказывания людей (включая библейских авторов) всегда обусловлены их мировоззрением. Мы говорили о том, что осуждал Павел в I веке. Другой дело, сколь обязательны его воззрения для современных христиан. Это выходит за рамки вопроса о «промежуточной этике» (см. темы «Для размышления» в главе 21). Мы знаем гораздо больше о физиологии и психологии сексуальных отношений, чем Павел. Тем не менее тот факт, что в 1 Кор 6:16 Павел цитирует Быт 2:24 («два будут одной плотью») наводит на мысль, что его осуждение блудников и гомосексуалистов в 1 Кор 6:9 укоренено в рассказе Быт 1 о том, как Бог создал мужчину и женщину по образу своему и предназначил им соединиться в браке (ср. аргумент Иисуса против развода в Мк 10:7–8). То есть доводы Павла основаны на фундаментальном понимании Божьей воли о творении, а потому их нельзя просто сбросить со счета как дань эпохе. Конечно, научные дискуссии будут продолжаться и Павловы представления о «неестественном» будут критиковаться, но можно быть уверенными: если бы Павел (или Иисус) попал в наше время, он по-прежнему настаивал бы на ограничении сексуальных отношений браком между мужчиной и женщиной, – он не боялся бы нарушить политкорректность, как не боялся и показаться слишком требовательным в греко-римском и иудейском мире своего времени [240].

Духовные дары в Коринфе (1 Кор 12 и 14) и в наши дни

В 12:28 мы видим список харизм, поделенный сначала на группу из трех (апостолы, пророки и учителя), а затем на группу, включающую деяния силы [чудеса], дар исцеления, формы помощи/содействия, административные способности [или лидерство] и языки [241]. Этот список – неполный, ибо в 12:8–10 также упоминаются слова мудрости, слова знания, вера, изгнание духов, языки и истолкование языков [242]; кроме того, ряд даров приводится в Рим 12:6–8. Некоторые люди, имеющие один дар, хотят другого, и в 1 Кор 12:12сл. Павел использует образ человеческого тела и его органов, вероятно, заимствовав его из популярного стоицизма, чтобы подчеркнуть необходимость многообразия. Даже менее благородные органы незаменимы. Из 14:1–33 мы узнаем, что дар говорить языками [243] (возможно, потому, что он самый заметный) был главным источником соперничества. Павел критикует эту ситуацию в нескольких отношениях. Языки нуждаются в толковании, поэтому нужен человек с даром толкования (14:13). Наряду с даром говорения на языках существуют другие замечательные дары, например, пророчество, которое назидает церковь (14:5). Павел призывает сильнее всего искать любви (агапе), которая важнее, чем любой другой дар (13:1–13) – даже чем говорение ангельскими языками, пророчество или чудеса. Закончив с аргументацией, Павел говорит, что каждый настоящий пророк и духовный человек признает, что все написанное Павлом – это заповеди Господни, а кто не признает, того не следует признавать в общине (14:37–38)! Если уж Павлу пришлось прибегать к такому авторитарному доводу, мы понимаем, что ситуация была нелегка.

Малые церкви и даже христианские секты, которые восторженно относились к харизматическим феноменам, существовали всегда, однако в последние годы «харизматики» стали пользоваться бо́льшим успехом, и их можно найти среди членов большинства крупных церквей. В наши дни это могут быть разные харизмы, но основное внимание уделяется глоссолалии, «падению в Духе» и выявлению бесов [244]. Обычно считается, что харизматические переживания способны сделать религиозную и духовную жизнь людей более динамичной. Но испытывают ли харизматики сегодня то же, что описано в 1 Кор 12?

Несколько замечаний по порядку.

(1) Ни один современный человек не обладает мировоззрением людей, воспитанных в I веке, поэтому опыт, который описывает Павел, точно не воспроизводим, – сколь бы ни был уверен в себе харизматик. Возьмем, например, роль Духа: современные христиане находятся под влиянием тринитарного богословия, разработанного в IV веке; далеко не факт, однако, что Павел обладал ясным представлением о Духе как личности.

(2) О глоссолалии. Павел утверждает, что говорит языками больше своих коринфских адресатов (14:18). Однако точно не известно, что он называет «языками». Он упоминает о речи, которую нужно толковать; о речи, адресованной Богу, а не другим (ибо никто не понимает говорящего); о даре, который больше назидает самого человека, а не церковь (14:1–19) и об ангельских языках (13:1). Несколько десятилетий спустя автор Деян предлагает два толкования глоссолалии (2:4): в одном случае – это

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
неразборчивое бормотание, как будто говорящие напились вина (2:13–15), во втором – говорение на иностранных языках, которых человек не изучал (2:6–7). Не понимается ли под «иными языками» разное толкование слова «языки»?

(3) Харизмы, которые описывает Павел, – это дары Бога; не все они включают в себя эмоциональный опыт или необычное поведение. Как уже указывалось, один из даров – это *kyberneseis* (управление, руководство). Сегодня мы можем признать того или иного человека талантливым администратором, но обычно не относим таких людей к той же харизматической категории, что и люди, говорящие на «языках». А вот Павел относил.

(4) Современное понимание духовных даров иногда пренебрегает тем фактом, что они были причиной распри в Коринфе. Неизбежно, идет ли речь о харизме или должности, когда один христианин претендует на роль, которой нет у других, возникают проблемы превозношения и зависти. В НЗ есть рефлексия о Духе, которая направлена почти против идеи разных харизм. Согласно Ин 14:15–16, каждый, кто любит Иисуса и соблюдает Его заповеди, получает Духа Параклета, и здесь нет упоминания о разных дарах или ролях. По мнению Иоанна, все – ученики, и именно это важно.

(5) Можно лишь радоваться, что церковь сегодня, как и церковь в Коринфе, не испытывает недостатка в духовных дарах (1:7). Однако можно усомниться в словах тех, кто считает, что человек – не христианин, если не получил особого духовного дара, или тех, кто утверждает, что когда даруется харизма, ее обладатель становится лучшим христианином, чем другие, не одаренные таким образом.

«Гимн» любви (1 Кор 13)

Эта глава содержит одни из самых прекрасных строк, когда-либо написанных Павлом, отсюда и название – гимн. Противопоставив любовь харизмам (13:1–3), в 13:4–8а Павел персонифицирует любовь и делает ее подлежащим, связанным с 16 греческими глаголами. Это ведет к контрасту между нынешним днем, отмеченным харизмами, в которых мы видим лишь слабое отражение в зеркале, и будущим, где увидим лицом к лицу. Там останутся вера, надежда и любовь, «но любовь из них больше» (13:8б–13).

Что такое христианская любовь (агаре)? Не все новозаветные авторы понимают это слово одинаково, но нижеизложенное применимо к некоторым из главных отрывков. Обращаясь впервые к этой теме, полезно почитать знаменитую работу А. Nuygren, *Агаре and Eros (2 vols.)*; London: SPCK, 1932–1937). Чтобы показать уникальность христианской агаре, Нигрен противопоставляет ее представлениям лучших греческих философов об Эросе и любви, описанной в ВЗ. В своем контрасте он перегибает палку, но его выкладки полезны для понимания 1 Кор 13.

- Нигрен описывает Эрос как любовь, которую привлекает благодать в объекте: люди тянутся к тому благу, каким хотят обладать, чтобы достичь большей полноты[245]. У платоников этот Эрос – мотив стремления к совершенной правде и красоте, которые существуют за пределами этого мира. У Аристотеля Эрос включает материальный или ограниченный порыв преодолеть свою ограниченность. Бог, в котором все совершенно, – это высший объект Эроса.

- Агаре немотивированна; она дарует божественное объекту любви. Таким образом, агаре начинается с Бога, которому ничего не нужно от своего творения, однако Он любовью приводит его в бытие и облагораживает его. В частности, представление Павла о любви основывается на самопожертвовании Христа, который любил нас не потому, что мы были хорошими, но когда мы были еще грешниками (Рим 5:8). Как провозглашает 1 Ин 4:8, 10: «Бог есть любовь... В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши». Выразительное олицетворение любви в 1 Кор 13:5–8 делает любовь и Христа почти синонимами. Обретя ценность (оправдание, освящение) благодаря Христовой агаре, мы становимся каналами передачи этой любви другим людям, которых мы любим, не оценивая, насколько они достойны, и не ища мотивов: «Любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин 15:12) [246].

Павел и воскресший Иисус (1 Кор 15)

Предание, отраженное в 15:3сл, показывает, что уже на раннем этапе была сформулирована последовательность: Иисусовы смерть, погребение, воскресение и явления – составные блоки рассказа о страстях (особенно в сочетании с 11:23, где Тайная вечеря датирована ночью перед тем, как Иисус был «предан»). Это говорит о том, что предание о земной жизни Иисуса развивалось параллельно с проповедью Павла, которая почти не содержит деталей о Его жизни. Хотя эта глава включена в 1 Кор как аргумент о реальности воскресения для умерших во Христе, она является одним из главных доводов пользу воскресения самого Иисуса. В тексте обозначены две группы «видевших» Иисуса: (1) Кифа, двенадцать и «более пятисот»; (2) Иаков, все апостолы и, наконец, Павел [247]. Последний элемент исключительно важен, ибо Павел – единственный новозаветный автор, который утверждает, что лично видел воскресшего Иисуса [248]. Отметим некоторые вопросы.

(1) Павел помещает явление ему Иисуса (хотя и называет его последним) на тот же уровень, что и Его явление остальным свидетелям. Деян дает немного другую картину: поскольку после явлений Иисус вознесся на небо (1:9), свет и голос пришел к Павлу с небес (Деян 9:3–5; 22:6–8; 26:13–15). Почти никто из экзегетов не отдает приоритет в данном случае Деян перед Павлом.

(2) Павел использует глагольную последовательность умер – погребен – воскрес – явился в 15:3–5 и повторяет «явился» еще три раза в 15:6–8. Тем не менее некоторые исследователи утверждают, что Павел говорит не о том, что Иисуса видели в телесном образе. Так как в понимании Павла Иисус явился более чем пятистам человекам одновременно, вероятно, чисто внутреннее видение нужно исключить. Более того, видимо, восприятие воскресшего Иисуса Павлом связано с его взглядами на воскресение мертвых в остальной части главы. Там он совершенно четко говорит о воскресении тела (хотя и преображенного) и использует аналогию с тем, что сеется в землю и что вырастает (15:35–37) [249].

(3) Многие ученые обращают внимание на то, что Павел не упоминает о пустой гробнице, и усматривают здесь противоречие с Евангелиями. Однако ни из чего не видно, что Павел обязательно должен был упомянуть о пустой гробнице, а последовательность погребение – воскресение, в сущности, предполагает, что воскресшее тело уже не находится там, где его похоронили.

(4) Создается впечатление, что описание Лукой воскресшего Иисуса – Иисус говорит, что имеет плоть и кости и участвует в трапезе (Лк 24:39, 42–43), – противоречит пониманию Павлом воскресшего тела как духовного, а не из плоти и крови (1 Кор 15:44, 50). Вполне возможно, что Лука (который не утверждает, что видел воскресшего Иисуса) имел более осязаемое и материальное представление о воскресшем теле (Иисуса), чем Павел (о воскресших телах христиан). Опять же почти никто из экзегетов не отдает приоритет в данном случае Деян перед Павлом.

Для размышления

(1) Общепринятая точка зрения, которая здесь выражена, состоит в том, что 1 Кор – целостное письмо. (См. подробнее в Hurd, "Good News".) Темы в благодарении (1:5–7, например, знание, отсутствие недостатка в дарованиях, ожидание парусии) предвосхищают темы в 8:1; 12:1; 15:23. В то же время между главами 1–4, в которых говорится о фракциях, и наставлениями, данными после 5:1, нет явной связи. Например, неясно, принадлежали ли члены фракций Кифы (Петра) и Аполлоса к числу тех, кто не признавал Павла апостолом (9:2). Два источника информации, обозначенные выше как №4 и №5, лучше всего объясняют неоднородный характер письма, но оставляют открытым вопрос о различных теориях композиции. Snyder пытается доказать, что письмо, состоящее из глав 7–16, было написано Павлом в ответ на послание от коринфян, о котором речь шла в 7:1 (№5). Еще до того, как он успел отправить свое письмо, он получил от Хлои новости о более серьезной ситуации, которая сложилась из-за фракционности в Коринфе, и дописал главы 1–6. De Voer высказывается за противоположный порядок написания: письмо Павла, которое состояло из 1–4 глав, не было отправлено, пока новое письмо из Коринфа (с сопутствующими сообщениями) не потребовало дополнения глав 5–16.

(2) Описание Павлом отлучения в 5:4–5 не очень понятно, за исключением его настойчивого утверждения, что грешника надо изгнать из общины. В Деян 5:1–11 мы читаем о гибели тех, чье присутствие портило общину. Пример того,

как христианская община могла поступить с теми, кого нужно исправить, дан в Мф 18:15–17. Заметим, однако, что ни в Мф (см. 18:21–22), ни в 1 Кор (5:56) изгнание грешников не является последним словом: всегда есть надежда на прощение и спасение.

(3) Мы видим примеры того, как Павел понимал свою апостольскую власть, в 1 Кор 5:3–5 (отлучать), 7:10–16 (принять решение, которое модифицирует заповедь Господа) и 15:9–11 (быть наряду с другими выразителем авторитетного толкования благовестил). Старая аксиома гласит, что откровение закончилось со смертью последнего апостола. Это утверждение, которое нельзя понимать строго буквально, должно было показать, что христианское откровение включало не только проповедь самого Иисуса, но и интерпретацию Иисуса апостолами, в частности, как она отражена в НЗ. (Ср. Гал 1:8; Мф 16:19; 18:18; Ин 20:23.) В то же время, во время современных дискуссий по спорным вопросам (в частности, о морали) подчас создается впечатление, что если сам Иисус не оставил наставлений по какому-то поводу и приходится апеллировать к Павлу, то слова Павла менее авторитетны. Более того, хотя основные христианские церкви не признают понятия нового послепостольского откровения, другие верующие во Христа – от Монтана во II веке до Джозефа Смита в XIX веке – считали, что новое откровение может прийти через пророка.

(4) В Деян 16:15, 33 мы видим, как Павел сразу крестил новообращенных, но, согласно 1 Кор 1:14, за полтора года в Коринфе он лично крестил только Криспа (ср. Деян 18:8) и Гая. Тем не менее Павел считал себя отцом коринфян во Христе через благовестие. Как вписывается крещение в миссионерскую деятельность Павла? Если он не крестил большинство коринфян, то кто это делал? Павел говорил, что он насадил, а Аполлос поливал (1 Кор 3:6). Не проводил ли Аполлос крещения водой? Это интересная возможность с учетом Деян 18:24–28, где сказано, что тот знал только крещение Иоанново. Какое богословие крещения объясняет отделение проповедника от крещающего? В 1 Кор 6:11 Павел приводит следующий порядок: «омылись, освятились, оправдались» (редкая ссылка на оправдание в 1 Кор; ср. 1:30 и 4:4), показывая, что крещение имеет центральное значение. 1 Кор 10 сравнивает крещение с освобождением Моисеем Израиля из Египта во время исхода и помещает это упоминание в контекст, который говорит о евхаристии. См. также трактовку этого вопроса в Рим 6:1–11.

(5) В 1 Кор 7:1–9 Павел высказывает желание, чтобы все были, как он (то есть без брака и секса), но его слова «лучше вступить в брак, нежели разжигаться» [250] вызывают нескончаемые дискуссии. См. также 7:28: если женишься, не согрешишь, но женатые имеют тяготы; и 7:32–33: неженатый заботится о Господе, а женатый заботится о мирском и о том, как угодить жене. Поскольку эти высказывания окрашены мыслью о скорой парусин, они отнюдь не создают радужную картину святости брака. В последующем христианстве монашеские движения привели к тезису о том, что безбрачие ради Царства Божьего лучше брака. С другой стороны, во времена Реформации безбрачие обличалось как искажение благовестия, и в тех регионах, где протестантство побеждало, священников и монахинь часто заставляли вступать в брак. В наши дни многие католики и протестанты считают брак и безбрачие равночестными: оба пути, прожитые в любви к Богу, – благородное призвание и достойный выбор. Размышления над этим вопросом могут быть с пользой дополнены изучением Мф 19:10–12 и Еф 5:21–33.

(6) Если учесть подход Павла к вкушению идоложертвенного, чем плохо было поведение Кифы (Петра) в Антиохии (Гал 2:11)? Как иудео-христианин, Петр знал, что может есть с языкохристианами, но когда пришли люди от Иакова и стали возражать, он повел себя иначе. Павел усмотрел здесь трусость и беспринципность (хотя Варнава занял сторону Петра), но сам Петр, возможно, не хотел вводить в соблазн менее просвещенных иудео-христиан. Если в Коринфе были люди, которые настаивали на своем праве пользоваться свободой и есть все, что захочется, не обвиняли ли они Павла в том, что он предал благовестие свободы своей излишне осторожной позицией (в чем он сам обвинял Петра в Антиохии)?

(7) В 1 Кор 10:1–4 Павел говорит, что предки израильтян «крестились в Моисея» в облаке и в море, ели духовную пищу и пили духовное питье. «Камнем» в этих странствиях в пустыне был Иисус. С учетом упоминания о евхаристии в 10:14–22, видно, что Павел осмысляет крещение и евхаристию в ветхозаветных категориях. Это одно из первых указаний на тесную взаимосвязь между тем, что позже стало называться христианами главными таинствами.

Насколько тесно они были связаны в раннехристианских «литургиях»? Отрывок о евхаристии (также 11:27) подразумевает, что люди, которые могли в ней участвовать, отбирались с большой тщательностью. В то же время из 14:22 можно понять, что на собрание общины, где произносилось слово Божье, могли зайти неверующие. Существовали ли отдельные христианские собрания для евхаристической трапезы и для проповеди слова? (См. Becker, Paul 252.)

(8) После Реформации усилились споры о понимании евхаристии, которые поныне разделяют христиан. 1 Кор 10:14–22 и 11:17–34 – единственные упоминания о евхаристии в письмах Павла и самые древние сохранившиеся свидетельства о евхаристии[251]. Сравнение 1 Кор 11:23–25/лк 22:19–20 с Мк 14:22–24/Мф 26:26–28 показывает как минимум две разные формы евхаристических слов Иисуса, – возможно, даже три, если добавить Ин 6:51. (Павел и Лука, возможно, дают форму, которая использовалась в Антиохийской церкви.) Стоит задуматься, что если бы не проблемы в Коринфе, Павел не завел бы разговор о евхаристии, и, наверное, дал бы повод многим ученым утверждать, что в Павловых церквях не было евхаристии (дескать, разве мог Павел столь много написать и умолчать о столь важных вещах!). Далее, так как второй отрывок упоминает разногласия по поводу евхаристической практики и ее понимания в Коринфе через пять лет после обращения, это напоминает, как быстро евхаристия стала источником раздоров. Современные христиане расходятся в вопросе о том, присутствует ли элемент жертвоприношения в евхаристии. Разделяет христиан и вопрос о действительном присутствии: действительно ли причастник вкушает тело Господне и пьет кровь Господню? Хотя в спорах между католиками и протестантами многое касается вещей, о которых Павел не задумывался, стоит подумать над 1 Кор 10:14–22 и 11:27–29, а также Ин 6:51–64. Здесь можно найти места, которые отражают контекст жертвоприношения и намекают на действительное присутствие, но и места, которые подчеркивают необходимость веры.

Библиография

Комментарии и монографические серии

(* = также и по 2 Кор): Barrett, C. K. (HNTC, 1968); Bruce, F. F. (NCBC, 1971*); Conzelmann, H. (Hermeneia, 1975); Dunn, J. D. G. (NTG, 1995); Ellingworth, P., and H. Hatton (2d ed.; TH, 1994); Fee, G. D. (NICNT, 1987); Fisher, E. L. (WBC, 1975*); Grosheide, E. W. (NICNT, 1953); Harrisville, R. A. (AugC, 1987); Morris, L. (2d ed.; TNTC, 1985); Murphy-O'Connor, J. (NTM, 1979); Orr, W. E. and J. A. Walther (AB, 1976); Robertson, J., and J. Plummer (2d ed.; ICC, 1914); Rief, J. (PC, 1977); Thrall, M. A. (CCNEB, 1965*); Watson, N. (EC, 1992).

Библиографии

Whitely, D. E. H., *Theology 65 (1962), 188–191; Mills, W. E., BBR (1996).

Barrett, C. K., "Christianity at Corinth," BJRL 46 (1964), 269–297.

Belleville, L. L., "Continuity or Discontinuity: A Fresh Look at I Corinthians in the Light of First-Century Epistolary Forms and Conventions," EvQ 59 (1987), 15–37.

Bieringer, R., ed., *The Corinthian Correspondence (BETL 125; Leuven: Peeters, 1996).

Blenkinsopp, J., The Corinthian Mirror (London; Sheed and Ward, 1964).

Broneer, O., "Corinth: Center of St. Paul's Missionary Work in Greece," BA 14 (1951), 78–96.

Brown, A. R., The Cross and Human Transfiguration: Paul's Apocalyptic Word in I Corinthians (Minneapolis: A/F, 1995).

Carson, D. A., Showing the Spirit: A Theological Exposition of I Corinthians 12–14 (Grand Rapids: Baker, 1987).

Chow, J. K., Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth (JSNTSup 75; Sheffield: JSOT, 1992).

Clarke, A. D., Secular and Christian Leadership in Corinth... I Corinthians

Введение в Новый Завет. Том II filosofff.org
1-6 (Leiden: Brill, 1993).

de Boer, M. C., "The Composition of I Corinthians," NTS 40 (1994), 229-245.

Ellis, E. E., "Traditions in I Corinthians," NTS 32 (1986), 481-502.

Furnish, V. P., "Corinth in Paul's Time," BAR 15 (#3; 1988), 14-27.

Hay, D. M., * I and 2 Corinthians (Pauline Theology 2; Minneapolis: A/F, 1993).

Hering, J., The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians (London: Epworth, 1962).

Hurd, J. C., The Origin of I Corinthians (2d ed.; Macon, GA: Mercer, 1983).

-, "Good News and the Integrity of I Corinthians," Gospel in Paul, eds. L. AJervis and P. Richardson (R. N. Longenecker Festschrift; JSNTSup 108; Sheffield: Academic, 1994).

Kilgallen, J. J., First Corinthians: An Introduction and Study Guide (New York: Paulist, 1987).

Lampe, G. W. ?, * "Church Discipline and the Interpretation of the Epistles to the Corinthians," CHI 337-361.

Marshall, P., * Enmity in Corinth (2d ed.; WUNT 2.23; Tubingen: Mohr/Siebeck, 1991).

Martin, R. P., The Spirit and the Congregation: Studies in I Corinthians 12-15 (Grand Rapids: Eerdmans, 1984).

Mitchell, M. M., Paul and the Rhetoric of Reconciliation (Tubingen: Mohr/Siebeck, 1991).

Moffatt, J., The First Epistle of Paul to the Corinthians (New York: Harper, 1938).

Morton, A. Q., * A Critical Concordance to I and II Corinthians (Wooster, OH: Biblical Research, 1979).

Murphy-O'Connor, J., St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology (GNS 6, 1983). -, "The Corinth that Saint Paul Saw," BA 47 (1984), 147-159.

Pogoloff, S. M. Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of I Corinthians (SBLDS 134; Atlanta: Scholars, 1992).

Quast, K., * Reading the Corinthian Correspondence (New York: Paulist, 1994).

Schmithals, W., Gnosticism in Corinth (Nashville: Abingdon, 1971).

Schussler Fiorenza, E., "Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in I Corinthians," NTS 33 (1987), 386-403.

Snyder, G. E., First Corinthians (Macon, GA: Mercer, 1992).

Talbert, C. H., * Reading Corinthians (New York: Crossroad, 1989).

Theissen, G., The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth (Philadelphia: Fortress, 1982).

Walter, E., The First Epistle to the Corinthians (London: Sheed & Ward, 1971).

Welborn, L. L.; On the Discord in Corinth," JBL 106 (1987), 83-111.

Witherington, B. III, Conflict and Community in Corinth (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

Глава 23 Второе письмо к Коринфянам

Сомнений в Павловом авторстве 2 Кор нет, но переходы от одной части письма к другой столь резкие, что многие ученые дробят его на несколько ранее независимых частей. В риторическом плане, однако, это, пожалуй, самое убедительное из писем Павла: в этих (гипотетически независимых) отрывках он написал незабываемые вещи. Ни в одном другом письме Павла не очерчен столь ярко образ страдающего и отвергнутого апостола, не понятого собратьями-христианами. Чтобы не упустить за деревьями леса, после «Контекста» и «Общего анализа» мы остановимся на ораторской силе 2 Кор. Дальнейшие подразделы: «Одно письмо или компиляция из нескольких писем?», «Образы в 2 Кор 4:16–5:10», «Сбор Павлом денег для Иерусалима (2 Кор 8–9)», «Противники/лжеапостолы в 2 Кор 10–13», темы «Для размышления» и «Библиография».

Базовые сведения

Датировка: Конец лета – начало осени 57 года из Эфеса (или 56/56 год по ревизионистской хронологии).

Адресаты: Церковь, которой уже адресовано 1 Кор.

Аутентичность: Серьезно не оспаривается.

Единство: Большинство ученых считают, что в 1 Кор соединено несколько писем (от 2 до 5).

Целостность: По одной из гипотез, 6:4 – 7:1 – поздняя вставка. Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1–2.

Б. Благодарение: 1:3–11.

В. Основная часть: 1:12–13:10.

Г. Заключительная формула: 13:11–13.

Композиция в соответствии с содержанием:

1:1–11: Адрес/приветствия и благодарение, подчеркивающее страдания Павла.

1:12–7:16: Раздел 1. Отношения Павла с коринфскими христианами.

(А) 1:12–2:13: Его отложенный визит и письмо в «слезах».

(Б) 2:14–7:16: Его служение (разрыв: 6:14–7:1).

8:1–9:15: Раздел 2. Сбор для церкви в Иерусалиме

10:1–13:10: Раздел 3. Ответ Павла на сомнения в его апостольском авторитете.

13:11–13: Завершающие приветствия, благословения.

Контекст

Выше, в главе 22, мы привели нумерованный список контактов (№ 1–6) Павла с Коринфом, до момента написания писем – А (утрачено) и Б (= 1 Кор). Эти письма составляли часть переписки с коринфянами. Продолжим этот список, который поможет пояснить историю возникновения 2 Кор.

(№7) После того как Павел написал 1 Кор в конце 56 или в самом начале 57 года, в Коринф пришел Тимофей, который путешествовал по Македонии (Деян 19:21–22; 1 Кор 4:17–19; 16:10–11). Это, должно быть, произошло в начале 57 года (после получения 1 Кор?). Тимофей обнаружил, что ситуация неблагоприятна; многие исследователи полагают, что это случилось в результате появления лжеапостолов (описанных в 2 Кор 11:12–15), враждебно настроенных по отношению к Павлу. Тимофей отправляется в Эфес, чтобы доложить Павлу о сложившейся ситуации. (№8) Из-за срочности дела Павел был вынужден уехать из Эфеса и отправиться прямо по морю¹[252] чтобы нанести коринфянам визит, который оказался «огорчительным» (2 Кор 2:1). Этот второй

из трех визитов Павла в Коринф[253] был неудачным. В 1 Кор 4:21 он грозился прийти «с жезлом», но когда встретился с коринфянами лицом к лицу, его восприняли как слабого и незначительного миссионера. Вероятно, кто-то оскорбил его публично и подорвал его авторитет в общине (2 Кор 2:5–11; 7:12). Павел решил, что нужно остыть и уехал из Коринфа, надеясь скоро вернуться, не задерживаясь на обратном пути в македонских церквях (как он сначала планировал в 1 Кор 16:5).

(№9) До возвращения в Эфес[254] или после него Павел раздумал сразу идти в Коринф, понимая, что это будет еще один огорчительный визит (2 Кор 2:1).

Вместо этого он написал письмо «со многими слезами» (2:3–4; 7:8–9; письмо В, утеряно[255]). В этом письме он мог проявить строгость, пример заочной отваги, которую он продемонстрировал, когда уехал из Коринфа (10:1, 10). Но письмо было написано не для того, чтобы огорчить коринфян, но лишь сообщить им о его любви. Воодушевленный надеждой Павла на то, что коринфяне благожелательно ответят на этот письмо, Тит отвез его[256]. (№10) Наконец, вероятно, летом 57 года, Павел уехал из Эфеса и направился на север в порт Троаду, переплыв из провинции Азия в Македонию (1 Кор 16:5, 8; 2 Кор 2:12–13; Деян 20:1). Тита тем временем хорошо приняли в Коринфе (2 Кор 7:15), он даже смог начать сбор денег, которые Павел собирался отвезти в Иерусалим (8:6), а в конце лета или начале осени 57 года принес Павлу в Македонию радостные вести (7:5–7, 13б). Хотя письмо Павла «со многими слезами» и опечалило коринфян, они раскаялись и сожалели об огорчении, которое доставили Павлу. С тревогой и некоторым негодованием они стремились доказать, что чисты (7:7–13). (№11) Ответив сразу же [следовательно, из Македонии (Филиппы?) поздним летом или ранней осенью 57 года с сидящим рядом Тимофеем], Павел написал 2 Кор (письмо Г)[257]. Его должен был доставить Тит (и еще два брата) как продолжение в Коринфе миссии по сбору денег, которые Павел должен был доставить в Иерусалим (8:6, 16–24). (№12) Павел сам отправился в Коринф (третий визит, 12:14; 13:1–2), где провел зиму 57–58[258] годов перед тем, как отвезти деньги в Иерусалим через Македонию, Филиппы и Троаду (Деян 20:2–5). (№13) У нас нет свидетельств того, что Павел еще раз возвращался в Коринф. Если Пастырские письма содержат исторически верную информацию, то 2 Тим 4:20 может означать, что корабль, который доставил арестованного Павла из Эфеса в Рим, остановившись в Коринфе. После смерти Павла отражение его контактов с Коринфом можно найти в конце I века. Письмо «из церкви Божьей в Риме к Божьей церкви в Коринфе», которое мы знаем как 1 Клим, снова касалось проблемы фракционности в Коринфе (1:1), а в главе 47 оно сравнивало новую фракционность с той, о которой шла речь в письме Павла в Коринф в начале его служения.

Общий анализ

Вступительная формула (1:1–2) и благодарение (1:3–11). Мы не знаем, почему Павел изменил обращение из 1 Кор 1:2 [церкви Божьей, находящейся в Коринфе и христианам (святым) во всяком месте], чтобы включить в него христиан «всей Ахайи». Не подготовка ли это к сбору денег по всей Ахайе (2 Кор 9:2)? В 1:3–11 Павел говорит об испытаниях, которые пережил в Эфесе, – этот опыт подчеркивает его слабость и утешение во Христе, а также служит фоном для его недавних отношений с Коринфом.

Раздел 1 основной части письма (1:12–7:16): обсуждение этих отношений с коринфянами – описание и одновременно богословское осмысление. В подразделе (а) (1:12–2:13) главное внимание уделяется изменению планов Павла после огорчительного приезда из Эфеса (№8). Это не вопрос просто человеческого выбора, но его согласие с волей Божьей о коринфянах и самом Павле. Вместо того чтобы поставить их перед еще одной мучительной конфронтацией, которая могла бы показать его как человека властного (1:23–24), он пишет письмо «со многими слезами» (№9), чтобы дать им возможность изменить свое решение, чтобы его приезд, когда он все-таки состоится, был бы радостным. Из 2:5–11 мы узнаем, что в центре внимания во время огорчительного визита находился некий непокорный человек[259]. В ответ на горестное письмо Павла коринфяне наказали этого человека, и уже Павел теперь призывает их к прощению и милосердию[260]. (Интересный пример как наказания, так и его ограничения ради дела церкви.) Павел пишет коринфянам, что его интерес к восстановлению отношений с ними был столь велик, что (уехав из Эфеса) он прервал проповедь в Троаде и приплыл в Македонию, чтобы узнать от Тита, какой результат дало его письмо «со многими слезами» (2:12–13).

В подразделе (б) (2:14–7:16) Павел рассказывает о том, как связано его широкомасштабное служение с коринфским кризисом[261]. Этот кризис исторгает из уст Павла слова удивительной силы, например, 5:16–21, в которых описано, что же Бог совершил во Христе. Слова Павла о Боге, который «увещевает через нас» (5:20), актуальны до сих пор. Ход мысли здесь выглядит не вполне когерентным – отчасти потому, что аргументация направлена против людей, претендующих на звание апостолов в Коринфе, и их нападок на Павла (о чем он подробнее пишет в 2 Кор 10–11). Подчеркнув, что он не повреждает слова Божьи (2:17), Павел напоминает коринфянам, что, в отличие от других, ему не нужно рекомендательных писем[262]: они сами в результате его служения – его письмо (3:1–3). Павел затем размышляет о превосходстве служения, полного Духа, над служением смертоносным буквам, начертанным на камнях (3:4–11). Моисей покрыл свое лицо покрывалом при встрече с Израилем, и оно остается неснятым, когда израильтяне читают старый завет. Однако когда обращаются ко Христу, покрывало снимается, ибо Господь, который говорил с Моисеем, присутствует в Духе (3. Т2–18). Благовествование Павла не закрыто ни от кого, за исключением погибающих, так как бог века сего ослепил их умы (4:3–4). Сила Павла – от Бога, пусть даже его сокровище находится в «глиняном сосуде» (4:7). Блестящий парадокс (4:8–12)[263] – противопоставление Павлом своих физических страданий и его статуса во Христе: «Мы всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем».

В 4:16–5:10 в серии противопоставлений (внешний/внутренний, видимое/невидимое, нагие/одетые) Павел объясняет, как ему удается не падать духом. Его страдания кратковременны по сравнению с вечной славой, и когда земной дом разрушится, нам Богом дается вечный, небесный дом. Чуть ниже мы подробнее рассмотрим этот отрывок; он показывает, в какой мере Павел черпает силы из невидимого, – живя в противоречии между «уже» и «еще не». Хотя Павел утверждает, что не хвалится перед коринфянами, он явно старается, чтобы они по достоинству оценили его служение (5:11–15), которое другие чернят[264]. Говорит ли он о любви Христа к нему, или о своей любви ко Христу, или о том и другом сразу, его слова «любовь Христова объемлет нас» (5:14) – замечательное выражение глубокой преданности Павла. Слова: Бог дал «нам служение примирения... итак мы – посланники от имени Христова» (5:18–20), – трогательно описывают призвание, которое Павел разделяет с ними. Призывая коринфян к тому, чтобы они не напрасно получали Божью благодать (6:1), Павел заверяет их, что он не станет камнем преткновения ни на чьем пути (6:3). В волнующем описании своей жизни (6:4–10) Павел обнажает свою душу перед коринфянами, призывая их открыть ему свои сердца (6:11–13).

Переходя к дуалистическим противоречиям (6:14–7:1: праведность/ беззаконие и т. д.), Павел призывает коринфян не связываться с неверующими. (В данном отрывке эти стихи показывают, что не все еще спокойно в Коринфе, а также подготавливают к 2 Кор 10–13. Ниже, в подразделе, посвященном целостности, мы рассмотрим проблемы, связанные с последовательностью, взглядами и источниками.) Затем в 7:2 он возвращается (см. 2:13) к объяснению коринфянам своего отношения. Павел рассказывает, как был обрадован, когда Тит принес ему в Македонию хорошие новости о том, что его письмо «со многими слезами» вызвало положительный отклик (№№9, 10 выше). Он радуется, что может во всем положиться на них (7:16).

Раздел 2 основной части письма (8:1–9:15) посвящен сбору денег для Иерусалимской церкви (8:1–9:15). Уверенность в коринфянах позволяет Павлу просить у них денег[265] для этого проекта, начатого годом ранее (8:10; 9:2, см. выше, сноску 7). Он приводит в пример христиан из Македонии, которые, при всей своей бедности, проявили щедрость (8:1–5), как и сам Иисус Христос, который, «будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетой» (8:9). Возможно, под влиянием иудейской традиции посылать в Иерусалим видных людей с деньгами на Храм, а также желая подчеркнуть свою честность, Павел посылает для организации сбора денег (и, вероятно, чтобы отвезти 2 Кор) Тита, который недавно был благосклонно принят в Коринфе. С ним (опять же, чтобы не возникало сомнений в честности: 8:16–23) отправляется еще один брат, известный всем церквам [кто?то из Ахайи (а именно, из Коринфа – в качестве дипломатического жеста), работавший в Македонии?], и еще один усердный брат, который помогал Павлу, – две фигуры, которые мы не можем идентифицировать, несмотря на множество гипотез. Сбор денег для Иерусалима рассматривается и в главе 2 Кор 9, которая, похоже, обращена именно к Ахайе. Так же как Павел хвалит коринфянам македонян за их щедрость, так он хвалится и коринфянами (Ахайя)

перед македонянами. Он не хотел бы стыдиться, если бы кто-то из македонян приехал с ним для сбора денег. Слова Павла «радостно дающего любит Бог» (9:7; КП) впоследствии часто использовались при сборе церковных пожертвований.

Раздел 3 основной части письма (10:1–13:10) содержит подробный ответ Павла на сомнения в его апостольском звании. Если в 2 Кор 8–9 он с оптимизмом говорит о коринфянах, следующие четыре главы более пессимистичны: Павел не уверен в том, как его встретят в третий раз. Ему даже приходится пригрозить, что он будет таким же строгим, когда придет, каким он был в своих письмах, вероятно, включая и письмо «со многими слезами» № 9 (10:2, 6, 11; 13:2). Тем не менее Павел подчеркивает, что власть дана ему Богом для созидания, а не для разрушения (10:8; 13:10, ср. Иер 1:10). В Коринфе были «апостолы» («суперапостолы»: 11:5; 12:11), подрывающие авторитет Павла, но, по мнению Павла, они – лжеапостолы и притворщики (11:13–15), которые в конце концов понесут кару. (Этим оппонентам Павла посвящена обширная литература; см. один из подразделов ниже.) Этим людям мы обязаны самым длинным и страстным описанием апостольского служения Павла, на которое они его вынудили [266]. В этот кризисный момент его жизни из его души исторгается восклицание уверенности в силе Христа: «Когда я немощен, тогда силен» (12:10). Хотя в 12:12 перечисляются знамения, чудеса и силы как «признаки апостола», которые он продемонстрировал среди коринфян, ясно, что времена, когда он сидел в темницах, был бит палками, камнями, терпел кораблекрушения, был в опасностях, голоде и жажде, нагоде, – важнее для него как выражение его апостольской заботы обо всех церквях (11:23–29) [267]. Павел готов рискнуть и похвалиться, чтобы показать искренность вызова, который он бросает коринфянам: «Я охотно буду издерживать свое и истощать себя за души ваши, несмотря на то, что, чрезвычайно любя вас, я менее любим вами» (12:15). Вероятно, это был лучший способ, который он только смог придумать, чтобы убедить коринфян ответить ему доброжелательно и избавиться от раскола и развращенности до его прихода, чтобы не было ему нужды быть строгим (12:20–13:10).

Заключительная формула (13:11–13) содержит последний призыв Павла к коринфянам: «Исправляйтесь, прислушайтесь к моим словам, будьте единомысленны, живите в мире». Добился ли Павел успеха? Прошел ли его третий визит мирно или конфликтно? Деян 20:2–3 посвящает лишь одно предложение тем трем месяцам, которые он провел в Ахайе (ее столицей был Коринф) после возвращения из Македонии, и не сообщает о внутрехристианских конфликтах. Не говорится об этом и в Рим 16:1, 21–23, где упомянуты христиане – друзья Павла в Коринфе (откуда он писал Рим). Как бы ни отреагировали коринфяне, тройное благословение их Павлом в 13:13, включающее Бога Отца, Иисуса и Святого Духа (самое полное из всех благословений, что написал Павел) служило и служит христианам во время литургии и по сей день как образец обращения к Богу.

Одно письмо или компиляция из нескольких писем?

Из всех писем Павлова корпуса единство 2 Кор оспаривалось сильнее всего (на втором месте с отрывом идет Флп). Ученые выявляют от двух до пяти некогда отдельных компонентов. Чтобы понять ход дальнейшего обсуждения, где алфавитный список начинается с письма Г, читателям следует вспомнить из №3 и №6 выше, что до того как было написано 1 Кор, существовало письмо А, то есть 1 Кор – это письмо Б. Тогда письмо В «со многими слезами» было написано до 2 Кор (№ 9 выше).

Многие исследователи, придерживающиеся мнения о единстве 2 Кор, считают его письмом Г; тем самым, вся переписка с Коринфом состояла, по-видимому, из четырех писем – двух утерянных и двух сохранившихся. В пользу теории о едином письме говорит тот факт, что в нем только одна начальная формула (1:1–2) и одна заключительная формула (13:11–13). Если в 2 Кор содержатся письма, которые когда-то существовали отдельно, то они были сокращены, и нельзя говорить о простом соединении документов [268].

С другой стороны, для 2 Кор характерна резкая перемена тона – от оптимистического в главах 1–9 к более пессимистическому в главе 10–13, поэтому большинство исследователей (например, Bruce, Barrett, Furnish, Murphy-O'Connor) считают, что как минимум эти два компонента имеют независимое друг от друга происхождение (и становятся письмами Г и Е в нашей алфавитной последовательности). Кроме того, 2 Кор 6:14–7:1 выглядит самостоятельной единицей, а для глав 8–9 характерны дублиеты при упоминании

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
сбора денег. Соответственно, G. Bornkamm выделяет в 2 Кор пять писем. В нашей алфавитной системе они состоят из следующих отрывков:

- письмо В = 10:1–13:10 – письмо «со многими слезами», упомянутое в 2:3–4;
- письмо Г = 2:14–7:14 (за исключением 6:14–7:1), то есть основная часть 2 Кор;
- письмо Д = 1:1–2:13 + 6:14–7:1 – примирительное письмо;
- письмо ? = 8:1–24 написано в Коринф по поводу сбора денег для Иерусалима;
- письмо Ж = 9:1–15 – циркулярное письмо в Ахайю о сборе денег [269].

В этой гипотезе каждый отдельный предмет обсуждения в 2 Кор интерпретируется как отдельное письмо.

Есть еще проблема последовательности. Soards, Apostle 88, вслед за G. Bornkamm и D. Georgi утверждает, что 2 Кор 8 было написано первым и отправлено с Титом, который принес известие о проблемах в Коринфе. Затем Павел написал 2 Кор 2:14–7:14 – письмо, которое не принесло ожидаемого результата. Далее Павел съездил в Коринф (№8 выше), и когда и это не помогло, написал письмо «со многими слезами» (№9) – 2 Кор 10–13. Тит привез сообщение о том, что на сей раз Павлу удалось достичь цели, и он написал 2 Кор 1:1–2:13 и 7:5–16. В завершение из-под его пера вышло 2 Кор 9. Возникает естественный вопрос: зачем гипотетический редактор перекомпоновал материалы в существующую последовательность? Некоторые экзегеты отвечают, что редактор попросту был глуп. Fallon, 2 Corinthians 7, вслед за Bornkamm, считает, что 2 Кор систематизировано после смерти Павла как его последний завет, главы 10–13 при этом задуманы как предсказание о лжеапостолах, а 13:11–13 – прощание и последняя молитва Павла. Hurd, "Good News", предлагает самое простое объяснение: три письма «коринфянам» были соединены вместе под этим названием в порядке убывания длины, то есть письма, которые известны нам как 1 Кор, 2 Кор 1–9, 2 Кор 10–13. Однако человек, который разбил их согласно каноническому порядку, не заметил, что объединил два отдельных письма как 2 Кор.

На чем основаны эти и десяток других теорий? Важным фактором при оценке целостности письма является то, насколько резок переход от одного раздела 2 Кор к другому, и можно ли считать его изменением центра внимания внутри одного и того же письма. Местами вмешиваются и другие соображения. В этой книге мы не сможем рассмотреть все вышеупомянутые проблематичные разделы 2 Кор, однако отрывки 10–13 и 6:14–7:1 заслуживают особого внимания. (Подробнее см. Furnish, 2 Corinthians 35–48; 371–383.)

(А) 2 Кор 10–13. Из отчета в 7:5–16, привезенного Титом, создается впечатление, что проблемы, возникшие между Павлом и Коринфом, решены: «Радуюсь, что во всем могу положиться на вас». В то же время, в главах 10–13 атмосфера другая. Павел опасается, что когда придет, будет вынужден применить строгость: лжеапостолы бесчестят его, а коринфяне их слушают. На сей счет учеными предлагались три объяснения.

- Первое объяснение: главы 10–13 некогда были независимым письмом, написанным в другое время. Некоторые исследователи, считающие, что это письмо написано до глав 1–9, идентифицируют главы 10–13 с письмом В «со многими слезами», которое упомянуто в 2 Кор 2:3–4. Против этого тезиса есть серьезные возражения (см. выше, сноски 4, 9). Более правдоподобное объяснение состоит в том, что, после отправки 2 Кор 1–9 как письма Г, в Коринфе – после появления «суперапостолов» – возник новый кризис, что вынудило Павла написать новое письмо, от которого остался сокращенный вариант в виде 2 Кор 10–13 (письмо Д) [270].

- Второе объяснение: главы 10–13 – часть того же письма (Г), что и главы 1–9, но они были написаны дополнительно под влиянием новой тревожной информации, которая дошла до Павла до того, как он отослал главы 1–9. Фактически граница между неожиданной припиской к первоначальному письму и новым письмом весьма расплывчата. Тот факт, что в главе 10 [271] нет

начальной формулы, возможно, легче объяснить, если мы имеем дело с добавлением, но тогда отсутствие какого-либо упоминания о том, что тревожные новости дошли до Павла, ставит в тупик в большей степени, чем в случае с сокращенным вариантом нового письма.

- Третье объяснение: главы 10–13 – часть того же письма (Г), что и главы 1–9, и были задуманы Павлом с того момента, как он сел писать 2 Кор. Тогда надо предположить, что Павел реагировал на ситуацию в Коринфе поэтапно. Оптимизм, который так хорошо чувствуется в главе 7, объясняется тем, что Тит принес новости о том, что основной кризис миновал: непокорный человек, который публично поставил Павла в неловкое положение перед лицом собрания общины, был посрамлен, и его должны были наказать. Община не отказывалась окончательно от Павла, но все еще существовала опасность со стороны тех, кто представлялись апостолами и позволяли себе пренебрежительные замечания в отношении Павла. Хотя уверенность Павла в доброй воле коринфян и возросла (потому что они отвергли непокорного человека), ему приходится направлять и корректировать их, если они не видели истинного лица «суперапостолов». При обсуждении 1 Кор мы уже видели, что Павел не всегда последователен, поэтому от этой теории нельзя отмахнуться. Главный аргумент в ее пользу состоит в том, что создается впечатление, будто некоторые замечания в главах 1–9 предполагают существование тех же противников, что описаны в главах 10–13 (см. подраздел о лжеапостолах ниже). Тем не менее, неужели резкие нападки в главах 10–13 действительно должны были следовать за просьбой о деньгах в главах 8–9?

(Б) 2 Кор 6:14–7:1. Здесь тоже есть проблема с последовательностью: к теме открытых сердец из 6:13 автор возвращается в 7:2; соответственно, образуется разрыв в 6:14–7:1. Кроме того, возникает проблема лексики и взглядов. Этот отрывок содержит слова и конструкции, которые отсутствуют в других местах бесспорных писем Павла, например, «Велиар» и цитаты из Писания. Если «неверующие», которые являются главным объектом критики, – это язычники, то ведь слишком тесный контакт с язычниками не входит в число проблем 2 Кор[272]. Стал бы Павел призывать коринфян не общаться с язычниками, если в Антиохии он доказывал Петру (Гал 2:11–13), что трапеза с язычниками предполагается свободой благовестия[273]? Или мы должны думать, что языческие «неверующие» были особой моральной опасностью в атмосфере вседозволенности портового города Коринфа? Три дуализма (праведность/беззаконие; свет/тьма; Христос/Велиар) содержат некоторые понятия, встречающиеся в кумранских текстах. По одной из гипотез, Павел или редактор 2 Кор заимствовал отрывок именно из этого источника[274]. Все же некоторые крупные ученые признают не только аутентичность 6:14–7:1, но и его принадлежность данному контексту[275]. Можно ли расценивать слово «неверующие» как полемическое обозначение противников, о которых речь подробнее пойдет в 2 Кор 10–13? Как бы то ни было, остается еще одна проблема: почему этот отрывок расположен именно здесь и как он должен был согласовываться с направленностью остальной части письма?

Эти два примера должны показать весь диапазон вероятности (от маловероятного до правдоподобного), что 2 Кор состоит из нескольких частей. Однозначно решить данную проблему невозможно. Дискуссия о целостности 2 Кор имеет значение для понимания взаимоотношений Павла с Коринфом, однако 2 Кор с очень раннего периода существовало в своей современной форме и композиции[276]. Соответственно, его читатели или слушатели должны были и могли понять смысл того, что эта форма выражала. Как я уже несколько раз говорил, ценность комментариев, которые основываются на реконструкциях, спорна. Чтобы понять Павла, для большинства читателей будет достаточно признать, что в 2 Кор содержатся различные темы, раскрытые с разными риторическими эмфазами.

Образы в 2 Кор 4:16–5:10

О человеческой смертности и эсхатологическом существовании Павел рассуждает довольно сложным языком. Он проводит контраст между внешним человеком (anthropos) и внутренним человеком. Это контраст не тела и души, а человеческого существования в этом мире, где человек живет той жизнью, которую он получает от родителей, и – той жизни, которую он обретает через веру в воскресшего Иисуса Христа. Первое, смертное, постоянно уступает смерти, второе – обновляется и все более прославляется день ото дня, когда преобразуется в подобие Христа (4:11; 3:18). В своей земной жизни Павел много раз был близок к смерти, но, как ни парадоксально, каждый раз жизнь

Иисуса все ярче проявлялась в плоти Павла. Как указывает Furnish, 2 Corinthians 290, если у стойков душа человека становится более совершенной от строгости, то, согласно вере Павла, растущее совершенство исходит от Господа, который есть дух (3:18).

Некоторые Павловы образы помогают понять, как он мыслит себе мир иной и что, по его мнению, происходит, когда земной дом-хижина[277] разрушается (5:1), – хижина, в которой он вздыхает под бременем (5:4), тело, в котором он устранен от Господа (5:6). Разрушение для Павла не означает, что он будет раздет и наг (5:3–4): напротив, еще великолепно облачен. На смену хижине придет жилище от Бога – нерукотворный вечный дом на небесах (5:1). Павел даже предпочел бы выйти из тела и водвориться у Бога (5:8; см. Флп 1:20–26).

Если это относительно ясно[278], то того же нельзя сказать о многих других вещах. Существует ли уже этот нерукотворный дом или создается Богом, когда разрушается земная хижина? Идет ли речь о новом духовном теле, которое должно заменить смертное тело? Если так, то когда верующий предстает перед судом Христовым (5:10) и облачается в это тело, – в момент смерти или во время воскресения из мертвых (как в 1 Кор 15:36–44)? Или здесь тема экклезиологическая – включение в тело Христово? Или перед нами апокалиптика: речь идет о небесном храме? Или этот образный ряд лишь противопоставляет преходящему нынешнему существованию вечное будущее существование? В любом случае, считал ли Павел что обладает божественным откровением о том, какое посмертие ожидает христиан? Или эти образы просто выражали его уверенность в победе и воссоединении с Христом?

Сбор Павлом денег для Иерусалима (2 Кор 8–9)

Согласно Деян 11:29–30, (в 40–х годах) Павел и Варнава доставили иерусалимским старейшинам пожертвование из Антиохии – «пособие братьям, живущим в Иудее», – жест, который трудно согласовать с воспоминаниями самого Павла об отношениях с иерусалимскими христианами до Иерусалимского собора (около 49 года). На соборе Павел согласился с просьбой иерусалимских вождей помнить о нищих, что и делал с готовностью (Гал 2:10)[279]. Мы не знаем, сразу ли Павел организовал этот сбор, чтобы выполнить требование, и прекратил ли он сбор денег, когда прибыли «некоторые от Иакова» и стали причиной волнений в Антиохии. В любом случае, примерно в 56–57 годах, спустя шесть лет, сбор денег для Иерусалима («для святых») стал важной заботой в его миссионерской деятельности[280]. Галатским церквам и коринфянам было сказано в первый день каждой недели (1 Кор 16:1–4; вероятно, в день, когда христиане собирались вместе) откладывать небольшое количество денег, а из 2 Кор 8–9 и Рим 15:26 мы узнаем, что Павел собирает пожертвования в Македонии и Ахайе[281]. Почему Павла так заботил успех этого предприятия?

О щедрости к бедным написано в ВЗ (Пс 112:9), о том же говорил Иисус. Те, у кого избыток, должны делиться с неимущими – ведь когда-то счастье может изменить. Но почему речь идет о нищих в Иерусалиме? Скорее всего, свою роль сыграло желание Павла объединить языческие общины с Иерусалимом (κοινωνία; см. Гал 2:9). Язычники участвуют в духовном благословении иудеев, а потому должны делиться материальными благами (Рим 15:27). Тем самым станет ясно, что язычники и иудеи (особенно из материнской церкви) едины во Христе. Действительно, в психологическом и практическом планах немного связывает людей и институты так эффективно, как их банковские счета.

Была ли здесь личная заинтересованность? Если коринфские клеветники были из Иерусалима и обвиняли Павла в неверности материнской общине, не мог ли сбор денег для иерусалимских христиан привести к осуждению его поведения? Не передали ли противники Павла в Галатии его колкости в адрес пресловутых «так называемых столпов» (Гал 2:6, 9), а также слова о рабстве нынешнего Иерусалима Закону (4:25)? Если так, надеялся ли Павел сгладить конфликт с помощью сбора денег? В Рим 15:30–31 Павел выражает неуверенность в том, что его служение в Иерусалиме будет приемлемо для тамошних христиан. Между строк Деян 21:17–25 можно обнаружить напряжение между Павлом и Иаковом, которое возникло, когда Павел приехал в Иерусалим. Таким образом, сбор денег мог сыграть духовную, экклезиологическую и дипломатическую роль в служении Павла – пример того, какую сложную роль играл и продолжает играть сбор денег в церквах с тех пор.

Противники/лжеапостолы в 2 Кор 10–13

Хотя некоторые серьезные ученые (Barrett, Kasemann) дифференцируют «суперапостолов» (11:5; 12:11) от «лжеапостолов» (11:13), это остается гипотезой меньшинства и обычно считается ненужным усложнением[282]. Исходя из тезиса, что в главах 10–13 описывается только одна группа «апостолов», что можно сказать об их характерных чертах? Отвечая на этот вопрос, нужно учитывать не только Павловы обличения, но и то, что он говорит в свою защиту. Видимо, эти люди недавно «пришли» в Коринф. Они иудейского происхождения, но владеют навыками риторики (видимо эллинистической), проповедуют Иисуса и некую весть. Они хвалятся сверхъестественными способностями и переживаниями[283], а их просьба о поддержке дает коринфянам почувствовать себя важными. Интересно, что Павел направляет свою критику в большей степени на их показное поведение и претензии, чем на их доктрину, причем параллельно стремится возвысить себя. Если они евреи и израильтяне, то и он таков (11:21–23). Если суперапостолы говорят о своих силах, то и Павел совершал знамения и чудеса, когда был в Коринфе (12:11–12). Если они говорят о своем особом опыте, то Павел четырнадцать лет назад был вознесен на третье небо и слышал слова, которые нельзя пересказать (12:1–5). Они строят на заложенном им основании и пользуются плодами чужих трудов, а он сам не опирался на дела других (10:15; 1 Кор 3:10). И главное: могут ли они похвалиться такими страданиями и гонениями, которые он претерпел за Христа (2 Кор 11:23–29)? что касается денег, то нежелание Павла искать материальной поддержки – это признак силы, а не слабости, чтобы не обременять коринфян из любви к ним (11:7–15). Он причинял издержки другим церквям, получая от них содержание для служения коринфянам. Теперь, несмотря на инсинуации лжеапостолов, при сборе денег Павел действует с осторожностью, посылая за деньгами Тита и еще одного из братьев (12:16–18).

Говоря о лжеапостолах, вспомним еще, что у Павла было на уме в 2 Кор 3:1–6:13. Они, вероятно, пришли в Коринф с рекомендательными письмами от других христиан. Павлу такие письма не нужны, ибо его письмо – сами коринфяне, которых он обратил ко Христу (3:1–3). Очевидно, они взимали плату за свое благовествование (2:17), они хвалились тем, что видели (5:12). Не является ли защита Павлом своих страданий и смертельных опасностей (4:7–5:10; 6:4–10) указанием на то, что лжеапостолы привлекали их в доказательство его слабости? Не является ли настойчивое утверждение Павла, что сокровище, полученное от Бога, мы носим в глиняных сосудах, признаком того, что лжеапостолы считали, что эта сила теперь принадлежит скорее им, чем Богу (4:7)?

Что касается их доктрины, считал ли ее Павел в принципе неверной, или проблема заключалась в их претензиях? Не стоит делать далеко идущих выводов из полемического упоминания о возможности прихода кого-то, кто проповедует иного Иисуса или иное благовестие (11:4)[284]. В 2 Кор нет ничего сопоставимого с нападкамии Гал на миссионеров, которые требуют обрезания от языкохристиан. В то же время Павел настойчиво говорит о своем еврейском и израильском происхождении; в 3:6–18 он ставит новое служение и завет Духа выше того, что было начертано на камнях, и превозносит отражение Господней славы с непокрытым лицом по сравнению с отражением ее с покрытым лицом (как у Моисея). Отсюда можно предположить, что противники Павла придавали большое значение своему иудейскому наследию[285]. В целом, однако, из 2 Кор 3–7; 10–13 не возникает впечатление, что Павел усматривал в доктрине «лжеапостолов» какие-то доктринальные ошибки, – ошибочны лишь их претензии.

Что получится, если соединить 1 Кор и 2 Кор? Были ли люди, которых Павел критиковал в 1 Кор, «лжеапостолами» из 2 Кор? Согласно 1 Кор, коринфяне разделились в соответствии с тем, были ли они последователями Павла, Аполлоса, Кифы (Петра) или Христа. Как минимум, Петр считался апостолом[286], хотя не факт, что он бывал в Коринфе. 1 Кор 9:1–27 защищает права Павла как апостола, а 15:8–10 защищает его статус свидетеля явления воскресшего Иисуса, каковыми были все апостолы. Тем не менее именно потому, что он не видел Иисуса во время публичного служения, много раз при жизни ему приходилось защищать свой апостольский сан от критиков, которые сами не претендовали на это звание. Против соотнесения противников из 1 Кор с оппонентами из 2 Кор говорит впечатление, которое складывается под влиянием 2 Кор 3:1; 11:4 – о том, что лжеапостолы пришли недавно. Более того, они могли оказаться самой значительной силой, которой можно было противодействовать только после визита Тита с письмом «со многими слезами» (№9). Однако, поскольку вряд ли 1 Кор уничтожило всякую оппозицию Павлу, можно предположить: некоторые старые враги объединились с новыми, что

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
причинило Павлу в Коринфе серьезные неприятности.

Для размышления

(1) «Не Знавшего греха Он [Бог] соделал грехом вместо нас» (2 Кор 5:21, КП). Общепринятое новозаветное учение состоит в том, что Иисус был без греха (Ин 8:46; 14:30; Евр 4:15; 1 Петр 2:22; 1 Ин 3:5). Не идет ли здесь Павел против традиции, утверждая, что Бог сделал Иисуса грешником, который затем станет объектом немилости Бога? (Некоторые исследователи поддерживают эту точку зрения, утверждая, что в Мк 14:36 Иисус старается избежать чаши божественного гнева.) Если это не так, то есть несколько возможностей.

- Бог допустил, чтобы Иисус считался грешником (богохульником) и умер смертью грешника. Параллельное место в Гал 3:13: «Христос искупил нас от проклятия Закона, сделавшись за нас проклятием, потому что написано: проклят всякий, висящий на древе» (наказание за богохульство: Лев 24:16 и Втор 21:22–23 объединены у Иосифа Флавия).
- Бог позволил, чтобы Иисус представлял грешное человечество. Вторая часть 2 Кор 5:21 может служить подкреплением этой интерпретации: «чтобы мы стали праведностью Божией» (КП).
- Бог сделал Иисуса жертвой за грех. В греческом переводе Лев 4:25, 29 «грех» используется вместо «жертвы за грех». Однако в контексте 2 Кор ничто не готовит к такому пониманию.

(2) Историчность Деян с героическим изображением Петра и Павла, а также описанием их деятельности, полной чудес, часто ставится под сомнение (как и чудеса, приписываемые Иисусу, часто не принимают во внимание, считая их добавленными позже в пропагандистских целях). 2 Кор 2:12 стоит рассмотреть в свете этих суждений. Павел сам утверждает, что творил «знамения, чудеса и силы» среди коринфян (см. также Рим 15:19), даже если они и не служат ему для доказательства, в отличие от других миссионеров. Сравнение описания в 2 Кор 11:23–33 того, что Павлу пришлось преодолеть, с Деян показывает, что текст в Деян может привести даже к недооценке необычайной жизни и деятельности апостола. Находят подтверждение даже некоторые из самых спорных аспектов картины в Деян, например, первоначальная проповедь Павла в синагогах и оппозиция со стороны иудеев диаспоры (11:24, 26). Есть незначительные различия, например, побег Павла из Дамаска из-за враждебного отношения царя Ареты, а не только иудеев (ср. 11:32–33 и Деян 9:22–25). Все же не следует преуменьшать сходство между Деян и писаниями самого Павла (см. выше, таблицу 5 в главе 16).

Библиография

Комментарии и монографические серии

(* = также и по 2 Кор): Barrett, C. K. (NNTC, 1973); Best, E. (IBC, 1987); Betz, H. D. (Hermeneia, 1985: только главы 8–9); Danker, F. W. (AugC, 1989); Fallon, E. T. (NTM, 1980); Furnish, V. P. (AB, 1984); Hughes, P. E. (NICNT, 1962); Kreitzer, L. J. (NTG, 1996); Kruse, C. (TNTC, 1987); Martin, R. P. (WBC, 1986); Murphy-O'Connor, J. (NTT, 1991); Omanson, R. L., and J. Ellington (TH, 1993); Tasker, R. V. G., (TNTC, 1958); Thrall, ?.?. (2 vols.; ICC, 1994, 1998); Watson, N. (EC, 1993). Смотри также работы, отмеченные звездочкой, в библиографии к главе 22 выше.

Библиографии

Dutile, C, South?west Journal of Theology 32 (#1; 1989), 41–43 (аннотированная); Bieringer, Studies 3–66.

Barrett, C. K., "Paul's Opponents in II Corinthians," NTS 17 (1970–1971), 233–254.

Beasley-Murray, G. R., 2 Corinthians (Nashville: Broadman, 1971).

Bieringer, R., and J. Lambrecht, Studies on 2 Corinthians (BETL 112; Louvain: Peeters, 1994).

Bornkamm, G., "The History of the Origin of the So-called Second Letter to the Corinthians," NTS 8 (1961-1962), 258-264.

Bultmann, R., The Second Letter to the Corinthians (Minneapolis: Augsburg, 1985).

Carson, D. A., From Triumphalem to Maturity: An Exposition of 2 Corinthians 10-13 (Grand Rapids: Baker, 1984).

Crafton, J. ?, The Agency of the Apostle: A Dramatic Analysis of Paul's Responses to Conflict in 2 Corinthians (JSNTSup 51; Sheffield: Academic, 1991).

Georgi, D., The Opponents of Paul in Second Corinthians (Philadelphia: Fortress, 1986; нем. ориг. 1964).

Hanson, R. P. C., II Corinthians (London: SCM, 1954).

Harris, M. J., 2 Corinthians (Grand Rapids: Zondervan, 1976).

Hering, J., The Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians (London: Epworth, 1967).

Kent, H. A.?, A Heart Opened wide: Studies in II Corinthians (Grand Rapids: Baker, 1982).

Madros, P., The Pride and Humility of Saint Paul in His Second Letter to the Corinthians (Jerusalem: Franciscan, 1981).

Menzies, ?, The Second Epistle of Paul to the Corinthians (London: Macmillan, 1912). Oostendorp, D. W, Another Jesus: A Gospel of Jewish-Christian Superiority in II Corinthians (Kampen: Kok, 1976).

Savage, T. B., Power through weakness. Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians (SNTSMS 86; Cambridge Univ., 1996).

Strachau, R. H., The Second Epistle of Paul to the Corinthians (New York: Harper, 1935).

Sumney, J. L., Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians QSNTSup 40; Sheffield: Academic, 1990).

Taylor, N. H., "The Composition and Chronology of Second Corinthians," JSNT 44 (1991), 67-87.

Thrall, M. E., "A Second Thanksgiving Period in II Corinthians," JSNT 16 (1982), 101-124.

Young, F. M., and D. F. Ford, Meaning and Truth in 2 Corinthians (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

Глава 24 Письмо к Римлянам

Письмо к Римлянам – самое длинное из новозаветных писем, самое вдумчивое из бесспорно Павловых писем и более спокойное по аргументации оправдания верой, чем Гал. Это настоящий богословский шедевр. Из всех писем Павла оно наиболее изучено, и в истории христианского богословия играло очень важную роль: Августин, Абельяр, Лютер, Кальвин, Барт и другие строили на нем значимые позиции. Не будет большим преувеличением сказать, что именно споры об основных идеях Рим раскололи западное христианство [287]. Сотни, тысячи исследований, часто очень трудные для начинающих, написаны по одному только вопросу об оправдании. На большую часть анализа повлияли конфликты периода Реформации о вере и делах, и эти спорные темы кажутся далекими от повседневной жизни современных христиан. Тем читателям, которые ограничены временем и могут детально изучить только одно письмо Павла, я бы не стал рекомендовать Рим, хотя оно и самое важное из его сочинений. Поэтому на этом письме мы остановимся чуть менее подробно, чем на 1 Кор, где темы были легче для восприятия и имели больше возможностей для применения [288].

Глава построена так: «Контекст», «Общий анализ», «Единство Письма к
Страница 83

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Римлянам», «Оправдание/праведность», «Павловы воззрения на иудейское соблюдение Закона», «Первородный грех и Рим 5:12–21», темы «Для размышления», «Библиография».

Базовые сведения

Датировка: зима 57–58 годов в Коринфе (55–56 годы по ревизионистской хронологии).

Адресаты: Возлюбленные Божьи, находящиеся в Риме, где сам Павел не был, но имел друзей.

Аутентичность: Seriously не оспаривается.

Единство: Отдельные ученые постулируют соединение двух отдельных писем; чуть более распространена гипотеза о том, что глава 16 добавлена позднее.

Целостность: Некоторые ученые отвергают подлинность не только главы 16 (или доксологии в 16:25–27), но и главы 9–11.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1–7.

Б. Благодарение: 1:8–10.

В. Основная часть: 1:11–15:13.

Г. Заключительная формула: 15:14–16:23 плюс доксология (16:25–27).

Композиция в соответствии с содержанием:

1:1–15: Адрес/приветствие, благодарение и предисловие о желании Павла приехать в Рим.

1:16–11:36: Доктрина:

часть I: 1:16–4:25: Праведность Бога, открытая через благовестие.

1:18–3:20: Божий гнев и грехи язычников и иудеев.

3:21–4:25: Оправдание верой независимо от Закона.

часть II: 5:1–8:39: Божье спасение для тех, кто оправдан верой.

часть III: 9:1–11:36: Божье обетование Израилю.

12:1–15:13: Увещевания:

часть I: 12:1–13:14: Авторитетный совет о христианской жизни.

часть II: 14:1–15:13: Сильные должны любить немощных.

15:14–33: Намерения Павла путешествовать и благословение.

16:1–23: Рекомендации Фиве и приветствие людям, живущим в Риме.

16:25–27: Завершающая доксология.

Контекст

Здесь надо прежде всего остановиться на двух важных вопросах: в какой ситуации Павел написал это письмо? Какова история римской общины? На первый вопрос ответить довольно легко. Павел написал письмо недалеко от Кенхрей (порта в Коринфе): он рекомендует адресатам Фиву (16:1–2), диаконису из этого города. Он посылает привет от Гая, странноприимца церкви, из которой Павел пишет, – а мы знаем, что известной фигурой был именно Гай из Коринфа (16:23; 1 Кор 1:14). Во время написания письма Павел планирует отвезти собранные деньги в Иерусалим (Рим 15:26–33). Апостол провел зиму 57–58 годов (по традиционной хронологии) в Коринфе, а после этого (Деян 20:2–21:15) отправился через Македонию, Азию и Кесарию в Иерусалим, где был

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
арестован. Так что сейчас существует реальное единодушие относительно того, что Павел писал в Рим из Коринфа (в 57–58 годах или ранее по ревизионистской хронологии).

Второй вопрос касается адресатов: важна ли история христианства в Риме для понимания этого Павлова письма? Одни ученые отвечают отрицательно: Павел не был основателем римской христианской общины³[289] почти ничего о ней не знал; в письме он дает свод своего богословия или общие размышления, основанные на прежнем опыте, а не компетентно решает насущные проблемы римских христиан. Часто при этом предполагается что глава 16 (с приветствиями 26 человекам) – поздняя вставка и не адресована знакомым Павла в Риме. Однако если эта глава действительно входила в первоначальный текст письма (теория большинства в англоязычной библеистике), и Павел был знаком с таким количеством людей, живущих там, вероятно, он все же кое-что знал о Римской церкви.

Поэтому чаще считают, что для понимания данного письма важно знать, как возникло христианство в столице Римской империи и какой была римская церковь. В Риме I века н. э. жило, видимо, около 40–50 тыс. иудеев[290]; судя по всему, начиная со II века до н. э., многие иудеи (торговцы, иммигранты, пленники) попадали в Рим из Палестины/Сирии. Тесные политические связи между регионами сохранялись два века, ибо Рим внимательно следил за зависимыми царствами Палестины, а иродианские аристократы даже воспитывались в Риме. После падения Иерусалима в 70 году н. э. Иосиф Флавий прожил многие годы клиентом императорской семьи Флавиев, а в 70-х годах будущий император Тит привез в Рим иудейского царя Агриппу II, чья сестра Береника стала любовницей Тита.

Если учесть историю иудейского присутствия в Риме, видимо, прошло немного времени, прежде чем иудео-христиане, искавшие обращенных в других городах империи (скажем, Дамаске, Антиохии), пришли в столицу. Когда именно первое слово о Христе достигло Рима? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно вернуться назад. Описание Тацитом преследований Нерона после пожара 64 года н. э. (Анналы 15.44) показывает, что в Риме можно было провести различие между христианами (Chrestianoī) и иудеями. Христиане были многочисленны, и это «зловредное [христианское] суеврие» возникло в Иудее – косвенное указание на то, что христианство пришло в Рим из Иудеи. Письмо Павла 57–58 годов подразумевает, что христианская община существовала значительный период времени: он «много лет» желал посетить ее (15:23). Более того, вера римлян «возвещается во всем мире» – этот комплимент не имел бы смысла, если бы Павел писал крохотной, недавно образовавшейся группе. Таким образом, римская христианская община, должно быть, уже существовала к началу 50-х годов. Согласно Деян 18:1–3, когда Павел пришел в Коринф (около 50 года н. э.), он делил жилье с Акилой и Прискиллой, иудейской парой, которая недавно пришла из Италии, «потому что Клавдий повелел всем иудеям удалиться из Рима». Поскольку нигде не сказано, что в христианство их обратил Павел, они пришли из Рима уже как иудеи, верующие в Иисуса. Светоний (Клавдий 25.4) указывал, что Клавдий «иудеев, постоянно волнуемых Хрестом [impulsore Chresto], изгнал из Рима». Как мы уже говорили (см. выше, главу 16, сноску 24), это изгнание, возможно, означало, что христианская миссия пробыла в Риме достаточно долго, чтобы вызвать серьезные трения в синагогах. Для более раннего периода у нас мало данных[291], но, скорее всего, христианство появилось в Риме к началу 40-х годов.

Откуда пришли христианские проповедники? Около 375 года Амвросиастр, живший в Риме и написавший комментарий к Рим[292], сообщает, что римляне «получили веру, хоть и с иудейским уклоном [ritu licet Judaico]». Павел ранее в Риме не был; ничто в рассказах Деян об Антиохии не указывает на факт антиохийской миссии в Рим. Да и вообще кандидатура Иерусалима – самая правдоподобная. Судя по Деян 28:11, к римским иудеям поступала богословская информация из Иерусалима; на такую связь указывают и иудейские документы, описывающие фигуры конца I века.

Почему эта информация важна для понимания Рим? Она важна в двух аспектах, при условии, что глава 16 входила в текст письма.

(1) Зная на удивление много христиан в Риме, Павел обращается как пастырь к тамошней общине. Судя по Деян и Гал, исповедники христианства, идущего из Иерусалима, были консервативнее в отношении иудейского наследия и Закона[293], чем язычники, обращенные Павлом. И действительно, в Письме к

Римлянам Павел намного деликатнее высказывается об иудейском наследии, чем в Письме к Галатам: см. не только главы 9–11, но и сопоставление отдельных глав с Гал[294]. (Это имело смысл, если отголоски Гал достигли Иерусалима и предвещали Павлу недобрый прием.) Например, если в Гал 5:2 Павел пишет: «Если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа», то в Рим 3:1–2 спрашивает: «Какая польза от обрезания? Великое преимущество во всех отношениях». Это не противоречие: в отличие от ситуации, отраженной в Гал и (Флп 3), в Риме не возвещалось контрблагостие с требованием обрезать язычников[295]. Письмо к Римлянам – также самое «литургическое» из бесспорно подлинных писем Павла в смысле использования языка иудейского богослужения: например, Иисус описан как жертва умилоствления (3:25), адресаты призваны представить свои тела в живую жертву (12:1), а служение самого Павла названо священнодействием благовестия (15:16). Не использовалась ли эта терминология в расчете на тех адресатов, которые с уважением относились к литургии в Иерусалимском храме?

(2) Павел собирался в Иерусалим, и если римское христианство исходило оттуда, то убедительное письмо в Рим от Павла позволяло ему наметить, что он будет говорить в Иерусалиме, а также убедить римских христиан заступиться за него перед иерусалимской верхушкой.

Письмо к Римлянам порой называют последним заветом Павла. Иногда под этим имеют в виду лишь то, что это – хронологически последнее из бесспорно подлинных Павловых писем. Иногда – нечто большее: Павел предчувствовал, что, возможно, пишет свое последнее сочинение. Как мы уже сказали, Павел мог опасаться, чем закончится доставка языкохристианских пожертвований в Иерусалим. Если бы иерусалимская община отказалась взять деньги, под угрозой оказалась бы *κοινωνία* между ней и общинами Павла; Павел мог бы стать персоной нон грата во многих местах, включая Рим. Поэтому в своем письме к уважаемой церковной общине он, возможно, хотел рассказать правду о том, за какое благоветие собирается пострадать (то есть это его литературное завещание). В этой гипотезе слишком много домыслов, и у нее шаткое основание – Рим 15:22–32. Но и без таких мрачных предчувствий Павел должен был придавать большое значение доставке пожертвований в Иерусалим, а потому, возможно, счел уместным подробно объяснить римским общинам свою позицию. Он надеялся, что его благоветие исцелит конфликты в смешанной конгрегации Рима.

Хорошо бы совместить элементы разных гипотез[296]. В каком-то смысле перед нами краткий свод взглядов Павла, который имеет вполне законченный вид: Павел приводит свои мысли в порядок, прежде чем идти в Иерусалим их защищать[297]. Но зачем отправлять этот свод в столицу империи?

Причин было несколько. К тому моменту Павел завершил миссию в восточном Средиземноморье и планировал миссионерскую кампанию в Испании. Рим стал бы прекрасной базой для такой миссии (как Антиохия и Филиппы стали базой, с которой Павел начинал свой путь на запад во время первых путешествий)[298]. Соответственно, Павел считал важным объяснить римлянам смысл своей апостольской деятельности: то есть это рекомендательное письмо не только самому Павлу (L. T. Johnson), но и его благоветию (H. Koester). Здесь и пастырская забота: попытаться улучшить отношения между христианами разных убеждений («сильными» и «немоющими» в 14:1–15:1). Кроме того, если бы римские христиане поняли, что он не предубежден против иудаизма, они могли бы стать посредниками между ним и иерусалимской общиной, способствовать доброжелательности к нему вождей иудео-христианства.

По самым разным причинам Павлу требовалось быть убедительным; отсюда его широкое обращение к диатрибе [см. глава 5 (Б)], – жанру, который использовался греко-римскими философами для демонстрации тезиса и ответа на возражения[299]. Теперь рассмотрим письмо и проверим, сколь обоснованы наши выводы.

Общий анализ

Вступительная формула (1:1–7), Благодарение (1:8–10) и Предисловие (1:11–15), которое выполняет функции введения в основную часть, можно рассматривать вместе, ибо они обладают взаимосвязанными чертами. То, что Павел не использует выражение «церкви Божьей, находящейся в Риме», или «церквам Римским» (ср. 1 Кор 1:2; 2 Кор 1:1; Гал 1:2; 1 Фес 1:1), толковалось как критика. Хотя Павел и приветствует домашнюю церковь в Риме

(16:5), строятся гипотезы о том, что он не считал римскую общину настоящей церковью, потому что не был ее основателем или из-за ее богословского учения. Это почти наверняка неверно. Павел не стал бы выражать своего пренебрежения в письме, которым хотел снискать расположение римлян. Он вряд ли бы назвал группу, которую не считал церковью, «возлюбленными Божьими, призванными святыми» (Рим 1:7), а то, что Павел не использует термин «церковь» в начале Флп, обращаясь к общине, которую основал и любил, показывает, каким неубедительным бывает аргумент от молчания.

В 1:8 Павел говорит, что вера римских христиан возвещается во всем мире, – высокая оценка, ибо из 1:11–15 ясно, что Павел никогда не видел их, хотя и давно этого желал. В таком контексте приветствие, самое официальное в письмах Павла, замечательно тем, как Павел представляется римским христианам[300]. Сначала идет его имя (без соотправителя!), потом – «апостол, избранный к благовестию Божью» (1:1), потом – «благовестие о Сыне Божьем, который родился от семени Давидова по плоти, и открылся Сыном Божьим по силе, по Духу святости через воскресение из мертвых» (1:3–4). По мнению ученых, здесь Павел пишет не своими словами, а приводит иудео-христианскую формулировку благовестия[301], – видимо, потому что она известна и принята среди римских христиан. Если благовестие Павла было оклеветано или не понято, то он защищает себя, с самого начала показывая, что его проповедь согласуется с проповедью тех, кто миссионерствовал у римлян. Таким образом, он и римляне могут утешиться общей верой (1:12). Переход к основной части письма (1:10–15) говорит о планах Павла на будущее: прийти в Рим, чтобы возвещать благовестие, которое это письмо предвещает.

Доктринальный раздел основной части: Часть I (1:16–4:25): праведность [dikaïosyne] Бога, открытая через благовестие. Павел переходит к основной части письма, подчеркивая, что это благовестие – сила Бога[302] ко спасению каждого верующего, во первых, иудея, а затем и грека. (Отметим эту богословскую последовательность, которая была бы эффективна против тех, кто утверждал, что Павел недостаточно ценил иудео-христиан.) Одна из центральных тем письма состоит в том, что ныне открывается «праведность Божья» (1:17), то есть свойство, посредством которого Бог на Суде оправдает людей от их грехов верою в Иисуса Христа. (Об использовании Авв 2:4 «праведный верою жив будет», см. главу 19, тему 3.) Каково было отношение людей к Богу до благовестия о Христе? Обращаясь сначала к язычникам, Павел (1:18–23) стремится объяснить, что милосердный Бог был познаваем со времени создания мира[303]. Из-за человеческой глупости в языческом мире божественный образ был замутнен, что вызвало гнев Божий. Яркое изображение языческого идолопоклонства, похоти и порочного поведения, к которым это привело (1:24–32), отражает иудейскую шкалу ценностей Павла[304]. Говоря здесь о языческом образе жизни, Павел, возможно, во многом ориентировался на представления о нем, которые бытовали в эллинистических синагогах, где он воспитывался. Но затем в 2:1 стилем, знакомым нам по стоической диатрибе, Павел обращается к воображаемому слушателю-иудею, который обличает то же, что и Павел, но впадает в сходные грехи. У Бога нет любимчиков: вечная жизнь или наказание последуют по делам людей, сначала иудеям, судимым согласно Закону, затем язычникам, судимым согласно природе (physis) и тому, что написано в их сердцах и совести (2:5–16).

В ярком отрывке (2:17–24) Павел высмеивает высокомерные утверждения об иудейском превосходстве. Он не отрицает, что обрезание имеет ценность[305], но только в том случае, если человек соблюдает Закон. Однако необрезанный, живущий по требованиям Закона, осудит обрезанного нарушителя Закона (2:25–29). Все люди виновны перед Богом. Тогда каково же преимущество обрезанных иудеев, если они тоже – объекты гнева Бога (3:1–9) и никто не праведен[306]? В 3:21–26 Павел отвечает: иудеям было вверено божественное слово обетования, а Бог верен. Апостол пересказывает обетования и прообразы в Законе и Пророках: праведность Бога через веру (в) Иисуса Христа, оправдывающая равно иудеев и греков. По словам Павла, Бог честен, ибо грехи всех людей искуплены кровью Христовой[307]. никому не дано права хвалиться, поскольку Бог верою оправдал обрезанных и необрезанных[308], независимо от дел Закона (= предписанных законом) (3:27–31).

Павел уже цитировал Закон и Пророков; в Рим 4 он возвращается к Быт, чтобы показать последовательность божественного промысла: праведность Авраама пришла через веру, а не по закону[309]. Как мы видели в главе 19, об Аврааме Павел заговорил, возможно, в связи с тем, что к Аврааму апеллировала партия обрезания в Галатии. Теперь он сам активно

разрабатывает эту тему. Иудейские современники Павла считали Авраама своим предком, но для Павла он был «отцом всем нам», кто разделял веру Авраама (4:16) [310]. Раздел завершается кратким изложением тезиса Павла: рассказ о праведности, вмененной Аврааму, написан для нас, верующих в Господа Иисуса, «который предан за грехи наши и воскресен для оправдания нашего» (4:25). Хотя это спасительное деяние влияет на каждого человека по отдельности, Павел считает, что отдельные верующие связаны между собой в коллектив – религиозную общину/церковь, так же как Израиль был народом.

Доктринальный раздел основной части: Часть II (5:1–8:39): примирение с Богом во Христе и Его блага. Если люди оправданы через Христа, они примирены с Богом. Это влечет за собой многие дары: мир с Богом, надежду на славу Божью и излияние Божьей любви (5:1–5). Описание того, как смерть Христа привела к оправданию, спасению и примирению (5:6–11), включает в себя одно из самых замечательных новозаветных слов о божественной любви: она предполагает готовность умереть за недостойных грешников. Используя имя Авраама в качестве примера оправдания верой в истории Израиля, Павел теперь сравнивает совершенное через Христа с состоянием всех Адамовых потомков: благодать и жизнь по сравнению с грехом и смертью. (Для Павла смерть – это не просто прекращение жизни, но отрицание самой жизни, ибо смерть приходит через грех.) Как прегрешение Адама привело к осуждению всех, так и послушание Христа привело к оправданию и жизни всех. Этот отрывок положил начало богословию первородного греха, см. подраздел ниже.

В 6:1–11 Павел объясняет, что этот результат осуществляется через крещение, – это самое пространное рассуждение у Павла на данную тему, хотя даже здесь он не объясняет точное соотношение крещения и веры. Наше старое «я» распято с Христом, мы были крещены в Его смерть и погребены с Ним, чтобы, как Он был воскрешен из мертвых, мы тоже могли ходить в обновленной жизни [311]. Но грех (персонифицированный у Павла) все еще действует, хотя мы сейчас в благодати, а не под Законом. 6:12–23 предупреждает, чтобы люди не становились рабами греха. Некоторые исследователи считают, что апостол использует здесь одну из своих крещальных проповедей (возможно, защищаясь от обвинения в том, что его проповедь способствует распущенности).

В Рим 7 Павел возвращается к вопросу о Законе Моисеевом. Основной принцип состоит в том, что смерть Христа аннулировала довлеющую власть Закона. Закон нельзя приравнивать к греху, но греховные страсти возникают под действием Закона: «Я не иначе узнал грех, как посредством Закона» (7:5, 7). Монолог от первого лица в 7:7–25 – один из самых ярких риторических отрывков Павлова послания в Рим: «Я не понимаю, что делаю, потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Нахожу удовольствие в Законе Божьем, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего». Эта страстная речь породила многочисленные толкования [312]. Fitzmyer, Romans 465–466, проводит интересную параллель из кумранских текстов, где автор описывает некое «я», которое пытается решить вопрос спасения и начинает речь словами: «Я принадлежу к нечестивому человечеству». И этот автор, и Павел описывают греховное человечество с иудейской точки зрения, но для кумранского автора освобождение приходит от милосердного Бога посредством Закона/Торы, а для Павла оно даруется милосердным Богом через веру в Иисуса Христа.

Если Христос освобождает от смерти и греха и дарует жизнь, как нужно прожить эту жизнь, особенно принимая во внимание, что мы все еще плоть, и эта плоть не послушна Божьему закону? В Рим 8 Павел отвечает, что мы должны жить не по плоти, а по Духу Божьему, который воскресил из мертвых Христа. «Если живете по плоти, то умрете, а если Духом умерщвляете дела плотские, то живы будете» (8:13) [313]. Итак, мы стали Божьими детьми (которые могут восклицать: «Авва, Отче!»), как и ранее Иисус), наследниками Божьими и сонаследниками Христу, живущими с обещанием, что, если мы сейчас страдаем с Ним, с Ним и прославимся (8:14–17). Народ Израиля понимал, что был Божьим первенцем, Божьими сынами/детьми (Исх 4:22; Ис 1:2), но теперь это отношение углубилось через Дух единственного в своем роде Сына Божьего (говоря о «нашем» богосыновстве, Павел использует слово *hiothesis*, которое в Ин ограничено Иисусом). В ветхозаветном рассказе о творении мира земля была проклята из-за греха Адама (Быт 3:17–19; 5:29), а в ветхозаветной апокалиптике присутствовали мечты о новом небе и новой земле (Ис 65:17; 66:22). Тогда, вполне логично, что Павел (Рим 8:18–23) в порядке противопоставления Адама и Христа говорит об исцеляющем влиянии Христа на все материальное творение (включая человеческое тело). Оно освободится от уз тления и обретет свободу. Мы еще не видим этого, мы надеемся и терпеливо

ожидаем. Чтобы подкрепить нас в нашей немощи, Дух ходатайствует за нас вздыханиями неизреченными (8:24–27). Ничто в будущем не является делом случая: и оправдание, и прославление – часть спасительного плана, предопределенного Богом с самого начала (8:28–30). Бог, «который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас», – на нашей стороне, и это источник огромной уверенности. В 8:31–39 Павел завершает вторую часть доктринального раздела замечательными словами: «Если Бог за нас, кто против нас?.. Я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни ангелы, ни начала, ни силы, ни настоящее, ни будущее... не может отлучить нас от любви Божьей во Христе Иисусе, Господе нашем».

Доктринальный раздел основной части: часть III (9:1–11:36): как оправдание Христом согласуется с Божьим обетованием Израилю?[314] Если с самого начала существовал божественный план, ведущий к Христу, как случилось, что израильтяне (иудеи), получившие обетование через Закон и Пророков, отвергли Христа? Павел переходит к этому вопросу столь внезапно, что некоторые экзегеты (начиная с Маркиона в II веке) считали этот отрывок чужеродным элементом в письме. Миссионер, который провел столько лет, проповедуя язычникам, вдруг говорит, что желал бы быть отлученным от Христа и быть проклятым за своих соотечественников! Опровергая всех, кто говорил, что он оклеветал иудаизм, он с гордостью перечисляет привилегии израильтян (9:4–5).

Объясняя, что слово Божье не нарушилось, Павел цитирует Писание, пытаясь показать, что не все потомки Авраама считались его детьми: Бог избрал Исаака, а не Измаила, Иакова, а не Исава (9:6–13). Бог здесь не проявляет несправедливость, но действует как горшечник, который выбирает, сделать ли ему высококачественную вазу или обычный сосуд из одной и той же глины (9:14–23). У Бога нельзя требовать объяснения Его выбора. Приведя еще один перечень *testimonia* (9:24–29), Павел стремится показать, что Бог предвидел и неверность Израиля, и призвание язычников. Израиль потерпел неудачу, ибо искал праведности делами, а не верой; усугубив ошибку, он не осознал справедливости Бога к верующим во Христа, который есть конец Закона (9:30–10:4)[315]. Далее Павел говорит о бесплодности попыток быть праведным перед Богом на основе дел, тогда как «если ты устами будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, ты спасешься» (10:9). Здесь Павел не проводит различия между иудеем и эллином (10:12). Все это исполняет слова Иоиля 3:5 (2:32): «Ибо каждый, кто призовет имя Господа, будет спасен».

В 10:14–21 Павел не оставляет Израилю извинений: благовестие возвещали уже пророки, но израильтяне не поверили. У них нет алиби даже в виде непонимания, коль скоро такие глупцы, как язычники откликнулись. «Неужели Бог отверг народ свой?» (11:1). Отвечая на этот риторический вопрос категорическим «нет», Павел говорит как израильтянин от семени Авраамова из колена Вениаминова, избранный благодатью. Он приводит примеры из истории Израиля, когда большинство впадало в грех, но Бог сохранял остаток (11:2–10). Павел предсказывает, что все кончится хорошо (11:11–32). Преткновение Израиля и частичное ожесточение сердца было провиденциальными, чтобы спасение пришло к язычникам. Затем, согласно психологии «от противоположного», это возбудит в Израиле ревность, и весь Израиль спасется[316]. Верующие язычники не должны хвалиться: они только ветвь дикой маслины, привитой на культурное дерево вместо некоторых отломившихся веток. Повторная прививка природных (израильских) веток пойдет легче. (Слегка шокирует, что апостол язычников, видимо, рассматривает обращение язычников в христианство не как самоцель, а как промежуточный шаг к обращению Израиля.) Сначала язычники, а затем Израиль проявили неповиновение, но Бог милосерден ко всем. Павел завершает эту картину гимном, прославляющим бездну богатства и мудрость Божью: «Ему слава во веки. Аминь» (11:33–36).

Увещательный раздел основной части: часть I (12:1–15:13): жизнь по-христиански. Павел назидает римских христиан, как жить в ответ на милосердие Божье. С одной стороны, это объяснимо, ибо с самого начала (1:5) Павел дает понять, что его апостольское служение направлено на покорение народов вере. С другой стороны, это смело, ибо Павел не был лично знаком с большинством адресатов. Начиная с 12:3, Павел повторяет идеи, которые выражены и в 1 Кор, написанном, вероятно, менее чем за год до этого: одно тело, много членов, различные дары/харизмы, среди которых пророчество и учительство[317], и акцент на любви. Подобно ветхозаветным авторам литературы премудрости, он предлагает в 12:9–21 ряд советов, особо подчеркивая гармонию, терпение и прощение – все это как часть стремления не

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
соответствовать этому веку, но преобразоваться в новом веке/зоне, начало которому положил Христос[318].

Наставление быть покорным властям (13:1–7) достаточно уместно, если учесть, что адресаты живут в столице империи. (В 1 Петр 2:13–15, написанном из столицы, будет присутствовать тот же тон.) К тому времени Клавдий, изгнавший иудеев из Рима, уже умер, а новый император (Нерон) еще не проявлял враждебности к христианам. Следовательно, Павел мог говорить о (римском) правителе как Божьем слуге. Совет платить налоги, ценить и уважать власти сделал бы из христиан образцовых граждан. Не явилось ли послушание Павла результатом его положительного опыта общения с римскими властями (например, с Галлионом в Коринфе в Деян 18:12–17). Или его наставления были оборонительной стратегией против обвинения в том, что его богословие свободы и устремления к иному миру способствовало гражданскому неповиновению? Или он как пастырь был озабочен тем, не повторятся ли в христианской среде два сравнительно недавних случая изгнания иудеев (около 19 и 49 годов) раздраженными римскими императорами? (Не были ли христиане потенциально более раздражающим фактором, так как они обращали в свою веру язычников? См. выше, главу 8, сноску 59.) Когда мы будем обсуждать Откр, мы увидим, что к концу века под влиянием гонений у христиан разовьется другое отношение к римскому императору. Таким образом, не следует возводить в абсолют наставления Павла, как если бы это была точка зрения всего НЗ, применимая к правящим властям всех времен. В 13:8–10, где фраза «любите друг друга, любящий другого исполнил закон» дополняется утверждением, что все заповеди заключены в словах «люби ближнего твоего, как самого себя», Павел очень близко подходит к традиции Мф 22:38–40. Рим 13:11–14 завершает первую часть раздела наставлений, делая акцент на том, как важен эсхатологический момент, этот *kaĩros*, которому положил начало Христос. (Стих 12 с образами ночи и дня, дел ночи и оружия дня может воспроизводить крещальный гимн, известный римлянам.) Такая актуальность ведет к совету Павла вооружиться против желаний плоти: «Облекитесь в Господа Иисуса Христа» (13:14).

Увещательный раздел основной части: Часть II (14:1–15:13): сильный должен любить немощного. Мы не знаем точно, сам ли Павел придумал понятия «сильный» и «бессильный», или они уже были в ходу среди римской аудитории. Эти термины, видимо, обозначают не фракции (как в Коринфе), а разное отношение к требованиям. «Сильные» убеждены, что могут есть все и не должны относиться к каким-либо дням как особенным. «Немощные» осторожны в еде, позволяя себе только овощи, и соблюдают определенные священные дни. Некоторые ученые пытались связать такие предпочтения с практиками эллинистических гностиков или мистериальных религий, но речь, видимо, о правилах чистоты и культа, предписанных в Законе Моисеевом. «Сильные» считали эти заповеди несущественными, а «немощные» (= видимо, «немощные в вере», 14:1) считали их обязательными. Многие исследователи определяют «сильных» как языкохристианское большинство в Риме, а «немощных» – как иудео-христиан, хотя эта теория не имеет основания в тексте. Языкохристиане вполне могли быть в большинстве, из-за чего Павел и предостерегает их не возноситься перед иудеями (11:17–18), но это ничего не говорит о том, соблюдали ли языкохристиане Закон[319]. Если первые миссионеры прибыли в Рим из Иерусалима (см. выше), то многие новообращенные язычники могли соблюдать Закон. К «немощным» могли относиться именно такие язычники, а также некоторые иудео-христиане, которые вернулись в Рим после смерти Клавдия. С другой стороны, другие иудео-христиане, которые были друзьями Павла и которых он упоминает в Рим 16, могли быть в числе «сильных».

Павел озабочен тем, чтобы эти две группы не осуждали или не презирали друг друга (14:3–4, 10, 13). Каждая группа, несмотря на то, ест ли она или воздерживается от пищи, должна делать это для Господа. «Живем ли или умираем – всегда Господни» (14:6–8). Если римские христиане, «сильные» или «немощные», слышали, что Павел не принуждает новообращенных язычников соблюдать Закон Моисея, они узнают, как и коринфяне до них (1 Кор 8:7–13; 10:23–33), что он никогда не допустил бы, чтобы эта свобода расколола общину. В частности, он предупреждает «сильных», что лучше не есть мяса или не пить вина, если в результате этого твой брат или сестра оступится (14:21). Причисляя себя к «сильным», Павел провозглашает «Мы, сильные, должны сносить немощи бессильных и не себе угождать» (15:1). Христос не себе угождал (15:3), а стал служителем для обрезанных, чтобы доказать верность Бога, подтверждая обещанное патриархам, чтобы язычники могли восславить милость Бога (15:8–9а). Павел завершает этот раздел *testimonia* (15:9б–12): отрывки из Пророков, Закона и Писаний (трех разделов ВЗ),

Первый заключительный раздел (15:14–33): планы Павла. Апостол завершает письмо двумя взаимосвязанными разделами. Первый показывает его отношения с римлянами. Он знает, что они полны благодати, но он пишет им, потому что ему Богом дана благодать быть служителем для язычников. Как иудейский священник был поставлен служить Богу в Храме, так и проповедь Павла – это литургическая служба, чтобы язычники могли стать благоприятным приношением, посвященным Богу (15:16) [320]. Во исполнение этой службы Павел прошел от Иерусалима до Иллирика (западная часть Греция) [321]. Теперь он надеется пройти на запад через Рим, ведь тамошних христиан он давно желал увидеть. Его цель – проповедовать там, где имя Христа еще не звучало, а именно, в Испании (15:14–24). Но сначала он должен отвезти нищим Иерусалима деньги, собранные им в Македонии и Ахайе, и это путешествие беспокоит его. Не отнесутся ли к нему враждебно неверующие в Иудее (они, вероятно, считают его предателем, который перешел в церковь, которую когда-то преследовал)? Примет ли пожертвование иерусалимская община (она могла быть не в восторге от ремарок Павла в адрес «столпов» – Гал 2:6, 9)? Павел хочет, чтобы римляне помогли ему в этом путешествии своими молитвами (15:25–33). Надеялся ли они и на то, что они замолвят за него слово своим друзьям в Иерусалиме?

Второй заключительный раздел (16:1–27): приветия римским друзьям. Поскольку Павел желает пробить какое-то время в Риме на обратном пути из Иерусалима в Испанию, ему нужно, чтобы кто-то в Риме замолвил за него слово. Во-первых, Фива, диакониса [322] церкви в Кенхреи, что в нескольких километрах от того места, где пишет Павел, и помощница ему во всем, отправляется в Рим (и, возможно, везет это письмо). Ее должны хорошо принять. Если в Риме есть христиане, которые относятся к Павлу с подозрением, она может помочь своим посредничеством, как и те знакомые с ним люди, которые уже живут в Риме. Двадцать шесть из них он приветствует в 16:3–16. (Я полагаю, что эта глава – подлинная часть письма; см. подраздел ниже.) По Деян и другим письмам Павла мы знакомы лишь с немногими из них, – хотя мы и знаем о Павле гораздо больше, чем о любом другом новозаветном христианине, все же наше знание весьма ограничено. Упоминание о домашней церкви в 16:5 и домах в 16:10 и 11, а также объединениях в 16:15–15, наводит на мысль, что римская община состояла из многих небольших домашних церквей; более того, эта модель засвидетельствована для Рима на протяжении II века. Внимание современных ученых привлек тот факт, что Андроник и Юния (не Юний!) – «выдающиеся среди апостолов» (16:7). Юния – скорее всего, женское имя, она могла быть женой Андроника. Значит, Павел мог употреблять термин «апостол» и по отношению к женщине [323]. Этот стих представляет проблему, главным образом, для тех, кто, вопреки НЗ, ограничивает апостолат двенадцатью. (Однако, поскольку считать каждого апостола рукоположенным священником было бы анахронизмом, этот стих не имеет решающего значения в современном споре о том, можно ли рукополагать женщин.)

Письмо завершается (16:21–23) приветствиями от других христиан, живущих в Коринфе. Писец Третий представляется сам (единственный случай, когда это делает секретарь Павла), вероятно, так как он был в этом письме учеником-соавтором. (Некоторые переписчики переносили благословение из 16:20б на место после 16:23, в результате чего возникал стих 16:24). Доксология (прославление Бога) в 16:25–27 отсутствует во многих рукописях и вполне может быть дополнением, сделанным первыми переписчиками, или литургической вставкой, сделанной редактором для публичного чтения в церкви.

Единство Письма к Римлянам

P46 (около 200 года н. э.) показывает, что существовала форма Рим из 15 глав [324]. В XIX веке начала обретать популярность (особенно в Германии) теория о том, что глава 16 некогда была отдельным рекомендательным письмом для Фивы, которая отправлялась в Эфес из Кенхреи (Рим 16:1–3) [325]. Кропотливое исследование Gamble, однако, выявило слабость любой теории, которая отделяет главу 16 от остальной части письма [326]. В пользу того, что Рим 16 – подлинная часть письма, говорят следующие соображения.

(1) Текстуальные свидетельства того, что глава 16 является частью Рим, очень сильны.

(2) Если считать последним стихом Рим 15:33 («Бог же мира со всеми вами»), то получится, что это письмо заканчивается так, как не заканчивается ни одно другое подлинное письмо Павла; напротив, 16:21–23 – типично для Павла.

(3) Число людей, которых Павел приветствует в Рим 16, вполне объяснимо: Павел, который не приветствовал многих поименно, когда писал общинам (вроде коринфской), где провел много времени, нуждался в друзьях, которые могли бы порекомендовать его другим христианам в Риме, где он не был.

(4) Многие имена, которые Павел упоминает в Рим 16, соответствуют римской обстановке[327]: например, «Аристовул» (внук Ирода Великого с таким именем, видимо, жил в Риме) и «Наркисс» (имя влиятельного вольноотпущенника, жившего при Клавдии).

фрагмент Муратори (конец II века) рассматривает Рим как одно из писем Павла, которое говорит обо всей церкви. С этой точки зрения, варианты письма, состоящие из 14 и 15 глав, вероятно, были ранними сокращениями, делающими письмо не так сильно направленным на одну конкретную церковь, поэтому они могли с легкостью читаться в церквях других регионов и других времен[328].

Оправдание/Праведность/Справедливость

Эта ключевая идея в Павловой мысли и в Письме к Римлянам выражается рядом терминов: глаголом *dikaïoun*, существительными *dikaïosyne*, *dikaïosis* и прилагательным *dikaïos*. Этому вопросу посвящена обширная литература, включая необычайно сложные и тонкие дискуссии. Я буду использовать термины «праведность» и «оправдание», но даже этот перевод оспаривается (некоторые исследователи опасаются, что «праведность» может быть понята как «уверенность в своей праведности», а «справедливость» как «наказание»). Остановимся вкратце на основных моментах, а дальнейшее изучение читатели могут продолжить самостоятельно[329].

Павел говорит о *dikaïosyne theou*, «праведности Бога», но как следует понимать этот генитив? В прошлом он понимался как *genetivus possessivus*, который дает статическое описание некоего божественного атрибута, божественной добродетели, почти эквивалентное выражению «справедливый Бог». Однако у Павла это очень динамичное понятие, поэтому в наши дни обычно предлагаются две следующие интерпретации.

- *Genetivus possessivus*, который дает описание некоего активного божественного атрибута (вроде гнева или могущества Божьего), эквивалентного оправдывающему действию Бога: см., например, Рим 3:25–26, где божественное долготерпение[330] есть «доказательство праведности Бога в настоящее время, – что Сам Он праведен и оправдывает верующего в Иисуса».

- Генитив источника, который описывает божественный дар: например, «И найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от [ек] Бога через веру» (Флп 3:9).

Конечно, не факт, что Павел, у которого есть обе эти идеи, проводил столь тонкое различие между генитивами. Однако юридический оттенок надо сохранить: словно люди предстают перед Богом на суд, а Бог выносит им оправдательный приговор, являя свою милость. В этом справедливом и милосердном божественном суде присутствует и ощущение власти Бога, одерживающей победу над теми силами, которые сбивают людей с праведного пути, устанавливающей правильный порядок вещей и спасающей мир. Хотя такое представление о праведности Бога (часто выраженное другими словами) было реальностью для ветхозаветного Израиля, для Павла во Христе совершилось более значительное эсхатологическое проявление Божьей *dikaïosyne*, которая распространяется на всех.

Другой важный Павлов термин для описания того, что значит деяние Бога во Христе, – «оправдание». Поскольку Бог вынес людям оправдательный приговор на суде, теперь они оправданы. Это оправдание совершилось не потому, что люди были невинны, но потому, хотя они и были грешники, безгрешный Иисус был сделан жертвою за грех ради других (2 Кор 5:21). Из любви Христос умер ради грешников (Рим 5:8), «Он был предан за грехи наши и воскрешен для

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
оправдания нашего» (4:25). Для Павла это оправдание (или праведность) заняло место праведности по Закону (Флп 3:6). Хотя Павел и не является создателем этой христианской терминологии, он активно разрабатывал ее в нескольких своих письмах и подчеркивал, что оправдание – милость, дар, обретаемый через веру (Рим 3:24–25). Постиг ли Павел это уже при первом откровении Богом Христа или пришел к этому богословию постепенно (в частности, через опыт с галатами), неясно. Последняя возможность объясняет, почему богословие и терминология оправдания появляются, главным образом, в Гал, Флп и Рим. Экзегеты также спорят, считал ли Павел, что Бог просто объявляет людей праведными (судебное/декларативное оправдание) или действительно меняет людей и делает их правыми (казуальное оправдание). Не факт, однако, что можно четко разграничить эти вещи: оправдывающая декларация Бога содержит элемент власти, которая также казуальна. И можно ли примириться с Богом, не изменившись?

Павловы воззрения на иудейское соблюдение закона

Ограничимся вводными замечаниями, ибо эта тема очень сложна и по ней написано огромное количество исследований[331]. После Реформации часто думали, что согласно законническому иудаизму времен Павла, люди оправдаются только через дела, которых требует Закон Моисея. Осуждение Павлом такого иудаизма использовалось для обличения законничества католического, которое утверждало, что люди могут спастись делами, которые они совершали или которые совершались за них. Католики быстро возразили: хотя на практике индульгенции, возможно, приводили в XVI веке к злоупотреблениям, католическое богословие считает оправдание даром Божиим, который не может быть заработан делами. Обе стороны, однако, приписывали ключевую роль дел иудейским современникам Павла (взгляд, который был оспорен далеко не сразу). Современное восприятие этого вопроса развивалось под влиянием нескольких факторов.

(1) Экзегеты постепенно стали понимать, что взгляды времен Реформации часто ошибочно проецировались на Павла.

(2) Экзегеты поняли, что часто Павел спорил не с иудейской, а с иудео-христианской мыслью, то есть теми, кто считал, что новообращенные из язычников должны делать обрезание, если хотят быть оправданными Христом.

(3) Экзегеты осознали необходимость более точно понять, что Павел говорил о делах и Законе.

(4) Иудейские ученые и ряд христианских специалистов по иудаизму отмечали, что у иудеев не было простого богословия о том, как заработать спасение делами.

Остановимся на двух последних моментах.

- Пункт 3: что точно говорил Павел? Письмо к Римлянам иллюстрирует неоднозначность ситуации. Павел утверждает Закон (3:31), считает его святым (7:20) и исполненным (8:4), и настаивает на заповедях (13:8–10; 1 Кор 7:19; ср. Гал 5:14). В то же время никто не оправдывается делами Закона (Рим 3:20), Закон производит гнев (4:15) и умножает грех (5:20; Гал 3:19). Некоторые ученые проводят различие между двумя разными пониманиями Закона или двумя разными частями Закона: этические заповеди (против идолопоклонства и разврата) обязательны для всех, включая языкохристиан, но это не относится к культовым требованиям (обрезание, календарные праздники). E. P. Sanders, Paul, 1991, p. 91, более гибко: Павел отвергает те аспекты Закона, которые мешают его миссии, то есть те из них, которые разъединяют иудеев и язычников внутри Божьего народа, призванного во Христе. Такая оценка признает, что реакция Павла на Закон основана на его опыте Божьей благодати во Христе, а не на абстрактных умозаключениях.

- Пункт 4: как соотносятся замечания Павла с тем, что мы знаем об иудейском отношении к оправданию/праведности делами Закона? Sanders, Paul and Palestinian Judaism, дает тонкое и благожелательное объяснение иудейской позиции. Бог свободно избрал Израиль, который взял на себя обязательства жить как Божий народ, – и это составляло ничем не заработанную милость. Исполнение Закона – предписанный Богом образ жизни в Завете, поэтому надо говорить не о праведности по делам, а о праведности через соблюдение

Завета; Сандерс даже ввел термин «номизм Завета» (англ. *covenantal nomism*). По мнению Сандерса, такая позиция прослеживается по иудейским текстам, хотя и не была абсолютно универсальной [332]. Другие исследователи возражают, что если бы такая точка зрения поддерживалась большинством иудеев, Павел не видел бы острого конфликта между ней и собственным представлением о том, что Бог милосердно расширил праведность верою во Христа. Однако в таком отрывке как флп 3:6–7 Павел явно противопоставляет свою непорочность по правде Закона тому, что он приобрел во Христе. Достаточно ли согласиться с Сандерсом, что Павел посчитал неправильным в иудаизме то, что оно не было христианством?

Если возражения Павла против праведности, основанной на делах, носили более глубокий характер, могло ли случиться так, что Павел не понял (или в новообращенном христианском энтузиазме полемически преувеличил) роль дел, описывая иудейское понятие праведности? *Raisanen, Paul*, например, находит взгляды Павла непоследовательными и утверждает, что он исказил картину иудаизма. Однако стоит ли в современных реконструкциях иудейской мысли I века отдавать предпочтение древним документам перед свидетельством такого внимательного наблюдателя, каким был Павел, который соблюдал иудейский Закон? Следует учитывать, что современные тонкости относительно «номизма Завета» могли в народе не осознаваться (подобно тому, как впоследствии многие католики не понимали учения об индульгенциях). Некоторые ранние раввинистические высказывания практически идентифицируют Завет и Закон (Тору), а обрезание, пищевые запреты и соблюдение субботы стали зримыми признаками различия между иудеями и язычниками. Таким образом, соблюдение дел Закона могло стать предметом гордости и, возможно, многими воспринималось как нечто, что делает иудея «правым» перед Богом (см. *Dunn, TRD 305–306*). Когда Павел писал о взглядах иудеев (не из числа его иудео-христианских оппонентов), он мог протестовать против такого законнического понимания Божьего завета с Израилем вовсе не потому, что неверно разобрался в ситуации, а потому, что справедливо усматривал здесь мнение многих иудеев.

Первородный грех и Рим 5:12–21

Павел считает, что грех вошел в мир одним человеком, а грехом – смерть, и смерть перешла во всех людей (5:12). Он никогда не употребляет формулу «первородный грех» и не упоминает об отпадении от благодати. Но, размышляя именно над этим стихом в IV веке, Августин разработал богословие первородного греха (*peccatum originale*), частично дискутируя с Пелагием. По мнению Августина, из-за греха Адам лишился своего первоначального сверхъестественного статуса, и через человеческое половое размножение, которое включало в себя похоть плоти, это отсутствие благодати распространилось на всех потомков Адама. Обсуждение этого вопроса относится к компетенции систематического богословия, но некоторые замечания о взглядах Павла могут послужить разъяснением к нему.

(1) Местами в Быт 2:46–3:24 Адам – не лицо мужского пола, а олицетворение всего человечества. Для Павла, однако, Адам – отдельная фигура вроде Иисуса. Апостол сравнивает первого человека [333] с человеком эсхатона.

(2) В своей экзегезе Павел мог отчасти использовать тогдашние толкования [334], но его представления об Адаме сформированы тем, что он думает об Иисусе. Иными словами, он не читает Быт и приходит к пониманию Иисуса, а понимает Иисуса и читает Быт в этом свете. Такой ретроспективный подход означает, что Павел не может сказать нам ничего нового об историческом происхождении человеческого рода.

(3) Мнение Павла об универсальном характере греха и смерти возникает на основе наблюдений за существующим миром, и он использует рассказ Быт, чтобы объяснить это. Автор Быт работал аналогично: даже если и опирался на предания, писал свою книгу, отталкиваясь от мира, который был ему знаком, чтобы изобразить, как он произошел.

(4) Для некоторых мысль о человеческой греховности, которая не связана с личной ответственностью за зло, кажется странной. Общечеловеческий опыт, однако, вынуждает многих других признать тайну зла с его коллективным характером. Павел попытался выразить это, прибегая к рассказу о происхождении человечества.

(5) Главный интерес Павла лежит не в области греха Адама, а в щедрой благодати Христа. Он утверждает, что деяние праведности Христа привело к оправданию и жизни всех, – что гораздо труднее увидеть, чем всеобщую греховность. Более того, некоторые богословы на основании этого отрывка говорят о всеобщем спасении!

Для размышления

(1) Разделяя доктринальный раздел (1:16–11:36) на три части (1:16–4:25; 5:1–8:39; 9:1–11:36), я следую пониманию композиции, обоснованному, с небольшими вариациями, в работах Achtemeier, Cranfield, Fitzmyer и других. Puskas, Letters 76–78, рассматривает Рим как пример эпидейктической риторики и выделяет четыре части [1:16/18–3:20 (негативный аргумент); 3:21–5:21 (позитивный аргумент); 6:1–8:39; 9:1–11:36]. Becker, Paul 355, утверждает, что Рим 5 носит соединительный характер, завершая 1:18–5:21 и открывая 6:1–8:39. Поскольку ученые убеждены в том, что Рим было тщательно продумано, выявление его структуры иногда равноценно анализу его богословия. См. TRD 245–296.

(2) В Рим 9:5 соединены два предложения: «От них [то есть израильтян] Христос во плоти, сущий над всем, Бог благословенный во веки, аминь». К кому относятся выделенные курсивом слова? (а) После «плоти» можно поставить точку, тогда следующие слова станут отдельным предложением, благословляющим Бога, (б) После «плоти» может стоять запятая, а после «во веки» точка. Такая пунктуация будет означать, что Павел называет Христа «Бог благословенный во веки». С точки зрения грамматики, последний вариант предпочтительнее, хотя тогда этот стих становится единственным для бесспорно подлинных Павловых посланий местом, где Иисус назван «Богом» – и самым ранним таким употреблением в НЗ (см. VINTC 182–183).

(3) Выше я остановился на одной из правдоподобных интерпретаций Павловых богословских понятий, но некоторые из них остаются предметом дискуссии. Например, многие ученые считают очевидным, что в Рим «Закон» с относительным постоянством означает Закон Моисея. В то же время для некоторых мест Рим 7, например, предлагались другие толкования – римский закон, закон вообще, все Божьи заповеди или естественный закон (см.: Fitzmyer, Romans 131–135). Под «я» в Рим 7, видимо, подразумевается невозрожденное человечество глазами христианина-иудея, но другие исследователи думают, что речь идет о Павле лично, или о еврейском юноше с психологической точки зрения, или о проблемах христианина после обращения, или даже об Адаме. Об аргументах за и против этих точек зрения см. комментарии.

(4) На проблеме первородного греха в 5:12–21 мы остановились отдельно, но в остальном позиция Павла вызывает вопросы. Большинство ученых понимает смерть, которая приходит через грех, как смерть прежде всего духовную, а не только физическую (хотя в Быт напрямую этого не сказано). Греческое выражение в 5:12 особенно трудно для толкования: «Так и смерть перешла во всех человеков, ерh ho все согрешили». Возможно, это ссылка на Адама «в котором» / «через которого» / «из-за которого» все согрешили? Или, не связывая это с Адамом, Павел имел в виду «в той мере, в которой все согрешили» / «ввиду того, что все согрешили» / «в результате чего все согрешили». Детальное обсуждение см. J. A. Fitzmyer, NTS 39 (1993), 321–339.

(5) В ВЗ дух – один из способов описания Божьего деяния в творении (Быт 1:2; Пс 104:30), дарования жизни (Иез 37:5) и наделения людей способностью представлять божественный план [Ис 11:2; Иоил 3:1 (2:28)] – деяния, которое приходит извне, но также действует и в людях. В дуализме кумранских текстов присутствует великий Дух Истины – своего рода ангельская сила, которая руководит людьми свыше, но также пребывает в них и направляет их жизнь. Fitzmyer, Roman 517, приводит примеры того, какая роль отводилась Духу в жизни кумранитов. Некоторые из этих идей появляются в изображении Духа Павлом, этот термин он использует в Рим 8 девятнадцать раз. Другие примеры частого его использования в тексте Павла см. в 1 Кор 2; 12; 14; 2 Кор 3 и Гал 5. Полезным упражнением может стать попытка воссоздания полной картины Павла и сравнение ее с представлением понятия Духа в других книгах НЗ. Fee, God's Presence, дает исчерпывающий анализ всех отрывков Павла о Духе, см. с. 472–634 о тех из них, которые взяты из Рим.

(6) В Рим 8:29–30 Павел пишет, что тех, кого Бог предузнал, тех и «предопределил» (от *proorizein*– «решать заранее»), а тех, кого Бог предопределил, тех и призвал [335]. На протяжении веков богословы спорили о значении этого отрывка для вопроса о предопределении ко спасению. Не вступая в эти дискуссии, мы должны понимать, что несмотря на его формулировку, в цели этого отрывка не обязательно входит рассмотрение отношений Бога со всеми людьми всех времен. Во-первых, речь шла о конкретной проблеме: большинство иудеев, столкнувшись с откровением во Христе, отвергли его. Во-вторых, цель предопределения – спасение. Павел считает, что конечная цель ожесточения Израиля – «войдет полное число язычников, и так весь Израиль спасется» (11:25–26). Также, «всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (11:32). Это чрезвычайно далеко от предопределения к проклятию. В-третьих, важно осознавать, как иудеи понимали божественную причинность. Из кумранских текстов мы узнаем, что Бог создает весь план еще до того, как существует все, но в других текстах ясно говорится, что люди обладают свободой воли. К Павлу нелегко применить западную логику, согласно которой, если Бог заранее все предрешил, то это должно означать, что судьба каждого человека предопределена.

(7) В 11:25–26 говорит о судьбе Израиля как о тайне: ожесточение, пока полное число язычников не войдет, и так весь Израиль спасется. Дает ли этим Павел понять, что ему было откровение о будущей судьбе Израиля, или этим он выражает свою надежду? Скорее всего, он имеет в виду откровение, ибо говорит о тайне Божьего ума. Тогда можно поспорить о том, ограничен ли Бог таким пониманием откровения Павлом. Жалобы Иеремии в 17:15; 20:7–18 подразумевают, что Бог не поддерживал толкование Иеремией слова Божья, которое он реально получил. Более того, Павел формулирует свои мысли языком апокалипсического ряда, который всегда включает в себя метафорический элемент, который не следует смешивать с прямолинейной историей.

(8) Интересно, что Рим, которое так красноречиво говорит о грехе и оправдании, практически хранит молчание по поводу покаяния. Согласно Лк 24:47, необходимо провозглашать, что люди должны покаяться и быть прощены во имя Иисуса. Многие экзегеты объясняют это тем, что для Павла божественное прощение не является ответом на человеческое покаяние, а полностью актом милости, так как Бог действует не на основании предшествующей человеческой инициативы. Столь ли резок контраст между Павлом и Лукой? Исходят ли новозаветные авторы, которые настойчиво требуют покаяния из чисто человеческой инициативы, или покаяние уже само является Божьей благодатью? Провозглашение Луки говорит о двойной благодати: будь открыт богоданному импульсу покаяния и получи богоданное прощение. Стал бы Павел спорить с таким подходом?

Библиография

Комментарии и монографические серии

Achtemeier, P. J. (IBC, 1985); Barrett, C. K. (BNTC, 2d ed. 1991); Bartlett, D. L. (WBComp, 1995); Best, E. (CCNEB, 1967); Black, M. (NCBC, 2d ed. 1989); Byrne, B. (SP, 1996); Cranfield, C. E. B. (new ICC, 2 vols.; 1975, 1979); Dunn, J. D. G. (WBC, 2 vols.; 1988); Edwards, J. R. (NIBC, 1992); Fitzmyer, J. A. (AB, 1993); Harrisville, R. A. (AugC, 1980); Kertelge, K. (NTSR, 1972); Moo, D. J. (NICNT, 1996); Morgan, R. (NTG, 1995); Sanday, W., and A. C. Headlam (ICC, 5th ed. 1902).

Библиографии

Sweet J. P. M., *Theology* 67 (1964), 382–387; Mills, W. E., *BVR* (1996); Wagner, G., *EBNT* (1996).

Barth, K., *The Epistle to the Romans* (Oxford Univ., 1933, from the 6th German ed.). [Русский перевод: Барт К., *Послание к Римлянам* (Москва: ББИ, 2005). – Прим. ред.]

–, *A Shorter Commentary on Romans* (Richmond: Knox, 1959). [Русский перевод: Барт К., *Краткий комментарий на послание к Римлянам* (Москва: ББИ, 2008). – Прим. ред.]

–, *Christ and Adam* (New York: Collier, 1962). [Русский перевод: Барт К., *Христос и Адам // Страницы*, 1996, № 1, с. 4–27; № 2, с. 5–22. – Прим. ред.]

BMAR 92-127.

Brown, R. ?, "Further Reflections on the Origins of the Church of Rome," *The Conversation Continues*, eds. R. T. Fortna and B. R. Gaventa (J. L. Martyn Festschrift; Nashville: Abingdon, 1990), 98-115.

Byrne, B., *Reckoning with Romans* (Wilmington: Glazier, 1986).

Cranfield, C. E. B., *Romans: A Shorter Commentary* (Grand Rapids; Eerdmans, 1985).

Dodd, C. H., *The Epistle of Paul to the Romans* (New York: Harper & Row, 1932).

Donfried, K. P., ed., TRD (сборник очень важных статей).

Elliott, J. K., *The Rhetoric of Romans* (JSNTSup 45; Sheffield: JSOT, 1990).

Fitzmyer, J. S., *Spiritual Exercises Based on Paul's Epistle to the Romans* (New York: Paulist, 1995).

Gamble, H. Y., *The Textual History of the Letter to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).

Guerra, A. J., *Romans and the Apologetic Tradition* (SNTSMS 81; Cambridge Univ., 1995). Heil, J. P., *Paul's Letter to the Romans: A Reader-Response Commentary* (New York: Paulist, 1987).

Hendriksen, W., *Exposition of Paul's Epistle to the Romans* (2 vols.; Grand Rapids: Baker, 1980-1981).

Hultgren, A. J., *Paul's Gospel and Mission, The Outlook from His Letter to the Romans* (Philadelphia: Fortress, 1985).

Jervis, L. A., *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation* (JSNTSup 55; Sheffield: Academic, 1991).

Kasemann, E., *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

Kaylor, R. D., *Paul's Covenant Community: Jew and Gentile in Romans* (Atlanta: Knox, 1988).

Leenhardt, F. J., *The Epistle to the Romans* (London: Lutterworth, 1961).

Minear, P. S., *The Obedience of Faith* (SBT ns 19; London: SCM, 1971).

Moxnes, H., *Theology in Conflict: Studies of Paul's Understanding of God in Romans* (NovTSup 53; Leiden: Brill, 1980).

Nygren, A., *Commentary on Romans* (Philadelphia: Muhlenberg, 1949).

Robinson, J. A. T., *Wrestling with Romans* (Philadelphia: Westminster, 1979).

Schlatter, A., *Romans: The Righteousness of God* (Peabody, MA Hendrickson, 1995; German orig. 1935).

Stendahl, K., *Final Account: Paul's Letter to the Romans* (Minneapolis: A/F, 1995).

Stott, J. R. W., *Romans. God's Good News for the World* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994).

Stowers, S. K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Chico, CA: Scholars, 1981).

—, *A Rereading of Romans* (New Haven: Yale Univ., 1994). Исследование послания в контексте языческой культуры.

Stuhlmacher, P., *Paul's Letter to the Romans* (Louisville: W/K, 1994; German orig. 1989).

Vorster, J. N., "The Context of the Letter to the Romans: a Critique on the Present State of Research," *Neotestamentica* 28 (1994), 127–145.

Wedderburn, A. J. M., *The Reasons for Romans* (Edinburgh: Clark, 1991).

–, "'Like an Ever-rolling Stream': Some Recent Commentaries on Romans," *SJT* 44 (1991), 367–380.

Ziesler, J. A., *Paul's Letter to the Romans* (Philadelphia: Trinity, 1989).

Глава 25 Псевдонимия и Деверопаулинистские писания

Прежде чем вникать в проблематику деверопаулинистских посланий, то есть тех писем, которые носят имя Павла, но, вероятно, были написаны не им самим, следует рассмотреть такое сложное понятие, как псевдоэпиграфия (буквальный перевод мало что проясняет – «ложная надпись») или иначе – псевдонимия («ложное имя»)[336], – термины, которые используются в библейских дискуссиях в особом значении.

(А) Псевдонимные сочинения в целом

Здесь, возможно, для большей ясности нужно говорить скорее о «писателе», чем об «авторе». Обычно, под «автором» мы понимаем человека не просто ответственного за те идеи и замыслы, которые содержатся в работе, но того, кто фактически придавал ей словесную форму. Древние не отличались такой точностью и под «автором» могли подразумевать лишь авторитет человека, стоящего за книгой. Нельзя сказать, что мы совсем не знакомы с такой особенностью, так как мы сталкиваемся с явлением литературной записи, в частности в случае с людьми искусства, которые хотели бы написать автобиографию, но при этом нуждаются в помощи человека, владеющего пером, который бы изложил их историю в увлекательной и литературно правильной форме. Сейчас, однако, все чаще авторство даже таких литературных помощников должно признаваться в такой форме: «Автобиография Джона/Джейн Дюу в литературной записи (обработке) Джона Смита». Такое явление близко к использованию в древности писцов (глава 15, «Классификация») и его можно встретить в подлинном письме Павла, если Павел диктовал свои мысли, а кто-то вроде Силуана записывал их. Под псевдонимией в отношении книг НЗ ученые понимают совсем не это.

Современным читателя также встречаются книги, написанные под чужим или вымышленным именем. К такому методу прибегают по ряду причин. В XIX веке Мери Энн Эванс писала под мужским именем Джордж Элиот, так как женщине было трудно пробиться в серьезную литературу. В XX веке целый ряд авторов детективной литературы прибегал к использованию нескольких имен, иногда с каждым «именем» ассоциировался образ конкретного сыщика. Например, Джон Диксон Карр и Картер Диксон – это имена одного писателя, а Рут Рендел и Барбара Вайн – одна и та же писательница. Издание книг под чужим именем вызывает неодобрение, если речь идет об обмане (например, сочинение нового рассказа о Шерлоке Холмсе и выдача за недавно обнаруженный неопубликованный оригинальный текст Артура Конан Дойля), и не встречает возражений в случае подражания стилю уже умерших авторов (например, сценарии фильмов о Шерлоке Холмсе, действующем в годы Второй мировой войны).

В новозаветных исследованиях некоторые авторы, которые первыми предположили, что письма, приписываемые Павлу, в действительности были псевдонимными, намекали на то, что это было сделано с целью обмана, но такая интерпретация быстро забылась[337]. Чаще всего предполагается, что один из учеников паулинистской «школы» взял на себя задачу написать письмо от имени Павла, так как он хотел, чтобы его приняли как авторитетную работу, как то, что сказал бы Павел в данной ситуации. Такая картина возможна, если предположить, что Павел уже ушел из жизни, а ученик считал себя авторитетным толкователем апостола, чьи мысли он выражал. Приписывание письма Павлу в данных обстоятельствах не означало использования чужого имени или ложного утверждения, что письмо написал сам Павел. Название автором Павла подчеркивало авторитет, стоящий за письмом, которое планировалось как раскрытие его учения в рамках продолжения миссии великого апостола. Фактически такое приписывание авторства могло продлить жизнь Павла, так как письма считались заменой личного общения Q. D. Dunn, ABD 6.564). С некоторыми поправками то же самое можно сказать и о других примерах новозаветной псевдонимии: люди, причислявшие себя к ученикам

Иакова (из Иерусалима) или Петра, могли писать письма от их авторитетного имени[338].

Аналогичные примеры псевдонимии можно найти в ВЗ[339]. Книги Закона, написанные 700 или 800 лет после смерти Моисея, носят его имя, так как он был великим законодателем. Псалмы (даже те из них, чьи заголовки содержат указания на других авторов) собраны в Псалтыре Давида, так как Давид прославился как сочинитель псалмов или песен. Такое сочинение, как Книга Премудрости, написанная на греческом языке около 100 года до н. э., была приписана Соломону, который жил за 800 лет до этого, так как он прослыл известным мудрецом. Пророки школы Исаяи продолжали писать и через 200 лет после смерти пророка, а их работы включены в книгу Исаяи. Апокалиптическая литература, как каноническая, так и неканоническая, обычно адресует известным персонажам прошлого (Даниилу, Варуху, Еноху, Ездру) видение, показанное их духовным последователям[340]. В столетия, предшествующие и непосредственно следующие после жизни Иисуса псевдоэпиграфия, видимо, встречалась особенно часто даже в еврейских книгах неапокалипсического характера: в Молитве Набонида, Одах Соломона и Псалмах Соломона.

(Б) Проблемы, связанные с псевдонимией

Хотя это и может быть правдой, но когда мы высказываем предположения о псевдонимном характере книг НЗ (что я сделаю), остаются некоторые проблемы, которые нельзя упускать из виду. Читателям следует помнить об этом при чтении следующих глав. Я привел примеры ветхозаветной псевдонимии, когда названного автора и сами произведения разделяют столетия; следовательно, они не вполне сопоставимы с работами, написанными через несколько лет после смерти Павла. Мы говорим об учениках Павла или сторонниках паулинистской богословской школы как о псевдонимных авторах, но мы не знаем точно, кто же именно это был. (Высказывались предположения об авторстве Силуана, Тимофея, Тита и даже Луки в различных работах.) Насколько близким к исторической личности Павла должен быть человек, чтобы писать от его имени? Не появлялись ли эти книги в результате обыкновенного знакомства с работами Павла и под влиянием написанного им ранее письма? (Такие предположения высказывались, чтобы объяснить литературную зависимость 2 Фес от 1 Фес, и Еф от Кол.) Некоторые ученые датируют Пастырские послания 125 годом н. э. или даже более поздней датой. К этому времени Павел как минимум полвека покоился в Боге. Как долго после смерти учителя можно было писать от его имени, опираясь на его авторитет, тогда как другие христианские авторы постапостольского периода писали от своего имени? Чем канонические псевдонимные работы отличаются от апокрифов, написанных от имени заметных личностей НЗ, но отвергнутых церковью как неканонические?[341] Следует ли считать аудиторию (церковь), к которой обращено письмо, исторической? Например, если считать письмо 2 Фес псевдонимным, то было ли оно написано в церкви в Фессалониках, как и 1 Фес, или его автор просто копировал обращение, так как использовал 1 Фес как образец для изложения своей темы? Как в I веке более широкая аудитория восприняла бы письмо, на первый взгляд, посвященное проблемам церкви в Фессалониках? Знала ли аудитория, которая первой получила псевдонимное письмо, что оно фактически было написано другим человеком от имени Павла? Уменьшилась ли бы авторитетность письма, если бы это стало известно? Считал ли автор письма, что такая информация существенна? (2 Петр придает апостольскому статусу автора центральное значение, см. например, 1:16). Включила ли бы в канон эти письма более поздняя церковь, если бы было известно, что они псевдонимные?[342] Процент ученых, которые считают, что автор письма не соответствует указанному в письме имени, различен для каждого отдельного письма, поэтому все еще необходимо задать вопрос и найти на него ответ: какое влияние на понимание письма/послания оказывает решение вопроса псевдоэпиграфии?

Каковы критерии определения подлинности и псевдонимии? Они включают себя дату написания, форму, стиль, лексику и богословские взгляды[343]. В главе 15 («классификация»), главе 20 («для размышления») и главе 23 мы уже сталкивались с некоторыми проблемами, связанными с этими критериями, но так как мнение ученых по поводу того, писал ли Павел 2 Фес, разделились почти поровну, мы можем проверить их на деле в следующей главе.

Библиография

Aland, K., "The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries," JTS ns 12 (1961), 39-49.

Beker, J. C., *Heirs of Paul* (Minneapolis: A/F, 1991).

Collins, R. F., *Letters That Paul Did Not Write* (GNS 28; Wilmington: Glazier, 1988). Сокращенное обозначение работы – CLPDNW.

Ellis, ?. ?.., "Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents," *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, eds. Wilkins, M. J., and T. Paige (R. P. Martin Festschrift; JSNTSup87; Sheffield: Academic, 1992), 212–224.

Goodspeed, E. J., "Pseudonymity and Pseudepigraphy in Early Christian Literature," *New Chapters in New Testament Study* (New York: Macmillan, 1937), 169–188.

Guthrie, D., "The Development of the Idea of Canonical Pseudepigrapha in New Testament Criticism," *Vox Evangelica* 1 (1962), 43–59.

Lea, T. D., "The Early Christian View of Pseudepigraphic Writings," *JETS* 27 (1984), 65–75. Meade, D. O., *Pseudonymity and Canon* (WUNT 39; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1986).

Metzger, ?. M., "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha," *JBL* 91 (1972), 3–24.

Patzia, AG., "The Deutero-Pauline Hypothesis: An Attempt at Clarification," *EQ* 52 (1980), 27–42.

Глава 26 Второе письмо к Фессалоникийцам

Не угасают споры о том, написано ли 2 Фес самим Павлом или его учеником. После «Общего анализа», следуют подразделы: «Писал ли Павел 2 Фес?», «Цель письма», «Для размышления» и «Библиография».

Базовые сведения

Датировка: Если письмо принадлежит перу Павла, то, вероятно, было написано около 51–52 годов н. э., вскоре после написания 1 Фес. Если это псевдонимное письмо, то вероятная дата написания – конец I века, когда усилились апокалиптические чаяния.

Место написания: Если считать автором Павла, то, вероятно, письмо написано в Коринфе. Если письмо псевдонимное, то место определить невозможно.

Адресаты: если автор – Павел, то жители Фессалоники. Впрочем этот же адресат возможен и в случае псевдонимного автора. Однако обращение к фессалоникийцам может просто быть элементом подражания 1 Фес.

Аутентичность: Мнения ученых о том, написал ли письмо Павел, разделились почти поровну, но точка зрения, отрицающая его авторство, приобретает популярность даже среди сторонников умеренных взглядов.

Единство: Подвергается сомнению очень немногими учеными (см.: Best, *Commentary* 17–19, 30–35).

Целостность: Нет серьезной информации о вставках.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1–2.

Б. Благодарение: 1:3–10, молитва (1:11–12).

В. Основная часть:

2:1–17: индикатив Павла (наставления).

3:1–16: императив Павла (предписания и увещевания).

Г. Заключительная формула: 3:17–18.

1:1–2: Приветствие.

1:3–12: Благодарение за веру и любовь фессалоникийцев, которые спасут их во время парусии, когда будут наказаны их гонители; продолжение молитвы за них.

2:1–12: Наставления о знаменьях, которые предшествуют парусии.

2:13–17: Благодарение и наставление об избрании их Богом ко спасению.

3:1–5: Призыв Павла молиться и его молитва за них.

3:6–15: Этическое предостережение и увещание (не быть ленивыми и непокорными).

3:16–18: Заключительное благословение, приветствие.

Общий анализ

Как и в 1 фес, Вступительная формула (1:1–2) перечисляет «Павла, Силуана и Тимофея», хотя обращение идет от лица Павла. Единственную ссылку на предыдущее послание можно увидеть в 2:15, где фессалоникийцам говорится: «Стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим».

Благодарение (1:3–10) восхваляет веру и любовь фессалоникийцев, а также терпение в гонениях, испытываемых ими. Когда с неба явится Иисус, их преследователи подвергнутся наказанию и вечной гибели, а они отдохнут от скорби и прославятся. Роль перехода выполняет молитва (1:11–12) о том, чтобы Бог сделал их достойными призвания.

Начиная Индикативный раздел основной части письма (2:1–17), Павел выражает желание, чтобы фессалоникийцы не смущались «ни от духа, ни от слова» [344], ни от якобы Павлова послания о близком наступлении «дня Христова» (2:1–2). Им лучше успокоиться, так как еще не наступили апокалипсические знамения, которые должны предшествовать этому, а именно: отступление, появление человека греха, сына гибели – богопротивника, и действия сатаны с ложными знаменьями и чудесами (2:3–12) [345]. Однако тайна беззакония уже в действии, и что?то или кто?то сейчас удерживает человека беззаконного, пока он не откроется в надлежащее время.

Затем Павел благодарит Бога, который с самого начала избрал фессалоникийских верующих. Они должны твердо придерживаться традиций, которым они научены «нами», и он молится, чтобы они утешились (2:13–17).

В переходе 3:1–2 к императивному разделу основной части письма (3:1–16) он просит их в свою очередь тоже молиться, чтобы «избавиться от лукавых людей» [346]. Господь укрепит фессалоникийцев и сохранит их от лукавого, а Павел уверен в том, что они исполнят данное им повеление (3:3–5). Затем Павел дает особое наставление (3:6–13) в связи с чрезмерными ожиданиями дня Господня. Некоторые перестали работать (ввиду того, что осталось совсем мало времени и работа бесполезна). В этом они не следуют примеру самого Павла, который во время пребывания с ними, именно для того чтобы быть образцом для подражания, работал день и ночь. Следовательно, «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (3:10) [347]. Чтобы донести до читателей всю серьезность данной рекомендации, дается еще одно наставление: «Если же кто не послушает слова нашего в сем послании, того имейте на замечании и не сообщайтесь с ним» (3:14). Однако и здесь мы видим проявление пастырской мягкости: «Не считайте его за врага, а вразумляйте, как брата» (3:15). Подобно тому, как первая часть письма завершается молитвой за фессалоникийцев в (2:16–17), вторая часть содержит молитву о мире (3:16).

В Заключительной формуле (3:17–18) Павел переходит с повествования от первого лица множественного числа «мы» к единственному числу – «я», посылая собственноручное приветствие.

Писал ли Павел Второе письмо к фессалоникийцам?

Уже в конце XVII века традиционная точка зрения о том, что Павел написал

это письмо, была подвергнута сомнению. В XX веке немецкие богословы, начиная с В. Вреде (Wrede) в 1904 году и заканчивая Триллингом (Trilling) в 1972 году, а также представленные ими аргументы против авторства Павла постепенно сделали это мнение небольшого числа ученых все более и более популярным. Англоязычные исследователи [например, Аус (Aus), Бэст (Best), Брюс (Bruce), Джуит (Jewett), Л. Т. Джонсон (Johnson), Маршалл (Marshall), Моррис (Morris)] были склонны защищать точку зрения об авторстве Павла, но недавно умножающиеся рады тех ученых, которые высказываются за псевдонимность письма, пополнили Бейли (Bailey), Коллинз (Collins), Гиблин (Giblin), Холланд (Holland), Хьюз (Hughes).

Оценить их аргументы нелегко. 2 фес по объему составляет чуть больше половины 1 фес. По оценкам, близкое сходство между 1 и 2 фес наблюдается в одной трети текста 2 фес. Сходство формы двух писем поразительно. Фактически оно сильнее, чем сходство между двумя любыми подлинными письмами: одинаковые вступительные формулы[348], двойное благодарение (что является особенностью письма Павла) в 1 фес 1:2; 2:18 и в 2 фес 1:3; 2:13[349]; благодарение в 1 фес 3:11–13 и 2 фес 2:16–17 с молитвой к Богу Отцу и Господу Иисусу Христу утвердить сердца фессалоникийцев, а также одинаковые последние стихи. (Даже если выйти за рамки формы, то 2 фес 3:8 повторяет почти дословно 1 фес 2:9 о работе Павла днем и ночью.) Зачем Павел механически повторяться? Не вероятнее ли, что это свидетельство присутствия другого автора, который в 2 фес продолжил дело Павла, написавшего 1 фес?

В дискуссии используются стилевые и лексические аргументы[350]. Между двумя письмами существует заметное сходство в лексике, но есть и отличия. В 2 фес 1:3–12 предложения длиннее, они более сложные, чем в 1 фес, так что в отношении этой особенности 2 фес ближе к показателям Еф и Кол, а 1 фес ближе к традиционному приписываемым Павлу письмам. По тону 2 фес более официально, чем 1 фес. Упоминания фактов жизни и деятельности Павла в 2 фес носят менее личный характер, что, впрочем, вполне объяснимо. Если 2 фес было написано вскоре после 1 фес, то не было никакой необходимости повторять, что же Павел сделал, когда впервые пришел в Фессалоники. Более того, запись «Приветствие моею рукою, Павловою, что служит знаком во всяком послании» (2 фес 3:17) носит крайне личный характер. Разумеется, первая часть этого предложения говорит в пользу подлинности. (Если 2 фес – все же псевдонимное письмо и не ставится вопрос о подделке, то автор в символическом плане настаивает на подлинности вести, а не стиля). С другой стороны, вторая часть может служить поддержкой гипотезе о псевдонимности, так как фраза «во всяком послании» становится понятной в свете сложившегося предания о том, что Павел был автором многих писем, а не только 1 фес (которое является единственным письмом, которое предшествует 2 фес, если последнее письмо, написанное Павлом, датируется ранним периодом).

В дискуссиях используются и внутренние свидетельства о времени сочинения письма, что связано с тем, что Павел умер в середине 60-х годов. Утверждается, что, так как в 2 фес 2:4 есть упоминание о Божьем храме, то Иерусалимский храм был еще цел; таким образом, письмо было написано до 70 года, что близко по времени к 1 фес. С другой стороны, божественный Храм мог пониматься и в символическом плане (см. Откр 21:22). Скрытый намек на подделку писем Павла (2 фес 2:2; 3:17) говорит в пользу более позднего, а не более раннего периода. Это объясняется не только тем, что вряд ли в начале своей миссионерской деятельности[351] Павел был настолько авторитетен, что все стремились его копировать, но и потому, что у нас нет примеров еврейских псевдонимных работ, приписываемых людям из числа живых. Если человек греха в 2 фес 2:3 символизирует *Nero redivivus* (титул выражающий ожидания, что Нерон воскреснет из мертвых), то 2 фес должно было быть написано после самоубийства императора в 68 году и смерти Павла.

Близость 2 фес к девтеропавлинистским работам используется как аргумент в пользу псевдонимности. Например, атмосфера, обольщающая лжеучителей (2:2–3, 10–11) и призыв сохранять традиции, которым они научены (2:15), напоминают дух Пастырских посланий (1 Тим 1:6–7; 4:1–2; Тит 1:9). Сходство между апокалиптическими картинами 2 фес и Откр наводят на мысль о дате ближе к концу I века.

Цель 2 фес приводится в качестве аргумента с обеих сторон, но этот вопрос следует рассмотреть отдельно.

Цель Второго письма к Фессалоникийцам

Если письмо написано Павлом.

Мы можем предположить, что в 1 Фес, разъясняя, что умершие тоже будут участвовать в парусии, Павел уделил слишком много внимания этому событию и тем самым спровоцировал ожидания его в ближайшем будущем. Эти ожидания могли обостриться под влиянием растущих гонений и скорбей (1:4). Некоторые люди даже утверждали, что Павел якобы говорил о том, что день Господень уже наступает (2 Фес 2:2), и перестали выполнять какую-либо работу (3:10–11). Теперь Павел пишет второе письмо, чтобы убедить фессалоникийцев в том, что дню Господню должны предшествовать некоторые апокалиптические знамения. Рассматривая тезис о том, что Павел написал это несколько месяцев спустя после своего краткого пребывания в Фессалониках в начале 50-х годов, мы не можем удивиться тому, как описываются эти знамения. Кто или что удерживает тайну беззакония, которая уже в действии? Более того, согласуется ли настойчивое утверждение, что явные знамения должны (см. 1 Фес 5:2: «день Господен так придет, как тать ночью») предшествовать дню Господню (2 Фес 2:3–5) и представляют ли оба выражения последовательную мысль Павла в один и тот же период времени[352]?

Подлинное авторство Павла не обязательно требует очень ранней даты написания 2 Фес, хотя такие расчеты и более распространены. Например, написав 1 Фес, Павел, вероятнее всего, посетил Фессалоники еще несколько раз во время своих путешествий в Македонию (см.: 1 Кор 16:5 после пребывания в Эфесе летом 57 года; и 2 Кор 7:5 и Деян 20:1–6 до последнего визита в Иерусалим около 58 года). Эти встречи, возможно, могут объяснить вопросы в 2 Фес, если оно было написано после такого перерыва.

Если письмо не написано Павлом.

В этом смысле толкование усложняется. Письмо не могло быть написано слишком поздно, так как уже было известно Маркиону и Поликарпу до середины II века. Некоторые исследователи считают, что письмо было направлено в ответ на другую проблему (опасность гностицизма[353]), не связанную прямо с фессалоникийской церковью, описанной в предыдущем письме. Другие же, весьма обоснованно, видят преемственность с некоторыми темами 1 Фес. Донфрид (Donfried, "Cults", 352–353) думает, что оно могло быть написано вскоре после 1 Фес Тимофеем или Силуаном (соавторами обоих писем) от имени Павла, пока он был в отъезде.

Большинство богословов, которые высказываются в пользу псевдонимности, полагают, что письмо относилось к Фессалоникийской церкви конца I века, когда существовал более приемлемый, чем в 50-х годах, контекст[354] для тех проблем, что затронуты в письме. (Таким образом, сохранялась преемственность церковной аудитории, несмотря на прошедшие десятилетия). К 90-м годам в некоторых регионах христиане пережили суровые испытания (2 Фес 1:4,6) [355], и они стали воспринимать зло, противостоящее верующим во Христа, в мировом масштабе. Они обратились к еврейской апокалиптической литературе, написанной в сходных обстоятельствах, и использовали ее символы (например, описание Даниилом враждующих мировых империй под видом диких зверей). Книга Откровения символически отображает сатанинское зло, действующее посредством Римской империи и культа императора. В частности, оскорбителя мог олицетворять император Домициан, чья подозрительность к религиозному инакомыслию, видимо, заставила христиан поволноваться. Более того Домициан имел привычку подписываться как Господин и Бог. Возможно рассматривать в этом ключе и 2 Фес, так как в нем упоминаются гонения и несправедное обольщение, оно также связывает дела сатаны с приходом человека греха, который перевозит себя превыше всех богов и, сидя в Божьем храме, требует поклонения (2:3, 4, 9). Согласно этому подходу, автор, знакомый с 1 Фес 5:1–2, где содержится предостережение Павла о временах и сроках и неожиданном приходе дня Господнего, решил написать письмо по этому образцу. Павел, который ушел из жизни уже четверть века назад, снова оказался на гребне апокалипсических чаяний с авторитетным посланием, которого нужно крепко держаться (2 Фес 2:15; 3:4,6). Он предупреждает, чтобы люди не обольщались энтузиазмом лжеучителей (2:3) [356], и напоминает своей аудитории о соответствующих знамениях, связанных с парусией, которые еще не совершились[357]. Да, тайна беззакония уже в действии. В то же время, кто-то или что-то удерживает беззаконника, и когда эта фигура объявится, Господь Иисус убьет его (2:7–8).

Рассматривая аргументы за и против авторства Павла применительно к 2 Фес, лично я не могу однозначно решить этот вопрос, в отличие от некоторых сторонников теории о девтеропавлинистском происхождении письма. Хотя современная богословская мысль склонна отрицать гипотезу, что Павел сам написал это письмо [358], библиистика мало выиграет, если мы перестанем сомневаться в сомнительном. Более того, оставляя вопрос открытым, можно помочь читателям более внимательно отнестись к затронутым вопросам.

Для размышления

(1) Было бы интересно перечислить различия в учении и сделанных акцентах в 1 и 2 Фес, а затем постараться объяснить их. Кроме очевидных различий в соответствующем эсхатологическом учении, существуют и более тонкие расхождения. Например, 1 Фес свойственен просительный и увещательный тон, а в 2 Фес делается больший акцент на авторитетное учение и традицию (paradosis: слово, отсутствующее в предыдущем письме). В 1 Фес (1:5; 2:1–9; 3:4) Павел в качестве примера приводит себя, Павел же из 2 Фес (2:15; 3:6,14) больше говорит об апостольстве авторитете. Могут ли эти особенности служить аргументом для датировки 2 Фес девтеропавлинистским периодом, когда он почитался основателем церкви (Еф 2:20)?

(2) Какова христология 2 Фес и как она сопоставима с христологией 1 Фес? Например, обратите внимание на использование титула «Бог» в 1 Фес 1:4; 5:23, 24 и использование «Господь [Иисус]» в почти таких же фразах в 2 Фес 2:13; 3:16; 3:3. Если 2 Фес было написано в более поздний период, не стало ли возвеличивание Иисуса более развитым [359]? Отметьте, однако, что именование Иисуса Господом связано не столько с воскресением, сколько с парусией. Не проявление ли это более ранней христологии (см.: VINTS 110–112)?

(3) Идут серьезные споры по поводу идентификации человека греха, сына погибели и посредника сатаны, который сидит в храме Божьем и выдает себя за Бога (чей приход связывается с отступлением; 2:3–5, 9–10), а также силы, удерживающей его (to katechon, ho katechon). Мы можем здесь только обозначить этот вопрос. По поводу аргументов за и против предложенных вариантов читателям лучше обратиться к комментариям. В соответствии с датировкой 2 Фес человека греха часто отождествляют с римским императором, претендовавшим на божественность (Калигула, Нерон, Домициан) [360], а удерживающую силу – с римским законом или с человеком, которые препятствовали усилению имперского почитания. Другие претенденты на роль сдерживающей силы – сам Бог, который, согласно еврейским взглядам, связал узам падших ангелов до конца света и отсрочил время суда [361], или божественный план о том, что Евангелие будет провозглашено во всем мире. Несколько богословов [например, Гиблин (Giblin)] толкует katechon\katechon как «удерживающую» силу, враждебную Богу, подразумевая лжепророка, который ввел фессалоникийцев в заблуждение относительно дня Господнего. Большей частью участники дискуссии полагают, что автор ясно представлял себе, кто такие человек греха и сила, удерживающая его. Однако может случиться и так, что автор заимствовал образный ряд из предания и что, будучи не в состоянии определить их [362], в сложившейся ситуации он полагал только, что человек греха еще не пришел и, таким образом, удерживающая его сила должна была действовать. [Тот факт, что аудитория уже слышала и знала о них (2:5–6), отнюдь не означает, что все личности были установлены.]

Современные читатели должны подумать о более актуальном вопросе. Следует ли верующим ждать отступления, человека греха и силы, удерживающей его? Этим ожиданием отмечена вся христианская история, на протяжении которой с Антихристом отождествлялись самые различные лица [363]. Однако, уже в НЗ времена мы видим попытки подхода к таким ожиданиям на более обыденном уровне. Автор 1 Ин 2:18–19 считает ожидаемыми антихристами тех людей из своей общины, которые стали отступниками. Можно ли понимать символизм 2 Фес просто как напоминание о том, что у Царства Божьего всегда есть противники и что перед окончательным наступлением этого Царства во Христе и через Него сопротивление будет особенно яростным? Некоторые исследователи утверждают, что 2 Фес делает эсхатологию излишней. Если поставить вопрос проще, делает ли оно излишними попытки точно определить, что же произойдет, интенсивность которых заставляет думать, что это основной религиозный вопрос.

Библиография

Комментарии и монографические серии

Aus, R. (AligC, 1984); Krodel, G. A. (ProcC, 1993); Menken, M. J. J. (NTR, 1994). См. также библиографию к главе 18 книги, отмеченные звездочкой, рассматривающие и 1 и 2 Фес.

Bailey, J. A., "Who wrote II Thessalonians?" NTS 25 (1978–1979), 131–145.

Collins, R. F., CLPDNW 209–241; также TTC 371–515 (много статей на английском языке).

Giblin, CH., The Threat to Faith. An Exegetical and Theological Re?Examination of 2 Thessalonians 2 (AnBib 31; Rome: FBI, 1967).

–, "2 Thessalonians 2 Re?read as Pseudepigraphical," TTC 459–469.

Holland, G. S., The Tradition that You Received from Us: 2 Thessalonians in the Pauline Tradition (HUT 24; Tubingen: Mohr?Siebeck, 1988).

Hughes, F. W., Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians (JSNTSup 30; Sheffield: JSOT, 1989).

Koester, H., "From Paul's Eschatology to the Apocalyptic Schemata of 2 Thessalonians," TTC 441–458.

Krentz, E., " 'Through a Prism': The Theology of 2 Thessalonians as a Deutero?Pauline Letter," SBLSP 1986, 1–7.

Lightfoot, J. B., Notes on the Epistles of St. Paul (London: Macmillan, 1895), 93–136. Классический труд.

Manson, T. W., "St. Paul in Greece: The Letters to the Thessalonians," BJRL 35 (1952–1953), 428–447; также в его книге Studies in the Gospels and Epistles (Philadelphia: Westminster, 1962), 259–278.

Menken, M. J. J., "The structure of 2 Thessalonians," TTC 373–382.

Russell, R., "The Idle in 2 Thess 3:6–12: an Eschatological or Social Problem?" NTS 34 (1988), 105–119.

Schmidt, D., "The Authenticity of 2 Thessalonians: Linguistic Arguments," SBLSP 1983, 289–296.

–, "The Syntactical Style of 2 Thessalonians: How Pauline Is It?" TTC 383–393.

Sumney, J. L., "The Bearing of Pauline Rhetorical Pattern on the Integrity of 2 Thessalonians," ZNW81 (1990), 192–204.

Глава 27 Письмо к Колоссянам

По своему представлению Христа, церкви как тела Христова и Божьей тайны, скрытой в веках, Кол производит величественное впечатление и, несомненно, является достойным образцом наследия Павла. Не следует забывать об этой оценке в пылу богословских дебатов о том, было ли это письмо написано самим Павлом. Вопрос этот стал причиной многих споров вокруг Кол. После раздела «История и предпосылки создания» «Общий анализ» выявит содержание послания, которое, несомненно, важнее всех вместе взятых теорий относительно авторства. Подразделы рассмотрят «Христологический гимн (1:15–20)», «Лжеучение (2:8–23)» и «домашний кодекс (3:18–4:1)», «Принадлежность послания Павлу», «Место и время написания», а также вопросы «Для размышления» и «Библиографию».

Базовые сведения

Время и место написания: Если письмо было написано Павлом (или Тимофеем, при жизни Павла или сразу после его смерти), то вероятная дата написания – 61–63 годы (или немного позднее), место написания – Рим. Если письмо псевдонимное (этого мнения придерживается около 60 % представителей критической школы), имеет смысл говорить о 80–х годах и Эфесе.

Адресаты: Христиане в Колоссах, в долине реки Ликус в Фригии в провинции

Асия, которых обратил в христианство не Павел, а Епафрас, Епафрас рассказал Павлу о церкви и ее проблемах.

Аутентичность: Существует небольшая вероятность того, что письмо было написано учеником Павла, повторившим некоторые аспекты богословия учителя (возможно, ученик «школы» в Эфесе) и опиравшимся на Флм.

Единство и целостность: Не вызывает сомнений. Возможно, в 1:15–20 был адаптирован дошедший до того времени более древний гимн.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1–2.

Б. Благодарение: 1:3–8.

В. Основная часть:

1:9–2:23: Индикатив Павла (наставления).

3:1–4:6: Императив Павла (указания, увещания).

Г. Приветствия и заключительная формула: 4:7–18.

Композиция в соответствии с содержанием:

1:1–2: Вступительная формула.

1:3–23: Вступление, в том числе: благодарение (1:3–8), молитвы (1:9–11), славословие Христа как Господа и гимн (1:12–23).

1:24–2:5: Апостольское служение и проповедь тайны, открытой Господом.

2:6–23: Господство Христа в сравнении с постановлениями людей.

3:1–4:6: Практика: пороки, добродетели, домашний кодекс.

4:7–17: Приветствия и сообщения.

4:18: Слова, написанные рукою Павла, благословение.

История и предпосылки создания

Важная торговая дорога, проходящая через фригийские горы, соединяла Эфес, город на западном побережье Малой Азии, с Иконией и Тарсом на юго-востоке. В 180 км от Эфеса параллельно этой дороге в вулканической части Фригии, в Азии, протекала река Ликус. На берегу реки стояла Лаодикия – довольно крупный торговый и текстильный центр. Отсюда можно было пройти 10 километров на север и оказаться в Иераполисе, известном своими целебными горячими источниками, храмом Аполлона и пурпурной краской. Также можно было, продолжив путь по основной дороге, преодолеть 18 км на юго-восток и добраться до Колосса, также текстильного центра, известного изделиями из пурпурной шерсти. В римские времена Лаодикия стала самым важным, а Колоссы – наименее значительным [364] из этих трех городов, которые схематично располагались в вершинах треугольника. Их население в основном составляли фригийцы и греки, но сюда также после 200 года до н. э. были переселены еврейские семьи из Вавилона. Ко времени жизни Павла еврейское население Лаодикии, по-видимому, составляло более 10 тысяч человек, и оно было довольно эллинизированным (из более позднего упоминания в Талмуде).

Очевидно, церкви в этих трех городах были тесно связаны. Павел упоминает Эпафраса, который усердно трудился во всех трех церквях (Кол 4:12–13). Он просит, чтобы Письмо к колоссянам было прочитано в Лаодикийской церкви и чтобы колоссяне прочли «то, которое из Лаодикии» [365] (4:16; см. также 2:1). Ссылки на отдельных людей в 4:7–17 вполне понятны, если мы допустим, что христианская община в Колоссах была небольшой сплоченной группой, где люди хорошо знали друг друга по именам (Rogers, Colossians xiii). Этот район не был охвачен проповедью самого Павла, и его жители не знали его в лицо (Кол 2:1) [366]. В то же время, так как Павел свободно дает колоссянам попутные наставления (*passim*) и обращается к ним (и лаодикийцам) с сознанием пастырской ответственности (1:9, 24; 2:1–2), а они интересуются

его положением (4:7, 9), вполне вероятно, что ученики Павла, видимо, посланные в то время, когда сам Павел был в Эфесе в 54–57 годах н. э., проповедовали Христа в районе долины Ликус. Автор Деян 19:10 пишет, что пока Павел там находился, «все жители [провинции] Асии слышали проповедь о Господе». Такая непосредственная связь Павла с их обращением в христианство подтверждается и тем фактом, что теперь с Павлом был Эпафрас, язычник и один из них, научивший их истине (Кол 1:6–7; 4:12–13).

Павел находится в тюрьме (4:3, 10) и общается с колоссянами посредством этого письма, которое должен был доставить Тихик в сопровождении Онисима. Так, отсутствуя телом, он может быть с ними духом (2:5).

Общий анализ

Вступительная формула (1:1–2) называет Тимофея соавтором письма, как и в флп и флм (что способствовало традиции присоединять Кол к группе «тюремных писем», «писем из уз»). В Благодарении (1:3–8) Павел показывает, что со слов Эпафраса знает ситуацию, сложившуюся в Колоссах, и доволен ею[367], о чем говорят его слова ободрения. Судя по словам Павла, христиане Колосс правильно приняли благовествование, и это приносит плоды.

Павел плавно переходит к Индикативному разделу основной части письма (1:9–2:23), объясняя, что желает, чтобы они укрепились в силе и вере, обращаясь к тому, что они знают о Христе, в котором обитает вся полнота Бога. Он делает это в форме знаменитого христологического гимна (1:12–23), которому будет посвящен отдельный подраздел. Павел стремится, чтобы колоссяне приблизились к пониманию Христа как тайны Бога, в которой сокрыты все сокровища премудрости и знания (2:2–3).

Такой акцент обусловлен опасностью, которую представляет лжеучение (2:8–23) для христиан долины реки Ликус, которые, как подразумевается, были в прошлом язычниками[368]. Второй подраздел ниже будет посвящен оценке этого ложного учения, но я бы хотел заранее предупредить читателей, что все сведения, которые можно вычленил из критики этого учения Павлом, имеют поверхностный и сомнительный характер[369]. Гораздо важнее та позитивная информация, на которой Кол делает особый упор. Этому учению невольно противопоставлено благовествование, «истинное слово» (1:5). Колоссяне уже обладают глубокими знаниями, так как они знакомы с божественным планом для всех во Христе (2:3). Ни одна стихия во вселенной не имеет власти над колоссянами, так как христиане освобождены от власти тьмы и введены в Царство Возлюбленного Божьего Сына (1:13). Действительно, все начальства и власти были созданы посредством него, Он – превыше всего (1:16, 18, 20). Верующим в него не нужно беспокоиться о пище и питье (1:16), так как Христос своей смертью сделает их святыми и непорочными перед Богом (1:22). Праздники, новолуния и субботы – это только тень будущего, а тело – во Христе (2:17).

В Императивном разделе основной части письма (3:1–4:6) послание Павла переключается с христологии на то, какой образ жизни должны вести христиане. Не ясно, являются ли его указания прямой реакцией на лжеучителей или нет. Предполагаемый автор Кол мог косвенно давать понять колоссянам, что им нужно обращать внимание на данные моменты, а не слушать лицемерные доводы учителей. Если они воскресли с Христом, то им следует помышлять о горнем, так как в момент явления Христа и они явятся с ним в славе (3:1–4). Кол сначала приводит два списка пороков, которых нужно избегать, по пять в каждом, а затем перечисляет пять добродетелей, которые должны проявлять те, кто облечен в нового человека во Христе (3:5–17). И наконец, в наставлениях домашнего поведения, которые мы особо рассмотрим в отдельном подразделе ниже, человек, написавший Кол, более конкретно говорит о различных членах христианской семьи (женах, мужьях, детях, рабах и господах), показывая, как Божья тайна, открытая во Христе, влияет на каждый аспект повседневной жизни (3:18–4:2). В главе 19, в разделе «Для размышления», пункт б, указывается, что перечисление людей в Гал 3:28, среди которых не должно быть различия («нет уже иудея, ни язычника...»), не обязательно подразумевает социальное равенство. Это становится очевидным и здесь, в похожем списке в Кол 3:11[370], за которым следует указание, отражающее социальное неравенство, свойственное патриархальной модели общества.

В Приветствиях и заключительной формуле (4:7–18) упоминаются восемь из десяти человек, названных в флм. Эти переключки очень важны для решения вопроса об авторстве, времени и месте создания Кол, рассмотренных в

Христологический гимн (1:15–20)

Ключевым элементом в представлении Христа колоссянам является поэтический отрывок о Его роли в творении и примирении, который традиционно считается гимном. (О гимнах в корпусе писаний Павла см. подраздел в главе 20 выше). На тему этого гимна существует обширная библиография, большая часть имеющихся работ – на немецком языке[371], и его детальное рассмотрение выходит за рамки данной вводной работы. Однако, следует сказать о следующих моментах, чтобы познакомить читателей с существующими проблемами:

- Многие исследователи думают, что автор Кол использовал уже существовавший христианский гимн, знакомый колоссянам и, возможно, всем общинам этой провинции, охваченной миссионерами из Эфеса. Считая, что идеи гимна могут быть полезными в борьбе с лжеучением, автор Кол видоизменил его, добавив необходимой остроты[372].

- Структура гимна вызывает споры. Если отбросить предложения, которые перестраивают строфы в соответствии с совершенной гармонией, существуют следующие варианты деления строф: (1) три строфы (стихи 15–16: творение; 17–18а: сохранение; 18б–20: искупление); (2) две строфы неравной длины (15–18а: творение; 18б–20: примирение)[373] или (3) две строфы приблизительно равной длины (15–16 и 18б–20), разделенные рефреном (17–18а), который, как иногда считают, соответствует прологу к гимну в стихах 13–14). Хотя эти предположения и различаются по отношению к 17–18а, они совпадают в том, что внутри данного гимна возлюбленному Божьему Сыну имеется параллелизм между описаниями в стихах 15–16а («который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано всё») и стихами 18б–19 [«Он – начаток, первенец из мертвых... ибо Он – начаток, первенец из мертвых... ибо благоугодно было (Отцу), чтобы в Нем обитала всякая полнота»].

- Насколько возвышенна христология, центром которой является переключка идеи первородности? Если Иисус воскрес прежде всех, был ли он сотворен первым? Отвечая на этот вопрос отрицательно, многие исследователи видят здесь ссылку на уникальность Божьего Сына, первенца, который существовал еще до творения (как в гимне в Прологе Евангелия от Иоанна). В то же время самым близким и обычно наиболее признанным источником описания в стихах 15–16а может быть ветхозаветная картина персонифицированной в женском облике Премудрости, образа Божьей благодати (Прем 7:26), посредством которой Бог основал все (Притч 3:19). Эта Премудрость была сотворена Богом в начале (Притч 8:22; Сир 24:9).

- Высказывались и другие предположения о происхождении гимна, вне контекста персонифицированной Премудрости. Кеземанн видит здесь дохристианский текст, связанный с гностическим мифом о Спасителе: первый человек вторгается в царство смерти и выводит тех, кто принадлежит ему. (В то же время «начало создания Божьего» и «перенец из мертвых» – это христианская терминология в Откр 3:14 и 1:5.) Ломейер (Lohmeier), отталкиваясь от темы «примирения» в Кол 1:20а, понимает этот гимн в контексте еврейского дня искупления, когда Создатель примирялся с Божьим народом. (Нет ли здесь подтверждения того, что евреи того периода подчеркивали мотив творения при праздновании Йом-Кипура?) Двигаясь в том же направлении, Лионне (Lyonnet) находит в 1:20 отголоски еврейского Нового года (Рош-Хашаны). Можно сделать следующий вывод: хотя некоторые фразы гимна и отражают эллинизированное еврейское описание Премудрости, но оно также имеет параллели и с платонической, относящейся к Гермесу терминологией, а также с терминами Филона (см. главу 5). Следовательно, христология гимна, которая, как мы увидим, в корне отличается от христологии синкретических лжеучителей, на которых нацелена критика в Кол, тем не менее, она сформулирована языком, который не слишком отличается от их терминологии.

- Главная идея гимна о том, что все сотворено в Божьем Сыне (1:16), подчеркивает превосходство Христа над начальствами и властями. Особое внимание уделяется всей *pleroma* («полноте») в 1:19: «ибо благоугодно было [Отцу], чтобы в Нем обитала всякая полнота». Во II веке в гностическом учении Валентина *pleroma* была суммой эманации, исходящих от Бога, а не Богом, стоящим над всем этим. Герметический корпус [см. главу 5 (Б)] мог говорить о Боге как о *pleroma* добра, а о мире – как о *pleroma* зла. Но

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
ничего из этого не подразумевается в Кол, где 2:9 («вся плeгoма Божества» в Христе телесно) объясняет 1:19. Божественным предопределением Бог во всей полноте пребывает во Христе. Вот почему через Него все может примириться с Богом (1:20a)[374].

лжеучение (2:8–23)

Учение, которое представляет опасность для Колосс, приходится реконструировать методом от обратного на основании резкой полемики, направленной против него, поэтому тон и содержание этого учения оценить сложно. Что касается тона, то ясно, что ситуация в Колоссах не похожа на ту, которая описана в Гал, где бессмысленные галаты в большинстве своем склонялись к другому евангелию[375]. Не похожа она и на ситуацию в Филиппах, которая, несмотря на неисторичность общины, потребовала от Павла резкой критики [Флп 3:2: «Берегитесь псов, берегитесь злых делателей, берегитесь повреждения (то есть обрезания)»]. Фактически, мы не можем быть уверенными в том, что христиане в Колоссах хотя бы осознавали угрозу, некоторые описания могут говорить лишь о потенциальном риске (например, Кол 2:8: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас»). Более чем вероятно, однако, что на сцене уже появились те, кто выбрал колоссян своей жертвой, пусть даже единицы. Были ли они членами домашней церкви (церквей) в Колоссах, мы не знаем.

Что касается содержания, то мы могли бы начать с замечания о том, что города ликийской равнины представляли регион, где религиозные обычаи составляли смесь из местных фригийских культов, восточных культов (Изиды, Митры), поклонения греко-римским божествам и иудаизма с его монотеизмом. В описании ереси, угрожающей христианам в Колоссах, встречаются элементы, которые, видимо, связаны с иудаизмом, так как 2:11 особо подчеркивает нерукотворное обрезание, Христово обрезание, косвенно противопоставленное обрезанию телесному. Кроме того, некоторые судят колосских христиан за пищу и питье (посвященные божествам?) и за праздники новомесечия или субботы (соблюдение еврейских календарных праздников?) (2:16)[376]. Тем не менее, исходя из предположения, что Кол, скорее, написано в ответ на одну ересь, чем на множество совершенно различных, мы признаем, что текст все же передает что-то более сложное, чем попытку заставить колосских христиан соблюдать Закон Моисея ради спасения. Никаких аргументов из ВЗ не приводятся Павлом для опровержения этого учения, и он нигде явно не связывает никакие из обрядов с иудаизмом.

В 2:8 Павел просит своих читателей остерегаться, чтобы их не увлекли пустой ложной «философией» по преданию человеческого. Он может иметь в виду взгляды одного из греческих философов[377], или религии-мистерии (см. главу 5), которые тоже назывались философиями. Однако это название не обязательно означает исключение еврейского элемента, так как Иосиф Флавий (Иудейская война 2.8.2; № 119; Древности 18.1.2; № 11) описывает позиции фарисеев, садуккеев и ессеев как философов, а в Мк 7:8 Иисус осуждает фарисеев за то, что они оставили заповедь Божью ради предания человеческого.

Кол 2:8 далее описывает заблуждение – уделять слишком много внимания «стихиям» (stoicheia) мира/вселенной. В греческой философии это могли быть стихии, составляющие материю (земля, огонь, вода, воздух), но во времена эллинизма этот термин также относился к космическим правителям или духам, которые господствовали над миром, включая небесные тела, которые астрологически управляли человеческими делами. Упоминание в Кол «начальств» и «властей» (2:15), смиренномудрие и «служение ангелов» (2:18) подтверждает эту мысль[378]. Могло ли в это служение входить соблюдение праздников, новолуния и субботы? (В своей полемике против иудействующих проповедников, которые обязывали галатов делать обрезание и совершать дела Закона, Павел протестовал против добровольного порабощения вещественным началам мира и соблюдения дней, месяцев, времен и лет: Гал 4:3, 9–10[379].) Кол 2:23 с неодобрением относится к изнурению тела. Возможно, в упоминании о «пище и питье» (2:16) имелась в виду не идоложертвенная пища, а крайности аскетизма, который проповедовал покорность природным духам, начальствам и властям?

Объединяя все эти элементы, многие исследователи описывают лжеучителей в Колоссах как иудео-христианских синкретистов, в «философии» которых сочетались (эллинизированные) еврейские, христианские и языческие элементы. Самодельная религия [ethelothreskia] – так определяет эту ересь Мартин (Martin), 2:23. В ней ангелы связывались со звездами и почитались во время

праздников, в новолуния и в субботы почти как божества, которые правят вселенной и человеческой жизнью, как элементы в космической модели, которым люди должны подражать. (Как «сыновья Бога» в небесном дворе, ангелы могли восприниматься по аналогии с божествами греко-римского пантеона). Такой синкретизм мог присоединить к себе верующих во Христа с оговоркой, что они считали Его подчиненным ангельским господствам и силам. Ведь Христос был из плоти, а ангельские господства – духи.

В лжеучении иногда выделяются еще два фактора. Во-первых, некоторые исследователи описывают ересь, критикуемую Кол, как гностицизм (см. главу 5) из-за упоминаний видений [380], надменности плотского ума, насыщения плоти (2:18, 21–23) и природных духов, если понимать последние как эманации Бога. Однако в критике учителей не говорится прямо о «знании». Правда, в позитивном представлении Христа в Кол часто встречаются слова «познание», «разумение», «ведение», «премудрость» (1:9–10, 28; 2:2–3; 3:10, 16; 4:5) и «полнота» (pleroma, которая обсуждалась выше), что можно рассматривать как косвенную критику использования этого языка лжеучителями. К сожалению, наши сведения о зарождающемся гностицизме в I веке весьма ограничены (в отличие от более детального знания развитой гностической системы во II веке), так что определение учения как гностического из-за тех неявных черты, которые были перечислены выше, равносильно разъяснению непонятного при помощи еще менее понятного.

Во-вторых, в своих позитивных разделах Кол говорит о божественной тайне (mysteriō), скрытой от веков, сейчас же открытой во Христе – знании, которое теперь разделяют и колоссяне (1:26–27; 2:2–3; 4:3). Некоторые ученые находят здесь прямо не выраженную критику лжеучителей как приверженцев религии мистерий. Можно указать на находящийся неподалеку город Иераполь, который был культовым центром Кибелы, великой анатолийской богини-матери [см. главу 5 (Б)], а также на возможное использование неявного слова embateuein («войти, вникать») с «видением» в 2:18, чтобы напомнить об обряде посвящения в религию мистерии [381]. Вполне возможно, что лжеучителя были как-то связаны с некой религией мистерии или использовали ее язык. Однако использованное Павлом слово mysterion заимствовано из апокалиптического иудаизма [382] и, что очевидно, не зависит от того, сталкивался ли он с религиями мистерии.

Надо признать, что все эти наблюдения не создают целостной картины. Гартман (Hartman, "Humble" 28–29) поступает мудро, когда делит материал в Кол, касающийся лжеучения, на не вызывающие сомнения факты, правдоподобную и возможную информацию. Все те, кто с уверенностью пишут на эту тему, в значительной степени располагают лишь догадками. Конечно же, в этом нет ничего плохого, при условии, что эти люди реально оценивают вероятность каждой догадки. При такой удаленности в пространстве и времени мы едва ли сможем расшифровать все элементы, которые входят в критикуемый автором синкретизм, или с точностью определить конечную теорию. Обычные читатели могут удовлетвориться той оценкой, которая действительно вероятна: противники сочетали веру в Христа с еврейскими и языческими идеями, сформировав иерархическую систему небесных существ, в которой Христос был подчинен ангельским силам, которым было необходимо поклоняться.

Кодекс домашней этики (3:18–4:1)

Это первый из пяти новозаветных сводов правил для членов христианского братства, с которыми мы еще познакомимся, и, вероятно, самое древнее [383]. Отношение членов братства друг к другу обсуждалось и в литературе Премудрости ВЗ, и в этических дискуссиях греческих философов. Говоря конкретнее, известные философы разрабатывали детальные перечни этических требований по отношению к представителям власти, родителям, братьям и сестрам, мужьям, женам, детям, другим родственникам и деловым партнерам. В развивающихся христианских общинах верующих нужно было направлять, чтобы посторонние видели влияние веры в Христа на их жизнь и признали их полезными членами общества. Эта необходимость могла быть более настоятельной в тех случаях и в тех местах, где большинство христиан составляли язычники, которые не были воспитаны в знании еврейского Закона.

Вряд ли есть сомнения в таком случае в том, что и форма, и содержание новозаветных домашних кодексов находились под влиянием современным им этических правил. Однако теперь появилась новая мотивация: «в Господе» (Кол 3:18, 20; также «Господь» 3:22, 24; «Господь на небесах» 4:1), Христос, который превыше господств и сил. Правление Христа обязует всех домашних

соблюдать правило, адресованное рабам в 3:24, но относящееся ко всем без исключения: «Служите Господу Христу». Этот принцип определяет, какие этические указания заслуживают особого внимания, задает тон, а также снимает противоречие с 2:20–22, где автор предостерегает колоссян от следования человеческим заповедям и учению. Иллюстрацией этому является тот факт, что первый член в каждой из трех пар (3:18–19; жены/ мужа; 3:20–21: дети/отцы; 3:22–4:1: рабы/господа) получает наставление повиноваться и быть послушным, так как покорность Христу реализуется путем подчинения в рамках домашней среды [384]. Второй член каждой пары, тот, кому следует подчиняться, должен воплощать в себе черты Господа, который превыше всех: любовь, воздержание от гнева, справедливость.

То, что рабам даются наставления в четырех строках, а господам – только в одной, возможно, отражает социальный статус христиан: много рабов, мало богатых господ. (Связь Кол с Флм, письмом, посвященным взаимоотношениям раба и господина, также вписывается в эту картину.)

Как читатели–христиане, живущие в более позднее время, должны расценивать эти этические наставления, сформулированные как руководство домашним сообществам I века?

(1) Первый подход заключается в обсуждении данного вопроса на внутреннем библейском уровне. В подлинных письмах Павла есть тексты, которые наделяют всех крещеных христиан равными спасительными благами, (Гал 3:27–29; 1 Кор 12:13 – ср. также Кол 3:10–11). Цитируя данные отрывки, некоторые богословы предполагают, что домашние кодексы более поздних новозаветных писаний представляют собой искажение, отражающее усиление авторитарного патриархального церковного порядка. Указывая на отрывки из более ранних писем Павла, которые говорят о подчинении женщин мужчинам (например, 1 Кор 14:34–36), другие исследователи отвечают, что более поздние писания настолько же каноничны и авторитетны, как и подлинные книги Павла. Признавая это, еще одна группа ученых обращает внимание на то, что не все новозаветные писания освещают с одинаковой глубиной евангельское указание об уравнивающих всех спасительных благословениях и что следует тщательно изучать различия внутри самих текстов, не отбрасывая ни одного из них.

(2) Второй подход, который не исключает первый, заключается в обсуждении вопроса на герменевтическом уровне, или переводе культурно–обусловленных текстов НЗ на язык современной жизни.

(а) Одна точка зрения, отдавая должное сегодняшнему дню, возводит эти кодексы в ранг христианского закона, которому следует подчиняться как неизменной воле Бога. Этот взгляд допускает некоторое разнообразие, при котором некоторые законы считаются более важными, чем другие, но основной вопрос остается неизменным: не канонизирует ли эта точка зрения конкретную социальную картину I века, даже если при этом НЗ представляет ее «в Господе»?

(б) Другая точка зрения при оценке этих кодексов отдает приоритет нашему современному социальному опыту. Опять же, здесь наблюдается определенный диапазон путей, которыми интерпретаторы выявляют ценность, которая внедрялась в I веке, и пытаются перенести ее на наши современные социальные отношения. Некоторые исследователи таким образом истолковывают принципы, что жена должна не подчиняться, а заслужить уважение мужа. Другие же, более радикальные, утверждают, что ценности Евангелия могут потребовать такой переформулировки указаний, которая станет собственной противоположностью. Современным рабам (экономической и политической систем) следует сказать: надо не подчиняться или быть послушными, а восстать и сбросить угнетателей. Вследствие многовекового неравноправного положения женщины женам следует дать наставление реализовать себя и временами даже бороться против своих мужей. Основной вопрос, который тоже возникает при рассмотрении данной точки зрения: не превращает ли она библейский текст в собрание интересной антикварной информации? Читателям, ищущим путь между Сциллой и Харибдой, следует напомнить о рассмотрении вопроса библейского авторитета в главе 2 (Б), так как любой ответ открыто и косвенно будет отражать позицию по отношению к боговдохновенности, откровению и церковному учению, а также к идее христианской жертвенной любви. То, что немногие стали бы менять указания, данные детям, говорит о том, что один подход к домашним кодексам не может быть уместным для всех названных пар.

Писал ли Павел к Колоссянам[385]?

До сих пор я называл человека, обращавшегося к колоссянам, «Павлом», потому что письмо именно так представляет его. Более того, большая часть лексики, особенности стиля и богословие Кол характерны для Павла. Даже если бы имя Павла не значилось в 1:1, 23; 4:18[386], это письмо, непременно, было бы связано с Павлом. Начиная с 1805 года [Эвансон (Evanson)], и, более отчетливо, с конца 1830-х годов [Майерхоф (Mayerhoff)] стали звучать голоса сомневающихся в авторстве Павла применительно к Кол. Наряду с 2 Фес, Кол предоставляет прекрасные возможности оценить предлагаемые рассуждения. В настоящее время около шестидесяти процентов последователей критической школы считают, что Павел не писал это письмо[387]. Читатели, которых не интересуют детали, могут удовлетвориться этой оценкой и пропустить следующий далее обзор аргументов и контраргументов по поводу отнесения Кол к девтеропаулинистским письмам.

С самого начала следует заметить, что эта дискуссия осложняется двумя очень различными представлениями о псевдонимии в отношении к Кол. Некоторые ученые считают, что оно было написано близким Павлу человеком еще при его жизни или сразу после его смерти и отражает идею, о которой сам Павел хотел бы написать. Другие исследователи предполагают, что это случилось несколько десятилетий спустя, когда кто-то из традиции Павла посчитал себя продолжателем дела Павла и обратился к современной ему ситуации. Таким образом, кроме ответа на вопрос, возможно ли, чтобы письмо было написано кем-то другим, а не самим Павлом, приходится также решать проблему, какой же из данных двух сценариев псевдонимии более вероятен.

(1) Язык. В Кол используется 87 слов, которые не появляются в подлинных письмах Павла (включая 34 из них, которых нет более нигде в НЗ)[388]. В то же время в Флм, которое, бесспорно, написано Павлом и имеет приблизительно равный объем, используется 79 слов, которые не появляются в других письмах Павла, несомненно, принадлежащих его перу (включая 36 из них, которых нет более нигде в НЗ). Таким образом, процентное содержание необычных слов ничего не доказывает, и даже если бы их было в Кол гораздо больше, это не стало бы решающим аргументом, так как человек, написавший Кол, мог вооружиться характерной терминологией из того лжеучения, которое представлено в Кол. Другим поводом для возражения по поводу языка Павла является отсутствие в Кол любимых терминов Павла: «праведность/оправдание», «веровать», «закон» «свобода», «обетование», «спасение». Этот показатель становится менее впечатляющим, если мы поймем, что слова «оправдать» нет и в 1 Фес, Флп и 2 Кор, слово «закон» также не присутствует в 1 Фес и 2 Кор, а «спасти/спасение» отсутствует в Гал. Более того, повторимся, что лексика Кол могла сформироваться под влиянием насущной проблемы.

(2) Стиль. Для Кол характерны особо длинные предложения, соединенные вместе причастиями и относительными местоимениями (иногда опускаемые при переводе, когда предложения разделяются на несколько), например, 1:3–8, 2:8–15. Правда, в подлинных письмах Павла тоже есть длинные предложения (например, Рим 1:1–7), но все же стиль Кол отличается плеонастическими синонимами, нагромождением слов, которые выражают одно понятие[389]. Лозе (Lohse) говорит о «стиле литургического гимна», на который повлияла существовавшая традиция и указывает на сходные черты в гимнах из рукописей Мертвого моря. Допускают ли такие отличия, что Павел мог все же сам написать Кол? Принимая во внимание, что Павел лично не обращал жителей Колосса в христианство, не постарался ли он составить послание с привлечением стилистических особенностей гимнов и литургических текстов, известных в этом месте, для того чтобы его указания и замечания не выглядели бы чужеродными? Возможно, он пользовался услугами писца, знавшего колоссы (Эпафраса или другого человека, на которого он повлиял), и соответствующая формулировка письма зависела от его помощи? Это могло бы частично объяснить, почему в Кол отсутствует множество второстепенных частиц, наречий и соединительных слов, характерных для оригинального стиля Павла. В то же время, так как различие в стиле распространяется и на формулировку ключевых аргументов, то многие ученые говорят, что гипотеза о писце не может объяснить особенности Кол.

(3) Богословие. Разработанная христология, экклезиология и эсхатология Кол стала основным аргументом против авторства Павла.

(а) С христологической точки зрения, в Кол отсутствует характерная для Павла оценка смерти и воскресения Христа как источника оправдания, хотя и присутствует идея, что в Нем мы имеем прощение грехов (1:14) и кровью Его креста примиряемся с Богом (1:20). Смещение акцента на тему творения через Христа и Его превосходства, несомненно, объясняется желанием ответить на лжеучение, но совместимо ли это со взглядами исторического Павла? Те, кто отвечают утвердительно, указывают на 1 Кор 8:6: «Но у нас... один Господь Иисус Христос, которым все, и мы Им». На противоположной стороне христологической шкалы находится Кол 1:24, где Павел говорит: «Я радуюсь в страданиях моих за вас, и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за тело Его, которое есть Церковь». Действительно, ни в одном из подлинных писем Павел не говорит так конкретно об искупительной ценности своих страданий, но не объяснимо ли это, если учесть, что Кол было написано уже в конце жизни Павла, когда перед ним лежала еще более очевидная перспектива несения креста?

(б) С экклезиологической точки зрения [390], в подлинных письмах Павла слово «церковь» чаще всего относится к местной христианской общине (см. «церкви Галатийские» и «Божья церковь, находящаяся в Коринфе»), и есть лишь несколько примеров более универсального значения слова «церковь» (Гал 1:13; 1 Кор 12:28; 15:9). Первое значение все еще используется в приветствиях Кол (4:15–16), но в 1:18, 24 говорится, что Господь осуществляет свое правление над всем миром как глава своего тела, Церкви. Таким образом, церковь воздействует даже на небесные силы. В 1 Кор 12:12–14, 27 (см. также 6:13–15; 10:16–17; Рим 12:4–5) Павел пишет о воскресшем теле Христа, членами которого стали все христиане, подобно различным частям физического тела. В то же время он никогда не использует образ церкви как тела Христова или Христа как главы – что составляет основную тему в Кол (и Еф) [391]. Из Кол создается впечатление, что церковь – это высочайшее достижение Христа, и цель всей деятельности Павла (1:24). Может ли настолько разработанная экклезиология приписываться времени жизни Павла?

(в) С эсхатологической точки зрения, возвышается современный статус христианина – другими словами, осуществленная эсхатология преобладает над будущей. Христиане уже в царстве Божьего возлюбленного Сына (1:13). В крещении они воскресли с Христом (2:12; 3:1), что никогда не говорится в подлинных письмах Павла и, по мнению некоторых богословов, не могло быть сказано Павлом. Однако, некоторые оппоненты, возможно, слишком буквально понимают символизм Кол. Действительно, исторический Павел, который написал Флп 3:11–12, 20–21 не сказал бы, что христиане полностью прославлены и что им не нужно участвовать в будущем телесном воскресении, чтобы встретить воскресшего Христа; но Кол 3:4, которое упоминает о будущем приходе Христа и будущем прославлении христиан, показывает, что писатель Кол, не выступает за такую полностью реализованную эсхатологию. Когда это недоразумение разрешено, становится очевидно, что формулировка «воскресли с Христом» вполне соответствует мысли Павла о том, что все умерли во Христе, и теперь воскресший Христос живет в христианах [392].

Вопрос, рассмотренный в конце последнего параграфа, важен для оценки богословских аргументов против авторства Павла в Кол. Многие ученые отталкиваются от диалектики тезиса и антитезиса. Они убеждены в ясности мысли Павла, которая была результатом того откровения, которое он получил, и они с уверенностью судят о том, что же противоречит ей. (Мы видели крайности такого подхода во мнении, что Рим 9–11 не является подлинной частью послания, потому что Павел не мог быть такого мнения об Израиле.) Другие исследователи оценивают откровение божественной благодати во Христе Павлу как общую богословскую ориентацию, которая оформилась и была выражена в соответствии с теми ситуациями, с которыми он сталкивался. Сравнивая Гал и Рим, они замечают значительное изменение и развитие способов выражения, на что повлияла пастьрская цель Рим. Утверждение, что Павел не мог бы развивать далее в Кол христологические, экклезиологические и эсхатологические взгляды, преувеличено. В то же время богословский аргумент и вправду укрепляет положение тех богословов, которые возражают против авторства Павла в Кол.

(4) лжеучение. Баур (Baур) отклоняет версию об авторстве Павла, так как относит ересь, описанную в Кол, ко II веку н. э. Это явное преувеличение, но некоторые исследователи утверждают, что если борьба с иудействующими имела смысл при жизни Павла, то борьба с учением, описанным в Кол (было ли оно гностическим, синкретическим или было связано с религией мистерии) стала необходима позже. Однако, при оценке этого учения допускается столько

(5) Действующие лица и ситуация. Необычайно торжественная картина складывается из тех отрывков Кол, в которых Павел называет себя апостолом волею Божьей (1:1), служителем (*diakonos*) благовествования и церкви по домостроительству Божьему (1:23–25). Эпафрас же – служитель Христа от имени Павла (1:7). Подчеркиваются также искупительные страдания Павла ради колоссян (1:24). Некоторые толкователи считают, что человек, написавший Кол, идеализирует Павла, великую личность прошлого, как святого. Он был «одним из первых христианских писателей, которые представляли себе Павла, «апостола и мученика»» (CLPDNW 206).

Что касается других действующих лиц, несмотря на то, что в пользу псевдонимии 2 Фес свидетельствовало почти полное отсутствие упоминаний действующих лиц и ссылок на местную ситуацию, Кол изобилует такими упоминаниями, причем для них характерно поразительное сходство с Флм. Кроме самого Павла, в Флм названо еще десять человек – семь из того места, где Павел пребывает в заключении, и три – из места, куда письмо направлено [393]. Хотя и не в том же порядке, но восемь из этих имен приводятся и в Кол: те же семь из места заключения (плюс два человека, не названных в Флм: Тихик и Иисус Иуст [394]) и одно – из письма назначения, Архип (плюс мужчина или женщина по имени нимфан(а), которые не упомянуты в Флм). Единственные персонажи из Флм, которые не упоминаются в Кол, – это сам Филимон и его жена Апфия; отсутствие этих имен вполне понятно, так как Флм было отправлено им для решения проблемы их общины, которой Кол не касается. Как можно объяснить совпадение действующих лиц и ситуации? Существуют два приемлемых объяснения [395]:

(а) Оба письма были написаны приблизительно одновременно самим Павлом (или писцом под его руководством) и были доставлены в регион Колосса во время путешествия Тихика, которого сопровождал Онисим. Пока это самое легкое объяснение. Как мы увидим в следующей главе, некоторые исследователи добавляют, что и Еф, письмо более общего характера, написанное Павлом и адресованное другим церквям в этом же регионе, также было включено в доставляемую почту. Возражение, что оба письма написаны одновременно, заключается в том, что Флм написано как письмо в защиту Онисима, в то время как от Кол 4:9 создается впечатление, что Онисим – вполне авторитетный посланник.

(б) Павел написал Флм, а предполагаемый автор Кол заимствовал из него действующие лица и ситуацию [396]. По этой гипотезе есть две временные возможности. Если оба письма были прочитаны в Колоссах, то Кол могло быть написано Тимофеем почти в то же время, когда и Павел писал Флм, возможно, потому, что условия заключения Павла изменились, из-за чего дальнейшее общение при помощи переписки, когда он писал собственноручно или диктовал, стало невозможно. Тимофей назван соавтором и может говорить со всем авторитетом от лица Павла, который не имел никого «равно усердного», как он (Флп 2:20). В то же время, Тимофей еще раньше узнал, о чем же Павел хотел написать в Колоссы и сформулировал эту идею самостоятельно. В действительности, он играет роль своеобразного писца, и это исключает Кол из классификации псевдонимных писем в строгом смысле этого слова. Более сложный вариант, который заключается в том, что Кол могло быть написано кем-то еще многие годы спустя после того, как Павел написал Флм, рассматривается в следующем подразделе.

Место и время написания

Действующие лица, принимающие участие в Флм и Кол, не могли очень долго оставаться на одном и том же месте, поэтому при любом решении написания Кол (действительное или вымышленное) должно было быть приближено по времени к созданию Флм. В некоторых нижеследующих гипотезах просматривается принцип кеземанна: если Кол – подлинное письмо, написанное при жизни Павла, датировать его как можно позже; если оно относится к девтеропаулинистскому периоду, датировать как можно раньше.

Если Кол было действительно написано Павлом, когда он был в тюрьме [397], тогда предлагаются те же три возможных места его происхождения, что и Флп (Рим, Эфес, Кесария). Хотя Райке (*Reicke*) [вместе с Кюммелем (*Kummel*), Ломейером (*Lohmeyer*) и Робинсоном (*Robinson*)] и высказываются в пользу Кесарии, но большинство ученых отвергают это место как самый маловероятный

опорный пункт для активной миссионерской деятельности, направленной внутрь провинции Малая Азия. Следовательно, выбор обычно делался между Римом и Эфесом, и эти две кандидатуры в отношении Флм обсуждались в главе 21. Если брать только Флм и исходить из предположения, что Филимон жил в регионе Колосс, то географическая близость делала Эфес более логичным, чем Рим, местом отправки письма. Ничто в содержании письма не препятствовало его датировке около 55 года. В то же время, так как богословие Кол кажется более разработанным, и, кроме того, были найдены параллели между Кол и Рим (см.: Lohse, *Colossians* 182), предпочтением у большинства сторонников подлинности письма пользуется Рим и более поздняя датировка – около 61–63 годов [398]. (Очевидно, что тогда и Флм следует привязывать к этому месту и времени).

Если Кол не было написано Павлом, а действующие лица и ситуация были заимствованы из подлинного письма Павла Флм, то у нас слишком мало внутренних текстуальных свидетельств для определения места происхождения и даты написания Кол. На основании внешних источников можно сказать, что Игнатий, видимо, был знаком с Еф (писал около 110 года), так что это письмо обычно датируется периодом не позднее 100 года. Так как человек, написавший Еф, очевидно, опирался на Кол (а не наоборот), то тогда для Кол можно указать дату не позднее 80-х годов. Ряд лиц, упомянутых в Кол (и Флм), связаны в НЗ с Римом (см. главу 21 выше) [399]. Однако, если подлинное письмо Павла Филимону было написано из Эфеса (чему отдается предпочтение в главе 21), то литературная зависимость Кол от Флм и место описываемого в письме действия в долине реки Ликус, географически близкой к Эфесу, делает этот город самым приемлемым местом происхождения псевдонимного письма Кол.

Если исходить из существования значительного количества девтеропаулинистских писем, то существование в Эфесе школы учеников Павла, которые после его смерти продолжили его дело в 80-х годах, не является маловероятным [400]. Однако как мог писатель этой школы адресовать Кол христианам, живущим в долине реки Ликус и располагающим письмом, написанным Филимону двадцать пять лет назад [401]? По-видимому, для них это было бы важно, если бы они вдруг узнали, что Кол, несмотря на поверхностное сходство, в действительности не было написано Павлом, который уже давно умер. Если бы человек, написавший Кол, хотел бы скрыть псевдонимный характер письма, то он мог бы представить Кол как давно написанное, а именно, в одно время с Флм, но только недавно обнаруженное. Обращаясь к жителям региона вокруг Колоссов, которые лежали в руинах после землетрясения [402] – региона, в который Павел когда-то направил Флм – писатель из школы Павла в 80-х годах претендует на роль преемника апостола, заимствуя из Флм действующих лиц, которые связывали Павла с районом реки Ликус. Новому поколению христиан, живущих там, теперь угрожало синкретическое лжеучение. Человек, написавший Кол, стремился напомнить им о том, что говорили им миссионеры Павла о Христе, и развить эту христологию, чтобы доказать несостоятельность новой ереси.

Говорить о ясности в этом вопросе не приходится, но все аргументы вместе склоняют чашу весов в пользу существования тайной школы. Ясно одно – Кол принадлежит к наследию Павла. Я рассматриваю его в разделе девтеропаулинистских писем данной книги, потому что именно к этому разряду писем относит его мнение большинства ученых.

Для размышления

(1) Гимн Кол признает, что Иисус Христос есть образ Бога невидимого – Божий сын, которым все создано, в котором обитала всякая полнота, как было благоугодно Отцу, посредством Его все примирилось с Богом. Как всего за пятьдесят лет (самое большее) христиане так поверили в проповедника из Галилеи, которого распяли как преступника? Как и другие новозаветные гимны, Кол 1:15–20 проясняет, как развивалась христология НЗ (см.: VINTC). Принимая во внимание тот факт, что многие ученые считают, что встречаемые в письмах Павла гимны или существовали до него, или были созданы не им, следует обратить внимание на те отрывки, где «высокие» христологические утверждения в гимнах схожи с утверждениями в прозе подлинных писем, например, сравнить Кол 1:16 и 2 Кор 8:6.

(2) Павел описывает Христа, который прежде всего и превыше всех начальств и властей, противопоставляя эту картину философии лжеучителей. Это послание было написано для христианской общины I века, которая выросла совсем недавно. Что такая исключительность Христа означает сегодня, когда верующие

христиане составляют лишь незначительный процент от населения мира, и не многое свидетельствует о превосходстве Христа над тем, что сейчас считается начальствами и властями?

(3) Вопрос о том, кто написал Кол, важен, например, для того, чтобы узнать, как развивалась экклезиология при жизни Павла. Однако, несмотря на то, было ли оно написано при жизни Павла или после его смерти школой учеников, Кол описывает церковь как тело Христа и предвидит, что апостол пострадает за тело Христово, церковь. Сейчас, однако, есть много христиан, которые открыто признаются в любви ко Христу, но не к церкви, хотя даже в Никейском символе вере после трех «Верую», посвященных Отцу, Сыну и Святому Духу, четвертое предложение читается так: «Верую в единую, святую, соборную и апостольскую Церковь». Что говорит Кол об этой проблеме?

(4) Сравните пять вариантов домашнего кодекса в НЗ (сноска 20) и различия между ними (которые касаются и групп, упомянутых в одном из них и пропущенных в других, и тона наставлений). Можно ли объяснить эти различия, исходя из соответствующего социального положения общин I века, к которым обращены эти документы? В главе 27 поднимались вопросы о том, как же истолковать авторитет этих кодексов на современном этапе.

(5) Моуль (Moule, Colossians 47–48) использует Кол 1:3–14, чтобы порассуждать о содержании и форме молитвы в соответствии с Павловой традицией. Очень интересно сравнить начало писем Павла, чтобы посмотреть, о чем он молится.

(6) Кол 4:10 называет Марка «племянником Варнавы», а 4:14 описывает Луку «врачом возлюбленным». Такие определения отсутствуют в Флм 24. Наблюдаем ли мы здесь развитие агиографии? Другие новозаветные работы говорят больше о Марке и Луке (главы 7, 9 выше), так что стоит проанализировать эту информацию в ответ на этот вопрос.

Библиография

Комментарии и монографические серии

(* = плюс Флм; ** = плюс Еф; *** = плюс Флм, Еф; **** = плюс Флм, Еф, Флп):
Abbott, T. K. (ICC, 1897**); Barth, M., and S. Blanke (AB, 1994); Bruce, E. E. (NICNT, 1984***); Burgess, J. (ProcC, 1978); Caird, G. B. (NCIarBC, 1976****); Dunn, J. D. G. (NIGTC, 1996*); Houlden, J. L. (PC, 1970****); Hultgren, A. J. (ProcC, 1993); Lohse, E. (Hermeneia, 1971*); Martin, R. P. (NCBC, 2d ed. 1978*; IBC, 1992***); Moule, C. E. R. (CGTC, 1962*); Mussner, F. (NTSR, 1971); O'Brien, P. T. (WBC, 1982*); Patzia, A. G. (NIBC, 1990***); Reumann, J. (AugC, 1985); Rogers, P. V. (NTM, 1980); Wedderburn, A. J. M. (NTT, 1993); Yates, R. (EC, 1993).

Anderson, C. P., "Who wrote The Epistle from Laodicea?" JBL 85 (1966), 436–440.

Arnold, C. E., The Colossian Syncretism (Grand Rapids: Baker, 1996).

Baggott, L. J., A New Approach to Colossians (London: Mowbray, 1961).

Barbour, R. S., "Salvation and Cosmology: The Setting of the Epistle to the Colossians," SJT 20 (1967), 257–271.

Bornkamm, G., "The Heresy of Colossians," SAC 123–145.

Brown, R. E., ** "The Pauline Heritage in Colossians/Ephesians," BCALB 47–60.

Bruce, E. E., "St. Paul in Rome, 3. The Epistle to the Colossians," BJRL 48 (1966), 268–285.

Cannon, G. E., The Use of Traditional Materials in Colossians (Macon, GA: Mercer, 1983).

Collins, R. E., CLPDNW 171–208.

Cope, L., * "On Rethinking the Philemon/Colossians Connection," BR 30

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
(1985), 45–50.

De Maris, R. E., *The Colossian Controversy* (JSNTSup 96; Sheffield: Academic, 1994).

Dunn, J. D. G., "The Colossian Philosophy: A Confident Jewish Apologia," *Biblica* 76 (1995), 153–181.

Evans, C. A., "The Colossian Mystics," *Biblical* (1982), 188–205.

Francis, F. O., "The Christological Argument of Colossians," *God's Christ and His People*, eds. W. A. Meeks and J. Jervell (N. A. Dahl Festschrift; Oslo: Universitetsforlaget, 1977), 192–208.

–, ed., *CAC*. (Сборник значительных статей).

Harris, M. J.,* *Colossians and Philemon* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

Hartman, L., "Humble and Confident. On the So-Called Philosophers in Colossians," *Stadia Theologica* (1995), 25–39.

Hooker, M. D., "Were There False Teachers in Colossae?" *Christ and Spirit in the New Testament*, eds. B. Lindars and S. S. Smalley (CED. Moule Festschrift; Cambridge Univ., 1973), 315–331.

Kiley, M., *Colossians as Pseudepigraphy* (The Biblical Seminar; Sheffield: JSOT, 1986).

Knox, J.,* "Philemon and the Authenticity of Colossians," *JR* 18 (1938), 144–160.

Lightfoot, J. B.,* *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (London: Macmillan, 1892). Классический труд.

Lyonnet, S., "Paul's Adversaries in Colossae," *CAC* 147–161.

Martin, R. P., *Colossians. The Church's Lord and the Christian's Liberty* (Grand Rapids: Zondervan, 1973).

Martin, T. W., *By Philosophy and Empty Deceit. Colossians as Response to a Cynic Critique* (JSNTSup 118; Sheffield: Academic, 1996).

O'Neill, J. C., "The Source of the Christology in Colossians," *NTS* 26 (1979–1980), 87–100.

Pokorny, P., *Colossians. A Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991).

Reicke, B., "The Historical Setting of Colossians," *RevExp* 70 (1993), 429–453.

Robertson, A. T., *Paul and the Intellectuals: The Epistle to the Colossians* (Garden City, NY: Doubleday, 1928).

Rowland, C., "Apocalyptic Visions and the Exaltation of Christ in the Letter to the Colossians," *JSNT* 19 (1983), 73–83.

Sanders, E. P., "Literary Dependence in Colossians," *JBL* 85 (1966), 28–45.

Saunders, E. W., "The Colossian Heresy and Qumran Theology," *Studies in the History and Text of the New Testament*, eds. B. L. Daniels and M. J. Suggs (K. W. Clark Festschrift; Salt Lake City: Univ. of Utah, 1967), 133–145.

Schweizer, F., *The Letter to the Colossians* (Minneapolis: Augsburg, 1982).

Глава 28 Послание (письмо) к Ефесецам

Среди всех писаний Павла только Рим может сравниться с Еф по тому влиянию, которое оно оказало на христианскую мысль и духовность. Фактически Еф, которое называют «венцом наследия Павла» (Dodd), более привлекательно для многих людей, так как оно обходится без сложной аргументации Рима. Особый интерес в экуменическую эру представляет собой удивительный взгляд Еф на

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
церковную общность и единство среди христиан. Человека, написавшего послание, называли величайшим интерпретатором апостола (до появления Мартина Лютера, как добавили бы некоторые протестанты) и «лучшим учеником Павла».

Кто же написал это письмо? Еще в XVI веке, обратив внимание на то, что стиль Еф с его тяжеловесными предложениями значительно отличается от стиля основных писем Павла, Эразм Роттердамский считал, что Еф принадлежит перу кого-то другого. В 1792 году Эвансон (Evanson) выразил сомнение в авторстве Павла, в течение всего XIX века аргументы против его авторства умножались, выстраиваясь в определенную систему. Но даже в XX веке ряд исследователей выступал в защиту того, что Павел все же был автором Еф [Перси (Percy) в 1946 году, М. Барт (Barth) и Аван Роон (Avan Roon) в 1974 году]. По оценкам, в настоящее время около 80 % сторонников критической школы высказывается за то, что Павел не писал Еф. В «Общем анализе» будет рассмотрено основное содержание письма в дошедшем до нас виде (в котором Павел представлен как отправитель Еф) [403]. Следующие подразделы посвящены экклезиологии Еф и «ранней кафоличности», адресату и автору письма, его жанру, истории возникновения идей, вопросам для размышления и библиографии.

Базовые сведения

Время написания: 60–е годы в случае авторства Павла; 90–е годы в случае, если письмо псевдонимное (около 80 процентов сторонников критической школы придерживается этого мнения).

Адресаты: Обращенные Павлом христиане (возможно, судя по представлениям, из западной части Малой Азии).

Аутентичность: Письмо мог написать ученик Павла (вероятно, ученик «школы» в Ефесе), который опирался на кол и некоторые подлинные письма Павла.

Единство: Не вызывает серьезных сомнений.

Целостность: Вероятно, уточнение «в Ефесе» было добавлено в 1:1, в остальном не вызывает серьезных дебатов.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1–2.

Б. Благодарение: 1:3–23.

В. Основная часть:

2:1–3:21: индикатив Павла (наставления).

4:1–6:20: императив Павла (указания, увещевания).

Г. Заключительная формула: 6:21–24.

Композиция в соответствии с содержанием:

1:1–2: Приветствие ко всем святым.

1:3–3:21: «Индикативный», или доктринный раздел.

1:3–23: Доксология, прославляющая Бога за то, что он совершил для «нас» в Иисусе Христе (1:3–14) и посредническая молитва о том, чтобы получатели письма познали Его (1:15–23).

2:1–3:13: Описание спасительной, объединяющей деятельности Бога и его откровения.

3:14–21: Продолжение посреднической молитвы (за «вас») и доксологии («мы»).

4:1–6:20: «Императивный» раздел, или наставления.

4:1–5:20: Увещевания о единстве, пастырском служении, двух путях жизни (дуализм), совет поступать, как чада света, не участвовать в делах тьмы.

5:21–6:9: Домашний кодекс.

6:10–20: Оружие в борьбе против злой силы, в особенности молитва.

6:21–22: Миссия Тихика.

6:23–24: Благословение.

Общий анализ

Павел – узник в Господе (3:1; 4:1; 6:20), и чтобы рассказать эфесянам о нем, к ним отправляется Тихик (6:21–22). Кроме этого, в Еф нет рассказа о прошлых встречах Павла с этой аудиторией или каких-либо сведений о ней. Из Вступительной формулы (1:1–2)[404] видно, что послание адресовано «святым и верным во Христе Иисусе». Ими могут быть любые христиане, хотя упоминание Тихика (см. Кол 4:7–8), вероятно, означает, что автору известны христианские общины в западной части Малой Азии[405]. Хотя в 3:13 Павел говорит, что он терпит свои скорби ради них, он не приводит никаких деталей своего плачевного положения или той надвигающейся опасности, которая грозит адресатам. Скорее здесь присутствует непринужденный тон благополучия и ободрения.

В 1:3–14, первой части Благодарения (1:3–23), используя полулитургический язык еврейских благословений[406], Павел прославляет роль Христа и христиан в Божьем плане соединить во Христе все небесное и земное. В этой тайне Божьей воли еще до сотворения мира Бог predetermined христианам «сыновство» в Иисусе Христе, и они имеют искупление Его кровью, прощение грехов по богатству Его благодати. Они услышали слово истины, благовествование спасения. Затем (1:15–23) Павел признает с благодарностью веру и любовь своих адресатов и молится о том, чтобы росло их знание превознесенного Христа, который поставлен выше всех властей ныне и вовеки. И все это ради церкви, Его тела, полноты Наполняющего все во всем. Таким образом, Павел рассматривает церковь как цель Божьего плана, включающего все творение – церковь, которая вследствие этого направлена в будущее.

Индикативный раздел основной части письма (2:1–3:21) начинается с объяснения того, как этот план, демонстрирующий Божью милость и любовь, превратил грешников в святых, духовно мертвых в духовно живых, спасенных верой, от Бога (2:1–10). «Мы – Божье творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять». Более того, 2:11–22[407] в лирическом ключе описывает, как Божья благодать распространилась на язычников, так что тот, кто некогда был далеко, стал близко. Разделяющая преграда вражды разрушена, и община Израиля и язычников слилась воедино. Они сограждане в доме Бога, построенном на основании апостолов и пророков с Христом как краеугольным камнем (2:20). В 3:1–12 Павел объясняет своей аудитории (хотя, вероятно, они уже слышали это) важность вопроса: через откровение ему была возвещена тайна, что Бог сделал его, наименьшего из всех святых, служителем благовествования язычникам – которые суть сонаследники, составляющие члены одного тела и сопричастники обетования. Через церковь Божья мудрость стала известной небесным начальствам и властям. Павел приносит в жертву свои скорби в заключении и молится (3:13–19) о том, чтобы те христиане, к которым он обращается, поняли Христову любовь, которая проявляется во всем – любовь, превосходящую разумение – так чтобы они наполнились всей полнотой (pleroma) Бога. Павел завершает это индикативный раздел письма доксологией, как будто сама мысль о Христе вызывает у него желание славить Бога (3:20–21).

Императивный раздел основной части письма, или паранесис (наставления), (4:1–6:20) развивает мысль о значении великого Божьего плана, используя тридцать шесть глаголов в императиве[408]. В 1:4 Павел говорит, что Бог избрал «нас» во Христе до создания мира, чтобы «мы» были святы и непорочны в божественном присутствии. В 4:1 он дает указания о том, как прожить жизнь, достойную такого призвания. Во-первых, он обстоятельно поясняет семь проявлений единства в христианской жизни (4:4–6)[409]. Он продолжает, подчеркивая, как вознесенный Христос[410] излил на христиан богатство даров, чтобы дать им все необходимое для созидания тела Христова: апостолов, пророков, пастырей и учителей (4:7–12). Когда такие дары обсуждались в 1 Кор 12, они вносили деление в общество христиан, теперь, не имея нужды поправлять людей, Павел может объявить, что они помогают «святым» приобрести единство веры в меру полноты (pleroma) Христа, и, таким образом, возрастать во Христе, который глава тела (4:13–16)[411].

Так как язычники и евреи стали одним целым, христиане–язычники уже не пребывают в темноте невежества и не могут жить в нечистоте и похоти их прежней жизни (4:17–24). В 2:15 Павел говорил о работе Христа по созданию нового человека из иудея и язычника, а теперь дает наставление этому новому человеку отбросить ветхий образ жизни. Правила новой жизни отражают требования десяти заповедей о том, как нужно относиться друг к другу (4:25–5:5). Павел видит два противоположенных пути «хождения»: согласно свету и тьме, дьяволу и Святому Духу, истине и лжи. Этот дуализм рождает детей света и сыновей противления (5:6–20), мудрых и неразумных. Христиане, которые в 1:1 были названы «святыми», не должны участвовать в бесплодных делах тьмы. «Встань, спящий» (5:14), вероятно, взято из гимна[412]. Вместо того чтобы предаваться разгулу, христиане должны петь и воспевать Господа.

Еф 5:21–6:9 говорит об образе жизни христиан более детально на языке домашнего кодекса правил для жен/мужей, детей/отцов, рабов/господ. Общая модель послушания/подчинения со стороны первого участника пары и обязанностей второго участника пары (того, кому нужно подчиняться), назначение которых – показать на примере черты Христа, такова же, как и в домашнем кодексе Кол 3:18–4:1. Но кодекс Еф на треть длиннее, чем в Кол, и можно наблюдать интересные отличия. Еф (5:21) начинает с назидания повиноваться друг другу из почитания/страха Божьего. Это, конечно же, влияет на отношения как мужей к женам, так и жен к мужьям. Таким образом, начало этого кодекса более радикально, чем Кол, меняет установленный порядок. Лирический язык 5:25–27 (иногда считается, что он взят из крещального гимна) сравнивает взаимоотношения Христа с церковью с взаимоотношениями мужа и жены, так что соответственно подчинению и любви придается уникально христианский оттенок. Обязанность мужа любить рассматривается более подробно, чем обязанность жены повиноваться, причем и та, и другая имеют корни в первоначальном Божьем замысле брачного единства (5:31 = Быт 2:24)[413]. Указание детям/отцам тоже подкреплено ветхозаветным мотивом. Изменение, которое Еф вносит в отношения раба/господина, большей частью касается господина: он не только должен быть справедливым в обращении с рабом, но и воздерживаться от угроз и наказания, ему напоминают, что Христос – Господин над господами. Радикальный пафос благовествования – воздействовать на тех, кто имеет власть и вес.

Используя символический язык оружия и брони, последнее наставление касается идущей битвы с начальствами и властями (Еф 6:10–20)[414]. В 1:20–21 мы слышали, что возвышенный Христос был поставлен выше таких властей, и что Божий план для всех, полный тайны, сделался известным им через церковь (3:9–10). В то же время мы узнаем, что такая осуществленная эсхатология не полностью заменили будущую эсхатологию, так как борьба Бога с властями и мироправителями тьмы века сего продолжается. Павел просит молиться за него о том, чтобы в этой брани ему было позволено возвещать тайну благовествования. Замечательное описание самого себя при исполнении «посольства в узах» (6:20) является своего рода сжатым выражением основной мысли о торжестве с Божьей помощью. Никакие помехи со стороны людей не могут помешать Павлу следовать своему призванию, о котором он говорит в начале: «волею Божьей апостол Иисуса Христа» (1:1).

В Заключительной формуле (6:21–24) присутствует очень небольшое упоминание о своем соратнике, Тихике, который отправляется к адресатам, как и в Кол 4:7–8.

Экклезиология Послания к Ефесянам и ранняя кафоличность

Особое упоминание заслуживает возвеличивание Церкви в Еф, которое превосходит ее высокую оценку в Кол. Хотя в Кол рассматривается всеобщее понятие «церкви», два из четырех употреблений слова *ekklesia* там приходится на местную церковь (4:15,16), Среди девяти употреблений этого слова в Еф таких ссылок нет. Слово всегда употребляется в единственном числе и обозначает Вселенскую церковь. Как и в Кол 1:18,24, церковь – это тело Христа, который есть ее глава (Еф 1:22; 5:23). В то же время в Еф церковь играет космическую роль. Согласно самому общему толкованию 1:21–23, Христос был сделан главою над всем (включая ангельские власти) «ради церкви», и через церковь (3:10) премудрость Божья стала известной этим властям. Бог прославляется в церкви (3:20). Христос возлюбил церковь и предал Себя за нее (5:25) (ср. отличные от этой идеи: Христос умер за грешников (Рим 5:6,8) и ради всех (2 Кор 5:14–15)). Цель Христа заключалась в том, чтобы овятить церковь, очистив ее водою посредством слова, чтобы представить ее

без пятна или порока. Он продолжает питать и греть ее (Еф 5:23–32)[415]. В главе 27, в разделе «Для размышления» (пункт 3), я высказал мнение, что для многих современных христиан сложность представляет изображение в Кол Павла, страдающего ради церкви. Насколько более сложной становится эта проблема в Еф, где церковь становится целью служения Христа и Его смерти!

В данном разделе уместно упомянуть вопрос «ранней кафоличности», примером которой, как считают исследователи, может служить Еф. Этот термин обозначает начальные этапы возникновения разработанной экклезиологии, обрядовости, иерархии, тайны рукоположения и догмы – отличительных черт кафолического христианства. В начале XX века А. фон Гарнак высказал предположение, что в НЗ нет ранней кафоличности, а такое богословие и такая церковная структура, скорее всего, появились во II веке под влиянием греческого духа, исказившего чистый евангелический характер христианства (к которому вернулась Реформация). Оспаривая такую точку зрения, Кеземанн занял особую позицию и утверждал, что в самом НЗ «ранняя кафоличность» присутствует, хотя такие изменения не обязательно должны носить нормативный для христиан характер[416]. Он прибегает к принципу «канона внутри канона». Так же как Павел проводил разграничение между буквой и духом (2 Кор 3), так и христиане не должны делать канонический НЗ непогрешимым авторитетом, а отличать настоящий Дух в его рамках. Что касается Павла, то Кеземанн (лютеранин) считал, что нельзя прибегать к девтеропаулинистским писаниям как к авторитетным толкованиям благовествования Павла, к ним ближе Гал и Рим с их духом оправдания верой.

Суждения такого типа, однако, отличаются субъективностью, так как они доказывают свое право отвергать те интонации НЗ, с которыми не согласны. Другие христиане и даже церкви могут выражать свое мнение не так прямо, но фактически все склонны придавать большее значение одним частям НЗ, чем другим, даже если это происходит только на уровне лекционария. Церковь, которая особо подчеркивает экклезиологию Еф, например, чаще всего поступает так из-за того, что ее собственная экклезиология близка к ней. В процессе принятия какого-либо конкретного решения следует признать, что книги НЗ значительно отличаются друг от друга точками зрения на такие вопросы как экклезиология, таинства и структура церкви. Церковь (или христианин) поможет избежать крайностей придерживаясь одной позиции. В то же время знание того, что же говорится в НЗ по поводу второй стороны вопроса, может изменить некоторые преувеличенные или спорные черты подобной позиции. Повторение отрывков из НЗ, подтверждающих твою точку зрения, вселяет уверенность, но внимание к голосам Писания, свидетельствующим о противоположном мнении, позволяет НЗ быть совестью.

Адресат и авторство Послания к Ефесянам

(1) к кому обращено послание? Адресат, указанный в письме, вызывает сомнения, так как выделенная курсивом фраза в 1:16 «находящимся в Ефесе святым и верным в Христе Иисусе» отсутствует в авторитетных списках[417]. На постановку вопроса о том, действительно ли письмо было обращено к эфесским христианам, также влияют и другие факторы. В большинстве писем Павел упоминает где-нибудь в тексте какие-то личные факты или события, случившиеся в прошлом, которые имеют непосредственное отношение к письму, а в конце он обычно включает приветствия названным по имени людям, которые играют в данной общине значительную роль, или приветия от них. Такие элементы отсутствуют в Еф, за исключением упоминания уз Павла и Тихика (6:20–21). Павел провел в Эфесе около трех лет (54–57 годы н. э.; Деян 20:31), поэтому трудно представить в себе, что в дружеском письме христианам, живущим там, он не включил бы приветствия им и воспоминания. Более того, в Еф 1:15 писатель говорит: «услышав о вашей вере в Христа Иисуса». В 3:2 он предполагает, что получатели письма «слышали» о его домостроительстве Божьей благодати, а в 3:7–13 он излагает им историю своего служения. Как мог Павел говорить так уклончиво о своих взаимоотношениях с ефесянами? Еф 2:14, видимо, рассматривает как совершившийся факт разрушения преграды вражды между общиной Израиля и язычниками. Однако нам неизвестно, чтобы это осуществилось в Эфесе или других общинах миссии Павла при его жизни. Действительно, так как Еф ни разу не упоминает евреев и 2:11 говорит «вы, некогда язычники по плоти», создается впечатление, что Еф обращено к общине, которая полностью состоит из язычников. Это вряд ли соответствует обстоятельствам, описанным в Деян 19:10 в середине 50-х годов, когда миссия в Эфесе обращала в христианство «как иудеев, так и эллинов». Таким образом, из тринадцати писем НЗ, носящим имя Павла, Еф, не имеющее ситуативного характера, может оказаться

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
 единственным посланием, адресованным не в определенную общину, а, в целом, христианам (вероятно, главным образом, живущим в Малой Азии), которые считали Павла великим апостолом.

То, что Еф могло быть обращено к каждому или ко всем святым во Христе Иисусе, стало причиной того, что ряд ученых (начиная с архиепископа Ашшера в XVII веке) высказывали предположение о том, что это было циркулярное письмо, которое должно было читаться во многих городах. В нем оставляли пропуск, где каждый раз вписывалось название определенного города. (Таким образом, письмо со словами «в Ефесе» было копией письма, читавшегося в Эфесе, рукопись Маркиона же читалась в Лаодикии.) Однако сведения о существовании таких писем в раннем христианстве крайне мало, в частности это касается теории о пропусках. Более распространенный подход (который будет обсуждаться ниже) состоит в том, что к форме письма было адаптировано произведение другого литературного жанра.

(2) кем было написано письмо? Связь с Кол. Если Еф на самом деле не является письмом эфесским христианам, а какой-то работой более общего характера, то кто же написал ее[418]? В предыдущей главе мы детально обсудили вопрос, писал ли Павел Кол, и пришли к выводу, что факты склоняются в пользу авторства другого человека, а не Павла, хотя это решение и нельзя считать окончательным. Еф поразительно напоминает Кол по общей структуре и вербальному параллелизму. По разным подсчетам, от одной трети до половины 155 стихов в Еф аналогичны стихам из Кол по их расположению и содержанию. Четверть слов из Еф встречаются в Кол, а одна треть слов из Кол встречается в Еф[419]. Таблица 7, представленная ниже, иллюстрирует параллельные темы[420]. Неизбежно лексика, стиль и особенности богословия, которые использовались в качестве аргументов против идеи написания Кол Павлом (глава 27), повторяются с той же целью в Послании к Ефессянам. Аргумент, что в Еф есть около восьмидесяти слов, которые не встречаются в подлинных письмах Павла[421], теряет большую часть своей убедительности, если мы знаем, что почти столько таких слов можно найти в Гал. Последнее послание соответствует Еф и по объему, и по количеству отличающихся слов. Другие данные заслуживают большего внимания: цветистый стиль похож на стиль Кол, но он еще более красочный и гиперболический (например, слова «все, всякий» используются почти пятьдесят раз), с сильно распространенными предложениями, вроде Еф 1:3–14 и 4:11–16[422]. Ему свойственно нагромождение прилагательных и конструкций в родительном падеже, многословность и термины, не характерные для Павла в подлинных письмах. Также существует и различие между Кол и Еф, что затрудняет решение вопроса об авторе. Еф длиннее и содержит большой объем материала, отсутствующего в Кол, например, большую часть гимна в Еф 1:3–14 и увещевания в 4:1–14. С другой стороны, критика ложной философии в Кол 2 и длинный ряд приветствий в Кол 4 отсутствует в Еф. Общие мотивы – «тело», «глава», «полнота», «тайна» и «примирение» – часто в Еф имеют несколько иной оттенок[423]. При обсуждении содержания письма мы видели и другие различия, например, в домашних кодексах и экклезиологии.

Хотя некоторые ученые продолжают считать Павла автором Еф[424], но сила доказательств способствовала тому, что 70–80% сторонников критической школы не признают эту точку зрения, в их числе и множество исследователей, которые думают, что Кол написано Павлом. Внутри этой доли, большинство, вероятно, считает, что Еф и Кол были написаны различными людьми[425]. Теперь следует изучить другие аспекты Еф, чтобы узнать больше о человеке, написавшем письмо.

Таблица 7. Сравнительный анализ Письма к Ефессянам и Письма к Колоссянам

Тема	Еф	Кол		
(1) Искупление, прощение			1:7	1:14,20
(2) Всеобъемлющий Христос			1:10	1:20
(3) Заступничество за читателей			1:15–17	1:3–4, 9
(4) Богатство славного наследия			1:18	1:27 (упование славы)
(5) Власть Христа	1:21–22		1:16–18	
(6) Вас Он оживотворил	2:5		2:13	
(7) Чужие стали близки	2:12–13		1:21–22	
(8) Упразднение заповедей			2:15	2:14
(9) Павел – узник	3:1		1:24	
(10) Божественная тайна, возведенная Павлу			3:2–3	1:25–26
(11) Павел – служитель вселенского благовествования			3:7	1:23, 25
(12) Павел должен открыть тайну всем			3:8–9	1:27

- (13) Ведите жизнь, достойную вашего призвания 4:1 1:10
 (14) Со всяким смиренномудрием, кротостью, долготерпением, снисходя друг ко другу 4:2 3:12-13
 (15) Христос соединяет членов церкви 4:15-16 2:19
 (16) Отложите прежний образ жизни и облекитесь в новый 4:22-32 3:5-10, 12
 (17) Никакой нечистоты не должно быть среди вас 5:3-6 3:5-9
 (18) Поступайте осторожно, как мудрые, дорожа временем 5:15 4:5
 (19) Пойте псалмы, славословия и духовные песнопения, благодаря Бога 5:19-20 3:16-17
 (20) Списки домашних обязанностей для мужей, жен, детей, родителей, рабов и господ 5:21-6:9 3:18-4:1
 (21) Павел-узник призывает к постоянству в молитве 6:18-20 4:2-3
 (22) Тихик послан известить церковь о Павле и ободрить ее членов 6:21-22 4:7-8

(3) Кем было написано письмо? Связь с другими письмами Павла. Параллели между Еф и другими письмами Павла признаются не столь очевидными, как связь Еф с Кол. Подробный список параллелей с семью подлинными письмами Павла (со спорными фактами относительно 2 Фес) приводится у Джонсона (G. Johnson, IDB 2.110-111), наиболее характерны параллели с Рим, 1-2 Кор и Гал[426]. Если Павел написал Еф, то он мог, конечно, опираться на свои более ранние сочинения (если они были у него под рукой в тюрьме), однако неясно, зачем ему было использовать их таким образом. Мы видели, что, в некотором смысле, Рим – это первый комментарий к Гал, но использование Павлом тем из Гал представляет собой дальнейшую разработку своих идей мыслителем-новатором применительно к новой ситуации. Многие богословы расценивают использование писем Павла в Еф как побочное явление.

Рискованное объяснение было предложено Гудспидом (Goodspeed) и частично поддержано Ноксом (Knox). Оно развивает идею о том, что раб Онисим был отпущен на волю Филимоном и вернулся в Эфес, где стал епископом несколькими десятилетиями спустя смерти Павла (см. главу 21, раздел «Что случилось с Онисимом?»). Интерес к жизни Павла был стимулирован появлением книги Деяний, и это побудило Онисима собрать в Эфесе копии писем Павла и написать на их основе Еф как обобщение взглядов апостола. Еф затем должно было стать центральным документом собрания[427]. Его сходство с Кол объяснимо, так как это было письмо (наряду с Флм), к которому Онисим имел непосредственное отношение, так как он сопровождал Тихика, отвозившего его в Колоссы.

Хотя теория Гудспида подкупает, она основана исключительно на догадках и не имеет серьезной поддержки. Другие предположения относительно известного ученика Павла, написавшего Еф, касаются Тимофея, так как считается, что он был писцом, записавшим Кол, Тихика, который упоминается и в Кол, и в Еф (Mitton), и Луки из-за предполагаемой связи Еф с Деян[428]. Примечательно то, что общим для всех предположений является мнение, что ученик Павла работал с собранными в Эфесе письмами апостола. Теория о псевдонимном характере Кол предполагает существование в Эфесе Павловой школы, той самой, один из учеников которой в 80-е годы сочинил Кол, используя материал Флм. Среди прочего эта школа могла заниматься сбором писем Павла[429]. Убедительной в таком случае, предоставляется следующая теория: на основе подлинных писем Павла, и в особенности Кол (которое было составлено в школе ранее), кто-то из учеников Эфесской школы Павла написал Еф как вдохновляющее изложение некоторых аспектов учения Павла. Если слова «в Эфесе» в оригинале отсутствовали, то в копию их мог добавить писец, который знал, что история написания письма была связана с этим городом[430]. Обычно 90-е годы как дату написания псевдонимного Еф доказывают на основании реминисценций Еф 5:25,29 в письме Игнатия Поликарпу (5:1) около 110 года, Поликарп служил епископом Смирны, которая находилась в 56 километрах севернее Эфеса. Также вероятно, что к 90-м годам сформировалось, по крайней мере, начальное собрание писем Павла, на которые мог опираться писатель Еф.

Жанр

В предыдущем разделе я намеренно говорил несколько неопределенно о том, что «к форме письма было адаптировано произведение другого литературного жанра» (§1) и – о «вдохновляющем изложении некоторых аспектов учения Павла» (§3). Сходство с письмом здесь минимальное, но ведь древняя форма письма в Греции не полностью совпадала с тем, что мы понимаем под письмом в строгом смысле этого слова. Поэтому Еф вполне могло выступать в роли речи или выступления в церквях Павла. Это могло быть сочинение, занимавшее в классификации Дайсмана (Deissmann) срединное положение между «посланиями» и «письмами».

Многие ученые стремились к точности и утверждали, что незначительные элементы эпистолярной формы (1:1–2 и 6:21–22), заимствованные из Кол, носят случайный характер. Богословский трактат, манифест, размышления или проповедь – вот некоторые из предложенных вариантов. Сордз (Soards, Apostle 153) выражает наиболее распространенное мнение, когда пишет о синтезе и развитии тем Павла с целью создания «великого богословского труда Павла в типичной для Павла форме писем... для нового времени и места». Действительно, в Еф есть отрывки, которые обобщают типичные для Павла взгляды (например, 2:8–10[431]), в то же время Еф вряд ли является всеобъемлющим сводом, так как подчеркиваются лишь некоторые аспекты, такие как единство, торжествующая экклезиология и возвышенная христология.

Те же, кого больше интересовал формальный анализ, сосредоточили свое внимание на хвалебном тоне Еф и говорили о эпидиктической (поучительной) риторике, в частности, о письме, которое использует похвалу как основание для просьбы (часто к более авторитетной аудитории). Павел, однако, является исключительной фигурой, святым апостолом, представленным в идеализированном виде «узника» в Господе в 3:1; 4:1. Все, что он пишет, это не столько похвала получателям письма, сколько восторженная оценка того, что было сотворено во Христе для всех христиан и фактически для всей вселенной[432]. Вместе того, чтобы просить, он призывает возрастать в христианской жизни – отсюда и общие наставления, не зависящие от каких-то конкретных проблем.

В Еф отмечается сильный контекст общинной молитвы. Также отмечается наличие языка крещения в 1:13–14; 4:5, 30; 5:8, 26 (см.: Kirby, Ephesians), в связи с чем Еф рассматривается как более полное учение для вновь крестившихся (отсюда и его ободряющий тон). Близость ?ф к 1 Петр, которое часто считается крестильной проповедью, повлияло на эту гипотезу[433]. (Однако, даже без специальной ссылки на крещение писатель мог осознанно или неосознанно использовать богословский язык, знакомый ему самому и его аудитории из распространенной христианского предания, усваиваемого при крещении.) Тот факт, что первая часть Еф («доктринный» раздел, см. «Базовые сведения») начинается и завершается доксологией и молитвой, наводит на мысль о литургии. Керби (Kirby, Ephesians) находит в 1–3 главах пример еврейского благословения, возможно, применяемого при евхаристии, а в различных частях Еф – отголоски церемонии обновления завета во время Пятидесятницы.

Вывод: не вдаваясь в лишние детали о точной литературной форме, мы можем высказать следующие замечания. Подлинные письма Павла, написанные в 50–е годы, представляли собой попытки решить вопрос о возвращении Христа и общей судьбе христиан, а также борьбу с иудео-христианами, которые настаивали на обрезании язычников и соблюдении ими дел Закона. Верующим он напоминал о Христе, умершем за их прегрешения и воскресшем ради их оправдания. Большая часть Израиля не признала Христа, но, тем не менее, Павел объявил, что в конечном счете они это сделают. Хотя Павел пользовался признанием среди язычников, он напоминал им, что они – только ветвь дикой маслины, привитой на древе Израиля. Верующие едины в (воскресшем) теле Христа, так как крестились в Него, и они должны жить в ожидании возвращения Христа при гласе трубы. В Еф, по-видимому, эта борьба позади[434], и дело Павла торжествует. Он, который когда-то считал себя наименьшим из апостолов (1 Кор 15:9), теперь говорит о себе как о наименьшем из всех святых. Его деятельность рассматривается как неотъемлемая часть тайны Божьего плана для всего творения во Христе (3:1–12). Павлу из Еф дано понимание не только искупления благодаря распятию/воскресению, но и всего Божьего плана, по которому все небесное и земное подчиняется превознесенному Христу и объединяется в Нем. Это видно в Церкви, которая теперь воспринимается как главное достижение Христа, так как евреи и язычники, не теряя своей самобытности, стали единым целым в Церкви[435]. Павлу из Еф не нужно делать акцент на втором пришествии Христа, так как во Христе уже многое достигнуто.

Существуют ли свидетельства, подтверждающие такие взгляды Павла в последние годы его жизни[436]? Мы не знаем, какие события в жизни Павла в 60–е годы, непосредственно перед его смертью, вызвали перемены в его богословии, но во многом воззрения, выраженные в Еф, несомненно, отличаются от взглядов в последних подлинных письмах. В таком случае, вероятнее всего, нам следует подходить к Еф как к образцу развития учения Павла его учениками, пришедшими к пониманию того, как единая церковь из евреев и язычников (существовавшая в то время в городах Малой Азии?) соответствует Божьему плану, которые также довели до наивысшей точки благовествование,

провозглашенное Павлом. Один из учеников за десять лет до этого написал Кол, чтобы нейтрализовать опасное учение, распространенное в долине реки Ликус. Но теперь эта опасность миновала (возможно, под влиянием Кол), и другой автор, вдохновленный успехами единой церкви, захотел разделить со всеми святыми достижения христологии и экклезиологии Павла, которые сделали возможным такой великолепный результат. Чтобы как можно полнее выразить взгляд Павла на то, как Христос и церковь вписываются в Божий план, из Кол были заимствованы многие идеи и соединены с идеями писем, написанных самим Павлом.

Для некоторых людей Еф теряет большую часть своей авторитетности, если это письмо не написано самим Павлом. В то же время тезис о том, что оно возникло в школе учеников Павла, не только связывает эту работу с наследием Павла, но и прославляет апостола, который вырастил учеников такого уровня. При жизни Павел привлек к себе ряд поистине выдающихся соратников по благовествованию: Тимофея, Тита, Силуана, Луку, Акилу, Прискиллу и др. (см. глава 17, сноска 3). В последней трети I века они наряду с теми, чьи имена не сохранились, продолжали миссию Павла и использовали его открытия для решения новых проблем подобно тому, как некогда Павел дело Иисуса. При рассмотрении роли девтеропопулистских писем можно вспомнить об историческом пророке Исае, значение которого не уменьшилось от того, что спустя два века после его смерти его образ вдохновил других пророков написать книгу в его традиции и дополнить его труд своим произведением, ставшим неотъемлемой частью духовного наследия Исаяи.

История возникновения идей

Если мы признаем, что слова «в Ефесе» были более поздней вставкой, тогда в самом письме содержится слишком мало информации, которая могла бы рассказать нам об адресатах письма, в нем также нет и ясного указания на то, что взгляды, выраженные в Еф, должны были исправить их ошибочные идеи или оградить их от дурного влияния. В таком случае мы фактически уделим основное внимание природе авторских идей. Некоторые акценты Кол, например, возвышенная христология Еф и подчиненное положение начальств, властей и дьявола, отражают реакцию его автора на лжефилософию. Что же можно сказать о других идеях, например, особом значении, которое придается церкви и вселенскому единству, а также противопоставлению детей света делам тьмы (5:8–10) и вознесению Христа превыше небес (4:8–10)?

Обычно предлагается привычный ряд греческих философов. Те ученые, которые видят в Кол влияние гностицизма (на лжефилософию или на автора), склонны искать и здесь гностическое влияние, которое выражается либо в том, что автор использует язык и взгляды гностицизма для противодействия ереси, либо в развитии христианского гностицизма как лучшего способа объяснить роль Христа в мире. Они утверждают, что Иисус из Еф превратился в гностического искупителя, который вместо того чтобы разрушить преграду, отделявшую небесное царство от земного, разрушил преграду между Израилем и язычниками (2:14–16) и теперь возвратился в небесный мир, взяв из этого мира тех, кто был узником (4:9–10). Воплощение в тело Христово сравнивается с гностической темой воплощения в космическое тело небесного человека. Однако большая часть свидетельств о гностических идеях относится к более позднему периоду, чем I век, а некоторые аналогии несколько натянуты (например, происхождение идеи преграды[437]).

Также в Еф присутствуют акценты, которые более поздние гностики отвергли бы, например, что Бог сотворил мир и намеревался искупить его кровью Христовой (Еф 3:9; 1:7–10), и что брак между мужчиной и женщиной священ и носит характер Божьего предназначения (Еф 5:21–33). Самое большее, что можно допустить – это возможное влияние на Еф элементов, которые в конечном счете вошли в гностическую систему ценностей.

Другие богословы высказывают предположения о еврейских корнях некоторых идей автора. Семитское влияние на Еф гораздо сильнее, чем на подлинное письмо Павла. Например, в кумранской литературе (свитки Мертвого моря) были найдены параллели и стилю гимна, и богословскому содержанию[438]. Тема тайны (*mysterion*), которая встречается в Еф шесть раз, близка к понятию тайн в кумранской литературе[439]. Там же можно найти дуалистическую картину мира, в которой господствуют духи света и тьмы, так же как и в Еф 6:12 говорится о «мироправителях тьмы века этого». Кумранская литература проводит различие между сыновьями света, которые ходят в свете, и сыновьями тьмы, которые ходят во тьме, как и Еф 2:2 пишет о сыновьях противления. В

куманской общине также есть свод правил поведения, сопоставимый с домашним кодексом из Еф. Что касается других работ иудаизма, то тема вселенского единства перекликается с сочинениями Филона, в которых мир – это тело, голова которому – Логос. Следовательно, в целом взгляды Еф можно объяснить на основании использования автором писаний, развития еврейских воззрений в эллинистическом мире и христианских верований, особенно тех из них, которые были выражены в традиции Павла. Таким образом, нет нужды говорить о языческих религиях, мистерии или гностицизме как доминирующих факторах.

Для размышления

(1) Еф 2:19–20 так характеризует христиан: «сограждане святым и свои Богу, бывши утверждены на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем». В 1 Кор 3:10–11 Павел говорит: «Я положил основание... Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос». Различие взглядов на идею основания в этих двух утверждениях составляет аргумент в защиту тезиса о том, что Еф было, скорее, написано учеником Павла, а не им самим. Такие отрывки, как Мф 16:18; Откр 21:14; Мф 21:42; Деян 4:11; 1 Петр 2:4–8, показывают, что оба толкования образа основания были известны за пределами окружения Павла. Ведут ли эти два толкования к различным представлениям о церкви?

(2) Все образы основания церкви критиковались за их статичность. Будь Христос краеугольным камнем или основанием, такой образный ряд представляет Его главным образом как поддержку и опору церкви, а не активного ее участника. Образ Иисуса как виноградной лозы, которая гонит сок жизни по ветвям, в Ин 15 дает лучшее представление о том, что Иисус – это живая сила. Однако, за изображением основания/краеугольного камня сразу же следует Еф 2:21–22 с его образом роста (растения) и совместного строительства (здания) в святой храм в Господе. Какие аспекты церкви следуют из такого сочетания?

(3) 1 Кор 12:28 перечисляет поставленных Богом служителей: «во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки». В Еф 4:11 Христос назначает апостолов, пророков, евангелистов, пастырей и учителей. Существенна ли такая смена Бога на Христа? Усложнились ли функции священника в период между написанием 1 Кор и Еф, или евангелисты и пастыри уже существовали в рамках неопределенного описания руководства в 1 Кор? Чем евангелисты отличаются от пастырей (см.: Деян 21:8; 2 Тим 4:5)? В 1 Петр 5:1–4 апостол Петр играет пастырскую роль (также Ин 21:15–17).

(4) Еф 4:4–6 перечисляет семь факторов («одно тело...»), которые связывают христиан воедино. Сколько из них все еще являются общими для верующих даже в христианстве, разделенном на конфессии? Важно ли то, что здесь отсутствует упоминание об «одной евхаристии», то есть была ли евхаристия фактором, способствующим расколу (см. 1 Кор 11:17–22)? Уже говорилось о том, что нет в тексте и речи об «одной церкви». Тем не менее, есть ли в подлинных письмах Павла или в Еф какие-то сведения о том, что Павел мог терпимо относиться к разделению церквей?

(5) Еф 5:21–32 свидетельствует о высокой духовной оценке брака, который сравнивается с отношением между Христом и Его телом – церковью, и это отношение является частью божественной тайны. «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив баней водною посредством слова, чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна... святой и непорочной». После адаптации такой образ должен стать примером в отношении супругов-христиан. Согласуется ли такая высокая оценка брака с 1 Кор 7:8, где подчеркивается, что безбрачные должны оставаться таковыми (как Павел)? На последний пример большое влияние оказали сильные апокалиптические взгляды о преходящем характере этого мира, согласно которым этот мир отходит, в то время как Еф выражает осуществленную эсхатологию, по которой община состоит из супружеских пар. В учении Иисуса присутствуют элементы обоих подходов (Мф 19:5–9, 12), и христиане стремились сохранить оба из них, отдавая первенство безбрачию ради Царства Небесного и превознося супружество как таинство или как общественное положение, уникальным образом благословленное Богом.

(6) В 1 кол 1:13,16; 2:10,15 и Еф 1:21; 2:2; 3:10; 6:12 мы слышим о силах под названием правителя/начальства (arche, 6 раз), князь (archon, 1), власти (dynamis, 1), силы (exousia, 8), престолы (throws, 1), господства

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
 (kyriotes, 2)[440]. В Еф 2:2 появляется особое сочетание: «князь [archon], господствующий [exousia] в воздухе». Флп 2:10 связывает эти силы со всем небесным, земным и преисподним, Рим 8:38 – с ангелами, началами и силами, а 1 Кор 15:24 – со всяким начальством, властью и силой. Обычно это злые духи, или, по крайней мере, они могут восприниматься как соперники Христа. Эти сверхъестественные [ангельские или дьявольские (Еф 6:11)] существа обладают своего рода контролем над судьбой человека, возможно, потому что они как-то связаны с планетами или звездами (см. stoicheia выше). Как представления Павла о превосходстве Христа над этими силами соотносятся со сценами синоптических евангелий, где Иисус изгоняет демонов, демонстрируя наступление Царства? Современное направление демифологизации рассматривает их как могущественные земные фигуры (государственные, военные и т. д.), которые стремятся управлять человеческими жизнями. Сохраняется ли при такой трансформации этих сил в виды человеческой тирании то содержание, которое хотели передать авторы школы Павла? Еф 6:12 недвусмысленно проводит различие между борьбой против начальств, властей и мироправителей (kosmokrator) тьмы века этого и борьбой против крови и плоти.

Библиография

Комментарии и монографические серии

Allan, J.?. (TBC, 1959); Barth, M. (2 vols.; AB, 1974); Beare, F. W. [IB (vol. 10), 1953]; Best, E. (NTG, 1993); Foulkes, F. (TNTC, 1963); Kitchen, M. (NTR, 1994); Lincoln, A. T. (WBC, 1990; NTT, 1993); Mitton, C. L. (NCBC, 1976); Sampley, J. P. (Procc, 1993); Swain, L. (NTM, 1980); Taylor, W. F. (AugC, 1985); Zerwick, M. (NTSR, 1969). См. также в «Библиографии» к главе 27 работы, которые отмечены звездочкой и рассматривают как Кол, так и Еф.

Allan, J. A., "The In Christ' Formulations in Ephesians," NTS 5 (1958–1959), 54–62.

Barth, M., "Traditions in Ephesians," NTS 30 (1984), 3–25.

Brown, R. E., "The Pauline Heritage in Colossians/Ephesians," BCALB 47–60.

Bruce, F. F., "St. Paul in Rome, 3 and 4. The Epistle to the Ephesians," SJT 48 (1966), 268–285; 49 (1967), 303–322.

Cadbury, H. J., "The Dilemma of Ephesians," NTS 5 (1958–1959), 91–102.

Cross, E. L., *Studies in Ephesians* (London: Mowbray, 1956).

Dahl, K. E., "Cosmic Dimension and Religious Knowledge [Eph 3:18]" *Jesus und Paulus*, eds. E. E. Ellis and E. Grasser (W. G. Kummel Festschrift: Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 57–75.

Goodspeed, E. J., *The Meaning of Ephesians* (Univ. of Chicago, 1933).

–, *The Key to Ephesians* (Univ. of Chicago, 1956).

Kirby, J. C., *Ephesians, Baptism, and Pentecost* (Montreal: McGill Univ. 1968).

Koester, H., ed., *Ephesos—Metropolis of Asia* (Valley Forge, PA: Trinity, 1995).

Lincoln, A. T., "The Use of the OT in Ephesians," JSNT 14 (1982), 16–57.

Martin, R. P., "An Epistle in Search of a Life? Setting," ExpTim 79 (1968), 296–302.

Mitton, C. L., *The Epistle to the Ephesians* (Oxford: Clarendon, 1951).

Murphy-O'Connor, J., "Who wrote Ephesians?" TBT 1 (1965), 1201–1209.

Robinson, J. A. (rmitage), *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (2d ed.; London: Clarke, 1922). Классический труд.

Schnackenburg, R., *The Epistle to the Ephesians* (Edinburgh: Clark, 1991).

Введение в Новый Завет. Том II filosofff.org
van Roon, ?., *The Authenticity of Ephesians* (NovTSup 39; Leiden: Brill, 1974).

Westcott, B. F., *Saint Paul's Epistle to the Ephesians* (London: Macmillan, 1906).

Глава 29 Пастырские письма: Письмо к Титу

После общих наблюдений в связи с Пастырскими письмами, касающихся названия и общих признаков группы, в этой и двух последующих главах я рассмотрю: Тит, 1 Тим, 2 Тим. Как мы увидим, ведутся серьезные споры о том, писал ли Павел эти письма, но я рассмотрю этот вопрос чуть позже, а сначала попробуем оценить их в том виде, в котором они дошли до нас. При освещении Письма к Титу за «Историей создания» и «Общим анализом» следуют параграфы «Пресвитеры/епископы», «Для размышления» и «Библиография».

Пастырские письма: общие наблюдения

Название. Многие ученые относят эти три письма к «посланиям», однако в них соблюдена эпистолярная форма с шапкой, которая называет отправителя и предполагаемого получателя, а также (кроме 1 Тим) с заключением, содержащим приветствия и благословения. Что касается названия «пастырские», то оно было дано этим письмам в начале XVIII века для характеристики их главной задачи, которая состояла уже не в расширении миссионерской деятельности, что было преобладающим стремлением в первые годы христианства, а в попечении над общиной после того, как миссионеры или продолжили свой путь, или умерли[441]. Именно это попечение выражает слово «пастырские». Этот термин соответствует письмам и в другом значении, так как важной темой в Тит и 1 Тим является структура церкви или ее порядок, то есть назначение официальных лиц для управления христианской общиной. Мы часто называем таких лиц «пастырями». Если символ миссионера в НЗ – рыбак, то символическое описание того человека, который направляет и питает общину, обращенную миссионером, – это пастух (или *pastor* на латыни). Я повторю это название «пастырские письма» в названии тех глав, которые рассматривают по отдельности каждую из этих работ, так как эти письма в большей степени, чем любые другие письма, приписываемые Павлу, выигрывают, когда рассматриваются во взаимосвязи друг с другом.

Взаимосвязь с точки зрения порядка. В целом, эти письма очень однородны по стилю и описываемой обстановке. Отсюда логический вывод: или они написаны одним человеком, или присутствует элемент подражания одного автора другому. Тем не менее, в ученых кругах все чаще раздается мнение, что рассмотрение этих трех писем в единой связке не дает толкователям увидеть их различия. В частности, все чаще звучит настойчивое требование, что, по крайней мере, 2 Тим требует отдельного рассмотрения[442].

Что касается жанра, некоторые исследователи сравнивают Тит и 1 Тим с Дидахе (около 100–120 годов н. э.), ранним церковным руководством, в котором есть предостережения против лжеучителей/пророков. Жанр церковного руководства получит дальнейшее развитие позднее (*Didascalia Apostolorum*, *Apostolic Constitution*), но Коллинз (R. F. Collins, CLPDNW 110–111) прав в том, что ставит такое сравнение под сомнение, так как Пастырские письма не дают детальных указаний, как должен функционировать церковный институт. В 2 Тим речи о церковном порядке не идет, а Тит рассматривает его лишь в общих чертах. С формальной точки зрения, Пускас (Puskas, *Letters* 183) утверждает, что Тит и 1 Тим представляет пример совещательной риторики, а 2 Тим – торжественной эпидиктической риторики. Фьор (Fiore, *Function*) особо выделяет различные приемы поучения в Пастырских письмах и их литературные параллели с письмами Сократа и теми, что ему приписывают. Мы увидим, что 2 Тим свойственен тон прощального письма. Более того, в нем наблюдаются параллели с письмами из заключения: Флп, Флм, Кол и Еф.

Основной вопрос заключается в том, в каком порядке были написаны эти письма. Это невозможно узнать из современного канонического порядка (1–2 Тим, Тит), который предлагает располагать их в порядке уменьшения длины. Если эти письма псевдонимные, тогда нам следует соблюдать осторожность, вынося суждение по содержанию, так как некоторые детали могут не быть исторически верными. Согласно исследованиям, церковная ситуация, описанная в Тит, менее устоявшаяся и проработанная, чем изображенная в 1 Тим. Так как предполагается, что эти письма имеют разный географический адрес (соответственно Крит и Эфес), то, возможно, что церкви в Восточном

Средиземноморье находились на различных стадиях развития. В то же время сходная ситуация развития церкви вовсе не обязательно говорит о том, какое же письмо было написано первым. О приближении смерти Павла говорится в 2 Тим. Было бы логичным предположить, что, если Павел написал все три письма, это письмо было написано последним. Однако 2 Тим не посвящено тем же вопросам церковной структуры, что Тит и 1 Тим, так что нет ничего невероятного в предположении, что 2 Тим было написано первым (возможно, Павлом), а после его смерти неизвестный автор сочинил Тит и 1 Тим, подражая стилю 2 Тим, чтобы решить те вопросы церковной организации, которые назрели. Одним словом, возможен любой порядок написания писем. В то же время, так как мы обычно сначала рассматриваем письма в дошедшем до нас виде, то следующий порядок – Тит (менее развитая организация), 1 Тим (более развитая организация) и 2 Тим (смерть Павла) – вполне уместен. Квинн (Quinn, Titus 3) указывает на то, что такой порядок, вероятно, является самым древним, что подтверждается во фрагменте Муратори (конец II века) и в трудах Амбозиастра (IV век).

Базовые сведения

Датировка: В случае авторства Павла письмо написано около 75 года. Если письмо псевдонимное (80–90% ученых придерживаются этого мнения), его следует датировать концом I века или (что менее вероятно) началом II века.

Адресат: Тит с острова Крит (вновь учрежденные церкви?). Указывается, что письмо пишет Павел, который недавно уехал оттуда и теперь находится в прибрежной части Малой Азии (Эфес?) или в западной Греции (Македония?), на пути в Никополь.

Аутентичность: Возможно, письмо написано учеником Павла или близким ему по духу толкователем наследия Павла несколькими десятилетиями спустя смерти апостола.

Единство целостность: Не вызывает серьезных сомнений.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1–4.

Б. Благодарение: отсутствует.

В. Основная часть: 1:5–3:11.

Г. Заключительная формула: 3:12–15.

Композиция в соответствии с содержанием:

1:1–4: обращение/приветствия Титу.

1:5–9: церковная организация и назначение пресвитеров/епископов.

1:10–16: лжеучение, которое представляет угрозу для общины.

2:1–3:11: поведение в общине и учение:

2:1–10: домашний кодекс;

2:11–3:11: подвиг Христа и его значение.

3:12–15: заключительные приветствия и благословение.

Контекст

Хотя смысл письма не зависит от знания жизни Тита, в НЗ про Тита (который не упоминается в Деян) написано, что он был обращен Павлом [443], и взят на иерусалимский собор в 49 году н. э. (Гал 2:1–3), чтобы показать каким искренним христианином может быть необрезанный язычник. Во время кризиса в отношениях Павла и коринфских верующих, когда Павел был публично поставлен в затруднительное положение во время своего «горестного» визита, Тит отвез из Эфеса в Коринф письмо, написанное «со многими слезами». Он добился успеха в дипломатическом урегулировании, и привез Павлу в Македонию хорошие известия из Коринфа (около 56–57 годов: 2 Кор 2:1; 7:6–16; глава 23 выше, №

8–10). Позднее он был отправлен для сбора денег, которые Павел должен был отвезти в Иерусалим в 58 году (2 Кор 8:6, 16, 23; 12:17–18; № 11).

Данное письмо дает основание предполагать, что Павел находился на Крите с Титом и оставил его там, чтобы тот завершил незаконченное, и, в частности, чтобы он назначил пресвитеров в каждой христианской общине (Тит 1:5). Не указано, откуда Павел, писал письмо, хотя район побережья Малой Азии (Эфес) или Греции (Македония или Ахайя) вполне соответствует его плану перезимовать в Никополе, в западной Греции (3:12). В Тит 3:12–13 названы четыре человека, имена двоих из них (Артемы и Зины) не встречаются в других источниках. В Деян 20:4–5 говорится о том, что Тихик из Малой Азии, который был с Павлом, сопровождал его при отъезде из Коринфа по пути в Иерусалим. Павел проходил через Македонию и Троаду, из которой он направился в путь по морю мимо Эфеса. Тихик известен также и как человек, доставивший в пункт назначения, возможно, в Эфес, Кол (4:7–9) и Еф (6:21–22) – письма из заключения, возможно, эфесского (главы 27, 28). Аполлос, который в своих странствиях пройдет через Крит, последний раз упоминался в связи с Эфесом, в то время, когда Павел отправлял 1 Кор (16:12). Все эти детали могут склонить чашу весов в пользу района Эфеса как того реального или воображаемого места, из которого Павел пишет Титу. Если же написание Пастырских писем предполагает определенную последовательность, то тогда именно после отбытия Павла из Эфеса в Македонию им было написано 1 Тим (1:3).

Событийная картина, воссозданная в предыдущем абзаце, не подтверждается информацией и жизни и деятельности Павла из Деян и других писем апостола (кроме Пастырских). Из этих источников известно, что на Крите Павел был только однажды, когда его как узника везли в Рим около 61 года. Корабль остановился в месте под названием Хорошие Пристани, а затем поплыл вдоль побережья Крита, но был отнесен штормом в море (Деян 27: 7–14). Рим 15:19 сообщает, что до 58 года н. э. Павел был в Иллирике, но после этого визита зимовал* в Коринфе (глава 23, № 12). Большинство ученых, которые признают Павла автором Тит или, по крайней мере, считают, что детали, приведенные в Тит, верны, пишут о «втором этапе деятельности» апостола в середине 60-х годов, во время которого он был освобожден после двухлетнего заключения в Риме, описанного в Деян 23:30 (61–63 годы н. э.) и отправился на восток, а именно на Крит, в Эфес и Николополь. 2 Тим используется в этой теории как подтверждение окончания второго этапа деятельности Павла, нового римского заключения, закончившегося казнью в Риме в 65–67 годах[444].

Общий анализ

Ниже после небольшого комментария, касающегося вступительной формулы, основное содержание Письма Титу будет систематизировано под тремя заголовками: церковная организация, лжеучение, поведение в общине и учение. Я воспользуюсь этим же методом и при обсуждении 1 Тим в главе 30, указывая на то, как это письмо дополняет информацию, предоставленную Тит. Только после того, как мы рассмотрим оба письма, я исследую вопрос, какая из двух картин точнее отражает систему христианского учения и практики I и II веков, а также проанализирую смежную проблему: могут ли эти сочинения относиться ко времени жизни Павла.

Вступительная формула(1:1–4). Она одновременно и громоздкая, и официальная. фактически длиннее ее – только формула Рим, которое было адресовано общине, в которой Павел никогда не был. Возможно ли, чтобы Павлу потребовалось представляться таким образом ученику, которого он знал долгие годы? Многие богословы отвечают на этот вопрос отрицательно, используя это несоответствие, чтобы поставить под сомнение авторство Павла, и даже предполагают, что мы здесь имеем дело с предисловием к трем Пастырским письмам, которые планировалось издать как собрание псевдоэпиграфических книг. Другие же исследователи объясняют эту официальность тем, что, хотя письмо и адресовано Титу, оно должно было сыграть рекомендательную роль и наделить Тита статусом полномочного представителя Павла[445], и, таким образом, читаться в церквях. Так как главная задача состояла в укреплении веры христиан на Крите, Павел в начале настойчиво утверждает, что в обязанности апостола входит забота о вере избранных Божьих.

Основная часть (1:5–9): первая тема – церковная организация. Это основной вопрос Пастырских писем (по крайней мере, в Тит и особенно в 1 Тим)[446], что признается одной из самых ранних ссылок на них. В фрагменте Муратори (конец II века) сказано, что хотя эти письма передают личные чувства и

предпочтения, католическая церковь признает их авторитетность в вопросах церковного порядка. Такой порядок составляет предмет особой заботы для Тита из-за той опасности, которая связана с лжеучителями. Письмо говорит о том, что во время своего пребывания на Крите Павел не создал четкой организации, и теперь он возлагал эту задачу на Тита, который остался там после отъезда Павла. 1 Тим рассказывает о церкви, созданной под началом пресвитеров/епископов и дьяконов, в то время как Тит упоминает только назначение пресвитеров/епископов. Требования, которые предъявлялись к таким лицам, должны были гарантировать, что их руководство будет верно учению Павла и, таким образом, защитит верующих от нововведений, как мы увидим чуть ниже.

Основная часть (1:10–16): вторая тема: лжеучение. Тит борется с нависшей над верующими угрозой. Однако, описание учителей сформулировано в полемическом ключе[447] и лишь с трудом можно понять, где точная информация, а где – общие фразы. В этой связи трудно определить особенности учения на основании утверждений о том, что противники – строптивые пустословы, которым нужно заграждать уста, обманщики, которые развращают целые дома, учителя, работающие из постыдной корысти[448], с оскверненным умом и совестью – люди, отрекающиеся от Бога своими делами, гнусные, непокорные, и неспособные ни к какому доброму делу. Цитата в Тит 1:12 из Эпименида Кносского (VI век до н. э.), который бранит критян, называя их лжецами и ленивыми утробами, указывает, что лжеучителя были уроженцами Крита. Заметим, что описание лжеучителей в Эфесе в 1 Тим 1:3–11 незначительно отличается от этого.

Христиане еврейского происхождения («из обрезанных») попадают под огонь критики в Тит 1:10, а намек на то, что они следуют постановлениям людей, которые объявляют что-либо нечистым (1:15), может свидетельствовать в пользу тезиса, что они интерпретировали Закон Моисея в свете своих строгих традиций (см. Мк 7:8). В то же время, смысл иудейских басен в 1:14 неясен. Изложение ли это еврейских апокрифов с их акцентом на календарных событиях и роли ангелов? Или рассуждения еврейских гностиков о происхождении человека? (Тезис о гностическом заблуждении был высказан еще в 1835 году Ф. Х. Бауром, а Дж. Лайтфут говорил о «соединении иудаизма с гностицизмом»). Заявление, что учителя претендуют на знание Бога (1:16), подтверждает последнюю версию. Не говорит ли присутствие элементов, свидетельствующих о возможности обоих направлений, о том, что автор столкнулся с синкретизмом, сочетающим как иудейские, так и гностические элементы[449]? Неопределенность описания наглядно показывает, насколько ненадежна любая попытка датировать Тит серединой II века из-за того, что в нем якобы критикуется полностью разработанный гностицизм. Фактически, описание, которое касается такого количества положений и в то же время остается неопределенным, могло быть обусловлено желанием сделать это письмо (а также 1 Тим) применимым к любым лжеучителям, появление которых было вполне предсказуемым.

Основная часть (2:1–3:11): третья тема: поведение в общине и учение. Эта тема занимает около двух третей текста Тит. Первый раздел (2:1–10) – это домашний кодекс, примеры которого мы видели в Кол 3:18–4:1 и Еф 5:21–6:9 (главы 27, 28)[450]. Они были аккуратно разделены на группы советов для трех пар, причем подчиненный элемент пары упоминался первым: жены/мужья, дети/отцы, рабы/'господа. Здесь же схема менее четкая: старцы/старицы, молодые женщины/юноши/рабы. Более того, вопрос состоит не в отношении старцев к старицам, а в общем назидательном поведении и тех, и других, и воспитании ими более молодых собратьев[451]. В то же время в 2:4–5, где говорится о том, что женщины должны любить и слушаться своих мужей, и в 2:9, где рабам дается наставление повиноваться своим господам, Тит более близок к домашним кодексам Кол и Еф. Требование целомудренного, достойного поведения, сходное с требованиями, предъявляемыми к пресвитерам в 1:7–9, восходит к здравому учению и должно стать украшением учения Спасителя нашего Бога (2:10), чтобы христианская вера и образ жизни стали единообразными. (Связывая свои поступки с христианской верой и доктриной, критские христиане могли таким образом явить различие между своим поведением и тем поведением, которое внушали греческие философы[452] как более рациональный образ жизни).

В 2:11–3:11 автор, стремясь привлечь новых приверженцев, дает пастырские наставления, основанные на том, что совершил Иисус. До обращения христиане были бессмысленны и непокорны, рабы страсти (3:3), но «великий Бог и Спаситель наш Иисус Христос»[453] предал себя, чтобы избавить людей от

всякого беззакония и очистить Себе народ, ревностный к добрым делам (2:13–14), фактически, ради спасения всех (2:11, см. также 3:4–7, которое может быть гимном). В своих подлинных письмах Павел называл себя образцом для подражания (Флп 3:17). Он повторяет это и в Пастырских письмах (1 Тим 1:16; 2 Тим 1:13)[454], а теперь он хочет, чтобы образцом стали критские христиане (Тит 2:7) и привлекали других к вере. Частично такой образец добрых дел состоит в повиновении начальству и властям (3:1)[455], а также в стремлении быть кроткими со всеми, включая и тех, кто не принадлежит к их кругу (3:2). Ничто не может быть более губительным для такой репутации, чем глупые внутрехристианские распри и ссоры (3:9–10).

Заключительная формула (3:12–15). Содержание заключительной формулы уже рассматривалось в конце параграфа «История создания», так как письмо вписывается в тезис о «втором этапе деятельности» Павла, выходящем за рамки повествования в Деян и остро ставит вопрос об историчности, который будет обсуждаться в главе 30. Последние приветствия предполагают более широкую аудиторию, а не одного Тита.

Пресвитеры (епископы) в Пастырских письмах

Хотя среди богословов не существует единого мнения относительно этого вопроса, вот некоторые из возможных вариантов[456]:

(1) В каждой общине должны были быть назначены пресвитеры. Обычно, как указывает само название *presbyteroi* (существительное, образованное от прилагательного «старый», *presbys*), это были старшие по возрасту и опытные люди[457]. В древности шестьдесят лет было тем возрастом, когда человек признавался старцем или старицей (см. 1 Тим 5:9), в то же время возраст церковных «старшин» точно не определялся. Кроме того, относительно молодой человек, известный своими здравыми суждениями, мог считаться «зрелым» своей мудростью. Христианские пресвитеры должны были выполнять две основные функции. Во-первых, видимо, представляя собой группу, они должны были направлять всю общину[458], например, следя за принятием политических решений и надзирая за финансовыми делами. Отношение пресвитера к конкретной домашней церкви не вполне ясно, но пресвитеры осуществляли контроль за всей общиной и, следовательно, за рядом домашних церквей. Во-вторых, на их плечах лежало пастырское попечение об отдельных христианах в вопросах веры и морали. В еврейских синагогах были группы старцев, которые воплощали в жизнь первую, более общую задачу[459]. Институт христианских пресвитеров вырос в том числе под влиянием этой модели.

(2) В Пастырских письмах употребляется еще один термин для обозначения *presbyteros* – «надзиратель/епископ» (*episkopos*[460]), особенно, когда речь идет о второй функции – пастырской заботе об отдельных христианах[461]. Так как в Тит и 1 Тим *presbyteros* используется во множественном числе, а *episkopos* – только в единственном, некоторые исследователи считают, что в церковной общине был только один епископ, или блюститель, из числа рядовых пресвитеров. Вероятнее всего, эта интерпретация неверна: слово *episkopos* в единственном числе в Тит 1:7 встречается в перечне требований к пресвитеру, носит общий характер и говорит о том, каким должен быть каждый пресвитер, или епископ (ср. 1 Тим 3:1–2). Таким образом, говоря о пресвитерах (епископах) в общинах, описанных Тит и 1 Тим, мы можем с определенной уверенностью утверждать, что это скорее была группа надзирателей, нежели отдельный блюститель (епископ). Последний, по историческим свидетельствам, появится позднее. Однако, из 1 Тим (5:17: возможно, речь идет о более развитой, чем в Тит, церковной организации, с куда более сложным разделением обязанностей) ясно, что не все пресвитеры осуществляли одинаковое пастырское наблюдение, так как только некоторые проповедовали и учили. В 1 Тим есть указания на общинное богослужение (2:8–10), так что отсутствие сведений о руководящем месте пресвитеров (епископов) во время литургии, вероятно, не случайно. Возможно, это не входило в их функции. Более того, в Пастырских письмах нет сравнения роли пресвитеров (епископов) (и дьяконов в 1 Тим) с примером Христа (и апостолов) или чреды священников (и левитов) в ВЗ. Таким образом, вряд ли стоит говорить об иерархии[462]. Нет здесь и хорошо разработанного богословия церковной организации, хотя, по мнению автора письма, она, несомненно, вносит свой вклад в то, чтобы сделать Церковь живого Бога столпом и утверждением истины (1 Тим 3:15).

(3) Назначению должно было предшествовать тщательное изучение качеств потенциальных пресвитеров (епископов). Мы видели, что 1 Кор 12:28 описывает

административные способности как харизму, или дар Духа, даже Рим 12:6–8 приводит «начальствование» в списке духовных даров. В Пастырских письмах нет указания на то, что человек, который имеет (или утверждает, что имеет) дар администрирования или способности руководителя в силу самого факта будет признан пресвитером (епископом). По-видимому, если человек соответствовал условиям и был назначен пресвитером (епископом), то такое назначение расценивалось как имевшее место под руководством Духа, но об этом не говорится[463]. Поэтому в Пастырских письмах организационная составляющая часто противопоставляется харизматическому руководству.

Чтобы продемонстрировать этот контраст, позвольте привести из Тит 1:6–9 (и, во избежание повтора, из 1 Тим 3:1–7[464]) те качества, которые необходимы пресвитеру (епископу). Можно выделить четыре категории: (а) описание отсутствия признаков недопустимого поведения: не дерзок, не гневлив, не бийца*, несварлив, не пьяница*, не корыстолюбец, не сребролюбив; (б) описание ожидаемых качеств и способностей: непорочен, безупречен, гостеприимен (страннолюбив)*, тих, любит добро, благочестив, справедлив, целомудрен*, воздержен, трезв, полон достоинства; (в) социальный статус общественного деятеля, который будет подавать пример общине: муж одной жены*[465], его дети – верующие, они не распутны и покорны родителям, он не должен быть из новообращенных, (г) описание деловых качеств: имеет хорошую репутацию среди внешних, хорошо управляет своим домом, учителей, держится истинного слова, согласного с учением здравой доктрины.

Критерии, перечисленные в (а) и (б), иногда называют институционными – они приведут к выбору пресвитера (епископа), которого община сможет полюбить, которым будут восхищаться. Эти характеристики не имеют динамической составляющей и не дают лидеров, способных изменить мир. Иногда шутливо замечают, что сам Павел вряд ли соответствовал всем этим требованиям, так как, судя по Гал, он был вспыльчивым и несдержанным на язык. Но Павел был апостолом и миссионером, а не епископом, живущим на одном месте. Он был человеком, чья бесконечная энергия могла бы раздражать людей, если бы он захотел остаться на одном месте и руководил бы церковью целое десятилетие.

Требования в (в) отдаляют Пастырские письма от харизматического подхода к служению[466]. Человек с выдающимися руководящими способностями (которые можно считать харизмой, дарованной ему Духом) не мог быть избран пресвитером (епископом), если его дети не были христианами, что часто могло случиться с теми, кто обратился в христианство в середине своей жизни. Почему у него не было права быть избранным? Потому что семейная жизнь руководителя общины должна была быть примером для всех.

(4) В 1:5 говорится, что Тит должен назначить пресвитеров на Крите, но нам не сообщают, как же будет соблюдаться преемственность пресвитеров после того, как он уедет. В Эфесе уже есть пресвитеры, но в 1 Тим нет никаких определенных сведений о том, как они заняли эту должность. Независимо от того, как происходило избрание или назначение[467], совершался ли обряд, который на языке более поздней церкви мог считаться рукоположением? Некоторые исследователи обращаются к 1 Тим 4:14 [«Не неради о пребывающем в тебе даровании (харизме), которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства»], считая, что стих говорит о посвящении Тимофея в пресвитеры, но у нас нет других подтверждений этому. Другое понимание этого стиха связывает рукоположение с общей миссией Тимофея, как и 2 Тим, без ссылки на пресвитеров, связывает духовный дар Тимофея с возложением на него рук Павлом (1:6–7). Большую пользу может принести 1 Тим 5:22, где сразу же после вопроса о поведении старцев Тимофея убеждают не возлагать поспешно рук ни на кого и не делаться участником в чужих грехах. Это могло описывать посвящение в сан пресвитеров, но некоторые исследователи интерпретируют стих в контексте практики отпущения грехов грешникам. На основании более поздней истории церкви и еврейских практик в отношении раввинов можно с большой долей вероятности предположить, что во времена написания Пастырских писем пресвитеры вводились в должность рукоположением. Однако мы можем высказать сомнение в том, что в тот период в церкви уже царил единообразие.

Для размышления

(1) Вопрос, писал ли Павел Пастырские письма, мы рассмотрим в следующей главе, посвященной 1 Тим. Решающим здесь станет фактор, насколько свойствен Павлу стиль и язык этих писем. Чтобы понять специфику вопроса, мы можем взять в качестве примера первую главу Тит. Следующие черты данного письма

присутствуют в подлинных писаниях Павла: упоминание об избранных Божьих (1:1; в НЗ только у Павла); Божий план о спасении во Христе, который существовал испокон веков или до сотворения (1:2–3); сообщение о том, что Павлу было вверено (1:3) явить все это в проповеди (1:3); приветствие со словами благодати и мира (1:4). Черты, которых нет в других письмах Павла (кроме Пастырских): Павел – раб Божий (1:1); «познание истины» (1:1, хотя Павел и использует оба этих существительных по отдельности); «Спаситель наш Бог» (1:3); служители, названные пресвитерами (ср. «епископы» в Флп 1:1); многие качества из 1:7–8 [не дерзок, не гневлив, не пьяница, не корыстолюбец, но страннолюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив (*hosios*), воздержан]; словосочетание «здоровое учение» (1:9); некоторые характеристики противников в 1:10 (и 1:16: непокорные, пустословы, обманчики, оскверненные и гнусные). Значение таких свидетельств всегда спорно, так как Павел мог дать писцу значительную свободу [468]. Однако многие богословы теоретически допускают, что автором писем был другой человек, а не Павел.

(2) В Пастырских письмах делается упор на здоровом учении (Тит 1:9; 2:1; 1 Тим 1:10; 2 Тим 4:3) и познании истины (Тит 1:1; 1 Тим 2:4; 2 Тим 2:25; 3:7), а также необходимости быть здоровым в вере (Тит 1:13; 2:2), следовании здоровым словам (1 Тим 6:3; 2 Тим 1:13) и питании «словами веры» (1 Тим 4:6 – не Павлово выражение). Очевидно, что какой-то материал и язык уже стал частью христианской веры. Хотя некоторые исследователи утверждают, что для первых христиан вера означала только веру в Иисуса или веру в то, что он был послан Богом, из некоторых новозаветных отрывков мы можем видеть, что определенную роль стало играть христологическое содержание – вера в то, кем был и является Иисус. Например, см. Рим 1:3–4 о допавловой христологии, которая может уходить корнями в начало 40-х годов. Тем не менее в последней трети I века христианам потребовалась более проработанная христология, так как появились расхождения в понимании ранних формулировок. В Мф 16:16; 26:63 недостаточно было указать, что Иисус – Христос (Мессия), требовалось уточнение, что Он таким образом является истинным Божьим Сыном. Следовательно, доктрина становится частью веры. Пастырские письма отражают то, что становится все более характерным для христианства II–IV веков: требования ясности в вопросах ортодоксии (правильное содержание веры) в сочетании с ортопраксией (правильным поведением).

(3) В главе 27 был затронут вопрос о применимости сегодня указаний, данных в домашних кодексах. Этому вопросу придает остроту элемент предрассудков в кодексе Тит (2:1–10). Об опасности злословия и избыточного потребления вина говорится лишь в отношении пожилых женщин (старлиц). Описываются обязанности рабов, а также делается предостережение рабам – не воровать, тогда как господам не сказано ничего в условиях, когда общество склонно скорее наказать рабов, чем сдерживать деспотизм господ. Можно возразить, что это упущение произошло оттого, что на Крите сравнительно небольшое число христиан было господами, но это все же не решает проблему, которая возникала с таким кодексом в более позднее время, когда могло создаться впечатление, что христианство более благосклонно относилось к тем, кто обладал более высоким социальным или экономическим статусом. В качестве поправок следует читать другие отрывки из НЗ.

(4) В 3:4–7 дается описание спасения и крещения в форме гимна, которое называется «верным словом» (3:8) [469] и может подразумевать более раннюю традицию. Многие идеи оттуда (например, изобильная благодать, обновление, баня) относятся к паулинистским или девтеропалунистским понятиям, возрождение же (*palinogenesis*) нигде более Павлом не используется. Некоторые усматривают корни этого образа в стоицизме или религиях мистерии, но мысль о том, что принятие Христа так важно, что может считаться новым рождением (от Бога), имеет особое значение на фоне иудаизма, где рождение от еврейской женщины делает человека частью богоизбранного народа. См. утверждение в Мф 19:28 и саму идею в Ин 3:3–8 и 1 Петр 1:3, 23. Глава 22, «Для размышления», (5) рассматривает крещение в деятельности Павла.

Библиография

Комментарии и монографические серии по (трем) пастырским письмам

Barrett, C. K. (NIBC, 1963); Davies, M. (EC, 1996; NTG, 1996); Dibelius, M., and H. Conzelmann (Hermeneia, 1972); Donelson, L. R. (WBComp, 1996); Fee, G. D. (NIBC, 1988); Fuller, R. H. (Procc, 1978); Guthrie, D. (TNTC, 1957); Hanson, A. T. (NCBC, 1982); Houlden, J. L. (PC, 1976); Hultgren, A.

J. (AugC, 1984) Johnson, L. T. (NTIC, 1996); Karris, R. J. (NTM, 1979); Kelly J. N. D. (HNTC, 1960); Knight, G. W. (NIGTC, 1992); Lock, W. (ICC, 1924); Oden, T. (IBC, 1989); Quinn, J. D. (Titus; AB, 1990); Taylor, FT, Jr. (ProcC, 1993); Young, FM. (NTT, 1994).

Barrett, C. K., "Pauline Controversies in the Post-Pauline Period," NTS 20 (1973-1974), 229-245.

-, "Titus," Neotestamentica et Semitica (M. Black Festschrift; Edinburgh: Clark, 1969), 1-14.

Bratcher, R. G., A Translator's Guide to Paul's Letters to Timothy and Titus (New York: United Bible Societies, 1983).

Brown, L. A., "Asceticism and Ideology: The Language of Power in the Pastoral Epistles," Semeia 57 (1992), 77-94.

Brown, R. E., "The Pauline Heritage in the Pastorals: Church Structure," BCALB 31-46.

Collins, R. F., "The Image of Paul in the Pastorals," Laval theologique et philosophique 31 (1975), 147-173.

-, "The Pastoral Epistles," CLPDNW 88-130.

Colson, F. H., "Myths and Genealogies - A Note on the Polemic of the Pastoral Epistles," JTS 19 (1917-1918), 265-271.

Donelson, L. R., Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles (Tubingen: Mohr/Siebeck, 1986).

Elliott, J. K., The Greek Text of the Epistles to Timothy and Titus (Salt Lake City: Univ. of Utah, 1968).

Ellis, E. E., "The Authorship of the Pastoral Epistles," Paul and His Recent Interpreters (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 49-57.

Fiore, ?, The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles (AnBib 105; Rome: PBI, 1986).

Grayston, K., and G. Herdan, "The Pastorals in the Light of Statistical Linguistics," NTS 6 (1959-1960), 1-15.

Hanson, A. T., Studies in the Pastoral Epistles (London: SPCK, 1968).

-, "The Use of the Old Testament in the Pastoral Epistles," IBS 3 (1981), 203-219.

-, "The Domestication of Paul," BJRL 63 (1981), 402-418. Harrison, P. N., The Problem of the Pastoral Epistles (Oxford Univ., 1921).

-, Paulines and Pastorals (London: Villiers, 1964).

Lemaire, ?, "Pastoral Epistles: Redaction and Theology," BTB 2 (1972), 25-42.

Malherbe, A.J., "Medical Imagery in the Pastorals," in Texts and Testaments, ed. W. E. March (San Antonio: Trinity Univ., 1980), 19-35.

Metzger, ?. ?, "Reconsideration of Certain Arguments against the Pauline Authorship of the Pastoral Epistles," ExpTim 70 (1958-1959), 91-94.

Morton, A. Q., S. Michaelson, and J. D. Thompson, A Critical Concordance to the Pastoral Epistles (Wooster, OH: Biblical Research, 1982).

Moule, CED., "The Problem of the Pastoral Epistles: A Reappraisal," BJRL 47 (1965), 430-452.

Rogers, P. V., "The Pastoral Epistles as Deutero-Pauline," ITQ45 (1978), 248-260.

Soards, M. L., "Refraining and Reevaluating the Argument of the Pastoral Epistles toward a Contemporary New Testament Theology," in Perspectives on Contemporary New Testament Questions, ed. E. V. Mcknight (T. C. Smith Festschrift; Lewiston, NY: Mellen, 1992), 49–62.

Towner, P. H., "The Present Age in the Eschatology of the Pastoral Epistles," NTS 32 (1986), 427–448.

Verner, D. C., The Household of God: The Social world of the Pastoral Epistles (SBLDS 71; Chico, CA: Scholars, 1983).

Wild, R. A., "The Image of Paul in the Pastoral Letters," TBT 23 (1985), 239–245.

Wilson, S. G., Luke and the Pastoral Epistles (London: SPCK, 1979).

Ziesler, J. A., "Which Is the Best Commentary? X. The Pastoral Epistles," ExpTim 99 (1987–1988), 264–267.

Глава 30 Пастырские письма: Первое письмо к Тимофею

В канон НЗ включены два письма к этому ученику Павла, но ни в одном из них нет ни малейшей оговорки о существовании другого письма (ср. 2 Петр 3:1). Слово «первое» говорит не о том, что письмо с таким названием было написано первым, но что оно превосходит по объему другое письмо соответственно названное «вторым». Тема 1 Тим напоминает нам о Тит, но опять же ничто в этих письмах не показывает прямой взаимосвязи двух писем, не знаем мы также и о том, какое же из трех писем было написано первым.

После рассмотрения истории создания, «Общий анализ» письма будет структурирован в соответствии с моделью, которая использовалась в Тит (выше). Параграфы будут посвящены вопросу, кто написал Тит и 1 Тим, значению псевдоэпиграфии и вопросам «Для размышления».

Базовые сведения

Датировка: Если письмо написано Павлом, то предполагаемая дата написания – около 65 года. Если оно псевдонимное (от 80 до 90% сторонников критической школы придерживаются этого мнения), то дата смещается к концу I века или (менее вероятно) началу II века.

Адресат: Тимофей в Эфесе (возможно, что Эфес служит собирательным образом церквей, которые уже существовали на тот момент). Павел – заявленный автор – недавно уехал оттуда и сейчас находится в Македонии.

Аутентичность: По-видимому, письмо написано учеником Павла или близким по духу толкователем наследия Павла несколькими десятилетиями спустя смерти апостола.

Единство и целостность: Не вызывают серьезных сомнений.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1–2.

Б. Благодарение: отсутствует.

В. Основная часть: 1:3–6:19.

Г. Заключительная формула: 6:20–21.

Композиция в соответствии с содержанием:

1:1–2: Обращение/приветствия Тимофею.

1:3–11: Предостережение против лжеучителей.

1:12–20: Жизненный путь самого Павла и завет Тимофею.

2:1–15: Наставления о публичном богослужении (особенно для мужчин и

женщин).

3:1–16: Указания для епископа и дьяконов.

4:1–5: Исправление лжеучения.

4:6–5:2: Ободрение Тимофея в учительствовании.

5:3–6:2: Наставления вдовам, пресвитерам и рабам.

6:3–10: Предостережение против лжеучителей и корыстолюбия.

6:11–21а: Наказ Тимофею.

6:21б: Заключительное благословение.

Контекст

Здесь могут быть полезны некоторые детали о Тимофее, взятые из Деян и из собрания писем Павла, так как они могли определять восприятие автора читателями или слушателями письма. Тимофей жил в Листре (юго-восточная часть Малой Азии) и, вероятно, был обращен в христианство около 46 года в результате проповеднической деятельности Павла. Когда апостол повторно проходил по этим местам около 50 года, Тимофей присоединился к нему как странствующий миссионер и был его верным помощником в течение всей его последующей деятельности. В соответствии с Деян 16:1–3, хотя отцом Тимофея и был язычник, но мать относилась к христианам еврейского происхождения, поэтому Павел совершил его обрезание, чтобы не вызывать возмущения евреев [470]. Во время «второго миссионерского путешествия» (50–52 годы), Тимофей сопровождал Павла в Фригии, Галатии и Европе (Филиппы, Фессалоники и Верия). Он был послан к фессалоникийцам, чтобы укрепить их веру, а затем вернулся к Павлу с хорошими новостями (1 Фес 3:6; Деян 18:5), и его имя упоминалось наряду с именем Павла при отправлении 1 Фес (1:1). Он помогал Павлу обращать в христианство Коринф (2 Кор 1:19), но мы теряем его из виду на протяжении тех лет, когда Павел, согласно Деян 18:18–19:1, вернулся в Кесарию, Иерусалим и Сирийскую Антиохию, чтобы начать «Третье миссионерское путешествие» в Эфес через Галатию и Фригию. Тимофей находился с Павлом во время его пребывания в Эфесе в 54–57 годы, по крайней мере, часть этого времени [471]. В конце 56 и начале 57 года Павел отправляет его из Эфеса в Македонию, вероятно, для сбора денег в помощь иерусалимской общине (Деян 19:22; 1 Кор 4:17; 16:10) с договоренностью, что он, выполнив миссию, придет в Коринф. По-видимому, Тимофей попал туда как раз после того, как было доставлено 1 Кор. Письмо было принято не очень хорошо, и Тимофей спешно отправился к Павлу в Эфес доложить об этом. Вероятно, Тимофей был с Павлом и тогда, когда Павел окончательно покинул Эфес летом 57 года, так как в тот момент, когда Тит принес хорошие вести о разрешении в Коринфе кризисной ситуации, Павел и Тимофей отправляли 2 Кор (1:1) из Македонии. Тимофей провел с Павлом в Коринфе зиму 57–58 годов, когда было отправлено Рим (16:21). В Деян 20:4–5 он находится рядом с апостолом в начале его путешествия из Коринфа в Иерусалим до Пятидесятницы 58 года. Он отправляется вперед и ожидает Павла в Троаде. Это последнее упоминание о Тимофее в Деян. В период написания подлинных писем Павла (около 51–58 годов?) Тимофей упоминается в качестве соавтора 1 Фес, Флп, Флм и 1 Кор. Так как его имя также связывается с именем Павла в Кол 1:1, а авторитетные богословы признают, что это письмо было написано Павлом из Рима, то часто считается, что Тимофей был рядом с Павлом и во время римского заключения 61–63 годов, но это мнение далеко не бесспорно.

Долгие годы Павел тепло отзывался о Тимофее. В 1 Фес 3:2 Тимофей изображен «братом» Павла и Божьим служителем в благовествовании Христовом. Павел пишет филиппийцам (2:19–23): «Не имею никого равно усердного»; Тимофей – сын Павла в служении благовествованию, и он не служит своим интересам, а лишь Христовым. В 1 Кор 4:17; 16:10–11, Павел пишет о Тимофее как о своем возлюбленном и верном сыне, им нельзя пренебрегать, так как он делает дело Господне.

Как же вписывается в данную картину биографическая информация из 1 Тим? По своему отношению к Тимофею 1 Тим (вместе с 2 Тим) очень близко к подлинным письмам Павла: Тимофей – возлюбленный сын Павла и Божий служитель, он должен служить образцом, хотя он и учится сам у Павла; им не следует пренебрегать. Помимо этого в 1 Тим Тимофей изображен юношей (4:12; 5:1) с

дарованием, данным «по пророчеству с возложением рук священства» (4:14), он также подвержен частым недугам (5:23). Во время написания письма он был в Эфесе по просьбе Павла, который отправился в Македонию (1:3), надеясь вскоре вернуться в Эфес (3:14–15; 4:13). Эта информация не вписывается в вышеизложенную картину деятельности Павла и Тимофея на основании Деян и подлинных писем Павла. Например, после ухода Павла в Македонию из Эфеса в 57 году, Тимофей не оставался там. Соответственно, как и в случае с письмом Титу (выше), богословы говорят о «втором этапе деятельности» Павла после его заключения в Риме, которое завершилось в 63 году. Они утверждают, что Павел вернулся в Эфес (вопреки свидетельству Деян 20:25, 38, где он говорит пресвитерам Эфеса около 58 года, что они никогда больше не увидят его) и что в какой-то момент в середине 60-х годов он оставил там Тимофея, а сам пошел в Македонию[472].

Общий анализ

«Композиция в соответствии с содержанием», указанная выше, показывает сложную структуру 1 Тим с частым возвращением к той или иной теме. Иногда Павел дает Тимофею наставления (1:3–20; 4:6), иногда он обращается непосредственно к проблемам общины (например, в главе 2). Позже автор возвращается к вопросам, которые были затронуты в начале (лжеучение, церковная организация). Квинн (Quinn) высказывает мнение о том, что указания Тимофею даны двумя блоками: один из них (1:3–3:13) находится до, а другой (4:6–6:21a) после основных пророческих текстов (3:14–4:5) в форме гимна и пророчества, которые интерпретируются Павлом для Тимофея[473]. Проще говоря, я буду придерживаться той же организации материала, что была выбрана при изучении Тит, хотя в 1 Тим эти вопросы и не рассматриваются в том же порядке, что в 1 Тим. Таким образом, после небольшого комментария к вступительной формуле под тремя заголовками будут изложены основные темы письма: структура церкви, лжеучение, взаимоотношения в общине и вероучение.

Вступительная формула (1:1–2). Она короче, чем аналогичная формула Тит. Вместо использования необычного титула «раб Божий», встречаемого в Тит, здесь апостол говорит о том, что он уполномочен Богом, Спасителем нашим и Господом Иисусом Христом, надеждой нашей. Таким образом, он закладывает ту основу, на которой он может формулировать указания для церкви. Обращение к Тимофею и приветствия фактически совпадают с аналогичными разделами в Тит.

Основная часть (3:1–13; 5:3–22a). Тема церковной организации и порядка. Этот вопрос сначала был затронут в Тит, и он касался только назначения пресвитеров (епископов) на Крите. В 1 Тим ситуация более сложная, так как трактовка церковной организации в Эфесе складывается из двух не связанных друг с другом частей: первая описывает епископа (блюстителя) и диаконов, а вторая – вдов и пресвитеров. Квинн (Quinn, Titus 16) расценивает эти две части как наставления двум отдельным церковным подразделениям: языческим домашним сообществам в Эфесе и еврейским домашним церквам. Это утверждение ничем не обосновано, и у нас нет никакой необходимости говорить о существовании более чем одной структурной единицы среди последователей Павла в Эфесе[474], даже если местная церковь и была более сложной по организации, чем та, о которой писалось в Тит. Христианство в Эфесе брало начало, по крайней мере, с 50-х годов, в то время как христианство на Крите, вероятно, заняло прочные позиции лишь спустя несколько десятилетий. Тот факт, что в 1 Тим 5:19–20 предлагается процедура выдвижения обвинения против пресвитера, наводит на мысль о том, что данный институт уже существовал определенное время. Большинство критериев, которые оговариваются в Тит 1:5–9 для пресвитеров (епископов) – учителей общины, предусмотрены в 1 Тим 3:1–7 для епископов[475]. По всей видимости, эти епископы были пресвитерами, но так как 5:17 указывает на то, что только некоторые пресвитеры проповедовали и учили, тогда, вероятно, что не все пресвитеры были епископами[476]. Утверждение, что стремящийся к епископству, желает доброго дела (3:1), показывает, насколько высоко оценивалось это положение[477]. Предостережение епископам не быть заносчивыми (3:6) приобретает особый смысл в такой ситуации.

Наряду с пресвитерами, епископами в Эфесе есть и дьяконы (3:8–13), которые должны обладать сходными качествами: честны, не пристрастны к вину, не корыстолюбивы, женаты лишь однажды, хорошо управляющие своим домом. Почему одни из них носят звание пресвитеров (епископов), а другие – дьяконов, неясно. В 3:10 оговаривается, что дьякон должен пройти испытание, прежде чем он будет допущен служить, так что они, возможно, составляли группу, более молодую по возрасту[478]. В то же время между ними могли быть

какие-то социальные или экономические различия, неизвестные нам, так что мы можем только догадываться о них, например, возможно, дьяконы не были настолько богаты, чтобы иметь достаточно большой дом, в котором собиралась бы христианская община, если предположить, что составной частью требований о гостеприимстве пресвитеров (епископов) была необходимость обладать такой площадью. Корневой глагол *diakonein* означает служение, и можно предположить, что дьяконы выполняли более простую службу, чем пресвитеры (епископы). Обещание, что дьяконы, которые служат хорошо, готовят себя к превосходной роли, говорит о возможности их перехода в чин пресвитера (епископа) (отсюда и одинаковые требования к обеим группам). Вероятно, были и диаконисы[479] (3:11), от которых требовалось, чтобы они были почтенны, умеренны и заслуживали доверия. По-видимому, их служение было схоже со служением дьяконов-мужчин, хотя и высказываются предположения о том, что их деятельность была направлена исключительно на женщин. К сожалению, мы не знаем ничего определенного о диаконском служении, так как в 1 Тим ни слова не говорится о том, что должны делать дьяконы для христианской общины. В Деян 6:1-6 глагол *diakonein* используется для описания тех, кто обслуживал столы и раздавал пищу. В то же время с исторической точки зрения неправильно считать дьяконами Стефана и лидеров-эллинистов, избранных в этой сцене Деян[480]. Здесь правомочен вопрос, о том, не мог ли Лука обрисовать данную ситуацию в свете знания о дьяконах, служивших в церквях в 80-е годы. Так как Стефан и Филипп читали проповеди, то это может означать, что дьяконы, жившие позднее, также проповедовали и учили.

Еще одну группы в Эфесе составляли вдовы (5:3-16). Они занимали определенное положение в общине, но непонятно, следует ли относить их к людям, которые занимали некий пост или просто составляли некую социальную группу. Павел проводит четкое разделение между теми женщинами, которые стали вдовами только потому, что их мужья умерли, и теми, кто играл особую роль в церкви и для которого он составляет список необходимых качеств. Особые («истинные») вдовы должны были достигнуть шестидесяти лет, быть замужем лишь один раз (то есть твердо решить остаться одиночками[481]), не иметь детей или внуков, о которых нужно было бы заботиться. Они должны быть известны своими добрыми делами, а также тем, что хорошо воспитали своих детей. Предполагалось, что эти женщины не имели личных сбережений (5:5, 16), поэтому церковь обеспечивала их средствами к существованию за счет общинного имущества. В частности в их церковные обязанности входило моление днем и ночью[482], гостеприимство вплоть до выполнения обязанностей прислуги (омовение «ног святым»), помощь нуждающимся. [Непонятно, чем роль этих женщин отличалась от роли дьяконов (и диаконис).]

Необычным же в этом письме является неприязненный тон Павла в описании молодых вдовиц, которых нельзя принимать в эту группу. Эти непригодные к данному служению вдовы должны заботиться о своих детях или внуках. Он опасается, что более молодые среди них даже могут оказаться «веселыми вдовами», склонными к роскоши и чувственным наслаждениям, что может ослабить их преданность Христу. Расхаживая по гостям в поисках нового мужа и болтая без толку, они тем самым нарушают пожизненный обет, данный своему первому мужу. В конечном счете, считает Павел, лучше, если молодые вдовы вступят в повторный брак и родят детей, а не будут давать повод к злословию. «Некоторые уже совратились вслед сатаны» (5:15). Дж. М. Басслер (Bassler)[483] предполагает, что некоторые из тех женщин, которые были лишены права относиться к этой категории (возможно, не только вдовы, но и разведенные или незамужние женщины) могли требовать большей свободы самовыражения. Они были также объектом критики более общего характера в 1 Тим 2:11-15, где сказано, что жена должна быть покорной и не должна учить мужчин, так как она легче поддается соблазну.

Основная часть (1:3-20; 3:14-4:10; 6:3-5): тема истинного и ложного ученья. Описание лжеучения дается в нескольких местах 1 Тим, и мы не можем быть уверены в том, что везде идет речь об одной и той же угрозе. Как и в письме к Титу, в этом описании много полемической остроты[484], в результате чего трудно понять, в чем же именно состояло основное заблуждение. Павел упоминает (1:13-16), что он сам из хулителя и гонителя был обращен в апостолы благодатью Христа, намекая на то, что те, кто сейчас противодействует здоровому учению, могут быть обращены, так как Христос пришел в этот мир спасти грешников. О Тимофее, несмотря на его молодость, были сказаны пророчества, и он следует здоровому учению и способен стать добрым служителем Христа (1:18-19; 4:6), противоборствуя лжеучителям. Наряду с упоминанием еврейского происхождения оппонентов, которые желали бы быть законоучителями (1:7), есть также скрытый намек на их увлечение

баснями и родословиями (1:4; 4:7; ср. Тит 1:14; 3:9; 2 Тим 4:4). Осуждение направленных против Декалога грехов (неявно в 1:8–10) имеют целью испытать учителей в соответствии с общим стандартом ортопраксии. Но некоторые из вопросов, подвергнутых критике, имеют более конкретный характер: оппоненты запрещают людям вступать в брак и употреблять в пищу определенные продукты (4:3). [Сверх того, хотя об этом и не говорится прямо, они как учителя (или, возможно, религиозные знатоки) очень жадны до денег: 6:5, 10.] Все это ставит нас перед тем же вопросом, что и при рассмотрении Тит: происходит ли это учение от еврейских апокрифов, еврейского гностицизма [«лжеименное знание» (gnosis): 6:20] или сочетает в себе черты обоих этих факторов? Сордз (Soards), полагая, что насаждение Павлом традиционных ценностей направлено против высокомерного индивидуализма, утверждает, что возможным объектом критики могла быть философия киников[485]. Отдельные философы-кинники с сарказмом и скептицизмом говорили о Боге или богах, а также о традиционной религиозной вере, и прославляли тех, кто не женился и не имел детей. Киников обвиняли в корыстолюбии. Решение о характере лжеучения[486] частично зависит от детального анализа социального состава общины и выявления прослойки, подверженной наибольшему влиянию этих учителей.

Основная часть (2:1–15; 4:11–5:2; 5:226–6:2; 6:6–19): взаимоотношения в общине и вероучение. Воссоздать картину отношений в общине в 1 Тим гораздо сложнее, чем в Тит, так как описание этих отношений переплетается с осуждением лжеучения, например, в 1:8–11. Как и в Тит 2:1–10, здесь присутствует домашний кодекс, но в разрозненном виде. Таким образом, в 1 Тим 5:1–2 есть указания на взаимоотношения пожилых и молодых членов общины, мужчин и женщин, в 2:8–15 – инструкции для обоих полов о том, как вести себя во время богослужения. В 6:1–2 сказано, что рабы должны почитать с не меньшим уважением своих христианских господ, чем господ-нехристиан (и опять нет соответствующего наставления для господ), в 2:1–2 внушается мысль о необходимости молитвы о всех начальствующих.

Наставления о поведении мужчин и женщин во время богослужения непропорциональны и направлены главным образом на исправление поведения женщин. Акцент на скромности и приличном одеянии ведет к требованию того, чтобы женщины учились в безмолвии и были покорны (2:9–12). Наказ женам («Учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем») может относиться прежде всего к теме богослужения[487], но может и выходить за ее пределы, о чем говорит упоминание о Еве. Обычно эти стихи расцениваются как общая установка по отношению к женщине, а в современном контексте они воспринимаются уже как крайние взгляды на ограничение роли женщины, особенно в сочетании с порицанием в адрес молодых вдов в 5:11–15[488]. Однако, недавно получила поддержку еще одна интерпретация этого отрывка в связи с критикой лжеучения в письме[489]. То, что эти женщины относились к богатому сословию, понятно из предостережения против ношения золота, жемчуга и многоценной одежды (2:9), и именно с этим может быть связано суровое осуждение потакающих своим желанием вдов, у которых есть время ходить из дома в дом (5:6,13) (см. также осуждение богатства в 6:9,17). Если лжеучителя нацелили свою проповедь на таких женщин, то тогда резонны обвинения в том, что они ищут денежной выгоды (6:5)[490]. Таким образом, запрещение учить и властвовать (2:12)[491] относится не ко всем женщинам, а к тем из них, кто стал носителем заблуждений лжеучителей. Ходя из дома в дом, эти женщины могли распространять ложные представления. Женщин, которые разносили это лжеучение, сравнивают с Евой, которая обманула Адама (2:13–14). Спасение женщин через деторождение (2:15)[492], идея, которой вторит призыв к молодым вдовам повторно вступать в брак и рожать детей в 5:14, может быть обращением к авторитету Быт 3:16 для того, чтобы противостоять учителям, запрещавшим браки (1 Тим 4:3). Такой сценарий вполне вероятен в контексте конца I – начала II веков. Внимание привлекает созданная во II веке апокрифическая книга Деяний (Деян), которая приводит пример учения, запрещающего потребление мяса, вина и половые сношения. В книге говорится о постоянном институте христианского вдовства, который давал женщине независимость от брака и семейной жизни, а также иногда выражаются гностические тенденции. Некоторые исследователи считают, что женщины сыграли определенную роль в написании этой книги Деяний[493], и полагают, что критика «негодных бабьих басней» в 1 Тим 4:7 была направлена против такой традиции.

Помимо домашнего кодекса, определенное недоверие автора к богатству можно заметить и в 6:5–10, 17, 10, сюда входит и известное высказывание: «корень всех зол есть сребролюбие» (6:10). Значительное число отрывков в стиле

гимна подкрепляет моральные наставления автора, самое известное из которых – 3:16, где в шести коротких поэтических строфах прославляется тайна религии/благочестия (*eusebeia*) с точки зрения того, что произошло с Христом[494]. Элементы гимна можно различить также и в 6:7–8, и в благословении в 6:15–16. Строки последнего отрывка характеризуются громким литургическим звучанием: «блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих, единый имеющий бессмертие, который обитает в неприступном свете, которого никто из человеков не видел и видеть не может». Это благословение можно рассматривать как приписывание Христу титулов, которые в ином месте могли бы принадлежать императору. Иисус стал действующим персонажем монотеистического вероисповедального утверждения об «истине» в 2:4–5: «един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус».

В Заключительной формуле (6:20–21) мы не находим приветствий, которыми завершается большинство писем Павла, включая Тит и 2 Тим, тут есть только страстный призыв к Тимофею. Так же как длинная вступительная формула в Тит толкуется некоторыми исследователями как введение ко всем трем Пастырским письмам, неожиданная концовка 1 Тим рассматривается некоторыми учеными как предварение к уже запланированному 2 Тим. Такая группировка на этапе планирования будет обсуждаться ниже (см. последний раздел данной главы).

Авторство Тит и 1 Тим

У нас теперь достаточно информации, чтобы рассмотреть этот вопрос. Так как 2 Тим представляет собой несколько иную проблему, позвольте отложить ее до следующей главы. В пользу авторства Павла говорят детали его путешествий, содержащиеся в этих письмах. Однако оно ставится под сомнение в последние 200 лет по ряду причин, которые приводятся ниже. В качестве альтернативы предлагается кандидатура близкого Павлу ученика, осуществившего предполагаемый замысел своего учителя[495]. Такое предположение относится и к другим девтеропатулинистским трудам. (Подход позволяет как признавать, так и отрицать историческую достоверность персонажей Пастырских писем.) В то же время некоторые исследователи считают, что автора Пастырских писем отделяет от Павла большая дистанция. Существует мнение, что они были написаны не учеником Павла, а одним из толкователей его наследия (включая некоторые сведения о Тите и Тимофее, вpletенные автором в художественную часть). Такой интерпретатор хотел укрепить организацию местной церкви, защитив ее от зарождающегося гностицизма.

Придерживаясь более радикального мнения, другие богословы считают Пастырские письма попыткой поправить наследие апостола. В то время, когда общественная память о Павле была потревожена Маркионом и апокрифическими деяниями, были написаны Пастырские письма с целью создать домашний образ Павла и показать традиционность его взглядов[496]. Высказывались даже предположения о подделке имеющей целью ввести читателей в заблуждение. Отчасти вопрос состоит в следующем: насколько вероятно то, что главные идеи Пастырских писем можно отнести ко времени жизни Павла (то есть ко «второму периоду его деятельности» в 63–66 годах после событий, описанных в Деян). Те исследователи, которые считают Пастырские письма псевдоэпиграфическими произведениями, датируют их 80–90 годами, началом II века или последней третью II века. Давайте рассмотрим различные факторы (не все они равнозначны), которые повлияли на то или иное решение богословов. Описывая их, я хотел бы заметить, что они ко всему прочему редко бывают однозначными. Возникающая из этого путаница вполне отражает реальность, так как определить с большой точностью, кто же и когда написал Пастырские письма, невозможно на основании существующих свидетельств. Детальное обсуждение этих факторов оправдано не только желанием решить вопрос авторства писем: многие из них касаются важных аспектов преемственности между жизнью Павла и церквами, которые сформировались в результате его миссии.

(1) Использование частиц, союзов и наречий в Пастырских письмах значительно отличается от того, как они используются в подлинных письмах Павла. Примерно одна четвертая всей лексики Пастырских писем не встречается в других письмах Павла[497], но такая совокупная статистика не берет во внимание тот факт, что лексика 2 Тим не так сильно отличается от типичной лексики Павла. Сравнив общий словарь Пастырских писем с подлинными письмами Павла, мы увидим, что лексика Пастырских писем несет на себе меньший отпечаток Септуагинты, она ближе к этическим наставлениям известных

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
греческих философов. Стиль меньше похож на древнееврейский и характеризуется большей монотонностью и единообразием (более длинные предложения, ограниченный набор частиц и т. д.). Если говорить более конкретно, то, например, эпитеты, характеризующие греческое благочестие, щедро используются по отношению к Богу и Христу с некоторыми вариациями: «великий Бог и Спаситель наш» (Тит 2:13); «блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих» (1 Тим 6:15)[498]. Значение аргументов, основанных на различиях в словаре и стиле, ставится под сомнение, так как Павел мог прибегнуть к помощи писцов, которым, возможно, предоставлял определенную степень свободы (см. также главу 29, сноску 28). Основные идеи в Пастырских письмах, особенно те из них, что касаются церковной организации, отличаются от идей других писем Павла – это фактор, вполне может объяснить некоторые различия в словаре. Более того, словарный запас и стиль Павла удивительным образом перемежаются с не принадлежащими ему элементами. Тем не менее эта статистика вызывает сомнение в том, что письма написал Павел, в особенности, если ее сочетать с другими аргументами[499].

(2) Похожее мнение рождается в результате сравнения богословия и этики Пастырских писем и подлинных писем Павла. В Пастырских письмах появляются типичные для Павла термины (закон, вера, праведность), но в несколько ином звучании. В целом, такие же различия встречаются и в других письмах Павла, но не с такой частотой. Крайне высока степень полемичности Пастырских писем, причем аргументы стереотипны.

(3) Как уже отмечалось в связи с Тит и 1 Тим, информация о служении Павла и его местонахождении не согласуется с тем, что нам известно о жизни Павла до римского заключения 61–63 годов. Если этот материал исторически достоверен и Павел действительно написал эти письма, то тогда остается только предположить, что существовал «второй период деятельности» Павла в середине 60-х годов. Таким образом, Тит и 1 Тим не могли быть написаны ранее 64–66 годов.

(4) Некоторые исследователи, которые датировали Пастырские письма концом II века, указывали на то, что они отсутствуют в Каноне Маркиона (около 150 года), в то же время Тетуллиан (*Adversus Marcion* 5.21) утверждал, что Маркион был с письмами знаком, но пренебрег ими[500]. Пастырских писем также нет и в Папирусе Битти II (P46; около 200 года[501]), но этот документ содержит только письма Павла, обращенные к общинам (см. главу 15, сноску 2), и он не претендует на полное собрание. В Папирус Райленда (P32) приблизительно того же периода Тит включен. Некоторые ученые утверждают, что Пастырские письма были написаны, чтобы устранить ошибки апокрифических Деяний Павла и Феклы (конец II века), поощрявших обет безбрачия и позволявших женщине учить мужчин (см. сноску 24). Однако, заняв обратную позицию, мы можем усмотреть в Пастырских письмах материал, который позднее получил полное развитие в Деяниях Феклы[502]. Хотя в этом сочинении отчасти и встречаются те же персоны и места, что и в 2 Тим, описание путешествия Павла не точно совпадают с маршрутом Павла, описанным в Пастырских письмах. Если детали Пастырских писем не соответствуют исторической правде, то можно сказать только, что и они, и Деяния Феклы, проявляют сходную тенденцию расширять масштаб деятельности Павла. В конце II века фрагмент Муратори уже признает Пастырские письма как авторитетные писания. Письмо Поликарпа (Флп 4:1) близко к 1 Тим 6:10 и 6:7, а также к теме вдовства в 5:3–6. Многие считают, что письмо Поликарпа (120–130 годы н. э.) было написано под влиянием Пастырских писем, а не наоборот. Таким образом, внешние свидетельства говорят, что Пастырские письма были написаны никак не позже 125 года н. э.

(5) Часто лжеучение, которое критикуется в Пастырских письмах, отождествляется с иудействующим гностицизмом, который развился позже, уже после смерти Павла. Хотя такого мнения придерживаются известные богословы (М. Дибелиус, Г. Концельманн), однако мы уже видели, как трудно точно определить природу учения, которое вызвало критику. В Пастырских письмах недостаточно информации для того, чтобы предположить, что объектом критики была одна из сильнейших гностических систем II века.

(6) Также в связи с определением даты написания, высказываются доводы о том, что церковная организация, которая описана в Пастырских письмах, возникла после смерти Павла. Действительно, ни в одном подлинном письме Павла не упоминаются пресвитеры, но организация церкви не является темой этих писем в отличие от Пастырских, так что такое умолчание может быть

случайным. Более того, звания пресвитеров и епископа (надзирателя) или епископов в некотором роде эквивалентны, и флп 1:1 упоминает последнее из них. (Утверждение, что ерiскопoи из флп и из Пастырских писем значительно отличаются друг от друга, не имеет под собой оснований, так как флп не дает нам информации о таких фигурах.) Соответственно, мы не можем точно определить, когда же институт пресвитеров, который был широко распространен в последней трети I века (Деян 14:23; 1 Петр 5:1-4; Иак 5:14), стал общепринятым. Хотя из трех Пастырских писем только в 2 Тим говорится о близкой смерти Павла, вполне понятна его озабоченность тем, чтобы оставить после себя крепкую церковную организацию, так как он все сильнее осознает, что уходит со сцены. Это беспокойство со стороны последователей было бы понятно и вскоре после смерти Павла, так как осиротевшие церкви нуждались в поддержке.

(7) Согласно Тит, институт пресвитеров (епископов) должен был стать главным в Критской церкви, и это было обозначено назначением Тита. 1 Тим предполагает существование в Эфесе пресвитеров (епископов) (с определенной специализацией пресвитеров) и дьяконов. Такая двухуровневая структура близка к призыву Дидахе 15:1 (около 100 года н. э.) рукополагать епископов и диаконов, которые бы заняли место странствующих апостолов и пророков, а также к 1 Клим 42:4, 5; 44:4-5; 54:2 (около 96 года н. э.), которое упоминает пресвитеров (епископов) и дьяконов. Она отличается от трехуровневой структуры, на которой настаивал Игнатий в большинстве писем (около 100 года), а именно: один епископ, пресвитеры и дьяконы. Таким образом, если предположить линейное развитие (которое, несомненно, представляет слишком упрощенную картину), то по времени Пастырские письма предшествуют писаниям Игнатия[503].

(8) Как отмечалось многими авторами, по духу и языку Пастырские письма очень близки Лк-Деян[504], причем до такой степени, что некоторые исследователи полагают, что либо их написал один человек, либо двое, один из которых подражал литературной манере другого. Упоминание в 2 Тим 3:11 о страданиях Павла и о событиях, произошедших в «Антиохии, Иконии и Листрах», напоминает путешествие Павла, о котором говорится только в Деян 13:14-14:20. Мысль о том, что пресвитеры должны быть в каждом городе (Тит 1:5), можно найти в Деян 14:23. Упоминание о пресвитерах, которые одновременно были епископами/надзирателями (Тит, 1 Тим), подтверждается словами Деян 20:17, 28. О пожилых вдовах, которые отказались от брака и проводили день и ночь в молитвах, говорится в 1 Тим 5:5,9 и Лк 2:36-37. Прощальное обращение Павла в свете его скорой кончины есть и в 2 Тим 3:10-4:8, и в Деян 20:18-35. Прощание из 2 Тим адресовано через Тимофея церкви Эфеса, и прощание в Деян обращено к пресвитерам (епископам) Эфеса. Наиболее вероятной датой написания Лк-Деян можно считать 80-е годы.

(9) 1 Тим подразумевает, что в Эфесе имело место определенное лжеучение. Если мы признаем эту информацию исторически достоверной, то должны принимать во внимание тот факт, что письмо Ангелу Эфесской церкви в Откр 2:1-7 (вероятно, написанном в 90-е годы) и К Ефесянам Игнатия (около 110 года) не изображают подобную ересь. Была ли она искоренена с помощью 1 Тим, написанного в Эфес раньше? Не в этом ли причина похвалы в Откр 2:2 за испытание тем, кто назывался апостолами, а в Еф. Игн. 8:1 за то, что не поддались обольщениям? Или, возможно, эта ересь появилась после двух названных писем, и тогда 1 Тим было написано позже?

(10) Пастырские письма содержат большее количество биографических деталей, чем подлинные письма Павла, особенно это касается миссионерской деятельности последнего этапа, которая не подтверждается другими свидетельствами: информация о том, где Павел собирался провести зиму, что случилось во время первого слушания дела (в Иудее или в Риме), имена и иногда местопребывание пятнадцати его друзей и врагов, не упоминающихся более нигде в НЗ. Возможно ли, что не сам Павел, а некто иной придумал эти детали и в изобилии снабдил ими все три письма? Несколько видоизменяя свое предположение в ряде работ, Гаррисон (Harrison) полагает, что в Пастырские письма были включены подлинные записки Павла (Тит 3:12-15; отрывки из 2 Тим, особенно глава 4). В то же время эти записки не составляют последовательного повествования, и в настоящее время такое предположение разделяется большинством последователей[505]. Приводя в качестве примера псевдоэпиграфические труды, приписываемые Платону, Донельсон (Donelson, Pseudepigraphy) утверждает, что личные детали, предназначенные для того, чтобы создать у читателя сильное впечатление и придать тексту правдоподобие, были типичны для псевдоэпиграфии древности. Однако не

следует забывать, что многие из этих деталей вносят свой вклад в создание поучительного пафоса Пастырских писем. Они привлекают внимание к тем аспектам жизни Павла, которые должны стать примером для подражания. Такие детали также не маловажны и для определения времени написания, особенно если сюда же включить и информацию такого рода из 2 Тим. Такие сведения требуют знания других писем Павла и Деян (см. главу 31), но были ли такие писания доступны до 100 года н. э.?

(11) Если Пастырские письма появились в результате псевдоэпиграфии, почему их автор взял за образец письма, адресованные отдельным лицам (из которых только одно относится к несомненно подлинным письмам Павла – Флм), а не использовал в качестве модели более распространенный тип писем, обращенных к общинам? Почему он не написал письмо Павла на Крит или в Эфес вместо Тит и 1 Тим? Если Пастырские письма были написаны во II веке, и биографические детали в них вымышленные, почему их судьба (включение в библейский канон) так разительно отличалась от участи других произведений такого рода, написанных от имени Павла или о нем, например, 3 Кор, Письмо к Лаодикийцам, Деян Павла и Феклы, которые не были признаны авторитетными?

(12) Те исследователи, которые не верят в инспирацию вообще или отрицают только буквальную инспирацию, не видят препятствий в самом понятии псевдоэпиграфии, если ее понимать как продолжение традиции и дела Павла его учениками, которые взяли на себя ответственность говорить от его имени о новых проблемах, которые стояли перед новым поколением. Однако, не просто соотнести предположение о том, что автор Пастырских писем намеренно вводил читателей в заблуждение и сознательно старался противодействовать подлинному наследию Павла, может вписываться в понятие богодуховности, пусть и в усложненном виде [506].

В различной степени выше перечисленные факторы привели к тому, что 80–90% современных ученых разделяют мнение, что Пастырские письма были написаны после смерти Павла [507]. Большинство из них считают, что наиболее вероятный контекст для написания этих писем предлагает период между 80 и 100 годами. Большинство также признают, что письма сохраняют преемственность со служением и взглядами самого Павла, хотя и не в такой степени, как Кол, Еф и даже 2 Фес.

Значение псевдоэпиграфии для Пастырских писем

Если признать псевдоэпиграфическое авторство, тогда по существу следует пересмотреть каждый вопрос, связанный с письмами [508]. Никто не наберется смелости заявить, что на все возникающие вопросы можно дать определенные ответы, но читателям следует знать, что же это за вопросы.

Авторитет Пастырских писем. Авторитет Павла – провозвестника Иисуса Христа – основан на божественном призвании, дарованном ему, а также на его отклике на Божью благодать: самопожертвовании и верности апостольскому служению. Ученики Павла, которые сопровождали его и делили тяготы апостольского служения, восприняли и авторитет от учителя. Однако авторитет, который передается к очередному поколению учеников неизбежно становится все слабее. Если Пастырские письма написал ученик, который имеет отдаленное отношение к Павлу, то имеют ли его наставления такую же силу, как поучения исторического Павла? Ответ на этот вопрос зависит от отношения человека к боговдохновению и библейскому авторитету. Если церковь Христа получила все эти писания от Духа Святого, тогда в составе Писания Пастырские письма имеют не меньшую божественную гарантию, чем подлинные письма Павла.

Вопрос о серии писем. Были ли эти письма–псевдоэпиграфы написаны автором по отдельности, по мере возникновения проблем в определенных местах, например, на Крите, в Эфесе и Риме (где умер Павел)? Это было бы самым простым решением, так как если предположить, что изначально задумывалась серия писем, к чему автору понадобилось писать два письма Тимофею, когда он мог поместить сообщение о приближающейся смерти Павла уже в первом письме? Спорно также и предположение, что у автора с самого начала была полная информация о путешествиях Павла, обязательная в случае, если рассматривать письма в группе. Как предполагается, Павел уехал с Крита (Тит) в Эфес, откуда он затем отправился в Македонию (1 Тим), чтобы перезимовать в Никополе в Далматии (Иллирик), где был арестован и отправлен в Рим (2 Тим).

Историчность путешествий. Если серьезно подходить к проблеме, то следует

задать вопрос, можно ли вообще говорить об историчности в отношении «второго периода деятельности» Павла. Разумеется, если автор писем работал над их созданием несколько десятилетий спустя, то он мог знать о подробностях последних лет жизни Павла, которые больше нигде не сохранились. Существует также теория Гаррисона о включении некоторых отрывков из старых трудов Павла в Пастырские письма. Тем не менее, большинство исследователей, которые говорят о псевдоэпиграфии, усматривают в тексте художественный вымысел на том основании, что воображаемая обстановка часто являлась особенностью этого жанра. Слепив из сведений об апостольском служении Павла максимально реалистичный фон, автор обращался к образу Павла как истинного апостола.

Вопрос достоверности пунктов назначения. Нам следует задаться вопросом, насколько достоверными являются адресат и его местонахождение в Пастырских письмах (Тит на Крите, Тимофей в Эфесе в 1 Тим и он же в Малой Азии в 2 Тим). Действительно ли письма были адресованы церквям Крита и Эфеса (хотя и спустя десятилетия после смерти Павла)? Знали ли адресаты, что письма, возможно, были не от Павла? Или письма были обращены к более широкой аудитории, а географические названия из традиции Павла имели символическое значение, дабы проиллюстрировать два типа христианских церквей – новообразованные (Крит) и давно сложившиеся (Эфес) [509]?

Вопрос достоверности адресатов. Согласно одной псевдоэпиграфической теории, Павел стал образцовым апостолом, пророком и учителем, который давал наставления в отношении как существующих, так и возможных проблем церкви. А что мы можем сказать о двух учениках, к которым этот Павел обращался лично? Были ли Тит и Тимофей еще живы во время написания Пастырских писем, так что в некотором роде эти письма поддерживали их стремление сохранить и развить наследие Павла? Или они уже ушли из жизни, и эти письма были обращены к тем областям, где они работали, чтобы благословить, поддержать и совершенствовать те институты, которые организовали эти ученики Павла? Или эти имена были просто выбраны из жизнеописания Павла и использованы в качестве примера, чтобы обратиться к церквям и их руководителям спустя несколько десятилетий после смерти этих учеников? Те исследователи, которые поддерживают последнее предположение, в сущности, рассматривают Пастырские письма как дважды псевдонимные: с исторической точки зрения, они не были написаны Павлом и не были адресованы Тимофею или Титу.

Достоверность места написания. Так как Тит не определяет точно место, откуда было написано письмо, то наиболее вероятны Эфес или Македония. 1 Тим называет Македонию, а 2 Тим указывает на Рим. Насколько правдивы эти сведения о месте происхождения Пастырских писем, или снова эти географические названия были взяты из истории жизни Павла, чтобы украсить собой написанное? Около 96 года н. э Римская церковь написала письмо церкви Коринфа с советами и замечаниями, приводя в качестве примера Петра и Павла, которые до самой смерти боролись за свои убеждения, при этом использовались некоторые детали жизни Павла, выходящие за рамки того, что описано в Деян (1 Клим 5:2–7). Сходство с Пастырскими письмами налицо, так что, по крайней мере, Рим, о котором как о месте написания говорится в 2 Тим, может быть исторически верным для Пастырских писем. Это не тот Рим, в котором умирал Павел, а Рим после его смерти, где его чтили как истинного апостола. Мнение по этому вопросу зависит в определенной степени от вероятности гипотезы, описываемой в следующей главе и сводящейся к тому, что Тит и 1 Тим могли быть написаны в подражание 2 Тим, которое ближе к Павлу по стилю и контексту.

Для размышления

(1) В двух предыдущих параграфах уже были затронуты многие вопросы, которые являются фундаментальными для понимания Пастырских писем. Но при всем разнообразии мнений ключевым остается вопрос о значении Пастырских писем в настоящее время: являются ли наставления Пастырских писем относительно церковной организации оправданным продолжением традиции Павла? Этот вопрос остро стоит даже тогда, когда человек отвергает идею о том, что Пастырские письма – это намеренный обман с целью навязать идеи, не имеющие отношения к Павлу, так как даже верный ученик с благими намерениями может неосознанно исказить наследие своего учителя [510]. Если богослов принадлежит к церкви, где отсутствует епископат, или имеет неприязнь к строгой системе, он может утверждать, что акцент на организации в Пастырских письмах принижает ту высокую оценку, которую Павел дал духовным дарам, являя собой яркий пример развращающего влияния «раннего католицизма» (см. главу 28). Другие

исследователи отмечают, что в 1 Кор 12 и 14 Павел указывает на то, что дары Духа могут стать причиной некоторых проблем и что такие отрывки, как 1 Фес 5:12 («предстоятели ваши в Господе»), Флп 1:1 («с епископами и дьяконами»), Рим 12:8 («начальник ли – начальствуй с усердием») показывают, что Павел не выступал против властных структур. Они утверждают, что со смертью апостола появилась угроза раскола, предотвратить который могла лишь строгая организация вроде той, что изображена в Пастырских письмах. Несмотря на то, что социологические факторы неизбежно ведут к росту властных структур, без чего общество не может сохраниться, согласно классическому богословию тех церквей, которые признают древнюю традицию, развитие института пресвитеров (епископов) и дьяконов направлялось Богом как нормативное явление. Фактически, даже трехуровневая структура, состоящая из одного епископа, пресвитеров и дьяконов, развившаяся в постновозаветный период, считается многими церквами нормативной и не подлежащей пересмотру. Безусловно, такая позиция в этом вопросе имеет экуменическое значение.

(2) Если считать, что развивающаяся церковная организация из Пастырских писем соответствовала духу Павла (и, кроме того, являлась авторитетной, нормативной и даже непреложной), то означает ли это, что ее нельзя реформировать? Этот институт возник в обществе патриархального типа и в определенных условиях (опасность лжеучения). В какой степени эти особенности повлияли на ее развитие и создали возможности для искажения? Является ли наставление «Учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем» (1 Тим 2:12) неизменным указанием для церкви, которой руководит пресвитер/епископ-мужчина, или это просто примета того времени, когда большинство женщин не имело такого же образования, как мужчину? Верность общепринятой вере противопоставляется приходу лжеучения (1:19; 4:1). Возможна ли альтернатива с учетом новых благотворных идей, которые ставят под сомнение бездумное повторение? Не является ли поддержка сложившегося положения однобокой? Если в Пастырских письмах разрабатывается более стабильный институт, чем институт, основанный на духовных дарах, тогда не теряет ли 1 Кор 12 свою актуальность для церкви с четкой организацией? Или здесь просто изображается некий прошедший этап в жизни церкви? Не должно ли ради сохранения верности всему НЗ в церкви, в которой руководят назначенные лица, привлекать к служению и тех, кто возвысился за счет духовного дара и не вписывается в данную систему? И насколько люди, одаренные от Духа, должны проявлять послушание и относиться с уважением к тем официальным лицам, которые составляют часть организации, созданной этим же Духом? Это извечные вопросы в христианских церквях.

(Общая библиография по разделу Пастырских писем находится в конце главы 29).

Глава 31 Пастырские письма: Второе письмо к Тимофею

Хотелось бы напомнить читателям, что в данном письме нет сведений о том, что автор знал о других Пастырских письмах, которые были написаны Тимофею или Титу, так что у нас нет прямых указаний на то, что 2 Тим было написано после Тит или 1 Тим. Хотя письмо по стилю очень похоже на другие Пастырские письма, оно не касается центральной в предыдущих письмах темы – церковной организации [511].

После разделов «2 Тим и возможные взгляды на Пастырские письма» и «Общий анализ» будут рассмотрены следующие: «Боговдохновенное писание (3:15–16)», «Для размышления» и «Библиография».

Базовые сведения

Датировка: Было написано первым или последним из всех Пастырских писем. Если письмо написано самим Павлом или его личным секретарем, то наиболее вероятная дата – 64 год или чуть позже (если оно написано первым), или 66–67 годы (если письмо было написано последним). Если письмо псевдонимное (этого мнения придерживаются 80–90% сторонников критической школы), то оно было написано в конце 60-х годов, вскоре после смерти Павла (если оно написано первым), или несколько десятилетий спустя, вероятнее всего, ближе к концу I века (если оно было написано последним).

Адресат: Тимофей, возможно, находящийся в Троаде или Эфесе. Отправитель – Павел, который, согласно письму, заключен в тюрьму и умирает в Риме.

Аутентичность: Вероятнее всего, письмо написано учеником Павла или близким

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
ему по духу толкователем наследия Павла (вскоре после смерти Павла, с сохранением реальных исторических фактов или спустя несколько десятилетий после смерти апостола с включением в текст вымышленных биографических сведений). В то же время вероятность того, что перед нами подлинное письмо Павла, гораздо выше, чем в случае других Пастырских писем.

Единство и целостность: Не вызывают серьезных сомнений.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1–2.

Б. Благодарение: 1:3–5.

В. Основная часть: 1:6–4:18.

Г. Заключительная формула: 4:19–22.

Композиция в соответствии с содержанием:

1:1–5: Обращение/приветствия Тимофею, воспоминания о его семье.

1:6–18: Ободрение Тимофея Павлом, который сам находится в тюрьме и чувствует себя покинутым всеми.

2:1–13: Наставления о верном благовествовании, которые завершаются поэтическим высказыванием.

2:14–3:9: Примеры истинного учения в сравнении с лжеучением.

3:10–4:8: Заключительное ободрение Тимофея примером самого Павла, которому суждено умереть.

4:9–18: Практические советы поскорее прийти и быть осторожным, положение дел Павла.

4:19–22: Заключительные приветствия и благословение.

2 Тим и возможные взгляды на Пастырские письма

Детали жизни Павла в Тит и 1 Тим, как мы уже отметили, не соответствуют описанию его деятельности, известной нам по Деян и подлинным письмам Павла. Следовательно, в каждом отдельном случае ученые предполагают, что существовал «второй период деятельности» (реальный или вымышленный) Павла, после его освобождения из римского заключения в 61–63 годах. Этот период должен был бы включать в себя служение на Крите вместе с Титом, возвращение в Эфес (где он оставил во главе церкви Тимофея), а затем отъезд в Македонию. Многие исследователи утверждают, что вытекающие из 2 Тим сведения, также не вписываются в первоначальную историю деятельности Павла, поэтому они привязывают письмо к завершению «второго периода деятельности», когда (в действительности или согласно письму) около 65 года Павел опять был арестован в Риме (2 Тим т.16–17; 2:9) [512] и написал 2 Тим перед смертью в 66–67 годах.

Заслуживающее внимания меньшинство, однако, утверждает, что 2 Тим все же согласуется с историей деятельности Павла, описанной в Деян. Говоря более конкретно, есть мнение, что 2 Тим подтверждает предположение, что после двух лет сравнительно щадящих условий содержания под стражей в Риме (последнее упоминание в Деян 28:30–31) Павел испытал ужесточение режима, что привело к его смерти около 64 года или вскоре после этого. 2 Тим могло быть написано в таком контексте как раз перед смертью, так что можно обойтись без «второго этапа деятельности», завершившегося повторным арестом Павла около 65 года. Как в эту гипотезу вписываются сведения из 2 Тим? Нам неизвестно, где находился Тимофей, но он должен был прийти к Павлу и принести плащ и книги, которые апостол оставил в Троаде (4:11, 13). Тимофея должен был сопровождать Марк. Таким образом, на основании этих свидетельств можно предположить, что Тимофей находился в Троаде [513], что вполне возможно с точки зрения других новозаветных сведений. Деян 20:5–13 сообщают, что в 58 году по пути в Иерусалим и до возможного заключения в Кесарии и Риме, в Троаде Павел встретил Тимофея и провел там семь дней [514]. Если 2 Тим было написано из Рима около 64 года во время

продолжительного заключения, то Павел никак не мог бы еще раз после 58 года пройти через Троаду, поэтому у него не было возможность забрать свои вещи, которые он, возможно, оставил там (вероятно, в надежде забрать их по пути из Иерусалима в Испанию через Рим: Рим 15:24–25). Троада была объектом евангелизационной работы Павла. Покинув Эфес летом 57 года, он начал успешно проповедовать в Троаде, однако состояние дел в Коринфе вынудило его продолжить путь дальше, в Македонию (2 Кор 2:12–13). Тимофей, возможно, продолжил его дело, вот почему Павел адресует ему письмо в этот город. В 2 Тим 4:16 Павел говорит Тимофею о том, что во время его первой защиты на суде (в Риме?) с ним никого не было, все его покинули. Возможно, его первое и единственное римское заключение ужесточилось (вероятно, потому что защита не была успешной). Важно, что Павел рассказывает Тимофею о происходящем в Риме[515] для того, чтобы вызвать своего самого близкого человека на последнюю встречу перед приближающейся смертью (4:6–8). Предчувствия Павла могли исполниться в 64 году в Риме (или даже позднее), когда Нерон стал казнить христиан.

С точки зрения общей оценки событий, это предположение не встречает убедительных возражений, поэтому мы будем читать 2 Тим, не опираясь ни на какие предположения о его связи с другими Пастырскими письмами[516]. Фактически, существуют четыре заслуживающих внимания варианта:

(1) Все три Пастырских письма – подлинные, они были написаны Павлом во «второй период деятельности» около 65–67 годов в следующем порядке: Тит, 1 Тим, 2 Тим. В конце данного периода Павел был повторно арестован.

(2) 2 Тим – подлинное письмо Павла, написанное около 64 года или вскоре после этого в конце его единственного заключения в Риме, закончившегося его смертью. Тит и 1 Тим – письма псевдонимные, они были написаны позже, вероятнее всего, в конце I века, отчасти в подражание 2 Тим. Был создан «второй период деятельности».

(3) Все три Пастырских письма псевдонимны, но 2 Тим было написано как завещание Павла вскоре после его смерти очевидцем последних дней его жизни, поэтому биографические детали в основном исторически достоверны, хотя автор и допускает излишнюю вольность в их драматизации. Тит и 1 Тим были написаны позже, скорее всего, в конце I века, отчасти в подражание 2 Тим. Был создан «второй период деятельности».

(4) Все три Пастырские письма – псевдонимны, они были написаны в следующем порядке: Тит, 1 Тим, 2 Тим, скорее всего, в конце I века. Был создан «второй период деятельности» (вероятно, вымышленный) со вторым заключением Павла в Риме, что делало возможным его обращение с прощальными словами к основанным им общинам по тем проблемам, которые волновали их в то время.

Хотя большинство ученых высказываются в пользу варианта (4), по моему мнению, вариант (3) лучше всего отвечает на вопросы, перечисленные в главе 30 в ходе обсуждения авторства Тит и 1 Тим, а также значения псевдоэпиграфии.

Прежде чем перейти к общему анализу, хотелось бы предостеречь от крайности. Трудные для понимания вопросы о порядке, авторстве и времени написания писем не должны заслонять от нас содержание самих писем: страстный красноречивый призыв величайшего христианского апостола продолжить его дело, обращенный к следующим поколениям учеников. Павел посвятил свою жизнь Богу во Христе, и во времена страданий он знал, что Бог защитит все то, что он доверил ему (2 Тим 1:12). Пусть он и в узах, но для благовествования, которое он возвещал и которое составляет Слово Божье, нет уз (2:9). Некоторые богословы выражали недовольство тем, что Павел в 2 Тим хвалится своей жизнью. Однако, из письма ясно видно, что это единственный аргумент, который остался ему в тюрьме перед лицом смерти, – пример своей жизни, которую он прожил так, что она может вдохновить его читателей. Если Павел в значительной степени способствовал тому, чтобы привить христианам веру Христа и веру в Христа, то 2 Тим в не меньшей степени содействовало любви к Павлу.

Общий анализ

Вступительная формула (1:1–2) напоминает аналогичную формулу 1 Тим, но

называет Павла апостолом волею Божьей, а не по повелению Бога. В этом 2 Тим больше уподобляется подлинному письму Павла (1 Кор 1:1, 2 Кор 1:1). Настолько же близок к постоянной структуре писем Павла раздел Благодарение (1:3–5), которого нет в 1 Тим. То внимание, которое уделяется Тимофею, подчеркивает очень личный характер переписки, что отличает 2 Тим от других Пастырских писем. Информация, в которой у нас нет оснований сомневаться, о еврейском происхождении его матери и бабушки сообщается без малейшего намека на то, что вера в Христа привела к конфликту с иудаизмом. (Фактически, в 3:14–15 Тимофея призывают продолжать все то, чему он был научен с детства, в частности, еврейскими Писаниями.) Такая тонкая оценка обстановки напоминает атмосферу Рим 9:1–5 и может служить подтверждением римского контекста, о котором говорится в 2 Тим 1:17[517].

Основная часть (1:6–4:18) 2 Тим соответствует 4/5 объема 1 Тим, и его содержание отличается большей однородностью. Эта часть уделяет особое внимание личности самого Тимофея и сложившейся ситуации, а также отражает одиночество и страдания Павла в тюрьме при приближении смерти. В таком случае 2 Тим в некотором роде составляет треть из прощальных завещаний Павла в НЗ. Первое из них – Письмо к Римлянам (возможно, последнее из сохранившихся подлинных писаний Павла), которое было отправлено из Коринфа зимой 57–58 годов с осознанием того, что ему предстоят нелегкие времена в Иерусалиме, но и с надеждой, что он сможет прийти в Рим и далее в Испанию. Второе завещание – это прощальная проповедь, которую Павел, отправляясь в Иерусалим летом 58 года, прочитал в Милите перед пресвитерами (епископами) Эфеса (Деян 20:17–36), понимая, что он уже больше их не увидит. Нигде, однако, о смерти не говорится так конкретно, как в 2 Тим 4:7–8. Если даже эти слова и не написаны самим Павлом, то они достойны его ораторского искусства: «Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды».

В Библии есть различные примеры литературного жанра завещания, или прощальной речи[518]. Позвольте перечислить особенности этого жанра и указать при этом на те отрывки 2 Тим, где их можно найти. Говорящий горестным тоном объявляет о своей скорой кончине (4:6–8) и произносит слова утешения, чтобы близкие ему люди не боялись и не испытывали тревог (2:1–2, 14–15, 4:1–2)[519]. Часто человек вспоминает свою прошедшую жизнь (1:11–13, 15–18; 3:10–17), призывает держаться вместе тех, кого он покидает (2:14, 23–25), предупреждает об опасности, которую представляют собой враги (2:16–17, 3:1–9, 12–13; 4:3–4), и призывает оставаться верными, обещая за это воздаяние (2:11–13; 3:14; 4:8). Он говорит о любви к тем (детям), кого он оставляет (1:4–5; 2:1 «сын мой»). В обстановке прощания 2 Тим Мессия, распятый как разбойник, обращается к нам через своего вестника Павла, заключенного подобно злодею в тюрьму. Однако в речи Павла этот позорный факт превращается в победный возглас, в поддержку Тимофея и всех тех, кто страдает за благовествование. Два отрывка передают тон этого послания: «А ты последовал мне в учении, житии, расположении, вере, великодушии, любви, терпении, в гонениях, страданиях... и от всех избавил меня Господь» (3:10–11). «Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещывай со всяким долготерпением и назиданием» (4:2).

Тема лжеучения, которая является общей для 2 Тим, Тит и 1 Тим, – составная часть прощального слова с предсказанием опасности. В случае 2 Тим лжеучение местами вполне конкретно: Именей и Филит[520] учат, что воскресение уже было (2:17–18). Это, возможно, напоминает то лжеучение, с которым Павел боролся (около 56–57 годов) в 1 Кор 15:12[521]. Местами лжеучение в 2 Тим менее определено, так как список злоупотреблений тех, кто придет обольщать в последние дни (2 Тим 3:1–9), может подойти кому угодно. Список пороков в 3:2–5 довольно стандартен[522] (но ближе к списку из Рим 1:29–31, чем из 1 Тим 1:9–10), а пренебрежительное отношение к женщинам носит в такой же степени обобщенный характер. Это может объясняться стереотипным языком апокалиптической опасности[523]. Если Тит и 1 Тим были написаны позже, то их автор мог использовать информацию из этого раздела 2 Тим, делая свое описание более конкретным в свете действительной опасности, с которой столкнулась община[524]. В 1:13–14; 2:1–2 говорится о творческой передаче традиций от поколения апостолов к следующему поколению учителей, что должно было воодушевить третье и четвертое поколение учеников Павла продолжить традицию учителя: «Что слышал от меня... то передай верным людям, которые были бы способны и других научить».

Завершение основной части в 4:9–18 с указаниями Тимофею и описанием обстоятельств, в которых находится Павел, ведет к приветствиям в

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Заключительной формуле (4:19–22). Невозможно сказать с уверенностью, сколько же из названных в этой части лиц и эпизодов связаны с подлинными воспоминаниями Павла о его заключении в Риме (первом или втором) и сколько являются вымышленными деталями, украшающими псевдоэпиграфическое письмо и составленными по образу тех воспоминаний, которые можно найти в других письмах Павла и Деян[525]. Последний фактор влияет на датировку письма, так как неизвестно, насколько могли быть доступны автору псевдонимного письма эти труды до 100 года н. э.

Боговдохновенное Писание (3:15–16)

Этот отрывок включает в себя известные слова: «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности». С грамматической точки зрения, его правильнее было бы переводить с местоимением «каждый», то есть «каждая часть Писания» с ссылкой на «священные писания», известные Тимофею с детства (3:15). Нет сомнений в том, что под «Писанием» понимаются все или почти все книги, которые мы причисляем к ВЗ. Только согласно более позднему церковному учению это термин может распространяться на НЗ, который не был признан в своей полной форме еще двести или более лет спустя написания этого стиха. Первая часть фразы при переводе с греческого может пониматься и как уточнение: «Каждое Писание, вдохновенное Богом, также полезно...». Как бы и переводился этот стих, из контекста видно, что основной упор, делается не на боговдохновенности всего Писания, а на полезности боговдохновенного Писания для продолжения дел, которым Тимофей был научен с детства, для того чтобы учить и исправлять и, таким образом, оказывать противодействие злым людям и обманщикам. Цель заключается в том, чтобы руководитель общины, «Божий человек», был «совершен, ко всякому доброму делу приготовлен» (3:17). Это косвенное указание на то, что автор, последователь Павла, видит крепкую связь между Писаниями Израиля и собственным взглядом на Иисуса Христа.

В отношении к Писанию в 3:16 используется слово «богодухновенный». Этот термин встречается не в греческой Библии, а в дохристианской языческой литературе и Оракулах Сивиллы. Похожее описание можно найти в 2 Петр 1:20–21 в отношении пророчеств Писания: «никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божий человеки, будучи движимы духом Святым»[526]. Кумранская литература упоминает то, что «открыли пророки через дух Божьей святости» (1QS 8.16).

Иосиф Флавий и Филон Александрийский, еврейские писатели – современники НЗ – также говорили о божественном акте в создании «священных Писаний»¹⁷. Тексты 2 Тим и 2 Петр очень важны для развития христианской веры в инспирацию Писаний (ВЗ и НЗ), однако следует признать, что кроме метафорического эпитета «богодухновенный» нет подробного описания этого божественного акта.

Для размышления

(1) Христиане придерживаются различных взглядов на инспирации, сосредоточенные либо на личности автора, либо на конечном продукте его произведения, либо на том и на другом [глава 2 (Б)]. Например, со времен энциклики папы Льва XIII *Providentissimus Deus* (1893) в Римско-католической церкви считается классическим следующее определение: посредством сверхприродного действия Дух Святой побуждал и подвизал писателей и содействовал им в процессе написания таким образом, что они осознавали, стремились точно передать и выражали с безошибочной верностью всё то (и только то), что Бог повелел им писать. Другая точка зрения главное внимание уделяет истинности и непогрешимости Библии, а не процессу создания книг. Опираясь на 2 Тим 3:15–16, можно подумать о том, как далеко различные подходы простираются за пределы той информации, которая дается в Писании, и почему.

(2) В 2 Тим 4:3–4 выражено известное апокалиптическое предсказание: «Будет время, когда здравого учения принимать не будет, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху; и от истины отвратят слух и обратятся к басням». Почти каждое поколение христиан, особенно в более традиционных церквях, говорило о том, что это предсказание сбылось в свое время. Тем не менее этот страх слишком часто заставляет церковные институты занимать оборонительную позицию по отношению к новым идеям. В такой атмосфере может наступить момент, когда самую большую опасность будет

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
представлять новые идеи, и будет более распространено стремление не вникать ни во что новое, а не желание услышать учителей, которые льстили бы слуху.

17 В De vita Mosis 2.35.188–191 Филон выделяет три возможных варианта: (а) пророк толкует божественное послание, лично поведенное ему Богом; (б) общение осуществляется в форме интервью между пророком и Богом; (в) пророк выступает в роли оракула, глашатая, одержимого Богом. Хотя Филон и считал, что именно последний тип является подлинным пророком, сегодня многие исследователи отдают предпочтение первому описанию. Однако пророческая литература – лишь часть Писаний.

Библиография

См. также «Библиографию» к Пастырским письмам в целом в главе 29.

Cook, D., "2 Timothy IV.6–8 and the Epistle to the Philippians," JTS 33 (1982), 168–171.

Johnson, L. T., "II Timothy and the Polemic Against False Teachers: A Reexamination," JRS 6/7 (1978–1979), 1–26.

Malherbe, A. J., "'In Season and Out of Season': 2 Timothy 4:2'," JBL 103 (1982), 23–41.

Murphy-O'Connor, J., "2 Timothy Contrasted with I Timothy and Titus," RB 98 (1991), 403–418.

Prior, M. P., Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy (JSNTSup 23; Sheffield: JSOT, 1989).

Skeat, T. C., "Especially the Parchments: A Note on 2 Timothy 4:13," JTS ns 30 (1979), 173–177.

Часть IV Другие новозаветные писания

Письмо (послание) к Евреям

Первое письмо Петра

Послание (письмо) Иакова

Письмо (послание) Иуды

Второе послание (письмо) Петра

Откровение (Апокалипсис)

Глава 32 Письмо (послание) к Евреям

По всем критериям это одна из самых выразительных книг НЗ. Послание к Евреям, которое осознанно и тщательно построено по всем правилам риторического искусства, написано на хорошем греческом языке, полно пылкого почитания Христа, открывает перед нами удивительно много глубоких мыслей, которые оказали сильное влияние на более позднее христианство.

Однако во многих отношениях Евр представляет собой загадку. Наше изучение посланий Павла обычно начиналось с подраздела, посвященного истории и предпосылкам их создания. Этот подраздел, как правило, включал информацию об авторе, месте написания, условиях создания письма и его адресной аудитории. В Евр фактически нет никаких деталей, способных пролить свет хотя бы на один из этих вопросов, а почти все сведения об истории создания должны вычлняться из текста на основе анализа той аргументации, которая приводится автором. Поэтому мы начнем с общего анализа аргументации. Хочется предупредить читателей, что «деление в соответствии с содержанием» в нижеследующем кратком перечислении основных сведений о тексте (который используется при анализе) – это лишь удобный способ обсудить основные идеи письма. Мы не будем делать вид, что именно такую структуру планировал автор Евр, – чтобы получить ответ на этот вопрос читателю следует обратиться к первому подразделу после анализа, который рассматривает литературные жанры и структуру и уделяет особое внимание строению письма согласно взглядам

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Вануа (Vanhoye) (их сегодня признают многие ученые). Следующие подразделы будут посвящены «Интеллектуальной среде», вопросу о том, «Кем, где и когда было написано письмо», кому оно адресовано, затем идут вопросы «Для размышления» и «Библиография».

Базовые сведения

Датировка: 60–е или, что вероятнее, 80–е годы.

Отправитель: Не назван. В расширенных приветствиях упоминаются «Италийские» [527].

Адресат: Не назван, но, судя по содержанию, это христиане, которых привлекают ценности иудейского культа, предположительно, они находятся в Иерусалиме или в Риме, что более вероятно.

Аутентичность: Автор неизвестен, сейчас ученые отказались от предположения, выдвинутого ранее церковью, что им был Павел.

Единство и целостность: Не вызывает серьезных сомнений.

Композиция формальная:

См. выше о предположении Вануа.

Композиция в соответствии с содержанием:

1:1–3: Введение.

1:4–4:13: Превосходство Иисуса – Божьего Сына:

1:4–2:18: Над ангелами.

3:1–4:13: Над Моисеем.

4:14–7: 28: Превосходство священства Христа.

8:1–10:18: Превосходство жертвенного служения Иисуса и Его служения небесной обители, ознаменующих новый завет.

10:19–12:29: Вера и стойкость: благотворное воздействие священничества Иисуса:

10:19–39: Призыв получить благо от жертвы Христа.

11:1–40: Ветхозаветные примеры веры.

12:1–13: Пример страданий Иисуса и божественного наказания.

12:14–29: Предостережения против неповиновения с примерами из ВЗ.

13:1–19: Предписания об обрядовой практике.

13:20–25: Заключение: благословение и приветствия.

Общий анализ

В эсхатологическом контексте последних дней [528] Введение (1:1–3) сразу же утверждает превосходство миссии Христа над всем тем, что до этого происходило в Израиле. Основное противопоставление осуществляется по линии двух божественных откровений: одного – пророкам, а другого – предсущему Сыну, через которого Бог сотворил мир и который теперь говорит с нами. Это описание, используя язык, возможно, взятый из гимна [529], показывает, что автор рассматривает образ Христа в контексте изображения божественной Премудрости в ВЗ. Так же как Премудрость – излияние славы Божьей, незамутненное зеркало божественной силы, которая все творит (Прем 7:25–27), Божий сын – это сияние Божьей славы и образ бытия Божьего, держащий все словом силы Своей (Евр 1:3). Однако, если выйти за рамки образа Премудрости, то Божий сын – реальный человек, который совершил очищение от грехов, и это деяние тесно связано с тем, что сын занял свое место одесную величия.

Превосходство Иисуса – Божьего Сына (1:4–4:13). Это необычайно «высокая» христология теперь разрабатывается в свете превосходства Сына над ангелами и Моисеем. Тема превосходства над ангелами (1:4–2:18)[530] развивается при помощи цепочки из семи ветхозаветных цитат (1:5–14), которые соответствуют титулам Сына во вступительном описании 1:1–3[531]. Превосходство статуса Христа как Божьего Сына над ангелами означает Его возвышение, особенно если мы вспомним, что, согласно еврейской традиции, ангелы – «сыновья Бога», а в рукописях Мертвого моря два ангела, которые соответствовали духу правды и духу кривды, господствовали над всем человечеством, и эти ангелы были посредниками Закона. Особенно важным является Евр 1:8–9, где используя слова Пс 45:7–8, Бог обращается к Иисусу со словами, которые невозможно адресовать ангелу: «О Сыне: "престол Твой, Боже, в век века... посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости"», – это один из самых важных новозаветных текстов, где Иисус назван Богом (VINTC 185–187). В новозаветные времена существовала опасность того, что ангелы будут ставиться выше Христа, но нам не следует торопиться с выводом, что такое заблуждение было распространено в среде предполагаемой аудитории Евр. Превосходство над ангелами могло казаться автору письма самой понятной иллюстрацией особого статуса Иисуса.

Как часто бывает в Евр, описательный (доктринальный) раздел переходит в моральные наставления (2:1–4): если возвышенное через ангелов слово было твердо, то как мы можем избежать наказания, если пренебрегли великим спасением, которое было проповедано Господом Иисусом и «утвердившись слышавшими»? (Приведенная цитата, видимо, причисляет автора Евр не к апостолам, а к следующему поколению.) В 2:5–18 мы находим взгляды, которые придают христологии Евр особый оттенок, а именно, сочетают низкое и высокое. Используя Пс 8:5–7, автор указывает, что теперь все покорено Божьему Сыну, который на какое-то время был поставлен ниже, чем ангелы. Автор разъясняет общине, удрученной многочисленными трудностями, божественный план для всего человечества, реализованный во Христе: не возвышение без страданий, но возвышение через страдания. Если возвышение Божьего Сына носило сотериологический характер, то Бог не был заинтересован в спасении ангелов. Наоборот, Христос вкусил смерть за всех людей, и Бог привел многих во славу через Иисуса, вводя их спасения, ставшего совершенным через страдания (2:10). Тема Божьих странников, ведомых Иисусом, предтечу, в небесное святилище и покой, вновь появится в 4:11, 14 и 6:20[532]. В роли предтечи Сын принял плоть и кровь Божьих детей и сделался во всем как Его братья и сестры, и смог стать милостивым и верным первосвященником пред Богом для искупления грехов народа. Так как Он сам страдал и был искушен, то Он может помочь и искушаемым (2:14–18). Это описание, которое будет детализировано в главах 4–5, предстает собой одно из самых значительных свидетельств о воплощении.

Превосходство над Моисеем (3:1–4:13) сравнивается в 3:1–6 с большей славой строителя в сравнении с самой постройкой, Сына по сравнению со служителем в доме (ср. Ин 8:35). «Посланник и Первосвященник исповедания нашего» – вот еще один пример великолепного титула, данного Иисусу. В 3:7–4:13 автор еще раз переходит к наставлениям, основанным на Писании, сосредотачивая свое внимание на теме исхода Израиля из Египта. Христиане, к которым обращено письмо, могут устать и потерять терпение под давлением трудностей и противодействия. Те израильтяне, которые оказались непокорными, не вошли в Божий покой в Святой земле. Это может стать испытанием и для тех, кто верит в Иисуса, как ясно говорит Евр 4:12 в одном из самых известных отрывков из НЗ, описывающем Слово Божье, которое острее всякого обоюдоострого меча: оно проникает до разделения души и духа и может разглядеть сердечные помышления и намерения.

Превосходство священства Христа (4:14–7:28). Начальный стих формулирует основную тему: имеем «Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия». Хотя и Евр, и Ин касаются понятия воплощения, но в Ин мы не находим описания подлинного человеколюбия Иисуса, сопоставимого с изображением в этом разделе Евр. Иисус – Первосвященник, который может сострадать нам в немощах наших, был подобно нам искушен во всем, кроме греха (4:15). Как израильский первосвященник Иисус не Сам прославил Себя, но был призван Богом, что ярко иллюстрирует псалом, исполнявшийся во время царской коронации (5:1–6). Описывая страдания Христа «во дни плоти Своей», когда Он принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти (5:7–9), автор говорит о том, что Иисус научился послушанию, несмотря на то, что Он Сын. (Эти строки свидетельствуют о том, что их автор был знаком с той

традицией описания страстей Иисуса, в соответствии с которой Он молился Богу при приближении смерти[533]). Обретя совершенство, Он стал источником вечного спасения для всех послушных (ср. Флп 2:8–9).

В 5:11–14 автор опять возвращается к наставлениям, делая замечание своим слушателям: они все еще могут питаться только молоком, а не твердой пищей. Описание шести таинств, составляющих основу учения в 6:1–2[534], может несколько смутить современных христиан – неужели многие тогда знали даже об этом! То, что автора беспокоит вероотступничество от Христа, становится ясно в 6:4–8 (также в 10:26–31), так как он предупреждает, что невозможно просвещенным (то есть крещеным: Ин 9; Юстин, Апология 1.61.12; 65.1) опять обновиться покаянием[535]. Однако автор заверяет, что у него нет сомнений в будущем своих читателей, ибо труд их любви не будет забыт Богом (6:9–12). Бог честен в своих обетованиях, и это служит гарантией заступничества Иисуса как Первосвященника по чину Мелхиседека для входа во внутреннейшее за завесу (6:13–20). Вся глава 7 посвящена превосходству священства Иисуса над священниками из колена Леви (и может рассматриваться как вместе с главами Евр 8–10, так и с предшествующими). Из рукописей Мертвого моря (11Q Melchizedek) мы получаем дополнительную информацию о мистицизме, который окружает образ Мелхиседека как небесного искупителя[536]. Однако, чтобы понять аргументацию Евр, необходимо не только знание ВЗ и правил современной экзегезы: например, факт отсутствия описания происхождения Мелхиседека позволяет утверждать, будто бы он не имел ни отца, ни матери. Несколько моментов подтверждают старшинство Мельхиседека: он благословил Авраама, его служение сопровождалось клятвой Бога, но прежде всего священник по чину Мельхиседека назначается вовеки (Пс 110:4). Больше нет необходимости во многочисленных (левитских) служителях, которых нужно заменять после их смерти, так как Иисус – священник по чину Мельхиседека, продолжает служить вечно, чтобы ходатайствовать за людей (7:23–25)[537]. Когда Он принес Самого Себя в жертву, святой, непричастный злу, непорочный Первосвященник, отделенный от грешников и превознесенный выше небес, Он совершил жертвоприношение однажды и за всех (7:26–27).

Превосходство жертвенного служения Иисуса и Небесного Святилища, ознаменовавшего Новый Завет (8:1–10:18). Мысль о том, что Иисус – Первосвященник перед Богом, ведет к представлению о небесном святилище. Исх 25:9,40; 26:30 и т. д. описывает, как Бог показал Моисею небесный образец, согласно которому была устроена земная скиния. В Евр 8:2–7 на это описание могло повлиять учение Платона о действительности, в котором подлинно небесное святилище – установленное Богом, а земное святилище – его копия или тень. Служение священников из колена Леви в этом призрачном святилище стоит ниже, чем служение Христа, так же как первый завет ниже второго завета, заключенного через Христа. Евр 8:8–13 (см. также 8:6), используя язык нового завета из Иер 31:31–34, ясно заявляет, что первый завет, заключенный с Моисеем теперь устарел, стал ветхим, и его время прошло.

В 9-й главе дано подробное сравнение смерти Иисуса и ритуала Дня искупления (Yom Kippur), который проводился в священном пределе в пустыне, в скинии или куще, имеющей перегородки, завесы и алтарь. Хотя это сравнение могло возникнуть и у самого автора, но тот факт, что и он (9:5), и Павел (Рим 3:25) обращаются к образу hilasterion, месту искупления, где разбрызгивалась кровь жертвы, чтобы смыть грехи[538], наводит на мысль, что представление о том, что смерть Иисуса можно сравнить с жертвоприношениями священников из колена Леви, было распространено более широко. Особенностью же Евр является параллель между первосвященником, который раз в год входит в святую святых с козлиной или бычьей кровью, и Иисусом, который однажды и за всех входит в небесное святилище со Своей собственной кровью[539], скрепляя завет. Теперь Он предстал перед Богом «за нас» (9:24), однажды принеся Себя в жертву за грехи многих, во второй раз Он явится для спасения тех, кто ожидает Его (9:28)[540].

Превосходство жертвы Иисуса, совершенной Его собственной кровью, подчеркивается еще раз в 10:1–18, например, «одну жертву за грехи навсегда» (10:12). Основное положение заключается в том, что Бог отдает предпочтение послушанию, а не многочисленным жертвоприношениям. Послушание Иисуса при принесении жертвы подчеркивается в 10:5–9 отрывком из Пс 40:7–9: «тело уготовал Мне... Вот, иду Я, как в начале книги написано о Мне, исполнить волю Твою». Эта жертва сделала навеки совершенными тех, кому было даровано разделить приношение Иисуса, их грехи прощены, и больше нет необходимости приносить иные жертвы за грехи.

Вера и стойкость: благотворное воздействие священничества Иисуса (10:19–12:29). Иисус открыл путь для тех, кого автор называет «братьями», они, собираясь вместе всей общиной, должны войти в святилище с верою, надеждою и любовью тем же путем, который открыл Иисус Своею кровью (10:19–25). Если они грешат сознательно, то не остается больше жертвы за грехи, их наказание ужасно: «Страшно впасть в руки Бога живого!» (10:26–31) [541]. Однако нет причины впадать в уныние. В прежние времена, после того как они были обращены и приняли крещение («были просвещены»), они с радостью выдержали поношения, скорби и гонения. Теперь им опять нужны терпение и вера к спасению души (10:32–39). В 11:1–40 автор, открывая главу известным определением веры [«осуществление (или реальность) ожидаемого и уверенность (или свидетельство) в невидимом»], далее продолжает длинным списком ветхозаветных персонажей, которые обладали такой верой или праведностью [542]. В конце (11:39–40) он, следуя обычному для него противопоставлению старого и нового, указывает, что все эти люди, известные своей верой, не получили обещанного, потому что «Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства».

В качестве перехода (12:1–2) автор призывает читателей взирать на Иисуса, «начальника и совершителя веры», «имея вокруг себя такое облако свидетелей». В 12:3–13 он указывает, что они не принадлежат к Божьим детям, если не прошли наказания страданием, которым наделяет Бог. Иисус перенес великое поругание, а читателям еще не пришлось пролить своей крови. Евр 12:14–29 в драматическом свете описывает примеры наказания за непокорность из ВЗ. Эта часть заканчивается предостережением, которое повторяет Втор 4:24 о том, что Бог – огонь поедающий.

Заключительное наставление (13:1–19) [543]. Это место, которое включает единственное детальное этическое увещание, носящее конкретный характер. Здесь Евр ближе всего подходит к стилю Павла. После нескольких указаний относительно вопросов жизни в общине, характерных для книг НЗ, Евр 13:7 напоминает о вере прошлых наставников общины, которые проповедовали благовествование [544]. К прошлому нужно обращаться, потому что «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (13:8) – это еще один пример незабываемого ораторского искусства автора. Однако он также призывает читателей быть послушными современным наставникам, которые пекутся об их душах (13:17).

Заключение (13:20–25). Увещание завершается благословением и призывом к «Богу мира, воздвигшему из мертвых Пастыря овец великого, Господа нашего Иисуса» (13:20). Среди тех, к кому обращены приветствия, упоминаются Тимофей, который освобожден, и «италийские» – это те немногочисленные ключи к определению места написания и адресата письма.

Литературный жанр и композиция

В 1906 году выдающийся немецкий ученый В. Вреде (Wrede), опубликовал работу, название которой можно перевести следующим образом: «Литературная загадка Послания к Евреям». Дана (Dana) замечает, что Евр «начинается как трактат, развивается как проповедь, а завершается как письмо» [545]. Однако с применением каждого из этих жанров к Евр существуют определенные проблемы. Несмотря на вдумчивое изложение вопроса о превосходстве Христа, Евр все же – не просто богословский трактат. Автор подробно разъясняет свое учение с апологетической точки зрения: чтобы читатели, к которым обращено письмо, не отказались от веры в Христа ради идеализированных ценностей израильского культа. Что касается Евр как проповеди, то оно само называет себя «словом увещания» (13:22), и в нем есть такие обороты как «мы говорим» (2:5; 5:11; 6:9). Используя категории риторики Аристотеля, Аттридж (Attridge, Hebrews 14) пишет: «Это, безусловно, эпидиктическая риторика, прославляющая Христа». Однако, здесь присутствует и элемент совещательной риторики, так как Евр призывает к действиям, оперируя понятиями праведности и стойкости. Сегодня некоторые исследователи проводят разграничение между наставлением (которое тесно связано с текстом Писания) и проповедью (которая носит более тематический характер) – аргументация в Евр зиждется на Писании. Что же касается Евр как письма, то только указание в главе 13 и, особенно, заключение в 13:20–25 придают Евр сходство с форматом письма, известным по работам Павла [546]. Вероятно, мы можем определить жанр Евр для относительно простого анализа как написанной проповеди или наставления с эпистолярной концовкой.

Структурный анализ Евр, проведенный А. Вануа (Vanhoeye), оказал огромное

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
влияние на исследования[547]. Работая с такими характеристиками текста, как устойчивые выражения, инклюзии/вставки (например, конец раздела, который соотносится с началом), чередование жанров, А. Вануа обнаруживает тщательно разработанную концентрическую композицию, состоящую из введения (1:1–4) и заключения (13:20–21), которые обрамляют пять разделов, организованных хиазматически[548] (каждый из них имеет несколько подразделов):

- I. 1:5–2:18: имя, превосходящее ангелов (эсхатология);
- II. 3:1–5:10: Иисус верный и сострадательный (экклезиология);
- III. 5:11–10:39: основное изложение (жертвоприношение);
- IV. 11:1–12:13: вера и стойкость (экклесиологическое увещание);
- V. 12:14–13:19: мирный плод справедливости (эсхатология).

Несомненно, многие черты, которые выделяет Вануа, в Евр присутствуют, эта работа тщательно продумана и мастерски выстроена. Работа Вануа оказала большое влияние на анализ структуры послания Аттриджа (Hebrews 19). Он считает, что этот метод представляет собой большой шаг вперед по сравнению с простым перечислением вопросов содержания и тематической структуры, которые, по его мнению, часто обращают основное внимание на христологические утверждения, что искажает текст, делая его главным образом догматической работой. Однако внимание к содержанию вовсе не всегда приводит к такому результату, а слишком формализованный подход также может представлять собой опасность, так как он отрывает Евр от его четко апологетической цели, которую преследует книга, подчеркивая превосходство Христа[549]. Вызывает ли какие-либо возражение мнение, что не следует игнорировать ни формальный подход, который отдает должное сложному построению книги, ни более тщательное изучение тематики? Так как целью данного «Введения в НЗ» является познакомить читателей с содержанием всех книг НЗ, то я в разделе «Общий анализ» предпочел тематический подход, а читатели могут продолжить исследование, открывая для себя новое, отталкиваясь от формального подхода.

Интеллектуальная среда

За рамки вопроса о композиции выходит вопрос о той интеллектуальной среде, к которой принадлежал автор. Позвольте начать с параллелей с Филоном. Автор Евр, обращаясь к Писанию[550], демонстрирует мастерство аллегории, сходное с тем, которое было свойственно Филону (см.: Sowers, *Hermeneutics*) и Посланию к Варнаве. Описание в Евр (4:12) пронизательности и остроты Божьего слова напоминает язык Филона (*Quis verum divinarum heres* 26; #130–131). Как и в случае с Филоном, те категории, которыми пользуется автор, имеют аналогии в современной ему философии, например в среднем платонизме [см. главу 5 (В) выше][551]. Это, однако, не означает, что автор Евр был хорошо подготовленным философом. Он хуже, чем Филон, знает философские термины и платонизм, но, по крайней мере, знаком с распространенными взглядами своего времени. У обоих авторов для символического изображения определенных элементов доктрины используются образы, связанные с религиозными обрядами. В Евр 8:5 и 9:23–24 израильские жертвоприношения и литургия в земной скинии – это подобие или тени соответствующих реалий в небесном святилище, так же как и Закон – это тень будущих благ (10:1). В то же время противопоставление, которое проводит Евр между земным и небесным в отношении религиозных обрядов, не объясняется только природой рассматриваемых факторов. Частично оно является результатом тех эсхатологических перемен, которые принес Христос[552], а у Филона (или Платона) эсхатология не была центром внимания. Таким образом, сходство с Филоном не является прямым и связано с общей интеллектуальной средой, а не с непосредственным знакомством автора с работами Филона.

Более спорной представляется попытка найти связь образного рада Евр с гностицизмом. И Бульман, и Кеземан видят ее в изображении Иисуса – предтечи или предшественника, ведущего божий народ в небесный покой (хотя Кеземан позже и отмечал, что стремление выделить гностические элементы и было несколько преувеличено). В гностической философии души или искры божественного из иного мира[553], которые теряются в материальном мире, ведомы из этого мира в мир света откровением гностического Искупителя. В

Евр также есть примеры дуализма, например, противопоставление отечества, из которого люди вышли, и небесного (11:15–16), описание двух веков (2:5; 6:5; 9:26). Однако существуют серьезные возражения против теории о гностическом влиянии. Хотя мы и знаем, что средний платонизм существовал в интеллектуальной среде конца I века, в которой и возник Евр, но мы не можем быть уверены в том, насколько был развит или распространен гностицизм в то время. Дуализм не ограничивался только рамками гностицизма. Образ предтечи, ведущего Божий народ, тесно связан с ролью Моисея/Иисуса Навина, которые вывели Израиль в землю Обетованную, о чем напрямую упоминается в Евр. Кроме того, Иисус исполнил Свою роль предтечи через страдания (2:9–10) – а это весьма нетипичная для гностицизма идея.

Обнаружение рукописей Мертвого моря в Кумране вызвало большой энтузиазм по поводу гипотезы о том, что Евр, возможно, имело отношение к иудео-христианам этого происхождения и было адресовано священникам-есеям[554]. Секта, оставившая рукописи Мертвого моря, была очень жестко настроена против вероотступничества, так что те ее члены, которые перешли в христианство, могли испытывать комплекс вины, побуждающий их вернуться. В Кумранской общине большую роль играли священники и литургические традиции, она также отличалась большой сплоченностью. Те члены общины, которые стали последователями Христа, могли страдать от тоски по всему тому, что им пришлось покинуть. Принято считать, что кумраниты не принимали участия в богослужениях в Иерусалимском храме, возможно, с этим связано и отсутствие упоминания о Храме в Евр. Кроме того, в рукописях Мертвого моря, как и Евр, встречается тема Нового Завета. Однако при всем этом большинство ученых настроено скептически в отношении кумранского влияния на Евр. В кумранском Храмовом Свитке строительством Храма руководит Бог, так что в таком случае в Евр не могло не быть символического обращения к идеальному Храму. Представление автора письма об Иисусе как о священнике по чину Мелхиседека почти полностью противоречит ожиданиям кумранитов, которые уповали на Мессию из рода Аарона. В качестве адресата письма христиане – выходцы из Кумранской общины – не представляют собой более вероятную среду, чем христиане, находящиеся под влиянием любой другой формы иудаизма. Аттридж (Attridge, *Hebrews* 29–30) абсолютно верно заявляет: «В иудаизме нет такого направления, которое бы давало нам простую и четкую матрицу, в рамках которой мы могли бы понять идеи нашего автора или его текста».

Другая гипотеза обращается к Деян 6:1–6 (и его продолжению в виде речи Стефана в Деян 7), где проводится различие между двумя типами иудео-христиан (оба эти типа обращали язычников в христиан): эллинисты, которые в лице Стефана с осуждением относились к Иерусалимскому храму (7:47–50), и иудеи, например, Петр и Иоанн, которые регулярно ходили в Храм (3:1). Возможно, автор Евр относился к проповедникам-эллинистам, которые стремились склонить иудео-христиан второго толка[555] на свою сторону? Многие считают Евангелие от Иоанна эллинизированным богословским произведением, Евр же близко к Ин по своему отношению к подмене религиозных обрядов Израиля. Хотя (см. раздел об адресатах) название «К Евреям», вероятнее всего, возникло как результат анализа содержания письма, не было ли у него других корней? Хотя данная гипотеза и весьма привлекательна, но ее также невозможно подкрепить доказательствами.

Если на основании анализа содержания нельзя определить исходные данные Евр и четко описать особенности взглядов или идеологию группы, которой послание адресовано, то не помогут ли нам в этом другие вопросы, связанные с Евр?

Кем, откуда и когда написано письмо?

Авторство. Некоторые исследователи относят Евр к псевдоэпиграфам, но здесь точнее обозначение «анонимным», так как в самой работе не говорится об авторе. Однако в конце II века некоторые исследователи стали приписывать письмо Павлу. Отражая Александрийскую традицию, Папирус Битти II (P46), самый ранний из сохранившихся собраний посланий Павла (который содержит десять писем, обращенных к общинам), помещает Евр после Рим[556]. Признание этого письма как работы Павла в западной церкви проходило медленнее. Однако и в Александрии, и в Риме в официальных канонических списках конца IV – начала V века Евр причислялось к четырнадцати посланиям Павла, иногда оно помещалось до личных писем (1–2 Тим, Тит, Флм), чаще всего ближе к концу собрания. Постепенно имя Павла стало включаться в название книги, и так оно появляется в Вульгате (и в ее английских переводах) и в Библии короля Якова. Предположениям об авторстве Павла способствовали следующие факты:

(а) То, что слова «брат наш Тимофей» появляются в 13:23. Имя Тимофея встречается только в Деян и десяти посланиях Павла, Павел называет его «братом» в 1 Фес 3:2, Флм 1 и 2 Кор 1:1 (и Кол 1:1). Однако Тимофей, вероятно, был близок и многим другим христианам, (б) Благословение и приветствия в 13:20–24 (и в меньшей степени этические указания из глав 12–13) напоминают концовку посланий Павла, (в) Авв 2:3–4, который цитируется в Евр 10:37–38, используется Павлом в Гал 3:11, Рим 1:17. Однако автор Евр не связывает этот отрывок с оправданием верой, а не делами, в чем заключается толкование Павла, (г) часть формулировок и элементы богословия Евр имеют аналогии в работах, которые носят имя Павла[557].

Тем не менее преобладающими являются свидетельства, говорящие против авторства Павла. Изысканный литературный стиль греческого письма значительно отличается от стиля Павла, как признавали еще Климент и Ориген. Распространенные в текстах Павла словосочетания (например, «Иисус Христос», около девяноста раз) в Евр нигде не встречаются. Важнее то, что выраженные взгляды не принадлежат Павлу. Хотя воскресение является основной темой в книгах Павла, в Евр оно упоминается только однажды (13:20, в придаточном предложении), и наоборот, основная тема Евр – Христос как Первосвященник, не встречается у Павла. Павел отрицал факт того, что он получил благовествование от людей, Бог открыл ему Сына (Гал 1:11–12). Как он мог написать, что послание сначала было проповедовано Господом и «утвердилось слышавшими от Него» (Евр 2:3)?

Среди тех исследователей, которые не признают авторства Павла[558], наиболее распространены две кандидатуры – известный нам спутник Павла или совершенно незнакомое лицо, причем большинство предпочитают второй вариант. Самая легендарная личность эпохи патристики, Ориген, был согласен признать автора письма анонимом (которого он считал секретарем Павла), отмечая, что только Бог знает, кто написал Евр. Другие исследователи высказывали свои предположения об авторе или (если они допускали, что им был Павел) о том секретаре, помощью которого он пользовался. Тертуллиан приписывал Евр Варнаве, и, действительно, Посланию Варнавы начала II века свойствен александрийский аллегорический стиль, сходный со стилем Евр. Однако это «послание» и само анонимное, так что приписывание его авторства Варнаве не обладает большей убедительностью, чем приписывание Евр Павлу. Другие предположения об авторстве Евр, высказанные в древности, связаны с именами Луки и Климента Римского. Лютер считал, что его автором был Аполлос[559], который упоминается в Деян 18:24. Качества, которыми он наделяется в Деян, вполне могли бы соответствовать автору Евр (еврей, родом из Александрии, муж красноречивый и сведущий в Писаниях). Это предположение нашло многочисленных последователей. С Аполлосом соприкасались Акилла и Прискилла (Деян 18:26), и им обоим тоже приписывалось авторство Евр. Высказывались предположения и о Силе и Филиппе[560].

Нам придется примириться с иронией: имя самого утонченного ритора и изысканного богослова НЗ неизвестно. Если применить к нему самому его описание Мелхиседека (7:3), то он сам – без отца, без матери, без родословия. Его владение греческим языком и знание Писаний позволяет предположить, что это был христианин из евреев, получивший хорошее эллинистическое образование и обладавший определенными сведениями о греческих философских категориях. Его аллегорический стиль толкования Писаний имеет параллели с Филоном и александрийской традицией интерпретации, но этой традиции обучали повсеместно, так что утверждение, что автор Евр был родом из Александрии, недоказуемо. Те люди, от которых он узнал о Христе (2:3) могли иметь богословские взгляды, сходные с позицией движения, поддерживающего эллинизацию, и его более свободного отношения к еврейскому религиозному наследию.

Место написания. Спорный тезис о том, что Евр было написано в Александрии, в любом случае ничего нам не дает, так как мы мало знаем об утверждении христианской церкви там. Аргументация Евр, основанная на еврейской литургии и священничестве, делает Иерусалим или Палестину более вероятными вариантами. (В то же время описание литургии в Евр скорее отражает «книжное знание» LXX, а не свидетельствует о том, что автор посещал Иерусалимский храм, о чем нигде не говорится.) Как мы видели выше, можно найти параллели между позицией Стефана, эллинистского лидера из Иерусалима, и взглядами автора Евр. Они оба часто обращались к Писаниям и с недоверием относились к рукотворному божественному дому[561].

Однако на самом деле, по свидетельству Деян 8:4; 11:19, эллинисты

проповедовали в основном за пределами Иерусалима и даже вне Палестины. Расширенные приветствия читателям от «италийских» (Евр 13:24) напоминают некоторым исследователям о присутствии римских евреев в Иерусалиме на Пятидесятнице (Деян 2:10). Действительно, если письмо было адресовано римским христианам, то Деян 28:21 предполагает частое сообщение между Иудеей и Римом. Тем не менее теории о том, где же было написано Евр, являются в такой же степени предположениями, как и гипотезы об авторе.

Датировка. Этот вопрос в определенной мере связан с тем, как мы отвечаем на предыдущий вопрос. Если брать самую раннюю из возможных датировок, то автор Евр не принадлежал к первому поколению христиан, так как он, по-видимому, опирался на тех, кто слышал Бога (2:3), а его читатели/слушатели уже верили в Христа какое-то время (5:12; 10:32). На противоположном конце временной шкалы крайняя граница определяется 1 Клим 36:1–5 (оно, вероятно, было написано в конце 90-х годов, но не позднее 120 года), которое повторяет некоторые моменты Евр 1:3–5, 7, 13[562]. Таким образом, чаще всего временем написания Евр считается период между 60–90 годами н. э., причем мнения ученых расходятся по поводу того, было ли оно написано до разрушения Иерусалимского храма (то есть до 60-х годов), или после этого (то есть до 80-х годов). Если эту книгу написал Павел, Аполлос, Акилла или Прискилла, то следует исходить из даты не позднее 60-х годов, так как к 80-м годам многих из них уже не было в живых. Освобождение Тимофея (из заключения: 13:23), что, по-видимому, является историческим фактом, не создает препятствий к более поздней датировке, так как Тимофей был моложе Павла и мог дожить до 80-х годов.

Главный фактор, подкрепляющий датировку письма 60-ми годами – это отсутствие в Евр упоминания о разрушении Иерусалимского храма (70 год н. э.). Такое упоминание могло бы служить доказательством тезиса автора о том, что Иисус заменил собой еврейскую литургию, священничество и святилище. Однако в послании автор не проявляет никакого интереса к Храму (возможно, для него он не был главным святилищем, так как в ВЗ Бог не давал приказаний стоять его). Таким образом, мы не можем узнать, как же факт разрушения Храма вошел в систему аргументации автора. Упоминание о религиозном обряде в настоящем времени (Евр 8:3; 9:7; 13:11) вовсе не говорит о том, что в Храме еще продолжались жертвоприношения[563], так как в Древностях Иосифа Флавия, написанных через двадцать лет после разрушения Храма, тоже используется настоящее время.

Дополнительным доказательством того, что послание было написано в 80-х годах, служит подчеркивание замены еврейских праздников, жертвоприношений, священничества и земного места богослужения – фактически замены первого, или ветхого, завета новым (8:7–8, 13). Для христианства более раннего периода было характерно представление о необходимости радикального обновления религиозных институтов Израиля, но после 70-х годов и разрушения Храма восприятие мира изменилось, что видно из Ин (см. главу 11). Теперь на Христа смотрели как на Того, кто заменил Собой все, что было до этого. В последней трети столетия традиция называть Иисуса Богом также стала более распространенной. Тем не менее, хотя в богословском отношении Евр и более тесно связано с идеями 80-х годов, однако следует признать, что аргументация, которая основывается на сравнительном богословии, очень слаба, так как «развитые» богословские взгляды не появились одновременно в разных местах. Дата написания не может быть определена окончательно и непроверяемо, но, по моему мнению, дискуссии по поводу адресатов письма, к которым мы сейчас переходим, говорят в пользу гипотезы о 80-х годах.

Кому адресовано письмо?

Давайте прежде всего начнем с заглавия письма. Многие исследователи соглашались с тем, что заглавие «К Евреям» не было дано письму самим автором. Но в то же время оно появляется в Папирусе Битти II (P46), самом старом манускрипте, которым мы обладаем, и использовалось около 200 года в Египте и Северной Африке. (Ни разу не появлялось никакого другого названия, связанного с адресатом письма.) Почти наверняка это название опиралось на догадку и было присоединено к письму на основании анализа его содержания, которое, в основном, касалось еврейского религиозного культа.

Что же можно узнать из содержания письма об адресатах и месте действия? Письмо отражает три стадии[564]: две из них уже в прошлом, (а) в начале, по оценкам автора, они просвещены (и крещены во Христа, см. «Общий анализ» выше). Община получает христианскую весть от проповедников, работа которых

сопровождается чудотворчеством. Деяния Святого Духа составляют часть опыта (2:3-4; 6:4-5). Виной ли этому еврейское воспитание или христианская проповедь, но данная община высоко ценит религиозное богатство иудаизма. Высказываются предположения, что община христиан, которая читала/слушала Евр, должна была понимать иносказательную аргументацию, основанную на еврейском Писании [565], а также иметь хорошее знание и благожелательное отношение к литургической практике Израиля, (б) Затем (как скоро?) начались преследования, поношения и враждебное отношение (10:32-34). Они потеряли свою собственность, а некоторые попали в тюрьму. Тюремное заключение означает, что местные власти были настроены против христиан.

(в) Создается впечатление, что к тому времени, когда написано Евр, активные преследования уже миновали, но при этом наблюдались конфликты и упадок духа, а читателям грозит опасность в будущем. Проблему все еще составляет поругание от чужих (13:13), но действительно опасно то, что члены группы становятся «неспособны» и «обленились» (5:11; 6:12), при этом они набираются ложных идей. Свой вклад в данную картину вносит и преувеличенная тоска по еврейским корням христианской проповеди. Если говорить более конкретно, то автор считает, что некоторые люди слишком высоко ценят еврейское религиозное наследие, не отдавая должного внимания тем изменениям, которые Бог сотворил через Христа, в результате чего то, что принадлежало ветхому завету, уже отходит. Помимо этого, возникает впечатление, что существует даже опасность того, что некоторые христиане могут отказаться от того богатства, которое было даровано им верою в Христа. Несомненно, люди, на которых повлияли такие взгляды, перестали собираться вместе с другими христианами для молитв (10:25). Аргументы о превосходстве Христа [566] (особенно над Моисеем) и замене еврейских жертвоприношений и первосвященства, которые выдвигаются в Евр, а также наставления, которыми сопровождается эта аргументация, предназначены как для того, чтобы привить правильное понимание евангельской вести, так и для того, чтобы предотвратить какое-либо вероотступничество. Автор предостерегает, что нелегко быть прощенным за преднамеренный грех, который совершается после познания (христианской) истины. Чтобы способствовать стойкости и непоколебимости христиан в данный момент в атмосфере враждебности, которая может только усилиться, он использует в качестве примера напоминание о прошлых преследованиях.

Вся информация об истории общины, которую мы можем вычлениить на основании анализа письма, носит слишком общий характер, поэтому в качестве адресата Евр в то или иное время предлагались христианские общины почти всех городов древнего мира. Основное внимание, однако, было сосредоточено на Иерусалиме или Риме. Гипотеза о районе Иерусалима связана с положением о том, что адресатами письма были христиане из евреев, которые постоянно испытывали искушение вернуться в лоно религии своих предков под влиянием привлекательности литургии Иерусалимского храма и жертвоприношений, которые, как они могли видеть, продолжались в Иерусалиме. Согласно этой теории, христиане из Италии, который писал этим христианам из евреев, живущим в Палестине или Иерусалиме, чтобы убедить их не отказываться от Христа, включил в свое письмо приветствия «от итальянских» (13:24). В качестве оценки этой гипотезы можно сказать, что идея о том, что некоторые из адресатов были христианами еврейского происхождения, вполне достоверна. В то же время христиане из язычников также часто разделяли взгляды тех христиан из евреев, которые обращали их в христианство (см. главу 11), так что вполне может быть, что письмо было обращено к смешанной христианской общине, а не только к христианам из евреев. Предположение о том, что близость Храма была особенно привлекательна для адресатов послания благодаря совершавшимся там религиозным обрядам, не принимает во внимание тот факт, что в Евр нет упоминания о Храме, а сведения о религиозных обрядах в Евр могли составлять книжные знания, почерпнутые из LXX. В действительности, отсутствие упоминаний о Храме говорит против гипотезы об Иерусалиме/Палестине как месте, в котором находились адресаты письма. Более того, как же пафос убеждения Евр сочетается с той информацией об иерусалимских христианах, которой мы владеем? Свидетельства показывают, что после того как около 36 года н. э. эллинисты были изгнаны, христиане из евреев участвовали в храмовом богослужении (деян 21:23-24, 26), так что если Евр было обращено к ним до 70 года, то почему им дается наставление не возвращаться к тому, что они покинули? Если Евр было написано после 70 года, то как христиане могли вернуться к обряду жертвоприношения, который больше не существовал?

Некоторых проблем можно избежать, если принять положение о том, что Евр

было адресовано особой группе из Иерусалима, например, обращенным священникам (Деян 6:7), которым, возможно, не было позволено приносить жертвоприношения после принятия христианства, или к тем христианам из евреев, которые бежали из Иерусалима в 60-х годах, чтобы не участвовать в восстании против Рима, и теперь не могли ежедневно посещать Храм. Однако, могли надеяться христианин второго поколения, не бывший апостолом, что его обращение в 60-е годы даже к этим группам с предложениями или убеждениями было бы достаточно влиятельным в городе, где Иаков, брат Господа и верный сторонник еврейского религиозного обряда занимал такое высокое положение? Почему бы автор стал излагать на изысканном греческом языке призыв одуматься тем еврейским священникам, принявшим христианство, которые использовали древнееврейский язык как составную часть литургии, или христианам из евреев Иудеи, для которых древнееврейский или арамейский языки были родными[567]?

Теория о том, что Евр было обращено к христианской общине в районе Рима[568], имеет менее долгую историю (по-видимому, она впервые была предложена около 1750 года). Какие факторы говорят в ее пользу? Деян 18:12 косвенно дает понять, что среди евреев, изгнанных из Рима при Клавдии (около 49 года н. э.?) были и христиане, так что откуда бы Евр не было отправлено в Рим, там всегда могли быть христиане из Италии[569], которые бы могли передавать приветствия. Упоминание о прошлых страданиях и арестах в общине-адресате (10:32-34) имеет смысл в том случае, если Евр было написано в Рим в 80-х годах, так как римские христиане жестоко преследовались Нероном в 64-68 годах, когда там погибли и Петр, и Павел. Слова Евр, обращенные к нынешнему поколению адресатов: «вы еще не до крови сражались» (12:4), может означать, что письмо датируется периодом до 90-х годов, когда при императоре Домициане расследования деятельности эзотерических восточных культов поставили христиан под удар (см. главу 37, «Датировка и жизненная ситуация...»).

Параллели между темами письма Павла к римлянам, написанного около 58 года, и Евр вполне объяснимы, если Евр было обращено к той же общине спустя десять или двадцать лет после этого. Из всех писем Павла в Рим проявляется наибольшая деликатность по отношению к ценностям иудаизма, в нем также используется значительное количество слов из еврейской литургии. Евр могло быть написано с целью подкорректировать перегибы этой позиции. Павел призывает римлян (12:10) предупреждать (προηγουμένη) друг друга в почтительности. Евр 13:7 говорит о наставниках (ηγούμενοι) своей адресной аудитории как о людях, которые в прошлом «кончиной их жизни» (смертью? мученичеством?) и верой (погибли в период правления Нерона?) служили всем примером, а в 13:17 он упоминает о наставниках, которые неусыпно пекутся о душах, уже в период написания письма (80-е годы?). 1 Клим 21:6, написанное из Рима около 96-120 годов, пишет о «предстоятелях наших». Существуют также параллели между Евр и 1 Петр, тоже написанного из Рима, но мы оставим обсуждение этого вопроса до следующей главы, где будут рассмотрены обстоятельства написания 1 Петр.

Главный аргумент в пользу Рима как города, откуда было послано письмо, состоит в том, что, по свидетельствам, знакомство с Евр здесь состоялось раньше, чем это произошло в других местах. Как мы уже видели при обсуждении даты написания, отрывок из Евр приводится в 1 Клим, которое было создано в Риме сравнительно небольшое время спустя написания Евр. В середине II века Иустин, творивший в Риме, демонстрирует знание Евр. Утверждение, что Евр было известно в Риме потому, что оно было отправлено из этого города, не помогает объяснить этот факт, так как взгляды римских церковных писателей отличались от позиции автора Евр[570]. Более правдоподобно звучит мнение о том, что Евр, которое планировалось как текст-исправление, было получено Римской церковью, но без особого энтузиазма. Действительно, такое объяснение неизбежно вытекает из отношения Рима к каноническому статусу Евр. Хотя первые свидетельства о знакомстве с Евр в Александрии и на Востоке появляются спустя век после свидетельств из Рима[571], но на Востоке письмо довольно быстро признается каноническим и приписывается Павлу. Вероятно, Рим не признал такого авторства, так как в течении всего II века римские писатели не считали Евр частью Писания и не причисляли его к письмам Павла[572]. Можно предположить, что римская община, которая первой получила письмо, знала, что оно пришло не от Павла, а от христианского проповедника второго поколения. Хотя он был достоин уважения, он не обладал авторитетом апостола [такое отношение вполне понятно в церкви, которая гордится двумя «столпами» – первоапостолами, Петром и Павлом (1 Клим5:2-7)]. Тринитарные противоречия привели к тому, что эта

ситуация изменилась, так как Евр (особенно 1:3) оказало неоценимую помощь в ортодоксальной защите полной божественной природы Христа против Ария. Тогда мнение о том, что Евр было написано Павлом, одержало победу в более широких церковных кругах (около 400 года) и Рим согласился назвать его четырнадцатым письмом апостола.

Я так подробно остановился на вопросе об адресате письма, потому что он более важен, чем вопрос о том, когда и где было написано Евр. Если Евр было написано для Рима и обращалось к тому поколению, которое изображено в 1 Клим, мы можем получить представление о той борьбе, разворачивающейся в христианской общине, которая оказалась одной из самых важных в истории христианства [573].

Для размышления

(1) В Евр главная тема – (перво)священство Иисуса Христа [574]. И это в какой-то степени удивительно, так как исторический Иисус, несомненно, был мирянином, до какой-то степени настроенным критически по отношению к храмовым ритуалам, храмовое же священничество относилось к нему враждебно. Мысль Евр о том, что Он был священником по чину Мельхиседека, могла бы быть оригинальной, но представление о священничестве Иисуса можно найти и в других работах НЗ, в основном, в связи с Его смертью. В частности, Ин 10:36 и 17:19 использует по отношению к Иисусу глагол «освятить», который встречается в Исх 28:41 для описания посвящения Моисея в священники. Многие исследователи считают, что изображение бесшовного одеяния, снятого с Иисуса перед смертью, возникло под влиянием одежды еврейских первосвященников (Флавий, Древности 3.7.4; № 161) [575]. Не возникла ли идея о священничестве Иисуса вследствие того, что Его смерть показана как жертва умиловления, принесенная добровольно? Рим 3:25 именно так пишет о Христе (см. также 1 Ин 2:2).

(2) После раздумий над текстом письма в предыдущих абзацах можно задаться вопросом, как же употребление израильского литургического языка в отношении Иисуса (скиния, Храм, священство, жертва, праздники) повлияло на использование этого языка христианами позднее? Такое отношение не всегда было последовательным. Даже некоторые сторонники буквального понимания текста не возражали против использования образа храма при разговоре о церкви или христианской общине, а слово «скиния» или «храм» употреблялось группами так называемых библейских христиан для обозначения христианских молитвенных домов. Многие исследователи не имеют ничего против описания Великого четверга/Пасхи как христианской Пасхи. В то же время они резко возражают против терминологии, связанной с жертвоприношением и священничестве в христианском религиозном обряде, несмотря на то, что уже около 100 года Дидахе 14 считает, что Мал 1:11 («чистая жертва») осуществилось в евхаристии. Демонстрируя преданность взглядам Евр об однажды и навсегда принесенной жертве, церкви, которые все же пользовались терминологией, связанной с жертвоприношениями, часто подчеркивали, что евхаристия – это не новая жертва, а литургическое присутствие жертвы Христа. Хотя уже около 100 года 1 Клим 40:5; 42:1, 4 сопоставляет еврейских первосвященника, священника и левита с Христом, епископом и дьяконом, первое четкое использование слова «священник» для главного служителя евхаристии (епископа) появляется только в конце II века [576]. К IV веку все служители евхаристии считались христианскими священниками, разделяющими с Христом священничество по чину Мельхиседека. Было бы интересным подумать о том, какие же ценности сохраняются в связи с использованием терминологии еврейского религиозного обряда, а также, какие же проблемы могут быть с этим связаны (см. главу 33, о священстве верующих).

(3) Несколько иная проблема возникает при сравнении Евр с другими новозаветными источниками об евхаристии. За исключением косвенного указания в 9:20 евхаристия в Евр не упоминается, но маловероятно, что автор не знал о ней. Случайно ли его молчание? В других новозаветных источниках (Лк 22:19, 1 Кор 11:24–25: «Сие творите в Мое воспоминание», и 1 Кор 11:26: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет») подразумевается, что постоянный обряд евхаристии символизирует жертвенную смерть Иисуса. Какова же была реакция на данное положение автора Евр с его идеей однажды и навсегда принесенной жертвы Христа (7:27)? Несколько радикально настроенных исследователей утверждают, что Евр было написано отчасти для того, чтобы опровергнуть таинство евхаристии. Ученые также ведут споры о том, продолжается ли, с точки зрения Евр, на небесах, в сфере вечного, принесенная раз и навсегда

жертва Иисуса на кресте. В таком случае не должны ли мы оценить по достоинству учение Евр, предположив, что евхаристию следует рассматривать как земное соучастие в продолжающейся жертве?

(4) Хотя преемственность, в целом, и не отрицается, но Евр более определенно, чем любая другая книга НЗ, говорит об устаревании *diatheke* – «договора», который Бог заключил с Моисеем, например, в 8,13[577]. Этот завет отживает свое и готов совсем исчезнуть (также 10:9: Он отменяет первое, чтобы постановить второе). Двигаясь в противоположном направлении, некоторые современные ученые полностью покончили с терминологией «новый» и «ветхий» в отношении к любому из заветов, заменяя ее словами «первый» или «второй», «израильский» или «христианский»[578]. Но позволяет ли эта терминология отдать должное различным представлениям о новизне НЗ (особенно с его апелляцией к «новому завету»)? Исследуя вопрос на более глубоком уровне, многие христианские богословы не признают, что договор Бога с Израилем (через Авраама? через Моисея?) устарел и был заменен. В декларации *Nostra Aetate II* Ватиканский собор предупреждал, что «иудеев не следует представлять отверженными Богом... утверждая, будто бы это вытекает из Священного Писания». Однако, как же христиане должны относиться к договору между Богом и Моисеем, если даже отставить в сторону все оттенки значения, связанные с отказом от него? Могут ли они говорить, что он все еще имеет силу, и в то же время, сохраняя верность писаниям Павла и Евр, не считать себя связанными его установлениями[579]?

(5) В то время, когда было написано Евр, в Израиле уже около тысячи лет не существовало скинии. Почему же автор Евр проводит аналогии со скинией или кущей (особенно в главе 9), а не с Храмом? Объясняется ли его выбор тем, что в ВЗ есть описание того, как Бог давал Моисею наказ об устройстве скинии (Исх 25–26), но не сообщается, что Бог предписывал, как строить Храм Соломона (II Пар 2–3) или второй храм после возвращения из плена (Езд 3)[580]? Более того, в отличие от скинии устройство Храма подвергалось критике в сочинениях пророков. К тому же, хотя Бог и продиктовал, как построить земную скинию, ее уже не было. Этот факт, возможно, послужил автору примером, на основании которого он мог рассуждать о том, что жертвоприношения священников из колена Леви и священство в целом прекратят существование, хотя Бог и определил осуществлять их. И наконец, скиния была для Израиля священным культовым местом во время скитаний по пустыне, а Евр обращается к христианам как к скитальцам на пути к небесному покою. Иисус мог изображаться входящим в небесное святилище, копией которого была земная скиния, и готовящим путь для следующих за ним людей.

Библиография

Комментарии и монографические серии

Attridge, H. W. (*Hermeneia*, 1989); Bruce, F. F. (*NICNT*, 1964); Buchanan, G. W. (*AB*, 1972); Casey, J. (*NTM*, 1980); Davies, J. H. (*CCNEB*, 1967); Ellingworth, P. (*EC*, 1991; *NIGTC*, 1993); Ellingworth, P., and E. A. Nida (*TH*, 1983); Fuller, R. H. (*Procc*, rev. ed., 1995); Guthrie, D. (*TNTC*, 1983); Hagner, D. A. (*NIBC*, 1990); Hewitt, T. (*TNTC*, 1960); Lane, W. L. (2 vols.; *WBC*, 1991); Lindars, B. (*NTT*, 1991); Moffatt, J. (*ICC*, 1924); Montefiore, H. W. (*HNTC*, 1964); Smith, R. H. (*AugC*, 1984); Trotter, A. H. (*GNTE*, 1996); Wilson, R. M. (*NCBC*, 1987)[581].

Обзоры исследований

Hagen, K., *Hebrews Commenting from Erasmus to Beze 1516–1598* (Tubingen: Mohr/Siebeck, 1981); McCullough, J. C., *IBS* 2 (1980), 141–165; 3 (1981), 28–45; Koester, C. R., *CRBS2* (1994), 123–145.

VMAR 139–158.

Cody, ?, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews* (St. Meinrad, IN: Grail, 1960).

D'Angelo, M. R., *Moses in the Letter to the Hebrews* (SBLDS 42; Missoula, MT: Scholars, 1979).

deSilva, D. A., *Despising Shame. Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews* (SBLDS 152; Atlanta: Scholars, 1996).

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Evans, L. H., Hebrews (Waco, TX: Word, 1985).

Hagner, D. A., Hebrews (San Francisco: Harper, 1983).

Hering, J., The Epistle to the Hebrews (London: Epworth, 1970).

Horton, F. L., The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews (SNTSMS 30; Cambridge Univ., 1976).

Hughes, G. H. Hebrews and Hermeneutics (SNTSMS 36; Cambridge Univ., 1979).

Hughes, P. E., A Commentary on the Epistle to the Hebrews (Grand Rapids: Eerdmans, 1977). Hurst, L. D., The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought (SNTSMS 65; Cambridge Univ., 1990).

Isaacs, J. J., Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews (JSNTSup 73; Sheffield: JSOT, 1992).

Kasemann, E., The Wandering People of God (Minneapolis: Augsburg, 1984; German orig. 1957).

Kistemaker, S. J., Exposition of the Epistle to the Hebrews (Grand Rapids: Baker, 1984).

—, The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews (Amsterdam: Soest, 1961).

Kobelski, P. J., Melchizedek and Melchiresa' (CBQMS 10; Washington, DC: CBA, 1981).

Manson, W., The Epistle to the Hebrews (London: Hodder & Stoughton, 1951).

Peterson, D., Hebrews and Perfection (SNTSMS 47; Cambridge Univ., 1982).

Pursiful, D. J., The Cultic Motif in the Spirituality of the Book of Hebrews (Lewiston, NY: Mellen, 1993).

Thompson, J. W., The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews (CBQMS 13; Washington, DC: 1982).

Westcott, B. F., The Epistle to the Hebrews (3d ed.; London: Macmillan, 1909). Классический труд.

Глава 33 Первое письмо Петра[582]

Обратимся теперь к семи письмам/посланиям, которые со времен Евсевия называли Соборными: Иак, 1–2 Петр, 1–2–3 Ин и Иуд, – считалось (особенно в восточном христианстве), что они обращены ко всей церкви[583]. В канонической последовательности они идут вслед за письмами Павла (включая Евр). Они как бы олицетворяют свидетельство об Иисусе людьми, которые знали Его в земной жизни: двух членов Его семьи (Иакова и Иуды) и двух важнейших членов двенадцати (Петра и Иоанна)[584]. Иногда эти сочинения близки важным позициям Павла (1 Петр), иногда отражают совсем иную атмосферу (1–2–3 Ин, Иуд), иногда вступают в косвенную полемику с Павлом (Иак, 2 Петр). Почти все в Соборных посланиях вызывает споры ученых: их жанр (действительно ли это письма?[585]), адресаты (конкретные или нет) и авторство[586].

Базовые сведения

Датировка: 60–63 годы (если написано Петром) или 70–90 годы (что более вероятно).

Адресаты: Где-то на севере Малой Азии (возможно, обращенные миссионерами из Иерусалима).

Аутентичность: Письмо написано либо Петром при помощи секретаря, либо (более вероятно) последователем Петра, который в Риме продолжал его дело.

Единство: Подавляющее большинство ученых признает единство письма. Некоторые считают, что в нем объединены два текста: 1:3–4:11 (где «гонения»

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
рассматриваются лишь как возможность) и 4:12–5:11 (где община реально подвергается гонениям).

Целостность: Ученые, которые усматривают в тексте вероисповедный фрагмент и/или гимны, обычно считают, что они включены автором.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1–2.

Б. Основная часть: 1:3–5:11.

1:3–2:10: Утверждение христианской идентичности и достоинства.

2:11–3:12: Поведение, которое необходимо для доброго свидетельства в языческом мире.

3:13–5:11: Христианское поведение перед лицом вражды.

В. Заключительная формула: 5:12–14.

Как обычно в случае со спорными текстами, сначала мы рассмотрим эти письма в том виде, как они дошли до нас. Поэтому в каждом случае мы будем начинать с разговора о человеке, чье имя стоит в заглавии. Даже если этот человек не писал соответствующего сочинения, подобная атрибуция указывает на значение его образа. Из Соборных посланий мы прежде всего остановимся на тексте, приписываемом Петру, самому авторитетному из учеников Иисуса в I веке (хотя Павловых писем вошло в НЗ гораздо больше, чем Петровых). 1 Петр – один из наиболее интересных и поучительных новозаветных текстов, и его стоит внимательно изучить.

После контекста и общего анализа 1 Петр у нас идут следующие подразделы: «Страдания», «1 Петр 3:19; 4:6 и сошествие Христа во ад»; «Взаимосвязь с Павловой традицией», «Авторство, адресаты, место написания, датировка»; «Для размышления», «Библиография».

Контекст

Симон[587], которого очень скоро стали звать кифой (арамейское *Кера'* – «камень») или Петром (греческое *Petros* от *petra* – «камень»)[588], всегда упоминается первым в списках Двенадцати, и явно был самым важным членом этой группы во время земной жизни Иисуса. Согласно всем четырем каноническим Евангелиям, когда Иисуса арестовали, Симон Петр отрекся от Него и не сохранил верность Ему (ВДМ 1.614–621). Однако воскресший Иисус явился ему (Лк 24:34; 1 кор 15:5; Ин 21), восстановил его первенство, и в последующие несколько лет тот возглавлял иерусалимскую общину (Деян 2–5). Образ Петра как самого активного миссионера среди Двенадцати, отваживающегося принимать новые группы в христианское сообщество (Деян 8:14–25; 9:32–11:18), встречается уже в Гал 2:8: Павел считал служение Петра образцом для себя. Согласно Деян 15 и Гал 2:1–10, Петр был одним из основных участников Иерусалимского собора 49 года, разрешившего принимать язычников в число христиан. Впоследствии он был в Антиохии, где у него возникли разногласия с Павлом. К 55 году н. э. одна из групп коринфских христиан считала его своим патроном (1 Кор 1:12; 1:12; 3:22). Он стал мучеником (Ин 21:19) в Риме между 64 и 68 годами во время гонений Нерона. В главе 5 Первого послания Климента, написанного из Рима, о Петре и Павле говорится как о самых крепких столпах церкви, преданных мученической смерти.

Судя по евангельским отрывкам, записанным (скорее всего) после 70 года, образ Петра был чрезвычайно важен и после его смерти. В Ин 21 он изображен как главный ловец (миссионер) среди Двенадцати, приносящий Иисусу огромный улов, а затем как пастырь, которому поручено пасти овец Иисуса. В Лк 22:32 именно ему Иисус говорит: «Утверди братьев твоих». Согласно Мф 16:18–19 Петр исповедал Иисуса Мессией и Сыном Божьим и в ответ получил обетование, что на нем Иисус построит Церковь и вручит ему ключи Царства Небесного. В этом контексте и нужно рассматривать письмо, написанное от имени Петра.

В 1 Петр 5:12–13 сказано, что с Петром в Вавилоне (Риме) были еще двое: Силуан («верный, как думаю, ваш брат, через которого я написал вам») и Марк

(«сын мой»). Что касается первого, в Деян 15:22, 32 упоминают Сила, иудео-христианский пророк Иерусалимской церкви, рисквавший жизнью во имя Господа (Деян 15:26). Вместе с Иудой Варсавой он доставил в Антиохию решения Иерусалимского собора 49 года (на котором присутствовали Петр и Павел). Согласно Деян 15:36–18:5, для замены Марка, отправившегося с Варнавой на Кипр, Павел избрал Силу в спутники во время своего «второго миссионерского путешествия», по крайней мере, до Коринфа (здесь Сила в последний раз упоминается в Деян). Он – тот самый Silvanus[589], который упомянут в качестве соавтора в 1 Фес 1:1 (письме, написанном из Коринфа во время этого путешествия)[590]. О проповеди Силуана в Коринфе см. также 2 Кор 1:19. Нам неизвестно, как Сила/Силуан попал в Рим, но Петр, по-видимому, знал его как «верного брата» еще со времен Иерусалима.

Относительно Марка отсылаем читателей к дискуссии (глава 7) о том, можно ли отождествить Марка с Иоанном Марком. Короче говоря, не исключено, что некий иудео-христианин по имени Марк, которого Петр знал в Иерусалиме (Деян 12:12), и который был спутником Павла (на ранних и поздних этапах), пришел в Рим в 60-х годах, то есть в последние дни жизни Павла, и там стал помогать Петру.

Общий анализ

Вступительная формула (1:1–2). 1 Петр использует еврейское эпистолярное приветствие того же типа, какое характерно для Павла, но чуть более широкое: «Благодать вам и мир да умножатся» (ср. ветхозаветный образец в Дан 3:98). То, что автор пользуется не именем Симон (ср. 2 Петр 1:1), а именем Петр, наводит на мысль, что свидетельство письма (например, 5:1) опирается не столько на личные воспоминания об Иисусе, сколько на проповедь великого апостола, которого считали одним из «столпов» церкви (Гал 2:9, хотя Павлу и не нравится этот титул). Текст адресован «изгнанникам диаспоры» (в ВЗ так именовались иудеи, живущие за пределами Палестины, своей исторической родины). Однако из контекста письма достаточно ясно, что обращено оно к языкохристианам, которые ныне составляют «избранный» народ (1:1–2; 2:4, 9) в диаспоре (то есть, видимо, рассеяны среди язычников, а также вдали от своего небесного дома). Конкретные географические указания намекают на то, что маршрут человека, относившего письмо в Малую Азию, имел форму полумесяца[591]. Он должен был высадиться в одном из черноморских портов Понта (например, в Синопе), двинуться южнее через восточную оконечность Галатии в Каппадокию, затем на запад в провинцию Асия и, наконец, на север по дороге, ведущей из Эфеса в вифинию[592]. Примечательно троичное упоминание Бога: Отца, Духа и Иисуса Христа (ср. 2 Кор 13:14).

Первый раздел основной части (1:3–2:10): утверждение христианской идентичности и достоинства. В 1 Петр нет благодарения, столь характерного для писем Павла. Вместо этого основная часть начинается с глубоко позитивного отрывка, акцентирующего достоинство христиан. Присутствуют явные аллюзии на рассказ об исходе из Египта и Синайском откровении. Как евреи во время первой Пасхи должны были препоясать чресла, адресаты письма должны «препоясать чресла ума своего» (1:13). Те, кто странствовал по пустыне, мечтали вернуться в благополучный Египет, но христиане-адресаты не должны потворствовать желаниям времен своего бывшего невежества. Здесь повторяется требование Бога на Синае: «Будьте святы, потому что Я свят» (Лев 11:44; 1 Петр 1:16); говорится о золотом тельце, пасхальном агнце и освобождении Израиля из Египта (Втор 7:8) – в напоминание, что адресаты были искуплены не серебром и золотом, но драгоценной кровью Христа, непорочного Агнца. В 1:3 и 1:23 говорится о начале христианской жизни: «Как возрожденные не от тленного семени, но от нетленного...».

Из-за конкретности 3:18–22 («крещение, которое соответствует этому, ныне спасает...») многие исследователи делают вывод, что автор использовал крещальные образы, где вхождение в христианский народ Божий понималось через аналогию с началом Израиля как богоизбранного народа. Некоторые считают, что можно даже восстановить один или несколько крещальных гимнов, использованных в 1 Петр[593]. Другие думают, что здесь мы видим язык крещальной литургии, существовавшей в Риме, причем крещение совершалось между 1:21 и 1:22. Вследствие пасхальной символики некоторые высказывали гипотезу о какой-то особой пасхальной ночной крещальной службе[594]. Еще одна гипотеза: весь текст с 1:3 по 4:11 представляет собой крещальную проповедь[595]. У нас сейчас нет необходимости останавливаться на одной из этих версий. Мы вполне поймем основной пафос раздела, если отметим, как автор напоминает адресатам слышанные ими при крещении слова и библейские

образы. Адресаты были обращены миссионерами, глубоко стоявшими в израильских преданиях. (Как будет показано ниже, в этой области Малой Азии, видимо, миссионерствовали посланники из Иерусалима.)

Кульминация этого раздела – 2:4–10. Он строится на двух группах из трех ветхозаветных текстов: 2:6–8 (в центре Христос как камень, избранный Богом, но отвергнутый людьми[596]) и 2:9–10 (в центре христианская община, «некогда не народ, а ныне народ Божий»). Важен стих 9 – интерпретация Исх 19:6 (LXX): «А вы будете у Меня царством священников и народом святым» (то есть привилегии Израиля – теперь привилегии христиан).

Второй раздел основной части (2:11–3:12): поведение, которое необходимо для доброго свидетельства в языческом мире. Учитывая достоинство христианина, для христиан существует определенный стандарт поведения, которое можно поставить в пример язычникам и в противовес их низкому мнению о христианах. Соответственно, мы видим последний из пяти новозаветных «домашних кодексов» (2:13–3:7), которые мы начали обсуждать в главе 27[597]. Здесь не уделяется внимания перемене существующих общественных или домашних порядков (даже если они несправедливы), а говорится только о том, как вести себя в существующей ситуации, чтобы своим поведением демонстрировать терпение и самоотречение Христа. В своде 1 Петр речь идет о христианах, подчиняющихся императору и правителям, о рабах, подчиняющихся господам, о взаимоотношениях жен (подчиненных) и мужей (которые быть внимательны к ним). Таким образом, в структурном отношении этот свод менее сбалансирован, чем триада взаимоотношений в Кол 3:18–4:1 и Еф 5:21–6:9, и недостает существующего там обсуждения отношений отцов и детей. С одной стороны, кодекс в 1 Петр заметно отличается от Тит 2:1–10 (нет акцента на стариках и молодежи); с другой стороны, эти кодексы объединены одной задачей – призвать к поведению, которое привлекло бы других людей к вере. В 1 Петр присутствуют мотивы молитвы за тех/уважения к тем, кто находится у власти, а также скромности в одежде у женщин, что объединяет его с «домашними кодексами», разбросанными по 1 Тим: (2:1–2); 2:8–15; 5:1–2; 6:1–2. Подобно Тит и 1 Тим и в противоположность Кол и Еф, в кодексе 1 Петр говорится только об обязанностях рабов по отношению к господам, а не о взаимных обязанностях. См. ниже, сноску 21 относительно того, что в плане институционального служения 1 Петр, видимо, ближе Пастырским посланиям, чем к Кол и Еф.

Если вдаваться в детали, подчинение христиан императору и правителям, наказывающим преступников, должно показать, что христиане – не преступники, несмотря на то, что говорят люди. Рабы должны терпеть несправедливые побои, как безгрешный Христос терпеливо сносил оскорбления и страдания. (Отрывок в 2:21–25 показывает, как органично вошел образ Страдальца из Исх 53 в христианское описание страстей Христовых.) Наставление рабам заканчивается утверждением, что их раны исцелены и что Христос – пастырь и защитник душ их.

Эта часть 1 Петр завершается в 3:8–12 обращением ко «всем вам» с пятью краткими императивами по поводу того, как относиться друг к другу, чтобы стать истинной христианской общиной, а также обещанием благословения Господня, процитированным из Пс 34:13–17. Возможно, здесь 1 Петр снова перекликается с торжественной крещальной риторикой, поскольку Иак 1:26 отражает Пс 34:14 (см. выше, сноску 14).

Третий раздел основной части (3:15–5:11): христианское поведение при притеснениях. Ниже мы обсудим вопрос о том, что было причиной страданий, упомянутых в 1 Петр: гонения или отчуждение[598]. Второе кажется более вероятным, и я буду работать с этой гипотезой. Язычники ругают христиан и плохо к ним относятся, ибо не способны вместить ту странную перемену, которую благая весть произвела в жизни новообращенных, сделав их асоциальными. Но у христиан есть пример Христа, праведника, страдавшего за неправедных. Смерть не была Его концом: Он ожил в духе, а затем отправился возвестить о своей победе злым ангелам, которые были заточены в яме после того, как согрешили с женщинами и навлекли на землю потоп (3:18–19, см. подраздел ниже). В этом потопе Ной и другие, всего восемь человек, были спасены[599], как и христиане были спасены, пройдя через очистительные воды крещения (3:20–21).

Отчуждение связано с отходом христиан от языческого образа жизни. Мы уже видели списки грехов в письмах Павла, но в 4:3–4 этот список, видимо, исходит из картины языческих празднеств, в которых языкохристиане больше не

участвуют. 1 Петр 4:5–6 обещает, что суд Божий над живыми и мертвыми исправит несправедливость, с которой сталкиваются те, кто принял благую весть о Христе. Если некоторые из них умрут, презираемые остальными («судимые по плоти человеческими мерками»), они спасутся («живы в духе согласно Богу»). Грядет скорый суд надо всем, ибо «конец всему близок» (4:7; КП). Что касается настоящего, то и в условиях враждебной среды можно выжить, если любить и поддерживать друг друга и служить друг другу (4:8–11) [600].

Поскольку Христос показал, что страдание – это путь к славе, христиане не должны удивляться «огненному искушению» и приходу великих страданий (4:12–19). Суд должен начаться с христианского сообщества, «дома Божия» (4:17). Поэтому Петр, «свидетель Христовых страданий и участник имеющей открыться славы», советует пресвитерам общины заботиться о стаде (5:1–4) [601]. Подразумеваемая структура церкви намекает на достаточно четкую организацию. Пресвитеры, видимо, получали жалование, коль скоро 1 Петр 5:2 предписывает нести пастырское служение охотно, а не ради постыдной корысти. Образцом им должен быть Христос – «Пастыреначальник» [602].

В завершение основной части идет серия наставлений (5:5–9). Если пресвитерам подобает быть внимательными, то их подопечные должны выказывать послушание. Автор подчеркивает, что необходимо быть все время начеку. Интересна аллюзия на Пс 22:14: «Противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить». Доксология содержит утешение: христианам придется немного потерпеть, но Христос будет их поддерживать, укреплять и делать непоколебимыми (5:10–11).

Заключительная формула (5:12–14). Здесь Петр передает личные приветствия, которые, возможно, пишет собственной рукой. Их формулировка несколько отличается от приветствий, характерных для писем Павла. Непонятно, что значит «чрез Силуана... вкратце» (КП): Силуан – посыльный (ср. Деян 15:23: «написав через них...») или личный секретарь? Некоторые считают, что слово «вкратце» больше подходит под второй из этих вариантов. О Силуане и Марке мы уже говорили в разделе «Контекст». К приветствиям Петра присоединяется церковь Рима [603].

Страдания: императорские гонения или отчуждение?

Несколько стихов 1 Петра, говорящие о страданиях, интересны в плане вопроса о датировке и цели письма.

- Если считать это письмо произведением Петра (лично или через секретаря), указания на нынешние или прошлые скорби (1:6) и на дурную репутацию у язычников (2:12), можно интерпретировать как намек на конфликт между христианскими и нехристианскими евреями, который имел место в Риме и закончился изгнанием евреев из Рима (указ императора Клавдия около 49 года). Слова об «огненном искушении» (4:12) и предчувствие аналогичных страданий для христиан по всему миру могут отражать (начавшиеся или вот-вот ожидающиеся) гонения [604] в Риме во времена Нерона после пожара 64 года, а также страх перед возможным масштабом гонений.

- Если 1 Петр – псевдэпиграф, написанный около 90 года, эти слова могут означать императорские притеснения во времена Домициана: уже начавшиеся допросы, судебные разбирательства и страх, что эти притеснения будут все серьезнее и перерастут в непосредственные гонения [605]

Возникает, однако, вопрос: если 1 Петр написано в условиях или перед лицом императорских гонений (будь то Нерона или Домициана), почему автор повелевает чтить императора (2:17, также 2:13)?

В последнее время завоевала авторитет гипотеза, что слова 1 Петра о страданиях и испытаниях относились не к официальным гонениям, а к враждебности окружающих и плохой репутации христиан (2:12): христиан шельмовали (3:16), поносили (4:4) и оскорбляли за веру во Христа (4:14). Христиане основали новый культ, культ закрытый и – с точки зрения посторонних – тайный и разрушительный, подозрительный в плане морали и даже, возможно, атеистический, поскольку христиане не участвовали в общем поклонении богам, тем самым оскорбляя богов. Конечно, в этом случае фраза об «огненном искушении» (4:12) выглядит преувеличением [606], но такая гипотеза хорошо объясняет атмосферу отчуждения, которой пронизано письмо.

Сильный акцент на достоинство и статус христиан, видимо, предназначен ободрить «странников и пришельцев», которые подвергались остракизму со стороны сородичей (2:11, также 1:1, 17). Они подобны Израилю времен исхода, шествующему в Землю Обетованную, но не должны повторять его ошибки, в частности, откатываться к прежней жизни (1:14), но устремляться к вечному наследию (1:4). Возможно, ранее они были принимаемы социумом, но тогда еще они не были «народом» в глазах Бога и не получили «помилования» Божьего (2:10, ср. с Ос 1:9, 1:6), а теперь они – «род избранный, царственное священство, народ святой», люди Божьи (1 Петр 2:9). Библиист Дж. Эллиотт удачно назвал свой тонкий анализ 1 Петр «Дом для бездомных».

1 Петр 3:19; 4:6 и сошествие Христа во ад

Два стиха 1 Петр важны с этой точки зрения:

3:18–20 (КП): (Христос был умерщвлен во плоти, но оживлен в Духе.) «В нем Он и духам в темнице пошел проповедать, некогда непокорным, когда долготерпение Божие ожидало во дни Ноя...»[607]

4:6 (СП): «Ибо для того и мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотью, жили по Богу духом».

Согласно ряду неясных новозаветных текстов, Христос (видимо, после смерти) сошел под землю (Рим 10:7; Еф 4:9), вывел снизу умерших святых (Мф 27:52; Еф 4:8) и восторжествовал над ангелами зла (Флп 2:10; Кол 2:15). Если обратиться к апокрифам II века, то в «Вознесении Исаии» сказано, что Христос разорил ангела смерти до своего воскресения и вознесения, после чего ангелы и сатана поклонились Ему. Согласно «Одам Соломона» (17:9; 42:15), Христос отворил запертые двери, и мертвые устремились к Нему. В пасхальной гомилии Мелитона Сардийского (102) Христос говорит: «Я – Тот, кто поправ ад, связал Сильного и вывел людей оттуда на небесные высоты». В более позднем «Евангелии от Никодима» имеется целый рассказ о том, как Христос сошел в ад для спасения ветхозаветных святых. Между IV и VI веками соответствующее учение появилось в Апостольском символе веры: «Во ад сошедшего...». Любопытно, что при этом церковь никогда не уточняла цель сошествия. Некоторые современные церкви упразднили это место как ненужное современному верующему, но это уж слишком, ведь перед нами образное выражение той истины, что смерть Христа имела значение для умерших до Него. Но можно ли высказаться конкретнее? Говорят ли оба стиха из 1 Петр об одном и том же? Какова их взаимосвязь с отрывком из Символа веры? Попробуем разобраться. То, что в течение «трех дней» (между вечером пятницы и воскресным утром – пока тело лежало в гробнице[608]) Христос спустился к умершим, допускает двоякое толкование, и это важно для понимания 1 Петр.

(1) С целью спасения. Это самая древняя интерпретация, появившаяся не позднее начала II века. Согласно апокрифическому Евангелию от Петра (10:41), когда Христос был выведен из гробницы двумя огромными ангелами (за ними следовал крест), раздался глас с неба: «Возвестил ли ты усопшим?» С креста последовал ответ «Да». Судя по контексту, весть была радостной, как о том пишет и Юстин в «Диалоге с Трифоном иудеем» (72; около 160 года). Климент Александрийский (около 200 года), автор первой засвидетельствованной интерпретации 1 Петр 3:19, понимает этот стих именно в таком ключе, что импонировало Оригену, считавшему, что ад не вечен. Измененный (с целью избежать этого взгляда на ад) вариант такого подхода: Христос сошел в лимб, чтобы возвестить умершим святым, что небеса открыты для них и/или чтобы предоставить грешникам новый шанс – при условии, что они примут весть[609].

(2) С целью осуждения. Если увязывать 3:19 с 4:6, то весть духам в темнице – это миссия к умершим, преследующая спасительную цель. Однако У. Дэлтон[610] достаточно интересно рассогласовал эти два отрывка. В 1 Петр 4:6 не сказано о проповеди Христа: скорее имеется в виду благовестие, проповедь о Христе. Христиане, принявшие весть, даже после своей смерти живы в глазах Бога (ср. 1 Фес 4:13–18). Напротив, в 1 Петр 3:19 говорится о проповеди самого (воскресшего) Христа, но это – проповедь духам в темнице, а о мертвых речи нет. В семитской антропологии слово «духи» (не «тени!»), скорее, относилось к ангелам, чем к умершим. Судя по упоминанию о непокорности во дни Ноя, это были ангелы/сыны Божьи, согрешившие с земными

женщинами (Быт 6:1-4); за их нечестие Бог наслал на землю потоп, из которого был спасен Ной (Быт 6:5 сл.). В доновозаветной иудейской мифологии история этих нечестивых ангелов была тщательно разработана: скажем, Бог заключил этих духов в огромную яму под землей до времени суда над ними (1 Ен 10:11-12; Юбилеи 5:6). Согласно 1 Петр 3:19, воскресший Христос сошел туда возвестить свою победу и сокрушить сатанинские силы. Этот образ напоминает Ин 16:11, где возвращение Иисуса к Богу знаменует осуждение «князя мира сего», а также Откр 12:5-13, где Мессия рождается (через воскресение) и возносится на небеса, а дьявол и его ангелы повержены. С моей точки зрения, это самое правдоподобное толкование 3:19.

Взаимосвязь с Павловой традицией

Koester (Introd. NT2. xi) понимает 1 Петр (и 2 Петр) в связи с наследием Павла и превращением Павлова богословия в церковное вероучение. Это довольно крайняя точка зрения на то, сколь сильным было влияние Павла на 1 Петр, и она оспаривается или сильно смягчается другими учеными, которые считают, что Петрова школа имела самостоятельную траекторию. Остановимся сейчас кратко на пересечениях между 1 Петр и Павловой традицией, ибо степень их взаимосвязи важна для понимания раннего христианства.

Сходство формы. Как мы уже видели, вступительная и заключительная формулы в 1 Петр напоминают таковые в письмах Павла, однако, между ними имеются и значительные различия. Поскольку большинство новозаветных писем так или иначе связаны с именем Павла, у нас недостаточно материала для сравнения, чтобы сказать, была ли форма Павловых писем уникальной для Павла. Возможно, некоторые сходные элементы в 1 Петр просто были характерны для христианских писем, а не возникли благодаря знакомству с письмами Павла.

Сходство формулировок и мыслей. Следующие слова и фразы из 1 Петр показательны: во Христе (3:16; 5:10, 14), «свобода» (2:16), «дар с примерами» (4:10-11), «Христовы страдания» (pathemata: 1:11; 4:13; 5:1), «праведность» (dikaïosyne: 2:24; 3:14). [611] Сколь распространенной была такая терминология? В некоторых случаях Павлова специфика заметна: например, «во Христе» употребляется Павлом 164 раза, а «дар» – 15, и больше они не встречаются нигде в НЗ, за исключением 1 Петр. Другие из упомянутых нами слов и выражений встречаются в других местах НЗ: например, о свободе, принесенной Христом, говорится в Мк, Лк и Ин, а о Христовых страданиях – в Евр 2:9-10. Некоторые из предложенных параллелей между 1 Петр и Еф (иногда используются для поздней датировки 1 Петр) присутствуют, с вариациями, и в других книгах НЗ: например, «Христос как краеугольный камень» (1 Петр 2:7; Еф 2:20 – см. Мф 21:42) и «домашний кодекс».

Значительные отличия от писем Павла. Хотя в 1 Петр и говорится о праведности/оправдании, там нет характерного для Павла уточнения «верой». В 1 Петр нет упоминания о конфликте между верой и делами, о том, что Церковь – тело Христово, о предсуществовании Христа до сотворения и т. д.

Некоторое общее сходство богословского содержания, например, спасительная смерть и воскресение Христа и сила крещения (1 Петр 3:18-22), не обязательно означает, что автор был лично знаком с письмами Павла. По словам самого Павла, у него и у Кифы (и у других) была общая весть (1 Кор 15:11 как ссылка на 15:5-7). Культовые параллели между 1 Петр и Рим (священническое служение проповеди и духовные «приношения» в Рим 15:16; ср. 1 Петр 2:5) можно объяснить почитанием римскими христианами иудейского культа (против чего направлено Евр!). [612] Силуан и Марк были в свое время с Павлом, через них на автора 1 Петр могло распространиться влияние Павла, если ссылки на них в 5:12-13 отражают историческую реальность. 1 Петр было написано из Рима, где как минимум на некоторых христиан повлияло Послание к Римлянам, и где Павел и Петр вполне могли пересекаться в 60-е годы. Таким образом, нет необходимости предполагать глубокое знакомство автора с Павловыми письмами. По-видимому, 1 Петр – достаточно самостоятельное сочинение, не более близкое к Павловой мысли и не более далекое от нее, чем исторический Петр был близок к Павлу или далек от него в конце жизни обоих. Два эти человека представляют разные направления христианского миссионерства, и 1-2 Петр можно считать корпусом Петровых посланий, в отличие от значительно более обширного корпуса Павловых. Как мы уже сказали, из 13 писем, подписанных именем Павла, бесспорно подлинны лишь семь, а остальные часто считаются псевдэпиграфами (с разной степенью уверенности – если подлинность 2 Фес вполне возможна, то принадлежность Павлу Евр почти исключена). Из корпуса Петровых посланий (два письма [613])

1 Петр, возможно, псевдэпиграф, но с уверенностью сказать сложно, а 2 Петр с гораздо больше степенью вероятности написано после смерти Петра каким-то его почитателем, возможно, учеником.

Авторство, адресаты, место написания, датировка

Попытаемся ответить на несколько вопросов, опираясь на данные 1 Петр. Не будем забывать, что если 1 Петр полностью неаутентично и не имеет отношения к Петру, то и все данные (то есть географические названия и имена) могут быть вымышленными, и в таком случае на многие вопросы просто невозможно ответить.

Авторство. Из всех Соборных посланий именно 1 Петр имеет наибольшие шансы быть подлинным. Один из главных доводов в пользу Петрова авторства – это знание слов Иисуса, демонстрируемое в письме. Поскольку прямых цитат нет, нужно решить, что перед нами: свидетельство очевидца (и тогда письмо, скорее всего, подлинно) или опора на устную традицию (или даже письменные Евангелия – тогда письмо неподлинно) [614].

Какие доводы имеются против подлинности? Позвольте мне привести и прокомментировать их, поместив в конце наиболее убедительные.

(1) Галилейский рыбак не мог написать письмо столь хорошим греческим языком, со столь большим запасом слов и цитатами ВЗ по Септуагинте.

Однако если Силуан (Сила) был секретарем Петра (1 Петр 5:12), а при этом хорошо владел греческим языком и имел определенную свободу, он мог придать мыслям Петра хорошую литературную форму [615].

(2) Петр не мог написать 1 Петр, ибо плохо относился к Павлу, а 1 Петр опирается на тексты Павла.

На самом деле, не стоит преувеличивать ни связь между 1 Петр и работами Павла (см. раздел выше), ни враждебность их личных отношений. Частично такую связь можно объяснить местом жительства (оба были в Риме в 60–х годах), частично – общими соратниками (Силуан и Марк). Что касается адресатов, сомнительно, что 1 Петр могло быть послано на территорию Павла, как мы еще увидим ниже.

(3) Во времена Петра еще не было широкомасштабных гонений на христиан по всей Римской империи, намеки на которые содержатся в 4:12 («огненное искушение») и 5:9 (страдания, которые «случаются и с братьями вашими в мире» 5:9).

Однако всеобщего преследования христиан не было до II века, а поскольку 1 Петр, скорее всего, написано раньше, видимо, речь не о таких гонениях, а просто о притеснениях и общей христианской ответственности нести свой крест.

(4) Организация церкви, описанная в 5:1 (институт пресвитерства, включающий жалование), возникла лишь спустя несколько десятилетий после смерти Петра (см. сноску 21 выше).

Это бессмысленно. Однако упоминание о «дарах» (4:10–11) предполагает переходный период, более ранний, например, чем вероятный период написания 1 Тим, адресованного в Эфес в провинции Азия (ср. 1 Петр 1:1). Goppelt использует этот довод как аргумент в пользу датирования 1 Петр 80–85 годами.

(5) Автор называет себя Петром, а не Симоном или Симоном Петром. Вряд ли Петр стал бы говорить о себе подобным образом: скорее, это почерк ученика, ссылающегося на авторитет данного имени.

(6) Судя по некоторым намекам (см. ниже), письмо создано уже после мученической смерти Петра и падения Иерусалима. Поэтому очень многие ученые видят в 1 Петр псевдэпиграф, но не в том смысле, что оно написано каким-то самозванцем, а в том, что автор представлял собой группу людей, считавших себя учениками Петра, своего рода школу [616]. J. N. Elliott пишет: «От имени своего замученного лидера эта Петрова ветвь семьи Божьей в "Вавилоне" укрепляет для общины, рассеянной по Малой Азии, узы страдания, веры и надежды, связывающие всемирное христианское братство».

Место написания. Прощальное приветствие передано от «той, которая в Вавилоне» (5:13). Некоторые толкователи понимали его буквально: имеется в виду область в Месопотамии (особенно в связи с попытками избежать акцента на роль Римской церкви, характерными для Реформации). В наши дни почти все[617] согласны, с тем, что письмо было написано в Риме. Раскопки на Ватиканском холме показали, что место погребения Петра почиталось с очень раннего периода[618], и подтвердили информацию о смерти Петра в Первом послании Климента (около 96–120 годов в Риме). Поэтому естественно представить, что письмо, подписанное именем Петра, было послано именно из Рима.

Адресаты. 1 Петр адресовано «изгнанникам диаспоры», «рассеянными в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии». О том, что письмо было предназначено в основном языкохристианам, говорится в 2:10 «некогда не народ, а ныне народ Божий». Любой христианин мог считаться «изгнанником» в смысле разлуки со своим истинным домом небесным рядом с Христом, но уверенность, что адресаты поймут изобилие образов исхода в 1 Петр, наводит на мысль: катехизаторы привили адресатам письма неплохое знание иудаизма. Согласно 2:9, христиане унаследовали все привилегии Израиля.

Были ли пять упомянутых мест, расположенных в Малой Азии, сопредельными римскими провинциями, более мелкими областями или районами в этих провинциях, чьи названия отражают древние национальные корни? Если верно первое, то в письме имеется в виду вся западная половина Малой Азии, а Павел бывал в Галатии и в Эфесе в Азии. Если верно второе (что более вероятно)[619], то имеется в виду северная часть малой Азии, а Павел, вероятно, не был на большей части этой территории (например, в Деян 16:7 сказано, что дух Иисуса не пустил Павла в Вифинию, и в Деян не сообщается о его пребывании в Понте, Каппадокии или в северной Азии). Правда, ни из чего не видно, что там был и Петр, но есть другое объяснение тому, что письмо, подписанное его именем, было послано в тот район. Три из пяти упомянутых названий (Каппадокия, Понт и Азия) упомянуты в Деян 2:9 в списке благочестивых евреев, которые слышали в Иерусалиме проповедь Петра на Пятидесятницу и просили о крещении. Этот список (включавший и Рим) вполне мог быть составлен в соответствии со знанием Луки о том, куда распространилось иерусалимское христианство, христианство, которое не настаивало на обрезании и субботе, но в большей степени, чем миссия Павла, сохраняло верность иудейскому наследию. При разборе Гал мы видели, что пришельцы в Галатию (еще одна область, упомянутая в 1 Петр), проповедовавшие там благовестие, отличное от Павлова, видимо, ссылались на авторитет Иерусалима; Павел же в противовес заявлял (2:9), что Иаков, и Кифа, и Иоанн подали ему «руку общения». Петр был представителем иерусалимского христианства, и частично его популярность в Риме могла объясняться тем, что церковь Рима была также результатом иерусалимской миссии. Все это хорошо может объяснить, почему сам Петр или какой-то ученик от его имени писал из Рима церквам Малой Азии: эти церковь и церковь Рима имели общую историю, и Петр был для них общим авторитетом.

И все же, разве не логичнее было бы, если бы земли, обращенные миссионерами Иерусалимской церкви, получили пастырское наставление прямо от нее (возможно, от самого Иакова), а не письмо из Рима? Отметим несколько моментов. Хотя у Петра и Иакова было много общего как у представителей иерусалимского христианства (Гал 1:18–19; 2:11–12; 1 Кор 9:5: «братья Господа» и Кифа), Петр изображается как странствующий миссионер, проповедовавший и язычникам (Деян 9:32–11:18; 12:17), а Иаков оставался в Иерусалиме и возглавлял там иудео-христианскую общину. Таким образом, обращаясь к церквам, основанным на чисто языческой территории, естественнее было от имени Петра[620]. Кроме того, по преданию, Иудейское восстание нанесло серьезный удар по Иерусалимской церкви, ибо христиане отказались участвовать в войне и ушли через Иордан в Пеллу. Таким образом, после римского завоевания Иерусалима (70 год) римские христиане могли перенять от иудейской столицы эстафету по руководству миссионерской деятельностью[621]. В Первом послании Климента (около 96–120 годов) Римская церковь посылает наставления церкви Коринфа, а Игнатий Антиохийский писал Римской церкви около 100 года: «Вы научили остальных» (Письмо к Римлянам 3:1).

Датировка. Верхняя граница написания 1 Петр определяется цитатами из него у авторов начала II века: например, 2 Петр 3:1; «Послание к Филиппийцам»

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Поликарпа, Папий Иерапольский (см. Евсевий, Церковная история 3.39.17) [622]. Поэтому датировка после 100 года маловероятна. Нижняя граница – прибытие Петра в Рим. Поскольку в Павловом Послании к Римлянам (58 год) нет упоминания о Петре, по-видимому, 1 Петр не могло быть написано раньше начала 60-х годов. Если 1 Петр подлинно, оно датируется 60–65 годами. Если это псевдэпиграф, написанный учеником, то временной интервал будет от 70 до 100 года. Вряд ли призыв «почитать» императора (2:13, 17) мог появиться во время гонений Нерона, начавшихся после пожара 64 года (Нерон был убит в 68 году), или в конце правления Домициана (81–96), после восстания 89 года, когда он начал преследование всех подозрительных лиц. Таким образом, временные интервалы можно свести к 60–63 и 70–90 годам. Логичнее всего предположить, что пастырское руководство Малой Азией осуществлялось из Рима после 70 года. Сходно с этим, именование Рима «Вавилоном» было более осмысленным после 70 года, когда римляне разрушили второй храм (см. сноску 22 выше); все остальные случаи этого символического именованья также относятся к периоду после 70 года. Наиболее близкие параллели со структурой церкви, описанной в 1 Петр 5:1–4, можно найти в сочинениях, написанных после 70 года (см. сноску 21 выше). Все это делает более вероятной датировку 1 Петр периодом с 70 по 90 годы [623], и эту точку зрения теперь, видимо, разделяет большинство ученых.

Для размышления

(1) Из семи Соборных посланий широкое признание в качестве канонических завоевали сначала 1 Петр и 1 Ин. Выше мы уже приводили свидетельства о 1 Петр, относящиеся к началу II века. Разговор о произведениях апостолов Евсевий (Церковная история 3.3.1) начинает с 1 Петр, причем утверждает, что «на него ссылаются в своих писаниях древние святители» (в отличие от 2 Петр). Как ни странно, 1 Петр не упомянут в Каноне Муратори, но это можно объяснить тем, что этот список плохо сохранился. P72, папирус III века, содержит 1–2 Петр и Иуд. Наряду с 1 Ин и Иак, 1 Петр был признан сирязычной церковью в V веке.

(2) 1 Петр 2:9 сыграло важную роль в истории экклезиологии. Здесь крещеное христианское сообщество описывается как царственное священство [624]. Жертвы, приносимые ими – духовные жертвы (2:5), то есть их добродетельная жизнь [625]. Во времена Реформации этот довод использовался против рукоположения священников в Католической церкви на тех основаниях, что НЗ знает лишь всеобщее священство верующих. Отметим несколько моментов. Во-первых, ни из чего не видно, что уже в новозаветные времена какие-либо христианские должностные лица именовались «священниками». По-видимому, это понятие возникло лишь во II веке в связи с образом евхаристии как жертвы. Во-вторых, описание «народа Божьего» как царственного священства – ветхозаветная терминология (Исх 19:6), а у Израиля было такое идеальное и особым образом посвященное священство, обладавшее властью и обязанностями, которых не имели те, кто не был священником. Таким образом, утверждение, что священство крещеного сообщества исключало существование специально рукоположенных священников, не подтверждается Писанием. Стоит, однако, поразмыслить над тем, как церкви, в которых есть специально рукоположенные священники, могут должным образом поддерживать тезис об общем христианском священстве. В-третьих, 1 Петр 2:9 сопоставимо с Откр 1:6, где Иисус Христос прославляется литургическим языком за то, что «сделал нас царством и священниками Бога своего»; и с Откр 5:10, где духовидец говорит о тех на небесах, кто был искуплен Богу Христом: «Ты сделал их царством и священниками Бога нашего». Таким образом, в этом общинном священстве есть доля эсхатологического смысла. [626]

(3) Адресаты 1 Петр отчуждены от окружающего их общества из-за своей христианской веры и религиозной практики. В наши дни в развитых странах, особенно в Америке, умение вписываться в окружающее общество считается почти добродетелью. В результате на тех христиан, кто этого не делает, смотрят как на сектантов. Если отвлечься от конкретного исторического контекста, от ситуации с новообращенными языкохристианами в находящейся по власти Рима Малой Азии, можно ли считать описание христиан как чужаков в 1 Петр вечной истиной? До какой степени принадлежность к христианству требует отделения от нехристианского общества?

(4) Независимо от нюансов в понимании этого события, проповедь Христа духам в темнице, непокорным во дни Ноя (1 Петр 3:19), означает, что Его победа применима к тем, кто жил и действовал в ветхозаветные времена. В этом описании есть вымышленные детали, но в целом оно отражает интуицию, что

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
победа Христа затрагивала не только его современников, – временная универсальность как часть богословского постулата о спасении нас через Христа. (См. также Мф 27:52.) Как христиане согласуют такую зависимость от Христа с верой в то, что людей, не знавших о Христе, Бог судит по их жизни, исходя из их собственных знаний и совести?

(5) Согласно 1 Петр 2:9, языкохристиане – богоизбранный народ, который обладает всеми высокими привилегиями Израиля в ВЗ. Как тогда быть с иудеями, не уверовавшими в Иисуса? Считал ли автор, что они больше не царственное священство, не род святой, не народ Божий? Или он просто не думал о них, поскольку они не жили в том районе, куда было адресовано письмо?

Библиография

Комментарии и монографические исследования

* = также на 2 Петр; ** = также на 2 Петр и Иуд.

Achtemeier, P.J. (Hermeneia, 1996); Best, E. (NCBC, 1971); Bigg, C. (ICC, 2d ed., 1902**); Craddock, F. B. (WBCComp, 1995**); Cranfield, C. E. B. (TBC, 1960**); Danker, F. W. (ProC, rev. ed., 1995); Davids, P. H. (NICNT, 1990); Elliott, J. H. (AugC, 1982**); Grudem, W. A. (TNTC, 1988); Hillier, N. (NIBC, 1992**); Kelly, J. N. D. (HNTC, 1969**); Krodel, G. A. (ProC, 1977); Leaney, A. R. C. (CCNEB, 1967**); Martin, R. P. (NTT, 1994**); Michaels, J. R. (WBC, 1998); Perkins, P. (IBC, 1995**); Senior, D. P. (NTM, 1980*); Stibbs, A. M., and A. F. Walls (TNTC, 1959). Относительно работ, помеченных двумя звездочками, см. также библиографию к главе 34.

Библиографии и обзоры

Martin, R. P., VE 1 (1962), 29–42; Elliott, J. H., JBL 95 (1976), 243–254; Sylvia, D., BTV 10 (1980), 155–163; JETS 25 (1982), 75–89; Casarella, J., Bibliography of Literature on First Peter (Leiden: Brill, 1996).

Beare, F. W., The First Epistle of Peter (3d ed.; Oxford Univ., 1970).

Combrink, H. J. B., "The Structure of 1 Peter," Neotestamentica 9 (1975), 34–63.

Cranfield, C. E. B., The First Epistle of Peter (London: SCM, 1950).

Cross, E. L., 1 Peter: A Paschal Liturgy (London: Mowbray, 1954).

Elliott, J. H., The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter (NovTSup 12; Leiden: Brill, 1996).

–, A Home for the Homeless. A Social-Scientific Criticism of 1 Peter (new ed.; Minneapolis: A/F, 1990).

–, "Disgraced Yet Graced: The Gospel According to 1 Peter in the Key of Honor and Shame," BTV 25 (1995), 166–178.

Furnish, V. P., "Elect Sojourners in Christ: An Approach to the Theology of 1 Peter," Perkins Journal 28 (1975), 1–11.

Goppelt, L., A Commentary on 1 Peter (Grand Rapids: Eerdmans, 1993; немецкий оригинал, 1978).

Jonsen, A. R., "The Moral Teaching of the First Epistle of St. Peter," Sciences Ecclesiastiques 16 (1964), 93–105.

McCaughey, J. D., "On Re-Reading 1 Peter," Australian Biblical Review 31 (1983), 33–44.

Moule, C. F. D., «The Nature and Purpose of 1 Peter,» NTS 3 (1956–1957), 1–11.

Munro, W., Authority in Paul and Peter (SNTSMS 45; Cambridge Univ., 1983).

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Neyrey, J. H., "First Peter and Converts," TBT 22 (1984), 13–18.

Selwyn, E. G., The First Epistle of Peter (2d ed.; London: Macmillan, 1947).

Senior, D. P., "The First Letter of Peter," TBT 22 (1984), 5–12.

Talbert, C. H., Perspectives on First Peter (Macon, GA: National Ass. of Baptist Profs, of Religion, 1986).

Thuren, L., The Motivation of the Paraenesis: Discovering Argumentation and Theology in 1 Peter (JSNTSup 117; Sheffield: JSOT, 1995).

van Unnik, W. C., "The Teaching of Good Works in 1 Peter," NTS 1 (1954–1955), 92–110.

Глава 34 Послание (письмо) Иакова

Теперь мы переходим к изучению того из Соборных посланий, которое Лютер назвал посланием из соломы («совершенно соломенным посланием»), но которому в наше время воздали должное как самому социально ориентированному тексту в НЗ. После «Контекста» и «Общего анализа» идут подразделы: «Иак 2:24 и Павел о вере и делах», «Иак и Мф об Иисусовой традиции», «Помазание больных (5:14–16)», «Литературный жанр», «Авторство, адресат, место и время написания», «Каноничность Иак», «Для размышления» и «Библиография».

Базовые сведения

Датировка: Если это псевдоэпиграф, написанный после смерти Иакова (около 62 года), то в интервале между 70 и 110 годами, наиболее вероятно – в 80–х или 90–х годах.

Адресаты: Проповедь с элементами диатрибы, написанная в форме письма «двенадцати коленам в рассеянии», другими словами, вероятно, христианам, жившим за пределами Палестины, весьма консервативным в своем следовании иудаизму.

Аутентичность: Как автор заявлен Иаков (брат Господа), но большинство исследователей считает, что послание было написано кем-то (учеником?), кто преклонялся перед образом Иакова как наиболее лояльного по отношению к иудаизму главы христианской церкви.

Единство и целостность: В наше время никем всерьез не оспаривается.

Композиция в соответствии с содержанием (темами):

1:1: Вступительная часть.

1:2–18: Роль испытаний и искушений.

1:19–27: Слова и дела.

2:1–9: Пристрастность по отношению к богатым.

2:10–13: Соблюдение всего закона.

2:14–26: Вера и дела.

3:1–12: Власть языка.

3:13–18: Мудрость свыше.

4:1–10: Желания как причина раздоров.

4:11–12: Суд друг над другом как суд над Законом.

4:13–17: Другие виды заносчивого поведения.

5:1–6: Предостережение богатым.

5:7–11: Терпение до явления Господа.

5:12–20: Наставления по вопросам поведения в общине.

Контекст

Исторический вопрос о том, кто на самом деле мог написать данное послание, мы обсудим в специальном подразделе ниже. Здесь мы остановимся на вопросе о том, кем мог быть человек, имя которого заявлено в начале, то есть, «Иаков, слуга Божий и Господа Иисуса Христа». В НЗ упоминаются несколько человек по имени Иаков (греч. *Jakobos* от еврейской формы имени Иакова, патриарха, от которого произошли двенадцать колен). По меньшей мере двоих из них (оба – из числа двенадцати апостолов) можно смело исключить как наименее вероятных кандидатов на роль автора данного послания. Это брат Иоанна, сын Заведеев – Иаков (Великий), умерший в начале 40-х годов, и Иаков (сын?) Алфеев, о котором мы ничего не знаем [627]. По этой причине в качестве автора был предложен совершенно не известный Иаков, нигде больше не упоминающийся в НЗ (это объясняло бы то, что послание не получило широкого признания). Считается, что в более поздней традиции его спутали с Иаковым, братом Господа.

Принимая во внимание последнее, мы приходим к единственно возможному кандидату – Иакову, названному среди «братьев» Иисуса в Мк 6:3 и Мк 13:55 [628], не одному из Двенадцати, но апостолу в более широком смысле слова (1 Кор 15:7; Гал 1:19). Нет свидетельств тому, что он следовал за Иисусом во время его служения (Мк 3:21, 31–32; 6:1–4), скорее он оставался в районе Назарета с другими родственниками. И все же воскресший Христос явился ему (1 Кор 15:7; Евангелие евреев 7), и, видимо, с этого момента он становится одной из основных фигур (Гал 1:19). Это отражено и в коптском Евангелии Фомы 12, где Иисус говорит ученикам, что после Его ухода они должны идти к Иакову Благочестивому, «ради которого небо и земля стали быть». После структуризации Иерусалимской церкви Иаков (вместе со священниками) изображается как лидер и выразитель их мнений [629]. Он был казнен в начале 60-х годов через побитие камнями по подстрекательству Анании II, который в отсутствие римского префекта созвал синедрион и обвинил Иакова («брата Иисуса, названного Миссией») в нарушении Закона (Флавий, Древности 20.9.1; # 200) [630]. С именем Иакова связано несколько апокрифов (Протоевангелие Иакова; Апокриф Иакова и два Откровения), но ни в одном из них ничего не говорится о письме, которое мы разбираем.

Самый важный элемент данного письма – изображение Иакова как консервативного еврея-христианина, очень серьезно относящегося к соблюдению Закона. Однако он не был законником в крайней степени, поскольку и в Деян 15, и в Гал 2 говорится, что он поддержал идею Павла о том, что христиане из язычников не должны совершать обряд обрезания. И все же речь, вложенная в его уста в Деян 15:13–21, подразумевает самое традиционное объяснение такому принятию язычников, а именно, то, что к ним применяется Лев 17–18, относящееся к иноверцам, живущим в Израиле [631]. Павел интерпретировал решение Иерусалимского собора как свободу от Закона для обращенных язычников, но в Антиохию пришли «некие люди от Иакова» и воспротивились тому, чтобы христиане из евреев садились за один стол с христианами из язычников, не соблюдающими еврейских правил приема пищи. Согласно Деян 21:18–25, когда Павел прибыл в Иерусалим (около 58 года), Иаков рассказал ему, сколько евреев было обращено в Иерусалиме, велел ему пройти обряд очищения и посетить Храм. Согласно поздней традиции (сочинениям Псевдоклимента), евреи-христиане считали Иакова епископом епископов и презирали Павла [632]. Иаков получил прозвище «Благочестивый», которое Евсевий (ЕН 2.23.4–7) объясняет тем, что он жил как назарей – аскет, полностью посвятивший себя Богу, и молился в Храме так часто, что его колени стали грубыми, как у верблюда. Таким образом, нет ничего удивительного в том, что письмо, подписанное его именем, тем или иным образом отражает традиционную еврейскую веру и набожность.

Общий анализ

Вступительная часть (1:1). В Иак уделяется мало внимания христологическим рассуждениям, поэтому некоторые даже считают, что это иудаистское сочинение, лишь слегка адаптированное для христиан. Однако объединение «Бога» и «господа Иисуса Христа» в первых строчках говорит о традиционной христианской вере автора. Если интерпретировать обращение «Двенадцати коленам в рассеянии» в контексте ВЗ, оно означает обращение к евреям, рассеянным вдали от Святой земли. Но христиане считали себя обновленным,

или новым Израилем, и 1 Петр обращается к христианам из язычников как к «изгнанникам диаспоры» (1 Петр 1:1). Многие ученые отрицают, что Иак было или могло быть адресовано христианам из язычников. В Иак нет речи об искоренении пороков, которые, с точки зрения евреев, были характерны для язычников (идолопоклонство[633], сексуальная распущенность). Обращение к «двенадцати коленам» больше похоже на обращение к евреям, чем обращение в 1 Петр. Далее, адресаты письма собираются в «синагоге» (2:2) (в Синодальном переводе греч. *synagoge* переведено как «собрание». – Прим. ред.), а в качестве автора письма фигурирует выдающийся еврейский христианский лидер. Это может говорить нам о том, что адресаты письма – христиане, отличавшиеся преданностью наследию Израиля.

Авраама, Моисея и других ветхозаветных пророков называли «слугами (рабами) Божьими», и так можно называть и всех верующих в Иисуса (Откр 1:1). Таким образом, в Иак 1:1 лидер Иерусалимской церкви и брат Господа именуется скромно, как и повелел Иисус (Мф 23:8–12).

Испытания, искушения, слова, дела (1:2–27). «Благодать вам и мир» – приветствие, характерное для писем Павла (также присутствующее в 1 Петр), отсутствует в Иак, как и благодарение вообще. И действительно, после 1:1 Иак мало похоже на обычное письмо, поскольку автор сразу переходит к наставлениям. По общему подходу и теме они очень напоминают поздние книги Премудрости[634], адаптированные к эсхатологическому мировоззрению и объединенные с учением Иисуса, как оно представлено в Q: например, материал Нагорной проповеди (Мф 5–7), фрагменты, рассеянные в Лк 6 и в других местах (см. таблицу 2 в главе 6). С другой стороны, по форме Иак близко к греко-римской диатрибе. Вопрос о литературном жанре будет затронут в специальном подразделе ниже, как и вопрос о логике повествования в Иак. В разделе «Общий анализ» мы ставим задачу сфокусироваться на общих вопросах, которые затрагиваются в послании. Большая часть Послания Иакова не вызывает затруднений в понимании даже при первом чтении, поэтому мы сосредоточимся на том, почему именно эти вопросы были затронуты, и на том, что их трактовка может рассказать нам об авторе и об адресатах письма.

Иисус предупреждал своих последователей, что они подвергнутся испытаниям, во время которых им понадобится вера в то, что Бог в состоянии позаботится об их нуждах (Мф 5:11: 24:9–13). Наличие того же пассажа в начале 1 Петр (1:6–7) может означать, что ободрение перед лицом надвигающихся испытаний было стандартной частью наставления при крещении[635], а не свидетельствует о том, что адресаты действительно подвергались каким-то преследованиям. С другой стороны, поразительно обращение в Иак 1:9–11 к униженным и богатым, где противопоставляются их судьбы. Здесь Иак близко к формулировке Лк 6:20, 24, где обещается блаженство нищим и горе богатым. Нападки на богатых можно найти и в нескольких других местах Иак (2:1–9; 5:1–6), поэтому тему нищих/богатых можно считать отражением действительной социальной ситуации, которая знакома автору на примере его собственной церкви[636], и которую он переносит на другие церкви. (Имя Иакова вызывает в памяти образ Иерусалимской церкви, где уделялось большое внимание совместному использованию имущества: Деян 2:44–45; 4:34–37; 5:1–11; 6:1; Гал 2:10.) В вопросе об ответственности за зло в мире Иак твердо придерживается традиции Сир 15:11–13, говоря «Бог никого не искушает» (Иак 1:13). Напротив, в терминах, напоминающих о дуализме света и тьмы в Свитках Мертвого моря, Бог называется Отцом Светов (Иак 1:17)[637]. Бог «рождает» христиан словом истины и желает, чтобы они были как первые плоды (в Синодальном переводе «начатки». – Прим. ред.), которые, согласно израильской литургической традиции, принадлежат Богу (Иак 1:18)[638]. Но для этого христиане должны не просто быть слушателями слова (благой вести), они должны следовать ему в своей жизни – тема практической этики, к которой Иак вернется в 2:14–26. Однако с самого начала нужно заметить, что благие дела являются проявлением силы укоренившегося слова Евангелия. В рассуждениях о религии в Иак 1:27 нет ничего теоретического: это религия, выражающаяся в заботе об обездоленных вдовах и сиротах и в сохранении себя «неоскверненным от мира».

Богатые и бедные и «весь Закон» (2:1–13). Хотя литература Премудрости изобилует сравнениями и метафорами, используемыми просто в качестве иллюстраций, сложно представить, что картина, нарисованная в Иак, целиком умозрительная. Здесь становится ясно, что автор Иак и его адресаты живут в христианских общинах и вместе ходят в место, которое все еще называется синагогой (*synagoge* в 2:2 часто переводится как «собрание»), и там богатым склонны оказывать предпочтение и принимать их с особым уважением. Неизбежная институционализация общины, вызванной к жизни проповедью

Евангелия, свершилась, и Иак (2:5) апеллирует к тому, чему были ранее научены ее члены – бедные наследуют Царство Небесное. Особенно бросается в глаза утверждение, что богатые христиане [639] «притесняют вас» и «влекут вас в суды». (В Иак 5:6 богатые обвиняются в осуждении и убийстве праведника.) Действительно ли автор послания столкнулся с ситуацией, похожей на ту, которую критикует Павел в 1 Кор 6:1–8 (там христиане обращались в светские суды для урегулирования своих споров)? Или это просто реминисценции из ВЗ (Ам 8:4; Прем 2:10)? Как и ранее в связи с Иисусом (Мф 22:39–40 из Лев 19:18), так и в Иак 2:8–10 любовь к ближнему служит квинтэссенцией Закона и всех заповедей, и нарушение этой заповеди означает нарушение Закона в целом [640]. Поразительное выражение «закон свободы» в Иак 2:12 (повторение Иак 1:25) оспаривает дихотомию между законом и свободой.

Вера и дела (2:14–26). Автор начинает в стиле греко-римской диатрибы, используя придуманный им самим пример, который иллюстрирует плачевные результаты пренебрежения к добрым делам [641]. Затем (2:21–25) он приводит библейские примеры, говорящие о важности добрых дел: из истории Авраама в Быт (15:6 и 22:16–17) и Раавы в Ис Нав 2 [642]. Ученая дискуссия по поводу этого стиха определялась, в основном, противопоставлением утверждения Иак о том, что вера без дел не имеет особой силы, Павлову отрицанию спасительной силы дел (Закона Моисеева). Я вернусь к этой дискуссии в первом подразделе ниже, здесь скажу только, что Иак претворяет на практике предупреждение Иисуса о том, что не каждый говорящий «Господи, Господи» войдет в Царство Небесное (Мф 7:21). Во все времена иноверцы, разумеется, судят о христианах в соответствии с основанным на здравом смысле изречении (Иак 2:26), что вера без дел мертва. Для них это эквивалентно фразе «Делай то же, что говоришь».

Грехи (проступки), которые нарушают целостность христианской общины (3:1–5:6). В ряде стихов Иак приводит один за другим примеры грехов и недостатков, прежде всего угрожающих гармонии, которой требует заповедь любить друг друга. Как ветхозаветный учитель мудрости, автор Иак перечисляет в 3:1–12 примеры (удила во рту коней, руль корабля, пожар, яд, горькая вода), красноречиво описывающие ущерб, который может нанести несдержанный язык, особенно если он принадлежит учителю [643]. В 3:9 его ирония напоминает Пс 62:5 (Пс 61 в Синодальном переводе. – Прим. ред.) и Сир 5:15 (13). С помощью языка можно восхвалять Бога, а можно уничтожать людей, созданных по образу и подобию Бога! Не только вера, но и мудрость должна выражаться в делах (3:13–18 – здесь, видимо, все еще имеются в виду учителя). Если Иисус говорил: «По плодам их узнаете их» (Мф 7:16), – то и мудрость свыше узнается по плодам (чистоте, миролюбию, умеренности, и т. д.). Как мы увидим, сравнив Иак и Нагорную проповедь, это близко по смыслу к обещаниям блаженства и к Павловым «плодам» Духа в Гал 5:22.

Слова о том, как должны жить мудрые, ведут к порицанию зависти и различных вожделений, разделяющих людей и делающих их несчастными (4:1–10) [644] – вожделений, которые противоположны духу блаженств. Цитата из Притч 3:34 в Иак 4:6 («Бог гордым противится, а смиренным дает благодать») обобщает эту мысль. (Тот же стих цитируется в 1 Петр 5:5, и в Иак, как и в 1 Петр, используется слово «Бог», а не «Господь», как в Септуагинте; видимо, можно говорить о формировании типично христианской формы использования определенных стихов ВЗ, возможно, в процессе «катехитического» обучения.) Осуждение своего брата или сестры порицается в Иак как заносчивость, противоречащая Закону Бога – высшего законодателя и судьи. Осуждение этой заносчивости продолжается в 4:13–17, где читателям напоминает, что они – не хозяева своей жизни (ср. это с неуверенностью в завтрашнем дне в Притч 27:1). Тема богатых, уже дважды поднимавшаяся здесь (1:9–11; 2:1–9), снова возникает в 5:1–6 в форме резкой критики, напоминающей проклятия богатых у пророков (Ам 8:4–8) [645] и в проповедях Иисуса [646]. Призыв быть терпеливыми до прихода Господа в Иак 5:7–11 близок к уверенности в том, что бедные увидят мало справедливости в этом мире, который находится в руках богатых. Надежда на парусию в этом разделе опровергает мысль о том, что Иак – произведение нехристианское по своему мировоззрению [647].

Отдельные наставления о поведении в общине (5:12–20). Клятвы, молитва и наставление сбившихся с пути истинного – последние из рассматриваемых в послании тем, и делается это все еще, видимо, в контексте грядущего последнего суда. Яркое выраженное отрицательное отношение к клятвам в 5:12 (см. Сир 23:9:11) снова приближает Иак к Нагорной проповеди в Мф (5:33–37). Специальный раздел ниже посвящен Иак 5:14–16, где говорится не только о

литургической молитве за больных (по силе сопоставимой с молитвой Илии), но также о специальном помазании маслом, которое осуществлялось пресвитерами и излечивает как грехи, так и болезни. Все это подразумевает общину, где существуют определенные должности. Учитывая атмосферу увещаний, характерную для большей части Иаков, можно решить, что автор суров и даже не склонен к прощению. В таком случае последние строки (5:19–20) будут сюрпризом: автор очень беспокоится о том, чтобы вернуть назад (а следовательно, простить) тех, кто отпал (здесь Иаков можно противопоставить Евр 10:26–31). Если в 1 Петр 4:8 милосердие искупает множество грехов, то для Иакова множество грехов искупает тот, кто возвращает заблудших.

Иаков 2:24 и Павел о вере и делах

В Гал 2:16 Павел утверждает: «человек оправдывается не делами Закона, а только верою Иисуса Христа/в Иисуса Христа». Немного позже он говорит в Рим 3:28: «человек оправдывается верою, независимо от дел Закона». В противоположность этому Иаков 2:24 утверждает: «человек оправдывается делами, а не верою только» [648]. Формулировки очень близки, и оба автора обращаются к примеру Авраама в Быт 15:6 [649]. Следовательно, вряд ли это сходство случайно, один из взглядов должен быть отражением другого. Тема веры/дел составляет основу Павловых Гал и Рим, тогда как в Иакове она более эпизодическая [650]. Мало кто считает, что позиция Павла сложилась как реакция на Иакова, складывается впечатление, что автор Иакова исправляет формулировку Павла, хотя точнее будет сказать, что он исправляет ее неправильное понимание. Павел утверждал, что предписанное Законом Моисея исполнение ритуалов, особенно обрезания, не оправдывает язычников [651]. Для этого нужна вера в то, что сделано Богом во Христе, вера, которая предполагает посвящение этому своей жизни. Автор же Иакова имеет в виду тех, кто уже стал христианами и верит в Иисуса умом (даже «бесы веруют», 2:19), но еще не претворил свою веру в жизнь. Он настаивает на том, что их дела (не соблюдение ритуалов, предписанное Законом, а их поведение, в котором проявляется любовь) должны совпадать с их верой – а с этим Павел был согласен, как можно заключить из «императивного» раздела его писем, касающегося христианского поведения [652]. Если бы автор Иакова читал Рим, он бы понял, что они с Павлом говорят о разных вещах. Павел не утверждал, что возможно оправдание через веру, не подкрепленную образом жизни, подобной жизни Христа. В связи с этим будет логично предположить, что когда Иаков было написано, формулировка Павла уже повторялась вне контекста и порождала непонимание, которое необходимо было исправить.

Павел, видимо, часто упоминал свою доктрину веры/дел в своих проповедях, поэтому мы не можем сказать, когда и где автор Иакова столкнулся с неправильной ее интерпретацией. (Разумеется, автор Иакова мог не знать, что это была именно доктрина Павла.) Хочется думать, что Иаков исправил (неправильно понятое) формулировки из Гал 2:16 или Рим 3:28. При разборе Рим я предположил, что Павел написал письмо христианам Рима отчасти для того, чтобы исправить те неверные интерпретации его взглядов, что были в ходу в Риме (источником их, возможно, был Иерусалим – церковь–Мать, принесшая христианство в Рим). То, что Павел писал в Гал (включая его критику столпов Иерусалимской церкви), могло быть принесено в Рим проповедниками из Галатии, на которых нападал Павел. Если Иаков было написано в конце 50-х годов в Иерусалиме, оно могло содержать в себе реакцию на (тенденциозные) сообщения об образе мыслей Павла, выраженном в Гал. Возможно, Иаков было послано общинам, находившимся под угрозой дурного влияния этих идей Павла. Если считать, что Иаков было написано позже, это могло быть реакцией на сообщения о том, что Павел писал в Послании к Римлянам (см. выше по вопросу о возможности того, что Павел написал это письмо христианам Рима отчасти из-за того, что они имели некоторое влияние на иерусалимских церковных лидеров). Все это в значительной степени предположения, но мы еще вернемся к этому вопросу в подразделах ниже.

Иаков и Мф об Иисусовой традиции

Любопытно, как близки по содержанию Иаков и тот раздел Мф, в котором излагается учение Иисуса. Это можно увидеть из списка параллельных тестов Иаков и Нагорной проповеди Мф [653].

Иаков 1:2: Считайте за счастье, когда вы подвергаетесь различным испытаниям. Мф 5:11–12: Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать... Радуйтесь и веселитесь.

Иаков 1:4:...чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка.

Мф 5:48: Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный.

Иак 1:5:...просите у Бога, который дает всем щедро и без всякого упрека. Мф

7:7: Просите, и дано будет вам...

Иак 1:19–20: Будьте медленны на гнев, ибо гнев человеческий не творит справедливости Божьей. Мф 5:22:... всякий, гневающийся на брата своего... подлежит суду...

Иак 1:22: Будьте же исполнители слова, а не слышатели только, обманывающие самих себя. Мф 7:24: Всякий, кто слушает эти слова и исполняет их...

Иак 2:5:...не бедных ли мира избрал Бог быть... наследниками Царства? Мф

5:3: Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство небесное[654].

Иак 2:10: Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем. Мф 5:19:... кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном.

Иак 2:13:...суд без милости не оказавшему милости. Мф 5:7: Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

Иак 3:12: Может ли смоковница приносить маслины, а виноградная лоза – смоквы? Мф 7:16: Собирают ли с терновника виноград или с репейника смоквы?

Иак 3:18: Плод же правды сеется у тех, которые хранят мир. Мф 5:9:

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божьими.

Иак 4:4:... дружба с миром есть вражда против Бога. Мф 6:24: Не можете служить Богу и маммоне.

Иак 4:10: Смиритесь пред Господом, и вознесет вас. Мф 5:5: Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

Иак 5:2–3: Богатство ваше сгнило, одежды ваши изъедены молью. Золото ваше и серебро изоржавело... Вы собрали себе сокровище [=наказание] на последние дни. Мф 6:19–20: Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут. Но собирайте себе сокровища на небе...

Иак 5:9: Не сетуйте... друг на друга, чтобы не быть осужденными... Мф 7:1: Не судите, да не судимы будете.

Иак 5:10: В пример злострадания и долготерпения возьмите... пророков... Мф 5:12:...так гнали и пророков, бывших прежде вас.

Иак 5:12: Не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою, но да будет у вас «да, да» и «нет, нет». Мф 5:34–37: не клянитесь вовсе: ни небом... ни землею... Но да будет слово ваше: «да, да», «нет, нет».

Обратим внимание, что несмотря на близость тем, ни словесная форма, ни порядок следования тестов не совпадают. Исходя из этого, большинство исследователей считает, что автор Иак был знаком не с Мф, а с Иисусовой традицией, известной Матфею и близкой к Q (см. сноску 28 выше).

Помазание больных (5:14–16)

Эта тема вводится в 5:13, где предлагается молиться в страдании и петь Богу псалмы в радости. Здесь нас интересует, что же следует предпринимать в болезни.

«14Болен ли кто из вас? пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазавшие его елеем во имя Господне. 15И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему. 16Признавайтесь друг перед другом в проступках и молитесь друг за друга, чтоб исцелиться...»

Впоследствии исцеление больных через помазание священником стало считаться церковным таинством, и Иак 5:14–15 неизбежно фигурировало в спорах реформаторов и Рима по поводу количества таинств. XI правилом Тредентского собора (DS 1716–19) было определено, что соборование[655] как таинство было учреждено Христом и утверждалось Иаковом и что пресвитеры церкви, которых Иаков призывает приглашать к больным – это не просто старейшины общины, а священники, рукоположенные епископом. В связи с этим необходимо прояснить несколько моментов для того, чтобы облегчить дальнейшее обсуждение[656].

(1) Решения Тредентского собора принимались на фоне споров XVI века и существующего на тот момент понимания таинств. На нем было установлено, что соборование подходит под определение таинства, сложившегося в Средние века. Там не говорилось, что помазание больных понималось как таинство в I веке, и действительно, у нас нет свидетельств, что термин «таинство» использовался еще в те времена. Также на соборе было установлено, что это

таинства должны были совершаться в церкви XVI века (и задолго до этого) те, кто принадлежал к духовенству, а именно, рукоположенные священники, а не просто старшие члены общины. На соборе не говорилось (хотя те, кто присутствовал на соборе, могли предполагать), что в те времена, когда было написано Иак, функции епископов, священников и обряд рукоположения были уже устоявшимися (см. главу 29 выше относительно всех этих вопросов). Проблему таинства, которая возникла в рамках изучения практики I века, значимой как для римо-католиков, чтящих авторитет собора, так и для других христиан, можно сформулировать следующим образом. Считались ли в те времена молитва за больных, помазание с целью исцеления и отпущение грехов признанными церковными авторитетами (то есть, пресвитерами) особым священнодействием, продолжающим дело Иисуса?

(2) Пресвитеров нужно было звать для оказания помощи больным. По традиции и Петр и Павел занимались исцелением (Деян 3:6; 5:15; 14:8-10; 28:8). В 50-х годах в церкви Коринфа существовали люди, за которыми признавался данный Духом дар целительства (1 кор 12:9, 28, 30). Мы уже знаем, что с развитием структуры церкви и особенно в последней трети I века те, кто были подготовлены или избраны пресвитерами общины, выполняли некоторые из обязанностей, раньше выполнявшихся людьми, по общему признанию имевшими дар от Духа (см. главы 29, 30). Таким образом, вполне понятно, что обязанность молитвенного исцеления могла быть возложена на пресвитеров.

(3) Помазание именем Господа – это то, что пресвитеры должны были делать прежде всего. Оливковое масло использовалось в древности в медицинских целях. В Лев 14:10-32 о помазании маслом говорится как о средстве, помогающем исцелиться от проказы; в Ис 1:6 говорится о том, что масло смягчает раны и улучшает их состояние; в Иер 8:22 есть намек на целительную силу бальзама Галаада. (Предполагалось, что помимо целительной силы масло надделено также магической силой, особенно действенной при изгнании демонов.) В новозаветное время в Мк 6:13 рассказывается об одном из видов деятельности Двенадцати, посланных Иисусом в 6:7: «многих больных мазали маслом и исцеляли». Значат ли эти слова Марка, что это было одно из тех дел, для выполнения которых Иисус их послал? Мф 10:1 сообщает, что было совершено исцеление больных и расслабленных. Иак содержит множество отголосков Иисусовой традиции, поэтому практика, описанная в Иак 5:14-15 могла восприниматься как продолжение того, что когда-то повелел Иисус [657]. Не это ли подразумевает помазание «именем Господа»? [658]

(4) Исполненная веры молитва пресвитера за больного спасет (исцелит) его, и Господь поднимет этого больного, а если он согрешил, то грехи будут ему прощены (5:15). (Это описывается как последовательность связанных действий, но такая связанность, видимо, вымышленна.) Посещение больных и молитвы за недомогающих друзей поощряется в ВЗ, например, в Пс 35:13-14 (Пс 34 в Синодальном издании. – Прим. ред.); Сир 7:35. Молитва Богу за исцеление больных часто имела особую форму, поскольку грех считался корнем и причиной болезни. Например, друзья, пришедшие к Иову, хотели молиться за него и вместе с ним для того, чтобы он признал свои грехи, и Бог затем исцелил его. Вера в это засвидетельствована во II веке до н. э. в Сир 38:9-15: «Дитя мое, когда ты болен, не медля помолись Богу, который исцелит тебя. Избегай скверны, пусть руки твои будут праведны; очисти свое сердце от всякого греха... Человек, грешащий против Творца, будет неугоден врачу». В Молитве Набонида (Свитки Мертвого моря) говорится о том, как царь, пораженный порчей, молился Богу Высочайшему, и его грехи были отпущены экзорцистом (García Martínez ed. 289) [659]. К обсуждению связи греха и болезни можно прибавить 1 Кор 11:29-30, где профанация причастия приводит к тому, что многие больны, слабы и умирают. В Евангелиях Иисус говорит о Себе как о враче (Мф 9:12; Лк 4:23), а для тех, кого Он исцелил, «спасение» иногда означает и излечение от болезни, и прощение грехов [660]. Если исходить из всего этого, Иак 5:15 становится понятным. Молитва, полная веры, спасает больного в двух смыслах этого слова: поднимает его с одра болезни и отпускает грехи.

(5) Связь 5:16 («исповедуйте же грехи друг другу и молитесь друг за друга, чтобы вы были исцелены») с предшествующими стихами очень спорна. Со времен Реформации Тредентской доктрине о соборовании, осуществляемом рукоположенным священником, некоторые противопоставляли 5:16 как объясняющую конкретизацию 5:14-15. Другими словами, пресвитеры были просто старейшими членами общины, а молитва (и помазание) были просто общим делом всех членов общины, а не прерогативой церковных авторитетов или какого-то раннего эквивалента духовенства. Некоторые, как например Дибелиус

(Dihelius, James 255), признают, что в 5:16 представлен вид деятельности, отличный от того, который описан в 5:14–15, и утверждают, что эти два фрагмента противоречат друг другу, а 5:16 – позднейшая вставка[661]. Другие отвергают бесперспективную мысль о том, что это интерполяция, считая, что в 5:15 говорится, об особом таинстве, осуществляемом пресвитерами, которых специально готовили для целительства, а параллельно с этим существовали и общинная исповедь, молитва и исцеление. (Дидахе 4:14 учит: «Вы должны исповедоваться в своих прегрешениях в церкви, а не приступать к молитве с нечистой совестью».) Последнее объяснение, судя по всему, получило наибольшее число сторонников. Оно учитывает и более раннюю интерпретацию, согласно которой возникновение церковной иерархии тогда еще не привело к прекращению практики сакральных действий, которые осуществлялись всей общиной.

литературный жанр[662]

В Иак 1:1 сдержится вступительная формула, но там нет сведений об авторе, развернутых приветствий и какого бы то ни было сходства с заключительной формулой[663]. В тексте есть указания на некоторые элементы церковной жизни, например, собрания в синагоге, где присутствуют как богатые, так и бедные, и структура церкви, в рамках которой определенные люди становятся учителями или пресвитерами. Но здесь нет никаких конкретных сведений об адресатах. Таким образом, можно сказать, что Иак ближе к посланию, чем к письму по классификации Дайссмана (см. главу 15), хотя как мы уже видели, эта классификация не применима для многих видов писем. Некоторые интерпретаторы утверждают, что Иак не предназначалось конкретной группе людей, а просто представляло собой разрозненное собрание этических наставлений, подходящих для всех. Эта интерпретация, однако, не учитывает контекста и особых акцентов этих наставлений. Например, как уже указывалось выше, обращение к «двенадцати коленам в рассеянии» вкуче с содержанием предполагает некую ветвь христиан, оставшихся в значительной степени верными наследию Израиля, и не настолько «либеральных», как христиане еврейского/языческого происхождения (например, последователи Павла), отказавшиеся от многих установлений Закона. Другими словами, это были христиане того типа, представителем которого был исторический Иаков, брат Господа. Многие возражают, что если бы это было так, то в Иак говорилось бы и о правилах питания или еврейских праздниках и тому подобном. Однако это возражение справедливо только в том случае, если Иак было обращено к тем, кто ничего из вышеперечисленного не соблюдал. То, что Иак хранит молчание по этому поводу, а также одобрительный тон послания, свидетельствуют о том, что адресаты придерживались того же мнения по этим вопросам, что и автор. Таким образом, они нуждались в увещеваниях не по вопросам вероучения, а только в том отношении, в котором они подвергались губительному влиянию окружающего общества (несправедливая пристрастность, предпочтение богатых) и искаженной доктрины Павла (вера, а не дела). Это приобретает смысл, если Иак было послано из Иерусалима или Палестины и предназначалось конкретно для тех последователей церкви, которые были обращены миссионерами из Иерусалима или были под их влиянием. То, насколько это вероятно, мы будем обсуждать в следующем подразделе.

Какие жанры и стили можно выделить в Иак? Собрание этических высказываний и наставлений, часто имеющих гномическую форму или форму пословиц, и выдержанных в строгом назидательном тоне, напоминает по содержанию и стилю весь корпус ветхозаветной литературы Премудрости,[664] как уже указывалось в разделе «Общий анализ». После окончания периода Ветхого Завета еврейская тема премудрости была продолжена как на греческом языке (например, «Высказывания Псевдофоциклида»[665], вероятно, написанные неким сильно эллинизированным евреем после 100 года до н. э.), так и на еврейском (например, «Пирке Авот», собрание, созданное до 200 года н. э.). Греко-римские философы (Эпиктет, Плутарх, Сенека) также писали этические трактаты[666], и в некоторых группах высказываний Иак совпадает во взглядах и ощущениях с теми, которые можно найти у этих авторов (но см. сноску 21 выше). Что касается христианского влияния, Иисус время от времени выступал в роли мудреца, как это можно видеть в своде учения Q, сохранившегося в Мф и Лк. Выше мы видели, как близок Иак к Мф именно в этом отношении. Помимо верности Дидахе, учению Иисуса, в Иак также ясно виден сильный эсхатологический компонент, с типичным для раннего христианства ожиданием второго пришествия (5:7–9). В сочинениях Павла тоже были элементы нравственной философии/ учения (часто в императивном разделе писем), но Иак целиком состоит из них. Если, развив христологию почти до уровня учения, ИЗ сильно отличается от Писания и философии Израиля и, тем более, от

греко-римской литературы, то Иаак своим последовательным вниманием к этике наводит на мысль о преемственности по отношению к традиции Израиля и могло встретить одобрение также и у многих нехристиан.

Как это свойственно авторам некоторых еврейских сочинений эллинистического периода, для передачи своего учения автор Иаак без колебаний использует литературные жанры, известные в греко-римской культуре [667]. Так, здесь сильны элементы диатрибы (см. главу 5). Например, тезис иллюстрируется серией примеров (2:14–26); большая часть письма представляет собой дискуссия «вы – я/мы» между читателями/слушателями и автором; также здесь неизменно присутствует серия императивов; прямое обращение к предполагаемым оппонентам, например 4:13; 5:1 и опровержение возражений, например 1:13; 2:18. С другой стороны, элементы дискуссии в форме диатрибы присутствуют во многих литературных формах, и вряд ли можно приравнять Иаак к некоторым более формальным примерам диатрибы греко-римской школы. Кроме того, Иаак напоминает парэнесис и по стилю, и по содержанию, например, обращение к уже известным проповедям и к моделям, которым нужно подражать [668]. И все же такое изложение традиционных этических наставлений в форме парэнетических максим можно считать практически вторым жанром, поскольку оно встречается в рамках сочинений, по преимуществу написанных в другом жанре, и отражает различные социальные реалии. Иаак также определяют как протрепетическую (поощряющую) проповедь, наставление придерживаться одного образа жизни как лучшего по отношению к другому, поскольку он подтверждает превосходство иудео-христианской морали, основанной на Законе. Этот жанр более соответствует представлению о Иаак как хорошо обдуманном риторическом сочинении, а не просто разрозненном собрании максим. Если мы задумаемся о том, как все это сочетается со вступительной частью письма, то придем к выводу, что Иаак относится к некому смешанному классу.

Авторство, адресат, место и время написания

Авторство. Было ли это действительно письмо, написанное Иааком Иерусалимским до 62 года н. э. (года его смерти)? Давайте рассмотрим аргументы, приводимые в пользу положительного ответа. Во-первых, разве не логичнее было бы для автора более позднего псевдоэпиграфа воспользоваться почетным титулом «брат Господа» вместо «слуга Божий» (1:1) или особыми ссылками на Иисуса для подтверждения вымышленных биографических данных. Еврейский дух письма также говорит в пользу того, что оно было написано главой Иерусалимской церкви. Однако эти аргументы не исключают возможности того, что это сочинение написал какой-нибудь ученик или хорошо осведомленный почитатель Иакова, воспользовавшийся скромным титулом, которым называл себя реальный Иаков, чтобы продолжить таким образом его мысль. Иаков Иерусалимский был одной из самых значительных фигур новозаветного христианства, поэтому, возможно, автору псевдоэпиграфа не было необходимости представлять Иакова адресатам (особенно тем, которые были обращены иерусалимскими миссионерами). Иаак написано на беглом, даже образном греческом и в прекрасном стиле [669], поэтому маловероятно, что оно было переведено с еврейского/арамейского, а родным языком автора был семитский. Кроме того, Иаак ссылается не на еврейскую Библию, а на Септуагинту. Таким образом, маловероятно, что крестьянин из Назарета мог написать это письмо лично. Можно предположить, что это был секретарь, но, как мы увидим, другие аргументы говорят в пользу того, что это сочинение было написано после смерти Иакова кем-то из его почитателей. Догадки о том, кто это был на самом деле, становятся, таким образом, бессмысленными.

Время написания. В качестве внешнего свидетельства можно привести прежде всего сочинения Псевдоклимента (самое раннее из которых датируется приблизительно 150–200 годами), где Иаков превозносится как епископ епископов и где утверждается, что между ним и Павлом были гораздо более враждебные отношения, чем это явствует из Иаак [670]. Иаак, видимо, было известно автору «Пастыря Ерме» [671], возможно, написанного в Риме около 140 года. Это означает, что Иаак должно было быть написано до этого года. Что касается внутренних свидетельств, то, как мы видели при сравнении Иаак и Нагорной проповеди Мф, автор знаком, хотя и в другой редакции, с тем видом учения Иисуса, которое изложено в Q и Евангелиях.

Таким образом, вряд ли автор опирался на письменные Евангелия. Автор также знаком с Павловой концепцией веры и дел, выраженной в Гал и Рим (написаны в 50-е годы), но, вероятно, в ее искаженном в результате популяризации варианте. Если судить по связи с Иисусовой и Павловой традицией, Иаак могло быть написано и до 62 года, но более вероятно, что это произошло в

последней трети I века. Подразумеваемая в 3:1 и 5:14–15 структура церкви, где была уже должность (а не просто дар) учителя и где пресвитеры уже имели определенную, так сказать, квазибогослужебную функцию, также наводит на мысль о конце I века. Более поздняя датировка маловероятна. Чем ближе к II веку, тем более вероятно, что автор должен был бы знать письменные Евангелия и Послания.

Место написания, адресаты. Для ответов на эти вопросы у нас недостаточно сведений. Особое отношение к бедным, знание Иисусовой традиции, упоминание раннего и позднего дождя, характерного для климата Палестины (5:7) [672] намекает на то, что Иак было написано в Иерусалиме или Палестине. Согласно Егесипу (ЕН 3.19–20), потомки членов семьи Иисуса, особенно внуки Иуды – «его брата по плоти», руководили церквами в Палестине до правления Траяна (98–117). Хотя Иакова почитали во многих областях, христиане палестинских церквей, разумеется, особенно чтили его как первого лидера иерусалимской общины. Самая ранняя апология Иакова – сочинения Псевдоклимента, написанные, по-видимому, в Пелле, которая находилась примерно в 60 милях к северо-востоку от Иерусалима, по другую сторону от реки Иордан. Говорили, что именно туда ушли иерусалимские христиане перед разрушением города в 70 году.

Нравственная проповедь Иак явно предназначалась общине или общинам (не отдельному человеку или семье) и была направлена против внешнего мира (1:27; Johnson, James 80–88). И все-таки Иак – не сектантское произведение, так как оно направлено не только против чужих, а касается прежде всего исправления своих, то есть христиан, которые должны углублять свои познания. Использование греческого языка, ссылки на Септуагинту и обращение к «двенадцати коленам в рассеянии» указывает на то, что адресаты находились за пределами Палестины. Ярко выраженный еврейский дух заставляет думать, что и автор, и адресаты были из числа евреев-христиан. Однако христиане из язычников часто перенимали еврейский колорит от обративших их миссионеров, так что существовала и ветвь иудео-христиан из язычников, весьма лояльная к иудаизму. Если Иак было написано в Иерусалиме (или в христианской общине, сохранившейся в Палестине после 70 года), слова «двенадцати коленам в рассеянии» могли быть обращены к тем общинам иудео-христиан из язычников, которые были обращения иерусалимскими миссионерами, а для этих общин изначально была свойственна верность иудаизму, присущая Иакову. Одной из таких общин могла быть римская, поскольку Иак было известно в Риме уже в начале II века. Если оно было получено в Риме, то могло служить для исправления искажений идеи о делах, выраженной Павлом в Рим. Ссылались ли на него в Риме («Пастырь Ерма», возможно, 1 Клим) потому, что оно соответствовало все еще господствующему там проеврейскому мировоззрению (см. главу 24)? Однако к середине II века фигура Иакова была уже поднята на флаг христианами еврейского толка, которые считались еретиками (сочинения Псевдоклимента), поэтому популярность идеи дел, связанной с именем Иакова, уже, видимо, ослабла. Этим можно объяснить то, что Иак не попало в римский канонический список конца II века. Это, конечно, в значительной степени догадки, но это свидетельствует против того, чтобы признать Иак сочинением общего характера, не имевшем определенной цели и не предназначавшемся в качестве наставления.

Каноничность Иак [673]

Иак не упоминается в Каноне Муратори, по которому можно судить о том, какие книги почитались священными в Риме конца II века. То, что старолатинский перевод Иак был найден в Codex Corbeiensis (список IX века) и помещен среди неканонических сочинений, делает весьма вероятным то, что Иак было переведено на латынь в III веке (и, возможно, позже других Соборных посланий). Следовательно, это свидетельство говорит о том, что около 200 года на Западе Иак не считалось каноническим, хотя оно рано сделалось известным в Риме (как мы показали при обсуждении «Пастыря Ерма»). В начале III века на грекоговорящем Востоке это письмо было признано Оригеном, который, хотя и считал его спорным сочинением, цитирует его двадцать четыре раза и приписывает его апостолу Иакову, брату Господа [674]. Еще в начале IV века Евсевий (ЕН 2.23.24–25; 3.25.3) помещает его среди спорных книг НЗ, но уже в конце того же века Афанасий свидетельствует о том, что Иак было признано грекоговорящими церквами Востока. То, что Иероним Стридонский, хотя и не полностью одобряя, включил его в Вульгату, а Августин ссылался на него, означали признание Иак на Западе. С другой стороны, оно не было признано сироговорящей церковью. Наконец, в начале V века Иак появилось и в официальном переводе на сирийский (Пешитта), хотя некоторые выдающиеся

Нам неизвестно, почему Иак так долго не находило признания. Возможно, кто-то из тех, кому оно было известно, не признавал, что «Иаков» из 1:1 и глава Иерусалимской церкви – одно и то же лицо, а другие сомневались, что авторство Иакова подлинно. Или то, что оно имело хождение в основном среди христиан, чтящих Закон, сделало его подозрительным для членов других церквей? Или же его не могли признать Соборным посланием из-за отсутствия в нем христологии?

Сомнения по поводу Иак в реннехристианский период послужили пищей для новых сомнений периода Реформации. Эразм, как и кардинал Каетан, признавал его, но сомневался в том, что оно принадлежит Иакову, брату Господа. В (сентябрьской) редакции своего немецкого перевода Библии 1522 года Лютер поместил Иак вместе с Евр, Иуд и Откр в конце НЗ, считая их сочинениями более низкого качества, чем «истинные и бесспорные, главные книги Нового Завета». Основными причинами сомнений периода Реформации (помимо тех, что уже высказывались в раннехристианский период) было то, что там соборование утверждается как таинство, а также говорится, что «вера без дел мертва» (2:20), а это вступало в противоречие с превознесением веры Лютером. Хотя Лютер и нашел там много хороших высказываний, Иак оставалось для него «соломенным посланием» по сравнению с истинным золотом Евангелия. В 1540 году в своих «Застольных беседах» он выражал желание, чтобы Иак было исключено из обсуждения в университете Виттенберга, поскольку оно не имеет большого значения. Лютерова реформа канона была впоследствии отменена, а благодаря Меланхтону открытое противоречие между Иак и Павлом устранено. Однако и в последующие столетия, особенно в рамках протестантизма, Иак часто считалось второстепенным новозаветным свидетельством, особенно по сравнению с письмами Павла. Иногда оно даже сбрасывалось со счетов как более поздний продукт эбионитства или крайней ветви еврейского христианства.

Однако ко второй половине XX века, с ростом у христиан чувства социальной этики, замалчивание Павлом необходимости социальной реформы (например, его терпимость к рабству) стало объектом усиливающейся критики, а к Иак, напротив, стали относиться лучше. Изречение «что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет?», подкрепленное примерами о необходимости ежедневно давать одежду тем, кто плохо одет, и еду тем, кто голоден (2:14–16), посчитали существенным исправлением равнодушного к обществу христианства. Конечно, отсутствие в Иак христологических утверждений («Иисус Христос» звучит здесь только дважды: 1:1 и 2:1) осталось проблемой, но для поколения, выросшего на идеях богословия освобождения (часто пишут «теология освобождения», но это не принципиально), социальная направленность была более важна. (Можно также заметить, что Иак показывает, как преобразовать христологию в нечто значимое для христианской жизни, что делал и сам Иисус, который, хотя и назван в Синоптических Евангелиях Сыном Божиим, прямо этого не проповедовал, а разъяснял Благою весть о царстве бедным, голодным и преследуемым.) Таким образом, многие, исходя из Иак 1:27, где говорится, что истинная религия – это навещать нуждающихся вдов и сирот, будут резко возражать против того, что Иак – «соломенное послание». Такая перемена в отношении к Иак служит вечным предостережением против того, чтобы оценивать ту или другую книгу НЗ как худшую или второстепенную. То, к чему одно поколение относится с презрением, другое поколение может расценить как суть Благой вести.

Для размышления

(1) Проблему, связанную со структурой послания, не следует оставлять без внимания, например, вопрос о том, насколько то, что следует за Иак 3:1, относится именно к учителям. И о них ли речь в Иак 4? Дибелиус (Dibelius, James 5) определяет Иак как парэнесис, то есть собрание этических высказываний из разных источников, мало связанных между собой или вообще не связанных ничем, кроме «слов-связок». Однако более детальное исследование показывает, что парэнесис может иметь форму и развитие, и большинство современных комментаторов склонны видеть в Иак структуру, хотя они могут не соглашаться по поводу деталей этой структуры. Некоторые считают, что эта структура определялась внешними факторами, какими могли быть, например, мидраш или гомилетическая интерпретация Пс 12(11), или длина разделов проповеди [675]. Согласно самой вероятной из этих гипотез выбор тем определялся их последовательностью, уже существовавшей в крещальных

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
проповедях или катехизических наставлениях по этическим вопросам, что следует из большого количества параллелей с 1 Петр. Каргаль (Cargal, Restoring) сделал обзор предположений, а затем попытался применить семиотическую теорию Греймаса. Выделенные им части не всегда просто согласовать с темами и риторическими приемами. Так например, он считает 1:22–2:13 одним разделом, хотя 2:1 начинается с нового обращения. Однако другие исследователи считают, что в основе организации Иаков лежит богословие, например, принцип двойственной склонности Iyaser или yetzer) человека как добру, так и к злу (см. Иаков 2:8; 4:8; и Macrus, «Evil»). Читатели могут сравнить структуру Послания, которая предлагается в разных комментариях на Иаков, и выяснить, влияет ли их различие на смысл, и если влияет, то каким образом.

(2) Мы можем наблюдать в ВЗ рост интереса к теме ответственности человека за творимое им зло. Утверждение, что Бог ожесточил сердце фараона и поэтому он не сделал того, что Бог повелел ему через Моисея (Исх 4:21; 7:3–4, и т. д.; также 2 Сам 24:1; Исх 6:9–10) – формулировка, которая не проводит четкой границы между божественным предвидением и божественным влиянием на события, то есть Богом как причиной событий. Прогрессом в области богословия было предположение, что какая-то другая личность помимо Бога толкает людей к злу: сначала ангел, сам по себе не злой (сатана в Иов 1:6–12; Зах 3:1–2), а затем уже злой ангел-искуситель, или дьявол (1 Фес 2:18; Мф 4:1–11). Однако в современном обществе вместо того чтобы обвинять Бога, в основном ссылаются на наследственность, а от людей религиозных можно услышать высказывания вроде «бес попутал». Иаков 1:13–16 противоречит и тому, и другому, говоря о личной ответственности каждого за его реакцию на искушение или испытание. Полное отрицание существования разумного злого начала хотя и встречается в наше время, противоречит большей части новозаветных свидетельств и традиционному христианскому учению.

(3) В годы обострения кризиса прав человека в США в некоторых церквях часто говорили, что можно прочесть Иаков 2:1–7, заменив «богатый» и «бедный» на «белый» и «черный», и получится исключительно актуальная проповедь. Однако не стоит думать, что в изменившейся ситуации Иаков потеряло свою значимость. Давайте представим себе церковный приход, в котором уделяется много внимания социальным вопросам и о котором никак нельзя сказать, что там равнодушны к бедным. Но может ли священник, управляющий этим приходом, позволить себе не уделять щедрым богачам особого внимания? Ведь если те, кто делает богатые пожертвования, не будут особым образом публично отмечены (в специальном бюллетене, на памятной доске или в ежегодном списке жертвователей), вероятность таких богатых пожертвований резко уменьшится. Разве возможно жить в мире и не быть пристрастным? Не вечным ли – до наступления Царства Небесного – вызовом служит Иаков, как и евангельский Иисус?

(4) Специальный подраздел был посвящен Иаков 5:14–16 и христианским разногласиям по поводу причисления помазания больных к таинству. Оставив на время вопрос о помазании именно священниками, мы не можем отрицать, что Иаков подхватывает и продолжает традицию внимательного отношения к исцелению, идущую от Иисуса. Павлу известно было о целителях, получивших этот дар от Духа, а некоторые и в наши дни утверждают, что такие есть в церкви. Большинство христиан не считают, что им дан такой дар исцеления. Должны ли они продолжать традиции раннехристианского отношения к целительству и уходу за больными, особенно в рамках культуры, которая все больше и больше склонна доверять лечение больных медикам и различным организациям здравоохранения?

Библиография

Adamson J. B. (NICNT, 1976), Blackman, ?. C. (TBC, 1957); Chester, A. (NTT, 1994); Davids, R. H. (NIGTC, 1982, NIBC, 1984); Dibelius, M. (Hermeneia, 1975); Gench, ET, (ProcC, rev. ed. 1995); Johnson, L. T. (AB 1995); Kugelman, R. (NTM, 1980*); Laws, S. (HNTC, 1980); Martin, R. A. (AugC, 1982); Martin, R. P. (WBC, 1988); Perkins, P. (IBC, 1995); Reicke, ?. (AB, 1964**); Ropes, J.?. (ICC, 1916); Ross, A. (NICNT, 1954), Sidebottom, E. M. (NCBC, 1967**); Sloyan, G. S. (ProcC, 1977); Tasker, R. V. G. (TNTC, 1956); Townsend, M. J. (EC, 1994); Williams, R. R. (CCNEB, 1965).

Adamson, J. B., James: The Man and His Message (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

Baker, W. R., *Personal Speech? Ethics in the Epistle of James* (WUNT 2.68; Tübingen: MohrSiebeck, 1995).

Cabaniss, A. "A Note on Jacob's Homily," *EvQ* 47 (1975), 219–222.

Cargal, T. B. *Restoring the Diaspora: Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James* (SBLDS 144; Atlanta: Scholars, 1993). Семиотический подход.

Geyser, A. S., "The Letter of James and the Social Condition of His Addressees," *Neotestamentica* 9 (1975), 25–33.

Hort, F. J. ?., *The Epistle of James* (London: Macmillan, 1909). Неполный (до 4:7) комментарий известного исследователя XIX века.

Marcus, J., "The Evil Inclination in the Epistle of James," *CBQ* 44 (1982), 606–621.

Martin, R. P., "The Life?Setting of the Epistle of James in the Light of Jewish History," *Biblical and Near Eastern Studies*, ed. G. A. Tuttle (W. S. LaSor Festschrift; Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 97–103.

Mayor, J. B., *The Epistle of St James* (3d ed.; London: Macmillan, 1913).

Mitton, C. L., *The Epistle of James* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966).

Moffatt, J. M., *The General Epistles* (London: Hodder & Stoughton, 1982).

Reese, J. M., "The Exegete as Sage: Hearing the Message of James," *WTB* 12 (1982), 82–85.

RevExp 66 (#4, 1969) посвящено Посланию Иакова.

Глава 35 Письмо (послание) Иуды

Ориген говорил, что Послание Иуды «исполнено здравых слов небесной благодати». В наши дни оно мало кого интересует: его находят слишком резким, слишком апокалиптическим, слишком несовременным, кроме разве что стиха 3 («подвизаться за веру, однажды преданную святым»). Более того, в Иуд есть ряд текстуально неясных мест, связанных с вольностями переписчиков; эти вольности могли быть обусловлены недостаточной авторитетностью сочинения. Отрицать эти сложности бессмысленно; более того, рекомендуем ознакомиться с разделом «Литературный жанр апокалиптики», прежде чем приступать к Иуд. Все же Иуд дает возможность узнать, как церковные лидеры реагировали на (реальные или потенциальные) опасности, когда между христианами начались разделения.

Порядок рассмотрения: «Контекст», «Общий анализ», «Использование неканонической литературы в Иуд», «Литературный жанр», «Авторство, адресаты, место написания, датировка», «Каноничность», «Библиография».

Базовые сведения

Датировка: Практически невозможно определить. Некоторые исследователи называют 50–е годы, многие склоняются к 90–м.

Место написания: Видимо, Палестина, где братья Иисуса были главными авторитетами; отдельные ученые называют Александрию.

Адресаты: Видимо, христиане, находившиеся под влиянием Иерусалимской/Палестинской церкви (церквей).

Аутентичность: Очень сложно определить. Если это псевдэпиграф, автором был человек, для которого братья Иисуса имели учительный авторитет.

Единство и целостность: Всерьез не оспариваются.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1–2.

Б. Основная часть: 3–23.

3–4: Основание: борьба за веру против неких нечестивцев.

5–10: Три примера наказания за неповиновение и их приложение.

11–13: Еще несколько примеров и полемическое описание нечестивцев.

14–19: Пророчества Еноха и апостолов о появлении этих нечестивцев.

20–23: Новый призыв к вере; необходимость по-разному подходить к разным людям.

В. Заключительная доксология: 24–25.

Контекст

Вопрос о том, был ли этот текст написан Иудой, мы рассмотрим в подразделе ниже. Обсудим пока, кто имеется в виду под «Иудой, слугой Иисуса Христа и братом Иакова» [676]. Если отбросить Искарриота, есть еще Иуда (сын Иакова?), упомянутый к концу списка Двенадцати, «которых Иисус назвал апостолами» в Лк 6:16 [677]. О нем мы ничего не знаем, но вряд ли его можно считать автором Иуд, который отделял себя от «апостолов Господа нашего Иисуса Христа» (стих 17). В Деян 15:22, 27–33 упомянут пророк Иуда (по прозвищу Варсава), посланный с Силуаном в Антиохию с решениями Иакова и прочих на Иерусалимском соборе 49 года. По мнению отдельных ученых, он мог написать Иуд, назвав себя «братом» Иакова в образном смысле (друг и соратник).

Самое частое и правдоподобное объяснение того, почему автор называет себя «братом» Иакова, состоит в следующем: предполагаемый Иуда – один из четырех названных по имени братьев Иисуса (третий в Мк 6:3 «Иаков, Иосия, Иуда и Симон», и четвертый в Мф 13:55), а потому является братом Иакова в буквальном смысле. При таком семейном статусе этот Иуда должен был обладать авторитетом, который подразумевается интенцией автора написать сочинение «о нашем общем спасении» (Иуд 3), – проект, задуманный до того, как возникла необходимость отправить это короткое послание против «вкравшихся». Он может помнить предсказанное апостолами (стих 17); соответственно, не будучи сам апостолом, он изображает себя как наставника, обладающего весом в традиции. Автор, возможно, знал иврит, если Бокэм (Bauckham) прав, что обращение Иуд с Писанием предполагает еврейский текст, а не LXX [678]. В Иуд 1 автор скромно называет себя «слугой» Иисуса, но Иакова, знаменитого главу Иерусалимской церкви, именует братом – возможно, потому, что письмо послано из Иерусалима/Палестины. В тех местах у Иуды должен был быть авторитет, судя по преданиям о его жизни. Вероятно, братья Господа стали миссионерами-апостолами (в Павловом смысле: 1 Кор 9:5), но миссионерствовали, главным образом, в Палестине, где, по сообщениям Юлия Африкана (см. Евсевий, Церковная история 1.7.14), сосредоточилась семья Иисуса. Согласно Егезиппу (см. Евсевий, Церковная история 3.19–20), внуки Иуды, «брата Спасителя по плоти», были главами церквей в Палестине до времен Траяна (98–117) [679]. В своем детальном исследовании (Jude Relatives 45–133) Бокэм показывает, что члены этой семьи руководили христианами как в Галилее, так и в Иерусалиме [680]. Поэтому в дальнейшем будем исходить из того, что данное письмо отправлено от имени Иуды, брата Иакова и Иисуса. (О том, кто были родителями братьев Иисуса, см. выше, главу 34, сноску 2.)

Общий анализ

Вступительная формула (Иуд 1–2). Проблему литературного жанра и адресатов мы рассмотрим позже. Сейчас отметим, что для Иуды (как и для Павла: Рим 1:6; Кор 1:24) христиане – «призванные» и даже унаследовали традиционное название Израиля – «возлюбленные» Бога (Втор 32:15; 33:5, 26).

Основная часть (Иуд 3:23) обрамлена словами о вере в стихах 3 и 20. В начале основной части (3–4) излагается повод. Автор говорит «возлюбленным» адресатам о «нашем общем спасении» – о том, видимо, которое уже существует, как и в девтеропаулинистском Еф 2:8 (тогда как в письмах Павла спасение еще только обещается в будущем: 1 Фес 5:8–9; 1 Кор 3:15; Рим 5:9–10). Иуд говорит о вере как о традиционном корпусе учений (видимо, доктринальных и этических), «однажды переданном святым», и чувствует себя вправе излагать его. Его планы написать об этом были нарушены появлением неких «нечестивцев»

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
(anthropoi), обращающих благодать Бога в распутство и отвергающих Господа Иисуса Христа» (Иуд 4)[681]. Poleмическое описание аутсайдеров, «вкравшихся» с раздором, появляется уже в Гал 2:4 и станет распространенным в последней трети I века (Деян 20:29; 2 Тим 3:6; 2 Ин 10). Не будем, однако, забывать, что сами они могли считать себя миссионерами, проповедующими благовест. Некоторые экзегеты считают, что эти противники были учителями, поскольку о них говорится, что они «пастыри самим себе», но из их осуждения в стихе 4 мы мало можем узнать об их учении.

Три примера наказания за неповиновение и их приложение (5–10). Как мы увидим, некоторые экзегеты сомневаются, что Иуд обращено к реальной ситуации. По их мнению, это послание общего характера, которое нужно было применять в случае необходимости. Если же считать, что речь идет о реальной ситуации, то автор, судя по всему, исходит из того, что адресаты понимают ошибочность обличаемого им учения, и пишет лишь о том, как Бог опровергнет его. (Или он недостаточно осведомлен об этих посторонних учениях, чтобы конкретно их называть?[682]) В стихах 5–7 он приводит три примера из израильской традиции, в которых Бог наказал за непослушание. (Вежливо полагая, что читатели знакомы с этими примерами, имеет ли автор в виду иудео-христиан, воспитанных на этой традиции, или языко-христиан, которым об этом рассказали?) Хотя поколение было выведено Господом из Египта[683], в пустыне многие оказались нетвердыми в вере и были поражены смертью до вхождения в Землю Обетованную (Числ 14). Ангелы Божьи покинули свои места на небесах, вождя по женщинам, и Бог запер их под землей во тьме до Судного дня (1 Ен 10:4–6; главы 12–13)[684]. Содом и Гоморра погрязли в безнравственности и были в наказание сожжены (Быт 19:1–28). После этих трех примеров в Иуд 8–10 мы видим комментарий (стих 8: «так точно будет и с ними...») – экзегетическая структура, которую Эллис (Ellis) и Бокэм считают ключом к композиции Иуд. Хотя здесь возобновляется начатое в стихе 4 осуждение, не совсем понятно, как эти обвинения соотносятся с тремя примерами в стихах 5–7 (может, в обратном порядке?). Эти люди оскверняют свою плоть (как содомиты), отвергают господство (Бога или Христа?) и злословят славы (ангелов?), – видимо, нет смысла выяснять, какие конкретно лжеучения вызвали такую реакцию[685]. В стихах 9–10 самонадеянность «злословящих» противопоставлена скромности архангела Михаила, который не стал злословить, когда дьявол покусался на мертвое тело Моисея, а только укорил его (эта история взята из легенды о Моисее, в которую переросло сообщение о его смерти во Втор 34)[686]. У Климента Александрийского мы находим одно из нескольких ранних свидетельств того, что Иуд заимствовал этот рассказ из «Успения Моисея», апокрифа, позднее утерянного[687].

Еще три примера и poleмическое описание нечестивцев (11–13)[688]. Обличая своих противников, автор упоминает трех людей, которым, согласно раввинистической традиции (Авот р. Натана 41.14), «нет места в грядущем мире». Это Каин (в поздних легендах ему вменяли в вину не только убийство; ср. 1 Ин 3:12), Валаам (за плату научил мидианитян склонить Израиль к идолопоклонству; Числ 31:8; Втор 23:5; Ис Нав 24:9–10 и поздние предания[689]) и Корей (взбунтовался против Моисея и Аарона; Числ 16). Затем (стихи 12–13) автор мечет громы и молнии в адрес нечестивцев, о которых он говорил ранее. Он говорит об их зле, о беспочвенности их притязаний и об ожидающем их наказании, но все это очень неконкретно. Самая интересная деталь здесь – растение пиров любви (стих 12), поскольку напоминает о раннехристианских «агапах», связанных с евхаристией и часто служивших предметом споров (1 Кор 11:17–34). Таким образом, складывается впечатление, что «нечестивцы» внедрились в самое сердце общины (или общин), которой адресовано послание.

Пророчества Еноха и апостолов о появлении этих нечестивцев (14–19). Идея, что есть пророчества о явлении нечестивцев в последние времена, характерна для предостережений, к которым относится Иуд (ср. 1 Тим 4:1; 2 Тим 3:1 сл.). Согласно Евангелию от Марка, сам Иисус сделал такое апокалиптическое пророчество о лжемессиях и лжепророках (Мк 13:22). Иуд 14–15 начинается с пророчества о нечестивцах, изреченного Енохом, загадочным человеком, ходившим с Богом и взятым живым на небо, но снова автор выходит за пределы свидетельства Быт (5:23–24), обращаясь к иудейской традиции (на сей раз 1 Ен 1:9)[690]. Некоторые экзегеты возводят это poleмическое описание стиха 16 к отрывкам из «Завещания (Успения) Моисея» (7:7, 9; 5:5), однако эта параллель далеко не очевидна. Далее автор обращается к пророчеству апостолов: «В последнее время появятся ругатели, поступающие по своим нечестивым похотям». В НЗ не сохранилось такой фразы, таким образом, автор, видимо, обращается к более широкой христианской традиции, как он обращается

Повторный призыв к вере; разные виды суждения (20–23). Хотя Иуд очень во многом направлено на полемику, вполне вероятно, что именно эти стихи содержат цель и подлинную кульминацию текста. В стихе 3 автор желал «написать вам увещание – подвизаться за веру». В стихе 20 он объясняет, как именно подвизаться за веру: «созидаю себя на святейшей вере вашей». Это следует делать, молясь Духом Святым и пребывая в Божьей любви – совет прекрасный во все времена, но теперь ставший актуальным, так как, ожидая милости Господа Иисуса Христа на суде, адресаты письма вынуждены иметь дело с «ругателями», не имеющими Духа (Иуд 19). [691] Если учесть резкость, с которой автор писал до сих пор, можно констатировать относительную сдержанность: к сомневающимся и колеблющимся нужно проявлять милость, других – спасать из огня, третьих – тоже миловать, но крайне осторожно, из-за их испорченности [692]. Видимо, осторожность самого Иисуса в отношении общинных судов возымела действие (Мф 18:15–22).

Заключительная доксология (стихи 24–25). В конце Иуд нет никаких личных вестей для адресатов. Иуд завершается торжественной доксологией, возможно, взятой из литургии, но адаптированной к опасной ситуации, в которой находятся адресаты. Иуд славит единого и единственного (μονος = монотеизм) Бога, «могущего соблюсти вас от падения» и привести на Суд в ликовании (ср. 1 Фес 5:23; 1 Кор 1:8). Христианская модификация этой иудейской монотеистической хвалы состоит в словосочетании «через Иисуса Христа, Господа нашего» (ср. «единый Господь» и «единый Бог» в Еф 4:5–6; см. также Иак 1:1).

Использование неканонической литературы в Иуд

Здесь видели проблему: столетиями богословы утверждали, что если автор был боговдохновенным, то мог отличить боговдохновенное от небоговдохновенного. (Правда, иногда использовали обратную логику: поскольку автор Иуд был боговдохновенным, то и книги, которые он цитировал, например, 1 Ен, были боговдохновенными.) Сейчас обычно считается, что это псевдопроблема, которая предполагает упрощенное понимание боговдохновенности и каноничности. Боговдохновенность автора признавалась, когда книга объявлялась канонической Израилем или христианской церковью [693]. Хотя большинство иудеев I века считали «Закон и Пророки» боговдохновенными и каноническими, по поводу «других Писаний» такого согласия не было.

И все же дело не только в отсутствии твердого канона. Видимо, иудеи и ранние христиане пользовались книгами как священными и авторитетными (то есть фактически боговдохновенными), не задаваясь вопросом, стоят ли те на одном уровне с Законом и Пророками. Не следует ограничивать опору Иуд на неканонические тексты цитацией из 1 Ен в стихах 14–15 и «Успения Моисея» в стихе 9. Сюжет о наказании ангелов в стихе 6 также взят из 1 Ен, а полемика в стихе 16 тоже может опираться на «Успение Моисея» [694]. В эпизоде с Каином и Валаамом (стих 11) автор использует предание о библейских персонажах, которое не отражено в Библии. Кроме того, в стихах 17–18 он цитирует слова апостолов, не зафиксированные в книгах, которые христиане впоследствии включили в канон. Иными словами, автор принимает и свободно цитирует обширное собрание израильских и христианских традиций, не ограничиваясь корпусом письменных книг, считавшихся каноническими какой-либо из известных нам групп. Возможно, вопрос о каноничности просто не приходил автору в голову.

Литературный жанр

Разработка в последнее время новых методов способствовала усилению интереса к Иуд. Например, Неугеу рассмотрел Иуд в социологическом ракурсе. В античности благополучие группы ставилось выше благополучия индивидов. Неугеу напоминает о модели «патронажа–клиентуры», в которой Бог или Иисус рассматривались бы как небесные бенефакторы, а писатели – как их орудия. Соответственно, нападки на то, что писатели считают благом для группы, воспринимались бы как нападки на Бога.

Значительное внимание также уделяется литературным проблемам и сопоставлению Иуд с нормами греко-римской риторики (например, Charles, *Literary* 20–29). В своих увещаниях и предупреждениях автор Иуд использует совещательное красноречие. Есть также элементы красноречия торжественного (хула на оппонентов) и судебного (обвинения). В то же время использование

Если вспомнить классификацию Дайсмана (письма/послания), то к какой категории отнести Иуд? На христианское письмо Иуд похоже больше, чем Иак. В отличие от лаконичных «приветствий» в Иак 1:1, «милость и мир и любовь» из Иуд 2 напоминают «благодать, милость, мир» в 1–2 Тим и 2 Ин. В конце Иак нет ни намек на заключительное приветствие; стихи 24–25 содержат величественную доксологию, сопоставимую с Рим 16:25–27.

Обращение «двенадцати коленам в рассеянии» в Иак 1:1, возможно, конкретнее, чем «призванным, возлюбленным в Боге Отце и сохраненным для Иисуса Христа» (Иуд 1), которое применимо к любым христианам. Однако содержание Иуд более конкретно определяет ситуацию адресатов. Отсюда сложный вопрос: что в полемике Иуд нужно воспринимать буквально, а что представляет собой традиционный язык? Здесь необходима осторожность, ибо некоторые описания оппонентов могут быть заимствованы из «Успения Моисея», а значительная часть полемики в 2 Петр, в свою очередь, прямо заимствована из Иуд. Вряд ли все эти три автора столкнулись с одной и той же ситуацией, а значит, существовала традиция использования полемических описаний. Значит ли это, что Иуд адресовано всем церквам и не описывает какую-то конкретную ситуацию, а лишь предупреждает всех об общей опасности, как утверждают многие исследователи? Возможно, не стоит делать таких далеко идущих выводов. Да, в Иуд нет указаний на то, что оно адресовано одной общине, в отличие от многих писем Павла. И все же ситуация, описанная в Иуд 3–4, может быть и реальной. Отметим первоначальные планы автора написать общую проповедь тем христианам, в глазах которых Иуда должен был обладать авторитетом [видимо, тем, кто не потерял связи с материнской церковью (церквами) в Иерусалиме/Палестине, с которой ассоциировалось имя Иуды], нарушенным известием о лжеучении, проникшем в некоторые из этих общин. Конечно, полемическое описание того, сколь плохи оппоненты, может быть традиционным (например, «некие нечестивые люди» в стихе 4, а также 10–13, 16–19), но это еще не значит, что эти люди не были реальными. Что можно сказать об этом опасном учении? Судя по всему, некоторые иудео/языкохристианские церкви, наученные чтить иудейское наследие и моральные нормы (чего можно было ожидать в областях, где Иуда и Иаков обладали наибольшим авторитетом), оказались под воздействием христиан, которые находились под сильным влиянием языческого мира и утверждали, что благовестие освободило верующих от моральных обязательств. Чтобы осудить эти безнравственные идеи, Иуд прибегает к преданиям о попытках соблазнить Израиль или его выдающихся представителей. Если эта реконструкция верна, то, с учетом элементов формата письма в Иуд, есть основания считать, что Иуд по своим особенностям скорее письмо, чем послание.

Авторство, адресаты, место и время написания

Честно говоря, у нас почти нет информации для ответа на эти вопросы – пожалуй, меньше, чем в случае любого другого новозаветного текста.

Авторство. Действительно ли брат Иисуса и Иакова написал это короткое письмо (пусть даже посредством секретаря) или его автором был ученик Иуды или еще более далекий от него человек, просто воспользовавшийся его именем? Аргумент в пользу аутентичности: фигура Иуды была не настолько важна, чтобы подписывать его именем псевдонимное сочинение. Однако этот довод не учитывает важность родственников Иисуса и потомков Иуды в церквах Иерусалима/Палестины. Доказать авторство Иуды невозможно, но можно ли говорить, что оно исключено? Повисает вопрос: есть ли в тексте Иуд однозначные указания против такой атрибуции (скажем, намек на написание за пределами Палестины, где жил Иуда, или на время после его смерти)?

Место написания. Если письмо подлинное, то написано, видимо, в Палестине: Иаков был главой Иерусалимской церкви, а потомки Иуды остались в Палестине значительными фигурами [695]. В Иуд ВЗ не цитируется дословно, но аллюзии, видимо, идут на еврейские Писания, а не на LXX (в отличие от большинства других новозаветных текстов, включая Иак). Это говорит в пользу Палестины, а не тех христианских центров, где говорили по-гречески. В Кумране найдено множество арамейских копий Первой книги Еноха (апокрифа, цитируемого в Иуд), и хотя позже эта книга получила широкое хождение и на разных языках, есть основания полагать, что автор Иуд знал именно арамейскую версию (см. сноску 15).

Что можно узнать по стилю изложения? Автор хорошо владеет греческой

лексикой, четко употребляет союзы, причастные обороты и аллитерации. Поэтому некоторые ученые считают греческий родным языком автора. Им возражают: человек, чьим родным языком был иврит или арамейский, вполне мог овладеть греческим стилем, изучая риторику и иудейскую эллинистическую литературу. В подборе Иуд примеров из иудейской традиции Бокэм усматривает экзегетические приемы, напоминающие соединение текстов в некоторых кумранских комментариях. Если возникают сомнения в том, что житель галилейского села, каким был Иуда, «брат» Иисуса, мог сам написать это письмо, всегда остается возможность того, что он нанял писца, лучше знающего греческий. Таким образом, «аргумент от стиля» не опровергает аутентичности и палестинского происхождения письма, хотя и больше указывает на псевдонимность.

Датировка. Разброс вероятных предположений – от 50 до 120 года н. э. Аргумент, что Иуд написано во II веке, поскольку адресовано гностикам, сомнителен, как мы увидим в следующем абзаце. Не работает и довод, согласно которому Иуд представляет «раннее католичество», ибо описывает веру как корпус учения (стихи 3, 20). Во-первых, «раннее католичество» невозможно четко датировать, а во-вторых, в Иуд отсутствуют признаки «раннего католичества», например, пренебрежение к парусии (напротив, см. стихи 14, 21, 24) и властная церковная структура. Более того, Иуд не могло быть написано слишком поздно, ибо использовано в 2 Петр (то есть не позже 125–150 годов). Какова самая ранняя возможная дата создания Иуд? Некоторые ученые утверждают, что Иуд написано после Иак: они адресованы одной аудитории; Иак не упоминает об угрозе лжеучения. Но это слишком далеко идущий вывод из того факта, что автор Иуд называет себя братом Иакова. Ссылка на слова, ранее сказанные апостолами Господа нашего Иисуса Христа (стих 17), звучит так, словно апостолы (Двенадцать?) принадлежат к предыдущему поколению [696], но это справедливо для любого момента времени в последней трети I века. Кроме того, в этот период можно найти примеры употребления слова «вера» в значении корпуса верований и обычаев, как это делается в Иуд 3 [697]. Если сам Иуда написал это сочинение, тот факт, что его называют третьим или четвертым в списке братьев Иисуса, наводит на мысль, что он был одним из младших. Следовательно, он мог быть еще жив и в 90-е годы. Поэтому датировка в какой-то степени говорит в пользу псевдонимности, но ни в кое случае не доказывает ее.

Адресаты. Снова мы можем предложить лишь более или менее разумные догадки. Некоторые ученые пытаются определить адресатов, исходя из того, какие опасности для них видит автор Иуд. Если это распутство, не могло ли причиной ему послужить неправильное понимание провозглашенной Павлом свободы от заповедей Закона Моисеева (см. Rowston, "most")? Это могло бы указывать на то, что адресаты жили на территории, которая входила в сферу влияния Павла. Однако в Иуд нет скрытого цитирования Павла, как это было в Иак 2:24, а гипотетическая полемика против распутства в Иуд 4, 7–8, 16, 18–19 носит слишком общий и стереотипный характер, чтобы можно было четко определить ее адресацию. Обвинение нечестивцев в том, что они «хулят славы» (стих 8) породило множество интерпретаций, но это тот самый случай, когда одно неизвестное ищут через другое неизвестное. Намек на то, что эти «нечестивцы» были гностиками, иногда усматривают в стихе 5 (адресатам «раз и навсегда было дано знание всех вещей») и стихе 10 (нечестивцы хулят то, «чего не знают»). Обвинение оппонентов в том, что они отрицают Бога (стих 4), и утверждение Единого Бога (стих 25) интерпретируются как нападки на гностиков, отрицающих Бога-Творца, но оба толкования сомнительны (см. сноску 6). Упоминание Каина (стих 11) иногда связывают с каинитами – гностическим течением II века, возлагавших на ветхозаветного Бога ответственность за зло [ср. Иуд 8: они отрицают господство (Бога?)]. Совершенно очевидно, что в этих построениях слишком много домыслов, даже если полемику в Иуд воспринимать буквально. Они исходят из сомнительного допущения, что гностицизм был распространен уже в христианстве I века и, следовательно, практически каждое упоминание о знании так или иначе отражает гностическую тематику [698]. На самом деле нападки на нечестивцев в Иуд не позволяют нам понять, кем были адресаты письма и где они жили.

Из того факта, что автор письма называет себя братом Иакова, делают вывод, что Иуд адресовано той же аудитории, что и Иак. Однако в Иуд нет обращения Иак 1:1 «Двенадцати коленам в рассеянии», как нет и явных или скрытых ссылок на письмо Иакова. Нет ничего невероятного в том, что и Иак и Иуд были адресованы туда, где «братья Господа» были очень уважаемы, но это могла быть обширная область, где было несколько разных церквей. С этой картиной хорошо согласуется предположение, что адресаты были знакомы с

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
многими иудейскими преданиями, иначе не сочли бы убедительными примеры, которые приводятся в Иуд. Большого сказать невозможно.

Каноничность

Уже к началу II века Иуд было достаточно значимо, чтобы его переписал автор 2 Петр. Приблизительно в 200 году на Западе (Канон Муратори, Тертуллиан) Иуд было признано как Писание. На Востоке примерно в это же время (см. Евсевий, Церковная история 6.14.1) Климент Александрийский создал на него толкование, а Ориген явно его уважал, хотя знал, что некоторые его отвергают. Два папируса, P72 и P78, свидетельствуют, что Иуд было в ходу в III-IV веках. И все же использование в Иуд такого апокрифа, как 1 Ен, вызывало вопросы, поэтому в начале IV века Евсевий все еще помещает его в разряд спорных книг. Наконец, к 400 году при участии Афанасия и Иеронима в формировании канона Иуд было принято и на грекоязычном Востоке, и на Западе. Сирозычные церкви приняли его в VI веке.

В своем переводе НЗ на немецкий язык (1522 год) Лютер поместил Иуд (наряду с Евр, Иак и Откр) после других новозаветных книг, ибо считал, что оно ниже по качеству. Проблематичным Иуд считали и кардинал Каетан, и протестант Эколампаций. Однако в последующие века по поводу этого послания не ломались копья, как по поводу Иак, ибо оно не имело такой богословской значимости. И хотя Иуд посвящено довольно много исследований, оно мало повлияло на христианское богословие.

Обычно мы завершаем разговор о каждой новозаветной книге темами для размышления. Но Иуд – очень короткое сочинение, и в наши дни большинству людей не близка его аргументация, основанная на израильской традиции об ангелах, согрешивших с женщинами, битве Михаила за тело Моисея, Содоме, Валааме и Коре. Подобаает читать Иуд как часть Священного Писания, но использовать его в повседневной жизни сложновато. Интересно, что в трехгодичном богослужебном лекционарии, который принят в Католической и других крупных церквях и охватывает очень многие библейские тексты, Иуд не читается ни в одно из 156 воскресений. Его читают только в один будний день, причем перикопу составляют стихи 17, 20–25, едва ли главные в Иуд.

Библиография

Комментарии и монографические исследования

Звездочками отмечены комментарии на Иуд в библиографии к главам 33 (1 Петр), 34 (Иак) и 36 (2 Петр).

Bauckham, R. J., *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh: Clark, 1990). Chap. 3, pp. 134–178. Краткое изложение исследований Иуд.

Charles, J. D., *Literary Strategy in the Epistle of Jude* (Scranton Univ., 1993). Используются более ранние статьи в различных журналах. Обширные библиографии.

Dunnett, W. M., "The Hermeneutics of Jude and 2 Peter: The Use of Ancient Jewish Traditions," *JETS* 31 (1988), 287–292.

Ellis, E. E., "Prophecy and Hermeneutics in Jude," in *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity*, ed. E. E. Ellis (WUNT 18; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1978), 221–236.

Eyberg, I. H., "Aspects of the Background of the Letter of Jude," *Neotestamentica* 9 (1975), 113–123.

Hiebert, D. E., "Selected Studies from Jude," *BSac* 142 (1985), 142–151, 238–249, 355–366.

Joubert, S. J., "Language, Ideology, and the Social Context of the Letter of Jude," *Neotestamentica* 24 (1990), 335–349.

–, "Persuasion in the Letter of Jude," *JSNT* 58 (1995), 75–87.

King, M. A., "Jude and 1 and 2 Peter: Notes on the Bodmer Manuscript," BSac 121 (1964), 54-57.

Rowston, D. J., "The Most Neglected Book in the New Testament," NTS 21 (1974-1975), 554-563.

Thekkekara, M., "Contend for the Faith: The Letter of Jude," Bibkhashyam 15 (1989), 182-198.

Watson, D. E., Invention, Arrangement and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter (SBLDS 104; Atlanta: Scholars, 1988), 29-79.

Webb, R. L., "The Eschatology of the Epistle of Jude and Its Rhetorical and Social Functions," BulBR 6 (1996), 139-151.

Wisse, ?, "The Epistle of Jude in the History of Heresiology," Essays on the Nag Hammadi Texts (Festschrift A. Bohlig; Leiden: Brill, 1972), 133-143.

wolthuis, T. R., "Jude and Jewish Traditions," CTJ 22 (1987), 21-41.

-, "Jude and Rhetoricism," CTJ 24 (1989), 126-134.

Глава 36 Второе послание (письмо) Петра

Скорее всего, это псевдонимное сочинение было написано последним из всех книг НЗ. Как мы увидим, несмотря на относительно мягкое первое впечатление, производимое этим текстом, в наше время он стал предметом острой полемики. Порядок рассмотрения: «Контекст», «Общий анализ», «Авторство, датировка, место написания, адресаты», «Каноничность и раннее католичество», темы «Для размышления», «Библиография».

Базовые сведения

Датировка: После Павловых писем и после 1 Петр и Иуд. Скорее всего, 120-130-е годы.

Адресаты: Видимо, христиане восточного Средиземноморья (Малой Азии), которые были знакомы с письмами Павла и 1 Петр.

Место написания: Возможно, Рим, но не исключены Александрия и Малая Азия.

Аутентичность: Псевдэпиграф, написанный человеком, желавшим передать последнее наставление от имени Петра.

Композиция формальная:

А. Вступительная формула: 1:1-2.

Б. Основная часть: 1:3-3:16.

1:3-21: Наставление совершенствоваться в добродетели.

2:1-22: Осуждение лжеучителей (полемика из Иуд)

3:1-16: Задержка второго пришествия.

В. Заключительное наставление и доксология: 3:17-18.

Контекст

Что можно сказать о контексте 2 Петр помимо того, о чем мы уже говорили в связи с 1 Петр (глава 33)? Автор привлекает исторический образ Симеона Петра (1:1), называя этого «апостола Иисуса Христа» греческой формой имени, близкой к еврейскому оригиналу (не Simon, а Simeon от Sime'on, что встречается в НЗ только в Деян 15:14), а также обращая особое внимание на его личное присутствие при преображении (2:16-18). Он облачается в одежды автора 1 Петр: «Это уже второе послание пишу к вам, возлюбленные» (3:1). Он знает то, что «возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам; как он говорит об этом и во всех посланиях» (3:15-16). Более того, несколько покровительственным тоном Симеон Петр намекает на

собственное превосходство как учителя-экзегета, поскольку в письмах Павла «есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания». Не называя источника, он цитирует большие куски из письма Иуды, брата Иакова (изменяя в них то, что может быть спорным). Таким образом, он опирается на традицию, почитаемую христианами, в глазах которых «братья Господа» обладали авторитетом. в прошлом осталась полемика, в рамках которой Павел отпуская шпильки в адрес Иакова и Кифы (Петра) – «так называемых столпов» Иерусалимской церкви, и открыто противоречил Кифе (Гал 2:9,11). Здесь позиция ближе к 1 Клим 5:2-5 (около 96-120 годов, написано из Рима), где и о Петре, и о Павле говорится как о столпах церкви. Если во II веке иудео-христиане Псевдоклиментий превозносили Иакова над вредоносным Павлом, а Маркион, напротив, превозносил Павла как единственного апостола и отвергал иудейское наследие, то автор 2 Петр пытается связать вместе два этих различных наследия. В этом смысле 2 Петр – действительно «Соборное послание».

Общий анализ

Вступительная формула (1:1-2) – практически единственное приветствие в 2 Петр, что указывает на жанр письма. Адресаты определены очень широко: «получившие в удел равноценную с нашей веру» (КП). Это сказано не для того, чтобы заверить языкохристиан, что у них одна вера с иудео-христианами (как в Деян 11:17), а чтобы заявить: «по праведности Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа»[699] все христиане имеют ту же веру, что и первые спутники Иисуса, от лица которых главным образом высказывается Симеон Петр (1:16). Иными словами, как и в Еф 4:5, существует только одна христианская вера. Многие экзегеты замечают, что здесь «вера» понимается как комплекс верований, а не как доверие, в отличие от Павла, – хотя и Павел иногда писал о «вере» в более объективном смысле (например, Гал 1:23). Приветствие «благодать и мир вам да умножатся» взято из 1 Петр 1:2[700]. Тема «познания (epignosis) Иисуса, Господа нашего» (2 Петр 1:2) позже повторяется в 2 Петр, поскольку это познание служит противоядием к ложному учению.

Основная часть (1:3-3:16). Наставление[701] совершенствоваться в добродетели (1:3-21) громоздит друг на друга понятия (например, 1:5-7): вера, добродетель, знание, самообладание, стойкость, благочестие, привязанность друг к другу, любовь. В памятной фразе автор выражает желание, чтобы его адресаты «стали участниками божественного естества» (1:4; КП), – абстрактная греческая формулировка того, о чем говорит 1 Петр 5:1 («участник имеющей открыться славы», КП) и 1 Ин 1:3 (κοινωνία с Отцом и Сыном)[702]. Христиане, которые не совершенствуются, слепнут и забывают, что были очищены от грехов (2 Петр 1:9), – богословие крещения как просвещения (ср. Евр 6:4) и омовения.

В уста Петра, ожидающего смерти (1:12-15), автор вкладывает это напоминание, чтобы после его ухода христиане не забывали его слова. У него есть для этого авторитет, поскольку правда о Христе, возвещаемая им (и другими апостолами – «нами»), – не «хитросплетенные басни», а свидетельство очевидцев об откровении Бога с небес во время преображения, когда Бог признал Иисус Своим возлюбленным Сыном (1:16-19). Упоминание о преображении – возможно, экзегеза 2 Петр на 1 Петр 5:1, где Петр назван «участником имеющей открыться славы». Возникает, однако, вопрос, почему автор 2 Петр считает уместным сослаться именно на преображение, а не на знаменитое явление Воскресшего Петру (1 Кор 15:5, Лк 24:34)? Не потому ли именно преображение (1:16) служит подтверждением обещанной «парусии Господа нашего Иисуса Христа» (отрицаемой «ругателями» 3:3-4), что оно ближе к теофании, ожидаемой в последние дни, чем явление Воскресшего? Или автор хочет здесь утвердить приоритет Петра перед Павлом (3:15-16), который мог претендовать лишь на видение воскресшего Христа, но не преображенного Христа? Или автор выступает против мифов гностических визионеров, которые часто использовали воскресшего Христа как источник речей со своими доктринами?

В 2 Петр упоминается и пророчество. Согласно 1:14, Иисус предрек смерть Петра – эту традицию мы находим также в Ин 21:18-19. Согласно 2 Петр 1:19, «пророческое слово имеет для нас [«нас», которые были на святой горе во время преображения] большую твердость» (КП) – возможно, имеются в виду ветхозаветные пророчества[703] о вмешательстве, явлении Бога в последние дни[704]. Это подводит нас к самому знаменитому месту 2 Петр (1:20-21): «Всякое пророчество в Писании – не дело частного истолкования, ибо никогда пророчество не было произнесимо по воле человеческого, но изрекали его

святые Божий человеки, будучи движимы Духом Святым». Что значит упоминание о «частном истолковании»? Есть две интерпретации этого места. Первая: пророку не дано самому формулировать пророчество. Вторая: частные толкования пророчеств нелегитимны (то есть перед нами аспект «раннего католичества»). Также надо заметить, что несмотря на то, что в этом пассаже говорится конкретно о (ветхозаветном) пророчестве, его привлекали для защиты боговдохновенности всего Писания. За всем этим мы не должны забывать, что сам автор здесь в первую очередь говорит об истинности ожидаемой парусии Христа.

Полемическое осуждение лжеучителей (2:1–22) проводится путем сравнения оппонентов с лжепророками, смущавшими Израиль[705]. Из 3:3–4 станет ясно, что автор имеет в виду какое-то конкретное лжеучение о парусии, но его более раннюю полемику можно отнести практически к любым ошибающимся учителям. Более того, не сообщая об этом читателям, автор черпает значительную часть этих нападок из Иуд[706] (полностью или частично использованы 19 из 25 стихов Иуд). Примечательны различия: не используются «неканонические» примеры из Иуд (спор за тело Моисея и пророчество 1 Ен), – видимо, автор 2 Петр имел более четкое представление о составе Писания. Из триады наказанных Богом (Иуд 5–7) – народ в пустыне, ангелы, Содом и Гоморра – 2 Петр 2:4–8 сохранил второй и третий элементы, а в первом случае заменил пустыню на потоп (под влиянием 1 Петр 3:20?). Наказание ангелов представлено в более эллинизированном виде: если в Иуд 6 – это вечные цепи и мрак, то в 2 Петр 2:4 – Тартар[707]. В отличие от Иуд, автора 2 Петр (2:5–9) больше интересуют те, кто избежал наказания: Ной был спасен от потопа, Лот – из Содома и Гоморры (это показывает, что Бог знает, как спасти верных в испытаниях). 2 Петр также опускает упоминание Иуд 7 о неестественных влечениях жителей Содома и Гоморры.

2 Петр (2:10–16) также перекликается с Иуд 8–13, но и здесь есть различия: например, включен эпизод с Валаамовой ослицей (2:16). 2 Петр 2:17–22 несколько раз подчеркивает один специфический аспект нечестия лжепророков, не отмеченный в Иуд. Они ушли от мирской грязи через познание Христа, но снова вернулись к ней, и их состояние хуже первоначального[708]. «Лучше было бы им не познать пути праведности, чем, познав, возвратиться назад» (2:21; КП). 2:22 приводит в качестве иллюстрации библейскую пословицу из Притч 26:11 («пес возвратился на свою блевотину») и еще одну о вымытой свинье, которая идет валяться в грязи. Последняя пословица взята не из ВЗ, но известна как в семитской мудрости (сирийский Ахикар 8:18), так и у греков (Гераклит, Демокрит, Секст Эмпирик).

Задержка второго пришествия (3:1–16). Полемика продолжается с адаптацией элементов из Иуд 16–17. До этого обвинения были слишком общими (как и в Иуд), и было неясно, что говорили эти лжеучителя/лжепророки, если они вообще существовали. В 3:4 автор 2 Петр конкретизирует обвинения, по-видимому, цитируя «ругателей». Лжеучителя отрицают парусию на том основании, что вожди («отцы») первого христианского поколения умерли, а «все продолжается, как и было с сотворения мира»[709]. Для опровержения этого автор пользуется несколькими стратегиями.

(1) Автор повышает свой престиж, выступая от имени Петра (3:1), который в предыдущем письме изложил правильное понимание.

(2) Автор объявляет, что объект этого понимания, которое подтверждает парусию, состоит из предсказаний пророков и апостолов[710]. Как Симеон Петр, он имеет авторитет и в плане пророчества, и в плане апостольства. В 1:19 он говорил, что пророческое слово имеет для нас большую твердость», а в 1:1 назвал себя «апостолом Иисуса Христа»; более того, он выступал как «мы», приводя другие апостольские свидетельства (1:16–18). В 3:14–16 он добавляет свидетельство «нашего дорогого брата Павла», говорившего им в письмах, что они должны постараться быть безупречными в глазах Бога на грядущем суде, хотя невежественные и неутвержденные люди искажают его слова.

(3) По словам автора (3:5–7), не все осталось, как было с создания мира. Бог, явивший силу в творении, некогда наслал на землю потоп и будет судить небо и землю огнем, уничтожая нечестивых, а следовательно, наказывая лжеучителей и обеспечивая парусию[711].

(4) По мнению автора (3:8–10), не стоит говорить о какой-то особенной

Введение в Новый Завет. Том II filosofff.org
«задержке» парусии, ибо божественные сроки несоразмерны нашим: в глазах Бога тысяча лет как один день (Пс 90:4).

(5) Но если это действительно задержка, она вызвана долготерпением Господа, который дает людям время покаяться (3:9). (Отсюда понятно, почему 2 Петр привлекает внимание к Ною и Лоту, спасенным во времена гнева Господня.)

Однако в конце концов (ср. Мк 13:32, 36) день Господень придет внезапно, как вор, и земля и все дела ее будут разоблачены[712]. Следовательно (3:11–16), перед лицом этого конечного уничтожения адресаты должны вести святую и благочестивую жизнь, чтобы Господь нашел их незапятнанными.

Заключительное наставление и доксология (3:17–18) – итог того, о чем говорилось ранее. Оставаясь в рамках литературного жанра предсмертной речи, Симеон Петр дает последний наказ остерегаться обмана со стороны беззаконных, которые будут пытаться лишить адресатов твердости. Затем он еще раз (ср. 1:5–8) высказывает желание, чтобы они возрастали, и не только в благодати, но и в познании «Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа». Доксология прославляет Спасителя не только «ныне», но и «в день вечный», который, по словам Симеона Петра, обязательно настанет (3:7).

Авторство, датировка, место написания, адресаты

Авторство. Как мы уже видели, некоторые крупные ученые признают подлинность 1 Петр (допуская использование секретаря), но псевдэпиграфичность несколько более вероятна. Однако сравнение 1 Петр и 2 Петр показывает, что они написаны разными людьми. Это было замечено уже Иеронимом в IV веке. Так, в 1 Петр есть цитаты из ВЗ, а в 2 Петр – нет; около 60% слов 2 Петр отсутствуют в 1 Петр[713], стиль 2 Петр более торжественный, даже высокопарный и тяжеловесный; отношение к некоторым вопросам, например, ко второму пришествию, очень различно. Это, плюс те факторы, которые мы обсудим после вопроса о датировке, доказывают, что 2 Петр – псевдэпиграф, написанный христианином из петринистской традиции[714]. Псевдонимность 2 Петр более вероятна, чем псевдонимность любого другого новозаветного текста.

Время написания. С одной стороны, 2 Петр уже существовало в 200 году н. э., поскольку текст сохранился в P72 и был известен Оригену. С другой стороны, целый ряд факторов не позволяют датировать этот текст более ранним временем, чем 100 год н. э. 2 Петр могло быть написано только после следующих событий:

- после того, как апостолы умерли, а надежды на второе пришествие при жизни первого поколения христиан не оправдались (2 Петр 3:4 – то есть после 80 года);
- после 1 Петр (2 Петр 3:1[715]), которое, возможно, появилось в 80–х годах;
- после Иуд, которое, возможно, появилось около 90 года;
- после возникновения собрания Павловых писем (2 Петр 3:15–16), что вряд ли могло быть намного раньше 100 года;
- после того, как письма Павла стали считаться Писанием (3:16: «...как и прочие Писания»), – а это произошло с христианскими сочинениями в начале II века;
- после распространения предания о предсказании Иисусом смерти Петра (1:14), – соответствующее место в Ин (21:18–19) вряд ли было добавлено к Ин до 100 года, хотя и содержало более раннюю традицию.

Добавим следующие соображения: 2 Петр гармонизирует авторитеты Петра и Павла (подразумевая главенство Петра), изымает неканонические ссылки из материала, заимствованного из Иуд. И все же, если рассматривать промежуток между 100 и 200 годами, ничто из упомянутого в этом абзаце не указывает на необходимость датировки данного сочинения более поздним временем, чем первая половина II века. Таким образом, 130 год плюс-минус десять лет,

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
видимо, лучше всего удовлетворяет имеющимся свидетельствам.

Место написания. 2 Петр было послано из той области, где апостол Петр обладал авторитетом даже после смерти (на что есть указание в 1:14–15) и где были известны 1 Петр, корпус Павловых писем и Иуд[716]. Вероятной кандидатурой представляется Рим.

(1) Если римская община была основана миссионерами из Иерусалима, она могла знать Иуд – письмо, написанное от имени брата Иакова, лидера Иерусалимской церкви.

(2) 2 Петр написано в Риме.

(3) Петр и Павел приняли мученическую смерть в Риме. Также в Риме написано 1 Клим 5 – текст, в котором гармонизированы образы Петра и Павла.

куда? 1 Петр (1:1) было адресовано областям Малой Азии, причем таким, где ранее работали миссионеры из Иерусалима, но с которыми Рим после разрушения Иерусалима мог говорить от имени Петра, проведшего значительную часть жизни (до приезда в Рим) в Иерусалимской церкви. Обращение в 2 Петр 1:1 («принявшим с нами равно драгоценную веру») могло означать всех христиан. Однако, судя по 3:1, 2 Петр обращено к той же аудитории, что и 1 Петр. Также 2 Петр 3:15–16 исходит из предпосылки, что к адресатам обращался Павел, и им известны все/многие его письма. Стало быть, имелись в виду не все христиане, а христиане восточного Средиземноморья (вероятно, Малой Азии)[717]. Черты эллинизма в 2 Петр (например, упоминание о Тартаре 2:4) также говорят в пользу этой области. Слишком общий характер наставлений и полемики не дает возможность определить богословские проблемы адресатов (кроме их разочарования относительно задержки парусии). Напрашивается вывод, что 2 Петр – послание, применимое к разным ситуациям и моментам[718].

Послание или письмо? Рассматривая Иуд, мы подробно говорили о его литературном жанре и о том, считать ли его посланием или письмом по классификации Дайсмана. Здесь в этом нет необходимости. В двух начальных стихах соблюдается жанр письма, но обращение в них подходит ко всем христианам. Доксология в конце не так пространна, как в Иуд, и не указывает явно на то, что это письмо. Наставления и рекомендации, составляющие значительную часть текста, безадресны, а полемика с лжеучителями по большей части заимствована из Иуд. Таким образом, какие-то конкретные общины с их проблемами, видимо, в виду не имелись. Автор пишет проповедь, в которой излагает последнюю волю Петра и его завет христианам, прислушивающимся к репутации Петра, и эта проповедь подведена в какой-то степени под жанр письма. Таким образом, даже принимая во внимание большое разнообразие эллинистических писем, 2 Петр больше подходит под определение «послание», чем «письмо».

Каноничность и раннее католичество

Из всех 27 новозаветных книг 2 Петр было в древности наименее авторитетным. Западная церковь: в отличие от Иуд, примерно до 350 года его либо не знали, либо игнорировали; да и позже, судя по сообщению Иеронима, многие отвергали его, ибо оно по стилю отличалось от 1 Петр. Восточная церковь: Ориген упоминает о спорах вокруг этого сочинения. Папирус Бодмера 72 (III век) показывает, что 2 Петр переписывалось в Египте, однако в начале IV века Евсевий не считал его каноническим, и большинство великих церковных авторов Антиохии не придавали ему значения. И все же в IV веке 2 Петр постепенно начинает появляться в списках восточной и западной церквей (Афанасий Великий, III Карфагенский собор), и к началу VI века его признает даже сиропышная церковь. Несмотря на такую противоречивую предысторию, Лютер помещает 2 Петр в конец своего перевода из 1522 года (как он делает это с Иак, Иуд, Евр и Откр), – возможно, из-за отсутствия у него проблем с содержащимся там учением. Однако в Новое время на 2 Петр возобновились нападки, особенно со стороны радикальных протестантских исследователей. Иногда можно услышать призывы убрать эту книгу из канона из-за содержащегося в ней «раннего католичества».

Наличие в 2 Петр «раннего католичества» отстаивал прежде всего Кеземан (Kasemann). Пытаясь опровергнуть гностиков, которые не верили в парусию,

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
автор послания утверждал идею веры как комплекса верований. Пророческие Писания – не объект чьих-то индивидуальных интерпретаций, но должны толковаться такими авторитетными учителями, как Петр. Стало быть, здесь предполагалась цепочка апостольского авторитета, идущего от очевидцев служения Иисуса. Кеземан также сетует, что в 2 Петр нет Павловых идей оправдания и веры как доверия и что эллинистическая философская терминология («причастники божественного естества», КП) заменила экзистенциальный язык более ранних книг. С точки зрения Кеземана (лютеранина), все это в итоге увело христианство в неверную сторону – римское католичество. Он страстно пишет:

Что сказать о Церкви, которая столь поглощена защитой от еретиков, что уже не отличает Дух от буквы, отождествляет благовестие со своей традицией и даже конкретным религиозным мировоззрением, регулирует экзегезу системой учительского авторитета и превращает веру в согласие с ортодоксальными догмами?
("Apoloġia", 195).

логично было бы сделать вывод, что церковь ошиблась, канонизировав 2 Петр, и, действительно, раздаются радикальные голоса в пользу исключения этой книги из Писания.

Против этого высказывают возражения следующего плана.

(1) Некоторые оспаривают право экзегетов объявлять истинной вестью НЗ то, что сообразно с их богословием и пониманием церковности, а остальное отбрасывать как искажение. До какой степени возражения против раннего католичества отражают несогласие протестантов с аспектами римского католичества и восточного православия? Не лучше ли признать, что традиция каждой церкви построена на избранных идеях НЗ и что осознание каждой традицией того, что было ею проигнорировано, облегчит диалог между церквями? Если та или иная группа христиан может исключить из канона то, с чем она не согласна, как может Писание заставить их передумать?

(2) Форнберг (Fornberg) и другие оспаривают понимание Кеземаном 2 Петр как раннего католичества. Действительно ли автор 2 Петр защищает идеи, на которые указывает Кеземан в процитированном выше отрывке? Не проецирует ли тезис о раннем католичестве проблематику Реформации на 2 Петр?

Также надо заметить, что многие обсуждаемые идеи (вера как комплекс верований, важность апостольского авторитета, авторитетные толкования, опасность независимых учителей) встречаются во многих местах НЗ, включая бесспорные письма Павла. 2 Петр дает нам возможность обсудить обоснованность этих идей, но их диалектическое обособление не способствует правильному истолкованию авторской интенции.

Для размышления

(1) «Веру» как комплекс верований (2 Петр 1:1) часто уничижительно противопоставляют «вере» в Павловом смысле, то есть доверию к тому, что Бог совершил в Христе. Но если на божественную благодать надо отвечать доверием и верностью, могло ли христианство сохраниться без формулировки своих верований? Без таких исповедных формул как «Иисус – Мессия, Господь и т. д.» было не обойтись: во-первых, они показывали самим христианам, в чем именно состоит божественная благодать; во-вторых, другие отрицали эти утверждения. В наши дни некоторые христианские церкви отказываются принимать символы веры, отсутствующие в Писании, но не будем забывать, что зачатки этих символов есть уже в самом Писании. Вера как доверие и вера как комплекс верований – вещи взаимодополняющие.

(2) Определенная адаптация к языку греческой философии, противопоставляющему этот мир и вечный мир, наблюдается в нескольких поздних новозаветных текстах (Деян, Пастырские послания), но особенно ярко – в 2 Петр: например, идеал благочестия (eusebeia; 1:3, 6, 7; 3:11), причастности божественному естеству и бегства от испорченного мира (1:4). Поскольку Иисус такого не говорил, возникает проблема: искажение ли это Его вести (как считают некоторые противники «раннего католичества»), или неизбежный пафос вести о воплощении? В последнем случае можно утверждать,

что, отказываясь выразить благовестие на языке и через культуру других народов, проповедники ослабляют свою миссию и ограничивают понимание того, что Бог совершил в Христе. Ведь такое переложение не обязательно должно означать отрицание предшествующей формы выражения или утрату прежних прозрений.

(3) Согласно 2 Петр 3:7, 12–13, небо и земля будут уничтожены огнем в конце времен [719], после чего возникнут новое небо и новая земля. (На самом деле христиане, которые воспринимают это буквально, часто отвергают идею возникновения новой земли, считая, что на смену миру придут только нематериальные небеса.) Апокалиптическая идея нового неба и новой земли перекликается с Нав 65:17; 66:22, а огонь – традиционный элемент Божьего наказания (Мф 3:10; 5:22; 13:40, 50; 18:8–9). Кроме того, автор мог не только воспроизводить библейскую идиому, но и пытаться донести свою весть до тех, кому знакомо учение стоиков о вселенском пожаре, который уничтожит все конечное, после чего снова последует возрождение в рамках бесконечного цикла. Богословски рассуждая, вера в боговдохновенность 2 Петр укрепляла учение о парусии (втором пришествии Христа), которое и является одной из главных тем послания; но имел ли автор божественное откровение относительно того, что именно произойдет в конце времен? Должны ли христиане верить в гибель известного нам мира в огне? См. R. L. Overstreet, *BSac* 137 (1980), 354–371.

(4) Во многом 2 Петр напоминает 2 Тим. Оба представляют собой последний завет известного апостола, апеллируют к свидетельству этого апостола – соответственно Петра и Павла. В обоих выражается озабоченность по поводу проникновения в общины лжеучителей. В обоих случаях адресатам предлагается комплекс верований для руководства. Стоит поискать другие богословские параллели, чтобы показать, как в различных частях церкви конца новозаветного периода развивались схожие подходы и предлагались похожие ответы.

Библиография

Комментарии и монографические исследования

* = также на Иуд.

Bauckham, R. J. (WBC, 1983*); Danker, F. W. (Procc, 2d ed., 1995*); Green, M. (TNTC, 2d ed, 1987*); Knight, J. (NTC, 1995*); Krodell, G. A. (Procc, rev. ed., 1995); Neyrey, J. H. (AB, 1993*). Работы, отмеченные одной звездочкой см. также в библиографии на 1 Петр в главе 33, а работы, отмеченные двумя звездочками, см. в библиографии на Иак в главе 34.

Обзоры исследований

Snyder, J., *JETS* 22 (1979), 265–267; Hupper, W. C., *JETS* 23 (1980), 65–66; Bauckham, R. J. *JETS* 25 (1982), 91–93; ANRWII.25.2 (1988), 3713–3752.

Abbott, E. A., "The Second Epistle of St. Peter," *Expositor* 2/S (1882), 49–63, 139–153, 204–219. Поныне сохраняет ценность.

Cooper, W. H., "The Objective Nature of Prophecy According to II Peter," *Lutheran Church Quarterly* 13 (1940), 190–195.

Crehan, J., "New Light on 2 Peter from Bodmer Papyrus," *StEv* 7 (1982), 145–149. Deshardins, M., "The Portrayal of the Dissidents in 2 Peter and Jude," *JSNT* 30 (1987), 89–102.

Ernst, C., "The Date of the II Peter and the Deposit of Faith," *Clergy Review* 47 (1962), 686–689.

Farmer, W. R., "Some Critical Reflections on Second Peter," *Second Century* 5 (1985), 30–46.

Fornberg, T., *An Early Church in a Pluralistic Society: A Study of 2 Peter* (CBNTS 9; Lund: Gleerup, 1977).

Green, M., *2 Peter Reconsidered* (London: Tyndale, 1961).

Grispino, J. A., and A. Dilanni, "The Date of II Peter and the Deposit of Faith," *Clergy Review* 46 (1961), 601-610.

Harvey, A. E., "The Testament of Simeon Peter," *A Tribute to Geza Vermes*, eds. P. R. Davies and R. T. White (Sheffield: JSOT, 1990), 339-354.

Hiebert, D. E., "Selected Studies from 2 Peter," *BSac* 141 (1984), 43-54, 158-168, 255-265, 330-340.

James, M. R., *2 Peter and Jude* (Cambridge Univ., 1912).

Kasemann, ?, "An Apologia for Primitive Christian Eschatology," *KENTT* 169-195.

Klinger, J., "The Second Epistle of Peter: An Essay in Understanding," *St. Vladimirs Theological Quarterly* 17/1-2 (1973), 152-169.

McNamara, M., "The Unity of Second Peter. A Reconsideration," *Scripture* 12 (1960), 13-19. Редко встречающееся предположение о том, что 2 Петр состоит из двух или трех писем.

Mayor, J. B., *The Second Epistle of St. Peter and the Epistle of St. Jude* (New York: Macmillan: 1907).

Picirilli, R. E., "Allusions to 2 Peter in the Apostolic Fathers," *JSNT* 33 (1988), 57-83.

Robson, E. I., *Studies in the Second Epistle of St. Peter* (Cambridge Univ., 1915).

Watson, D. F., *Invention*, 81-146. О 2 Петр.

Witherington, B., III, "A Petrine Source in 2 Peter," *SBLSP* 1985, 187-192.

Глава 37 Откровение (Апокалипсис)

Мы приступаем к анализу книги, помещаемой в конце канонического НЗ, хотя она и не была последней по порядку написания (последним, по-видимому, было 2 Петр). Ее можно называть и «Апокалипсис», и «Откровение» (перевод соответствующего греческого слова), но первый вариант предпочтительнее, ибо отдает должное эзотеричности жанра. Это подводит нас к основной проблеме, связанной с данным сочинением.

Откр исключительно популярно вследствие ошибочного его понимания: многие люди ищут в нем сведения о конце света, полагая, что Христос передал автору подробную зашифрованную информацию о будущем. Например, Зверя (число которого 666) отождествляли с Гитлером, Сталиным, Хусейном и разными римскими папами. Были попытки связать образы Откр с революцией в России, атомной бомбой, созданием государства Израиль, войной в Персидском заливе и т. д. В XIX-XX веках многие пытались высчитать по Откр дату конца света. До настоящего момента ни одно из них не сбылось! некоторые воинственно настроенные толкователи Откр привели правоохранительные органы к необходимости вооруженного вмешательства («Ветвь Давидова», Техас). С другой стороны, многие христиане не считают, что автор книги знал будущее в каком-то смысле, кроме абсолютной уверенности, что Бог восторжествует, спасет верных и победит силы зла. Эту точку зрения может подтвердить изучение литературного жанра апокалипсиса, к которому мы и перейдем. После этого мы приступим к «Общему анализу», чуть более длинному, чем обычно, поскольку Откр сложно для понимания: «Эта книга нуждается в пояснении в большей степени, чем любая другая книга НЗ» (Harrington, *Revelation* xiii). Дальнейшие разделы: «Композиция», «Роль литургии», «Милленаризм (20:4-6)», «Авторство», «Датировка и жизненная ситуация: гонения при Домициане», «Для размышления» и «Библиография».

Базовые сведения

Датировка: Видимо, конец правления императора Домициана – между 92 и 96 годами н. э.

Адресаты: Церкви в западной части Малой Азии.

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Единство: Отдельные ученые считают, что в Откр соединены два апокалипсиса (написанные одной рукой или последователями одной школы). Это попытка объяснить повторы и разные хронологические ракурсы.

Целостность: Автор мог включить видения и образы, бывшие частью христианской апокалиптической традиции, но в целом работа полностью написана им.

Композиция в соответствии с содержанием:

А. Пролог: 1:1–3.

Б. Письма семи церквам: 1:4–3:22.

1:4–8: Вступительная формула, куда также входят славословия, обещания и божественный ответ.

1:9–20: Вступительное видение.

2:1–3:22: Семь писем.

В. Часть I откровения: 4:1–11:19.

4:1–5:14: Видение небесного престола: Сидящего на престоле и Агнца.

6:1–8:1: Семь печатей.

8:2–11:19: Семь труб.

Г. Часть II откровения: 12:1–22:5.

12:1–14:20: Видение дракона, зверей и Агнца

15:1–16:21: Семь бедствий и семь чаш.

17:1–19:10: Суд над Вавилоном, Великой Блудницей.

19:11–22:5: Победа Христа и конец времени.

Д. Эпилог (с заключительным благословением): 22:6–21.

Литературный жанр

Термином «апокалиптизм» обычно обозначают идеологию сочинений этого жанра или групп, принимающих эти сочинения. Некоторые предпочитают обозначать жанр словом «апокалипсис», но мы будем использовать для этого слово «апокалиптика» [720], чтобы не возникало путаницы с заглавием обсуждаемой нами книги НЗ. Тот факт, что название жанра происходит от заглавия книги НЗ, свидетельствует о том, что в каком-то смысле Откр послужило моделью для данного жанра. Этому жанру трудно дать определение, поскольку у нас нет примеров из современной литературы, сравнимых с обсуждаемой нами книгой. Конечно, существуют современные книги, написанные людьми с богатым воображением или теми, кто утверждает, что им были видения о будущем, особенно о сатане, выпущенном на свободу, и о конце света. Однако большинство этих сочинений – лишь имитации или современные переложения Дан или Откр.

При обсуждении черт апокалиптической литературы желательно использовать такие слова, как «часто» или «иногда», поскольку очень мало из того, о чем дальше пойдет речь, справедливо в отношении всех апокалипсисов. Можно привести следующую характеристику библейского апокалипсиса. Это повествовательная канва, в которую вплетается видение, открывшееся автору, зачастую передаваемое ему через какое-то сверхъестественное существо [721], например, ангела. Он доставляет визионера на какой-то удобный наблюдательный пункт на небе, чтобы что-то показать и/или объяснить ему. Иногда для того чтобы попасть туда, визионеру приходится проделывать путь на край света или перемещаться вверх сквозь различные «небеса». Раскрываемые тайны касаются мировой трансформации, которая закончится переходом к грядущему миру или эпохе и божественным судом. (Новозаветная христианская апокалиптика отличается от иудейской апокалиптики того же периода тем, что для христиан новая эра уже наступила с приходом Христа.)

Видения потустороннего мира или будущего помогают понять современные на тот или иной момент земные события, которые почти всегда трагичны. Как мы увидим, апокалиптика берет начало в пророчествах; у пророков тоже был сверхъестественный опыт, во время которого они попадали к небесному престолу, где оказывались в присутствии Бога и были посвящены в таинственные замыслы Божий (Ам 3:7; 3 Цар 22:19–23; Ис 6). Однако в апокалиптической литературе видения потустороннего гораздо более развернутые, чаще всего они сопровождаются яркими символами (идеальный храм, богослужения, космические явления, фантастические звери, статуи) и таинственными числами[722]. Пророчества также касаются современных пророку земных событий (международной или национальной политики, религиозной практики, социальных проблем), но проблемы и их решения отличаются от тех, которые мы находим в апокалиптике. Когда времена, о которых говорит пророк, благополучны, он может осуждать их за бездуховность и безнравственность и предвещать грядущие бедствия (вторжения врагов, плен, падение монархии, разрушение Храма); напротив, в отчаянной ситуации (плен, угнетение) пророк может дать надежду, говоря о возвращении на родину, уничтожении угнетателей, восстановлении монархии. Апокалипсисы чаще всего адресованы тем, кто живет во времена страданий и гонений, причем страданий столь ужасных, что они воспринимаются как воплощение величайшего зла. Если история представлена в виде последовательности определенных Богом периодов (различным образом пронумерованных), то автор живет в последний из этих периодов[723]. Надежда на разрешение проблем в границах истории сменяется надеждой на прямое вмешательство Бога, которое положит всему этому конец. Очень часто, в рамках ярко выраженного дуалистического подхода, апокалиптик представляет земные события как часть происходящей в другом мире титанической борьбы между Богом/ангелами Бога и сатаной/его ангелами. В некоторых апокалипсисах одним из ключевых факторов служит псевдонимность. Автор пользуется именем какой-либо известной фигуры прошлого, например, легендарного мудреца Даниила, Еноха, вознесенного на небо, или великого законодателя Езры. Имя такой фигуры наделяет апокалипсис авторитетом, поскольку автор может точно предсказать всё, что «случится» в промежутке между временем жизни обладателя известного имени и временем жизни самого автора (хотя на самом деле это предсказания задним числом!)[724]. Учитывая, что нам известна последующая история, способ датировки такого рода сочинений основан на определении момента, когда точность описания исторических событий уступает место неточности или неопределенности.

Чтобы проиллюстрировать историю иудейской и христианской апокалиптической литературы и ее многообразие, назову примеры сочинений этого жанра. Старейший из известных нам примеров библейской апокалиптики, свидетельствующий о ее зарождении, вероятно, датируется временем вавилонского плена. Катастрофа, последовавшая за захватом Иерусалима, разрушением Храма и падением царства, заставила задуматься над вопросом, возможно ли спасение в рамках человеческой истории. Хотя Книга Иезекииля в основном пророческая (в том смысле, что пророк ожидает спасения в рамках истории), причудливые образы его видений (Иез 1–3; 37) и его идеалистическое предощущение Нового Израиля фактически выходят за пределы истории (40–48), частично переходя к апокалиптическому стилю и предчувствиям. В Иез можно найти большую часть всех апокалиптических терминов и образов, которые будут использоваться в будущем. К ним относятся четыре живых существа (подобное человеку, подобное льву, подобное тельцу и подобное орлу); фигура Сидящего на престоле над небесным сводом, который сравнивается с драгоценными камнями и металлами; съдаемые свитки; блудница; нечестивый процветающий город-царство, богохульный в своем высокомерии (Тир в Иез 27–28); Гог из Магога; измерение Храма. Сочетание пророческой вести об исторических событиях с апокалиптическими элементами и образами (День Господень, орды гибельной саранчи) можно видеть в Книге Иоиля. Точная дата написания этой книги неизвестна, но, вероятно, она появилась уже после вавилонского плена. В тот же крупный период появляется Зах 4:1–6:8, где ангел объясняет видения светильников, свитков и четырех коней разного цвета. Чуть позже возникают пророчества Второзахарии и Третьезахарии (Зах 9–14) с аллегорией пастырей, картинами суда и идеального Иерусалима. См. также Ис 24–27[725].

Другим важным периодом создания апокалиптической литературы были III–II века до н. э., когда греческие династии Египта (Птолемеи) и Сирии (Селевкиды), возникшие после завоеваний Александра Македонского, усилили авторитарность в управлении Иудеей. В частности, преследование иудаизма в пользу греческих культов при Антиохе IV Епифане (176–164 годы до н. э.) из династии Селевкидов усилило ощущение сатанинского зла, с которым может

справиться только Бог. Идея посмертной жизни теперь ясно оформилась у некоторых иудеев, поскольку открывала возможность вечного блаженства, приходящего на смену существованию, полному страдания и мучений. В этот период происходит переход от пророческих книг, отмеченных некоторыми чертами апокалиптики, к настоящим апокалипсисам. Начальный раздел Первой книги Еноха (главы 1–36) был написан в III веке до н. э. и добавил к сокровищнице апокалиптической символики образы последнего суда и падших ангелов зла, заключенных до последних дней. В заключительном разделе книги (главы 91–105) предопределенная история представлена в виде последовательности недель. Книга Даниила, величайший ветхозаветный библейский апокалипсис, была написана около 165 года до н. э. Видение четырех больших зверей и последующей коронации Сына Человеческого (Дан 7), а также видение о семидесяти неделях (Дан 9) оказали огромное влияние на последующую апокалиптическую литературу. Расцвет кумранской общины был связан с проблемами середины II века до н. э., и, судя по QM, в мировоззрении кумранитов был сильный апокалиптический элемент, – там изложен план последней войны между сынами Света и сынами Тьмы. Однако был еще один значительный период развития иудейской апокалиптики – десятилетия после 70 года н. э. (то есть после разрушения римлянами Иерусалимского храма), когда древнее вавилонское разорение снова было пережито 650 лет спустя. Четвертая книга Ездры и (чуть позже) Вторая книга Варуха были написаны в эпоху, когда Рим стал восприниматься как воплощение зла[726].

Неизвестно, был ли автор Откр знаком с длинной апокалиптической речью Иисуса (Мк 13 пар.), но он знал традиционные апокалиптические элементы, которые были в ходу среди христиан I века. Например, в Павловой традиции есть сильное апокалиптическое чувство, что с Христом наступили последние времена, и близки приход Антихриста и воскресение мертвых (1 Кор 15; 2 Фес 2)[727]. Однако Откр – самая апокалиптическая книга НЗ. Ужасные гонения Нерона на христиан в Риме и, вероятно, притеснения времен Домициана (см. раздел ниже) в широком контексте обожествления императора сообщили дьявольскую окраску борьбе Христа и Кесаря, а разрушение Иерусалимского храма было понято как начало Божьего суда над всеми противниками Христа. Автор Откр использует множество деталей из Иез, Зах, апокалипсиса Ис и Дан, но делает это исключительно творчески. Более того, многие элементы (письма к церквам, присутствие Христа–Агнца у небесного Престола, брак Агнца) говорят о самобытности сочинения. Христианская апокалиптика развивалась и после новозаветного периода, как в кругах, условно говоря, ортодоксальных (Пастырь Ерма, Апокалипсис Петра), так и в среде гностиков (Апокриф Иоанна, Апокалипсис Павла)[728]. Вплоть до наших дней периоды бедствий продолжают порождать апокалиптические настроения у некоторых христиан (и иудеев), поскольку они приходят к мысли, что времена настолько тяжелы, что Бог вскоре должен вмешаться.

Хотя можно проследить преемственность между пророческими и апокалиптическими сочинениями[729], некоторые из основных дохристианских иудейских апокалипсисов были написаны в тот период, когда момент расцвета пророческой традиции прошел. В этот период уже в изобилии имела литература Премудрости, а Израиль соприкоснулся с греко-римской цивилизацией. Эти обстоятельства проливают свет на два аспекта апокалиптики. Во-первых, некоторые утверждают, что жанр апокалиптики сменил жанр пророчества. Это не совсем верно: существуют сочинения, где элементы этих жанров смешаны (что определено верно и в отношении Откр). Хотя автор Откр и называет свое сочинение «Апокалипсис», он шесть раз говорит о нем как о пророчестве (в начале и в конце – Откр 1:3; 22:19). Более того, в письмах церквам (1:4–3:22) есть элементы пророческих предостережений и утешений[730]. Как замечает Roloff, Revelation 8, в этих письмах слышится самопровозглашение Иисуса Христа, а одной из задач христианских пророков было объявлять общинам волю вознесенного Христа. Во-вторых, между жанрами апокалиптики и литературы Премудрости есть черты сходства. Почти никто не выводит прямо апокалиптику из традиции Премудрости, как это делал Г. фон Рад, однако детерминистический взгляд на историю (разделяемую по числовому принципу) и демонстрация эрудиции иногда свойственны обеим традициям. Например, в 1 Ен 28–32; 41; 69 мы сталкиваемся с детальным описанием различных пород деревьев, интересом к астрономии и высокой оценкой знания как такового. Литература Премудрости существовала в разных странах, и какая-то часть еврейской литературы Премудрости была основана на чужеземных источниках. Точно так же не только древние семитские мифы о сотворении, но и греко-римские мифы о богах оставили свой отпечаток на апокалиптических образах. В особенности это касается описания зверей и войны добра и зла. Культ богини Ромы, царицы небес, в сочетании с ветхозаветным женским

образом Сиона мог оказать влияние на формирование образа матери Мессии в Откр 12.

И наконец, образный язык апокалиптической литературы поднимает проблемы герменевтики. Часто можно выявить исторический рефрен того или иного описания: например, соотнести одного из гротескных зверей Дан или Откр с какой-то конкретной мировой державой (сирийское царство Селевкидов, Рим). Однако апокалиптические символы могут быть многозначными. Так например, женщина в Откр 12 может символизировать Израиль, рождающий Мессию, но одновременно церковь и детей ее, которые оказались в пустыне из-за нападения сатаны после вознесения Мессии на небо. (Она может быть и Невестой Агнца, и Новым Иерусалимом, спустившимся с небес в 21:2, но по этому поводу среди ученых наблюдается меньше согласия.) Кроме смысла, вкладываемого автором, апокалиптические символы требуют участия воображения читателей/слушателей. Их смысл полностью раскрывается, когда они рожают эмоции, которые нельзя целиком концептуализировать. Таким образом, идентификация референтов не отдает в полной мере должного убеждающей силе Откр [E. Schussler Fiorenza, *Revelation* (Proc 31)]. Апокалиптики более позднего периода не правы, считая, что то или иное место в библейских апокалиптических сочинениях означает точное предсказание событий, которые произойдут спустя 1–2 тысячи лет. Однако те, кто так думают, понимают силу воздействия этой литературы лучше, чем исследователи, предпринимающие бесстрастный экзегетический анализ ее содержания с определением точных исторических прообразов.

Общий анализ

А. Пролог (1:1–3). Книга представлена как «откровение Иисуса Христа», то есть раскрытие Христом высшего смысла тех времен, в которые жил автор, и того, как народ Божий вскоре будет спасен. Это откровение передано ангелом пророческому Иоанну [731], который, как мы узнаем из Откр 9, находится на маленьком острове Патмос в Эгейском море, что примерно в 100 км к юго-западу от Эфеса. Географическое положение острова могло оказать некоторое влияние на образы книги (например, зверь, поднимающийся из моря). Благословение в Откр 3, первое из семи имеющихся в книге, свидетельствует о том, что послание предназначено для прочтения вслух и слушания, возможно, на богослужениях в упомянутых церквях.

Б. Письма семи церквям (1:4–3:22). Этот раздел начинается со вступительной формулы (1:4–5а), словно последующие семь писем являются частью одного большого письма [732]. Здесь присутствуют основные элементы вступительной формулы, засвидетельствованной в НЗ (Павел, 1 Петр), однако троичные формулировки вступительной части даются здесь в том же символическом стиле, которым наполнена вся книга. В описании, которое берет начало в осмыслении Исх 3:14, Бог – тот, «который есть и был и грядет». Иисус также описан тремя фразами: в категориях Его страданий и смерти (верный свидетель), Его воскресения (первенец из мертвых) и Его прославления (повелитель царей земных). Неясно, что такое «семь духов» в Откр 1:4 (см. также «семь духов Божиих» в 3:1; 4:5; 5:6). Возможно, этот образ относится к Святому Духу, включаемому в обычную троичную молитвенную формулу вместе с Отцом и Сыном [2 Кор 13:13(14); 1 Петр 1:2; 2 Фес 2:13–14] [733].

Доксология Христа в 1:5b–6 может быть подражанием крещальному языку, поскольку употребление терминов царства и священства по отношению к тому, что было совершено кровью Христа, и происходящему от этого достоинству христиан (с аллюзией на Исх 19:6) можно найти в 1 Петр 1:2, 19; 2:9 [734]. Здесь звучит напоминание адресатам о том, кто они такие, а Откр 1:7 перекликается с ВЗ (Дан 7:13; Зах 12:10), заверяя адресатов, что Христос придет судить всех врагов. С точки зрения автора, который заканчивает свое слово и обещание молитвенным «Аминь», в 1:8 Господь Бог подтверждает тройное определение Откр 1:4 («который есть и был и грядет»), предваряя его словами «Я есмь Альфа и Омега» и заключая титулом «Вседержитель». Первая и последняя буквы греческого алфавита означают, что Бог существовал в начале и будет существовать в конце, а титул «Вседержитель» – Pantokrator – предпочитается автором Откр (употребляется здесь девять раз, и только один раз – в другом месте НЗ – 2 Кор 6:18). В дальнейшем он стал стандартным в Византийской церкви для именованя Христа в царственной славе.

Вступительное видение (1:9–20). Говоря о скорби и стойкости своих адресатов, Иоанн объясняет, что находится на Патмосе «за слово Божье». Большинство исследователей понимает это как указание на то, что он был в

заклучении или в ссылке, что объясняло бы общую атмосферу гонений в Откр. (Действительно, Патмос был одним из малых островов, использовавшихся как место ссылки, а приказ о такой ссылке мог быть отдан любым римским наместником.) Будучи в Духе в «день Господень», Иоанн слышал и «видел» голос (как пророки видели слова: Ис 2:1; Ам 1:1 и т. д.). Воскресный день, в который происходит видение, может объяснить предположительное подражание христианскому богослужению в небесных видениях провидца (см. раздел ниже). То, что он видит голос, и то, что в описаниях визионера одним из основных выражений служит «как бы», предупреждает нас, что мы перемещаемся из реальности, воспринимаемой внешними чувствами, в мир сверхъестественного опыта и символики. Видение Христа наполнено глубокой символикой, большая часть которой заимствована из Дан. Христос не только отождествляется с «подобным Сыну Человеческому» (Дан 7:13): к нему приложены атрибуты «Ветхому днями» (= Бога; Дан 7:9). Упоминание семи золотых светильников (Откр 1:12) предваряет слова о семи церквях, но также заставляет вспомнить Иерусалимский храм (1 Пар 28:15 из Исх 25:37), где Исаия узрел Бога в видении (Ис 6). Семь звезд в деснице – уже царский и имперский символизм, подготавливающий дальнейшие видения Откр, в которых Христос борется против Кесаря. Образы этого начального видения будут использоваться в описаниях Христа в следующих далее письмах.

Письма к семи церквям (2:1~3:22) очень важны для понимания всей книги. Они дают нам больше сведений о группе церквей западной части Малой Азии, чем большинство других посланий НЗ о своих адресатах. Приступая к разбору удивительных видений четвертой и дальнейших глав Откр, мы не должны забывать, что рассказ об увиденном предназначался для христиан перечисленных городов. Неправильное применение Откр частично основано на неверной мысли о том, что эта весть адресована прежде всего христианам нашего времени, и нужно только расшифровать символы. Однако эти символы должны оцениваться с точки зрения I века н. э. – их смысл нуждается в адаптации, если мы хотим рассматривать эту книгу как значимую для современной эпохи.

Помещенная ниже таблица 8 показывает композицию писем [735], которая поразительно схожа по одним параметрам, но на удивление различна по другим. Например, если сравнивать суждения об этих церквях Сына Человеческого, диктующего письма, то о церквях Смирны и Филадельфии он не говорит ничего плохого, а о Сардисе и Лаодикии – ничего хорошего. Перед тем как обратиться к деталям, дадим общую оценку посланию церквям в целом. Мы видим три вида проблем: лжеучение (Эфес, Пергам, Фиатир), гонения (Смирна, Филадельфия) и самоуспокоенность (Сардис, Лаодикия). Большинство современных читателей, поэтому знающих об Откр, думают, что единственной проблемой были гонения, поэтому перетолковывают книгу с точки зрения современных угроз. Однако борьба с самоуспокоенностью может иметь гораздо больше отношения к современному христианству. Что касается лжеучений, то это понятие здесь глубоко обусловлено ситуацией I века (употребление в пищу идоложертвенного), а вот основополагающая проблема беспринципного приспособления христиан к окружающему их обществу очень современна.

Как ни странно, самое длинное письмо адресовано наименее известному городу – Фиатире, а самое короткое – Смирне, городу весьма известному. В большинстве писем очень много ссылок на ВЗ, но их мало в письмах Смирне и Лаодикии. Эти города (все – на территории западной части Малой Азии) записаны в порядке, предполагающем круговую траекторию маршрута посылного. Он должен был выйти из Эфеса, затем двигаться на север через Смирну в Пергам, оттуда на юг и, наконец, из Лаодикии, по-видимому, на запад, – то есть обратно в Эфес. (Заметим, что, несмотря на правдоподобность этого предположения, именно такой круговой почтовой дороги обнаружено не было.) Титулы и описания Христа, помещенные в начале писем, в той или иной степени перекликаются с описаниями в Откр 1.

Подробности писем (статус каждой церкви, увещевания/поощрения, обещания) отражают географическое и экономическое положение того или иного города, – очевидно, провидец хорошо знал эту область [736].

- Эфес. Обещание Эфесу (Откр 2:7) – «дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия» – может отражать тот факт, что грандиозный храм Артемиды Эфесской, одно из семи чудес древнего мира, был построен на основе примитивного древесного святилища, а его ограда была местом убежища [737].

- Смирна. Образ короны или венца жизни в 2:10, возможно, возник по причине того, что прекрасные здания Смирны венцом поднимались к вершине горы Пагус.
- Пергам. То, что Пергам назван местом трона сатаны, вероятно, объясняется тем, что этот город был основным центром имперского культа в Малой Азии: храм в честь духа Рима стоял там уже в 195 году до н. э., а храм обожествленного Цезаря был построен в 29 году до н. э. в благодарность Августу[738]. (Впрочем, храмы имперского культа были во всех перечисленных городах, кроме Фиатиры.)
- Сардис. Предупреждение Сардису «я найду на тебя, как тать, и ты не узнаешь, в который час найду на тебя» (3:3), возможно, отражает историю города, дважды неожиданно захваченного врагами.
- Филадельфия. Причиной обещания нового имени верным в Филадельфии (3:12) могло стать то, что название города несколько раз менялось (Неокесария, Флавия).
- Лаодикия. Образ бесполезной теплой воды, которая будет выплюнута (3:16), мог использоваться в письме к Лаодикийской церкви по контрасту с горячими ключами в окрестностях Иераполиса и холодными питьевыми источниками в Колоссах.

Одни церкви стойки, другие – слабы, но вне зависимости от того, одобряет или ругает автор ту или иную церковь, он часто пользуется понятиями, которые нам не ясны. Мы не знаем, каковы были взгляды николаитов Эфеса или Пергама (2:6, 15). Были ли они христианами, которые вели распущенный образ жизни, или гностиками? Непонятно также, проповедовали ли сторонники учения Валаама (2:14) полностью или частично то же, что и николаиты, – по-видимому, они были повинны в том, что соблазняли христиан идолопоклонством и блудом, возможно, утверждая, что всё позволено. Мы также не знаем, была ли «Иезавель» из Фиатиры (2:20–21) язычницей (прорицательницей?) или христианкой. Слова о тех в Смирне и Филадельфии, «которые говорят о себе, что они иудеи, а они не таковы, но – сборище сатанинское» (2:9; 3:9), могут означать христиан, называвших себя не «Израилем», а истинными иудеями. Общий смысл послания, которое объединяет все семь писем и согласуется с темой оставшейся части книги, – оставаться стойкими и не идти на уступки злу. Оптимистические обещания «побеждающему» в конце каждого письма отвечают цели поощрения, что свойственно апокалиптической литературе.

В. Часть I Откровения (4:1–11:19). Как мы увидим в разделе «Композиция», очень сложно определить общий организационный план автора в основной части Откр – той, что идет после писем к церквам. И все же многие исследователи выделяют в ней два крупных раздела: один начинается с открытой двери в небо, увиденной в 4:1, а другой – с гигантского знамения в небе, увиденного в 12:1 (сразу после того, как небеса открываются в 11:19). Чтобы проследить параллели между этими двумя разделами, полезно вернуться к общему плану, помещенному в начале этой главы. Часть I начинается с описания в Откр 4 и 5 небесного престола, в центре которого находятся Бог и Агнец. В этом видении упоминается свиток с семью печатями. Начиная с 6:1, Агнец вскрывает печати, и после вскрытия седьмой (8:1) глазам визионера предстают семь ангелов с семью трубами, в которые они начинают дуть в 8:6.

Видения небесного престола: Сидящий на престоле и Агнец (4:1–5:14) [739]. Выше мы признали, что пророк хорошо знаком с ситуацией в упомянутом районе Малой Азии. Одновременно с этим он видит происходящее на небе, и это частично позволяет ему понять, что то, «чему надлежит быть после сего», связывает небо и землю. При описании Господа Бога, сидящего на небесном престоле, упоминаются драгоценные камни и неантропоморфные черты, заимствованные из Иез 1:26–28. Видения молний и четырех живых существ перекликаются с видением херувимов в Иез 1:4–13; 10:18–22. Однако образ двадцати четырех старцев/пресвитеров, по-видимому, имеет другую основу. Число двадцать четыре, не встречающееся больше нигде в апокалиптической литературе, возможно, составлено из двух групп по 12, то есть олицетворяет старый и новый Израиль [740]. Гимн Богу, исполняемый живыми существами и старцами/пресвитерами, повторяет троекратное «Свят» серафимов из Ис 6:3 и сосредоточен на творении.

Соответствующее этому видению в Откр 5 сосредоточено на Агнце [741],

персонифицированном животном, которое способно открыть исписанный с обеих сторон свиток с семью печатями. Агнец, «как бы закланный», назван Львом колена Иудина, корнем Давидовым, победившим. (Здесь ясно видно, как парадоксальный символизм выходит за рамки описательной логики.) В гимне Иисусу, победоносному Мессии Давидову, рефреном повторяется «достоин», что делает его сходным с гимном Богу в предыдущей главе. Таким образом, Бог и Агнец здесь явно поставлены на одну плоскость, и первый превозносится как создатель, а второй – как искупитель.

Таблица 8. Письма ангелам семи церквей (Откр 2–3)

Эфес Смирна Пергам

(2:1–7) (2:8–11) (2:12–17)

Титулы или описания говорящего. Держащий семь звезд в правой руке и ходящий среди семи золотых светильников. Первый и Последний, который был мертв и воскрес к жизни. Имеющий обоюдоострый меч.

Статус церкви: Добрые дела, признанные говорящим. Знаю твои дела, твой труд и твоё терпение; ты не терпишь грешных; испытал тех, которые называют себя апостолами, и понял, что они самозванцы; терпеливо выдерживал испытания во имя Мое и не изнемогал. Знаю твои бедствия и твоё богатство вопреки нищете; тебя злословят те, которые называют себя иудеями, хотя они – только сборище сатанинское. Знаю, что живешь там, где престол сатаны, и что придерживаешься имени Моего и не отрекся от веры в Меня; Мой верный свидетель Антипа убит среди вас, где живет сатана.

Статус церкви: Злые дела, против которых выступает говорящий. Ты оставил свою первую любовь. Ничего плохого не сказано. Некоторые у тебя придерживаются учения Валаама, который соблазнял Израиль идоложертвенной пищей и развратом; некоторые придерживаются учения николаитов.

Увещевания; поощрение. Вспомни, откуда ты пал; покайся и твори прежние дела; если нет, то приду и сдвину светильник твой с места; ты ненавидишь дела николаитов, которые и я ненавижу. Не бойся того, что тебе нужно будет претерпеть; дьявол ввергнет некоторых в темницу, чтоб искусить тебя, и будешь в скорби десять дней; будь верен до смерти, и я дам тебе венец жизни. Покайся; а если нет, скоро приду и сражусь с ними мечом уст Моих.

Фиатир Сардис Филадельфия Лаодикия

(2:18–29) (3:1–6) (3:7–13) (3:14–21)

Сын Божий, глаза которого как горящий огонь, а ноги – как сверкающая бронза. Имеющий семь духов Божьих и семь звезд. Святой и Истинный, имеющий ключ Давидов: открывает – и никто не закроет, закрывает – и никто не откроет. Аминь, верный и истинный Свидетель; Архе (правитель или начало) творения Божьего.

Знаю твои дела, Ничего хорошего не сказано. Знаю твои дела; Я открыл перед тобой дверь, которую никто не сможет закрыть; ты не много имеешь сил, но сохранил слово Мое и не отрекся от имени Моего. Ничего хорошего не сказано.

любовь, веру,
служение
и терпение; твои
последние дела
больше первых.

Ты терпишь «пророчицу» Иезавель, чье учение соблазняет на разврат и идоложертвенную пищу; Я дал ей время, но она не покаялась. Знаю твои дела; ты носишь имя живого, но ты мертв. Ничего плохого. Знаю твои дела; ты ни холоден ни горяч, но тепл; выплуну тебя из рта. Ты считаешь, что богат и ни в чем не нуждаешься; ты не знаешь, что ты несчастен, жалок, нищ, слеп и наг.
не сказано.

Я повергну ее на одр болезни и поражу великим недугом тех, кто прелюбодействует с ней, если они не раскаются в том, что совершили; поражу смертью ее детей. Все церкви узнают, что Я испытываю души и сердца; дам каждому из вас по делам Проснись; укрепи то, что осталось и близко к смерти; Я не нахожу, что дела твои совершенны пред Богом Моим. Вспомни и храни то, что ты принял и слышал; покайся; если же ты не проснешься, Я приду как вор, и не узнаешь, в какой час Я приду. Впрочем, Заставлю сатанинское сборище (тех, кто говорит, что они иудеи, но они лжецы) придти и склониться к твоим ногам. Поскольку ты сохранил слово терпения Моего, то и Я сохраню тебя в час искушения, которое скоро наступит для всего мира, чтобы Советую тебе купить у Меня золото, очищенное огнем, чтобы обогатиться, и белые одежды, чтобы не видна была срамота наготы твоей, и глазную мазь, чтобы помазать глаза и прозреть. Тех, кого Я люблю, Я упрекаю и наказываю, поэтому будь

Эфес Смирна Пергам

(2:1-7) (2:8-11) (2:12-17)

Обещание имеющим уши, чтобы услышать то, что Дух говорит церквам. Победителю дам есть от дерева жизни, которое в раю (саду) Божьем. Победитель не будет иметь вреда от второй смерти. Победителю дам сокровенную манну и дам белый камень, на котором написано его новое имя, которого не знает никто, кроме того, кто получает.

Фиатира Сардис Филадельфия Лаодикия
(2:18-29) (3:1-6) (3:7-13) (3:14-21)

вашим. Но не наложу бремени на тех из вас, кто не следует этому учению, кто не знает темных дел сатаны; только крепко держитесь того, что есть у вас, пока я не приду. у тебя есть несколько человек, которые не осквернили своих одежд и будут ходить со мной в белом, ибо они достойны. испытать тех, кто в нем живет. Я приду скоро; сохрани то, что имеешь, чтобы кто-то не похитил твоего венца. ревностен и покайся. Вот, Я стою у двери и стучу; если кто услышит Мой голос и откроет дверь, Я войду к нему, и мы будем пировать с ним.

Победителю, который соблюдает дела Мои до конца, дам власть над народами, чтобы он пас их жезлом железным и сокрушил как сосуды глиняные; как и Я получил власть от Отца Моего; и еще дам ему звезду утреннюю. Победитель будет облечен в белые одежды; и Я не вычеркну его имени из книги жизни, а исповедаю его имя перед Отцом Моим и пред ангелами Его. Победителя сделаю столпом в храме Бога моего, и он уже не покинет его; Я напишу на нем имя Бога Моего и имя города Бога моего (нового Иерусалима, спускающегося с неба от Бога Моего), и Мое новое имя. Победителю позволю сесть со Мною на троне Моем, как и Я сам победил и сел со Отцом Моим на троне Его.

Семь печатей (6:1-8:1). После вскрытия Агнцем первых четырех печатей (6:1-8) появляются четыре коня: белый, красный, черный и бледный (зеленый?), на которых скачут знаменитые четыре всадника Апокалипсиса, олицетворяющие, соответственно, завоевание, кровавые раздоры, голод и мор. Образ этих разноцветных коней заимствован из Зах 1:8-11; 6:1-7, а на описание всадников и распределение бедствий (часть Божьего суда), возможно, оказали влияние современные автору события (например, нападения парфян на римлян)[742]. После вскрытия пятой печати автор видит души (убитых во время гонений Нерона в 60-х годах?) мучеников под небесным алтарем – аналогом жертвенного алтаря в Иерусалимском храме (см. 11:1). Души вопиют к Богу о справедливом суде над палачами, но суд ненадолго откладывается, так как заранее определенное количество мучеников еще не собрано. Вскрытие шестой печати (6:12-17) сопровождается космическими катаклизмами, которые также являются частью Божьего наказания. Их не следует понимать буквально (как все еще продолжают делать те, кто пытается отождествить их с событиями нашего времени), поскольку образы этих катаклизмов традиционны для апокалиптики и повторяются во многих сочинениях[743]. Они означают, что даже великие создания земные не избегнут гнева Агнца.

Перед повествованием о семи печатях (8:1 и далее) прорицатель в Откр 7 рассказывает о промежуточном видении, в котором ангелам, удерживающим четыре ветра (ср. 1 Ен 76), сказано не причинять ущерба до тех пор, пока сугубам Божьим не будет поставлена на лоб печать, свидетельствующая об их принадлежности Богу. Не совсем ясно, почему в этом видении делается различие между символическим числом в 144 тысячи христиан (по 12 тысяч от каждого колена[744]) и тем бесчисленным множеством людей от каждого племени, народа и языка, белые одежды которых омыты кровью Агнца. Первая группа – праведники, ставшие первенцами через мученичество или воздержание (см. Откр 14:1-5) – очевидно, избранные, но вряд ли это иудео-христиане, отличающиеся таким образом от языкохристиан, или ветхозаветные святые, отличающиеся от последователей Христа. Существует интересное предположение, что эти две группы олицетворяют две разные точки зрения на церковь: она – наследница и продолжение Израиля (144 тысячи из двенадцати колен), и в то же время она простирается на весь мир (множество от каждого народа, и т. д.). Или, поскольку 144 тысячи находятся на земле, ожидая печати Божьей, а множество – на небе, стоя перед Агнцем, это видение может описывать церковь земную и церковь небесную, церковь сражающуюся и церковь торжествующую. (См. Boring, Revelation 129-131.) Гармония, которую принесет жизнь в присутствии Бога, прекрасно описана в 7:16-17: нет больше ни голода, ни жажды, ни палящего зноя для тех, кого Агнец ведет к источникам живой воды.

Семь труб (8:2-11:19). Вскрытие седьмой печати в 8:1 служит кульминацией, поскольку, если рассуждать логически, свиток теперь можно прочитать, и судьба мира теперь должна быть явлена. Однако, как в китайской шкатулке, после этого появляется новая семерка (семь ангелов с семью трубами).

Получасовая тишина, с которой начинается видение, создает контраст с трубными звуками, которые раздаются следом. В 8:3–5 контекст становится более явственно литургическим и драматическим, когда фимиам[745] смешивается с молитвами святых, что сопровождается громом, молнией и землетрясением. Семь труб, как до этого семь печатей, делятся на группы, причем, в первой их четыре – как и в случае с печатями (чему соответствуют четыре вида бедствий: град, превращение моря в кровь, звезда Полынь и затмение светил), но теперь источником образов служат бедствия исхода[746]. Как те бедствия были подготовкой к освобождению народа Божьего из Египта, так и эти бедствия – подготовка к спасению народа Божьего (то есть тех, кто имеет печать, см. 7:3) в последние дни.

Но бедствия поражают только треть живущих на земле, что говорит о том, что это еще не окончательный суд Божий (ср. Иез 5:2). Все это – лишь эсхатологические символы, и нет смысла прямо идентифицировать их с катастрофами нашего времени.

В Откр 4:8 четыре живых существа поют троекратное «Свят» в честь Господа Бога, сидящего на престоле. По контрасту с этим в 8:13 орел трижды горестно вскрикивает, предчувствуя звук трех последних судных труб. Звук пятой трубы (9:1–11) сопровождается появлением из бездонной ямы саранчи, похожей на боевых коней. В этом видении образ восьмой казни египетской (Исх 10:1–20) смешивается с образами Иоил 1–2, а также может быть отзвуком парфянского вторжения в империю с востока (как и следующее бедствие). Теперь демонические силы выпущены на свободу, о чем свидетельствует имя царя саранчи, означающее «Губитель» и на еврейском, и на греческом (9:11). Таково первое бедствие.

По звуку шестой трубы (9:13–21) ангелы выпускают из?за Евфрата бесчисленное количество всадников, которые ждали назначенного часа. Несмотря на эти ужасающие и жестокие наказания, оставшиеся в живых люди отказываются поверить. Как это было после вскрытия шестой печати, после звука шестой трубы череда событий прерывается, чтобы автор мог изложить промежуточные видения, подготавливающие к появлению седьмой трубы, которая не прозвучит до 11:15. В 4:1 пророк поднят на небо сквозь открытую дверь, но в 10:1–2 он снова на Патмосе, поскольку «сильный» ангел спускается к нему с небес небольшим свитком. Этот ангел имеет внешние атрибуты Бога, преображенного Иисуса в Мф 17:2 и Сына Человеческого в начальном видении Откр (1:12–16). Явление ангела сопровождается голосами семи громов (10:4), но то, что они говорят, пророку почему?то запрещено описывать. (Потому ли это, что они слишком страшны, или это просто мистификация?) Этот огромный ангел, покрывающий небо и землю, предупреждает, что когда прозвучит седьмая труба, исполнится непостижимый замысел Бога, поведенный им пророкам (Ам 3:7). Данное пророку указание съесть небольшой свиток, который будет сладок в устах его, но горек во чреве его, перекликается с посвящением пророка в Иез 2:8–3:3. В отличие от большого свитка в 5:1[747], этот маленький свиток содержит приятные вести о победе верных и те горькие вести о надвигающихся на мир тяжелых бедствиях, о которых автору «надлежит пророчествовать».

Апокалиптическая образность визионерского опыта, описанного в Откр 11, также может отражать современную автору историю. На основе устройства Иерусалимского храма проводится различие между Святой святых храма (naos), что принадлежит Богу, и внешним двором храма. Измерение Святого святых и тех, кто там поклоняется Богу (11:1–2), означает защиту. Эта область может олицетворять небесный или духовный храм и/или христианское сообщество, защищенное во дни уничтожения. В противоположность этому, внешний двор храма, отданный на поправление язычникам, возможно, олицетворяет земной Иерусалимский храм, разрушенный римлянами в 70 году н. э. (см. Лк 21:24), и/или иудаизм, больше не защищаемый Богом. Могут ли исторические события тех дней пролить свет на образы упоминаемых здесь «двух свидетелей», названных также двумя оливами и двумя светильниками (11:3–4)? Они станут проповедовать со сверхъестественной силой, пока не будут убиты зверем, вышедшим из ямы в великом городе, где был распят Господь. 1260 дней (также 12:6) их пророчества равны 42 месяцам, в течение которых язычники будут поирать двор храма, и 3,5 временам/годам Откр 12:14; Лк 4:25; Иак 5:17. (Эти разные способы исчисления половины седмины имеют отношение к Дан 7:25; 9:27; 12:7 – к тому времени, когда Антиох Епифан начал гонения на иудеев.) Говорит ли автор о каких?то всецело эсхатологических фигурах или имеет в виду двух реальных мучеников, убитых во время разрушения римлянами Иерусалима? Ветхозаветные предания о Зоровавеле и первосвященнике Иисусе (Зах 4:1–14), а также о Моисее и Илии могли частично послужить основой для

образа, но это не исключает того, что речь шла о фигурах, современных автору [748]. Здесь имеется в виду Иерусалим, но жители, по-видимому, – не иудеи, а язычники, поскольку они не похоронили тела (Откр 11:9). В 14:8; 16:19 и т. д. «великим городом» называется Рим, поэтому нет ли здесь двойного смысла, и не имеется ли в виду мученическая смерть Петра и Павла в Риме в 60-е годы? В любом случае эти двое прославлены тем, что взяты на небо, а в городе происходит разрушительное землетрясение. Таково второе бедствие (11:14) [749].

Наконец в 11:15–19 звучит седьмая труба. Она служит сигналом к тому, что царство мира становится царством Господа нашего и Христа Его, о чем возвещает гимн двадцати четырех старцев/пресвитеров. Это может навести нас на мысль, что изображен конец света, однако многое еще должно произойти, поскольку открывается храм Божий на небе и является ковчег Завета (11:19) [750]. Это служит началом части II Откр, как открывшаяся дверь в небо в 4:1 служила началом части I.

Г. Часть II Откровения (12:1–22:5). Часть I начиналась с двух вступительных видений, а в начале части II помещены три вступительных видения. В них вводятся новые персонажи: дракон и два зверя, которые будут играть значительную роль в последней части книги. Эти главы считаются ядром Откр.

Видения дракона, зверей и Агнца (12:1–14:20). Некоторые образы Быт 3:15–16 и вражда змея с женщиной и ее потомством, несомненно, частично послужили основой для Откр 12 (см. Откр 12:9). Женщина, которая одета в солнце, с луной под ногами и короной из двенадцати звезд на голове, олицетворяет Израиль. Это отголосок сна Иосифа в Быт 37:9, где эти символы означают его отца (Иаков/Израиль), мать и братьев (сыновья Иакова считались родоначальниками двенадцати колен) [751]. Образ мифического морского змея можно найти в библейской поэзии под именами Левиафана или Раава (Ис 27:1; 51:9; Пс 74(73):14; 89(88):11, Иов 26:12–13, и т. д.) и даже в литературе за пределами Израиля. Boring, Revelation 151, также указывает на миф, связанный с близким к Патмосу островом Делос. Последний считался местом рождения Аполлона, сына Зевса и убийцы дельфийского дракона. Этот миф о победе света и жизни над тьмой и смертью использовался римскими императорами для пропаганды провозглашаемого ими Золотого века. И Август, и Нерон преподносили себя в образе Аполлона. Может быть, Откр использует образы того же мифа для опровержения этой пропаганды, иначе говоря, для объяснения, что император не победитель, а, напротив, орудие дракона?

Метафорическое рождение народа Божьего – тема ВЗ (Ис 26:17; 66:7–8), а в 4 Езд 9:43–46; 10:40–49 Сион производит на свет ребенка. В Откр женщина рождает сына-Мессию (Пс 2:9) в муках. Это элемент иудейского ожидания мук рождения Мессии, означающих, что плачевное состояние мира стало сигналом к приходу божественного освобождения (Мих 4:9–10). Дракон (древний змей, сатана) пытается пожрать ребенка, который избегает смерти, будучи вознесен к Богу. Это приводит к войне на небесах, в результате которой дракон низвержен на землю [752] и в злобе на женщину начинает войну против ее сына. (12:6, 13, 17). Это не имеет отношения к физическому рождению Иисуса или Его детству (которое вдруг прерывается Его вознесением к Богу). Речь идет о том, что Иисус «рождается» как Мессия через Свою смерть. Образ смерти, символизирующей рождение, встречается в Ин 16:20–22. В ночь перед Своей казнью Иисус говорит ученикам, что их скорбь похожа на скорбь рожавшей женщины, но эта скорбь будет забыта в радости, когда ребенок родится, то есть когда Иисус воскреснет из мертвых [753]. Что касается борьбы с сатаной, то в Ин 12:31; 14:30; 16:11 Иисусовы страдания и смерть описываются как борьба с князем мира, который повержен в тот момент, когда Иисус возвращается к Отцу. Следующая за этим борьба дракона с женщиной (теперь это церковь [754]) и ее детьми в пустыне [755] длится 1260 дней и «три с половиной времени». Иначе говоря, период гонений будет продолжаться до самого конца, но женщину защищает Бог (дав ей крылья орла; ср. Исх 19:4). Встав на песке морском [Откр 12:18(17)], дракон призывает на свою сторону двух гигантских зверей: одного из моря, другого с земли [756].

У первого зверя, поднимающегося из моря (13:1–10), десять рогов и семь голов. В Дан 7 четыре фантастических зверя олицетворяют четыре мировых империи, а десять рогов четвертого символизируют законы. В образе зверя Откр сочетаются элементы всех четырех зверей Дан, и это означает, что Римская империя (пришедшая в города, к которым обращено Откр, с запада из-за моря) – такое же зло, как четыре империи Дан вместе взятые. Согласно объяснению в Откр 17:9–11, семь голов обозначают семь холмов (Рима) и

одновременно семь царей, пять из которых пали, шестой царствует сейчас, а седьмой еще будет царствовать, но недолго. Затем к ним добавляется еще и восьмой, который обречен на проклятие. Этот восьмой, возможно, Домициан, поскольку он – последний император, известный автору, если он действительно писал в период правления Домициана[757].

Замечание, что у одной из голов, казалось бы, смертельная рана, которая была исцелена, может отражать легенду о вернувшемся к жизни Нероне[758]. В образах Откр империя не только пошла войной на святых (13:7), но и заставила людей поклоняться дьяволу (13:4), поэтому должна быть исключена из книги жизни (13:8).

Второй зверь, явившийся с земли, представляет собой злую пародию на Христа. У него два рога, как у агнца, но говорит он как дракон. Позднее он ассоциируется с лжепророком (16:13; 19:20; 20:10). Он творит знамения и чудеса как Илия и сделает так, что людям будут поставлены знаки на правую руку или на лоб, подобно тому, как слугам Божиим поставлена печать на лоб (7:3; 14:1). Зверь, поднимающийся из земли (то есть с полуострова Малая Азия) – это очень рано возникший в этой области культ обожествления императора[759] (и языческие жрецы, проповедующие его). Рана зверя, нанесенная мечом (13:14), возможно, символизирует самоубийство Нерона, а то, что зверь выжил, – правление Домициана. Описание в 13:18 заканчивается, наверное, самым знаменитым образом Откр: число зверя, число человеческое, которое необходимо понять, – 666. Если воспользоваться гематрией (где буквы обозначают также и цифры, как в латыни), согласные иврита при транслитерации греческой формы имени «Нерон Цезарь» составляют в сумме число 666[760].

Агнец и символические 144 тысячи (14:1–5) – утешительный образ, предназначенный для уверения христиан в том, что они выдержат нападение дракона и двух зверей. (Музыка арф[761] сопровождает многие народные, даже юмористические образы небес.) Целомудрие обозначает то, что эти люди не склонились к идолопоклонству, но может также обозначать и сексуальное воздержание (1 Кор 7:7–8).

Три ангела (14:6–13) провозглашают торжественные предостережения: непреложную весть всему миру, утверждающую необходимость прославить Бога, потому что приходит час суда Его, проклятье Вавилону (Риму), а также строгое предостережение о том, что поклоняющиеся зверю и носящие на себе его печать будут преданы адскому огню. Голос с небес благословляет поскольку в таком случае автор обладает точным знанием «будущего» вплоть до истинного времени его жизни. тех, кто умер в Господе. Затем (14:14–20) Сын Человеческий с серпом в руке и несколько ангелов вершат кровавый суд, бросая гроздь винограда земного в давящий пресс ярости Божьей.

Семь бедствий и семь чаш (15:1–16:21). Теперь мы узнаем о возвещающих последний суд семи бедствиях и содержащих их семи чашах. Они сравнимы с семью печатями и семью трубами 1-й части Откр. Но перед тем как чаши вылиты на землю, в Откр 15 мы видим сцену у небесного престола, где поют песню Моисея, служащую отголоском победы евреев при переходе Тростникового (Красного) моря (ср. Исх 15:1–18). небесный храм/святилище в облаках фимиама наполняет содержимым чаши ангелов. Основой описываемых здесь событий также служат бедствия, предварявшие исход евреев из Египта (Исх 7:10), но на этот раз эти бедствия не ограничиваются одной третью мира, как это было в случае с печатями. Жабы, выпрыгивающие изо рта лжепророка, – это три демона, творящие знамения, подобные знамениям магов Египта. В Откр 16:16 появляется знаменитый образ Армагеддона[762], места последней битвы с силами зла. Седьмая чаша (16:17–21) знаменует кульминацию Божьего замысла: от ее содержимого Рим распадается на части, когда голос возвещает: «Свершилось».

Суд над Вавилоном, Великой блудницей (17:1–19:10). Теперь падение Рима описывается в красочных деталях, следуя ветхозаветной традиции изображения языческих или безбожных городов (Тир, Вавилон, Ниневия) как блудниц, украшенных нажитым торговлей богатством, и воспринимающих своих властителей как любовников, которые будут рыдать над падением города (Ис 23; 47; Наум 3; Иер 50–51; Иез 16; 23; 26–27[763]). В Откр 17:7 ангел объясняет загадочный смысл образов блудницы и зверя из моря, на котором она едет, но нам следует поразмыслить над символизмом чисел (см. 13:1). Участь Вавилона/Рима, напоенного кровью мучеников (особенно убитых при Нероне), в Откр 18 драматически возвещается ангелами в великой погребальной песни. Как

древний Вавилон должен был быть символически сброшен в Евфрат (Иер 51:63–64), так и Вавилон–Рим должен быть сброшен в море (Откр 18:21) [764]. В противовес плачу на земле на небесах звучит хор радости (19:1–10). В этом радостном хоре мы слышим весть о браке Агнца с его невестой (19:7–9), предвосхищающую заключительное видение книги. Тема брака Бога с Его народом берет начало в ВЗ [Ос 2:1–25(23); Ис 54:4–8; Иез 16 – иногда в контексте неверности жены]. Теперь этот же образ описывает отношения Христа и верующих (Ин 3:29; 2 Кор 11:2; Еф 5:23–32).

Победа Христа и конец времени (19:11–22:5) [765]. Используя некоторые элементы из предшествующих видений, автор описывает Христа как великого воина, возглавляющего небесные армии, Царя царей, Господа господствующих (19:16; 1 Тим 6:15). Здесь же звучит призыв стервятникам слететься и пожрать трупы поверженных врагов [766], которые следовали за двумя зверями. Оба зверя сброшены в озеро огня, что символизирует вечное проклятие. В Откр 20 описано тысячелетнее царство Христа, вызвавшее бесчисленные богословские споры на протяжении всей истории христианства (см. раздел ниже). Из трех зверей остался только дракон, и теперь он заточен в яму на тысячу лет, пока Христос и христианские святые мученики будут править на земле. Святые, которые умерли один раз, будут жить вечно как священники Бога и Христа, поскольку над ними не властна вторая смерть (окончательное уничтожение) (20:6). Через тысячу лет сатана снова будет отпущен, чтобы собрать Гога и Магога, все народы мира [767], но огонь сойдет с небес и пожрет их, а дракон будет свергнут в озеро огня, куда были уже сброшены два зверя. Когда смерть и ад отдадут мертвых, последние будут судимы перед престолом Божиим согласно записанному в книге жизни, а затем будет вторая смерть (20:11–15).

Взамен разоренным первому небу и первой земле созданы новые небо и земля, а с небес, как невеста, украшенная для жениха (см. 19:9), спускается Новый Иерусалим (21:1–22:5). Пребывание Бога с людьми описано лирически, что дает надежду всем, кто живет сейчас в юдоли слез: нет больше ни слез, ни смерти, ни боли, ни ночи. Город, прекрасный, как драгоценный камень, построен на фундаменте, где начертаны имена двенадцати апостолов Агнца. Этот город обладает совершенной кубической формой и достаточно велик, чтобы вместить всех святых. В этом городе нет храма, нет также ни солнца, ни луны, потому что Господь Бог и Агнец служат ему светом, и ничего нечистого нельзя найти в его пределах. Как в древнем раю, там протекает река жизни, питающая древо жизни, и святые будут жить там вечно.

Д. Эпилог (с заключительным благословением): 22:6–21. Здесь пророк Иоанн и слова пророчества выделены, как и в прологе (1:1–3). Иоанну сказано не запечатывать написанное, поскольку час близок. Как и во вступительном видении перед разделом о семи письмах (1:9–20), Господь Бог, говорящий как Альфа и Омега, наделяет авторитетом услышанные автором слова предупреждения и приглашения. Адресаты предостерегаются от добавления чего-либо к пророческим словам книги или исключения из нее [768]. В ответ на подтверждение Иисусом Его скорого пришествия Иоанн произносит пылкое: «Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!», – подражающее одной из древнейших христианских молитв (1 Кор 16:22).

Откр начинается как письмо и кончается в той же манере (22:21) очень простым заключительным благословением «всех святых», то есть тех, кто не поклонился сатане или зверям.

Композиция

Как замечено в одном из комментариев, почти каждый интерпретатор привносит в изучение структуры Откр целый ряд допущений, которые находят выражение в предлагаемой тем или иным исследователем конечной схеме книги. Это приводит к тому, что существует почти столько же схем, сколько и толкователей [769]. Исследователи определяют структуру двумя способами: на основе внешних факторов и на основе внутреннего содержания. Под внешними факторами предполагаются те, которые оказали наибольшее влияние на книгу, например, христианское богослужение, греческая драма, имперские игры или фиксированные модели апокалиптики, наблюдаемые в других апокалипсисах, иудейских и христианских. Очевидно, что элементы, которые объединяют Откр с этими внешними факторами, существуют, но маловероятно, что какой-то один из них настолько доминировал в сознании автора, что он строил свое произведение на его основе. Что касается фиксированной модели, которую можно было бы выделить в других апокалипсисах, как я уже говорил, сочетание

апокалипсиса и пророчества в Откр по-своему самобытно. Казалось бы, проще всего позволить внутреннему контексту говорить за себя, однако применительно к апокалиптической литературе всё не так просто. Апокалиптика посвящает читателей в таинственные замыслы Бога, частично открывая им то, что скрыто от обычного зрения. Следовательно, для нее неизбежно характерна атмосфера таинственности и сокровенности. Авторы почти намеренно строят свое изложение таким образом, что оно игнорирует человеческую логику. Например, нелогичным кажется то, что снятие седьмой печати служит началом новой семерки, а также то, что, объяснив значение шести из семи труб, автор Откр отходит от темы, не объяснив значение седьмой. Далее, часто бывает так, что несколько раз повторенная формулировка неожиданно меняется без какого-либо намерения изменить смысл или дать ему другое приложение[770]. Таким образом, в этом литературном жанре нередко бывает сложно определить структуру на основе содержания.

Так например, А. Yarbro Collins, *Combat 19*, сосредотачивается на организационном принципе семерки и выделяет между прологом и эпилогом шесть связанных друг с другом семерок: семь писем (1:9–3:22), семь печатей (4:1–8:5), семь труб (8:2–11:19), семь нумерованных видений (12:1–15:4), семь чаш (15:1–16:21) и снова семь нумерованных видений (19:11–21:8). Как мы уже отмечали, последовательность в использовании той или иной модели не всегда свойственна апокалиптике, но все же, если организационной моделью служит семерка, возникает искушение спросить, а почему в Откр шесть семерок, а не семь[771], почему одни семерки пронумерованы, а другие – нет, почему исследователь считает два отрывка (17:1–19:10 и 21:9–22:5) промежуточными добавлениям, поскольку они не вписываются в общую схему, но не считает такими добавлениями нумерованные видения[772].

При чтении Откр возникает ощущение, что там содержится некоторое количество повторов, потому что читателю несколько раз дают понять, что конец уже наступил (11:15–19; 16:17–21), но за этим следуют другие видения. Это может быть просто данью литературной форме – попыткой выразить невыразимое. Часть И кажется повторением по отношению к части I. На сей счет есть разные теории.

(1) Возможно, в этих двух частях рассказывается об одном и том же, но с разных точек зрения[773]: например, в части I речь идет о суде Божьем над всем миром, а в части II тот же материал рассматривается с точки зрения церкви, и при этом подчеркивается, что Бог сдерживает демонические силы. Согласно другому варианту этого подхода, часть I касается церкви и иудейского мира, а часть II – церкви и языческого мира. Однако темы Откр сложно так равномерно распределить.

(2) Возможно, структура основана на временном делении: часть I повествует о том, что уже было, а часть II – о том, что еще будет[774]. В Откр, действительно, есть указания на некоторые события прошлого, например, в 11:2 внешний двор храма (= земного Иерусалимского храма?) «был отдан» язычникам на поправление, однако, здесь нет символического изложения деталей предшествующей истории, которое есть в других апокалипсисах.

(3) Возможно, есть движение по спирали от торжества на небесах к бедствию на земле и обратно. «Небесные» главы (всей книги или ее части): 4–5; 7:9–17; 11:15–19; 15; 19; 21:1–22:5, разделяющие их «земные» главы: 6:1–7:8; 8:1–11:14; 12–14; 16–18; 20. Этот подход не только выделяет небесный/земной планы Откр, но и предохраняет книгу от неправильного понимания ее как видения о последовательных событиях будущего.

Учитывая такую палитру мнений, выше я не считал возможным защищать какой-то один из вариантов структуры. Предлагаемое мною деление – просто способ изложения содержания, а не план сочинения, подразумевавшийся автором. Если в процессе чтения кто-то захочет изучить проблему композиции более детально, ему очень поможет знание содержания.

Роль литургии[775]

Видения автора включают одновременно происходящее на земле и на небе. Видение небес помещено в богослужебный контекст. Подобный Сыну Человеческому, говорящий с Иоанном и диктующий послание к ангелам семи церквей, стоит среди семи золотых светильников (1:12–13). То, что

происходит на небесах, определяется поклонением Богу и Агнцу. В Откр 4 Бог, видом подобный драгоценным камням, сидит на троне («престоле») в окружении двадцати четырех старцев/пресвитеров на тронах[776]. Перед престолом горит семисвечная менора («семь светильников»). Четыре живых существа, херувимы (как серафимы в Ис 6), поют трисвятое (гимн с троекратным «Свят»). И все объединяются в хвалебном гимне Создателю – «Достоин Ты!»[777] В Откр 5, где Агнец появляется и получает свиток, поется новый хвалебный гимн Иисусу «Достоин Ты!» за искупление всех людей. Все на небесах, на земле и под землей объединяются в благословениях Сидящего на троне и Агнца. В книге упоминаются другие гимны, а также музыка арф (14:2). В 11:9 говорится о небесном храме Бога, открывающемся для того, чтобы явить ковчег Завета. Из храма, в фимиаме славы Божьей, показываются ангелы с чашами (которые, возможно, наполнены горящими углями). В 15:5–8 эти чаши изливаются на землю. Откр заканчивается подражанием традиционной христианской молитве: «Аминь. Гряди, Господи Иисусе!»

Большая часть богослужебных образов восходит к Иерусалимскому храму[778], месту славы Божьей на земле, с его алтарем, гимнами, светильниками и фимиамом. Упоминания о том, что христиане – священники Божьи (вероятно, и сейчас, и в эсхатологическом будущем, см. сноску 15 выше) восходят к тому же источнику. В целом, А. Farrer считает, что Откр основано на образах, которые использовались во время различных иудейских праздников. Согласно другому предположению, пророк рисует основанную на Зах 14:1–21 картину идеального Праздника кушей в небесном Иерусалиме[779].

Очень важен вопрос, оказало ли христианское богослужение влияние на образы Откр? Частое упоминание о белых одеждах (3:5, 18; 4:4 и т. д.) навело некоторых исследователей на мысль о богослужении, во время которого новокрещенные надевали белые одежды. На основании постоянного упоминания Агнца М. Н. Shepherd предположил, что это было пасхальное богослужение, во время которого проводилось крещение. Поскольку автору было видение в день Господень (1:10), не исключено также, что это было еженедельное собрание христиан для богослужения. Таковы могли быть обстоятельства, при которых Откр должно было быть прочитано и услышано (1:3; 22:18)[780]. Некоторые видят в «брачной вечере Агнца» (19:9) намек на евхаристическую трапезу. Источником большей части сведений о раннехристианских богослужениях и праздниках служат сочинения (Игнатия Антиохийского, Иустина Мученика, Ипполита Римского), датируемые более поздним периодом, чем Откр. Существующие в Откр параллельные места, возможно, свидетельствуют о той богослужебной атмосфере, под влиянием которой находился автор. Однако вероятно и обратное: Откр повлияло на эти более поздние сочинения. Приблизительно в 110 году н. э. Игнатий Антиохийский в Послании к магнезийцам и Послании к траллийцам говорит о епископе, который сидит первым среди старцев/пресвитеров, как Бог среди апостолов. Могла ли эта картина оказать влияние на видение Откр, где Бог сидит на престоле в окружении двадцати четырех старцев/пресвитеров? В 1 Клим 34:6–7 (около 96–120 годов н. э.) упоминается трисвятое, исполняемое бесчисленными небесными голосами (подобно серафимам в Откр 4:8), а затем звучит призыв к христианами «единым духом, как бы из одних уст» взывать к Богу. Размышляя о многочисленности гимнов в Откр, мы должны учитывать, что, по общему мнению, Откр было написано в западной части Малой Азии в конце 90-х годов. Плиний Младший, писал о христианах близлежащих районов Малой Азии 10–15 лет спустя (письма 10.96.7), что они поют гимны Христу как Богу. Около 150 года н. э. Иустин Мученик (Апология 1.67) на основании богослужения, которое должно было уже существовать в этом районе в течение некоторого времени, описывает еженедельные собрания в День Господень, где читались Евангелия и писания пророков. Повлияла ли эта практика на видение Иоанна о снятии печатей со свитка на небесном богослужении? Согласно Диалогу 41 Иустина, целью евхаристического воспоминания у христиан было выражение благодарности Богу за сотворение мира и избавление нас от зла – это темы гимнов «Достоин Ты!» в Откр 4; 5[781]. Из всего сказанного можно сделать вывод, что ко II веку христиане верили не только в то, что земное богослужение предполагается как одновременное с богослужением небесным, и поэтому одно участвует в другом, но также и в то, что они сами должны этому следовать. Учитывая то, что в наши дни Откр очень сильно искажено восприятием его как подробного предсказания будущего, использование книги в годичных богослужебных чтениях могло бы помочь приблизиться хотя бы к одному аспекту истинной атмосферы Откр[782].

Миллениаризм (тысячелетнее царство Христа: 20:4–6)

Согласно Откр, в конце времен все, кто был обезглавлен за свидетельство о Христе и слово Божье, и все, кто не поклонился зверю, воскреснут к жизни и будут царствовать с Христом тысячу лет. Остальные же умершие воскреснут только по окончании этой тысячи лет. Истоком веры в это могли послужить некоторые противоречия между пророческими и апокалиптическими ожиданиями. Если мы обратимся к истории мессианских ожиданий (например, NJBC 77:152–163), станет понятно, что существовала надежда, сохранившаяся во время Вавилонского плена, на восстановление Богом царства Давидова под управлением образцового царя–помазанника – Мессии. Более того, более ранние книги Писания перечитывались на основании такого понимания (например, Ам 9:11). Но даже такое идеализированное и установленное раз и навсегда царство мыслилось как царство земное, историческое, и чаще всего оно никак не соотносилось с концом света. С другой стороны, в рамках пессимистического взгляда на историю в некоторых апокалиптических сочинениях изображалось прямое и окончательное вмешательство Бога, целью которого не было восстановление царства Давидова (Ис 24–27; Дан; Успение Моисея, Апокалипсис Авраама).

Одним из способов объединения этих ожиданий было предположение, что Бог вмешается дважды: первый раз это будет восстановление земного царства Давидова [783], или период блаженства и процветания, а за ним последует второе – окончательная победа Бога и суд. Там, где было сильно влияние греко–римской философии, надежды на Золотой век могли повлиять на иудейские представления о царстве Мессии. Для символического обозначения длительности ожидаемого периода использовались различные числа. В 1 Ен 91:12–17, в разделе, называемом «Апокалипсис седмиц» (III?II века до н. э.), говорится, что за семью седмицами лет из десяти наступит восьмая, которая будет веком праведности. Девятая седмица будет временем разрушения, а на десятую седмицу будет суд над ангелами, после чего наступит вечность. В 4 Езд 7:28 (конец I века н. э.) сказано, что когда Бог положит конец эпохе зла, на земле 400 лет будет править Мессия с праведниками. Затем будет воскресение мертвых и суд. О воскресении душ праведников после явления Мессии написано и в 2 Вар 29–30 (начало II века н. э.).

Если обратиться к христианской апокалиптике, в 1 Кор 15:23–28 излагается такая цепочка событий: сначала происходит воскресение Христа, потом – воскресение последователей Христа, который будет править до тех пор, пока не победит всех своих врагов, затем наступит конец, когда Христос, уничтожив всякую власть и господство, передаст царство Богу. В Вознесении Исаии 4:14–17 (конец I века н. э.) говорится, что после 1332 дней царствования Велиара как Антихриста явится Господь с ангелами и святыми и свергнет Велиара в геенну, после чего для живущих на земле наступит период покоя, а затем они вознесутся на небо.

Различие систем исчисления в этих сочинениях дает нам понять, что их авторы не имели никаких точных знаний о периодах времени будущего, да и не имели в виду точных по времени предсказаний (по крайней мере, большинство из них). Более того, проведенный выше анализ ожидания первого божественного вмешательства (для установления царства или идеальной эпохи) и второго божественного вмешательства (для замены временного мира вечным) показывает, что эти вмешательства можно считать просто символическим выражением предощущения победы Бога над силами зла, стоящими на пути установления царства или господства Бога над всем миром. Таким образом, говоря о тысячелетнем царстве Иисуса на земле, автор Откр имел в виду не историческое царство, а осуществление эсхатологических надежд в целом.

И все же, на протяжении истории христианства многие люди воспринимали эту тысячу лет Откр вполне буквально и размышляли на эту тему. (Не стоит забывать, что тысячелетие упоминается только в одном месте Откр, состоящем всего из двух стихов – какое же значительное продолжение было у столь незначительного начала!) Вера в тысячелетнее царство Христа (лат. «милленаризм», греч. «хилиазм») была очень распространена во II?III веках как среди, условно говоря, ортодоксов (Папий Иерапольский, Иустин Мученик, Тертуллиан, Ипполит Римский, Лактанций), так и среди гетеродоксов (Керинф, Монтан). Однако опасения, что эти надежды на счастье и изобилие вскоре станут слишком материальными и земными, постепенно привели к отрицанию милленаризма (хилиазма). Ориген представлял тысячелетнее царство Христа как духовное царство Бога на земле. Августин понимал первое воскресение как обращение и смерть греха, а второе воскресение – как воскресение тела в конце времен. Церковные авторы IV века сообщают, что Аполлинарий Лаодикийский был хилиастом (его сочинения на эту тему утеряны) и что

В последующие века существования церкви (особенно западной) хилиастические надежды время от времени оживали в разных формах. Цистерцианец Иоахим флорский (1130–1202) провозгласил, что по прошествии тысячи лет христианства на смену эре Отца (ВЗ) и эре Сына (НЗ) придет новая эра Святого Духа, которая наступит около 1260 года и будет выражена в монашестве. Хилиазм был отвергнут Аугсбургским исповеданием, но некоторые группы «левого крыла» Реформации приняли его, например, «пророки из Цвиккау», Т. Мюнцер и Иоанн Лейденский. Переезд гонимых протестантов в Северную Америку часто сопровождался надеждами на устройство совершенного в религиозном отношении царства в Новом Свете. В США XIX века группы приверженцев хилиазма получили большое распространение. Обычно они опирались и на Дан, и на Откр, а иногда их позиции усиливались личными откровениями. В качестве примеров таких групп можно назвать последователей Уильяма Миллера и Эллен Уайт (адвентисты седьмого дня), Джозефа Смита (мормоны) и Чарльза Рассела (свидетели Иеговы). В некоторых из таких евангелических групп произошло резкое разделение на премилленаристов и постмилленаристов.

- Премилленаризм. Вера в то, что второе пришествие произойдет до наступления Золотого века и положит конец нынешней эпохе зла. Для одной из форм этого течения характерен диспенсационализм: деление истории человечества на периоды (см., например, «Справочную Библию Скофильда»); обычно предполагается, что мы живем в 6-й период, за которым наступит 7-й.
- Постмилленаризм. Либерально-оптимистическая вера в то, что тысячелетнее царство наступит до второго пришествия: современная эпоха будет постепенно трансформироваться в это царство благодаря естественным процессам в обществе и религиозным реформам.

Более крупные традиционные церкви убеждены, что хотя последний этап божественного плана должен быть исполнен через Иисуса Христа, тысяча лет – это лишь символ, и никто не знает, когда наступит конец света и каким он будет. Тон здесь задает Деян 1:7: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец ваш положил в своей власти». Но только в 1944 году Католическая церковь официально осудила даже смягченные формы милленаризма (DVS 3839) [784].

Авторство

Автор Откр четырежды называет себя Иоанном. Иустин Мученик (Диалог 81.4) считает его тем Иоанном, который был одним из апостолов Христа. Однако это весьма маловероятно, поскольку в своем видении Нового Иерусалима, спускающегося с небес, автор видит на фундаменте имена двенадцати апостолов Агнца (21:14), то есть косвенно отделяет себя от этой группы. Уже в III веке тщательное изучение языка, стиля и идей книги привело Дионисия Александрийского к выводу, что Откр было написано не тем человеком, который написал Ин[785] и 1, 2 и 3 Ин (Дионисий считал последнего апостолом Иоанном). Дионисий приписывал Откр Иоанну Старейшине/Пресвитеру – основанием для этого было упоминание Папием Иерапольским (около 125 года) двух Иоаннов: Иоанна – одного из Двенадцати, и Иоанна-пресвитера. Однако имя «Иоанн» было распространено среди христиан новозаветного периода, поэтому более обоснованным будет заключение, что автором Откр был некий неизвестный нам Иоанн.

Что мы можем узнать об авторе из текста Откр? Судя по качеству греческого (самого плохого в НЗ, вплоть до грамматических ошибок), оно написано человеком, чьим родным языком был арамейский или иврит [786]. Падение Иерусалима оказало большое влияние на форму видений Откр, поэтому не лишено оснований предположение некоторых ученых о том, что автор был иудео-христианским апокалиптическим пророком, покинувшим Палестину во время иудейского восстания в конце 60-х годов и отправившимся в Малую Азию (вероятно, в Эфес, из которого он был сослан на Патмос). Подобно ветхозаветному пророку, он мог обращаться к христианам Малой Азии авторитетным тоном [787] и считать себя голосом Духа (см. рефрен «что Дух говорит церквам» в конце каждого письма). Его апокалипсис/пророчество – не просто перефразировка ВЗ, это эсхатологическое послание Бога, касающееся современной автору ситуации [788].

Вопрос о связи Откр с Иоанновой традицией очень сложен. Это, конечно, не Иоанново писание в том же смысле, в котором таковыми считаются Ин и 1–3 Ин. И все же, в Откр есть интересные параллели с некоторыми элементами сочинений Иоанна, и особенно с Ин, что говорит о существовании определенной связи [789]. Эти параллели следующие: Христос как Агнец (хотя это выражается разными словами); Христос как источник воды живой (Ин 7:37–39; Откр 22:1); Христос как свет (Ин 8:12; Откр 21:23–24); Христос как закланый (Ин 19:37; Откр 19:13); Слово (Божье) как имя или титул Иисуса (Ин 1:1, 14; Откр 19:13); важность «начала»; (Ин 1:1; 8:25; Откр 3:14; 21:6); формула «я есмь» (во многих местах Ин; Откр 1:8, 17–18; 2:23 и т. д.); использование образа невесты Христа в отношении народа Божьего (Ин 3:29; Откр 21:2, 9; 22:17); использование слова «жена» («женщина») по отношению к матери Иисуса и матери Мессии (Ин 2:4; 19:26; Откр 12:1, 4, 13 и т. д.); постоянное подчеркивание свидетельства/свидетельствования (и Ин, и Откр во многих местах); потеря Иерусалимским храмом своего значения (Ин 2:19–21; 4:21; Откр 21:22); враждебность к «иудеям» (Ин во многих местах; Откр 2:9; 3:9); всеобщая борьба с дьяволом/сатаной (Ин 6:70; 8:44; 13:2, 27; Откр 2:9, 13, 24 и т. д.). Есть также параллели с Посланиями Иоанна: Бог как свет (1 Ин 2:18, 22; Откр 13:11); лжепророки (1 Ин 4:1; Откр 2:20; 16:13; 19:20; 20:10); женщина и ее дети, представляющие какую-то церковь/церковь вообще (2 Ин 1, 13; Откр 12:17); существование также детей зла – дьявола или порочной женщины (1 Ин 3:10; Откр 2:20, 23).

И все же это сходство гораздо меньше, чем сходство между Ин и 1–3 Ин. Более того, между Откр и Иоанновыми писаниями существует множество значительных различий [790]. Поэтому, с точки зрения большинства ученых, нет оснований считать автора Откр последователем Иоанновой школы, которой были созданы Послания и основная часть Евангелия от Иоанна, а также обработано Евангелие. Однако, если учесть все факторы, необходимо предположить какой-то контакт между автором Откр и традицией или сочинениями Иоанновой школы. Можно найти достаточно свидетельств тому, что ранний этап Иоанновой традиции сформировался в Палестине или близкой к ней области, а позднее некоторые члены Иоанновой общины или вся община перебралась в район Эфеса. То же можно предположить и об авторе Откр. Тезис о раннем и позднем периодах контактов можно подтвердить и с богословских позиций. Например, на ранней стадии формирования Ин присутствовала футуристская эсхатология (доминирующая в Откр), хотя в нынешнем Ин она почти не заметна. Футуристская эсхатология выражена и в 1–3 Ин, которые обращаются к истокам предания, хотя и написаны после Ин. Таким образом, вероятные места и периоды контактов – Палестина 50–60 годов и/или Эфес 80–90 годов.

Датировка и жизненная ситуация: гонения при Домициане?

В Откр есть ясные указания, которые помогают установить датировку. В письмах к церквам нет упоминаний о наличии там епископов, обладающих наивысшим авторитетом, какие есть в письмах Игнатия Антиохийского к некоторым из этих церквей (около 100 года). Если организация богослужения, при которой двадцать четыре старца находятся вокруг Сидящего на престоле (Откр 4:4), говорит о существовании пресвитеров (старейшин), то это ближе к периоду, отраженному в Тит и 1 Тим (90–е годы) и Дидахе 15:1 (немного позже?), когда уже вводились/были введены должности пресвитеров/епископов и диаконов, но они еще не заменили апостолов и пророков. Одни адресаты терпели, а другие испытывали лжепророков (Откр 2:2, 20). Последний подход может отражать взгляд, близкий к Дидахе 11:7, где сказано, что пророков не следует испытывать [791].

Чаще в качестве ключа к датировке книги рассматривались символические элементы Откр [792]. Например, упоминание в 17:9–10 пяти умерших царей (которые считаются римскими императорами от Юлия Цезаря до Клавдия, предшественника Нерона) заставило многих исследователей датировать это сочинение целиком или частично временем правления Нерона (54–68 годы н. э.) [793]. Однако с исторической точки зрения, лучше считать первым императором Августа, тем более что Откр 17:11, видимо, подразумевает, что восьмой царь правит. Нерон здесь упоминается (число 666 в 13:18), но, вероятно, как уже умерший (смертельно раненная голова). Более того, слишком много деталей Откр не соответствует событиям правления Нерона. Многие считают, что в Откр говорится о разрушении язычниками земного Храма (символ внешнего двора Храма в 11:2; использование символа Вавилона для обозначения Рима), культе обожествления императора и гонениях в Малой Азии. Однако Нерон правил до разрушения Иерусалимского храма, он отверг мысль о

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
строительстве храма в честь своей божественности, а о гонениях за пределами Рима при Нероне нет никаких письменных свидетельств.

Соответственно, большинство исследователей долгое время считали, что Откр было написано при Домициане (81–96 годы н. э.) [794], который правил после разрушения Иерусалимского храма, считал себя Господом и Богом и мог почитаться вторым Нероном. В сноске 38 мы показали, как подсчет царей может указывать на Домициана. Многие ученые считали само собой разумеющимся, что в последние годы своего правления Домициан развернул широкие гонения на христиан по всей империи. Однако в наши дни многие с уверенностью высказывают обратное мнение: при Домициане (81–96 годы н. э.) не было гонений на христиан [795]. Можно ли найти компромисс между двумя этими точками зрения? Рассмотрим факты [796], поскольку позиция, занятая по вопросу о Домициане, может оказать влияние на датировку других книг НЗ, например, 1 Петр и, возможно, Иуд.

До Домициана императорами были его отец Веспасиан (66–79 годы н. э.) и брат Тит (79–81 годы н. э.), и во время их правления честолюбие Домициана не находило выхода, поскольку у него самого было очень мало реальной власти. Сам он был довольно неплохим правителем, но менее благоразумным, чем его предшественники и родственники, и менее популярным. Будучи властолюбив до крайности, он выставлял свою власть напоказ, нося знаки триумфатора даже в Сенате. Он сделал свою власть настолько абсолютной, что его консультации с Сенатом были чисто номинальными. Он именовал себя «Господь и бог» [797]. Постоянные усилия его администрации были направлены на приближение римской системы власти к абсолютной монархии. Он не отменил старинные еврейские привилегии, но был гораздо более настойчив, чем его предшественники, в вопросе налогообложения евреев (*fiscus judaicus*). Произшедший в 89 году мятеж Луция Антония Сатурнина, наместника Верхней Германии, усилил мстительность Домициана, и он стал везде подозревать измену. Светоний (Домициан 8.10) описывает последние годы его правления как власть террора. Возможно, это преувеличение, однако сохранились имена, по меньшей мере, двадцати казненных противников Домициана. Он преследовал не только политических оппонентов, но и людей, которые придерживались других взглядов (философии) – в рамках кампании за чистоту официальной религии. В 95 году по обвинению в измене и атеизме он казнил своего двоюродного брата, консула Флавия Клемента, и изгнал его жену и свою племянницу Флавию Домициллу [798]. Таким образом, поводов к свержению Домициана становилось все больше, и в сентябре 96 года, незадолго до своего сорокапятоголетия, он был убит в результате заговора, в котором участвовали его жена Домиция и один или оба его преторианских префекта.

Какое отношение подозрительность и жестокость Домициана могли иметь к христианам? В начале IV века Евсевий (Церковная история 3.18.4) сообщает о гонениях и казнях мучеников в пятнадцатый год правления Домициана (около 96 года). Какие есть тому подтверждения?

(1) Дион Кассий (около 225 года) говорит, что обвинение в атеизме, по которому был казнен Клемент и изгнана Домицилла, было «обвинением, на основании которого многие другие, вставшие на иудейские пути, были осуждены». В других случаях обвинение в атеизме выдвигалось против христиан, которых иногда считали членами иудейской секты. Евсевий пишет, что Флавия Домицилла (которую он называет племянницей Флавия Клемента), была изгнана за свидетельство о Христе. То, что христианка по имени Домицилла действительно существовала, подтверждается находкой в катакомбах христианских захоронений, где есть ее имя. Однако ее могли просто спутать с упомянутой выше Флавией Домициллой, женой Клемента, которая была увлечена иудаизмом (увлечение знатных римлянок иудаизмом засвидетельствовано). По той же причине Климента Римского, известного пресвитера Римской церкви, автора 1 Клим, могли перепутать с консулом Флавием Клементом, жертвой Домициана [799]. Сходство имен (Домицилла, Клемент/Климент) говорит о возможности того, что какие-то домочадцы Флавия Клемента (слуги, взявшие имена хозяев) могли склониться к христианству по причине интереса своих патронов к иудаизму.

(2) Мелитон Сардийский (170–180 годы н. э.) адресовал императору послание, где говорится, что из предшествующих императоров только Нерон и Домициан, «убежденные некими злыми людьми, хотели очернить нашу веру». Поскольку Нерон точно преследовал христиан, это могло быть тактичным способом сообщения о гонениях при Домициане. Около 197 года Тертуллиан (Апологетика

5.4.) пишет, что Домициан, схожий с Нероном в своей жестокости, попытался сделать то же, что сделал Нерон (поразить христианскую секту имперским мечом), но по соображениям гуманности скоро прекратил начатое и даже вернул тех, кого изгнал. Эта смягчающая поправка в конце выглядит очень странно, если предположить, что Тертуллиан якобы просто выдумал все, что касается преследований христиан.

(3) В 1 клим 1:1 (96–120 годы н. э.) задержка с отправкой письма в Коринф объясняется «внезапными и повторяющимися случаями и событиями, которые с нами происходят». Многие исследователи переводят эти два слова как «несчастия и бедствия» и понимают их как указание на гонения при Домициане, что позволяет датировать 1 клим приблизительно 96 годом (годом смерти Домициана). Это натяжка. Однако обращение автора в главе 5 к славным примерам «нашего собственного поколения» сосредоточено на гонениях, которые привели к смерти самых праведных столпов церкви Петра и Павла. Здесь предполагается дата, не намного отстоящая по времени от 60–х годов, когда умерли оба апостола. В 1 клим 7:1 сказано, что одним из поводов к написанию обо всем этом служит то, что «мы на том же поле, и перед нами та же битва, что и позади нас». Это говорит о том, что автор и его соратники предчувствуют или уже испытывают нечто сравнимое с гонениями Нерона.

(4) Связь между Нероном и Домицианом на основании их враждебности по отношению к христианам предполагается в рамках самой правдоподобной интерпретации Откр 13:3. Здесь одна из голов выглядит как смертельно раненная (Нерон умер от смертельного ранения кинжалом), но исцеленная, поэтому богохульства возобновились (см. сноску 36), а праведным была объявлена война. Поскольку Откр было написано в Малой Азии, эта картина враждебности изображает гонения в том районе.

(5) Плиний Младший (письма 10.96.6), писавший в Малой Азии (Понтевифинии) в 110 году, сообщает, что некоторые люди, обвиненные в проповеди Христа, говорили, что они перестали быть христианами двадцать лет назад (то есть около 90 года). Эта дата наводит на мысль о том, что в этом районе были гонения на христиан в последние годы правления Домициана.

(6) Егесипп (около 160–180 годов) – один из древних авторитетов, цитируемых в «Церковной истории» Евсевия (3.19–20). Согласно его свидетельству, по приказу Домициана все потомки Давида должны были быть преданы смерти, поэтому внуки Иуды, брата Иисуса по плоти, были допрошены, но отпущены как не причастные. Видимо, Домициан своим указом прекратил гонения на Церковь.

Таким образом, исторические свидетельства не подтверждают тезиса о том, что при Домициане гонения в Риме были сравнимы по жестокости с гонениями Нерона. Они говорят лишь о вероятности того, что Домициан в своем недоверии к потенциально опасным отступникам был враждебен к язычникам, которые обращались от государственной религии к восточным культам, предполагавшим почитание исключительно неизобразимого Бога (то есть к иудаизму и, может быть, христианству). При Домициане некоторые сторонники этих культов были казнены, особенно те, чьи религиозные взгляды могли быть связаны с политической оппозицией. При Нероне антихристианская активность, по-видимому, не выходила за пределы Рима, при Домициане расследования проводились на более обширной территории (например, в Малой Азии и Палестине). Возможно, местные власти вели собственные расследования (по личному приказу императора или без него). Особенно это касалось тех мест, где христиане раздражали своих соседей–язычников, считавших их антиобщественными и нерелигиозными людьми. Когда на христиан, которые отказывались присоединиться к общественному культу и, возможно, воздавать почести обожественному Домициану, доносили враждебные им соседи, это кончалось судами, приговорами и мученической смертью [800]. Таких случаев могло быть немного, но воспоминания о гонениях Нерона в Риме тридцать лет назад усиливали опасения христиан по поводу того, что их может ожидать. (Заметим, что в Откр 2:10; 3:10 говорится, что приближаются гонения.) Ссылка пророка Иоанна на Патмос, убийство Антипы в Пергаме (2:13); местные случаи остракизма, материальное неравенство и социальная дискриминация [801] сложились вместе в картину гнета римской власти, изображенную в Откр. Наконец, в более поздней христианской традиции, на которую повлияли дальнейшие полномасштабные гонения в Римской империи, все было упрощено, и оба императора стали восприниматься как равно виновные в гонениях христиан. Такой анализ правления Домициана, признающий, что предположения о гонениях или притеснениях христиан не лишены оснований, но что имела место и

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
преувеличенная реакция на них со стороны христиан, по-видимому, больше отвечает фактам, чем полное отрицание притеснений христиан при Домициане или предположение более серьезных гонений.

Для размышления

(1) В древности каноничность Откр оспаривалась (отчасти потому, что не все считали его автором апостола Иоанна). В западной церкви книга была широко признана. (То, что ее не признавал Гай, отвергавший также и Евангелие от Иоанна, несущественно.) В Малой Азии в конце II века оппозиция монтанистам, верившим в новое излияние Святого Духа, заставила алогов отвергнуть Откр (вместе с Ин). В целом на Востоке, после того как Дионисий Александрийский (около 250 года) показал, что автором Откр был не апостол Иоанн, книгу часто отвергали, особенно из-за того, что Откр использовалось для защиты хилизма. И все же в IV веке Откр было признано Афанасием и, в конце концов, всей грекоязычной церковью. Только в Сирии и сироязычной церкви книгу продолжали отвергать. Во времена Реформации Лютер отнес Откр к второстепенным книгам, а Цвингли отрицал его принадлежность к Писанию. Что касается Кальвина, Откр было единственной книгой НЗ, на которую он не написал комментария. В наши дни каноничность Откр не ставится под сомнение. Однако Откр часто неверно толкуют (например, как точное предсказание будущего), и реакция на это нередко мешает другим увидеть истинную ценность книги. Поэтому уместно было бы пообсуждать проясняющий тезис, который возмутит некоторых христиан, но приемлем для большинства из них (ибо не отрицает ни боговдохновенность ни откровения). Бог не открывал людям подробностей того, как мир возник и как закончится. Не понимая этого, люди рискуют неправильно интерпретировать первую и последнюю книгу Библии. Итак: автор Откр не знал, как и когда наступит конец света, как не знает этого и никто другой.

(2) Как изучать Откр? Прежде всего лучше прочесть книгу целиком. Это помешает вырывать те или иные символы их контекста. Кроме того, не следует забывать, что это сочинение адресовано семи церквям, а описанные подробности и исторический контекст относятся к I, а не к XXI веку. (Начинающих отсылаем особенно к брошюре Vawter, упомянутой в библиографии ниже.) Так мы разделаемся с фантастическими привязкам Откр (и Дан) к современным событиям. Однако такой фактический подход может привести к тому, что Откр превратится в урок по истории римской политической власти I века н. э., а это едва ли можно считать спасительной вестью. Следовательно, затем необходимо учесть и другие аспекты Откр и апокалиптики в целом.

В современной культуре, которая поклоняется науке и математически поверяемому знанию, апокалиптика служит постоянным вызовом всем нашим расчетам. Она говорит об ином мире, ускользающем от попыток его научного изучения и находящем свое выражение в символах и видениях. Этот мир не создан воображением, но образы служат для входа в него. Это понимали такие художники, как Питер Брейгель, Уильям Блейк и Сальвадор Дали. Из психологов вход в этот мир с помощью символов искал Юнг. На религиозном уровне мистики предложили интуитивное проникновение. Должным образом понимаемое литургическое богослужение позволяет простым верующим вступить в контакт с этой небесной реальностью. Для мира, не признающего ничего, что нельзя увидеть, услышать или потрогать, Откр служит последними библейскими вратами на пути к тому, что никогда не видел глаз, и не слышало ухо. Видения Откр наполнены богословскими символами, а не фотографическими изображениями, поэтому книга не дает точного знания об этом ином мире, мире, который невозможно выразить в человеческих понятиях. Скорее можно сказать, что Откр убедительно свидетельствует о присутствии Бога в каждом моменте человеческой истории, даже в самом отчаянном, когда люди теряют надежду. Образ Агнца, который стоит «как бы закланный», служит наивысшей гарантией победоносного спасения и заботы Бога, особенно о тех, кто угнетен и унижен [802].

(3) Современные христиане часто пытаются вычитать в НЗ указания, как относиться к так называемым светским властям. (Так называемым, ибо в новозаветные времена не было жесткого деления на светское и религиозное: скажем, культ императора был способом усилить почтение к нему.) На самом деле, в НЗ нет последовательных указаний относительно «светской» власти: одобрение встречает то, что содействует делу Божьему. Большая часть христианских текстов написана в те времена, когда гонений на христиан не было, поэтому внушалось почтение к власти имущим и молитвы за них (Рим

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
13:1-7; 1 Петр 2:13-17:1 Тим 2:1-4). Частично это делалось в знак того, что христианство не представляет опасности для светской власти. Согласно Лк 20:20-26 и Мф 22:15-22 (ср. 17:24-27), Иисус не поддавался на провокацию и не высказался против уплаты подати кесарю, а в Деян 22:25-29 без всякого смущения рассказывает о том, как Павел заявил о своем римском гражданстве, чтобы добиться справедливого отношения к себе со стороны властей. В Откр, однако, Рим изображается как блудница, упившаяся кровью мучеников, и как сатанинское орудие. При обсуждении правления Домициана мы видели, что в 90-х годах н. э., вероятно, не было массового преследования христиан, поэтому некоторые считают, что автор Откр преувеличивает. И все же нельзя не согласиться, что он был более проникновенен, чем другие христиане, в отношении того, что неизбежно ожидает христиан, учитывая притязания империи. Заметим, что несмотря на жуткий образ Рима в Откр, автор не призывает читателей взяться за оружие и не приписывает им никакой роли в эсхатологической битве. Напротив, они должны терпеливо переносить гонения и сохранять веру[803].

Библиография

Комментарии и монографические серии

Bauckham, R. J. (NTT, 1993); Beasley-Murray, G. R. (NCBC, 1974); Boring, M. E. (IBC, 1989); Caird, G. B. (HNTC, 1966); Charles, R. H. (2 vol.; ICC, 1920); Corsini, E. (GNS, 1983); Court, J. (NTG, 1994); Ford, J. M. (AB, 1975); Giblin, CH. (GNS, 1991); Harrington, W. J. (SP, 1993); Krodel, G. A. (AugC, 1989), Laws, S. (GNS, 1988); Michaels, J. R. (GNTE, 1992); Morris, L. (2d ed.; TNTC, 1987); Mounce, R. H. (NICNT, 1977); Rowland, C. (EC, 1993); Schussler Fiorenza E. (ProcC, 1991); Sweet, J. P. M. (PC, 1979); Wall, R. W. (NIBC, 1991); Yarbro Collins, A. (NTM, 1979).

L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament, ed. J. Lambrecht (BETL 53; Leuven Univ., 1980). Содержит важные статьи на английском языке.

Aune, D. E., "The Social Matrix of the Apocalypse of John," BR 26 (1981), 16-32.

Bauckham, R. J., The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation (Edinburgh: Clark, 1992).

Blevins, J. L., Revelation (Atlanta: Knox, 1984).

Bruce, F. F., "The Spirit in the Apocalypse," в Christ and Spirit in the New Testament, eds. B. Lindars, and S. S. Smalley (Cambridge Univ., 1973), 333-344.

Buchanan, G. W., The Book of Revelation (Lewiston: Mellen, 1993).

Court, J., Myth and History in the Book of Revelation (Atlanta: Knox, 1979).

Ellul, J., Apocalypse: The Book of Revelation (New York: Seabury, 1977).

Farrer, A. The Revelation of St. John the Divine (Oxford: Clarendon, 1964).

Feuillet, ?, The Apocalypse (New York: Alba, 1965). Здесь представлен подход двух источников. См. также Feuillet, ?, Johannine Studies (New York: Alba, 1964), 181-292.

Fuller, R. C., Naming the Antichrist (New York: Oxford, 1995).

Guthrie, D., The Relevance of John's Apocalypse (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

Hanson, A. T., The Wrath of the Lamb (London: SPCK, 1957).

Hughes, P. E., The Book of Revelation: A Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).

Interpretation 40 (#3; 1986). Весь номер посвящен Откр.

- Kealy, S. P., *The Apocalypse of John* (Wilmington: Glazier, 1987).
- Kiddle, M., *The Revelation of St John* (London: Hodder & Stoughton, 1940).
- Koester, C. R. "On the Verge of the Millennium: A History of the Interpretation of Revelation," *Word and World* 15 (1995), 128–136. Весь номер посвящен Откр.
- Ladd, G. E., *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).
- Laws, S., *In the Light of the Lamb: Imagery, Parody and the Theology in the Apocalypse of John* (Wilmington: Glazier, 1988).
- Malina, B. J., *On the Genre and Message of Revelation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995).
- Metzger, B. M., *Breaking the Code* (Nashville: Abingdon, 1993).
- Miner, P. S., *I Saw a New Earth* (Washington: Corpus, 1968).
- Morris, L., *The Revelation of St John* (London: Tyndale, 1969).
- Murphy, F. J., "The Book of Revelation," *CRBS* 2 (1994), 181–225. Великолепная библиография.
- O'Leary, S. D., *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric* (New York: Oxford, 1994).
- Perkins, P., *The Book of Revelation* (Collegeville, MN: Liturgical, 1983).
- Pippin, T., *Death and Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse* (Louisville: W/K, 1992).
- Prevost, J. – P., *How to Read the Apocalypse* (New York: Crossroad, 1993). Хорошее учебное пособие, с иллюстрациями и таблицами.
- Roloff, J., *The Revelation of John* (Minneapolis: A/F, 1993).
- Schussler Fiorenza, A., *Invitation to the Book of Revelation* (Garden City, NY: Doubleday, 1981). В 1991 году исправленное издание вышло как Procc (см. выше).
- , *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Philadelphia: Fortress, 1985). Собрание статей, в тексте выше обозначается как Book.
- Smalley, S. S., *Thunder and Love: John's Revelation and John's Community* (Milton Keynes: Word, 1994).
- Swete, H. B., *The Apocalypse of St. John* (3d ed.; London, Macmillan, 1909).
- Talbert, C. H., *The Apocalypse* (Louisville: W/K, 1994).
- Thompson, L. L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (New York: Oxford, 1990).
- (Vawter, B.), *Revelation: A Divine Message of Hope* (Pamphlet 51; New Haven: Knights of Columbus, 1995). Эта брошюра, вышедшая без имени автора, послужит очень хорошим и простым введением в Откр для тех, кому эта книга кажется слишком сложной и загадочной.
- Vorster, W. S., "Genre* and the Revelation of John," *Neotestamentica* 22 (1988), 103–123.
- Wainwright, A. W., *Mysterious Apocalypse* (Nashville: Abingdon, 1993).
- Yarbrow Collins, C., *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Missoula: Scholars, 1976).
- , *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Philadelphia:

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Westminster, 1984).

–, "Reading the Book of Revelation in the Twentieth Century,"
Interpretation 40 (1986), 229–242.

Часть V. Приложения

Исторический Иисус

Иудейские и христианские сочинения,

имеющие отношение к Новому Завету

Приложение I Исторический Иисус

В данном «Введении...» будет уместно кратко остановиться на исследованиях, посвященных историческому Иисусу. Во-первых, нз – это библиотечка книг, написанных в течение ста лет после смерти Иисуса теми, кто верил, что Иисус был Мессией. Таким образом, без Иисуса просто не было бы нз. Во-вторых, прогресс в изучении исторического Иисуса во многом переориентировал новозаветную науку. Соответственно, данный обзор знакомит читателей с новыми разработками. В-третьих, за последние годы вокруг этой проблемы было много шума в прессе, который мог создать у начинающих ложное представление о ее роли и характере.

Двести лет (1780–1980) современных поисков

В течение примерно 1800 лет большинство христиан не сомневались, что евангельский образ Иисуса (со всеми христологическими оценками) точно и буквально соответствует исторической действительности[804]. «Просвещение» (движение XVIII столетия, возвеличившее человеческий разум и эмпирические научные исследования) с неизбежностью породило новый подход к Библии. Католический священник Р. Симон (1690) и протестантский ученый И. Д. Михаэлис (1750) первыми стали применять к изучению нз те же исторические принципы, что использовались при исследовании других античных текстов[805].

Германн Самюэль Реймарус, чьи работы были опубликованы посмертно (1778), первым написал портрет Иисуса, отличающийся от евангельского образа Христа. В трактате Реймаруса, Иисус был еврейским революционером, который безуспешно пытался установить на земле мессианское царство, а «Христос» – выдумка людей, которые выкрали его тело из гробницы и утверждали, что Иисус воскрес. Таким образом, поначалу исторические исследования жизни Иисуса оказались окрашены рационализмом (якобы научным, но в реальности очень субъективным[806]), априори отрицавшим возможность сверхъестественного. Часто исследователями двигало желание освободить Иисуса от поздних церковных трактовок, но полученные ими результаты часто оказывались обусловленными их собственным скептицизмом и антиклерикализмом. В 1835 году Давид Фридрих Штраус, ученик Ф. Х. Баура [см. выше, главу 2 (Б)], опубликовал книгу «Жизнь Иисуса», где утверждал, что евангелисты в силу своей веры изменили и приукрасили образ Иисуса, создав миф. Это мифотворчество было столь глобальным, что воссоздание жизни Иисуса Штраус считал задачей практически нереальной. Другие ученые разрабатывали те же идеи в ином ключе: например, Бруно Бауэр (1877) считал, что Иисуса и Павла вообще не существовало, а Эрнест Ренан (1863) изобразил Иисуса просто человеком. В ходе подобных исследований четвертое Евангелие вскоре было отброшено как чисто богословское и исторически недостоверное сочинение. Вместо этого основные ключи к Иисусу-человеку стали искать в Евангелии от Марка и Q. Однако в 1901 году Вильям Вреде (см. выше, главу 7) попытался доказать, что Mk – тоже продукт богословия, изображающий Иисуса как божественную фигуру, а потому не может считаться надежным историческим источником. Этому «первому поиску» исторического Иисуса часто сопутствовала предпосылка: богословие должно меняться в соответствии с тем, что узнали об Иисусе ученые.

Приговор всей этой более чем столетней волне исследований подписал Альберт Швейцер в книге «История изучения жизни Иисуса: от Реймаруса до Вреде» (1906). По его мнению, ученые обычно проецировали на Иисуса самих себя, а потому их исследования говорят больше о них, чем об Иисусе. Вслед за Иоханнесом Вайсом, он увидел одну из их ошибок в недооценке апокалиптического мировоззрения Иисуса. В концепции самого Швейцера Иисус вышел благородным неудачником – человеком, который считал себя Мессией и

думал, что Его смерть повлечет за собой конец света. Мартин Келер в своей книге «Так называемый исторический (historisch) Иисус и исторический (geschichtlich) библейский Христос» (1892) также отнесся скептически к исследованиям жизни Иисуса: поскольку для всех новозаветных текстов важен прежде всего Христос веры, отделить от него исторического Иисуса невозможно. Христиане провозглашали только Христа веры, и только о Нем может идти речь. Рудольф Бультман продвигался в том же направлении. В работе «История синоптической традиции» (1921) он использовал анализ форм не только для классификации синоптических рассказов об Иисусе, но и для оценки их исторической достоверности. Недостоверными Бультман счел очень большое число материалов, что сделало поиск исторического Иисуса практически невозможным. Пессимизм Бультмана относительно исторических исследований жизни Иисуса соотноствовал его богословскому принципу (связанному с влиянием лютеранства): не искать для веры исторических оснований. Грубо говоря, вопреки «поиску», Бультман не хотел менять богословие в соответствии с новооткрытыми «фактами» об Иисусе. По его мнению, эти открытия непринципиальны для веры. Как ни парадоксально, Бультман не призвал отбросить возвышенный евангельский образ Иисуса, поскольку этот образ бросает в наши дни вызов, экзистенциально аналогичный вызову, который Иисус бросал своим современникам. Тех, кто отвечает верой, Бог избавляет от безнадежной ограниченности человеческих возможностей.

Спустя некоторое время ученые стали преодолевать бультманианский скепсис. В основном, такие попытки были сделаны учениками самого Бультмана. Это положило начало «новому» («второму») поиску исторического Иисуса. В 1953 году Эрнст Кеземан прочитал лекцию, опубликованную под названием «Проблема исторического Иисуса» (E. Kasemann, "The Problem of the Historical Jesus," KENTT 15-47). В ней он указал на опасность бультмановского подхода: если не прослеживается связь между прославленным евангельским Господом и историческим Иисусом, то христианство – всего лишь миф. Поэтому Кеземан считал, что вера не может сохранять безразличие: она требует тождества земного Иисуса и прославленного Господа. Признавая, что евангельские источники – не сухие биографические факты, он предложил критерии, с помощью которых можно отделить достоверные евангельские предания от недостоверных. Другие «постбультманианцы» попытались пробиться через евангельские повествования к историческому Иисусу[807]. Результатом стали различные реконструкции, имеющие религиозное значение. Например, такой вариант: Иисус считал себя эсхатологическим орудием Бога и показывал любовь Божью в своих делах и учениях; тем самым Он давал людям возможность встретиться с Богом. В экзистенциалистской окраске постбультманианских трактовок ощущается влияние самого Бультмана: с таким Иисусом возможны личные отношения, но при этом Иисус не предлагает эксплицитных христологических формулировок (они суть продукт последующей христианской рефлексии).

После 1980 года: Семинар по Иисусу и близкие к нему исследователи

Дата 1980 год условна: некоторые исследования, о которых далее пойдет речь, написаны чуть раньше[808]. Можно констатировать наличие двух тенденций, хотя более консервативную из них обычно относят не к поискам исторического Иисуса, а к христологии. (Анализ христологии уместен в книге по новозаветному богословию, а не во «Введении в Новый Завет», поэтому здесь мы уделяем ей всего один абзац.) В конце XX века усилились попытки возводить эксплицитную христологию к жизни Иисуса; снова обрела респектабельность точка зрения, что Иисус осознавал Себя в уникальных отношениях с Богом и отражал этот взгляд в своих словах и поступках. Многие ученые полагают, что Иисус называл Себя «Сыном Человеческим». «Мессией» Его, по-видимому, при жизни называли другие, независимо от того, принимал ли Он этот титул или нет[809]. Кумранские находки показывают, что такие титулы, как Сын Божий и Господь, были известны в семитского-воящих кругах Палестины во времена Иисуса. Более того, сейчас исследователи стали отходить от прежней тенденции приписывать возникновение тех или иных христологических титулов определенным географическим и временным этапам распространения христианства после Иисуса. Следовательно, преемственность между земным Иисусом и Его евангельским образом могла быть большей, чем думали раньше. Предлагаю читателям глубже исследовать эту возможность: ее допускают многие крупные ученые[810].

Семинар по Иисусу. Более радикальное направление в изучении Иисуса привлекло к себе больше внимания и отчасти потому, что его сторонники оповещали о полученных результатах средства массовой информации. Семинар был основан в 1985 году Робертом Фанком; сопредседателем стал Доминик

Кроссан. В него входят приблизительно 50–75 ученых, которые регулярно встречаются, делают доклады и голосуют по поводу того, действительно ли исторический Иисус говорил или делал те или иные вещи[811]. Для привлечения внимания участники голосуют разными цветами: красный = «Иисус, несомненно, сказал это или что-то очень похожее»; розовый = «Иисус, возможно, сказал нечто в этом роде»; серый = «Иисус этого не говорил, но идеи близки к Его собственным», черный = «Иисус этого не говорил».

Семинар по Иисусу отчасти опирается на критерии, разработанные в ходе «нового» поиска, но имеет специфику. Во-первых, в его работе большую роль играют априорные принципы (в частности, отрицание сверхъестественного). Например, телесное воскресение не имеет реальных шансов быть признанным реальным событием. На сессии, посвященной предсказаниям Иисуса о Его страданиях и смерти, большинство участников изначально отказались допустить возможность того, что Иисус чудесным образом предвидел Свою смерть. Соответственно, они проголосовали черным цветом по всем 11 синоптическим предсказаниям. Далее, чуть ли не априорно был отвергнут эсхатологический характер служения Иисуса. Естественным результатом стало отрицание аутентичности эсхатологических евангельских речений.

Во-вторых, результаты были крайне скептическими. Примерно 50% высказываний Иисуса в канонических Евангелиях получили черный цвет, примерно 30% – серый; лишь 20% высказываний были признаны подлинными (красный или розовый). Красного цвета не удостоилось ни одно высказывание Иисуса в Евангелии от Иоанна, а из Маркового материала им было маркировано лишь одно высказывание.

В-третьих, с самого начала Семинар чрезвычайно активно рекламировал свою деятельность в прессе (по словам одного из обозревателей, в этом размахе было нечто от стиля Ф. Барнума). Лидеры Семинара заявили, что научные изыскания, публикующиеся в монографиях и академических журналах, не доходят до широкой публики, а потому сами стали приглашать газетчиков и выступать в телевизионных ток-шоу. Об их работе говорили даже в воскресных приложениях и развлекательных журналах вроде «Gentlemen's Quarterly» (GQ). Вся эта шумиха отчасти связана с желанием Семинара освободить Иисуса от тирании «религиозного истеблишмента», представленного церковным преданием, вероучением и богослужением. После почти каждой сессии Семинара публике предлагалась очередная ошеломляющая новость, например, что Иисус не учил учеников молитве «Отче наш» или что Ему не принадлежит ни одно из всеми любимых слов в Евангелии от Иоанна. Создавалось впечатление, что эти скандальные заявления отражают научный консенсус.

На самом деле, хотя представители Семинара по Иисусу делают вид, что их основные оппоненты – это «фундаменталисты», научные рецензии на публикации Семинара[812] часто были резко критическими. Взять хотя бы отзывы таких новозаветников, как А. Калпеппер (Университет Бейлора), Р. Хейз (Университет Дьюка), Л. Джонсон (Университет Эмори), Л. Кек (Йельский университет), Дж. Мейер (Католический университет), Ч. Талберт (Университет Уэйк Фореста/Бейлора). В этих рецензиях можно найти такие уничижающие оценки: неверная методология; отсутствие реального прогресса в изучении исторического Иисуса; несущественный вклад; Семинар представляет Иисуса таким, каким хочет Его видеть; богословская тенденциозность; высказывания создают ложное впечатление. Мы не можем здесь подробно вдаваться в споры вокруг Семинара[813], но в конце данного Приложения я предложу некоторые собственные мысли.

Многие участники Семинара написали собственные книги[814], но здесь мы отдельно обсудим только работы Доминика Кроссана и Маркуса Борга. Семинар занимался в основном высказываниями Иисуса; эти авторы разработали исторические реконструкции в русле выводов Семинара, которые не были открыто проговорены Семинаром.

Доминик Кроссан[815] строит реконструкцию на источниках, которые датирует очень ранним периодом (до 60 года): реконструированном Q и апокрифических евангелиях (Евангелии от Фомы, тайном Евангелии от Марка и раннем варианте Евангелия от Петра). Он опирается также на социологический анализ римского правления в Палестине во времена Иисуса. Этот анализ постулирует сильную политическую нестабильность, а также предполагает, что в Назарете существовала та же модель власти, что и в крупных городах. По мнению Кроссана, Иисус был странствующим проповедником кинического толка, неграмотным галилейским крестьянином и убежденным эгалитаристом[816].

Рассказы о рождении и детстве Иисуса Кроссан считает недостоверными, проводя аналогию с «Сефер га-Зихронот» (рассказом XII века н. э. о жизни Моисея; см. ВВМ 600). Экзорцизмов в строгом смысле слова Иисус не совершал (поскольку бесов не существует), но часто избавлял людей от болезненного состояния, которое сами они объясняли одержимостью. В действиях Иисуса были элементы магии[817], поскольку Он выходил за пределы обычной религиозной практики, но в них не было чудес. Большая часть рассказов о страстях появилась в ходе рефлексии над Ветхим Заветом: еврейского суда над Иисусом не было – Иисуса казнили римляне; Его тело, вероятно, растерзали псы; и Он не воскрес во плоти. Неизбежным образом Кроссана критиковали за излишние полеты фантазии, которые мешают считать его подход строго историческим[818].

Маркус Борг во многом согласен с выводами Семинара по Иисусу: например, «допасхальный» Иисус не был Мессией и божественным спасителем; у Него не было эсхатологических чаяний, связанных с концом мира (такие чаяния сделали бы Иисуса неактуальным для нашего времени)[819]. Размышляя о своем пути к вере, Борг пытается найти значимого Иисуса, и его красноречивые рассуждения кажутся привлекательными для многих людей, которые в остальном считают притязания участников Семинара оскорбительными. С точки зрения Борга, Иисус был сострадательным[820] учителем, разрушителем стереотипов (и даже представителем божественной мудрости), пророческим социальным критиком, который отверг политику «святости» и принимал всех. Иисус был мистиком и харизматиком, живущим в Духе; этот мистический опыт Он передавал и другим людям. В этом смысле Он напоминал чудотворца Хони (I век до н. э.) и галилеянина Ханину (I век н. э.)[821]. Некоторые аспекты такой реконструкции находят широкое признание. Вместе с тем многие исследователи считают, что Борг не отдает должное некоторым важным для евангелистов позициям: например, когда отрицает, что Иисус претендовал на уникальное откровение и отводил себе особую роль в эсхатологическом (и уже начавшемся) божественном вмешательстве. Критики спрашивают (как и в случае с либеральным Иисусом XIX века): не проецирует ли ученый на Иисуса свои собственные идеалы?

После 1980 года: Многообразие взглядов

Обратимся теперь к различным исследователям, чьи подходы частично или сильно отличаются от методов Семинара (резко критикуемого некоторыми из этих исследователей).

Эд Сандерс[822] апеллирует не к греко-римским моделям (вроде кинического проповедника), а акцентирует еврейство Иисуса. С точки зрения Сандерса, Иисус был не социальным реформатором, а эсхатологическим пророком, который возвещал скорое наступление новой эпохи и восстановление Израиля. За основу реконструкции Сандерс берет не высказывания Иисуса, а общие особенности Его деятельности, как они изображены в синоптических Евангелиях[823]. Сандерс признает традицию, согласно которой Иисус творил чудеса (которые не следует путать с магией), но объясняет их естественными, а не сверхъестественными причинами. Сандерс подвергает сомнению факт полемики между Иисусом и фарисеями, считая, что отношение Иисуса к Закону было вполне допустимым. На самом деле, возражения противников Иисуса были связаны с тем, что он звал грешников в Царство, не требуя от них покаяния. Последний аспект реконструкции Сандерса подвергался критике; по мнению некоторых ученых, Сандерс также недооценивает конфликт Иисуса с Его еврейскими современниками[824]. Высказывалась и такая критика: Сандерс не уделяет должного внимания «речениям» Иисуса в притчах и Нагорной проповеди.

Исследователи, изображающие Иисуса социально-политическим деятелем. Герд Тайсен[825], в отличие от участников Семинара, считает многие материалы канонических Евангелий достоверными (хотя его теории относительно социальной жизни Палестины импонируют некоторым участникам Семинара). По его мнению, уже в 20-е годы Галилея и Иудея созрели для восстания, а Иисуса и его последователей нужно рассматривать в этом контексте как радикальных (пацифистских) странствующих харизматиков, покинувших семью и дом[826]. Ричард Хорсли отвергает как образ кинического проповедника, так и образ странствующего харизматика и предлагает следующий радикальный вариант. С его точки зрения, Иисус поднимал социальную революцию против жестокой и жадной правящей элиты; Иисус не относился к мессианскому типу, но современники видели Его сходство с древними социально-политическими пророками-реформаторами (например, Иеремией)[827]. Хорсли считает, что религиозные партии или «секты», упоминаемые Иосифом Флавием (Саддукеи,

фарисеи и ессеи), почти не имели влияния на галилеян (по преимуществу состоявших из крестьян). Иисус пытался реорганизовать деревенскую жизнь Палестины, превратить ее в своего рода посястороннее Царство, ожидая, что Бог низвергнет римских и еврейских политических правителей Палестины[828]. Тех, кого Иисус «исцелял», Он отсылал назад в их деревни, чтобы они продолжали Его дело. Как мы видим, у Хорсли получается, что преемственность между Иисусом (и его последователями) и течениями новозаветного христианства (для которых характерна высокая христология и глубоко религиозный настрой) весьма слабая.

Исследователи, интерпретирующие Иисуса в контексте Премудрости Божьей (Софии). Этих ученых трудно классифицировать. Ветхозаветные Книги Премудрости (Притч, Сир, Прем) говорят о персонифицированной женской Премудрости, которая либо была первым творением Божиим (Притч 8:22), либо появилась из уст Божьих (Сир 24:3), либо была эманацией славы Божьей (Прем 7:25), и которая принимала участие в творении. Исследователи разных направлений признают, что адаптация этой фигуры сыграла важную роль в новозаветном понимании божественного происхождения Иисуса[829]. Но в какой мере эта адаптация восходит к самому Иисусу? (Важно понимать, что вопрос не просто в том, был ли Иисус мудрецом и учителем.) В определенной степени это связано с феминистскими подходами к НЗ. Элизабет Шусслер Фьоренца[830], которая, подобно некоторым участникам Семинара по Иисусу, считает Евангелие Фомы важным ранним источником и, рассуждая об общине Q, утверждает: Иисус воспринимал Бога как Софию, а Себя – как дитя и пророка Софии. Одно из основных подтверждений тому содержится в одном из высказываний Q (как оно отражено в Лк 7:35): «Премудрость [понимаемая как Бог] оправдывается всеми своими детьми [Иисусом]»[831]. Заметим, что в НЗ есть места (например, Лк 13:34), где Иисус соотносит Себя с женскими образами, но едва ли они описывают Бога как Софию. Вопреки мнению Шусслер Фьоренцы, далеко не факт, что Иисус – который действительно использовал образы Премудрости (например, в притчах) – понимал Бога прежде всего как Софию. Шусслер Фьоренца думает, что за этим более древним этапом последовал более поздний, на котором уже сам Иисус был осмыслен в софианских категориях (хотя это и сопутствовало появлению таких мужских титулов, как Господь). Однако другие ученые считают, что в реальности этот последний уровень был самым ранним[832], причем Иисус считал, что имеет уникальные отношения с Богом. Некоторые из допавловых гимнов (например, Флп 2:6–11), которые могут иметь очень раннее происхождение, а также некоторые места в Ин (ВІNTС 205–210), отражают влияния образа Премудрости на эти отношения.

Джон Мейер предпринял самую монументальную современную попытку реконструкции исторического Иисуса.[833] не отметая никакие источники априорно, он рассматривает апокрифические евангелия, но отвергает их как бесполезные; он постулирует Q, но не реконструирует ни общину Q, ни гипотетические гностические или феминистские течения, более ранние, чем христианские авторы НЗ. С методологической скрупулезностью он применяет некоторые критерии, которыми пользуются и участники Семинара по Иисусу, но оговаривает их ограничения; он не исключает априорно эсхатологического, сверхъестественного и чудесного[834]. Мейер рассматривает как речения, так и дела Иисуса. Вопреки тенденции характеризовать Иисуса как киника, странствующего харизматика и т. д., исследователь подчеркивает, сколь трудно навесить на Иисуса какой-либо ярлык: Иисус был «маргинальным евреем», во многих отношениях очень отличавшимся от других евреев. Мейер считает, что Иисус находился под сильным влиянием Иоанна Крестителя, чей эсхатологический призыв о необходимости покаяния Он воспринял. «Эсхатологический пророк-чудотворец, носящий мантию Илии», Иисус проповедовал не какую-то социальную программу, а Царство Божье в том смысле, что Бог придет, чтобы изменить людей и воцариться в последние времена. Это Божье владычество уже давало о себе знать в Иисусовых исцелениях и экзорцизмах; более того, Мейер отрицает достоверность речений, в которых Иисус предрекает наступление Царства в пределах одного поколения. Одним словом, у Мейера мы находим вполне традиционный образ Иисуса – образ, имеющий много общего с Иисусом Христом, описанным у Павла и в Евангелиях. NJBC 78:22 позволяет предугадать, о чем Мейер напишет в томе, посвященном учению Иисуса: эта его короткая статья связывает власть Иисуса с убеждением, что Он в любой ситуации прямо и интуитивно знает волю Божию. Христологическое значение данного тезиса очевидно.

Комментарии и оценки

- (1) Из высказываний некоторых ученых можно подумать, что современные методы

позволяют нам говорить об «историческом Иисусе» пусть и немногое, но зато с уверенностью. Это не так. Во-первых, авторы исторических реконструкций часто расходятся в своих взглядах на Евангелия[835]. Даже если Мф и Лк действительно основаны на Мк, как думает большинство ученых, то было ли Ин независимо от Мк (что дало бы нам два независимых свидетельства)? Есть ли хоть что-то достоверное в Иоанновом образе Иисуса? Если (как считает большинство исследователей) Мф и Лк основаны на Q (собрании Иисусовых речений), был ли Q более древним, чем Мк? Возник ли этот гипотетический Q в общине, которая полностью отразила в нем свои знания и представления об Иисусе? Можем ли мы реконструировать какой-либо домарков источник? Могут ли неканонические материалы (ни один из которых в имеющейся у нас форме не датируется I веком) дать нам исторические сведения об Иисусе? Во-вторых, ученые также расходятся во мнениях относительно того, сколь полезные критерии достоверности. Эти критерии предназначены для того, чтобы исключить все, что могло прийти из других источников (например, из иудаизма второго храма или христианской проповеди). Однако слишком строгое применение этих критериев приведет к абсурду: Иисус, который не говорил, не думал и не делал ничего, что говорил, думал и делал любой другой еврей; Иисус, который не имел никакого отношения к тому, что говорили, делали и думали в связи с Ним Его последователи после Его смерти.

(2) Что вообще понимается под словами «исторический Иисус»? Они обозначают то, что мы можем узнать о жизни Иисуса из Назарета спустя примерно 2000 лет, применяя современные критерии исследования к документам, созданным теми, кто верил, что Иисус – единственный, кого Бог послал для спасения мира (Мессия, Господь, Сын Человеческий, Сын Божий, Бог). Результаты таких поисков неизбежно будут очень ограничены, и было бы большой ошибкой думать, что «исторический (или реконструированный) Иисус», то есть его совершенно современный портрет, – это весь Иисус – тот Иисус, каким Он был при жизни. Более того, если бы исследователям и удалось прийти к согласию по поводу портрета «исторического Иисуса», он не отразил бы и сотой доли реальной личности Иисуса. Также ошибкой было бы уравнивать «исторического (или реконструированного) Иисуса» с подлинным Иисусом, с тем Иисусом, который действительно что-то значит для людей, и на основании личности которого люди могут строить свою жизнь.

(3) В свете вышесказанного было бы глупо делать «исторического Иисуса», реконструированного каким-то ученым или даже семинаром ученых, нормой для христианства. Тогда христианская традиция будет меняться с каждой новой реконструкцией. С другой стороны, не обязательно уходить и в бультмановскую реакцию на «поиск», которая делает веру почти полностью независимой от исторических исследований. Более того, церквам и верующим не стоит быть безразличными к тщательному научному изучению Библии. Вообще же лучше корректировать и перефразировать традиционные представления в соответствии с критическими исследованиями, чем впадать в крайности, отвергая либо традицию, либо науку. Если христианская вера последует принципу *fides quaerens intellectum* («вера, ищущая интеллектуально приемлемого выражения»), ей нечего опасаться со стороны серьезных и тщательных научных изысканий. Однако такая позиция требует открытости с обеих сторон. С одной стороны, церковным властям следует признать: старые формулировки веры были обусловлены временем и могут быть перефразированы[836]. Благодаря библейской критике то, что некогда считалось необходимым аспектом веры (например, шестидневное творение), может быть признано лишь яркой художественной формой выражения идей, которые, однако, остаются основополагающими (вне зависимости от того, как возник мир, это произошло по замыслу и воле Бога). С другой стороны, ученым не стоит представлять результаты своих исследований как однозначные, тем самым выступая в роли непогрешимых арбитров христианской веры. Библейские тексты были написаны людьми, верившими в Бога Авраама, Бога-Отца, Иисуса Христа. Здравый смысл подсказывает, что общины, исповедующие эту веру, имеют право на собственное слово по поводу этих книг.

(4) Исторический Иисус, «открытый» (то есть реконструированный) семинаром по Иисусу и некоторыми другими из вышеупомянутых авторов, едва ли может быть объектом христианского церковного провозвестия. Если Иисус был всего лишь мудрым киническим учителем и проповедником, то с какой стати основывать на Нем целую религию и отдавать Ему предпочтение перед другими античными философами (Аристотелем, Платоном, Сенекой и т. д.)? Если Он был по преимуществу апокалиптическим пророком, который ошибочно решил, что скоро наступит конец света, какой смысл возвещать о Нем как о спасителе мира? Если весть о воскресении Иисуса – лишь метафора, означающая, что

Иисус теперь с Богом, то почему Он должен быть объектом поклонения, ведь было много других святых, которые тоже пребывают с Богом? Сторонники подобных взглядов на Иисуса часто утверждают, что пытаются лишь переформулировать христианскую веру и проповедь. В реальности, однако, их концепция предполагает, что традиционная христианская вера была иллюзией, а традиционная проповедь – безответственностью.

(5) Апокрифические евангелия – один из основных инструментов более радикального направления в поисках «исторического Иисуса»: предполагается, что они (или их первоначальные редакции) относятся к более раннему периоду, чем канонические тексты, а потому служат более надежным источником сведений об Иисусе. Например, согласно одной из теорий, коптское Евангелие от Фомы основано на сборнике речений, существовавшем уже в 50–60-е годы, и (наряду с Q) подтверждает, что Иисус был киническим проповедником. Однако, хотя ряд крупных ученых считает, что часть материалов Евангелия от Фомы отражают раннюю традицию, есть и другое распространенное мнение: Евангелие от Фомы полностью или по большей части зависит от канонических Евангелий, а значит, ничего не дает для поиска исторического Иисуса [837]. По мнению Кроссана, рассказ о страстях в канонических Евангелиях опирается на некоторые (очень ранние) разделы Евангелия от Петра, причем видно, что у истоков этого повествования стояли не воспоминания о реальном событии, а творческие вымыслы, сделанные в ходе рефлексии над ВЗ. Однако большинство рецензентов Кроссана полностью с ним не согласны и полагают, что Евангелие Петра прямо или косвенно основано на канонических Евангелиях, а потому не содержит независимой информации о страданиях и смерти Иисуса [838]. Вопреки частым заявлениям в прессе, далеко не факт, что у нас есть какие-либо существенные источники исторических сведений об Иисусе помимо НЗ.

Библиография по историческому Иисусу

Это тема не имеет прямого отношения к основной цели нашего «Введения...», рассматривающего книги НЗ. Поэтому здесь предлагается очень ограниченный список литературы, показывающий возможности дальнейшего изучения темы. В некоторых книгах по богословию НЗ и обзорах исследования НЗ, упомянутых выше в библиографии к главе 1, есть разделы, посвященные изучению исторического Иисуса.

Voickmuehl, M., *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah* (Edinburgh: Clark, 1994).

Chilton, B. D., and C. A. Evans, eds., *Studying the Historical Jesus* (Leiden: Brill, 1994).

Cowdell, S. *Is Jesus Unique? A Study of Recent Christology* (New York: Paulist, 1996).

Davies, S. L., *Jesus the Healer* (New York: Continuum, 1995).

Evans, C. A., *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography* (Leiden: Brill, 1996).

–, *Jesus and His Contemporaries* (Leiden: Brill, 1995).

–, and S. E. Porter, eds., *The Historical Jesus* (Sheffield: Academic, 1995).

Gnilka, J., *Jesus of Nazareth* (Peabody, MA: Hendrickson, 1997).

Hengel, M., *Studies in Early Christology* (Edinburgh: Clark, 1995).

Hultgren, A. J., *The Rise of Normative Christianity* (Minneapolis: A/F, 1994).

Johnson, L. T., *The Real Jesus* (San Francisco: Harper, 1995).

Meier, J. P., *A Marginal Jew* (3 vols.; New York: Doubleday, 1991–).

–, "Why Search for the Historical Jesus?" *BRev* 9 (#3; 1993), 30–32, 57.

–, "Dividing Lines in Jesus Research Today," *Interpretation* 50 (1996), 355–372. Некоторые другие статьи в этом номере также существенны для темы

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
данного Приложения.

Neill, S., and N. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament: 1861–1986* (2d ed.; New York: Oxford, 1988).

Scott, B. B., "From Reimarus to Crossan: Stages in a Quest," *CRBS* 2 (1994), 253–280.

Senior, D. P., "The Never Ending Quest for Jesus," *TBT* 34 (1996), 141–147.

Strimple, R. B., *The Modern Search for the Real Jesus* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1995).

Wilkins, M. J., and J. P. Moreland, eds., *Jesus and Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1995).

Witherington, B., III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995).

Wright, N. T., *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: A/F, 1996).
[Русский перевод: Н. Т. Райт, *Иисус и победа Бога* (Москва: ББИ, 2004).]

–, *The Original Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

Приложение II Иудейские и христианские сочинения, имеющие отношение к новому завету

Иудейский фон Нового Завета составляют Ветхий Завет (включая второканонические книги) и целый ряд неканонических текстов III века до н. э. – II века н. э. (в частности, свитки Мертвого моря, апокрифы и сочинения Иосифа Флавия [839]). Существуют также христианские тексты 90–200 годов н. э. Среди них выделяют апокрифы, «писания мужей апостольских», а также (по разные стороны баррикад) гностические [840] и ранние патристические сочинения. Мы уже неоднократно упоминали о них в нашем «Введении...», и цель приложения – предоставить краткие сведения о наиболее значимых текстах. Более детальную информацию можно найти в NJBC 67 и 80:34–82.

Иудейские сочинения [841]

Свитки Мертвого моря. Понятие «кумранская литература» охватывает около десятка свитков и тысячи фрагментов, найденных после 1947 года в пещерах недалеко от Кумрана, на северо-западном побережье Мертвого моря. Это приблизительно 800 рукописей, написанных или переписанных в период с конца III века до н. э. по начало I века н. э. Это книги ВЗ, в том числе многие второканонические (часто в разнообразных текстуальных традициях), апокрифы (часто на языке оригиналов), а также сочинения иудейской общины, жившей в Кумране. Большинство исследователей считают, что это была община ессеев (см. выше, первую часть, главу 5), и предполагают, что они пришли в район Кумрана в маккавейскую эпоху (около 150 года до н. э.), но примерно в 68 году н. э. община была уничтожена римлянами. Считается, что основателем этой общины или ее важнейшей фигурой был некий «учитель праведности» (видимо, священник и прямой потомок Садока). Важнейшие сочинения общины таковы.

- QS [842]: Устав общины (150 год – около 125 года до н. э.).
- QSa: краткое дополнение к Уставу общины. Повествует о последних днях.
- Qsb: еще одно дополнение. Содержит благословения.
- Qn: Благодарственные гимны. Многие из них, возможно, составлены Учителем праведности.
- Qm: Свиток войны (I век н. э.). Красочное описание последней войны, которая произойдет между силами зла и силами добра.
- Qp^{na}b: Комментарий на Книгу Аввакума. Буква «р» обозначает принадлежность текста к жанру «пешарим» (последовательных комментариев на ветхозаветные книги, применяющих их к обстоятельствам жизни кумранской общины).

- QapGen: Апокриф книги Бытия (25 год до н. э. – 25 год н. э.). На арамейском языке.
- 3Q15: Медный свиток. Свиток, описывающий, где спрятаны сокровища Храма. Еврейский язык здесь близок языку Мишны.
- 11QMe1ch: Мидраш Малкицедек (50–25 годы до н. э.). Фрагменты эсхатологического мидраша, где Мелхиседек изображается как небесная фигура.
- 11QT: Храмовый свиток (I век н. э.). Очень длинный свиток, содержащий откровения Бога Моисею относительно того, как должен быть построен Храм.

Вопреки некоторым утверждениям, не существует ясных свидетельств христианского влияния или компонента в кумранских текстах.

Первая книга Еноха (так называемый «эфиопский Енох»). Апокалиптическое сочинение о том, что было увидено Енохом (которого Бог взял с земли, согласно Быт 5:24), ходило в арамейских списках, начиная примерно с 300 года до н. э. Среди кумранских свитков сохранились фрагменты не менее десятка рукописей Енохова цикла. Также существует собрание, называемое Первой книгой Еноха. Оно уцелело частично (33%) на греческом языке и полностью на эфиопском. Оно разделено на пять книг и содержит образную разработку рассказа о падении ангелов в Быт 6:1–4, апокалиптические описания и видения в снах (похожие на книгу Даниила), астрономические выкладки и апокалиптическое деление на мировые эры. Главы 37–71 (Притчи) рассказывают о предсуществующем Сыне Человеческом. Этот последний раздел не был обнаружен среди кумранских рукописей, поэтому некоторые ученые считают его христианским документом. К более поздним сочинениям относятся Вторая книга Еноха (на славянском языке) и Третья книга Еноха.

книга Юбилеев. Это своего рода пересказ Быт 1 – Исх 14, относящийся ко II веку до н. э. и связанный с другим апокрифическим материалом о Моисее. Среди свитков Мертвого моря найдены фрагменты не менее десятка еврейских рукописей книги Юбилеев; помимо этого, примерно четверть книги сохранилась до наших дней в латинском переводе, но вся книга целиком – только на эфиопском переводе. Книга Юбилеев приписывает возникновение зла падшим ангелам. Среди ее особенностей бросается в глаза интерес к календарю, где мировая история разделяется на 49 периодов («юбилеев») по 49 лет каждый. Годы исчисляются по солнечному календарю, согласно которому в году 364 дня (12 месяцев по 30 дней и 4 дня, не входящих ни в один месяц). В этом календаре дата любого месяца приходилась каждый год на один и тот же день недели. Такому календарю следовала и кумранская община, которая не соглашалась с маккавейским использованием лунного календаря в храмовом культе.

Послание Аристея. Это небольшое сочинение (не письмо в строгом смысле!) II века до н. э., возникло в крупной еврейской общине города Александрия. Оно приводит легенду о том, как возник перевод Пятикнижия с древнееврейского языка на греческий. Выглядит она так: при царе Птолемеи II Филадельфе (285–246 годы до н. э.) царский библиотекарь захотел раздобыть экземпляр иудейского Закона для знаменитой Александрийской библиотеки; он договорился о том, чтобы иерусалимский первосвященник прислал 72 старца (по шесть от каждого колена); они успешно завершили свою задачу. Со временем слово LXX (Септуагинта, от лат. «семьдесят» – округленное число старцев) стало обозначать греческий перевод не только Пятикнижия, но и всех книг ВЗ. Эти переводы создавались на протяжении четырех столетий, и работа над ними началась, видимо, еще до 300 года до н. э. (см. NJBC 68.63).

Жития пророков. Представлены во множестве греческих рукописей, и во многих из них имеются христианские интерполяции. Лучший греческий манускрипт относится к VI веку н. э.: это кодекс из Ватиканской библиотеки. Он повествует о жизни 23 еврейских пророков и не содержит очевидных христианских вставок. Это сочинение, видимо, было создано в Палестине до 70 года н. э. Неизвестно, был ли оригинал написан на греческом языке на основе семитских источников или он создавался на арамейском или иврите, а лишь потом был переведен на греческий. Согласно заявленной цели книги, здесь сообщается имя каждого из пророков, откуда он был родом, где и как умер и где похоронен. В реальности количество сведений сильно различается: скажем, житие Иоила – самое короткое, а житие Даниила – относительно длинное. Для исследователя Евангелий «Жития» важны тем, что свидетельствуют о наличии в

иудейской среде интереса к биографиям пророческих фигур; показательно, что эти тексты сосредоточены преимущественно на смерти пророков (причем, иногда смерти мученической, не засвидетельствованной в ВЗ), а также указывают место погребения.

Завещание (успение) Моисея. Древние списки апокрифов упоминают два разных сочинения – «Завещание Моисея» и «Успение Моисея». До наших дней сохранился лишь неозаглавленный латинский манускрипт, первый издатель которого в 1861 году дал ему название «Успение». Однако по содержанию это выглядит скорее как завещание Моисея (ср. Втор 31–34) – завещание Иисусу Навину, в котором раскрывается будущая история Израиля. В этой израильской истории самое позднее описываемое событие – кампания Квинтилия Вара, последовавшая за смертью Ирода Великого в 4 году до н. э. Это сочинение было, видимо, написано на арамейском или еврейском языке и отредактировано до 30 года н. э. В новозаветном Послании Иуды (стих 9), видимо, есть ссылка на утерянный ныне текст «Успения Моисея».

Четвертая книга Маккавейская. Философский дискурс или «диатриба» о превосходстве (иудейского) религиозного разума над человеческими страстями и страданиям, проиллюстрированный примерами из Ветхого Завета и еврейской истории (особенно примером мучеников из 2 Макк 6–7). Книга была написана на греческом языке евреем из диаспоры (Антиохия? Александрия?), видимо, около 40 года н. э. Содержит богословие искупительного страдания, вдохновлявшее церковное почитание христианских мучеников.

Вторая книга Ездры [843]. В латинской Вульгате она значится как Четвертая книга Ездры. Включает три первоначально независимые части. Главы 1–2 и 15–16 – христианские сочинения. Главы 3–14 – иудейский текст (около 90–120 года н. э.), который в наиболее полном виде сохранился до наших дней на латыни; его еще называют Апокалипсисом Ездры. Апокалипсис Ездры состоит из семи диалогов/видений, в которых участвует Салафиил (= Салафиил из 1 Пар 3:17; 1 Езд 3:2), захваченный в плен во время разрушения Иерусалима вавилонянами; глосса в 3:1 ошибочно отождествляет его с Ездрой (который в реальности жил на сто лет позже!). Параллели между вавилонским пленом и десятилетиями после гибели Иерусалима в 70 году н. э. вызвали всплеск иудейской апокалиптической литературы, совпавшей по времени с поздней частью НЗ. Примеры такой литературы – сочинения, подписанные именами Ездры и Варуха.

Вторая книга Варуха (Сирийский апокалипсис Варуха). Полный вариант этого иудейского текста, написанного около 95–120 годов н. э., дошел до нас в одной рукописи сирийского перевода, сделанного с (греческого?) оригинала. Его автор опирался либо на Апокалипсис Ездры, либо на какой-то общий источник. Варух (секретарь Иеремии, жившего во времена завоевания Иерусалима вавилонянами) был подходящей фигурой, от лица которой можно было высказать пророческие/апокалиптические обличения и призывы. Существует также Третья книга Варуха (Греческий Апокалипсис Варуха). Она была написана на греческом языке между 70 и 150 годами н. э. (видимо, в Египте) и посвящена тайнам небесных сфер.

Псалмы Соломона. Эти 18 псалмов, сохранившиеся в греческих и сирийских средневековых рукописях, были написаны на еврейском языке в Палестине (Иерусалиме), примерно в 65–40 годах до н. э. Поскольку они интерпретируют римское завоевание Иудеи Помпеем как божественную кару за грехи саддукейских первосвященников, ученые обычно считают, что Псалмы Соломона вышли из фарисейских кругов (хотя авторство может принадлежать и какому-то другому антисаддукейскому течению, например, кумранскому ессеисту). Образ давидического Мессии (главы 17–18), который победит язычников и будет основателем царства для колен Израилевых, важен для понимания НЗ.

Иосиф Флавий. Иосиф бен Маттафия, представитель священнического рода, родился в 37 году н. э. (в Палестине) и умер после 94 года (возможно, в Риме). Он командовал иудейскими войсками в Галилее во время антиримского восстания (66–70 годы), но сдался в плен Веспасиану, который освободил его, когда Иосиф предсказал этому военачальнику, что тот станет императором. С 69 года он был клиентом императорской семьи Флавиев (отсюда прозвище историка – «Флавий»); Тит привез его в Рим и поселил в императорском дворце. Там в 70-х годах Иосиф написал на арамейском языке «Иудейскую войну» (впоследствии переведена на греческий). Это пропагандистский труд, показывающий, сколь тщетно бунтовать против Рима. Приблизительно в 94 году Иосиф закончил 20-томные «Иудейские древности», монументальную историю

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
иудеев от патриархов до римских времен. [Его менее значительные работы: «Автобиография» и «Против Апиона» (апология против языческой клеветы на иудеев).] Сочинения Иосифа Флавия включают бесценные, хотя и небеспристрастные сведения о постбиблейском периоде; иногда сопоставление «Иудейской войны» с «Иудейскими древностями» позволяет увидеть, в чем он необъективен. Знаменитый отрывок *Testimonium Flavianum* (Иудейские древности 18.3.3; # 63–64) содержит свидетельство об Иисусе; если отделить от него христианские вставки, останутся упоминания о поразительных делах и учении Иисуса, а также о том, что Пилат приговорил Иисуса к смерти «по настоянию наших влиятельных лиц» [844].

Завещания двенадцати патриархов. (Относительно литературного жанра «завещаний» см. выше, главу 11.) Взяв за образец Быт 49 (благословение Иаковом сыновей), этот текст рассказывает о завещании каждого из сыновей Иакова своим собственным сыновьям. Это сочинение сохранилось лишь в поздних греческих рукописях, но на греческом языке существовало еще до 200 года н. э. Оно интересно как свидетельство о мессианских чаяниях. Здесь есть христианские фрагменты, и исследователи расходятся во мнениях: добавления ли это к иудейскому оригиналу (написанному незадолго до 100 года до н. э.) или в основе своей «Завещания» – иудео-христианское сочинение, созданное на базе более ранних источников. Последняя точка зрения отстаивается в важном комментарии *Hollander, H., and M. de Jonge, The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary* (Leiden: Brill 1985). Хороший английский перевод «Завещаний» содержится в сборнике *Sparks, The Apocryphal Old Testament*.

Оракулы сивилл. Примерно с 500 года до н. э. оракульные речения и пророчества сивилл (Кумы, Дельфы и т. д.) ценились и сберегались, но со временем эти сборники погибли. Подражая язычникам, иудеи и христиане создали свои собственные «Оракулы сивилл». Данное сочинение – это 14 книг на греческом языке, комбинация из двух собраний; тексты датируются очень разным временем (от 150 года до н. э. до 650 года н. э.). Не всегда можно отличить иудейские оракулы от христианских.

Христианские (и гностические) сочинения

Евангелие от Евреев. Это иудеохристианское Евангелие, независимое от Мф, было, видимо, известно Папию (около 125 года н. э.). До наших дней дошли лишь отрывки из него (в нескольких патристических цитатах). Они повествуют, в частности, о сошествии пред существующего Христа в Марию, сошествии Святого Духа на Иисуса при крещении, а также о явлении воскресшего Иисуса своему брату Иакову на евхаристической трапезе. Это сочинение не следует путать ни с Евангелием от назореев (которое содержит вариации речений из Мф), ни с Евангелием от эбионитов (которое основано на Мф и Лк).

Тайное евангелие от Марка. Мортон Смит опубликовал фрагменты этого сочинения, которые, по его словам, он обнаружил в поздней (XVIII века) копии ранее неизвестного письма Климента Александрийского (около 175–200 года), найденной им в 1958 году в одном из палестинских монастырей. Согласно этому письму Климента, Марк написал рассказ о «Деяниях Господа» (= канонический Мк) в Риме, а затем, после мученической смерти Петра, привез свои записи в Александрию. Там он дополнил свое раннее сочинение до «более духовного Евангелия», предназначенного для достигающих совершенства, – руководства к таинствам, вводящего во внутреннее святилище истины. Марк оставил эту вторую редакцию своего Евангелия Александрийской церкви, в архивах которой оно хранилось и читалось только тем, кто посвящался в великие тайны. К сожалению, Карпократ (еретик II века) получил копию этого сочинения и, по утверждению Климента, искажил его в интересах своего «богохульного и плотского учения». В самом важном отрывке из тайного Евангелия от Марка рассказывается, как Иисус воскресил некоего юношу, который после этого полюбил Его и явился к Нему ночью в льняном покрывале, надетом на голое тело. По мнению некоторых ученых (Кестера, Кроссана), это ближе к первоначальному (пространному) Марковому сочинению, а канонический Мк – лишь более поздний сокращенный вариант (сделанный в связи с тем, что некоторые фрагменты оригинала вызывали смущение). Однако большинство ученых полагает, что тайное Евангелие от Марка – своего рода компиляция, пастиш из канонических евангельских отрывков, призванный обосновать эзотерические инициации (как и говорит Климент) [845]. См. выше, главу 6, сноску 20.

Евангелие от Петра. Это сочинение на греческом языке было известно во II веке и отвергнуто епископом Антиохийским Серапионом как не содержащее здравого учения. Единственный крупный фрагмент этой книги, сохранившийся в

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
кодексе VIII-IX веков, повествует о страстях Иисуса (от суда до воскресения). Некоторые описания явно недостоверны: Иисуса казнят Ирод и иудеи; Пилат посылает к Ироду просить о теле Иисуса для погребения; крест, положенный в гробницу, выходит наружу и разговаривает. Кроссан, однако, полагает, что значительная часть материалов из Евангелия от Петра древнее канонических рассказов о страстях (которые опирались именно на текст, легший в основу Евангелия от Петра). Но большинство исследователей все же считает Евангелие от Петра образной разработкой канонических сюжетов, прочитанных или услышанных автором. См. выше, главу 6, сноски 4 и 21.

Протоевангелие Иакова. Сохранилось во многих греческих рукописях, самая ранняя из которых датируется III веком, однако было известно уже во второй половине II века. Оно рассказывает не только о Рождестве Иисуса, но и о семье Марии, ее воспитании и браке с Иосифом. Оно претендует на то, что его автором был Иаков (видимо, предполагалось, что семейную историю уместнее всего рассказать именно «брату Господа»). Однако плохая осведомленность автора об иудаизме показывает, что рассказ недостоверен (хотя и может содержать отдельные надежные сведения, взятые из раннего предания). Согласно Протоевангелию, родителями Марии были Иоаким и Анна; Мария была введена во Храм в раннем возрасте; «братья» Иисуса были детьми Иосифа от предыдущего брака; Мария родила Иисуса безболезненно и без потери девственности. Это сочинение оказало огромное влияние на церковное искусство и развитие мариологии [846].

Евангелие детства (Евангелие от Фомы). Греческий оригинал сохранился лишь в нескольких очень поздних рукописях, но существуют латинские и сирийские тексты, датируемые V веком. Сочинение описывает ряд чудес, якобы совершенных Иисусом в возрасте от 5 до 12 лет. (Самый известный пример – как Иисус оживил глиняных птиц.) С точки зрения христологии, целью этого произведения было показать, что у мальчика Иисуса были те же чудесные способности (и те же противники), что и у взрослого.

Оды Соломона. Иудео-христианский текст, написанный в начале II века н. э. (видимо) в Сирии. Относительно языка оригинала ученые спорят (еврейский? арамейский? греческий?). В наиболее полном виде (42 оды) текст сохранился на сирийском языке. Некоторые исследователи считают Оды Соломона гностическим текстом, однако в нем есть параллели как с некоторыми аспектами Евангелия от Иоанна, так и с иудейской апокалиптикой и кумранскими документами. Оды выражают радость от явления Мессии. Они могли возникнуть в крещальном контексте.

Первое послание Климента [847]. Это послание Римской церкви к Коринфской церкви, защищающее нескольких смещенных коринфских пресвитеров. Дионисий Коринфский (около 170 года) приписывает его Клименту Римскому – одной из главных фигур (секретарь, ответственный за переписку, и/или пресвитер?) в Римской церкви [848]. Большинство исследователей датируют 1 Клим приблизительно 96 годом: 1 Клим упоминает о каких-то бедствиях, в которых обычно видят гонения на христиан при императоре Домициане (см. выше, главу 37); может быть, точнее говорить о периоде между 96 и 120 годами. 1 Клим подчеркивает авторитет (двухуровневой) церковной структуры епископов и диаконов и возводит ее к апостолам (см. выше, главу 29). Гомилия о покаянии и святой жизни, известная под названием Второго послания Климента [849] (середина II века?), написана другим автором (очевидно, уже после ситуации, отраженной в 1 Клим).

Дидахе [850]. Полное название звучит так: «Учение (Didache) Господа (поведанное) народам через двенадцать апостолов». Это руководство по этике и литургической практике (крещение, евхаристия). Ученые спорят о том, в какой степени текст Дидахе является цельным. Судя по близости к Мф, древнейшие части документа возникли в Сирии начала II века. В евхаристическом учении Дидахе есть параллели с образами Евангелия от Иоанна; строй церковной организации (епископы и диаконы, сменившие пророков и учителей; см. выше, главу 29), видимо, предполагает ситуацию, предшествовавшую Посланиям Игнатия.

Послания Игнатия Антиохийского [851]. Игнатий, епископ Антиохийский, был арестован и осужден, привезен в Рим как преступник и казнен около 110 года. Когда его везли в Рим, его навещали представители местных христиан, и он написал семь писем: к ефесянам, магнезийцам, траллийцам, римлянам, филладельфийцам, смирнянам, а также Поликарпу, епископу Смирнскому. Все эти послания (кроме послания римской общине) отражают и защищают троичную

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
церковную структуру – один епископ, пресвитеры и дьяконы (причем монархический епископат понимается Игнатием как бастион против разделений и ересей). В Послании к Смирнянам 8:2 Игнатий использует выражение «католическая церковь» (he katholike ekklesia).

Послание Поликарпа (к филиппийцам). Это сопроводительное письмо к собранию писем Игнатия, возможно, является составным: главы 13–14 написаны вскоре после визита Игнатия и еще при его жизни (13:1–2), а главы 1–12 – уже после мученичества Игнатия (9:1). В любом случае вероятна датировка между 110 и 135 годами. Поликарп дает советы филиппийской церкви о том, как поступить с пресвитером, растратившим церковные деньги. Насколько можно судить, он знаком с рядом текстов Павлова корпуса, причем особенно близок к пастырским посланиям. В цепочке церковных авторов II века Поликарп, сам принявший мученическую смерть в Смирне в 155–160 годах («Мученичество Поликарпа»), был знаком, с одной стороны, с Игнатием, а с другой стороны, с Иринеем, епископом Лионским, написавшим пятитомное антигностическое сочинение «Против ересей» и, возможно, принявшим мученичество около 202 года.

«Пастырь» ?рма[852]. Это сочинение, горячо призывающее к обращению сердца, было написано в Риме до 150 года. Некоторые ранние христиане включали его в канон: в частности, оно содержится в Синайском кодексе НЗ (IV век). Ерм был пророком (не пресвитером). (Относительно биографии его, насколько можно судить, в прошлом он попал в рабство, а затем был отпущен на свободу.) Полученные свыше (от ангела-пастуха) откровения он записал в трех разделах документа: пять «Видений», двенадцать «Заповедей» и десять «Подобий». Апокалиптические «Видения» с трудом поддаются толкованию. Наставления о добродетели в «Заповедях» предполагают антропологию, в которой действуют «два ангела», добрый и злой, и их следует различать (ср. кумранские тексты и «Дидахе»). «Подобия» (самый длинный раздел) уделяют особое внимание заботе о бедных. Судя по различным особенностям «Пастыря», во время его написания в римском христианстве сохранялось сильное иудейское течение.

Послание Варнавы[853]. Сам автор этого текста, также включенного в Синайский кодекс, не называет себя по имени. По-видимому, он был христианином из язычников. В своем сочинении, написанном на греческом языке, он пользуется модным в Александрии аллегорическим толкованием Ветхого Завета. Его этика предполагает «два пути»: путь света и путь тьмы. Это напоминает кумранский дуализм, да и вообще автор находится под сильным влиянием иудейской мысли, Тем не менее он настроен против иудейских обрядов. «Послание Варнавы», возможно, написано около 130 года: аллюзия на восстановление Храма врагами (16:3–4) понимается многими учеными как намек на строительство императором Адрианом храма Зевса на месте разрушенного Иерусалимского Храма.

Сочинения Иустина Мученика. Иустин родился в Палестине, в городе «Флавия Неаполь» (древний Сихем, современный Наблус), в языческой семье. До обращения в христианство он перепробовал различные греческие философские системы. В какой-то момент он уехал в Эфес, а закончил жизнь мученической смертью в Риме около 165 года. В 156 году Иустин адресовал императору Антонию Пию «Апологию», где защищал христианство от клеветы. Позже он написал «Диалог с Трифоном иудеем». «Трифон», возможно, был собирательным образом различных иудеев и иудейских настроений, однако сочинение дает нам (хотя и несколько тенденциозную) картину иудейской полемики с христианством и христианских возражений на ту полемику.

«Диатессарон» Татиана. Татиан родился на Востоке, в районе Евфрата, позже приехал в Рим, обратился в христианство и стал учеником Иустина. Он написал «Речь против эллинов» (критику греческой культуры) и затем вернулся в Месопотамию (172 год?). По преданию, он уклонился в ересь: стал отстаивать крайний аскетизм (энкратитского толка) и хулить брак. Самое знаменитое творение Татиана – «Диатессарон» (гармония из четырех канонических Евангелий и некоторого неканонического материала). Трудно сказать, когда он создал этот труд: в Риме или после возвращения на Восток. Неясен и язык оригинала: греческий или (более вероятно) сирийский. «Диатессарон» обрел большую популярность. В сироязычных христианских общинах он даже вытеснил на несколько веков канонические Евангелия. К настоящему времени оригинал утерян: его приходится реконструировать по поздним гармониям и особенно по комментариям Ефрема Сирина на «Диатессарон»[854].

Евангелие от Фомы[855]. В 1945 году возле египетского города Наг-Хаммади (556 км южнее Каира), недалеко от того места, где в IV веке стоял

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
монастырь, были найдены 13 коптских кодексов. Они содержали около 46 трактатов, почти 40 из которых были ранее не известны. Это переводы древних греческих документов, часто гностических (причем с гностицизмом разного типа), – впрочем, между христианской аскетикой и гностицизмом не всегда легко провести четкую грань. Евангелие от Фомы, собрание из 114 речений «живого» (воскресшего) Иисуса – наиболее важное для новозаветной библеистики сочинение из текстов Наг–Хаммади. (Хотя оно и называется «Евангелием», оно не содержит биографической канвы, а потому более похоже на гипотетический Q – источник Мф и Лк.) 79 из этих речений имеют те или иные параллели в синоптической традиции, и ученые жарко спорят, не содержит ли местами Евангелие от Фомы более раннюю форму традиции. Участники Семинара по Иисусу считают, что Евангелие от Фомы (или, по крайней мере, бо?льшая его часть) возникло в 50–х годах, а потому предшествовало каноническим Евангелиям[856]. Мнение большинства ученых иное: хотя в Евангелии от Фомы могли сохраниться некоторые оригинальные высказывания Иисуса, в целом эта книга относится ко II веку и иногда отражает зарождающийся гностицизм. Многие логики Евангелия от Фомы непонятны, если не знать экзегетический ключ: гностический миф о падении из небесного мира в мир невежества, а также возможность возвращения через знание. См. выше, главу 8, тему (Б) и главу 9, сноску 48.

Евангелие истины. (Также из текстов Наг–Хаммади.) Красноречивая гомилетическая рефлексия об Иисусе. Составлена на греческом языке во II веке. Автором мог быть знаменитый гностический учитель Валентин. В основе образа Иисуса как манифестации непознаваемого Бога Отца, по-видимому, лежит гностический миф о падении Софии из божественных сфер в этот мир. Сочинение отражает парафразы канонических Евангелий.

Библиография: работы общего характера

Иудейские тексты

Evans, C. A., *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992). Очень краткие сведения по всем неканоническим книгам, иудейским и христианским.

Свитки Мертвого моря: См. выше, библиографию к главе 5; также NJBC 67.79–117.

Ветхозаветные апокрифы: Самое полное собрание – ОТР.

The Apocryphal Old Testament, ed. H. F. D. Sparks (Oxford: Clarendon, 1994).

Apocrypha and Pseudepigrapha of the New Testament, ed. R. H. Charles (2 vols.: Oxford: Clarendon, 1913).

Иосиф Флавий: См. выше, библиографию к главе 4.

Христианские (и гностические) тексты

Новозаветные апокрифы: Самое полное собрание – HSNTA.

The Apocryphal New Testament, ed. J. K. Elliott (Oxford: Clarendon, 1993).

The Apocryphal Jesus, ed. J. K. Elliott (New York: Oxford, 1996). Избранные тексты из апокрифических Евангелий.

Раннехристианские авторы: См. дополнительную информацию и библиографию в NJBC 80.34–82.

Wagner, W. H., *After the Apostles. Christianity in the Second Century* (Minneapolis: A/F, 1994).

Гностики: См. выше, библиографию по гностицизму к главе 5.

Отзывы о книге

Еще один шедевр Рэймонда Брауна... Монументальный труд, который равно ценен и для ученых–профессионалов, и для новичков. Если бы разрешили иметь только одну книгу по Новому Завету, я бы выбрал эту.

Брюс Мецгер,
заслуженный профессор Нового Завета,
Принстон

Лучшее в мире введение в Новый Завет. Я не знаю другого лучшего синтеза новозаветной библеистики.

Дэниэл Харрингтон,
профессор Нового Завета,
главный редактор New Testament Abstracts

Наконец-то появилось первоклассное введение в изучение Нового Завета! Очень рекомендую его всем студентам колледжей и духовных учебных заведений, пасторам и просто людям, изучающим Библию.

Джозеф Фицмайер,
Джорджтаунский университет

Исключительно ясно написано. На протяжении многих лет на эту книгу будут равняться авторы других введений в Новый Завет. Настоящая сокровищница надежных сведений и здравых суждений.

Джон Мейер,
профессор библеистики,
Католический университет Америки

Хотя эта книга написана Рэймондом Брауном для студентов, а не для коллег, можно с уверенностью предсказать: и те, и другие будут регулярно к ней обращаться и считать за образец. Читателей, которые давно восхищались эрудицией, обстоятельностью и тщательностью Брауна, она не разочарует.

Д. Муди Смит,
профессор Нового Завета,
Университет Дьюка

Я не знаю ни одной другой книги, которая столь хорошо знакомит с книгами Нового Завета – дает возможность их полюбить и при этом сообщает нужную информацию. Она стала результатом исследований в течение целой жизни. Она заслуживает того широкого использования, на которое обречена.

Эдгар Макнайт,
профессор религии,
Университет Фурмана

В наши дни, впервые в истории, Новый Завет становится областью научного интереса для иудейских читателей. За объективной оценкой фактов я буду отсылать своих студентов, прежде всего, к книге Брауна... ученых, которые не соответствуют заданной в ней планке, едва ли можно считать компетентными.

Рабби Майкл Кук,
профессор иудео-христианских исследований,
Цинциннати

Ясное и доступное и, в тоже время, глубокое и фундаментальное это «Введение в Новый Завет», написанное одним из авторитетнейших библеистов XX века, обречено стать настольной книгой каждого студента и преподавателя.

Алексей Бодров,
ректор,
Библейско-богословский институт св. апостола Андрея

Примечания

1

39 (прото)канонических и 7 второканонических книг упоминают о письмах или содержат их. (В некоторых перечнях апокрифов Послание Иеремии выделено в отдельную книгу, а не составляет 6-ю главу книги Варуха.) Относительно упоминания о письмах в еврейских разделах ВЗ см. 2 Цар 11:14–15; 3 Цар 21:8–10; Иер 29:1–23 и т. д. (Найдены остатки примерно 50 внебиблейских писем, написанных на иврите в библейский период; почти все они – на остраконах.) В арамейских разделах ВЗ воспроизведены целые письма (например, Езд 4:7–22; 7:11–26). (Сохранились около 70 ранних внебиблейских писем на арамейском языке – на папирусе и коже; плюс 46 – на остраконах). Письма представлены также и в греческом разделе ВЗ, например, 1 Макк 10:18–20, 25–45; 2 Макк 1:1–2:18; 5:10–13; 8:21–32; Вар 6. См.: Деян 23:26–30 – письмо в НЗ книге (от римского сотника к прокуратору Феликсу); см. также Откр 2–3.

2

Исключение: Гал предшествует Еф, хотя Еф примерно на 200 слов длиннее, чем Гал. В P46 (папирусе II Честера-Битти; около 200 года н. э.) Еф идет до Гал. Один из обычных аргументов против древности Пастырских писем – их отсутствие в этом древнем папирусном кодексе, но это можно сказать и о Флм. Следовательно, из P46 можно заключить лишь то, что данный папирус сохранил первую часть собрания писем Павла, а не вторую (адресованную отдельным людям). См.: J. D. Quinn, SVQ 36 (1974), 379–385.

3

Подобно современным письмам, древние письма могли быть более официальными и менее официальными. По Дайсману, послания создавались в культурных и образованных слоях, а письмами обменивались люди более низкого социального происхождения и уровня образования. С этим трудно согласиться. См.: J. D. Quinn, ABD 6.564.

4

К этому времени уже пользовались латинской стенографией, и весьма вероятно, что и греческой. Профессиональный секретарь стенографировал диктуемый текст пером (стилосом) на покрытой воском дощечке, а затем переписывал его на листы папируса шириной в 22–23 см. Для этого обычно использовалось тростниковое перо и черные чернила (на основе печной сажи). Если отправлялось важное письмо, секретарь изготавливал и сохранял его копию. См. детальную информацию в весьма полезной книге Murphy?O'Connor, Paul the Letter?Writer.

5

Многие ученые, однако, относят Кол к девтеропатулинистским письмам (то есть написанным учениками Павла), ибо не только его стиль, но и содержание отличается от протопаулинистских писем.

6

Хотя письмам и присущ риторический аспект, первоначально они не являлись частью теоретических систем риторики. Лишь постепенно они вошли в руководства по риторике, например, исследование Юлия Виктора в IV веке н. э. Однако Псевдо-либаний (IV?VI века н. э.) приводит список из 41 типа писем. Для изучения истории этого вопроса см. Malherbe, Ancient 2–14.

7

E. A. Judge, *Austrian Biblical Review* 16 (1968), 37–50, анализирует, что можно узнать о риторических знаниях Павла из его происхождения и образования (в Тарсе или Иерусалиме) и его писем.

8

Иногда эту часть письма именуют «обращением», но лучше приберечь этот термин для слов, который пишутся на внешней стороне сложенного папируса (внутри которого пишется письмо), эквивалент нашего адреса на конверте.

9

Из-за традиции прибегать к помощи писцов, отправитель или автор мог фактически им не быть в буквальном смысле. В тексте выше я, однако, употребляю эти термины как взаимозаменяемые синонимы.

10

Среди соборных писем/посланий «апостол» появляется в 1 и 2 Петр, а «служитель» – в 2 Петр, Иак и Иуд – последний упомянутый также называет себя «брат Иакова». В письме Игнатия Антиохийского мы находим: «ИГНАТИЙ, который также прозван Феофором [Богоносцем].

11

Также деян 15:23, и секулярный пример в 23:26.

12

Обычно считается, что излюбленные начальные слова Павла «благодать» (*charis*) и «мир» (*eirene*, вероятно, подразумевающее спасение) сочетают слово, напоминающее о греко-римском *chairein*, с еврейским «мир».

13

Парижский папирус 43 (154 год до н. э.), который цитируется у Doty, Letters 13. Когда письмо должен был интерпретировать курьер, еще одной чертой приветствия могла быть формулировка, подтверждающая надежность посылного и объясняющая его отношения с отправителем.

14

Здесь следует говорить о самых общих чертах, ибо благодарение в письмах Павла не так точно следует определенной форме, как вступительная формула. Оно может состоять из нескольких строк или достигать более 50 процентов письма (1 фес). В благодарении 2 Кор (1:3–11) развернутое благословение (1:3–10) предшествует выражению благодарности. Аналогичным образом доксология (1:3–14) в благодарении Еф 1:3–23 идет перед благодарностью (1:15–23). По одной из гипотез, благодарение в Гал заменено выражением удивления в 1:6, эпистолярной чертой писем, выражающих иронический упрек.

15

Высказывалось предположение, что Павел начинал устную проповедь благодарственной молитвой Богу и что эта практика оставила свой след в том, как он использует благодарение в письмах. Практика Павла, возможно, отражала и особенности иудейской литургической жизни с ее благословением Бога. О том, насколько благодарение Павла действительно вписывается в эпистолярный стиль, см. дискуссии между P. Arzt, *????* 36 (1994), 29–36, и J. T. Reed, *JSNT* 61 (1996), 87–99.

16

Многие ученые говорят о двух разделах в основной части писем Павла: (1) выражение доктрины (Павлов индикатив); (2) этическое, убеждающее наставление (Павлов императив). Каким бы обоснованным ни был такой анализ, он скорее основан на содержании, чем на форме, и пренебрегает стереотипными чертами введения и заключения основной части.

17

См. также Поликарп, Послание к филиппийцам 1:1–2. Возможно, следует говорить о разделе в формате христианского письма, в котором, используя слова *eucharistein* (благодарить) или *chairein* (радоваться), признавалось духовное благополучие адресатов.

18

Иногда дублирует подтверждение хорошего самочувствие в начале письма

Введение в Новый Завет. Том II filosofff.org
(благодарение).

19

в 2 Кор 13:13(14) расширена словами «и любовь Бога и общение Святого Духа».

20

Приветствие (aspazesthai) обычно для писем Игнатия, благословение появляется в 1 Клим и в письме Игнатия Поликарпу; доксология присутствует в 1–2 Клим.

21

W. Klassen, "The Sacred Kiss in the New Testament," NTS 39 (1993), 122–135.

22

Мы не знаем, когда были написаны Флп и Флм (где-то между 54 и 62 годами), но их удобно рассматривать вместе, так как они написаны Павлом в тюрьме. Нам неизвестно, когда появилось Гал – возможно, в 54 году, но оно трактуется в ином тоне некоторые вопросы, которые более систематически рассматриваются позднее в Рим.

23

Разделы «Общий анализ» Евангелий и Деян в главах 7–11 выше состояли из мини-комментариев, в которых я пытался осветить некоторые черты и богословские особенности соответствующей книги посредством беглого чтения текста. Но те книги НЗ были непрерывными повествованиями, каковыми письма не являются, так что к ним требуется иной подход.

24

Широко признан принцип, сформулированный Кнох, Chapters 32: «Мы можем, с должной осторожностью, использовать Деян в качестве дополнения к автобиографическим данным писем, но не для их корректировки». Он хорошо работает, но надо учитывать, что автобиографическим материалам подчас присуща определенная субъективность.

25

Составлена J.A. Fitzmyer и перепечатана с его любезного разрешения и издательства Prentice Hall из NJBC, p. 1331. Он опирался на T. H. Campbell, "Paul's 'Missionary Journeys' as Reflected in His Letters," JBL 74 (1955), 80–87.

26

Возрастные рамки обычно очерчивают в пределах 50–60 лет. Такое чтение спорно.

27

В те времена евреи часто носили созвучные еврейские и нееврейские имена: например, Савл/Павел, Сила/Силуан.

28

Также 25:6–12, ибо только римские граждане могли апеллировать к императору. P. van Minnen, JSNT 56 (1994), 43–52, выдвигает серьезные доводы в пользу

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
историчности; по его мнению, Павел был потомком освобожденных рабов, от которых унаследовал гражданство.

29

Хотя издавна считалось, что Павел работал с тканью из козьей шерсти, по мнению других ученых, квалифицированное умение работать со шкурами включало выделку кожи, изготовление палаток и навесов и т. д. (См. Плиний, Естественная история 19:23–24.) Murphy?O'Connor, *St. Paul's Corinth*, приводит доводы в пользу последнего занятия Павла. R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Philadelphia: Fortress, 1980).

30

Некоторые философы обеспечивали себя за счет тех богатых людей, которые им покровительствовали, что вызывало презрение киников. Раввины также обучались ремеслам.

31

J. M. G. Barclay, *JSNT* 60 (1995), 89–120.

32

2 Кор 5:16 («если же и знали Христа во плоти») означает только, что когда-то Павел судил Иисуса по меркам мира сего.

33

Согласно Деян 23:16, у Павла были родственники в Иерусалиме, причем как минимум один из них был с ним в хороших отношениях. Не переехала ли туда часть семьи из Киликии, и теперь в обоих местах были представители семьи? Верили ли они в Христа? Гипотеза об учебе Павла в Иерусалиме не обязательно означает, что он был раввином, и не поддерживает тезис J. Jeremias о том, что Павел был видным законоучителем в Иерусалиме; нельзя отсюда сделать и вывод о принадлежности Павла школе Гиллея (наиболее частое предположение) или Шаммая (R. A. Martin, *Studies*). О Павле и фарисействе см. D. Lührmann, *JSNT* 36 (1989), 75–94. Van Unnik, *Tarsus*, доказывает, что Павел и воспитывался в Иерусалиме, но это точка зрения меньшинства.

34

9:3–7; 22:6–9; 26:13–18. Три описания «обращения» Павла расходятся в деталях: либо Лука не обладал подробной, фиксированной традицией, либо считал, что может вольно интерпретировать эту традицию. Далее мы будем пользоваться традиционным термином «обращение», но это не означает, что лишь с этого момента Павел стал вести добропорядочную жизнь (Флп 3:6б: он и раньше был «непорочным» в следовании Закону), или что он перешел из иудаизма в новую религию. Фактически у Павла не было переоценки ценностей: он пересмотрел значение Закона Моисея в свете того, что Бог совершил в Иисусе. См.: RECruffert, *Scriptura* 29 (1989), 36–47.

35

Murphy?O'Connor, "Pauline Missions", относит такое понимание к очень раннему периоду: установку в Гал 2:7 (назначение Павла к необрезанным, а Петра – к обрезанным) можно понять как следствие совета между Петром и Павлом, когда Павел пришел в Иерусалим между 37–39 годами (Гал 1:18). Однако Гал 2:7 может отражать не договоренность, а просто положение дел, сложившееся к 49 году.

36

Ludemann, Paul, 262–263, дает две серии дат в зависимости от того, был ли Иисус распят в 27 или 30 году н. э., вторая дата приводится в скобках.

37

Buck/Taylor считают, что 2 Фес было написано до 1 Фес; они отделяют приезд в Коринф в 41 году от написания 1 Фес в 46 году.

38

Luhrmann, Galatians 3.135, предлагает комбинированную хронологию: он следует традиционной хронологии до момента, включающего пребывание в Коринфе в 51–52 годах, а затем без путешествия в Иерусалим и Антиохию более продолжительное пребывание в Эфесе (и возвращение в Коринф через Македонию) в 52–56 годах. Сбор пожертвований привозится в Иерусалим в 56 году (затем Кесария). Павел в Риме в 58–60 годах, и его смерть датируется приблизительно тем же временем.

39

Это не Саудовская Аравия, а Набатейское царство, которое находилось в Заиорданье и простиралось до Синая; центром его была Петра. J. Murphy-O'Connor, CBQ 55 (1993), 732–737; BRev 10 (#5; 1994), 46–47.

40

Это не противоречит сообщению Деян 9:23–25 о том, как Павел бежал от иудейского заговора, предполагавшего покушение на его жизнь в Дамаске.

41

Согласно рассказу Деян о пребывании Павла в Иерусалиме, к апостолам его привел Варнава (9:27).

42

В Гал 1:21 Павел говорит о Сирии и Киликии. Это может подразумевать посещение Антиохии по пути в Тарс, но это также может быть и кратким описанием того, что Лука называет путешествием в Тарс и приходом в Антиохию, то есть всё «первое миссионерское путешествие» (из Антиохии на Кипр, в юго-восточную Малую Азию и возвращение в Антиохию) – одним словом, всё в промежутке между отправлением Павла из Иерусалима в 39 году и встречей там же в 49 году.

43

Более того, Деян 18:22–23 не проводит четкой грани между вторым и третьим путешествиями. (О городах, которые сыграли важную роль в миссии Павла и его письмах см.: S. E. Johnson, Paul.)

44

Он говорит о благовестии, которое несет спасение через веру «во-первых, Иудею, потом и Еллину» (Рим 1:16). См. главу 10 выше, сноску 65 о проповеди Павла в синагогах. Там он встретил язычников, сочувствующих иудаизму, которые могли стать его первыми обращенными.

45

Деян 15:20 усложняет сцену, включая вопрос о запрещенной пище.

46

Согласно Деян, Павел согласился с этим письмом из Иерусалима. Это вряд ли достоверно: см. не только Гал, но и 1 Кор 8, где подчеркнута свобода в отношении идоложертвенного, – пищи, которая была запрещена письмом, написанным под влиянием Иакова. См.: L. Gaston, "Paul and Jerusalem", From Jesus to Paul, ed. P. Richardson, J. C. Hurd (F. W. Beare Festschrift; Waterloo, Canada: W. Laurier Univ., 1984), 61–72.

47

С этого времени из своих путешествий Павел возвращается – в первую очередь или исключительно – в Иерусалим (Деян 18:22; 19:21; 21:15). В своих письмах он говорит, что занимается сбором денег для Иерусалима, но после Гал 2:11 больше не упоминает Антиохию.

48

Именно здесь, в Деян (16:9–10), впервые употреблено местоимение «мы» по отношению к этим путешествующим миссионерам. Традиционное толкование состоит в том, что автор Деян (Лука?) был спутником Павла.

49

D. P. Cole, BRev 4 (#6, 1988), 20–30, отмечает отказ Павла от быстрого перехода из города в город; ср. далее трехлетнее пребывание в Эфесе (54–57 годы н. э.). Возможно, Павел решил, что эффективнее обосноваться в крупном торговом центре, куда постоянно стекалось масса народа.

50

Они были иудео-христианами, которые «недавно» приехали в Коринф из Италии, «потому что Клавдий повелел всем иудеям удалиться из Рима» (Деян 18:2). Если эта информация достоверна, она, вероятно, не относится к действиям Клавдия в 41 году н. э., запретившего римским евреям собираться, но не изгнавшего их (Дион Кассий, Римская история 60.6.6). Скорее, речь идет о том, о чем сообщает и Светоний (Клавдий 25.4): «Он изгнал евреев из Рима, постоянно волнуемых Хрестом». Если эти беспорядки связаны с верой в Христа, и если Орозий, христианин V века, не ошибся, датируя это изгнание 49 годом, то Прискилла и Акила прибыли в Коринф на год раньше Павла. Однако, по мнению J. Murphy-O'Connor, BRev 8 (# 6; 1992), 40–51.62, они приехали на девять лет раньше Павла.

51

Так Fitzmyer, NJBC 79:9 и J. Murphy-O'Connor, "Paul and Gallio, "JBL 112 (1993), 315–317, отвергая ревизионистский тезис D. Slingerland [JBL 110 (1991), 439–449], датируют пребывание Галлиона в Коринфе периодом между июнем и октябрём 51 года, а пребывание Павла – от ранней весны 50 года до осени 51 года.

52

Этот маршрут ставится под сомнение некоторыми исследователями, например, Jurgen Becker, Paul 27–28, который отрицает возвращение в Палестину или Сирию, но допускает посещение Галатии или Фригии (ср. намек на второй визит в Гал 4:13). Согласно Деян 18:24–26, до приезда Павла в Эфес пришел александрийский проповедник Аполлос, который красноречиво говорил о жизни Иисуса, но неверно о Духе, поэтому Прискилле и Акиле пришлось объяснить ему все точнее. Ряд ученых сомневаются в достоверности этого эпизода с Аполлосом. Но если Лука хотел из богословских соображений принизить роль Аполлоса, почему он не создал поучение Аполлоса Павлом? Аполлос затем ушел в Коринф (18:27–28) и, вероятно, невольно положил начало «партии» Аполлоса (1 Кор 3:4–6). Он вернулся в Эфес до того, как Павел ушел оттуда весной 57

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
года, и не торопился отправляться в Коринф (1 Кор 16:12); возможно, он боялся опять стать причиной разногласий. Автор Тит 3. ТЗ вкладывает в уста (более позднего) Павла заботу о миссионерской деятельности Аполлоса.

53

Знаменитая статуя Артемиды Эфесской с многочисленными выступами, имеющими форму луковицы (груди? яйца?), была украшена знаками плодородия, говорящими о том, что в данном случае образ Артемиды слился с образом великой малоазийской богини-матери. Нижняя часть статуи представляла собой ствол дерева; см. ниже, главу 37 об огромном эфесском храме Артемиды, построенном на месте древнего святилища.

54

Из этой речи (20:25, 38: пророчества о том, что «они уже не увидят лица его») ясно, что Лука не знает о дальнейшей деятельности Павла в Малой Азии, предполагаемой в Пастырских письмах.

55

Так как в подлинных письмах Павла (и даже в псевдонимных) не сказано об апелляции Павла к кесарю и путешествии в Рим, некоторые ученые, ставящие под сомнение историчность Деян, сбрасывают со счета это описание как художественную литературу.

56

E. E. Ellis, *Bulletin for Biblical Research* 1 (1991), 123–132.

57

На основании писем самого Павла, а не Деян.

58

Raisanen, Paul – один из наиболее убежденных сторонников точки зрения, что Павел не был последователен: высказывания Павла о Законе противоречивы и в разных обстоятельствах разные.

59

Последний отрывок говорит о пользе обрезания для иудеев, но языкохристианские читатели Рим неизбежно пришли бы к более высокому мнению об обрезании, чем языкохристианские читатели Гал.

60

См. главу 24 (о письме к Римлянам) в подразделе, посвященном взглядам Павла на соблюдение иудеями Закона.

61

K. Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West," *HTR* 56 (1963), 199–215, переиздано в *Paul among Jews*, 78–96. Дохристианское положение Павла не следует интерпретировать так, будто «я» в Рим 7:13–25 автобиографично, но в соответствии с Флп 3:6: «по праведности законной – непорочный».

62

Один из подходов к данной проблеме состоит в анализе образов Павла в послепостольский период. См. (8) ниже; ВСАЛВ; М. С. de Voer, СВQ42 (1980), 350–380; V. P. Furnish, JBL 113 (1994), 3–17, особенно 4–7.

63

См. D. Wenham, *Follower of Jesus or Founder of Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). J. A. Fitzmyer, крупный специалист по арамейскому языку, убедительно доказывает, что допавлов гимн в Флп 2:6–11 с его очень высокой христологией уходит корнями в 30–е годы (см. ниже, главу 20, сноску 23).

64

W. D. Davies, Paul. В каком-то смысле дискуссия об истории спасения связана со сходством или несходством взглядов Павла и идеями Лк–Деян. Рассматривали ли Павел деяния Христа как продолжение того, что Бог совершил в иудаизме (продолжение истории спасения), или произошла апокалиптическая перемена (прежние ценности полностью девальвировались)?

65

См. с вариантами N. T. Wright, *NT People, S. ?.* Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul* (JSNTSup 36: Sheffield; JSOT, 1990); Hays, *Faith: Witherington, Paul's Narrative*.

66

На этом основании Ф. Х. Баур в свое время отрицал подлинность 1 Фес, а P. Vielhauer даже не упоминает 1 Фес в своей статье при сравнении Павла и Деяна (см. выше, главу 10, сноску 102). Наречие *dikaïos* встречается в 1 Фес 2:10.

67

Дальнейшее обсуждение и библиографию см. в подразделе об оправдании/праведности в главе 24.

68

В порядке убывающей вероятности Павлова авторства. Аргументы за/против подлинности (2 Фес) составляют 50 на 50. Около 80–90% ученых–библеистов не признают авторства Павла в Пастырских письмах.

69

Здесь я во многом опираюсь на очень полезную статью J. Murphy-O'Connor, "On the Road and on the Sea with St. Paul," *BRev* 1(#2, 1985), 38–47.

70

Согласно Деян 9:1–2, первосвященник вручил Павлу письма для синагог в Дамаске. Но и без этого упоминания ясно, что Павловы гонения на церковь (Флп 3:6; Гал 1:13) вряд ли были самостоятельной акцией.

71

Полное перечисление см. E. E. Ellis, "Hawthorne," *Dictionary*, 183–189. Отметим: нам известно множество имен людей, окружающих Иисуса и Павла, но, похоже, что во всей массе кумранских рукописей нет ни одного имени члена общины, даже имени ее основателя. И в строгом, и в широком смысле этого слова, благовестие «воплощалось» в личностях.

72

Можно проследить влияние Павла и далее. Упоминание «брат наш Тимофей» в Евр 13:23 намекает на окружение Павла, и во многих церквях это письмо приписывалось Павлу. По многим позициям 1 Петр близко к Павловым взглядам, и, как мы увидим, некоторые критики (думаю, ошибочно) относят это произведение к Павловой, а не Петровой, школе. 2 Петр 3:15–16 свидетельствует о влиянии писаний «возлюбленного брата нашего Павла». Иак 2:24 выражает обеспокоенность распространением неправильно понятой формулировки Павла. Некоторые исследователи относят литературную форму Откр 2–3 к Павловой модели.

73

См. обе хронологии в таблице 6, глава 16 выше.

74

А также спутник из деян 16:10, который говорит о себе и апостоле «мы» и который, видимо, не был ни Силой, ни Тимофеем.

75

См. главу 24 о времени утверждения христианства в Риме. Четкое разделение между Азией и Европой не засвидетельствовано в текстах того периода, но все же Деян 16:9–10 придает особое значение путешествию в Македонию по сравнению с пребыванием в азиатской части.

76

См. «Контекст» в главе 20 ниже о деятельности Павла в Филиппах, в ходе которой с него сняли одежду, избили и арестовали.

77

Фессалоники, крупный торговый город, был основан в 316 году до н. э. Кассандром (военачальником Александра Македонского) и назван в честь его жены; находился под контролем Рима с 168 года до н. э. Местное население было депортировано, и в 146 году до н. э. Фессалоники стали столицей римской провинции Македонии.

78

Деян 17:2 не утверждает, что Павел пробыл в Фессалониках три недели, хотя некоторые ученые увеличивают противоречия между Деян и письмами Павла, предлагая такую трактовку. Автор Деян знал, что местные фессалоникийские судьи именовались политархами (17:6, 8): это название подтверждается надписями I века. Поэтому не стоит спешить с полным отрицанием достоверности рассказа Деян о пребывании Павла в Фессалониках.

79

См.: Н. L. Hendrix, *Thessalonians Honor Romans* (ThD dissertation; Cambridge, MA: Harvard, 1984). Почитание богини Ромы и политических благодетелей было взаимосвязано. Был построен храм Цезарю, и уже около 27 года до н. э. фессалоникийские монеты изображают Юлия богом.

80

Многие ученые не верят сказанному в Деян, что Павлу удалось обратить некоторых иудеев. Однако само по себе это очень правдоподобно, а из 1 Фес едва ли можно вычитать, что все христиане были языкохристианами. Надо найти золотую середину между излишним доверием к рассказам Деян о регулярных

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
проповедях Павла в синагоге и злоупотреблением «аргументом от молчания»
(Павел не упоминает иудеев). О том, как соотносится 1 Фес 1:9–10 с
ситуацией в Фессалониках см.: J. Munck, NTS 9 (1962–1963), 95–110.

81

Маршрут Тимофея (из Афин в Фессалоники) отличается от краткого описания в Деян 17:14–15, где Сила и Тимофей остаются в Верии, а Павел отправляется Афины. В конечном итоге, согласно Деян 18:1, 5, Павел продолжил свой путь из Афин в Коринф, а Сила и Тимофей присоединились к нему там. По 1 Фес 1:1, Силуан и Тимофей были вместе с Павлом (в Коринфе), когда он написал это письмо.

82

Согласно Деян 17:5–9, Иасона, который оказал Павлу гостеприимство, потащили в суд и заставили выплатить залог. Похоже, Иасон был богатым иудеем (ср. данное имя у иудейского первосвященника в 2 Макк 4:7). Если именно он упоминается в Рим 16:21, то в итоге он отправился в Коринф (откуда было написано Письмо к Римлянам), возможно, из-за продолжающихся волнений после ухода Павла. См.: F. Morgan?Gillman, "Jason of Thessalonica," TTC 39–49.

83

См. выше «Базовые сведения» о двух пониманиях композиции: формальная, согласно нормам эпистолярного жанра [однако в теме (1) «Для размышления» показано, сколь трудно применить этот метод к 1 Фес], и деление в соответствии с содержанием (отражает ход мысли Павла).

84

Увещевания в 5:12–15, 19–22, видимо, задуманы как попытка изменить некоторые фессалоникийские порядки; советы в 4:3–5, 11–12 о целомудрии, браке и труде могли быть общим руководством на все времена, однако см. позицию Donfried в следующем абзаце.

85

См. напоминания в 1:3; 2:9. фраза «вы знаете» встречается девять раз (1:5; 2:1, 2, 5, 11; 3:3,4; 4:2; 5:2).

86

Логично считать, что увещевания в письмах обычно имеют общие особенности. Например, называть себя отцом (2:11) естественно при нравоучении (как отец детям); призыв подражать (1:6) тоже общепринят в нравственном воспитании.

87

1 Фес 4:4 призывает фессалоникийских братьев «владеть своим сосудом (skeuos) в святости» (КП): имеется ли в виду под «сосудом» мужской половой орган или жена? Донфрид выбирает первый вариант из-за особого положения фаллоса в экстатических культах.

88

О киниках см. главу 5; также A. J. Malherbe, NovT 12 (1970), 203–217 и Paul 18–28. Большинство фессалоникийских христиан относились к Павлу иначе, см. отчет Тимофея в 3:6 о том, что они хранят о Павле добрую память и с радостью примут его, если он вернется. Местами Павел высказывается в стиле, который напоминает респектабельное эпикурейское учение: «Жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками, как мы заповедывали вам» (4:11).

89

1 Фес 2:12 содержит одно из немногих упоминаний Павлом Царства Божьего и полно оптимизма: «Бог, призвавший вас в Свое Царство и славу».

90

Слово «парусил» встречается четырежды в 1 Фес и трижды – в 2 Фес – это половина случаев употребления этого термина Павлом. Ни из чего не видно, что он заимствован из дохристианской иудейской апокалиптики. Он использовался греками в светском смысле для описания торжественного прибытия царя/императора в какое-то место. Павел представляет торжественный приход Господа Иисуса с небес для встречи с христианской общиной. В число других терминов Павла для описания этого события входит «откровение» (арокалypsis: 1 Кор 1:7; 2 Фес 1:7), «явление» (epiphaneia: 2 Фес 2:8; пастырские письма) и «день Господень» (1 Фес 5:2; 2 Фес 2:2, passim).

91

Они находятся с Павлом и известны фессалоникийцам, но не играют роли в этом письме. Что касается их предшествующей истории с Павлом в Фессалониках, Деян 17:1 (см. 16:29) упоминает, что Павел и Сила (= Силуан) пришли в Фессалоники, а 16:1-4 наводит на мысль, что Тимофей пришел туда вместе с ними.

92

См. ниже «Библиографию», а также ссылки в J. Lambrecht, "Thanksgivings in 1 Thessalonians 1-3," ТТС, 183-205.

93

См. BDM 1.378-381 о мнениях за и против. Впоследствии С. J. Schlueter, *Filling up the Measure* (JSNTSup 98: Sheffield: JSOT, 1994) и R. A. Wortham, *ВТВ 25* (1995), 37-44, присоединились к позиции большинства: отрывок принадлежит Павлу.

94

Следует уточнить: не все иудеи, а иудеи, «которые убили Господа Иисуса... и нас изгнали». См.: EGilliard, *NTS 35* (1989), 481-502.

95

Вопросы об окончательной победе Христа уже поднимались в I и II веках, как видно из Деян 1:6-7 и 2 Петр 3:3-10.

96

Флп и 1 Кор были написаны позже, чем 1 Фес, но Павел основал христианские общины в Филиппах, Фессалониках и Коринфе в течение полугода в период 50-51 годов н. э. Письма, адресованные этим общинам, содержат воспоминания о церковной ситуации того времени.

97

Здесь в практических целях Павел говорит о Законе Моисея, но см. обсуждение ниже.

98

J. L. Martyn, "Galatians," ТВОВ 2.283, добавляет, что Маркион заострил апокалиптическую антиномию до онтологической. См. его работу: "Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians," NTS 31 (1985), 410–424.

99

В 4:13 Павел описывает, как он благовествовал там «в первый раз»

100

Утверждение, что галаты вырвали бы свои глаза и отдали бы их Павлу (4:15), а также упоминание о письме «большими буквами» (6:11) породило гипотезу о болезни глаз, которая лишила его дееспособности.

101

См. тему (1) «Для размышления». Они считали неверным подход Павла, настаивая на обрезании; это напоминает взгляды группы, которая критиковала его благовестие в Иерусалиме около 49 года (Гал 2:1–5; Деян 15:1). Заметим, что «некоторых от Иакова [из Иерусалима]», кого Павел называет «сторонниками обрезания» (2:12), не остановил его успех на Иерусалимском соборе, и они пришли вслед за ним в Антиохию и стали причиной волнений. Хотя проповедники, которых критикует Гал, и могли утверждать, что их поддерживает иерусалимское руководство [ибо «некоторые от Иакова» и Петр продемонстрировали свою щепетильность по отношению к иудейским пищевым законам (Гал 2:11–14)], но их настойчивое требование обрезания выходит за пределы взглядов Иакова, Петра и Иоанна, как они отражены в Деян 15:1–29 и Гал 2:1–10.

102

См. критерии у J. M. G. Barclay, JSNT 31 (1987), 73–93; Martyn, Galatians (AB).

103

Если это покажется странным, вспомните, какие слова вложены в уста Иисуса в Мф 5:17–18: Он пришел не нарушить Закон, но исполнить, и ни одна йота из Закона не исчезнет. Такого рода предания, видимо, повлияли на христологию и язык противников Павла. Более того, Betz усматривает в Мф 5:19 осуждение Павла как человека, который учит других пренебрегать заповедями.

104

См.: J. Marcus, IBS 8 (1986), 8–21.

105

Hong, Law, напоминает о необходимости обращать внимание на выражения Павла в отдельных письмах, прежде чем обобщать. См. также дискуссию между Dunn и Räisänen: Dunn считает, что Павел не критиковал Закон как таковой, но лишь с определенной точки зрения; Räisänen постулирует радикальный спор Павла с иудаизмом. Хотя Павел и иудео-христианские проповедники имеют в виду Закон Моисея, интересно, что понимали под этим словом христиане Галатии, исходя из собственного опыта, когда они слышали споры о «законе». См.: M. Winger, "By what Law?" (SBLDS 128; Atlanta: Scholars, 1992).

106

По-видимому, он говорит это отчасти в порядке самозащиты. Однако основная его цель состоит в защите не своего апостольства, а подлинности своего благовестия. [Ср. В. С. Lategan, NTS 34 (1988), 411–430]. Иерусалимские

«столпы» признали его апостольство, и этот авторитет используется Павлом в его интерпретации Писания (Гал 3–4), когда он отстаивает свое благовестие.

107

Ср. однако: «все находящиеся со мной братья» (1:2). Если он писал из Эфеса, вероятно, с ним был Тимофей.

108

В неопубликованных лекциях по Гал Н. А. Dahl указывает, что в древних иронических письмах выражение удивления такого рода, как в Гал 1:6, могло заменять собой выражение благодарности.

109

См. также проклятие в 3:10 и К. А. Morland, *The Rhetoric of Curse in Galatians* (Atlanta: Scholars, 1995).

110

См. объяснение судебного красноречия в Betz, *Galatians 14–25*, с параллелями из Платона, Демосфена и Цицерона. Риторическая структура, выделенная Бецем, лежит в основе схем, которые приводят Fitzmyer, Puskas и другие ученые; см. также: J. D. Hester, *JBL* 103 (1984), 223–233; T. W. Marvin, *JBL* 114 (1995), 437–461. Совещательное красноречие усматривают в Гал R. G. Hall, *JBL* 106 (1987), 277–287; J. Smit, *NTS* 35 (1989), 1–26, и Matera, *Galatians 11–13*, – попытка убедить галатов не принимать благовестие обрезания. Voers, *Justification*, предлагает семиотический подход к Гал, а L. L. Belleville, *JSNT* 26 (1986), 53–78, – структурный анализ Гал 3:21–4:11. Не факт, что некоторые из предложенных риторических и структурных методов сильно улучшают наше понимание Павла. R. G. Hall, *NTS* 42 (1996), 434–453, утверждает, что риторика иудейской апокалиптики важнее для анализа Гал, чем греко-римская риторика.

111

В. R. Gaventa, *NovT* 28 (1986), 309–326. Возможно, подробный рассказ о ниспосланном свыше «обращении» был частично мотивирован нападками проповедников на непоследовательность Павла: когда-то он был ярким защитником строгого фарисейства (включая, обрезание), а теперь пренебрегал им (см. 5:11). О прошлой жизни Павла, сравнении Гал и Деян см. выше главу 16. Основное различие в описании Иерусалимского собора состоит в том, что Деян 15 ставит вопрос и о ритуально нечистой пище, который, согласно Гал 2:11–14, возник немного позже. См.: P. J. Achtemeier, *SVQ* 48 (1986), 1–26.

112

Относительно риторического вопроса в 2:17 о том, неужели Христос есть слугитель греха, см.: M. L. Soards в Marcus, *Apocalyptic* 237–254.

113

J. H. Neyrey, *SVQ* 50 (1988), 72–100, анализирует формальное обвинение в колдовстве, которое содержится у Павла.

114

J. D. G. Dunn, *NTS* 31 (1985), 523–542, считает, что «делами Закона» в 3:10 названы обрезание и пищевые законы: они суммируют функции Закона как пограничный знак, выделяющий иудейский народ.

115

Martyn, "Galatians," ТВОВ 277–278, используя две таблицы, показывает яркий контраст между двумя толкованиями рассказа об Аврааме. См. также "The Covenants of Hagar and Sarah," Faith and History, eds. J. T. Carroll et al. (Festschrift P. W. Meyer; Atlanta: Scholars, 1990), 160–190. Мартин напоминает, что полемическая трактовка Павла направлена против навязывания Закона язычникам, и в ней нет принижения иудаизма (как религии, поработавшей людей, в отличие от освобождающего христианства). Об аллегорическом характере этой экзегезы и ее связи с опытом галатов см. S. E. Fowl, JSNT 55 (1994), 77–95; Haas, Echoes.

116

Совершенно необычен тезис J. C. O'Neill, ETL 71 (1995), 107–120, что «дух», как и «плоть» – часть человека, а не Святой Дух, и что 5:13–6:10 первоначально было собранием иудейских моральных афоризмов, которые Павел включил в письмо.

117

Павел обвиняет их в том, что они настаивают на обрезании для защиты от гонений – видимо, со стороны нехристианских иудеев (которые видят в них ренегатов) или языческих властей (обрезанные новообращенные будут считаться иудеями, а не приверженцами нелегального суеверия и будут защищены имперскими законами).

118

О том, что известно о римской Галатии между 25 годом до н. э. и 114 годом н. э., см. статьи R. K. Sherk, S. Mitchell, ANRW VII/2. 954–1081.

119

Теоретически Павел мог написать Гал этим ученикам и до того, как вернулся к ним во время «третьего миссионерского путешествия», но Деян не дает сведений о том, что между двумя визитами Павла в Галатию отношение к нему стало более враждебным. О его маршруте см. ниже, главу 27, сноску 3.

120

Некоторые исследователи считают, что Гал было написано в Антиохии около 48 года, после окончания «первого миссионерского путешествия», на том основании, что Гал 2:1 описывает не то путешествие в Иерусалим, о котором идет речь в Деян 15, а более раннее, связанное с голодом, о котором упоминают Деян 11:30; 12:25. Однако Деян не дают никакой детальной информации об этом визите, что может быть связано с путаницей в воспоминаниях. Крайне маловероятно, что Павел был в Галатии до Иерусалимского собора (Гал 2:1), иначе он упомянул бы Галатию в 1:21 вместе с Сирией и Киликией. Более того, Гал 2:11–14 наводит на мысль, что Гал написано после того, как Павел разорвал отношения с Антиохийской общиной.

121

Гал, возможно, было первым письмом Павла, написанным в Эфесе. Выражение «скоро», если оно не носит чисто риторический характер, плохо согласуется с датировкой тремя или четырьмя годами позже, когда Павел был в Македонии или Коринфе. Эфес находился примерно в 560 км от Анкиры, ближе, чем Македония или Коринф к этническим галатийским территориям.

122

Указывают, что в Рим 15:26, написанном в конце кампании по сбору средств, Павел упоминает только о деньгах, собранных в Ахайе и Македонии. Однако в

письме к римлянам у Павла могла быть иная причина, по которой он не говорит о галатах: доклады о том, что он написал в Гал, могли вызвать враждебное отношение в Иерусалиме, и он боялся, что эта информация дошла и до христиан в Риме.

123

Гал 3:7, 8, 9, 11, 12, 24; 5:5, (3:14), также «наставление в вере» (3:2, 5) или просто «вера» (1:23; 3:23, 25; 5:6, 22; 6:10).

124

См. также: AJ. Hultgren, ???? 22 (1980), 248–263; B. Dodd, JBL 114 (1995), 470–473.

125

«Вера Христа»: Hays, Faith; M. D. Hooker, NTS 35 (1989), 321–342; S. K. Williams, CBQ49 (1987), 431–447; D. A. Campbell, JBL 113 (1994), 265–285.
«Вера во Христа»: Fitzmyer, Romans 345–346 (с библиографией); R. AHarrisville, ???? 36 (1994), 233–241.

126

См. Brinsmead, Howard, Jewett, Martyn ("Law?Observant"), Munck, Russell (полезные выводы) и Wilson в библиографии ниже.

127

См.: J. H. Ropes, The Singular Problem of the Epistle to the Galatians (Cambridge, MA: Harvard, 1929).

128

M. Winger, JSNT 53 (1994), 65–86, показывает, что это благовестие само по себе – не предание, полученное Павлом (в отличие от описаний его, которые могут отличаться, – ср. Рим 1:3–4). Когда Павел проповедовал галатам, их способность к пониманию направлялась Богом.

129

Более древняя история этого города (который попал под власть Македонии в 356 году до н. э. при Филиппе II, отце Александра Македонского, и был назван в его честь, а затем подчинен Риму в 168 году до н. э.) выходит за пределы нашей тематики. Деян 16:12 справедливо называет его *kolonia* (поселение отставных римских солдат). Латынь была здесь официальным языком, но торговые контакты с соседними городами означали, что жители говорили и по-гречески. Филиппы управлялись согласно *ius italicum*, то есть римскому закону, применявшемуся в Италии. Это объясняет, почему в Деян 16:38–39, когда власти узнали, что они плохо обращались с римскими гражданами (Павлом и Силой), то извинились. Деян 16:12 также называют Филиппы «первым городом в части Македонии», но он не был столицей ни района Македонии, ни всей провинции (соответственно, Амфиполь и Фессалоники, упомянутые в Деян 17:1).

130

Судя по археологическим данным [V. Abrahamsen, ?? 51 (1988), 46–56] о местных фракийских и восточных культах за пределами этого римского города, не исключено, что там молились и иудеи, – и это объясняет пребывание Лидии и Павла вне врат. Фиатиры находились в Лидии, а рабам иногда давали имена в честь их родины. Поскольку богатые люди (особенно женщины, ведущие хозяйство) покупали багряницу, Лидия могла обеспечить хорошие связи Павлу в Филиппах.

131

Деян 17:1. Бывал ли Павел в Филиппах еще раз между своим первым визитом и тем временем, когда он писал Флп? Если письмо написано в Эфесе, ни из чего не видно, что он опять бывал в Филиппах до того, как пришел в Эфес и остался там на три года (54–56), но он мог посетить Македонию и Филиппы в течение этого пребывания (см. главу 23, сноску 3). Если Павел писал письмо в Кесарии или Риме (58–60 или 61–63 годы), то он действительно был в Македонии после пребывания в Эфесе, по пути в Коринф (около 57 года: Деян 19:21; 20:1; 1 Кор 16:5, 2 Кор 2:13; 7:5), а затем еще раз (именно в Филиппах) после Коринфа, по пути в Кесарию и Иерусалим (около 58 года: Деян 20:3, 6; Рим 15:25–26?).

132

В дополнение к композиции Флп, очерченной в «Базовых сведениях», см. гипотезу о хиастической структуре в А. В. Luter, M. V. Lee, NTS 41 (1995), 89–101: она предполагает, что пролог в 1:3–11 соотносится с эпилогом в 4:10–20; 1:12–26 – с 4:6–9, и т. д.

133

Флп 1:7, 13, 17; 4:10. Я следую гипотезе о том, что Павел написал Флп в Эфесе около 56 года. Если предполагать другую датировку и другое место написания [Кесария (58–60 годы), Рим (61–63 годы)] поддержка Павла филиппийцами продолжалась даже дольше – целых десять лет! Павел предпочитал сам обеспечивать себя, а не просить денег у общины, в которой проповедовал, но, видимо, когда он отправлялся дальше, он принимал деньги, отправленные для поддержки его миссии в других местах.

134

Видимо, соперничество среди проповедников или, по крайней мере, среди их сторонников было обычным делом в ранних христианских общинах. Согласно 1 Кор 1:11–12, сформировались группы вокруг Павла, Аполлоса и Кифы (Петра). Согласно Деян 18:24–28, перед тем как Павел пришел в Эфес, чтобы задержаться там на три года (54–56), там был Аполлос (затем ушел в Коринф: 19:1).

135

R. E. Otto, SVQ57 (1995), 324–340.

136

Существует не менее 18 гипотез относительно противников Павла (см. Gunther, St. Paul's' 2). Некоторые из них множат число противников без нужды. Те, кто проповедовали Христа из зависти к Павлу (1:15–18), могли находиться в месте его заключения, а не в Филиппах.

137

Павел просит кого-то («моя истинная *syzyge*») вмешаться в спор. Что означает слово *syzyge*, непонятно: это имя или просто «сотрудник»? Не исключено, что речь о спутнике из Деян 16:10–16, который пришел с Павлом в Филиппы в 50–51 годах и, по-видимому, остался там до 58 года (20:6)?

138

Возможно, Павел просто использует известное у евреев ругательство (Ис 56:10–11; Мф 7:6; Мк 7:27). Некоторые ученые, однако, видят здесь намек на киников: слово «киник» (*κυνικός*) образовано как уничижительное от *κυν*,

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
kynos – «собака», по-видимому, отражая омерзительное общественное поведение, полемически ассоциирующееся с ними (киники мочились и мастурбировали в общественных местах). Однако контекст Флп не указывает на такое поведение.

139

До некоторой степени объединяя тех, кого я выделил как вторую и третью группы противников, M. Tellbe, JSNT 55 (1994), 97–121, утверждает, что иудейские проповедники пытались убедить филиппских христиан, что если они будут обрезаны, римляне будут относиться к ним терпимо как к иудеям.

140

D. J. Doughty, NTS 41 (1995), 102–122, утверждает, что 3:2–1 не обращено к определенной ситуации в общине, затрагивающей реальных противников, но это уже девтеропаулинистская характеристика людей, не входящих в общину.

141

Этот тезис связан с выявлением гностического контекста христологического гимна 2:5–11, использованием слова *gnosis* в 3:8 и определением «враги креста» в 3:18 (имеется в виду, что они отрицают смерть Иисуса на кресте и, таким образом, не признают воскресения).

142

H. Koester, NTS 8 (1961–1962), 317–332, отвечает на этот вопрос утвердительно: это христианские миссионеры иудейского происхождения, которые проповедуют совершенство, основанное на Законе и иудейских обычаях, – совершенство, которого они уже достигли.

143

Кол 3:16; Еф 5:19; также Деян 16:25; Евр 2:12; 1 Кор 14:15, 26; Иак 5:13. «Псалом» – это христианское произведение, видимо, сопоставимое с ветхозаветными псалмами. Письмо Плиния Траяну (10.96–97), написанное около 110 года, гласит, что христиане встречаются пред рассветом назначенного дня и поют поочередно (антифонно?) «гимн Христу как Богу». Самое раннее сохранившееся собрание христианских гимнов – это, возможно, «Оды Соломона», иудео-христианское собрание II века на сирийском языке. Самым первым дошедшим до нас музыкальным христианским гимном с комментариями, вероятно, является Оксиринхский папирус 1786 (начало III века).

144

Трудно провести грань между гимном и вероисповедной формулой. Первооткрывателем в обнаружении гимнов был E. Norden, *Agnostos Theos* (Leipzig: Teubner, 1913). Среди обширной библиографии см. J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (SNTSMS 15; Cambridge Univ., 1971); E. Stauffer, *NT Theology*, 338–339; M. Hengel, "Hymns and Christology," *Studia Biblica* 1978 (JSNTSup 3; Sheffield: Academic, 1980), 173–197; E. Krentz, *BR* 40 (1995), 50–97.

145

Ср. Еф 5:19 («Господу») с Кол 3:16 («Богу»); Откр 4:8–11 («свят Господь Бог Вседержитель») с 5:9 (новая песнь Агнцу).

146

R. MacMullen, ? N. Lane, *Paganism and Christianity* 100–425 С. Е. (Minneapolis: A/F, 1992) содержит ряд древних гимнов.

147

См. библиографию в R. P. Martin, Carmen Chnsti: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation (2d ed.: Grand Rapids: Eerdmans, 1983), а также N. T. Wright, JTS # 37 (1986), 321-352.

148

Строфы соответствуют стихам таким образом: A = ст. 6; B = 7a-c; C = 7d-8b; D = 9; ? = 10; F = 11. Слова «и смерти крестной» в ст. 8b считаются вставкой Павла.

149

То есть: A = 6-7b; B = 7c-8b; C = 9-11. Кроме «и смерти крестной» (8c), вставками Павла также считаются «небесных, земных и преисподних» в 10c и «в славу Бога Отца» в 11c.

150

Перечисляя шесть гипотез, D. Seeley, JNS 1 (1994), 49-73, утверждает, что гимн противопоставляет Раба из Ис греко-римскому правителю, которого почитали божественным и всемогущим.

151

См. J. AFitzmyer, CBQ 50 (1988), 470-483, а также его краткое изложение в NJBC 82.48-54.

152

См.: BINTC 133-135. Считают, что речь идет о воплощении: L. D. Hurst, NTS 32 (1986), 449-457; C. A. Wanamaker, NTS 33 (1987), 179-193. Считают, что речь не идет о воплощении: J. Murphy?O'Connor, RB 83 (1976), 25-50; G. E. Howard, CBQ40 (1978), 368-387; см. также J. D. G. Dunn, Christology in the Making (2d ed.; London: SCM, 1989).

153

К сожалению, часто этот гимн изучается сам по себе, без учета того места, которое он занимает в ходе мысли письма. См. об этом контексте: Kurz, "Kenotic"; M. D. Hooker в Jesus und Paulus, eds. E. E. Ellis and E. Grasser (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 151-164.

154

Звездочки указывают на черты, которые верны частично или полностью для того периода, когда Павел писал Флм (глава 21 ниже). Что касается Флп, то, если оно состояло первоначально из двух или трех самостоятельных писем, одно из них могло быть написано из одного места, а второе – из другого. (Например, Флп 3 не упоминает о тюремном заключении.) Однако такую возможность слишком трудно проверить, и это не входит в наши намерения.

155

То есть чиновники, слуги и рабы из администрации и/или служб императора в Риме и по всей империи.

156

Можно датировать арест Павла временем после прихода Епафродита, в таком случае филиппийцы посылали бы свои дары просто для того, чтобы поддержать миссионерскую деятельность Павла [как и подарки, посланные ему в Фессалоники (Флп 4:16)].

157

Первоначально Павел собирался отправиться из Иерусалима в Рим и Испанию (Рим 15:24–28). Если бы его освободили в Кесарии, он бы поехал этим путем в том случае, если бы захотел навестить созданные им церкви на побережье Малой Азии и Греции. В то же время не следует забывать, что автор Деян, единственный источник сведений об аресте в Кесарии, пишет, что у Павла не было надежды на то, что он когда-либо вернется в район Малой Азии (Деян 20:25, 38).

158

Это предположение высказывалось в Маркионовом прологе (около 200 года?) и было традиционным до нового времени частично потому, что Флп связывалось с Кол, Еф и Флм как четыре письма «из уз» (а Тимофей был соотправителем и Флп, и Кол). По этой гипотезе Кол и Еф лучше вписывалось в последний период жизни и деятельности Павла (60–е годы). Если считать, что Флп написано немного ранее, чем другие письма, то его можно датировать началом римского заключения.

159

CS. Wansink, *Imprisonment for the Gospel: The Apostle Paul and Roman Prisons* (JSNTSup 130; Sheffield: Academic, 1996). Возможно, арест Павла в Риме подтверждается 1 Клим 5:7, написанным из Римской церкви около 96 года: «Дойдя до границы Запада [см. Деян 1:8], и мученически засвидетельствовав истину перед правителями, так он переселился из мира, и перешел в место святое [то есть на небеса]».

160

В Флп 1:15 говорится о некоей проповеди из-за phthonos («зависти»), в 1 Клим 5:2 сообщается, что из-за phthonos величайшие столпы (церкви: Петр и Павел) подверглись гонению и смерти (в Риме).

161

A. J. Malherbe, *JVL 87* (1968), 71–80, рассматривает «зверей» как традиционную лексику, используемую Павлом для своих противников. Однако так как Игнатий (Послание к Римлянам 5:1) с помощью этого выражения описывает, как его под конвоем везли из Сирии в Рим, возможно, что Павел не имел в виду жестоких противников, а говорил более конкретно о тех, кто лишил его свободы в Эфесе.

162

В 1 Клим 5:6 сказано, что Павел был в узах семь раз. Позднее, когда он отправился в 58 году в Иерусалим, не потому ли он миновал Эфес, не заходя в него (Деян 20:16–17), что он был там в темнице и его опять могли арестовать?

163

Что касается (2), Эфес был самым значительным городом римской провинции Азия и местом пребывания проконсула, поэтому там было много римлян, включая praetorium. Выражение «дом Цезаря» (сноска 27) могло относиться к чиновникам имперского банка в Азии.

164

С другой стороны, как уже отмечалось в этой главе, наблюдаются близкие параллели между Флп и 1 Кор.

165

Гал 2:10 показывает, что Павел на Иерусалимском соборе (около 49 года н. э.) согласился помнить о нищих, но в Гал ничего не говорится о планируемом сборе денег в различных церквях Павла, которые должны были быть привезены в Иерусалим, как написано в письмах 56–58 годов.

166

В то же время Послание Поликарпа к Филиппийцам 11:3 (сохранилось только на латинском языке), по видимому, говорит о начале «послания» (ед. ч.!) Павла.

167

Определяется по-разному: с началом в 3:16 или в 3:2 и с окончанием в 3:21 или 4:1. Те исследователи, которые разбивают 3:1 на два фрагмента, часто считают, что первая часть стиха (3:1a) относится к Флп 2, а вторая часть (3:16) подготавливает к тем предостережениям, которые будут даны.

168

Вариант предложенной теории выделяет I часть: 1:1–3:1a + 4:2–7, 10–23 (пастырское письмо, написанное после обоих событий, о которых говорилось выше) и II часть: 3:16–4 + 4:8–9 (полемическое письмо, написанное после того как Павел был освобожден из тюрьмы, и появились лжеучителя).

169

В. D. Rahtjen, NTS 6 (1959–1960), 167–173, высказывается в пользу теории трех писем, а В. S. Mackay, NTS 7 (1960–1961), 161–170, опровергает его мнение. Collange, *Philippians*, отстаивает теорию трех писем, а W. J. Dalton, *Biblica* 60 (1979), 97–102, ему возражает. TE. Pollard, NTS 13 (1966–1967), 57–66, прослеживает тематические связи во всем Флп, а J. T. Reed, *JBL* 115 (1996), 63–90, считает, что 3:1 означает не переход к другому письму, а формулу выражения колебания, указывающую на перемену темы.

170

Collange и Soards считают, что эти термины накладываются друг на друга, так что «блюстителю» и «служителю» – одна и та же группа людей. Служение у Павла – это сложный вопрос, например, см.: Ellis, *Pauline Theology*.

171

См.: R.?. Otto, сноска 7 выше.

172

Оно сопоставимо с коротким письмом Плиния Младшего Сабиниану с просьбой за юного вольноотпущенника, который искал прибежища в доме Плиния; Плиний уговаривает Сабиниана быть милостивым (9.21; см. латинский текст с английским переводом в Lohse, *Colossians* 196–197). Что касается длины: 2 Ин – 245 слов, 3 Ин – 219 слов; такая краткость обычно объясняется размером куска папируса.

173

В стихе 9 большинстве рукописей дают чтение presbytes, хотя некоторые ученые предлагают эмендацию presbeutes.

174

Ученые высказывают разные гипотезы относительно того, кто такой Архипп: сын Филимона; глава общины, которая собиралась у Филимона (Stoger); владелец Онисима и т. д. [Последнюю гипотезу отстаивает J. Кнох; также L. Core, *Biblical Research* 30 (1985), 45–50 – в этом случае Павел хочет, чтобы Филимон, старший в общине, присутствовал, когда у Архиппа будут просить за Онисима.] Последние две гипотезы опираются на сомнительное толкование Кол 4:17, где Архиппу сказано «исполнять служение» (например, руководя общиной или освободив Онисима). (Если принять последнюю возможность, то чем объяснить грубость в отрывке из Кол после всей дипломатичности в Флм?) Многообразие гипотез лишнее раз показывает, сколь мало прямой информации в Флм.

175

В пользу того, что они не были знакомы, говорит стих 5 («слыша о твоей любви»). В пользу того, что они были знакомы: стих 1 («сотрудник» – обычно Павел так величает людей, которые работали с ним лично) и стих 19 («ты и самим собой мне должен»). Сторонники последней версии обычно считают, что Павел и Филимон встречались не там, где Филимон живет сейчас (ибо Павел не миссионерствовал в Колоссах), а в каком-то другом месте (возможно, в Эфесе). Были ли тогда Афия и Архипп с Филимоном или у них другие отношения с Павлом?

176

Известны античные примеры объявлений о розыске беглых рабов, сулящих награду за поимку. Однако не факт, что Онисим был в официальном розыске (возможно, из христианских чувств хозяина?). Не исключено также, что Онисим не столько искал свободы, сколько, например, искал заступничества, убегая от наказания (возможно, за потерянные деньги; ср. указание в стихе 11 о том, что ранее Онисим был «бесполезен» для Филимона, плюс 18–19).

177

Имя «Онисим» часто встречалось у рабов и означало «полезный» (по-гречески). В стихе 11 Павел обыгрывает это значение («некогда негоден для тебя... теперь годен тебе и мне»).

178

Согласно одной распространенной интерпретации, при побеге Онисим что-то украл. Однако не исключено, что имеется в виду римский закон, по которому, человек, дающий приют беглому рабу, ответственен перед владельцем раба за потерю рабского труда.

179

Более того, Burtchaell, *Philemon's Problem*, рассматривает это письмо как квинтэссенцию бытовых проблем христиан.

180

Невозможно определить, находился ли Павел в тюрьме или под домашним арестом. Как ни странно, Монархиановы прологи относят Флм и Флп к Риму, а Кол – к Эфесу. На мой взгляд, из Кесарии Флм не могло быть послано.

181

В обоих письмах упомянуты Филимон, Архипп, Онисим, Епафрас, Марк, Аристарх, Димас и Лука. В Кол нет Филимона и Апфии. Однако роль, приписываемая Онисиму в Кол 4:9, плохо соотносится с его ролью в Флм.

182

Почему работоспособной? Если Кол написано Павлом, то его географической и исторической информации можно доверять; возможно, Тихик и Онисим отнесли с собой в Колоссы письмо Филимону (Кол 4:7–9). Однако Кол, где приветствуются многие люди в Колоссах (и Лаодикии), не упоминает Филимона. Может быть, община, собиравшаяся у него дома, находилась не в Колоссах, а в каком-то соседнем городе? (Гипотеза о Лаодикии связана с предположением Кнох о том, что после того, как Флм было прочитано Филимоном в Лаодикии, Архипп принес это письмо в Колоссы; и тем самым, оно стало письмом из Лаодикии – см. Кол 4:16.) Если Кол не написано Павлом, его упоминание об Онисиме и Архиппе, скорее всего, вдохновлено Флм, а адресация данного псевдонимного письма, возможно, связана с надежным преданием, которое связывало этих людей с Колоссами.

183

С натяжкой еще можно предположить, что раб бежал за полторы тысячи километров в Рим (с целью затеряться в столичной сутолоке), но Кесария маловероятна.

184

Страбон (География 8.6.20) пишет о «хозяине двух портов». Имел две гавани (Кенхреи – доступ в восточное море через Саронический залив, Лехей – доступ в западное море через Коринфский залив), которые из-за изгиба перешейка были расположены так: Кенхреи – примерно в 10 км к востоку от Коринфа, Лехей – в 3 км к северу от Коринфа. В древности мощеная дорога через перешеек, *diolkos*, облегчала торговлю между двумя морями. Товары перегружали с одного корабля на другой, но, кроме того, колеи, прорубленные в дороге, позволяли перетаскивать легкие суда с одного моря на другое, что избавляло мореплавателей от опасного путешествия длиной около 300 км вокруг дальнего мыса полуострова. Хотя канал здесь начинал строить еще Нерон, два моря были соединены Коринфским каналом только в 1893 году.

185

См. карты и городской план у Murphy & O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 6, 20, 24–25, а также Furnish, "Corinth".

186

См. Nock, *Social*

187

В целом мы знаем 17 имен христиан из Коринфа. Becker, *Paul* 147, считает, что когда Павел покинул город в 52 году, он оставил после себя 50–100 христиан. Theissen, *Social*, изучил христианский Коринф с социологической точки зрения. См. также Meeks, *First*. Имя «Фортунат» (1 Кор 16:17) может говорить о том, что его обладатель был рабом. Вероятно, Акила и Прискилла занимали более высокое социальное положение: в разные времена у них был дом в Коринфе (Деян 18:3 – собственный или арендованный), в Эфесе (1 Кор 16:19) и в Риме (Рим 16:3–5). Крисп был начальником синагоги в Коринфе (Деян 18:8; 1 Кор 1:14), у Гая был дом (видимо, то же можно сказать и о Фиве из соседнего города Кенхреи: Рим 16:1), а Эраст занимал должность городского казначея, или эдила (Рим 16:23), – была найдена надпись, благодарящая последнего за его щедрость пожертвований на общественные нужды (Murphy & O'Connor, *St. Paul's Corinth* 37).

188

1 Кор 3:6; деян 18:24–28; 19:1. Хотя в Коринфе были христиане, которые называли себя последователями кифы (Петра, 1 Кор 1:12), и Павел говорит о праве кифы (и братьев Господних) путешествовать с женой–христианкой (1 Кор 9:5), нет явных свидетельств того, что Петр бывал в Коринфе. Когда Павел говорит о миссионерской деятельности в Коринфе, он ссылается только на Аполлоса или себя (3:4–6; 4:6; см. 16:12). Деян, где говорится об Аполлосе в Коринфе, тоже хранит молчание о роли там Петра, как и ранняя традиция (в 1 Петр 1:1 нет обращения к Ахайе).

189

Если только оно, как считают некоторые исследователи, частично не сохранилось в 2 Кор 6:14–7:1.

190

Незадолго до Пасхи 57 года (1 Кор 16:8 – согласно традиционной хронологии, о ревизионистской хронологии см. таблицу 6 в главе 16). Множество событий произошло между отправкой 1 Кор, окончанием его пребывания в Эфесе и путешествием через Троаду в Македонию и Ахайю (лето 57 года, сноски 10 ниже). Соответственно, наиболее вероятной датой написания кажется конец 56 или самое начало 57 года. Отправка письма так или иначе связана с миссией Тимофея в Коринфе (см. сноски 13 ниже, и сноски 7 в главе 23).

191

О соавторах в переписке с Коринфом см. J. Murphy?O'Connor, RB 100 (1993), 562–579.

192

Борясь с этими разделениями, Павел защищает свой апостолат. D. Litfin, *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1–4 and Greco-Roman Rhetoric* (SBTSM 79; Cambridge Univ., 1994), утверждает, что по стандартам греко-римской риторики ораторское искусство Павла казалось недостаточным, что причиняло ему неприятности. Puskas, *Letters 59–63*, говорит о судебной риторике в этом письме.

193

1 Кор 3:6 благожелательно говорит о том, что Аполлос поливал то, что Павел посадил, а в 16:12 Павел призывает Аполлоса приехать в Коринф. См.: N. A. Dahl, "Paul and the Church at Corinth according to 1 Cor 1:10–4:21," *Studies in Paul* (Minneapolis: Augsburg, 1977), 40–61.

194

Не вполне ясно, было ли «я Христов» лозунгом четвертой группы (которая в противовес другим отвергала человеческое руководство) или собственное утверждение Павла, корректирующее предыдущие лозунги. Параллелизм говорит в пользу первого толкования (большинство ученых), второе толкование поддерживается 3:22–23, где упоминаются только три группы (также 1 Клим 47:3). Snyder, *First Corinthians 21–22*, рассматривает эту христианскую группу как общину гностического толка, которая считала себя духовно совершенной и выше закона. Она была причиной большого числа нарушений, которые Павлу приходилось исправлять в главах 5–15.

195

Делали ли акцент на красноречии те, кто почитали Аполлоса (см. Деян 18:24)? Павел использует образный язык, чтобы показать недостатки коринфян и свою роль в их среде. Они – плотские, не духовные, младенцы, не готовые к

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
твердой пище (3:1-4; также 1 Фес 2:7; Еф 4:13). Он же был им не только
отцом (4:15), но и матерью (3:2; также 1 Фес 2:7; Гал 4:19). См.: В.
Gaventa, *Princeton Seminary Bulletin* 17 (1996), 29-44.

196

Глагол в 4:17 – аорист («я послал»), однако в 16:10 Павел говорит «когда придет к вам Тимофей», как будто ожидается, что письмо попадет туда до прихода Тимофея. По-видимому, Тимофей был послан обходным путем через Македонию (ср. Деян 19:21-22). См. сноску 7 в главе 23.

197

Puskas, *Letters* 59-60, рассматривает этот отрывок как прием совещательной риторики поучительной направленности, связанный с принятием решений, в частности с практической или рациональной нотой, и приводит греческие параллели. В. S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics. A Study of 1 Corinthian 5-7* (Leiden: Brill, 1994), утверждает, что здесь этика Павла сформулирована под влияние его иудейского библейского наследия, а не греко-римской традиции.

198

Некоторые исследователи утверждают, что здесь речь идет об устном сообщении, а не о письме, полученном от Хлоиных домашних (1:11), на что ответ был дан в главах 1-4. Вполне вероятно, что люди, доставившие из Коринфа письмо, о котором идет речь в 7:1, поделились с Павлом и устной информацией о жизни там христиан. Hurd и Snyder считают, что главы 5-6, как и главы 1-4, были написаны позже глав 7-15.

199

В подтверждение слов Павла о недопустимости подобных вещей среди язычников экзегеты иногда цитируют «Ипполит» Еврипида, тексты Цицерона и «Институции» Гая. Но семейные союзы брата и сестры в египетской царской семье говорят о разном отношении язычников к браку между родственниками. D. Daube, *Jesus and Man's Hope II*, eds. D. G. Miller and D. Y. Hadidian (Pittsburgh Theol. Seminary, 1971), 223-245, подчеркивает сильное иудейское влияние на позицию Павла в 1 Кор, но проблематичны ссылки Даубе на более поздние раввинистические тексты.

200

Его совет в том письме (5:9) был ими либо неверно понят, либо неверно применен (5:11). Это связано с проблемой лозунгов, которые цитируются в 1 Кор. Возможно, это высказывания самого Павла, которые были неправильно истолкованы? (См. главу 22.)

201

Если этот лозунг рассматривать вместе со списком грехов в 6:9-10, не наводит ли он на мысль, что поступки коринфских христиан были хуже, чем в среде новообращенных Павлом в других местах?

202

В. Byrne, *SVQ* 45 (1983), 608-616. Здесь и далее Павел рассматривает сексуальное поведение мужчины: тогдашние социальные нормы позволяли большую сексуальную свободу именно мужчинам (такая свобода не мешала социальной респектабельности). R. V. Ward, *BRev* 4 (#4; 1988), 26-31, указывает, что в 18 году до н. э. Август объявил *Lex Iulia*, чтобы способствовать заключению браков и рождению детей, ибо многие мужчины не торопились жениться и предавались наслаждениям с проститутками и рабами.

203

Павел семь раз использует фразу «теперь относительно...» (7:1, 25; 8:1, 4; 12:1; 16:1,12). Что касается 1 Кор 7, то в 7:1–16 Павел рассматривает проблему воздержания супругов, а в 7:25–40 – одиноких. В тексте между этими отрывками он отговаривает их от перемены жизненного статуса. О 1 Кор 7 см. J. Murphy?O'Connor, JBL 100 (1981), 601–606; V. L. Wimbush, Paul and worldly Ascetic (Macon, GA: Mercer, 1987).

204

См.. WE. Phipps, NTS2 (1982), 125–131; также G. F. Snyder, NTS 23 (1976–1977), 117–120 фраза с «хорошо...».

205

Павел, видимо, предполагает в данном случае возможность не только развода, но и (хотя прямо не упоминает) повторного брака. Нехристианин, живущий в мире с верующим супругом, освящается этим союзом; верно и противоположное – верующий оскверняется при сексуальных отношениях с проституткой (6:16). Удивительно, однако, утверждение в 7:14, что дети освящаются верующим родителем (родителями?). Позднее иметь неверующих детей для христианина стало считаться недостатком (Тит 1:6).

206

S. S. Bartchy, Mallon Chresai: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21 (SBLD 11; Missoula, MT: Scholars, 1973); J. A. Harrill, BR 39 (1994), 5–28.

207

1 Кор 7:29. К кому обращено 7:36–38: отцу и его незамужней дочери (оставить ее одинокой или выдать замуж), мужчине и его невесте, мужу и его жене (если они решили придерживаться воздержания; духовный брак)? См. L. B. Elder, ?? 57 (1994), 200–234; J. L. White, BR 39 (1994), 62–79; wDeming, Paul on Marriage and Celibacy (SNTSMS) 83; Cambridge Univ., 1995). Последняя работа постулирует стоическое влияние на 1 Кор 7 (ср., однако, сноску 14 выше).

208

W. L. Willis, Idol Meal in Connth. The Pauline Argument in 1 Corinthian 8 and 10 (SBLDS 68; Chico, CA: Scholars, 1985); RD. Gooch, Dangerous Food: 1 Corinthians 8–10 in Its Context (Waterloo, Ont: Laurier Univ., 1993); R D. Gardner, The Gifts of God and the Authentication of a Christian (I Cor 8:1–11:1; Lanham, MD: Univ. Press of America, 1994). Gooch подчеркивает, что «либерализм» Павла не заходит дальше законов о пище и обрезания, он не отказывается от иудейский представлений в тех требованиях, которые надагает на человека принадлежность к избранному Богом народу.

209

Сюда Павел причисляет и Господа Иисуса Христа, как деятельное начало, «из которого всё» (8:6). Большинство исследователей считают, что здесь Иисус представлен как Тот, кто привел космос к бытию, но Murphy?O'Connor, RB 85 (1978), 253–267, настаивает, что Павел намекает на язык крещения, в котором Иисус описывается как Избавитель. О деле Духа, не упомянутого здесь, см. 12:4–6, где присутствует трехчастная модель: один Дух, один Господь, один Бог.

210

См.: G. R. Dawes, CBQ 58 (1996), 82–98. В 8:7 Павел говорит о принципе

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
уважения *syneidesis*, «совести». Как указывает Snyder, *First Corinthians* 125, это первое известное использование данного термина в христианской истории.

211

Из 9:4–6 мы узнаем, что других апостолов (для Павла это не обязательно Двенадцать), братьев Господа (включая Иакова?) и кифу (Петра) сопровождали жены-христианки. Они тоже не зарабатывали средств к существованию, а, по-видимому, ожидали, что их новообращенные будут их поддерживать материально. Варнава, как и Павел, жил по-другому. Принимая во внимание враждебное отношение к Варнаве и его поведению в Антиохии (около 49–50 года) в Гал 2:13, интересно, что здесь Павел упоминает о нем (около 55 года н. э.) одобрительно.

212

O. Broneer, *BA* 25 (1962), 1–31; *NTR* 64 (1971), 169–187.

213

W. Ameeks, *JSNT* 16 (1982), 64–78.

214

Не вполне ясно, означает ли 10:17, что христиане образует одно общее тело (в духе Кол и Еф, где Церковь – тело Христа) или они участники в одном воскресшем теле Христа. См. 1 Кор 12:12 и главу 27 ниже.

215

В 8:1–6 и 10:23–32 Павел указывает, что, поскольку языческие боги – это не боги, пища, пожертвованная им, такая же, как и всякая другая пища. Но активное участие в жертвоприношениях этим богам – не вопрос безразличия.

216

Не производило ли появление замужней женщины с непокрытой головой впечатление, что она публично не признает своего семейного положения? О появлении женских головных покрывал см. D. W. J. Gill, *Tyndale Bulletin* 41 (1990), 245–260; C. L. Thompson, ?? 51 (1988), 99–115. О социальном положении коринфских женщин см. G. Clark, *Theology* 85 (1982), 256–262. О богословии Павла: M. D. Hooker, *NTS* 10 (1963–1964), 410–416; G. Trompf, *SVQ* 42 (1980), 196–215; O. Walker, *JVL* 94 (1975), 94–110. Попытку O. Walker, *JVL* 94 (1975), 94–110 изобразить 1 Кор 11:2–16 поздней и неаутентичной вставкой отвергает J. Murphy-O'Connor, *JVL* 95 (1976), 615–621, который, однако, недооценивает авторитетность взглядов Павла на том основании, что они не преподаются официально. Однако J. P. Meier, *SVQ* 40 (1978), 212–226, указывает, что Павел представляет свою точку зрения на необходимость для женщин покрывать голову как апостольскую традицию.

217

Эту трапезу часто называют агаре, или «вечеря любви» (Иуд 12). Существовали различные местные традиции в зависимости от того, предшествовала ли эта трапеза особому действию, которое мы называем евхаристией, или следовала за ним.

218

Археологические раскопки богатых домов в Коринфе показывают, что они включали столовую и двор, которые, учитывая наличие мебели, могли разместить не более полусотни человек. (См. Murphy-O'Connor, *St. Paul's*

Введение в Новый Завет. Том II filosofff.org
Corinth 153–161.) Возможно, люди более высокого общественного положения ели в столовой (триклинии), а другие – во дворе. Однако христиане собирались в разного рода местах. Murphy?O'Connor, BRev 8 (#6; 1992), 48–50, описывает арендованную двухэтажную лавку, где могли встретиться только от десяти до двадцати верующих. Некоторые ученые с абсолютной уверенностью высказывают мнения о том, кто председательствовал на евхаристии: хозяин дома (одна сторона современного богословского спектра) или люди, кандидатуру которых одобрили двенадцать (другая сторона). У нас нет данных на сей счет, и оба мнения основаны на догадках. См. о том, как избежать наивной модернизации: R. Bank, *Going to Church in the First Century* (3d ed.; Auburn, ME: Christian Books, 1990).

219

Это могло относиться к тому, как христиане принимали участие в евхаристии, так что здесь Павел не говорит прямо о двух группах людей – достойных и недостойных. Если человек принял чашу недостойно, то его неспособность понять означала, что он не осознал присутствия Христа, а также не чувствовал общинного духа, который формировался в ходе евхаристии (10:16–17). Слова Павла имеют отношение к фракционности, которая рассматривается ниже, в теме (б) «Для размышления».

220

J. T. Sanders, *Interpretation* 20 (1966), 159–187, дает обзор исследований главы 13, для которой характерен столь резкий переход от предыдущего повествования, что некоторые исследователи (Barrett, Conzelmann) считают ее более поздней вставкой, сделанной Павлом. В то же время связь с предыдущим материалом можно найти в 13:1–3, ибо там речь идет о трех ранее упомянутых дарах (языки, пророчества, вера). Более того, создается впечатление, что мысль Павла в этом письме вообще излагается неравномерно, урывками, и резкий переход здесь вряд ли доказывает, что это более поздняя вставка. Например, совет неженатым и женатым оставаться в том же состоянии в 7:8–11 после разрыва продолжается в 7:17, проблема свободы и идоложертвенного в главе 8 продолжает рассматриваться в 10:23–33; к вопросу об отношении к евхаристии в 10:14–21 Павел возвращается в 11:17–34.

221

T. W. Gillespie, *The First Theologians: A Study in Early Christian Prophecy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) уделяет особое внимание 1 Кор.

222

По-видимому, Деян 2:17–18 допускает пророчество женщин, а 21:9 описывает четырех женщин-пророчиц. Некоторые исследователи пытались решить это противоречие, проводя грань между «говорением» (*lalein*) с людьми в церкви и пророчеством (когда слово исходит от Бога). Другие считают, что 1 Кор 14:34–35 – поздняя вставка в стиле 1 Тим 2:11–14: примечательно, что в древности некоторые переписчики помещали 34–35 после стиха 40. О 14: 33–36 см. R. Wallison, *JSNT* 32 (1988), 32–34; C. Vander Stichele, *LS* 20 (1995), 241–253; L. A. Jervis, *JSNT* 58 (1995), 51–74; A. C. Wire, *The Corinthian Women Prophets* (Minneapolis: A.F., 1990); N. Baumert, *Woman and Man in Paul* (Collegeville: Liturgical, 1996), а также сноску 20 в главе 30 ниже.

223

См. главу 20 выше, тему (5) раздела «Для размышления». Возможно, в тех местах, где Павел был сравнительно недолго, он предпочитал организовывать более формальную структуру, в то время как в тех городах, где он оставался надолго, чтобы основать общину (Коринф), он был склонен оставить распределение ролей Духу через духовные дары.

224

I. Saw, Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15 (Lewiston, NY: Mellen, 1995).

225

Ruef, I Corinthians xxiv, однако, придерживается мнения, что они считали, будто Иисус, как Илия, был вознесен на небо (с креста), не умирая.

226

Павел возвращается к этой теме в 15:29–34 с добавлением неожиданной ремарки о том, что если мертвые не воскресают, зачем креститься для мертвых? Этот текст (15:29) использовался в древности и в наше время (соответственно маркионитами и мормонами), чтобы оправдать заместительное крещение христиан за мертвых. См. Murphy?O'Connor, RB 88 (1981), 532–543; R.?. De Maris, JBL 114 (1995), 661–682.

227

M. C. de Boer, The Defeat of Death (JSNTSup 22; Sheffield: JSOT, 1988): иудейская апокалиптика говорит о двух взаимно исключающих друг друга «эпохах» – во время первой правит сверхчеловеческая злая сила, а во второй – Бог. 1 Кор 15:26 не означает, что Христос уже уничтожил все силы, кроме смерти. Скорее смерть и грех повержены Богом через Христа, но остаются признаками «этого века», в который Бог ворвался через смерть и воскресение Христа.

228

V. D. Verbrugge, Paul's Style of Church Leadership Illustrated by His Instructions to the Corinthians on the Collection (San Francisco: Mellen, 1992).

229

D. B. Martin, The Corinthian Body (New Haven: Yale, 1995), утверждает, что разногласия в Коринфе отражают различные представления о теле. P. Vielhauer, JNC 1 (1994, немецкий оригинал – 1975), 129–142, считает, что 3:11 полемически направлено против заявлений о первенстве со стороны Петра. Rogoloff, Logos, однако, полагает, что речь идет о приверженности личности проповедника, а не идеологии, и что коринфские христиане стремились закрепиться как социальная элита.

230

В 2:13–16 Павел говорит о pneumatikoi, или «духовных» людях, которых противопоставляет недуховным. R. A. Horsley, NTR 69 (1976), 269–288, утверждает, что такая группа людей существовала в Коринфе. См.: V. A. Pearson, The Pneumatikos?Psychikos Terminology in 1 Corinthian (SBLDS 12; Missoula, MT: Scholars, 1973).

231

Schmithals, Gnosticism, – одно из главных исследований по этому вопросу. R. A. Horsley, NTS 27 (1980–1981), 32–51, выявляет параллели с эллинистической еврейской философией (Филон, Премудрость Соломона) и считает, что гностицизм в Коринфе был выражен миссионерами, которые находились под влиянием этих текстов. (Murphy?O'Connor полагает, что Аполлос был проводником взглядов Филона Александрийского, которые высмеивает Павел.) В то же время R. M. Wilson, NTS 19 (1973–1974), 65–74, сомневается, что там существовал развитый гностицизм.

232

См. J. Murphy?O'Connor, "Corinthian Slogans in 1 Cor 6:12-20," CBQ 40 (1980), 91-96; R. A. Ramsaran, *Liberating Words: Paul's Use of Rhetorical Maxims in 1 Corinthians 1-10* (Valley Forge, PA: Trinity, 1996). Hurd, Origin, считает, что в основе многих ошибок в Коринфе лежало само учение Павла: его неосмотрительная пропаганда свободы и слишком восторженный взгляд на парусию в течение ряда лет абсолютизировались его слушателями. См. также Conzelmann, 1 Corinthians 15-16.

233

В этом списке Павел упоминает и нарушение супружеской верности.

234

Не стоит ограничивать сексом за деньги и глагол *porneuei* (10:8), который используется в контексте, связанном с тем, что делали израильтяне в Исх 32:6.

235

Письмо Аристея 152-153; Оракулы Сивиллы 2.73; Филон, О частных законах 3.37-42.

236

NABR дает вариант *practicing homosexuals* («практикующие гомосексуалисты»); этот перевод учитывает богословие католической церкви, которая считает, что гомосексуальная ориентация – не грех, в отличие от гомосексуальных действий. Павел говорил именно о действиях, но, конечно, таких тонких отличий не проводил. Перевод RSV – «гомосексуальные извращенцы» (*sexual perverts*) – вносит оттенок, который прямо не выражен в этом отрывке; см. сноску 56.

237

R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality* (Philadelphia: Fortress, 1983) пытается доказать, что всюду в НЗ авторы выступали против педерастии, которая была единственной моделью гомосексуальности в тогдашней культуре; однако см. R Coleman, *Christian Attitudes to Homosexuality* (London: SPCK, 1980), особенно 120. Аргумент о том, что термин *arsenokoitai* означал мужчин-проституток, был разработан, в частности, в J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* [Univ. of Chicago, (1980), 335-353]. Он был разбит в пух и прах следующими исследователями в D. F. Wright, VC 38 (1984), 125-153; R. B. Hays, *Journal of Religious Ethics* 14 (1986), 184-215; M. L. Soards, *Scripture and Homosexuality* (Louisville: W/K, 1995).

238

Конечно, авторы Еврейской Библии не знали всего диапазона гомосексуальных практик, бытовавших у язычников; однако александрийские переводчики Библии на греческий язык и Павел (с его эллинистическим воспитанием) должны были быть в курсе.

239

Приводя примеры различных взглядов, Fitzmyer, *Romans* 287-288, пишет: «Павел рассматривал такие гомосексуальные отношения как извращение [plane в 1:276]». M. Davies, *Biblical Interpretation* 3 (1995), 315-331, считает, что Павел плохо разбирался в этой тематике и основывался на ВЗ, а J. B. Miller, *NovT* 37 (1995), 1-11, утверждает, что Рим 1:26-27 порицает «неестественные» (некоитальные) гетеросексуальные отношения.

240

формулируя позицию по отношению к тому, насколько постоянными и обязательными являются положения Священного Писания, христиане различного происхождения обращаются к разным факторам: боговдохновенности, безошибочности и церковному учению. О глубокой и вдумчивой трактовке этого вопроса см. С. R. Koester, *Lutheran Quarterly* 7 (1993), 375–390.

241

Греческий текст дает странную смесь людей, способностей и действий, поэтому приходится подставлять пояснения («формы...», «качества...»). Во всех смыслах слова харизмы многообразны. О взглядах Павла на духовные дары см. Marrow, *Paul* 149–159; E. Nardoni, *SVQ* 55 (1993), 68–80.

242

Что касается диапазона духовных даров, то странно читать в 1 Кор 12:9: «иному вера дается», так как все христиане должны иметь веру. Возможно, Павел имел в виду веру особой силы (13:2: вера, способная сдвигать горы) или веру, которая особенно эффективна для поддержки других.

243

См. F. A. Sullivan, *The Spirit of God in Christian Life*, ed. E. Malatesta (New York: Paulist, 1977), 23–74, где примечания в конце книги содержат обширную библиографию.

244

Попытки НЗ объяснить разницу между крещением Иоанновым и крещением Иисусовым иногда приводят к стремлению провести грань между крещением водой (которое совершается над всеми христианами) и крещением Духом, сопровождающееся излиянием духовных даров. По Ин 3:5, однако, истинно верующие рождаются от воды и Духа.

245

Nygren не касается сексуальной любви (которая является данной Богом формой любви между людьми). Иногда в НЗ (особенно в Ин) слова, родственные *philia* («дружбе»), выступают синонимами слов, родственных *agape*.

246

У Нигрена получается, что Эрос нужно искоренить в пользу *agape*, тогда как на самом деле эти две формы любви должны сосуществовать. В христианской любви к другому человеку должен быть элемент немотивированного чувства, не зависящего от того, насколько хорош этот человек, но христиане вряд ли могут не любить божественное в этом другом человеке. Также Нигрен, который считал, что любить Бога из-за Его божественности было бы Эросом, слишком догматически утверждал, что христиане не могут любить Бога, ибо Богу нельзя ничего даровать. Например, ему пришлось заявить, что завет Иисуса любить Бога всем сердцем, душой и мыслями (Мк 12:30 и Втор 6:5 LXX используют слово *agapan*) был несовершенной концепцией любви. Нигрен ошибочно считал, что в ВЗ не было *agape*. Однако *hesed*, или любовь Бога к Израилю, – проявление *agape*.

247

Ученые расходятся во мнениях по поводу того, где заканчивается предание и начинается дополнение Павла. См. также 9:1: «Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего?».

248

Автор 2 Петр (1:16–18), говоря от лица Петра, утверждает, что видел преобразование; у пророческого автора Откр были видения небесного Иисуса.

249

M. E. Dahl, *The Resurrection of the Body. A Study of 1 Corinthians 15* (SBT; London: SCM, 1962).

250

M. Barre, СВQ 6 (1974), 193–202, пытается доказать, что Павел не имел в виду «гореть страстью», но – «гореть в огне суда».

251

О евхаристии и вечере Господней в 1 Кор см. R. A. Campbell, NovT 33 (1991), 61–70; F. Chenderlin, "Do this as my memorial" (AnBib 99; Rome: PBI, 1982); Marrow, Paul 140–149; J. Murphy?O'Connor, worship 51 (1977), 56–69; J. P. Meier, TD 42 (1995), 335–351.

252

Прямой маршрут по морю составлял около 400 км (но не всегда был безопасен); путь по суше (Эфес – Троада – Македония – Ахайя – Коринф), которым следовал Тимофей, а также Павел во время третьего визита в Коринф (см. № 10, 12) составлял около 1500 км.

253

2 Кор 12:14; 13:1–2. Первый визит (№1) заложил основание церкви, третий будет описан под № 12 ниже.

254

Отправился ли Павел из Коринфа в Македонию (Фессалоники, Филиппы?) по суше, а оттуда, решив, что возвращаться в Коринф так скоро неблагоприятно, отплыл в Эфес? Или он добрался до Эфеса из Коринфа морем, а там, отчасти из-за тех проблем, которые он там встретил, изменил свои планы? (В 2 Кор 1:8–9 он пишет о страдании сверх сил в провинции Азия и даже о смертном приговоре.) Соответствующее место 2 Кор 1:15–16 сложно для понимания.

255

Впрочем, многие ученые не считают, что письмо «со многими слезами» утеряно. По одной из гипотез, речь идет о 1 Кор, где есть разделы с назиданиями. (Однако почему тогда огорчительный визит Павла (№8; 2 Кор 2:1) до письма «со многими слезами» не упомянут в 1 Кор?) Согласно гораздо более распространенной гипотезе, это письмо дошло до нас в 2 Кор 10–13, содержащем строгие наставления. Последнее предположение маловероятно по нескольким причинам. Письмо «со многими слезами» (№9) было написано в то время, когда Павел решил больше не посещать Коринф, чтобы не огорчаться (2 Кор 2:1, 4), но в 2 Кор 10–13 (12:14; 13:1–2) Павел говорит о возвращении. Более того, 12:18 указывает на то, что Тит (который привез письмо «со многими слезами») был в Коринфе и рассказал о происходящем там. Таким образом, 2 Кор 10–13 было написано после письма «со многими слезами».

256

См. 7:7: «его прибытием». Павлу и Тимофею не удалось восстановить мир в Коринфе в предыдущих миссиях, и теперь делается ставка на другую фигуру из окружения Павла. Трудно сказать, насколько буквально следует понимать

257

Подраздел ниже будет посвящен вопросу о том, было ли 2 Кор цельным письмом или собранием некогда отдельных писем (двух–пяти), но мы начнем с того («Общий анализ»), что рассмотрим письмо в том виде, в котором оно существует сейчас.

258

Murphy-O'Connor добавляет год: после того как Павел отправил 1 Кор из Эфеса до начала весны, он провел зиму того года в Македонии, и написал 2 Кор 1–9 весной следующего года. Позже, летом следующего года, он пишет 2 Кор 10–13 из западной Греции или Иллирика (Рим 15:19), так как в Коринфе опять наблюдается ухудшение ситуации. Только тогда он отправился на зиму в Коринф.

259

Некоторые исследователи высказывают гипотезу о том, что это был человек, виновный в кровосмешении, которому был сделан выговор в 1 Кор 5:1–2 и кем община так гордилась.

260

Против теории, которая утверждает, что письмо «со многими слезами» и есть 2 Кор 10–13, можно возразить, что в этих главах нет такого внимания к отдельному лицу.

261

О 2 Кор 2:14–3:3 см. S. J. Hafemann, *Suffering and Ministry in the Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990). О 3:1–18 см. L. L. Belleville, *Reflections of Glory* (JSNTSup 52; Sheffield: Academic, 1991); J. A. Fitzmyer, *TS* 42 (1981), 630–644; W. C. van Unnik, *NovT* 6 (1964), 153–169; S. J. Hafemann, *Paul, Moses and the History of Israel* (WONT 81; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1995). О 4:8–9; 6:3–10 см. J. T. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel* (SBLDS 99; Atlanta: Scholars, 1988).

262

О таких письмах см. W. R. Baird, *JBL* 80 (1961), 166–172.

263

В 2 Кор есть и другие парадоксы. Об использовании Павлом этого литературного приема см.: C. Forbes, *NTS* 32 (1986), 1–30; также G. A. Kennedy, *NT Interpretation*.

264

См.: J. L. Martin в *CHI* 269–287; J. P. Lewis, ed. *Interpreting 2 Corinthians 5.14–21* (New York: Mellen, 1989). В 5:13 Павел говорит, что если выходит из себя, то для Бога, – не упоминание ли то о его глоссолалии как беседе с Богом (1 Кор 14:2,18)? В 5:16–17 Павел пишет, что когда-то знал Христа во плоти, но ныне уже не знает. Это не значит, что он был лично знаком с Иисусом во время Его земной жизни, – лишь то, что он когда-то не смотрел на Христа глазами веры. Сейчас, когда старый век/эон прошел, в новом эоне – новом творении – Павел видит Его по-другому.

265

8:8. Отметим, что, как и в Флп 1:8–9, Павел предпочитает не прибегать к приказам. Ранее македоняне, особенно филиппийцы, выказывали щедрость (Флп 4:10–19; 2 Кор 11:9), но теперь ситуация в Македонии кажется беспокойной (7:5). Фессалоникийские христиане могли быть особенно бедными из-за проблем с людьми, которые перестали работать (1 Фес 4:11–12; 2 Фес 3:6–13).

266

M. N. DiCicco, *Paul's Use of Ethos, Pathos and Logos in 2 Corinthians 10–13* (Lewiston, NY: Mellen, 1995) утверждает, что Павел был знаком с риторикой Аристотеля и использовал ее приемы.

267

Павлу в плоть было дано некое таинственное «жало», «ангел сатаны», чтобы «удручать» его (12:7). Идет ли речь о бесовской силе, телесной болезни или людской вражде? Гал 4:13 говорит о немощи плоти во время первой проповеди галатам. См. Furnish, *2 Corinthian* 548–550; T. Y. Mullins, *JBL* 76 (1957), 299–303; H. R. Minn, *The Thorn That Remained* (Auckland: Moore, 1972); F. H. Menoud, *Jesus Christ and Faith* (Pittsburgh: Pickwick, 1978), 19–30.

268

О целостности: W. H. Bates, *NTS* 12 (1965–1966), 56–69, Stephenson, A. M. G., в *The Authorship and Integrity of the New Testament* (London: SPCK, 1965); Young and Ford, *Meaning. A. Stewart?Sykes*, *JSNT* 61 (1996), 53–64, критикует аргументацию более сложных теорий деления 1–2 Кор на множество отдельных писем.

269

О несколько ином анализе пяти писем в 2 Кор см. N. H. Taylor, "Composition". Другие исследователи выделяют более шести писем. Betz, *2 Corinthians* 3–36, приводит историю теорий, подразделяющих 2 Кор на отдельные письма. Он настолько уверен, что Е и Ж – это отдельные письма, что даже написал полные комментарии к ним (*hermeneia*).

270

Тезис о том, что 2 Кор 10–13 было первоначально частью отдельного письма, восходит к Иоганну Землеру (1776). F. Watson, *JTS* # 35 (1984), 324–345, отождествляет эти главы с письмом Б. J. Murphy?O'Connor, *Australian Biblical Review* 39 (1991), 31–43, полагает, что 2 Кор 10–13 – последнее письмо Павла в Коринф, написанное в Илирике до №12.

271

J. Кнох, *JBL* 55 (1926), 145–153, полагает, что редактор соединил три отдельных письма (1 Кор, 2 Кор 1–9 и 2 Кор 10–13) в собрание «Коринфянам», удалив первоначально существовавшие вступительные формулы из второго и третьего писем. Позже другой редактор будто бы разделил это собрание на два письма, а именно, 1 Кор и 2 Кор, и скопировал вступительную формулу из 1 Кор в начало 2 Кор.

272

Некоторые исследователи указывают на 1 Кор 5:9–11, где Павел говорит, что написал письмо (письмо А, № 3) о том, чтобы они не общались с блудниками. Не 2 Кор 6:14–7:1 ли это письмо? Стал бы Павел называть неверующих язычников аморальными?

273

H. D. Betz, JBL 92 (1973), 88–108, высказывает гипотезу, что 2 Кор 6:14–7:1 – фрагмент, направленный против Павла, то есть высказывает осуждавшиеся Павлом идеи.

274

Например, Fitzmyer, SVQ23 (1961), 271–280; FESBNT 205–217, утверждает, что это поздняя и неаутентичная вставка. Murphy?O'Connor, RB 95 (1988), 55–69, считает, что более тесные параллели здесь можно найти с работами Филона, а не с кумранскими рукописями. См. выше, главу 22, сноску 48.

275

Lambrecht, Murphy?O'Connor. См. также M. E. Thrall, NTS 24 (1977), 132–148; W. J. Webb, *Returning Home: New Covenant and Second Exodus as the Context for 2 Corinthians 6.14–7.1* (JSNTSup 85; Sheffield: Academic, 1993).

276

W. S. Kurz, JSNT 62 (1996), 43–63, указывает, что даже если 2 Кор состоит из разных компонентов, то ситуация, способствовавшая появлению этих компонентов, неприципиальна для аудитории комбинированной формы. Поэтому не так уж важно реконструировать первоначальные фрагменты.

277

2 Кор 5:1, 4 – единственное употребление слова «хижина», «палатка» (skēnos/e) в писаниях Павла, который владел ремеслом изготовления палаток (Деян 18:3).

278

В то же время J. Murphy?O'Connor, RB 93 (1986), 214–221, утверждает, что слова «водворясь в теле, мы устранены от Господа» (5:66) представляют не взгляды Павла, а лозунг его оппонентов, который выражает их непонимание.

279

Согласно одной из широко обсуждаемых гипотез, причиной обнищания иерусалимских христиан стала попытка ввести общность имущества (согласно идеализированному описанию в Деян 2:44–45; 4:32, 37). Однако см. об оптимизме в отношении общности имущества 4:34–35.

280

C. H. Buck, Jr., HTR 43 (1950), 1–29; L.?. Keck, ZNW 56 (1965), 100–129; J. Munck, *Paul* 282–308; K. F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy* (SBT 48; London: SCM, 1966); D. Georgi, *Remembering the Poor. The History of Paul's Collection for Jerusalem* (Nashville: Abingdon, 1992; Germ, orig., 1965).

281

Видимо, доставка этих денег в Иерусалим описывается в Деян 24:17: «После многих лет я пришел, чтобы доставить милостыню и приношения народу моему».

282

Сторонники данного тезиса обычно считают, что «лжеапостолы» – это проповедники в Коринфе, а «суперапостолы» – вожди в Иерусалиме (возможно, «столпы» из Гал 2:9). Однако 11:5 («суперапостолы»), конечно, надо понимать

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
в свете 11:4 («проповедует другого Иисуса»). См.: Furnish, 2 Corinthians 502–505. В более общем плане см.: D. Kee, *Restoration Quarterly* 23 (1980), 65–76; M. E. Thrall, *JSNT* 6 (1980), 42–57.

283

Georgi, *Opponents*, выдвигает серьезные аргументы относительно того, что этими противниками были красноречивые эллинистические иудейские экстастики, исполненные Святого Духа, которые являли чудотворную силу и напоминали эллинистический образ «божественного мужа» (*theios aner*). Murphy-O'Connor также развивал эту тему «людей Духа», с некоторыми модификациями.

284

В Гал 2:14 он обвиняет Петра в том, что тот не прямо поступает по истине благовестил, но в 1 Кор 15:5, 11 настойчиво утверждает, что Петр и он едины в благовестии, в которое нужно верить. В 2 Кор 6:14–7:1 Павел предупреждает о неверных. Может ли это быть риторическим преувеличением, использованным для описания заблудших христиан из глав 10–13?

285

Gunther, *Paul's Opponents* 299–303 – активный сторонник гипотезы о еврейском происхождении.

286

См. C. K. Barrett, "Cephas and Corinth," *Essays on Paul*, 28–34. Ф. Х. Баур делает краеугольным камнем своей теории один из первых подходов к рассмотрению сторонников Павла в Коринфе (1831), согласно которому, ранняя церковь была сформирована под влиянием борьбы между законническим Петровым и либертинистским Павловым христианством.

287

В первом учебнике протестантского систематического богословия (Меланхтон, *Loci communes* 1521) доктринальные темы расположены в соответствии с общей структурой Рим. Об истории интерпретации см.: J. D. Godsey, R. Jewett, *Interpretation* 34 (1980), 3–16, 17–31 соответственно.

288

Я не буду приводить библиографию для всех глав и тем: она исчерпывающе дана в Fitzmyer, *Romans*.

289

Для коринфян Павел был отцом (1 Кор 4:15), и он мог сурово ими руководить. С римлянами ему приходилось быть деликатнее, он почти извиняется за напористую аргументацию (Рим 15:15).

290

Эта оценка численности населения неточна. Во всей Римской империи, по Edmundson, *Church* 7, было около 4500 тыс. иудеев при общей численности населения 54–60 млн (то есть каждый тринадцатый). По другим оценкам, иудеев насчитывалось 6–7 млн. Об иудеях в Риме см. R. E. Brown, *VMAR and "Further"*; W. Wiefel, *TRD* 85–101; H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1960); J. C. Walters, *Ethnic Issues in Paul's Letters to the Romans* (Philadelphia: Trinity, 1993); M. D. Nanos, *The Mystery of Romans* (Minneapolis: A/F, 1996).

291

О неподкрепленных доказательствами предположениях см. ВМАР 102–103. Деян 2:10 упоминает иудеев из Рима в числе тех, кто услышал об Иисусе в первую Пятидесятницу.

292

PL 17–.46A; CSEL 81, p. 6, # 4 (3).

293

Многие ученые утверждают, что поскольку иудео–христиане были ранее изгнаны императором Клавдием, то известная Павлу римская община, возможно, содержала большой процент язычников. Однако эти языкохристиане во многом исходили из взглядов иудеев, которые обратили их. Более того, некоторые иудео–христиане могли вернуться в Рим после смерти Клавдия в 54 году.

294

J. L. Martin назвал Письмо к Римлянам первым комментарием на Письмо к Галатам. Metzger, New 229, говорит, что если Письмо к Галатам – великая хартия вольностей вселенского христианства, то Письмо к Римлянам – его конституция.

295

Рим 16:17–20 предостерегает от разногласий вопреки учению, которое римляне получили, но это не означает, что лжеучителя уже появились и создают раскол: возможно, Павел написал эти строки просто на всякий случай.

296

См. десяток различных теорий в TRD 3–171, а также wedderburn, Romans.

297

Ср. мнение Филиппа Меланхтона, соратника Лютера по немецкой Реформации: «компендиум христианской религии». Однако Рим делает непропорционально большой акцент на темах, которые представлены в Гал.

298

В 16:1–2 Павел просит помочь фиве, которая, видимо, везла письмо. Возможно, она должна была работать с Присциллой и Акилой по организации такого опорного пункта. Все трое принимали участие в миссионерской деятельности Павла в восточном Средиземноморье.

299

Если считать Рим дидактическим письмом, можно усмотреть в нем параллели с «Этикой» Плутарха; см. M. L. Stirewalt, Jr., TRD 147–171. Dunn, Romans, однако, прав, что это письмо во многом выбивается из греко–римских литературных и риторических норм, а научные дискуссии о способе его красноречия (судебное, совещательное или торжественное) мало способствуют его пониманию.

300

Morgan, Romans 17, указывает, что в начальных стихах Павел предполагает, что его слушатели поймут многие богословские термины: «Мессия» (Христос), «апостол», «благовестие», «Сын Божий», «Писание», «Дух святости», – у

301

Например, выражение «Дух святости» отражает семитскую генитивную конструкцию вместо более привычного для Павла и более правильного греческого выражения «Святой Дух». Отметим, что в начале Павел не упоминает о распятом Иисусе и Его смерти (ср. Рим 4:25). Амвросиастр, продолжая тему, затронутую в вышеприведенной цитате, пишет, что до Павла тайна креста не была изложена римлянам.

302

В подлинных письмах Павла спасение – это эсхатологический будущий аспект Божьего деяния, в котором играет роль заступник Иисус на небесах. Иудеи понимали это в контексте ВЗ (Бог избавляет Израиль), а язычники – в свете представлений о царе/императоре, который «спасал» народ или город от зла. Обычно Павел отделяет спасение от оправдания (ср., однако, Еф).

303

Этот отрывок породил дискуссии о том, был ли Павел сторонником естественного богословия. Ситуацию усложняют патристические теории естественного откровения и возникший в новое время акцент на чистоте эсхатологического богословия Павла (чему якобы противоречит акцент на способности человека к логическим выводам). В своем тонком анализе Fitzmyer, *Romans* 271–274, показывает, что Павел использует эллинизированную иудейскую мысль об язычниках из Прем 13:8–9: «Но и они неизвинительны: если они столько могли разуметь, что в состоянии были исследовать временный мир, то почему они тотчас не обрели Господа его». Павел не говорит о естественном откровении [*apokalyptein*], сравнимом с откровением во Христе. Он говорит о том, что Бог сделал ясным в божественной вечной власти в материальном творении и чем язычники пренебрегли.

304

Прем 14:17–31. Об осуждении Павлом гомосексуализма см. выше, главу 22. Spivey and Smith, *Anatomy* 342, утверждают, что Павел приводит пример гомосексуального поведения не потому, что это худший из грехов, но потому что оно показывает, как грех может извратить сотворенный Богом порядок (см. Иуд 7).

305

В других письмах Павел выражает враждебное отношение к обрезанию новообращенных язычников, но здесь он говорит об иудеях. Вряд ли случайно то, что в Рим Павел обсуждает свое отношение к иудаизму: римским христианам это было бы интересно.

306

чтобы обосновать последний пункт в 3:10–20, Павел приводит отрывки из Писания, которые ученые называют *testimonia* – собрание текстов на определенную тему, возможно, объединенных в литургическом контексте.

307

Здесь Павел может исходить из ритуала храмовых жертвоприношений. На основании лексики (во многом ритуальной), Fitzmyer, *Romans* 342, утверждает, что в 3:24–26 использована формула, существовавшая еще до Павла, – возможно, еще один пример того, как Павел выражает свои мысли языком, знакомым римским христианам. См.: D. A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3:21–26* (JSNTSup 65; Sheffield: JSOT, 1992).

308

В 3:28 Лютер ввел наречие, которого нет в греческом тексте («только верю»). Выражение *sola fides* существовало у латинских церковных авторов и до Лютера, но это дополнение усиливает богословский контраст с Иак 2:24: «человек оправдывается делами, а не только верю».

309

Об Аврааме в Рим 4 см. R. V. Naays, *NovT* 27 (1985), 76–97.

310

В ходе рассмотрения этого вопроса Павел делает одно из своих самых резких заявлений: «Закон производит гнев, потому что, где нет Закона, нет и преступления» (4:15). Возражение, что эта картина несправедлива по отношению к иудеям времен Павла, будет рассмотрено в подразделе ниже.

311

О 6:1–4 см. P. L. Stepp, *The Believer's Participation in the Death of Christ* (Lewiston, NY: Mellen, 1996). Хотя некоторые исследователи толкуют это богословие крещения в контексте инициации мистериальных религий, его следует соотносить со сравнением Иисусом своей собственной смерти с крещением, которым Он крестится (Мк 10:38–39). Гал 2:19–20 говорит о смерти и жизни во Христе без связи с крещением.

312

Кроме библиографии в Fitzmyer, *Romans* 469–472, см. также: J. Lambrecht, *The Wretched "I" and Its Liberation: Paul in Romans 7 and 8* (Louvain: Peeters, 1992). Среди других интерпретаций выделяется подход к отрывку от первого лица как к автобиографическому, то есть как размышления Павла о своей дохристианской попытке соблюдать Закон. Это привело к тому, что Лютер стал отождествлять свои проблемы с проблемами Павла (известное описание «одновременно праведник и грешник» связано с 7:15–20). Важные коррективы см. в K. Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West," *HTR* 56 (1963), 199–215; перепечатано в его книге *Paul among Jews*, 78–96. Важная работа, хотя отчасти спорная: R. Bultmann, "Romans 7 and the Anthropology of Paul," *Existence and Faith* (New York: Meridian, 1960), 147–157; а также его труд *Theology*, 1.288–306.

313

Это не тринитарный взгляд, ибо Дух в описании Павла еще явно не выполняет функции субъекта, но отведение такого деяния Божьему Духу повернет христианскую мысль в этом направлении. «Плоть» – для Павла не есть зло, но через нее греховный импульс может овладеть людьми.

314

J. Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9–11* (Philadelphia: Fortress, 1967); C. K. Barrett, "Romans 9:30–10:21: Call and Responsibility of Israel," *Essays on Paul* (Philadelphia: Westminster, 1982), 132–153; A. J. Guerra, *RB* 97 (1990), 219–237.

315

Об обоснованности этого суждения о праведности через дела см. подраздел ниже. Неясно, подразумевает ли Павел под «концом Закона (Моисеева)» цель Закона или прекращение действия Закона (Гал 4:4–5), или и то, и другое вместе – цель Закона, которая приводит его к завершению. См. R. Bardenas, *Christ the End of the Law* (JSNTSup 10; Sheffield: JSOT, 1985); S. R.

316

11:26 – более того, некоторые спасаются служением Павла язычникам (11:13–14). По мнению Stendahl, Павел имеет в виду, что Бог принесет спасение Израилю независимо от Христа. Думаю, прав Fitzmyer, Romans 619–620, который отвергает это мнение: такое решение противоречило бы тезису Павла об оправдании и спасении благодатью для всех, кто верит благовестию о Христе Иисусе.

317

Способность увещивать и щедрость в пожертвовании денег – эти два дара отсутствуют в 1 Кор 12:8–10, 28, но упоминается в Рим 12:8. Означает ли «дар управления» в 1 Кор 12:28 то же самое, что и «начальствовать с усердием» (*proistamenoí*) в Рим 12:8?

318

Апокалиптика: см. главы 18, 21, 22 выше. Среди ученых идет дискуссия о том, составлен ли список советов самим Павлом или он взят из более раннего греческого или семитского сочинения. См.: С. Н. Talbert, NTS 16 (1969–1970), 83–94; W. T. Wilson, *Love without Pretense: Romans 12:9–21 and Hellenistic Jewish Wisdom Literature* (WUNT 2.46; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1991).

319

Например, галатская община, обращенная Павлом, могла состоять исключительно из язычников, но после убедительных проповедей противников Павла многие галатские языкохристиане приняли обрезание и требования Закона. О научных дебатах по поводу «сильных» и «немошных» см. Minear, *Obedience*, R. J. Karris, TRD 65–84; J. Marcus, NTS 35 (1989), 67–81.

320

Как, однако, указывает Fitzmyer, Romans 712, из этого нельзя сделать вывод о том, что Павел считал себя христианским «священником». По-гречески культовый служитель Израиля назывался *hierēus*. В НЗ это слово употребляется в отношении Христа в Евр 5:6 и т. д., но никогда о каком-либо христианском верующем. Только в конце II века стали говорить о христианских служителях (епископах) как о священниках.

321

Регион, смежный с Македонией, включающий Далматское побережье. Когда там был Павел? Возможно, за несколько месяцев до того, как написал это письмо, во время путешествия из Эфеса и Троады через Македонию в Коринф.

322

Мы не знаем, были ли диаконы в церквях Павла в 50-х годах (см. Флп 1:1) такой же структурно оформленной группой, как в 1 Тим 3:8–13, письме, написанном несколько десятилетий спустя. Однако, что бы ни входило в функции диакона, то же, вероятно, относилось и к функциям диаконисы. (Сам по себе термин «диакониса» не может помочь, ибо этот институт появился гораздо позже и не соответствовал рангу диакона.)

323

Слово «апостол» могло употребляться разных смыслах. Для Павла основное его значение – человек, которые видел воскресшего Иисуса и стал проповедником

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
благовестил. Так как воскресшего Христа однажды видели более пятисот человек (1 Кор 15:6), было бы удивительно, если бы не было женщин-апостолов в этом смысле данного слова.

324

Существует даже латинское текстуальное свидетельство VI века о варианте из 14 глав (эта форма уже была известна Тертуллиану и Оригену и тем самым существовала около 200 года н. э.). Однако, поскольку Рим 15 явно принадлежит перу Павла и тесно связана с Рим 14, то актуальнее другой вопрос: состояло ли первоначальное письмо из 15 или 16 глав?

325

Ряд ученых пытается доказать, что Прискилла и Акилла, упомянутые в 16:3, до написания Рим несколько лет жили в Эфесе (Деян 18:24–26), даже до 56 года (1 Кор 16:19), и что Епенет из 16:5 был первым обращенным в Азии. Однако не исключено, что эти люди переехали в Рим после отъезда Павла из Эфеса летом 57 года. Несомненно, некоторые из тех людей, которых Павел называет в Рим, были иудео-христианскими беженцами, изгнанными императором Клавдием в 49 году, с которыми Павел мог познакомиться в Коринфе и других местах. Они могли вернуться в столицу после смерти императора в 54 году.

326

Кроме Gamble, Textual, см.: J. I. H. MacDonald, NTS 16 (1969–1970), 369–372; K. P. Donfried, JBL 89 (1970), 441–449; N. R. Petersen, The Future of Early Christianity, ed. B. Pearson (H. Koester Festschrift; Minneapolis: A/F, 1991), 337–347.

327

Lightfoot, Philippians 174–177, показал, что имена в Рим 16 подтверждаются свидетельствами и, следовательно, вполне правдоподобны в Риме первых веков нашей эры. Шесть из этих имен – латинские, восемнадцать – греческие. Многие типичны для рабов и вольноотпущенников и могут указывать на иудеев и неримлян, занятых в больших римских домах. Несомненно, что те, кого Павел называет «сродниками» (Андроник, Юния, Иродион), – иудеи. О проблеме, которую представляет 16:17–20, где упомянуты те, кто производят разногласия, см. выше, сноску 9.

328

Та же цель объясняет и (слабо подтверждаемый свидетельствами) пропуск обращения в Рим 1:7. См. N. Adahl, Neotestamentica et Patristica, ed. W. C. van Unnik (O. Cullmann Festschrift; NovTSup 6; Leiden: Brill, 1962), 261–271.

329

Очень полезны для этого обзора J. A. Fitzmyer, NJBC 82:39, 68–69; полный библиографический список в Fitzmyer, Romans 151–154. Книги: J. Reumann, "Righteousness," The New Testament (Philadelphia: Fortress, 1982); M. A. Seifrid, Justification by Faith (NovTSup 68; Leiden: Brill, 1992); B. F. Westcott, St. Paul and Justification (London: Macmillan, 1913); J. A. Ziesler, The Meaning of Righteousness in Paul (SNTSMS 20; Cambridge Univ., 1972). С экуменической точки зрения см. Justification by Faith, eds. H. G. Anderson et al (Lutherans and Catholics in Dialogue VII; Minneapolis: Augsburg, 1985). Важная работа: ?. Kasemann, "The Righteousness of God in Paul," New Testament Questions of Today (Philadelphia: Fortress, 1969), 168–182.

330

Элемент долготерпения или милосердия в осуществлении божественной справедливости чрезвычайно важен для понимания взглядов Павла. Молодому Лютеру не давало покоя понятие *dikaïosyne theou*, которое понималось как правосудие, посредством которого Бог наказывает грешников. Великое открытие его жизни совершилось, когда он начал понимать справедливость, согласно которой Бог милосердно дарует жизнь через веру.

331

Romans 161–164, уделяет ей более двух страниц библиографии, см. также F. Thielman, *Paul and the Law* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994) и важную обзорную статью C. R. Roetzel, *CRBS* 3 (1995), 249–275.

332

J. Neusner в *Approaches to Ancient Judaism II*, ed. W. S. Green (Chico, CA: Scholars, 1980), 43–63, критикует Сандерса за то, что тот анахронистически опирается на более поздний раввинистический материал. Barrett, Paul 77ff, на основании скрупулезного изучения ставит под сомнение анализ Сандерса. См. также C. L. Quarles, *NTS* 42 (1996), 185–195. I. H. Marshall, *NTS* 42 (1996), 339–358, указывает, что хотя некоторые из возражений Павла на дела Закона можно объяснить тем, что они связаны с его миссией язычникам (например, акцент на эти символы иудаизма мог бы очень затруднить обращение язычников), все не так просто: Павел возражал против дел как чего-то такого, на что люди могут опираться в своем спасении помимо божественной благодати.

333

В своих рассуждениях Павел берет за отправную точку Иисуса.

334

Иудейские источники по-разному трактуют первый грех: например, грех Адама (4 Езд 3: 21; 7:116–118; 2 Вар 54:15–16), непослушание Евы [Сир 25:24(23)], зависть дьявола (Прем 2: 24), грех Божьих сыновей с дочерьми человеческими (Быт 6:1–5), гордость царя Тирского (Иез 28). См. F. R. Tennant, *The Sources of the Doctrine of the Fall and Original Sin* (New York: Schocken, 1968: orig. 1903); J. J. Scullion et al., *Original Sin* (Victoria, Australia: Dove, 1975).

335

Также 9:18: «Бог кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает».

336

К сожалению, иногда смешивают псевдонимные сочинения (работы, которые приписываются человеку, который их не писал) с анонимными (без указания автора), особенно в тех случаях, когда автор был определен по внешним свидетельствам. Евангелия, например, относят к анонимным произведениям, они не называют своих авторов (см. однако, Ин 21:24), приписывание их авторства Матфею, Марку, Луке и Иоанну, имена которых появляются в названии, берет начало в (конце?) II века и не является частью оригинального текста. Деян, Евр и 1 Ин тоже анонимны (в 2 и 3 Ин утверждается, что они написаны «старцем/пресвитером»). Псевдонимные книги НЗ – книги, в тексте которых называется имя автора, который, возможно, их не писал, – 2 Фес, Кол, Еф, 1–2 Тим, Тит, Иак, 1–2 Петр, Иуд. [Самоидентификация автора не вызывает сомнения в тех семи письмах Павла, которые уже были рассмотрены, и в Откр (пророк Иоанн)]. В этой главе я не касаюсь книг, не вошедших в библейский канон (см. Приложение II).

337

Гатри (Guthrie, "Development") дает историографический обзор утверждения, что книги НЗ могли быть псевдонимными. Тезис о псевдонимии появился в конце 1700-х годов, но Баур (F. C. Baur) впервые предположил, что это явление было масштабным.

338

письмо/послание Иуды могло быть написано учениками Иакова, так как предполагаемый автор назван «братом Иакова».

339

Некоторые исследователи обращаются к примеру греко-римских историков, которые приписывали авторство речей известным лицам, см. главу 10, сноску 94. Изредка цитируют Тертуллиана [Tertullian, Adv. Marcion 4.5.4. (CCI.551): «Допустимо рассматривать слова, написанные учениками, как принадлежащие их учителям». Однако эта цитата относится к написанию Евангелия Лукой под влиянием Павла, а не к псевдонимии (D. Guthrie, Exptim 67 (1955-1956), 341-342)].

340

Так как Иисусу и первым христианам было свойственно очень глубокое апокалиптическое мировоззрение, нельзя ли использовать это наблюдение для объяснения широкого применения псевдонимии в НЗ? В то же время, автором главного апокалиптического сочинения НЗ назван Иоанн, и эта информация не вызывает сомнений.

341

Этот вопрос поднимает Аланд (K. Aland, Problem). Между этими двумя разновидностями находятся постапостольские книги (которые не относятся ни к каноническим книгам, ни к апокрифам) – как псевдонимные (Дидахе, которое называется «Учение Господа язычникам через двенадцать апостолов») и анонимные (1 и 2 Клим; Письмо Варнавы, когда авторство не указывается в самой работе, а приписывается на основании внешних данных). В высшей степени гипотетическим является тезис самого Аланда о том, что приписывание авторства псевдонимных работ апостолам было логическим следствием установки, что подлинным автором был Дух, и когда движение Духа потеряло свой стимул, то случаи такого приписывания прекратились. Следует искать объяснение, более близкое к обстоятельствам написания каждой работы.

342

Гатри (Guthrie, Development) и Эллис (Ellis, Pseudonymity) занимают позицию, близкую к тому, чтобы считать псевдонимные работы подделками – такая характеристика явно не вяжется с их положением в каноне. Мид (Meade, Pseudonymity) утверждает, что псевдонимное происхождение или анонимная редакция ни в малой мере не умаляет ни боговдохновенности, ни каноничности работы.

343

В дискуссиях используются данные статистики и возможность компьютерной программы подсчитывать слова и выделять характерные особенности. Мортон и Маклеман (A. Q. Morton, J. McLeman, Paul, the Man and the Myth, New York: Harper & Row, 1966), считая неудовлетворительным литературный и богословский анализ, при помощи статистики определяют, что существует только пять подлинных писем Павла: Рим, 1-2 Кор, Гал и Флм. Однако, Кенни (A. Kenny, A Stybmetric Study of the New Testament, Oxford: Clarendon, 1986) на основании сложной статистической теории утверждает, что подлинны двенадцать писем Павла (возможное исключение – Тит). Нойманн (K. J. Neumann, The Authenticity of the Pauline Epistles in the Light of Stylostistical Analysis, SBLDS 120; Atlanta: Scholars, 1990) считает, что наилучшее сочетание параметров свидетельствует о принадлежности перу

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
апостола 2 Фес, Кол и Еф, но не Пастырских писем. Используя многовариантные статистические методы, Милэнд [D. L. Mealand, JSNT 59 (1995), 61–92] приходит к мнению, что Кол–Еф и Пастырские письма отличаются от остальных писем Павла.

344

Не ясно, относится ли это выражение к экстатическим пророкам из среды фессалоникийцев или к тем, что приходят в общину извне? Чтобы ответить на этот вопрос необходимо выяснить, появились ли к этому моменту противники Павла в Фессалониках.

345

Это не хронология событий, хотя некоторые интерпретаторы расценивают этот перечень именно так. То, что автор берет за основу традиционные упования, видно из апокалиптической картины Марка. В ней говорится о мерзости запустения, о лжехристах и лжепророках, которые прельстят знамениями и чудесами (Мк 13:14–22), однако только небесный Отец знает о дне или часе, когда небо и земля прекратят существование (Мк 13:32).

346

Трудно понять, действуют ли эти лукавые люди сейчас или их приход ожидается в будущем.

347

Стоит сказать о том, что эти убедительные слова даже попали в Конституцию СССР! (Soards, Apostle 131). Утверждают, что практическое применение рабочей этики Павла, обусловленной тем, что конец еще не наступил, делает эсхатологическое мировоззрение фактически бесполезным. Однако, последнее сохраняет необходимую для христианского сознания напряженность между настоящим моментом и еще не наступившим.

348

Предположение, высказанное в главе 23 (сноска 20) относительно переписки с коринфянами и вступительной формуле в ней, применимо к переписке с фессалоникийцам и может объяснить это сходство.

349

Существует еще одна, третья, ссылка на благодарение в 1 Фес 3:9, которой нет параллелей в 2 Фес. Некоторые исследователи используют это нарушение параллелизма как доказательство подлинности 2 Фес.

350

И Кренц (Krentz), и Шмидт (Schmidt) считают, что 2 Фес – псевдонимно, но Кренц занимает более скептическую позицию, чем Шмидт в отношении доказательной ценности таких свидетельств. (Последний применяет сложный компьютерный анализ грамматического соответствия.) Бэст (Best, Thessalonians 52–53) полагает, что стилистическое и лексическое сходство между 1 и 2 Фес – это единственно серьезное возражение на идею псевдонимности. Перечисление некоторых выражений из 2 Фес, которые не встречаются в других работах Павла, – это не очень впечатляющий довод. Авторы нескольких книг часто используют несколько различных выражений в каждой из них.

351

В 50–х годах противники Павла ставили под сомнение его апостольский сан,

предположение же о подделке говорит в пользу признания его авторитета. Однако, Баркли (Barclay, "Conflict," 525–530), который считает, что Павел написал 2 Фес, вероятно, спустя несколько недель после 1 Фес, предполагает, что первое письмо вызвало среди фессалоникийцев беспокойство в отношении апокалиптики. Павел был смущен этим и недоумевал, не подделал ли кто-то его письмо к ним.

352

Некоторые исследователи, которые не хотят считать 2 Фес девтеропаулинистским произведением, пытались решить проблему его связи с 1 Фес. Чтобы объяснить стилистические различия, было высказано предположение об изменениях, внесенных секретарями Павла, например, Силуаном в одно письмо, а Тимофеем – в другое. В качестве альтернативы, предполагалось, что 2 Фес, отправленное вскоре после 1 Фес, было адресовано отдельной группе в составе фессалоникийской общины (несмотря на 1 Фес 5:26: «приветствуйте всех братьев») или направлено в Фессалоники, чтобы его переслали в соседнюю общину (в Филиппы, которые Павел посетил до Фессалоников – о нескольких письмах в Филиппы см. глава 20 – или в Верю, куда он поехал после). Уже в 1641 году Гроциус (H. Grotius) допустил, что порядок писем был изменен: Тимофей отправился из Афин с 2 Фес (до которого не были написаны другие письма: 2:2). Оно разрешило существующую проблему, и из Коринфа было направлено второе, более спокойное письмо 1 Фес, которое предполагало, что фессалоникийцы внимательно отнеслись к предыдущим наставлениям Павла, и им нужно только несколько новых советов (4:9,13; 5:1). У этого тезиса сейчас довольно мало последователей (Kummel, Introduction 263–264); в то же время см.: Manson, "St. Paul," и P. Trudinger, Downside Review 113 (1995), 31–35.

353

См.: Koester, Introd. (NT) 2.242–246. Попытки найти неразумных противников-гностиков в 1 Фес (например, в порицании сексуальной распущенности; см.: Puskas, Letters 103) заслуживают меньшего доверия, чем предположения Донфрида (см. главу 18 выше).

354

Читатели могут с пользой для себя обратиться к главе 37 на тему Книги Откровения в поисках похожего контекста и, возможно, к главе 12 с анализом 1 Ин, где в 2:18–19 сообщается о приходе антихристов.

355

Страдания упоминаются и в 1 Фес 2:14, но бедствия, перечисленные в 2 Фес, вероятно, носят куда более масштабный характер, что заставляет автора призывать вечную погибель на головы преследователей (1:9), и убеждает фессалоникийцев, что конец уже близок. Тем не менее мы должны сохранять осторожность относительно степени, в которой эти описания следуют литературным традициям, а не являются фактическим отображением.

356

Некоторые исследователи считают, что появление лжеучителей спровоцировала отсрочка парусин (2 Петр 2:1–2; 3:3–4). Хьюз (Hughes, Early) утверждает, что лжеучители были последователями Павла, которые учили осуществленной эсхатологии (день Господень наступил).

357

Открытым остается вопрос, насколько описание человека греха, сидящего в храме Божьем, зависело от ранних христианских ожиданий и от апокалиптических описаний Иисуса в Евангелиях (например, мерзость запустения в Мк 13:14). Последнее отвергается Шоу (R. N. Shaw, Anglican Theological Review 47 (1965), 96–102).

358

Данное «Введение...» имеет целью представить мнение большинства ученых, поэтому я рассматриваю 2 Фес в разделе девтеропаулинистских посланий.

359

Вероятно, не следует ссылаться на 2 Фес 1:12. Хотя некоторые читают его как «по благодати Бога и Господа Иисуса Христа», предпочтительнее чтение: «по благодати Бога нашего и Господа Иисуса Христа». См.: VINTC /180.

360

Большая часть апокалиптических образов заимствована из Книги Даниила, где в роли главного врага выступает сирийский царь Антиох ГУ, стремящийся к собственному обожествлению.

361

См.: J. M. Bassler, СВQ46 (1984), 496–510.

362

Он говорит о «тайне» беззакония в 2:7; следовательно провидец может и не понимать эту тайну.

363

Хотя 2:4 описывает человека греха как фигуру богопротивника, описание его появления (арокаlypsis) как объекта поклонения явно делает его Антихристом – его лжепарусия противостоит истинной. В НЗ термин antichristos появляется только в 1 Ин 2:18,22; 4:3; 2 Ин 7, где он используется по отношению к опасным лжеучителям. Ранняя христианская идея об особом воплощении зла, противостоящего Богу, рассматривается у L. J. Lietaert Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist* (Brill: Leiden, 1996).

364

Фактически это был самый незначительный город из тех, куда Павел направлял письма (Lightfoot).

365

НЗ больше ничего не говорит нам об этом письме. Во II веке Маркион считал, что речь шла о письме, известном нам как Еф, а в XX веке Нокс Q. Кнох) и вслед за ним Швейцер (Schweizer) утверждали, что это было Флм (глава 21, сноска 11). Письмо лаодикийцам, фальсифицированное маркионитами, упоминается в фрагменте Муратори (конец II века?). К началу IV века в восточной церкви ставился вопрос о письме-апокрифе к лаодикийцам, но такое письмо на греческом языке не сохранилось. На Западе с VI по XV век был в обращении латинский апокриф Лаодикийцам вместе с переводами на национальные языки (включая исправленное издание Уиклифа. Он не был признан Эразмом Роттердамским, Тридентским собором и протестантскими реформаторами. Более короткая, чем Флм, эта работа состояла из отдельных строк подлинных писем Павла, начиная с Гал 1:1 (HSNTA 2.42–46), и, вероятно, была написана между II и IV веками на латинском или греческом языках, возможно, маркионитами.

366

Это замечание выглядит странным на фоне Деян 18:23; 19:1. Во время «третьего миссионерского путешествия» (около 54 года) Павел проходил через регион Галатии и фригии, а также через внутренние районы (провинция Асии)

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
по пути в Эфес. Это путешествие вполне могло вывести его на дорогу через долину реки Ликус. То, что Павел по этой дороге не пошел, возможно, подтверждает теорию о том, что Деян говорит о северной Галатии (см. главу 19 выше).

367

Маллинз (Mullins, Thanksgivings) утверждает, что этот раздел в Кол не просто взят из параллельного раздела благодарения в Флм. Приветствия в 4:7-17 также предполагает наличие дружеских взаимоотношений.

368

Раньше они были отчужденными (1:21), Бог избрал их, чтобы показать язычникам свое богатство (1:27).

369

Например, 2:8 говорит о всяком, кто увлек бы колоссян «философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира». Учитывая прямоту критики Павлом опасностей в Гал и 1 Кор, неопределенность описания в Кол часто используется как аргумент против авторства Павла в этом письме.

370

Обратите внимание на обратный порядок «ни эллина, ни иудея» и отсутствие пары мужчина/женщина.

371

См. работы на английском языке: J. M. Robinson, JBL 76 (1957), 270-287; R. P. Martin, VE 2 (1963), 6-32; E. Kasemann, KENTT 1490168; E. Lohse, Collosians 41-61; B. Vawter, CBQ 33 (1971), 62-81; W. McGown, EQ 51 (1979), 156-162; P. Beasley-Murray, Pauline Studies, eds. D. A. Hagner and M. J. Harris (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 169-183; T. E. Pollard, NTS 27 (1980-1981), 572-575; F. F. Bruce, BSac 141 (1984), 99-111; J. F. Balchin, VE 15 (1985), 65-93; J. Fossum, NTS 35 (1989), 183-201; N. T. Wright, NTS 36 (1990), 444-468; J. Murphy-O'Connor, RB 102 (1995), 231-241.

372

Обычно высказываются предположения о двух вставках (фразы, выделенные курсивом) в 1:18а: «Он есть глава тела, Церкви» и в 1:20б «умиротворив через кровь креста Его».

373

Этот вариант, вероятно, наиболее популярный, прекрасно обоснован Лозе (Lohse, Colossians 44-45).

374

Ср. 2 Кор 5:19 «Бог во Христе примирил с Собою мир».

375

Как указывалось в главе 19 (сноска 14), Павел использовал в Гал судебную риторику, чтобы защититься от нападков. Здесь же риторика скорее эпидиктическая, или торжественная, порицающая неприемлемые мысли и дела, но не указывающая на несправедливости, допущенные по отношению к Павлу или его соратникам (Puskas, Letters 124). Покорный (Рокоту, Colossians 21-31) предлагает структурный анализ. Дрейк [A. E. Drake, NTS 41 (1995), 123-144]

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
обнаруживает намеренно завуалированные структурные черты.

376

Праздники и новолуние могут относиться, но вовсе не обязательно, к еврейским обрядам, однако в сочетании с субботой они наверняка подразумевают иудаизм. Все три термина объединены в Ос 2:13; Иез 45:17; и Т. Д.

377

Ученые обнаруживали в Кол сходство с пифагорийской, кинической, популярной стоической мыслью или со средним платонизмом [глава 5 (В) выше]. Анализ противников Павла см., в частности, у следующих авторов в списке библиографии: Arnold, Bornkamm, De Maris, Dunn, Evans, Hartman, Hooker, Lyonnet, T. W. Martin, E. W. Sanders.

378

F. O. Francis, SAs 163–195; R. Yates, Exptim 7 (1985–1986), 12–15. В кумранском учении (свитки Мертвого моря) Бог отдал контроль над людьми двум духам–ангелам: злomu духу заблуждения Велиару и добромu духу правды Михаэлю [см.: E. W. Sanders, "Colossian". О различиях см.: E. Yamauchi, "Qumran and Colossae," BSAs 121 (1964), 141–152]. «Служение ангелов», вероятно, означает служение, посвященное ангелам, но некоторые исследователи понимают это как служение, совершенное ангелами.

379

Однако, Мартин [T. W. Martin, NTS 42 (1996), 105–119] утверждает, что это еврейские календарные обряды, которые были заимствованы общиной Павла, и он их критикует. Это не те обряды, о которых речь идет в Гал 4:10.

380

Христианские гностические системы часто отражаются обнаруживались в явлении воскресшего Иисуса. Еще Лайтфут (Lightfoot) называл ересь в Колоссах гностической, указывая на воззрения Керинфа. Гоулдер [M. D. Goulder, NTS 41 (1995), 601–619], который считает, что Кол было написано стареющим Павлом с целью осудить зарождающийся иудео–христианский гностицизм, находит параллели с взглядами, выраженными в Апокрифе Иоанна.

381

О embateuein см.: F. O. Francis, SAs 197–207. Фрэнсис связывает слово со святилищем Аполлона возле Эфеса и его жрецом. Дибелиус (M. Dibelius, SAs 61–121) изучает инициации в культ Изиды и другие обряды посвящения.

382

См.: R. E. Brown, SVQ20 (1958), 417–443; Biblica 39 (1958), 426–448; 40 (1959), 70–87, и главу 5, сноску 40, а также J. Coppens, RAQ 132–158. Согласно апокалипсическим взглядам, Бог открыл божественный план на тайном небесном совете ангелов, а пророки и провидцы приобретают знание об этом таинственном плане, получая видения о небесном совете.

383

См. Еф 5:21–6:9; Тит 2:1–10; 1 Тим (2:1–2); 2:8–15 + 5:1–2; 6:1–2; 1 Петр 2:13–3:7 (также Дидахе 4:9–11; 1 Клим 1:3; 21:6–8; Поликарп, Филиппийцам 4:1–6:2). Рассмотрение домашних кодексов [иногда называемых немецким словом *Haustafeln* («списки домашних обязанностей»), взятых из Библии Лютера] можно найти в комментариях, посвященных соответствующим отрывкам, но особо

Введение в Новый Завет. Том II filosofff.org
полезная сравнительная таблица предлагается у Сельвина (Selwyn, 1 Peter 422–439, особенно 423). См. также: J. E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht, 1972); D. C. Verner, *Household (-codes in the Pastorals)*; C. J. Martin, "The Haustafeln (Household Codes) in African American Biblical Interpretation," *Stony the Road We Trod*, ed. C. Felder (Minneapolis: A/F, 1991), 206–231.

384

В главе 18, разделе «Для размышления» (5), отмечалось, что в самой ранней сохранившейся работе Павла христианам давалось наставление уважать поставленных над ними в Господе (1 Фес 5:12).

385

Хотя вопрос часто ставится как проблема авторства Павла, но, как я уже объяснял ранее, термин «автор» представляет некоторые трудности. Если письмо было написано через двадцать лет после смерти Павла его учеником, стремящимся выразить идеи своего учителя, согласно представлениям древности, Павел вполне мог называться «автором», так как подразумевался «авторитет», стоящий за данной работой. Я употребляю определение «писатель», ссылаясь на сочинителя письма, вне зависимости от того, пользовался ли последний услугами писца.

386

Имя должно было напоминать читателям, что к ним обращается «апостол». Упоминание о Павле как о «служителе [diakonos] благовествования» и «служителе церкви» и об искупительных страданиях Павла (1:23–25), как полагают, представляет собой агиографию девтеропоулинистского периода, в которой он глубоко почитался.

387

CLPDNW 171 предлагает обзор мнений различных ученых и нюансы их взглядов. Два основных исследования на немецком языке об авторстве Павла в Кол приходят к прямо противоположным выводам: Перси (E. Percy, 1946 – положительный вывод) и Буярд (Bujaard, 1973 – отрицательный вывод). Обстоятельная работа Кэннона (Canon), поддерживает мнение о Павле как об авторе этого послания.

388

Подробное изложение информации по поводу пунктов (1) и (2) можно найти у Лозе (Lohse, *Colossians* 84–91). Из 87 слов около 35 есть в Еф. Большая часть аргументов против авторства Павла в Кол опирается на отличие Кол от подлинных писем Павла и его близость к Еф. Сандерс (Sanders, "Literary"), однако, утверждает, что Павел не писал Кол, так как отрывки в нем почти дословно совпадают с отрывками в 1 Фес, 1 Кор и Флп.

389

1:11: «терпение и великодушие»; 1:22: «святыми, непорочными и неповинными»; 1:26: «от веков и родов»; 2:11: «обрезаны обрезанием» и т. д.

390

Лозе (Lohse, *Colossians* 177–183) хорошо обосновывает богословский аргумент против авторства Павла в Кол, но на стр. 179 он развивает аргументацию на основании умолчания в Кол темы церковной структуры. Этот аргумент на основе умолчания несущественен, если только в Кол не было каких-либо существенных причин обращаться к вопросу церковной структуры.

391

Кол 1:18; 2:17,19; 3:15 (Еф 1:22–23; 2:16: 4:4, 12, 15–16; 5:23, 29–30). Варианты богословия тела Христова в корпусе работ Павла были предметом многочисленных дискуссий: L. Cerfaux, *Church* 262–286; J. A. T. Robinson, *The Body* (SBT 5; London: SCM, 1952); E. Best, *One Body in Christ* (London: SPCK, 1955); P. Benoit, *Jesus and the Gospel* (New York: Seabury, 1974; French orig. 1956), 2.51–92; E. Schweizer, *NTS* 8 (1961–1962), 1–11; B. A. Ahern, *CBQ* 23 (1961), 199–209; J. T. Culliton, *CBQ* 29 (1967), 41–59; A. J. M. Wedderburn, *SJT* 24 (1971), 74–96; D. J. Harrington, *HJ* 12 (1971), 246–257; 367–378; R. H. Gundry, *Soma in Biblical Theology* (SNTSMS 29; Cambridge Univ., 1976); W. A. Meeks, *GCHP* 209–221; B. Daines, *EvQ* 54 (1982), 71–78; G. S. Worgul, *VTB* 12 (1982), 24–28; A. Perriman, *EvQ* 62 (1990), 123–142; G. L. O. R. Yorke, *The Church as the Body of Christ in the Pauline Corpus* (Lanham, MD: Univ. Press of America, 1991); J. D. G. Dunn, *To Tell the Mystery*, eds. T. E. Schmidt and M. Silva (R. Gundry Festschrift; JSNTSup 100; Sheffield: JSOT, 1994), 163–181.

392

См.: 2 Кор 5:14–15; Гал 2:20; Флп 1:21. Хотя Рим 6:4–5 оставляет христианское телесное воскресение на будущее, это не мешает ему связывать новый христианский образ жизни с образом воскресения Христа,

393

Тимофей (соавтор), Онисим, Епафрас, Марк, Аристарх, Димас, Лука, а также Филимон, Апфия и Архипп. См.: GIE. Ladd, "Paul's Friends in Colossians 4:7–16," *RevExp* 70 (1973), 507–514.

394

Флм 23 говорит: «Епафрас, узник вместе со мной ради Христа Иисуса», но некоторые исследователи ставят запятую между «Христом» и «Иисусом», отделяя последнее имя, как будто оно относится к одному из соратников Павла, а именно Иисусу Иусту, упомянутому в Кол.

395

Тезис о том, что оба письма – псевдонимные с вымышленными действующими лицами и ситуацией, не приобрел много последователей, так как трудно представить, с какой целью могла создаваться такая относительно незначительная обстановка.

396

Влияние в обратном направлении маловероятно, так как вряд ли кто-то стал бы придумывать ситуацию для такого короткого письма как Флм. Другая теоретическая возможность состоит в том, что вместо заимствований автором Кол из подлинного Флм могли существовать заимствования из подлинных фрагментов, написанных Павлом (например, 4:7–18), которые затем были включены в Кол и обработаны под влиянием Еф.

397

Заключение, о котором идет речь в Кол (а также в Флм и Еф) кажется менее тягостным и опасным, чем то, о котором говорится в Флп (1:20–23, 29–30; 2:17). Если письмо было написано Павлом, то, возможно, в Кол представлен более ранний и менее строгий период того же заключения, что описано в Флп, или существовало два различных периода заключения. Разумеется, если Кол и Еф – письма псевдонимные, то обстановка заключения может быть вымышленной, а историческое заключение из Флм использовалось символически для описания страданий Павла.

398

В то же время, Мартин [R. P. Martin, Colossians (NCBC) 22–32] приводит серьезные доводы в пользу Эфеса. В конце II века пролог Маркиона к Кол определял Эфес местом заключения Павла. В начале IV века Евсевий поддерживал мнение о Риме, упоминая Аристарха (Кол 4:10), который пошел туда с Павлом (Деян 27:2). Описание заключения в Риме (Деян 28:31), когда Павлу было разрешено открыто проповедовать без всяких препятствий, соответствует мужественному отношению к заключению в Кол.

399

Постскрипtum связывает происхождение Еф с Римом, что может подтверждать мнение о Риме как о месте написания Кол.

400

Высказывалось предположение о том, что эта школа выросла из группы учеников, которым Павел проповедовал в училище Тиранна в Эфесе (54–56 годы н. э., Деян 19: 19). Иоаннова школа писателей (см. главу 11) – вероятно, тоже в располагалась в Эфесе.

401

Имейте в виду, что Флм – это не чисто личное письмо, так как оно обращено и к общине, которая собиралась в доме Филимона (Флм 2). Можно представить себе и другие сценарии, например, Флм на самом деле так и не было отправлено, а осталось в собственности Эфесской школы.

402

Сильное землетрясение опустошило Лаодикию в 60–61 годах н. э. и, вероятно, два других города. Ничто в Кол не говорит о недавно пережитом бедствии. Некоторые исследователи считают, что Колоссы не были восстановлены или стали деревней. Нумизматические свидетельства о развитии здесь римского города появились только в следующем веке. Имена, названные в Кол 4:7–17, могли указывать на небольшую христианскую общину, так что не стоит исходить из существования нового крупного поселения.

403

Мое единственное предположение состоит в том, что слова «в Эфесе» отсутствовали в 1:1 оригинальной рукописи (см. в этой главе раздел «К кому обращено послание?») и что письмо было адресовано «святым и верным во Христе Иисусе».

404

P. T. O'Brien, "Ephesians 1:1: An Unusual Introduction to a New Testament Letter," NTS 25 (1978–1979), 504–516.

405

Он имеет в виду христиан, охваченных миссионерской деятельностью Павла, с которыми был контакт ранее. Нет оснований рассматривать Еф как энциклику, написанную Вселенской церкви, даже если допустить, что автор предвидел более широкое использование своего сочинения.

406

Оно сравнивалось с началом Восемнадцати благословений (Шемоне Эсре Shemoneh Esreh), которые использовались в конце I века н. э. в еврейских службах в синагоге. Многие ученые считают этот раздел гимном (также и 1:20–23), часто

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org предлагается и контекст крещения. Однако выделение в Еф гимнов имеет неточности и вызывает сомнения. Барт (Barth, Ephesians 1.6) перечисляет тринадцать отрывков. Безусловно, гимны в Еф отличаются менее четкой структурой, чем христологические гимны Флп 2:6–11 и Кол 1:15–20, так что другие ученые предпочитают говорить о стиле церковных гимнов, а не об адаптации гимнов, существовавших до этого. Еф 5:19 призывает к исполнению псалмов и гимнов Господу (Христу). См.: J. T. Sanders, "Hymnic Elements in Ephesians 1–3," ZNW 56 (1965), 214–232.

407

А также 2:14–18 (с частым упоминанием мира) и 19–29, возможно, являются гимнами. M. S. Moore, "Ephesians 2:14–16: A History of Recent Interpretation," EvQ 54 (1982), 163–168.

408

Гарланд (Garland) и кулпеппер (Culpepper) рассматривают Еф 4:1–24 и 4:25–5:20 в RevExp 76 (1979), 517–527, 529–539.

409

Также заслуживают внимания в качестве признаков единства десять примеров глаголов и существительных, которые начинаются с приставки *syn* (обозначающей совместность действия, часто переводится русской приставкой «со-» или с добавлением наречия «вместе»). Например, 2:6: воскресил нас вместе с Христом и посадил на небесах вместе с Христом; 2:21: слагаясь/соединяясь; 3:6: сонаследники.

410

О восхождении и нисхождении Христа см. G. B. Caird, StEv II (1964), 535–545. Иногда такую модель сравнивают с христологией Иоанна.

411

В отличие от настойчивых предостережений по поводу ложной философии и почитания ангелов в Кол 2:8–23, упоминание в Еф 4:14 об опасности колебаться и увлекаться каждым ветром учения и по человеческому лукавству и немногословно, и расплывчато. Оно применимо к любому месту и времени и не говорит о каких-либо конкретных деталях.

412

Означает ли «воскресни из мертвых», что воскресение происходит при крещении? (См.: также 2:5–6 и обсуждение осуществленной эсхатологии в Кол, глава 27 выше). Еф не говорит о будущем воскресении христиан или о парусии.

413

J. P. Sampley, "And the Two Shall Become One Flesh": A Study of Traditions in Ephesians 5:21–33 (SNTSMS 16; Cambridge Univ., 1971). Здесь Еф согласуется с 1 Кор 6:9, усматривая, подобно Христу, корни христианского отношения к браку в истории сотворения (Мк 10:7–8; глава 7).

414

R. A. Wild, CBQ46 (1984), 284–298.

415

См.: Sampley, "And". О вопросах экклезиологии Еф см.: S. Hanson, The Unity

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
of the Church in the New Testament: Colossians and Ephesians (Uppsala Univ., 1946); B. M. Metzger, *Theology Today* 6 (1949–1950), 49–63; C. F. Mooney, *Scriptum* 15 (1963), 33–43; J. Gnülka, TD 20 (1972), 35–39; J. L. Houlden, *StEV* VI (1973), 267–273; F. – J. Steinmetz, TD 35 (1988), 227–232.

416

См. главу 2, сноску 40. Harnack, *what* 190ff; Kasemann, "Ministry and Community in the New Testament," KENTT (оригинал на немецком языке 1949); "Paul and Early Catholicism," *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1967; оригинал на немецком языке 1963), 236–261; Rung, *Structures* 151–169; L. Sabourin, *Theology Digest* (1988), 239–243; R. E. Brown, *NJBC* 66.92–97.

417

В папирусе Честера Битти II (P46, около 200 года), в оригинале важнейших кодексов IV века н. э. – Ватиканского и Синайского, и в тексте, которым пользовались Ориген и, вероятно, Маркион (который называл это письмо письмом «К Лаодикийцам») и Тертуллиан. Некоторые исследователи считают, что оригинальным было название «К Лаодикийцам», но затем оно было изменено на «К Ефессянам» из-за той плохой репутации, которой пользовалась Лаодикия (Откр 3:15–16). О всех возможных вариантах см.: E. Best, *Text and Interpretation*, eds. E. Best and R. M. Wilson (M. Black Festschrift; Cambridge Univ., 1979), 29–41; PAP 273–279.

418

См. дискуссии об авторстве Павла Еф (за – J. N. Sanders, против – D. E. Nineham) в книге Cross, *Studies* 9–35.

419

См.: J. Coutts, *NTS* 4 (1957–1958); J. V. Polhill, *RevExp* 70 (1975), 439–450. Особенно близки ?? 1:1–2 и Кол 1:1–2; ?? 1:22–23 и Кол 1:17–19; Еф 2:13–18 и Кол 1:20–22; Еф 4:16 и Кол 2:19; Еф 5:22–6:9 и Кол 3:18–4:1; Еф 6:21–22 и Кол 4:7–8.

420

Составлена на основе работы Puskas, *Letters* 130–131 с любезного разрешения автора и издательства Liturgical Press. «Темы» брались из Еф и следуют по порядку. Более разработанная таблица предлагается Моффатом (Moffatt, *Introd.* NT 375–381), который приводит текст отрывков.

421

Следует обратить внимание на следующее: слово *Satanas* употребляется в подлинных письмах Павла несколько раз, но никогда *diabolos*, которое встречается в Еф дважды.

422

Роббинс [C. J. Robbins, *JVL* 105 (1986), 677–687] указывает, что длинные предложения характерны для циклической конструкции, описанной греческими риториками.

423

Если в Кол тайна, открытая во Христе, – это божественный план спасения для язычников, то в Еф эта тайна – объединение евреев и язычников в одном теле Христа (3:3–6) – фактически соединение всего небесного и земного в Нем (1:9–10).

424

Несколько богословов считают, что Павел написал Еф, а кто-то другой переработал его идеи в Кол. Если Павел написал оба письма, то Кол могло быть написано в конце «первого» римского заключения (61–63 годы н. э.), а Еф – немного позже в той же ситуации, или (принимая во внимание свидетельство Пастырских писем о том, что Павел уезжал из Рима и опять туда вернулся) во время «второго» римского заключения (около 64–66 годов). Однако так как Тихик, который вез письмо в Колоссы (Кол 4:7–8), видимо, должен был отвезти и Еф (Еф 6:21–22), то некоторые ученые делают выводы, что Павел написал Флм, Кол и Еф в одно время и отправил с Тихиком: Флм – Филимону и его домашней церкви как рекомендацию Онисиму, Кол – общине в Колоссах, а Еф – для более широкого чтения в различных церквях в том же регионе (Johnson, writings 354).

425

Это означает не просто другого писца, которому диктовал человек, написавший Кол, так как чувствуется бо́льшая свобода выражения. Бэст [E. Best, NTS 43 (1997), 72–96] утверждает, что связь Еф с Кол объясняется не копированием при письме, а результатом обсуждений данных вопросов двумя учениками Павла.

426

Если существуют параллели между Еф и Пастырскими письмами (Еф 2:3–7 и Тит 3:3–7), то вероятна литературная зависимость последних. Параллели Еф с Лк–Деян и Откр спорны, а наиболее ошутимое соответствие с 1 Петр (см. сноску 98) может объясняться общей традицией.

427

В действительности же Еф не стоит первым ни в одном из дошедших до нас перечней трудов Павла.

428

См. список параллелей в Puskas, Letters 133–134. Некоторые из них довольно слабые. См. также E. Kasemann в книге SLA 288–297. Деян 20:17–38 адресует последние слова Павла церквям, которые он основал, старейшинам Эфеса.

429

Утверждения, что положения Еф похожи на идеи ин (например, Allan), которое традиционно ассоциируется с Эфесом, также может быть аргументом в пользу Эфеса как места написания. Хотя Еф и является «тюремным посланием», вопрос, во время которого из трех заключений Павла оно было написано, в действительности не важен, если считать, что письмо девтеропаулинистское и упоминание о заключении заимствовано из Кол.

430

Или оно может представлять собой раннюю догадку переписчика о возможном адресате. V

431

A. T. Lincoln, "Ephesians 2:8–10: A Summary of Paul's Gospel," CBQ45 (1983), 617–630.

432

Хендрик (H. L. Hendrix, *Union Seminary Quarterly Review* 42 (1988), 3–15) сравнивает ?? с хвалебным указом, которым отмечали благодетелей. Это предположение объясняет наличие в Еф громоздких грамматических конструкций и гипербол.

433

Ср.: Еф 1:3 и 1 Петр 1:3; Еф 1:20–21 и 1 Петр 3:22; Еф 2:19–22 и 1 Петр 2:5–6:9; Еф 3:4–5 и 1 Петр 1:10–12. См.: J. Coutts, *NTS* 3 (1956–1957), 115–127. Пускас (Puskas, *Letters* 139–140) считает, что Еф – это крещальная проповедь, адаптированная для распространения среди церквей западной Азии и для этого переложенная в форму письма человеком из общины, где она проповедовалась. Некоторые исследователи рассматривают связь с 1 Петр как аргумент в защиту теории о римском происхождении Еф.

434

В Еф лишь один раз упоминается закон (2:14–15): Христос разрушил «стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своей, а закон заповедей учением». См.: С. J. Roetzel, *ZNW* 74 (1983), 81–89.

435

Некоторые ученые полагают, что Еф было написано в качестве поправки всеобщего характера, чтобы искоренить предвзятое отношение к язычникам христиан-евреев и чувство превосходства язычников, которые отбросили как хлам израильское наследие, связанное с историей спасения. Альтернативная цель – отделить христианство от иудаизма, который теперь после еврейского восстания 66–70 годов считался в Риме опасным. Однако, тексту Еф свойственен радостный тон, обусловленный достигнутым единством, который ободряет адресатов напоминанием об этом чуде, совершенном Богом через Христа. Письмо не высказывает критики и не предостерегает. В разделе наставлений (Еф 4:1–6:20) текст носит настолько общий характер, что нет необходимости говорить о какой-то конкретной угрозе, например, гностической распущенности.

436

Из-за мягкого тона Еф сторонники авторства Павла были вынуждены отнести эту работу к периоду старости Павла, когда страсти уже улеглись.

437

Если приходится прибегать к предположениям, то, принимая во внимание образ храма в 2:21, вполне возможно допустить, что преграда, которая упоминается пятью стихами выше, могла напоминать о стене, которая препятствовала доступу язычников во внутреннюю часть двора Иерусалимского храма, предназначенную для евреев.

438

К. G. Kuhn, *PAC* 115–131; F. Mussner, *PAQ* 159–178. Следует быть осторожным и видеть различие между недоказуемым утверждением, что на автора Еф непосредственно повлияла кумранская литература или кумранские ессеи, и наглядным фактом, что кумранская литература демонстрирует нам идеи, преобладавшие в еврейской среде I века. Мерфи-О'Коннор (Migphy?O'Connop, "who") высказал предположение, что Еф было написано под руководством Павла писцом (amaniensis), который был обращенным в христианство ессеем.

439

См. главу 27, сноску 19. С. С. Caragounis, *The Ephesian Mysterion* (CBNTS 8; Uppsala: Gleerup, 1977) связывает это с использованием слова *mystērion* в Дан, и таким образом, речь идет о другом варианте еврейского происхождения.

440

См.: G. H. C. Macgregor, *New Testament Sidelights*, ed. H. K. McArthur [A. C. Purdy Festschrift; Hartford (CT) Seminary, 1960], 88–104; H. Schlier, *Principalities and Powers in the New Testament* (New York: Herder & Herder, 1961); A. T. Hanson, *Studies Paul's Technique*, 1–12; W. Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1984); C. E. Arnold, *JSNT* 30 (1987), 71–87, *Ephesians: Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in the Light of Its Historical Setting* (SNTSMS 63; Cambridge Univ., 1989).

441

1 Тим 4:6–8 ярко описывает близость смерти Павла.

442

Как мы увидим при рассмотрении 2 Тим, Мерфи–О'Коннор находит более тридцати пунктов, по которым Тит и 1 Тим согласуются между собой, но расходятся с 2 Тим. Даже тогда, когда в них используются одни и те же термины, они имеют различные оттенки. Наряду с другими богословами он придерживается мнения, что в написании писем принимали участие два писателя, причем тот, кто создал 2 Тим, был ближе к подлинному стилю Павла.

443

Тит 1:4: «моему истинному сыну по общей вере».

444

Иногда в подтверждение этому приводятся слова о том, что Павел был в уззах семь раз (1 Клим 5:6). В то же время Квинн [J. D. Quinn, *JBL* 97 (1978), 574–576] утверждает, что такое число получилось в результате сложения тех семи доступных нам книг НЗ, где упоминается заключение (Деян, 2 Кор, Еф, Флп, Кол, Флм, 2 Тим). Что касается «второго этапа деятельности» Павла, то см.: L. P. Pherigo, *JBL* 70 (1951), 277–284; O. F. A. Meinardus, ?? 41 (1978), 61–63, и *Paul's Last Journey* 112–147; J. D. Quinn, *Studio, Biblica* 1978 (*JSNTSup* 3; Sheffield: Academic, 1980), 289–299.

445

Авторы комментариев к письму иногда ошибались, считая Тита епископом Крита (а Тимофея – епископом Эфеса). Однако у нас недостаточно свидетельств того, что практика закрепления за общиной одного епископа появилась в то время, когда были написаны Пастырские письма. Более того, Тит и Тимофей показаны в письмах миссионерами – соратниками и посланниками Павла, а не постоянными руководителями, проживающими в данной местности.

446

Важно отметить, что авторы писем не стремятся узаконить ту организацию церкви, которую они описывают, они воспринимают ее как саму собой разумеющуюся, но хотели бы обеспечить ее функционирование и эффективность.

447

R. J. Karris, *JBL* 92 (1973), 549–564.

448

Намек ли это на то, что им платят за распространение идей (как пресвитерам

в 1 Тим 5:17)? Или своим учением они привлекают последователей, у которых они затем просят денег? Или это просто огульное обвинение, сходное с тем, что сегодня высказывают многие люди в отношении проповедников на радио и телевидении?

449

Картина не становится яснее оттого, что в 3:9 осуждаются глупые состязания, родословия, споры и распри о Законе. Не являются ли эти разногласия внутри общины результатом последовательного лжеучения?

450

Вернер (Verner, Household) приводит убедительные доводы, что представление Церкви как дома – это центральная идея в Пастырских письмах: дом – это основная ячейка церкви, а церковь – это социальная структура, построенная по образу дома.

451

Обратите внимание, что старицы должны поучать более молодых женщин. Ср. с 1 Тим 2:12, женщине запрещается учить мужчину или властвовать над ним.

452

См.: S. C. Mott, "Greek Ethics and Christian Conversion: the Philonic Background of Titus ii 10-14 and iii 3-7," *NovT* 20 (1978), 248-260.

453

Я придерживаюсь прочтения, согласно которому Иисус назван Богом (BINTC 181-182), см. также M. J. Harris в книге *Pauline Studies*, eds. D. Nagner and M. J. Harris (Exeter: Paternoster, 1980), 262-277.

454

Прямо или косвенно, в Пастырских письмах Павел, избранный Богом вестник, служит образцом многих добродетелей, которые нужны общинам, а именно, выносливости в страданиях, стойкой надежды, верности учению и исправления ошибок.

455

Некоторые исследователи включают это наставление в домашний кодекс. Письмо продолжает тему организованного общества (жены подчиняются мужьям, а рабы – господам), но, несомненно, оно выходит за рамки отношений внутри дома.

456

Я заранее объединил свидетельства 1 Тим и Тит, предполагая, что 1 Тим 3:1-7 и 5:17-22 описывают ту же организацию, что и Тит. Вот список некоторых из многих подходов: E. Schweizer, *Church Order in the New Testament* (SBT 32; London: SCM, 1961); R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament* (New York: Herder and Herder, 1965); R. E. Brown, *Priest and Bishop: Biblical Reflections* (New York: Paulist, 1970); "Episkope and Episkopos: The New Testament Evidence," *TS* 41 (1980), 322-338; B. Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church* (CBNTS 11; Lund: Gleerup, 1978); P. Perkins, *Ministering in the Pauline Churches* (New York: Paulist, 1982); B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches* (SNTSMS 59; Cambridge Univ., 1988); D. L. Bartlett, *Ministry in the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 1993), особенно с. 150-184; R. A. Campbell, *The Elders* (Edinburgh: Clark, 1994). Особого внимания заслуживает: J. P. Meier, "Presbyteros in the Pastoral Epistles," *SVQ* 36 (1973), 323-345.

457

Хотя в НЗ есть упоминание о женщинах–апостолах, женщинах–пророках, женщинах–диакониссах и официальной группе «вдов», нет никаких указаний на то, что были женщины–пресвитеры. *Presbyterai* – существительное женского рода, образованное от сравнительной степени прилагательного «старый», появляется в 1 Тим 5:2, но сравнение с более молодыми женщинами говорит о том, что здесь Павел скорее говорит о старицах как о возрастной группе, чем о женщинах–пресвитерах, занимающих официальные посты.

458

1 Тим 5:17 утверждает, что пресвитеры, которые «начальствуют» достойно, заслуживают особой похвалы. Не называя титулов, первое (1 Фес 5:12) и последнее (Рим 12:8) из подлинных писем Павла использует одно и то же греческое слово в отношении «начальствования» над другими (внимание: при переводе могут быть разночтения). Таким образом, сама мысль о церковном порядке старше самих Пастырских писем, хотя в них этот порядок и получил более детальное выражение.

459

При всей очевидности этого факта, мы все же должны признать, что не существует большого количества свидетельств, в которых встречалось бы звание старца (старейшины), применительно к еврейской синагоге. См.: А. Е. Harvey, "Elders," *JTS* 25 (1974), 318–332.

460

Буквально: «тот, кто смотрит (*skopein*) сверху (*epi*)». Сравните со словом «перископ», при помощи которого люди смотрят вокруг (*peri*). Другой вариант – супервайзер (от лат. *videre*, «наблюдать», и *super*, «над»). Слово «блюститель» предпочтительнее слова «надзиратель». Последнее, хотя и верно по существу, имеет негативный оттенок.

461

Джонсон (Johnson, *writing* 401) утверждает, что община Еф по структуре напоминает синагогу еврейской диаспоры. Однако неясно, осуществляли ли чиновники синагоги пастырскую заботу об отдельных членах, как это делали христианские епископы. Еврейский аналог этой функции можно скорее найти у официальных лиц кумранской общины, оставившей рукописи Мертвого моря. Они назывались «надзиратели», или «блюстители» (евр. *mebaqqer* или *raqid* – дословный эквивалент *episkos*), и их изображали пастырями, ответственными за поведение тех, кто был на их попечении. Другие исследователи находят параллели с греческой моделью *episkopos* – с осуществляющим надзор должностным лицом в некоторых организациях, включая религиозные группы, или с финансовым администратором.

462

К сожалению, в современном языке слово «иерархия» используется чересчур широко, часто по отношению к почти любой структуре (в частности, к церкви), где некоторые члены находятся выше других. Оно скорее должно относиться только к тому порядку или структуре, которые считаются священными (*hieros*), поскольку они напоминают порядок в Небесном Царстве, или установленный Богом порядок. Кэмпбелл (Campbell, *Elders*) настаивает на том, что название «старцы» в НЗ не относится к должности в строгом смысле этого слова, но означает людей, которым оказываются почести.

463

В Пастырских письмах есть шесть упоминаний о Святом Духе, но ни одно из них

непосредственно не относится к институту пресвитеров. Так, дары Духа в Пастырских письмах имеют другой порядок в отличие от тех, что названы в 1 Кор 12, например, 2 Тим 1:7: «Ибо дал нам Бог духа не боязни, но силы и любви и целомудрия». В то же время Павел говорит Тимофею (2 Тим 1:14): «Храни добрый залог Духом Святым, живущим в нас», а Тим 3:1 считает дело епископа прекрасным и таким, к которому стоит стремиться. 1 Тим 4:14 говорит о роли Тимофея (которая включает в себя заботу об общине) как о «даровании» (*charisma*), данном по пророчеству с возложением рук священства.

464

Качества, названные и в Тит, и в 1 Тим, отмечены звездочкой, свойства же, которые упоминаются только в 1 Тим даны курсивом.

465

Хотя в Пастырских письмах и предполагается, что пресвитер (епископ) женат, но, как мы можем понять по замечаниям о доме и детях, конкретное требование «муж одной жены» – это вовсе не распоряжение, что у пресвитера (епископа) непременно должна быть жена (аргумент, фигурирующий в антикатолической полемике), но указание, что у него не может быть больше одной жены, то есть он не может вступать в повторный брак после развода или смерти супруги (и тем более, многоженцем там, где это позволено обществом). Это видно по аналогичному требованию к вдовам в 1 Тим 5:9 – «жена одного мужа». У вдовы уже нет мужа, и это требование относится к тому факту, что она была замужем только однажды (см. главу 30, сноску 12). Хотя к повторному вступлению в брак вдов или вдовцов относились терпимо, такая практика была отступлением от идеала, возможно, потому что муж и жена считались одной плотью (1 Кор 6:16; 7:8).

466

Тем не менее есть большая вероятность, что организация и харизматическое руководство сосуществовали во времени (но, вероятно, в различных местах) во время географического продвижения раннего христианства (50–е годы). 1 Фес 5:12–13 говорит об организации, а 1 Кор 12 называет ряд харизм.

467

Описанные процедуры не были единообразными в ранней церкви. В Деян 14:23 Павел в каждой церкви назначает пресвитеров, а затем отправляется в дальнейший путь, но нигде не сообщается о том, что их сменяли. Деян 20:28 рассказывает о том, что Святой Дух поставил пресвитеров Эфеса блюстителями (*episkoroi*). В Дидахе 15:1–2 речь идет о том, что люди должны сами выбрать себе епископов (и дьяконов). После утверждения о том, что апостолы назначали своих первых обращенных епископами и дьяконами (42:4), в 1 Клим 44:2 даются апостольские указания, что после смерти данных лиц другие утвержденные (*andres*) кандидаты должны продолжить их служение (*leitourgia*).

468

В то же время, так как 1 Тим почти наверняка написан тем же лицом, что и Тит, в роли писца должен был выступить человек, который путешествовал с Павлом в течение некоторого времени.

469

G. W. Knight, *The Faithful Saying in the Pastoral Epistles* (Grand Rapids: Baker, 1979), R. A. Campbell, JSNT 54 (1994), 73–86. В Пастырских письмах пять таких высказываний (включая 1 Тим 1:15; 3:1a; 4:9; 2 Тим 2:11), и некоторые исследователи расценивают их как катехизические максимы, взятые из сочинений Павла, или исповедательные высказывания, созданные на основе сотериологических тем Павла. Такая формула не встречается в подлинных письмах Павла, однако см. «верен Бог» в 1 Кор 10:13.

470

Многие ставят под сомнение точность Деян в этом вопросе, так как в Гал 2:3 Павел утверждает, что он возражал против обрезания Тита. В то же время Тит был язычником, если язычниками были оба его родителя, а Тимофей как сын матери-еврейки мог считаться евреем. Несмотря на предположения ученых все же в писаниях Павла нет определенных свидетельств того, что он выступал против обрезания евреев. 2 Тим 1:5 называет имена матери Тимофея – Евники и бабушки (также иудео-христианки) – Лоиды.

471

Его имя упоминается рядом с именем Павла в Флп 1:1 и Флм 1, а эти письма могли быть отправлены из Эфеса.

472

Некоторые ученые возражают, что к тому времени христианский опыт Тимофея насчитывал уже почти 20 лет, и, следовательно, ему было уже более 35 лет, так что он вряд ли был молодым человеком! В то же время Павел, которому во время побиения Стефана камнями, вероятно, было за тридцать, назван в этой сцене в Деян (7:58) юношей. Павел в своих подлинных письмах говорит о Тимофее как о своем ребенке, но такое образное выражение не отличается точностью.

473

См. другой анализ структуры: P. G. Vuch, NTS 36 (1990), 152–156.

474

Если Евангелие от Иоанна было написано в районе Эфеса, вполне возможно, что там были другие христианские паствы, не относящиеся к Павлу, которым были присущи другие подходы к организации церкви.

475

Это слово встречается только в 3:2 как в единственном числе как родовое название.

476

Таким образом, уже тогда могло существовать стремление к централизации, которое в результате приведет к назначению одного пресвитера над всеми: тому типу епископата, к которому призывал Игнатий Антиохийский.

477

Утверждение предваряется фразой «верно слово». Но вариант чтения 3:1 использует «человеческое слово», вероятно, подразумевая, что стремление быть епископом отражает ценности человека, требующие подтверждения. J. L. North, NovT37 (1995), 50–67.

478

В 5:1 даются указания об отношениях между presbyteroi (сравнительная степень от прилагательного «старый») и neoteroi (сравнительная степень от прилагательного «молодой»). Некоторые исследователи утверждают, что пресвитеры (старцы) были епископами, а «молодые» – дьяконами. Однако, так как 5:2 касается отношений между старицами (presbyterai) и более молодыми женщинами (neoteraí), то в 5:1, вероятно, речь идет об отношениях между пожилыми и молодыми мужчинами. Рассуждение ведется о возрасте, а не о

служении.

479

Эта тема рассматривается Стифелем [J. H. Stiefel, NTS 41 (1995), 442–457]. Следующий стих после рассмотрения вопроса о дьяконах в 3:8–10 начинается словами: «Равно и жены». Грамматическое построение предложения указывает на то, что под словом «жены» следует понимать женщин–диаконов, а не жен диаконов. Жены диаконов упоминаются отдельно в 3:12. Более того, ясно, что термин *diakonos* мог относиться и к мужчинам, и к женщинам (например, к Фиве в Рим 16).

480

«Заботиться о столах» – это метафорическое выражение, которое обозначает ответственность за средства общины и их распределение. Оперируя языком лидеров–эллинистов, отвечавших за руководство общиной, общие финансы и общественную проповедь, епископами.

481

Некоторые исследователи пытались толковать это выражение как относящееся к женщине, верной своему мужу, независимо от того, сколько раз она была замужем, но в описаниях того периода аналогичный оборот («жена одного мужа») использовался в качестве похвалы вдовам, которые ограничивались одним замужеством.

482

Описание в Лк 2:36–37 благочестивой еврейской вдовы Анны, которая не отходила от Храма и служила Богу день и ночь постом и молитвою, возможно, перекликается с идеалом христианской вдовы в тех общинах, которые были знакомы Луке.

483

JVL 103 (1984), 23–41.

484

Например, 1 Тим 6:3–5. Любопытно, что любой, кто учит не здравому и благочестивому учению, а чему-то иному, горд, ничего не знает, заражен страстью к состязаниям и словопрениям, от которых происходят зависть, распри, злоречия, лукавые подозрения, пустые споры между людьми поврежденного ума и наживающимися на религии.

485

См. Soards, "Refraining," 54–65. См. также Fiore, *Function*. Трудно сказать, следует ли использовать 2 Тим в выявлении заблуждений, которые подвергаются критике в Тит и 1 Тим. 2 Тим 2:17–18 разоблачает тех, кто утверждает, что воскресенье уже было, и Сордз ссылается на киников, которые отвергали загробную жизнь.

486

Некоторые исследователи настроены скептически по отношению к попыткам выявить взгляды оппонентов, которые критикуются в 1 Тим. Джонсон (Johnson, *Writing* 397): «Если убрать элементы оговора (обвинение в корыстолюбии), то эти взгляды просто представляют нам одну из элитарных эзотерических групп, которые мы так часто встречаем в религиозном мире греческого мира».

487

Принимая во внимание, что церковная организация во главе с пресвитерами повторяет институт старейшин в синагоге, многие исследователи считают, что запрет женщинам учить или властвовать над мужем уходит корнями в обычаи синагоги.

488

Часто негативному отношению к женщинам в Пастырских письмах противопоставляется более позитивный подход к роли женщины в церкви в подлинных письмах Павла (например, по отношению к Прискилле, Фиве и Юнии в Рим 16:1,3,7; 1 Кор 16:19, и уравнивающее всех изречение в Гал 3:28). Это противопоставление должно также учитывать и 1 Кор 14:35: «неприлично жене говорить в церкви» (см. также Кол 3:18).

489

Об изображении женщин в 1 Тим 2:9–16 см. A. D. V. Spencer, JETS 17 (1974), 215–221; R. and C. Kroeger, Reformed Journal #10 (Oct. 1980), 14–18; G. W. Knight, NTS30 (1984), 143–157; APadgett, Interpretation 41 (1987), 19–31; C. S. Keener, Paul, women & wives (Peabody, MA: Hendrickson, 1992); S. Motyer, VE 24 (1994), 91–102; H. S. Baldwin et al., Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:11–15 (Grand Rapids: Baker, 1995); также дебаты между Д. Му (D. J. Moo) и Д. Пейном [D. V. Payne, Trinity Journal ns 1 (1980), 62–83; 2 (1981), 169–222].

490

2 Тим 3:2, 6–7 также описывает лжеучителей как сребролюбивых людей, которые вкрадываются в дома и обольщают слабых женщин.

491

То, что это не относится ко всем женщинам, находит подтверждение и в Тит 2:3, где старицам сказано, что они должны учить. Принимая установку с этим исключением, все же необходимо признать, что эти выражения в Пастырских письмах (особенно, например, 2 Тим 3:6–7) могут восприниматься как оскорбительные и требуют разъяснения с учетом социальной стратификации того времени, которая повлияла на взгляды автора.

492

Может создаться впечатление, что это спасение делами, но требование веры, любви и святости несколько видоизменяет его. В целостной картине писем Павла эту идею уравнивает прославление Павлом безбрачия в 1 Кор 7:25–38.

493

Дэвис [S. L. Davies, The Revolt of the widows. The Social world of the Apocryphal Acts (Carbondale, IL: Southern Illinois Univ., 1980)] утверждает, что апокрифические Деяния Иоанна, Петра, Павла, Андрея, Фомы и Ксантиппы был написан христианками (давшими обет безбрачия) для других христианок. Он указывает, что существует связь между христианскими проповедниками–чудотворцами и тем, как изображены женщины в этих Деян. К вдовам в такой литературе могли относиться и женщины, которых оставили мужья или которые не были замужем. Д. Макдональд [D. R. Macdonald, The Legend and the Apostle (Philadelphia: Westminster, 1983)] высказывает предположение, что радикальные элементы учения Павла были развиты в Деян Павла и феклы (160–190 годы н. э.), так как истории о женщинах, учивших в традиции Павла, передавались друг другу и излагались незамужними женщинами–рассказчицами [см. сноску 33 и R. A. Wild, Chicago Studies 24 (1985, 273–289)]. Макдональд считает, что Пастырские письма были написаны

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
образованными мужчинами, поддерживаемыми развивающийся епископат, и что эти письма были направлены против пророков и рассказчиков. Они представляют собой полемическую попытку адаптировать апокалиптический радикализм, используя пример Павла. Эта теория вписывается в русло сомнительной тенденции рассматривать Пастырские письма как попытку приспособить наследие апостола (см. следующий и заключительный разделы данной главы).

494

См.: R. N. Gundry в книге *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. Gasque; R. R. Martin (F. F. Bruce Festschrift; Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 203–222; E. Schweizer, "Two Early Christian Creeds Compared," *Current Issues in New Testament Interpretation*, eds. W. Klassen and G. F. Snyder (O. Piper Festschrift; New York: Harper, 1962), 166–177, ср. с 1 Кор 15:3–5.

495

Хотя Джонсон (Johnson, *writings* 387) и критически относится к такому мнению, он дает прекрасный сценарий возможных событий: приспособление вестей Павла для нового поколения, требуется сделать акцент на организации и порядке, и дать отпор аскетической и эгалитарной крайностям, признание, что эсхатологические чаяния уменьшились; развитие церковной организации; секуляризация церкви после смерти апостола; провозглашение Павла героем, чей гений стал залогом веры для будущих поколений.

496

Было бы неверно, однако, утверждать, что Пастырские письма ставили своей целью реабилитировать образ Павла или защитить его запятнанное имя, налицо лишь факт использования его имени.

497

Заслуживает внимания то, что слова из Тит и 1 Тим можно найти в Лк–Деян. См. пункты (7) и (8) ниже. Робинсон [TA. Robinson, *NTS* 30 (1984), 282–287] высказывает сомнение в результатах статистического лингвистического анализа, который использовали Грейстон и Хердан (K. Grayston, G. Herdan, "Pastorals").

498

Много писалось об «уникальной» христологии Пастырских писем с акцентом на спасении через эпифанию («богоявление») Иисуса Христа: Воплощение и Второе пришествие. Термин *epiphaneia* встречается пять раз в Пастырских письмах, но ни разу в подлинных письмах Павла, где используется слово *parousia*). Обсуждение этого вопроса выходит за рамки данного «Введения...». Хороший обзор дается в *CLPDNW* 111–118.

499

В своем подробном исследовании Джонсон (Johnson, *writings* 386) утверждает, что ни анализ взглядов стареющего апостола, ни появление второго поколения христиан не может служить объяснением этих отличий Пастырских писем. В то же время он поднимает вопрос о том, не мог ли Павел беседовать и переписываться со своими более образованными эллинизированными коллегами Тимофеем и Титом в несколько иной манере, чем та, что характеризует его обращение к своим общинам.

500

См. главу 1 о Маркионе. Тит и 1 Тим подчеркивали право пресвитеров учительствовать, а Маркион враждовал с пресвитерами Римской церкви. 2 Тим 3:15–16 говорит о ветхозаветных писаниях как боговдохновенных и полезных для научения, – эту точку зрения Маркион не признавал. Некоторые

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
исследователи утверждают, что Пастырские письма были написаны, чтобы опровергнуть Маркиона (и, таким образом, датируются периодом позднее середины II века), но тогда можно было бы ожидать более четкой и последовательной аргументации в пользу ВЗ. Пускас (Puskas, Letters 178, 180) полагал, что в 1 Тим 6:20 действительно можно усмотреть антитезу учению Маркиона, но он допускал возможность более раннего контакта автора с Маркионом до появления последнего в Риме (около 140 года н. э.). Таким образом, становилась возможной датировка Пастырских писем началом II века.

501

или раньше [Y. K. Kim, *Biblica* 69 (1988), 248–257].

502

В 2 Тим в негативном свете предстают: Димас (4:10), Фигелл и Ермоген (1:15), Именей и Филит (которые учили, что воскресение верующих уже совершилось: 2:17–18) и Александр–медник (4:14). В результате неправильного соединения двух вариантов текста Димас и Ермоген–медник появляются в Деяниях Феклы уже как лукавые спутники Павла, которые восстали против него, попытались его убить и предлагали учить, что воскресение уже произошло. В 2 Тим 4:19 к домашним Онисифора обращены приветствия, сам хозяин упоминается в 1:16–18. Формулировка наводит на мысль, что он скончался («Да даст ему Господь обрести милость у Господа в оный день»). В Деян он появляется со своим домашними в качестве друзей Павла. На основании этого сравнения создается впечатление, что Деян раскрывает материал 2 Тим.

503

Пускас (Puskas, Letters 180) выводит Пастырские письма из сферы влияния Игнатия, утверждая, что они были адресованы общинам, которые еще не перешли к системе уравнивания с одним епископом. Чтобы согласиться с этой теорией, следует признать псевдоисторическими упоминания об Эфесе в 1 Тим 1:3; 2 Тим 1:18; 4:12, так как во времена Игнатия там был введен монархический епископат.

504

См.: J. D. Quinn в книге Talbert, *Perspectives on Luke?Acts* 62–75. Найт (Knight, *Pastorals*) считает, что Павел мог пользоваться услугами Луки как секретаря при написании Пастырских писем.

505

См.: D. Cook, *JTS* ns 35 (1984), 120–131. По его мнению, с точки зрения языка и лингвистики эти отрывки были написаны тем же человеком, что и остальная часть соответствующих писем.

506

Определенная проблема возникает, когда инспирация отождествляется с откровением. Мэлони (L. M. Maloney, *STS* 361) возражает против признания авторитета Пастырских писем, и в частности против их дискриминационного отношения к женщине. Вслед за Шусслер Фиоренца (Schussler Fiorenza) она утверждает, что любой текст, который ущемляет права женщин, не может быть откровением Божьего Слова. Более традиционный подход заключается в том, что Пастырские письма – боговдохновенны, то есть дарованы Богом церкви, но при этом не утверждается, что откровением являются все высказывания в Пастырских письмах. Например, боговдохновенность послания не исключает того, что на проявление авторитета церкви влияет социальная ситуация, в которой он формируется. Соответственно, в любой системе власти неизбежны элементы давления. Признание нами таких элементов в прошлом (например, в Пастырских письмах) должно служить нам предостережением, ведь будущие поколения найдут дискриминацию и притеснение и в нашем времени даже в поведении тех людей, которые никогда не называли бы себя деспотичными.

507

CLPDNW 109 цитирует Г. фон Кампенгаузена (H. von Campenhausen): «Решающими являются не отдельные аргументы против подлинности, какими бы важными они ни были, но их схождение в одной точке, против чего существенных контраргументов нет».

508

S. E. Porter, Bulletin for Biblical Research 5 (1995), 105–123.

509

Нет достаточных свидетельств, подтверждающих предположение Квинна (Quinn) о том, что Крит представлял еврейские христианские церкви и что 1 Тим обращалось частично к еврейским церквям, а частично – к языческим.

510

Однако следует иметь в виду, что подобное искажение взглядов не соответствует идее боговдохновенности Пастырских писем.

511

Для последующего обсуждения большое значение имеет статья Мерфи-О'Коннора (Murphy-O'Connor, "2 Timothy").

512

Первое четкое упоминание о втором аресте Павла в Риме встречается в начале IV века у Евсевия, ЕН 2.22.2.

513

Большинство исследователей считает, что Тимофей находился в Эфесе, так как именно туда помещает его повествование 1 Тим. В то же время 2 Тим, возможно, написано до 1 Тим, и, таким образом, может предшествовать (вымышленной) деятельности Павла там. Более того, в 2 Тим 4:12 Павел пишет: «Тихика я послал в Ефес». фраза выглядит странно, если учесть, что Тимофей, получатель письма, сам был в Эфесе и его не нужно было извещать об этом.

514

Тот факт, что 2 Тим относится к путешествию Павла в Иерусалим в 58 году, подтверждается упоминаниями об Ерасте, который остался в Коринфе, и о Трофиме, который остался в Милите (4:20), так как маршрут этого путешествия пролегал из Коринфа в Греции через Троаду в Милит (единственное упоминание об этом месте в других книгах НЗ – Деян 20:2–3, 6, 15). Однако как же согласовать эту информацию с Деян 21:29, где говорится о том, что Трофим в этом путешествии дошел с Павлом до Иерусалима? Возможно, Павел отправил его назад в Милит? Или автор письма ошибся?

515

Согласно гипотезе о «втором периоде деятельности», с 64 по 65 год Павел находился в Эфесе вместе с Тимофеем (то есть до написания 2 Тим). Возможно ли, чтобы он лично не рассказал Тимофею о том, что его все покинули в Риме? Если 2 Тим было первым по времени написания Пастырским письмом и появилось на свет незадолго до смерти Павла, тогда весь «второй период деятельности» Павла в середине 60-х годов, который был необходим с точки зрения Тит и 1 Тим, не является исторически достоверным.

516

Джонсон (Johnson, writings 382) утверждает, что если бы 2 Тим читалось в связке с тюремными посланиями (Флм, Кол, Еф), а не с Тит и 1 Тим, его необычность не так бы бросалась в глаза. Отличие в языке и богословии 2 Тим от подлинных писем Павла гораздо меньше, чем у Тит и 1 Тим. Хотя применение по отношению к Христу титула Спаситель (2 Тим 1:10, также можно найти в Тит 2:13, 3:6; Еф 5:23) свойственно эллинизированному христианству, титул этот используется и в подлинных трудах Павла (Флп 3:20). Богословие 2 Тим также соответствует взглядам Павла: Бог спасает нас не по нашим делам, а в силу божественного замысла и благодати, которую Бог даровал нам в Иисусе Христе много лет назад.

517

Язык еврейского богослужения, который появляется в 2 Тим 4:6 в описании Павлом себя: «Я уже становлюсь жертвой (как возлияние на алтаре)» напоминает терминологию из Рим 3:25 (Христос как жертва умилоствления), 12:1 (где тело представляется как живая жертва) и 15:16 (Павел совершает священнодействие Божьего благовествования, чтобы было принято приношение язычников).

518

VGJ 2.598–601; глава 11, сноска 46. В то же время такие речи не являются разновидностью эпистолярного жанра. Приводя греко-римские параллели, Джонсон (Johnson, writings 391–392) утверждал, что по литературному жанру 2 Тим ближе к личному письму-увещанию, направленному на то, чтобы убедить кого-то придерживаться определенного курса и от чего-то воздерживаться. Часто в таких письмах содержались примеры, которым нужно следовать, и осуждение противников. Вероятно, в 2 Тим можно найти элементы различных жанров.

519

Нам следует соблюдать осторожность в стремлении найти историческую подоплеку чувств, которые могут быть типичными для этого жанра. Например, мы не можем заключить, что Тимофей испытывал сильную тревогу. Не следует также понимать указание Тимофею совершать дело благовестника (4:5) как свидетельство того, что Тимофей занимал в церкви пост евангелиста (Деян 21:8; Еф 4:11).

520

Мы ничего не знаем о филите, но Именей, которого Павел здесь критикует за то, что он разрушает веру, – это тот же человек, которого Павел в 1 Тим 1:20 предаёт сатане, чтобы он научился не богохульствовать. Такая последовательность говорит в пользу того, что 2 Тим было написано раньше.

521

См. R. A. Horsley, *NovT* 20 (1978), 203–231, о заблуждении, которое имело место в Коринфе. Далее, фраза в 2 Тим «что слышал от меня при многих свидетелях» напоминает 1 Кор 15:11, где Павел, назвав ряд свидетелей, пишет: «Итак, я ли, они ли, мы так проповедуем, и вы так уверовали». Указание на венец правды, уготованный Павлу (2 Тим 4:8) соответствует образу бегущих за наградой на ристалище (1 Кор 9:24–27).

522

См.: N. J. McEleneey, "The Vice Lists of the Pastoral Epistles," *CBQ* 36 (1974), 203–219.

523

Например, в 3:8 приводится пример сопротивления, которое оказали Моисею египетские маги Ианний и Иамврий, а в Иуд 11 упоминается восстание Корея против Моисея.

524

Еще один пример детализации: 2 Тим 2:22 дает понять, что Тимофей был молод, о его молодости говорится и в 1 Тим 4:12.

525

Димас, который оставил Павла и ушел в Фессалоники, был с Павлом в то время, когда тот писал Флм 24 (из Эфеса около 55 года?) и Кол 4:14. О Крискенте, который отправился в Галатию или Галлию, больше ничего не известно, но если Галлия – это правильный вариант чтения текста, тогда миссия Павла распространилась и на Западную Европу! Тит ушел в Далмацию, но непонятно, случилось ли это до или после пребывания на Крите, о котором говорится в Тит 1:5. Александр, медник, причинил Павлу много зла. Еврей с таким же именем участвовал в мятеже в Эфесе около 56 года (Деян 19:33), имевшем цель оградить еврейскую общину от влияния нарушителя спокойствия Павла. В 1 Тим 1:20 сказано, что Александр был отлучен и предан сатане. Не относится ли пренебрежительное замечание о нем в 2 Тим 4:14 ко времени, которое предшествовало написанию 1 Тим? когда в 58 году было написано Рим (16:3), Прискилла и Акила были в Риме, теперь они опять в Малой Азии вместе с Тимофеем или недалеко от него. О Пуде Лине и Клавдии мы ничего не знаем из других писем Павла или Деян, хотя Иереней (АН 3.3.3.) после смерти Павла называет Лина епископом (то есть главным пресвитером) Римской церкви. В ранний период развития христианства христианин Пуд из Рима отдал церкви участок земли, используемый в дальнейшем церковью. О роли некоторых лиц из 2 Тим в Дели Павла и Феклы см. главу 30, сноску 33.

526

В Мк 12:36 Иисус говорит, что Давид произнес стих псалма «Духом Святым» (подтверждается Петром в Деян 1:16), в Деян же 28:25 Святой Дух говорит через пророка Исаию.

527

Евр 13:24. – Прим. пер.

528

См. также терминологию 9:26 «Он же однажды, к концу веков, явился». Ключевой темой Евр является эсхатология: С. К. Barrett в книге *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, eds. W. D. Davies, D. Daube (CH. Dodd Festschrift; Cambridge Univ., 1956), 363–393; CE. Carlston, *JBL* 78 (1959), 296–302; S. D. Toussaint, *Grace Theological Journal* 3 (1982), 67–80.

529

J. Frankowski, *BZ ns* 27 (1983), 183–194.

530

Я хотел бы предупредить читателей, что здесь я придерживаюсь порядка следования тем, а не формального деления текста (см. объяснение в первом подразделе ниже), однако в такой тщательно выстроенной работе, как Евр, последнее тоже важно. Например, так как 1:4 представляет собой придаточное предложение, то особенности формальной структуры требуют, чтобы он

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
употреблялся вместе с 1:1-3, хотя этот стих и вводит новую тему.

531

J. P. Meier, *Biblical* 66 (1985), 504-533; K. J. Thomas, *NTS* 11 (1964-1965), 303-325; J. W. Thompson, *CBQ* 38 (1976), 352-363. Обратите внимание на то, что ветхозаветные цитаты не просто дополняют аргументы, но составляют их часть.

532

Некоторые исследователи видят здесь отголоски гностицизма (см. подраздел «Интеллектуальная среда» ниже).

533

VDM 1.227-34 и 2.1107-8 указывает на сходство между Евр и молитвой Иисуса в Гефсимании и на кресте, где Он из-за слабости плоти молится об избавлении от смерти (Мк/Мф). Согласно и Евр, и Мк/Мф, ответ на молитву Иисуса заключался в том, что Он победил смерть и стал источником спасения. (Евр, возможно, в литературном отношении зависело от раннего христианского гимна, в то время как в молитве на кресте из Мк заметно влияние Пс 22). В Евр 13:12 видна связь с традицией, которая присутствует и в Ин 19:17, утверждающей, что Иисус умер за стенами Иерусалима.

534

Некоторые исследователи видят здесь традиционный христианский обряд, «возложение рук», вероятно, относится к принятию Святого Духа (Деян 8:17; 19:6).

535

Делая обзор некоторых попыток обойти суровость этого высказывания, де Силва [D. A. de Silva, *JBL* 115 (1996), 91-116] высказывает мнение, что верующие через Иисуса приняли покровительство Бога и Евр направлено против вероотступничества, разрушающего эту связь.

536

Kobelski, *Melchizedek FESBNT* 221-243; M. de Jonge, A. S. van der Woude, *NTS* 12 (1965-1966), 301-326; J. W. Thompson, *NovT* 19 (1977), 209-223.

537

Хорбери [W. Horbury, *JSNT* 19 (1983), 43-71] сравнивает отношение к священству в Евр с подходом к этому вопросу в различных еврейских писаниях. Пытаясь найти корни взгляда на Иисуса как священника, некоторые исследователи обращаются к рукописям Мертвого моря и упованиям на священнического Мессию, но эти упования обычно связаны со священником из рода Аарона, а не с Мессией из рода Давида. В Евр особо подчеркивается, что Иисус – не левитский (= из рода Аарона) священник, и по отношению к Иисусу используются псалмы, связанные с Мессией из рода Давида. Вероятно, автор обращается не к каким-то устоявшимся убеждениям, а использует библейские образы, чтобы выразить представление об Иисусе. Завещание Левия 8:14: «восстанет царь от Иуды и сотворит новое священство», вероятно, является христианской вставкой или редакцией.

538

Оно называется «очистилице» или «место умилоствления». Некоторые возражают против этого названия, так как оно предполагает, что таким образом умиротворяется рассерженный Бог. О дискуссии см.: J. A. Fitzmyer, *NJBS*

539

«С большею и совершеннейшею скинию, нерукотворенною, то есть не такового устройства... однажды вошел во святилище» (9:11–12). Некоторые исследователи понимают под святилищем тело Христа, но, вероятнее всего, речь идет о небесном пространстве, через которое Иисус проследовал в высшие сферы. То, что Он пришел на небеса со Своею кровью, означает, что жертва не завершается на кресте, так как важная часть такого жертвоприношения состояла в том, что кровь приносилась в место искупления, где она разбрызгивалась.

540

Может создаться впечатление, что восхождение Иисуса на небеса с креста со Своей кровью и последующая парусия не оставляют возможностей для воскресения и явлений. Такое впечатление, однако, опровергается не только 13:20, но и аналогией с другими работами НЗ. В л к 23:43 Иисус попадает в рай в день смерти, в то же время л к 24 описывает явления по воскресению.

541

Это, вероятно, адаптация понятия о непрощительном грехе против Святого Духа из какой-то другой книги НЗ (см. главу 7 выше, сноска 11). Хотя существуют различные толкования этого стиха, но наиболее распространенным вариантом, вероятно, является вероотступничество.

542

P. M. Eisenbaum, *The Jewish Heroes of Christian History; Hebrews 11 in Literary Context* (SBLDS 156; Atlanta: Scholars, 1997). См. похожее перечисление в Сир 44–50 и Прем 10, в книгах, которые были написаны в эллинистический период. Плутарх, современник автора Евр, дает параллельное описание тех фигур, которые были объектом поклонения в греко-римской истории.

543

F. V. Filson, "Yesterday": A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13 (SBT 4; Naperville, IL: Allenson, 1967).

544

Означают ли слова «кончина их жизни» то, что они умерли мученической смертью? Ниже мы увидим, что есть вероятность того, что Евр было обращено к римским христианам, а некоторые исследователи видят в упоминании о прошлых наставниках ссылку на Петра и Павла.

545

цит. по R. E. Glaze, Jr., *No Easy Salvation* (Zachary, LA: Insight, 1966), 9.

546

Некоторые исследователи утверждают, что глава 13 или 13:22–25 были добавлены к работе именно по этой причине, но см.: R. V. G. Tasker, *ExpTim* 47 (1935–1936), 136–138.

547

Его ранние работы суммированы в работе Structure and Message of the Epistle to the Hebrews (Rome: PBI, 1989); в кратком изложении – Attridge, Hebrews 15–16, а также их варианты: J. Swetnam, ВГЫсаъъ (1972), 368–385; 55 (1974) 333–348; G. H. Guthrie, The Structure of Hebrew: A Text?Linguistic Analysis (NovTSup 73; Leiden: Brill, 1994). См. также: D. A. Block, Grace Theological Journal! (1986), 163–177; J. Swetnam, Melita Theological (1994), 127–141.

548

В хиазматической структуре первая тема соответствует пятой (эсхатология), вторая тема соответствует четвертой (экклезиология). Общеизвестная альтернатива этому методу подразделяет Евр на три раздела с переходами (4:14–16; 10:19–25), которые выделяются за счет растущей доверительности увещаний.

549

Некоторые попытки анализа Евр преувеличивают его апологетическую направленность, но ниже я укажу, что нельзя выпускать из вида двойную цель книги: предотвращать вероотступничество и корректировать неправильное понимание благовествования, которое недооценивает все то, что совершил Христос.

550

Он пользуется LXX. Встречающиеся у него время от времени отклонения от LXX, известные нам, говорят об отсутствии единообразия в греческих версиях I века н. э. Вероятнее всего, это не является свидетельством того, что автор цитировал Писания на древнееврейском языке, при всем уважении к Ховарду [G. E. Howard, NovT 10 (1968), 208–216]; Buchanan, Hebrews xxvii?xxviii; см.: K. J. Thomas, NTS 11 (1964–1965), 303–325; J. C. McCullough, NTS 26 (1979–1980), 363–379.

551

См.: Thompson, Beginnings; R. Williamson, SJT 16 (1963), 415–424; L. D. Hurst, SBLSP 1984, 41–74. Монтефиоре (Montefiore, Hebrews 6–5) связывает Евр с александрийским иудаизмом, при этом он перечисляет серьезные отличия письма от работ Филона. S. G. Sowers, The Hermeneutics of Philo and Hebrews (Richmond: Knox, 1965); R. Williamson, Philo and the Epistle to the Hebrews (Leiden: Brill, 1970); L. K. K. Dey, The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews (SBLDS 25; Missoula, MT: Scholars, 1975).

552

См.: G. W. MacRae, Semeia 12 (1978), 179–199.

553

Некоторые исследователи видят в Евр 2:11 (и освящающий, и освящаемые одного происхождения) гностическую идею о небесном предсуществовании душ, но 11:15–16 рассказывает людям о путешествии в небесное отечество, где они никогда не были.

554

См. различные мнения в следующих работах: Y. Yadin, Aspects of the Dead Sea Scrolls [Scripta Hierosolymitana 4 (1958)], 36–55; F. F. Bruce, NTS 9 (1962–1963), 217–232; F. C. Fensham, Neotestamentica 5 (1971), 9–21.

555

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
См.: W. Manson, *Hebrews*; R. W. Thurston, *EvQ51* (1979), 22–39. Большинство ученых считают, что адресатом письма были римские христиане. Если Рим был обращен в христианство проповедниками из Иерусалима, то характер такого христианства мог быть близок к тому типу иудео-христиан, которые преобладали в иерусалимском направлении христианства после того, как эллинисты были изгнаны оттуда в результате преследований (Деян 8:4–5, 11:19).

556

Ниже мы увидим, что между Евр и Рим существует тесная связь, но объясняется ли это частично тем, что Евр было отправлено в Рим или из Рима?

557

Например, самоуничтожение Христа до смерти (Евр 2:14–18; Флп 2:7–8); большая слава, чем у Моисея (Евр 3:2–3; 2 Кор 3:7–8); Его послушание (Евр 5:8; Флп 2:8; Рим 5:19); *hilasterion*, «искупление» (Евр 9:5; Рим 3:25); принесение Христом Себя в жертву (Евр 9:28; 1 Кор 5:7); образ Авраама как пример веры (Евр 11:8; Гал 3:6–9); бег на ристалище как идиома (Евр 12:1; 1 Кор 9:24); обращение к адресатам письма как к «святым» (Евр 13:24; Рим 1:7 и далее). Во всех этих параллелях существуют различия.

558

В первые столетия считалось, что Евр может потерять свой авторитет, если его автором не был Павел. Теперь, когда мы понимаем, что нам не известно, кто же написал многие книги НЗ, нам позволительно отказаться от этого мнения и признать анонимность письма.

559

В немецком переводе НЗ Лютера в сентябре 1522 года Евр было одной из четырех книг, которые располагались не в традиционном порядке НЗ, а были отодвинуты в конец. Для Лютера они не входили в число «истинных и несомненных основных книг», так как в прежние времена их рассматривали в ином свете (то есть их авторами не были апостолы).

560

Премия за самое необычное предположение можно дать гипотезе о том, что содержание этого письма принадлежит Марии, матери Иисуса: J. V. Ford, *TBT* 82 (1976), 673–694. Ранее в *SVQ* 28 (1966), 402–416, Форд высказывала мнение о том, что Евр было написано сторонником Павла как реакция на деятельность Аполлоса в Коринфе.

561

Однако следует уточнить, что Стефан выступал против рукотворного Храма, но был настроен благосклонно по отношению к более ранней скинии. Евр же говорит о замене земной скинии.

562

Считается, что более двадцати отрывков в 1 Клим отражают текст Евр, например, перечисление примеров веры из ВЗ в 1 клим 10–12 и 17, сопоставимое с Евр 11.

563

Однако самое трудное место – 10:1–2, где автор, используя приемы риторики, утверждает, что те жертвоприношения, которые совершаются из года в год, не могут сделать людей совершенными: «иначе перестали бы приносить их».

564

Мы неизбежно зависим от тех формулировок автора, но мы должны не забывать и о возможности того, что в некоторых описаниях может присутствовать риторическое преувеличение.

565

Существует мнение, что Евр – это, по существу, миндраш (свободный комментарий) к Пс 95; 110 и Иер 31:31–34 в форме греческой прозы, построенной по всем правилам ораторского искусства.

566

Среди стилистических приемов, используемых в Евр, главным является сравнение: их насчитывается около двадцати семи. Synkrisis, или «сравнение», – это технический термин греческой риторики, но подобную модель можно найти и в равнинистической аргументации.

567

Вносит ли ясность в вопрос об адресатах письма Евр 13:23: «Брат наш Тимофей освобожден, и я вместе с ним, если он скоро придет, увижу вас»? В НЗ не упоминается тюремное заключение Тимофея, не говорится также там и о том, что он ходил в Иерусалим (см. главу 30), и мы не можем быть уверены в том, что люди знали о нем многое. Римские христиане, однако, должны были о нем знать. В Рим 16:21 Павел первыми упоминает приветствия от Тимофея. Во 2 Тим, которое, вероятно, было отправлено из тюрьмы в Риме, Тимофей приглашен навестить Павла (1:17; 4:9).

568

В Италии христианские общины находились в Пуцеоли (Пуццуоли) в Неапольской бухте, в Помпеях и Геркулануме, возможно, и в Остии. Однако только Рим может быть главным адресом, так как Евр говорит о месте со значительным еврейско-христианским наследием, где был известен Тимофей, Евангелие проповедовалось слышавшими Христа (2:3), а предстоятели, вероятно, погибли за свою веру (см. сноску 17 выше).

569

Во фразе «приветствуют вас Итальянские» с грамматической точки зрения выделенное слово может означать как место жительства (живущие в Италии), так и происхождение (итальянцы). Переписчик Александрийского кодекса понял эту фразу в ее первом значении, так как он добавил к 13:25 «написано из Рима». Но если принимать во внимание второе значение фразы, то тогда письмо могло быть отправлено практически из любого места (итальянцы приветствуют итальянцев). Если же оно было послано из Иерусалима/ Палестины, то в Деян 2:10 говорится, что во время празднования Пятидесятницы присутствовали римские евреи, по словам Деян 10:1, в Кесарии около 40 года (историческая точность?) располагался итальянский полк.

570

1 Клим значительно отличается от Евр тем, что положительно оценивает иерусалимский жреческий культ. Герма менее суров, чем Евр в вопросе прощения после крещения.

571

Только в конце II века Евр появляется на Востоке с александрийцем Пантеном и в Северной Африке с Тертуллианом.

572

Евр не упоминается среди библейских книг ни у Гермы, ни в ветхозаветных комментариях Ипполита († 235), ни в каноне Муратори и у римского пресвитера Гайя (Кая). Молчание последнего говорит в пользу того, что Евр и Ин представляют собой примеры более радикального (эллинистического) христианства (см. главу 11 выше, сноску 96 о сопротивлении Гайя признанию Ин в Римской церкви). Уже в 380 году Амброзиастр, выразитель мнения Рима, составляет комментарий к тринадцати письмам Павла, не включив Евр.

573

Историю становления Римского христианства можно найти в ВМАР 159–183.

574

B. Demarest, *A History of the Interpretation of Hebrews 7,1–10 from the Reformation to the Present* (Tubingen: Mohr/Siebeck, 1976); A. Vanhoye, *Old Testament Priests and the New Priest According to the New Testament* (Petersham, MA: St. Bede's, 1986); J. M. Scholer, *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews* (JSNTSup 49; Sheffield: JSOT, 1991).

575

Также как в Евр Иисус заменяет собой большую часть еврейского религиозного обряда, в Ин Слово приходит в кущи «среди нас», заменяя Храм или скинию (1:14), воскресший Иисус сменяет святилище Храма (2:21), а темы его проповедей используются вместо основных праздников (7:2, 37–39; 10:22, 36), Он осужден на смерть как жертвенный Агнец в час, когда агнцы приносятся в жертву в Храме (1:29; 19:14, 36).

576

H. – M. Legrand, *worship* 53 (1979), 413–438.

577

Это греческое слово может также переводиться как «завещание», например, оно может означать «договор» в 9:15 и «завет» [RSV: «завещание»] в 9:16,17. Так как смерть Иисуса – это добровольное жертвоприношение Самого Себя, Он одновременно является и жертвой, которая скрепляет договор, и завещателем, который составляет завещание или последний завет. Хотя Иер 31:31–34; 32:40 (Иез 37:26) и говорит о новом вечном завете, этот образ не подчеркивается в последующей еврейской литературе до рукописей Мертвого моря. S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews* (JSNTSup 44; Sheffield: JSOT, 1990); J. Dunnill, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews* (SNTSMS 75; Cambridge Univ., 1992).

578

Проблема с последней заменой состоит в том, что христиане НЗ считали себя Божьим Израилем.

579

См.: N. Lohfink, *The Covenant Never Revoked* (New York: Paulist, 1991).

580

В главах 40–42 Иезекиилю было видение о том, как следует строить новый

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
эсхатологический храм, но многие исследователи считают это изображение утопическим, так как храм не был построен. В храмовом свитке из рукописей Мертвого моря Бог от первого лица описывает, как же должен быть построен храм. О скинии см.: C. R. Koester, *The Dwelling of God* (CBQMS 22; Washington, DC: CBA, 1989).

581

Я особенно признателен профессору К. Кестеру, который готовит новый комментарий к Евр в серии АВ за его вклад.

582

В канонической последовательности (см. сноску 2), которая достаточно произвольна, Иак следует за Евр. Здесь я счел логичным рассмотреть 1 Петр после Евр. Во-первых, Евр, возможно, было послано в Рим в 80-х годах, а 1 Петр – примерно в те же годы из Рима. Во-вторых, Евр, следующее за письмами Павла, долго (пусть ошибочно) приписывалось Павлу и имеет параллели в мысли и обстоятельствах Павла; 1 Петр тоже имеет ряд сходств с письмами Павла. В-третьих, Иак не имеет отношения к Риму и противоречит акценту (Павла?) на приоритете веры перед делами. Оно приписывается Иакову, а Иуд – «Иуде, брату Иакова». 2 Петр опирается на Иуд. Отсюда избранная нами последовательность: письма Павла, Евр, 1 Петр, Иак, Иуд, 2 Петр. Об Иоанновых посланиях мы уже говорили выше, в главах 12–14, после Евангелия от Иоанна.

583

Евсевий: «семь [посланий], называемых соборными» (Церковная история 2.23.25) канонический порядок, вероятно, обусловлен последовательностью «столпов» Иерусалимской церкви в Гал 2:9: «Иаков и кифа [= Петр] и Иоанн» (и потом Иуд).

584

В некоторых списках Восточной церкви эти послания вполне логично помещаются между Деяниями и корпусом Павловых посланий.

585

В 1 Ин ничто не указывает на эпистолярный жанр, 1 Петр и Иак содержат отдельные его элементы, но во многом близки к гомилии (1 Петр) с элементами дискуссии/диатрибы (Иак).

586

1–3 Ин не указывают имя автора. Остальные четыре послания указывают его, но 2 Петр сейчас обычно считается псевдэпиграфом; относительно Иак и Иуд такого консенсуса нет, но большинство ученых считают псевдэпиграфами и их. Авторство 1 Петр также спорно, но у него наибольшие шансы на то, что оно имеет прямое или косвенное отношение к Петру.

587

Или Симеон – греческая форма, более близкая к семитскому оригиналу; см. ниже о 2 Петр 1:1.

588

Вопреки мнению некоторых ученых, «Кифа» и «Петр» – один и тот же человек: D. C. Alison, *JBL* 111 (1992), 489–495. Среди десяти упоминаний о нем Павла «Кифа» встречается восемь раз, а «Петр» – дважды. Об образе Петра в НЗ написано много исследований, например: O. Cullmann, *Peter: Disciple,*

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
Apostle, Martyr (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1968); O. Karrer, Peter and the Church: An Examination of Cullmann's Thesis (Quaestiones Disputatae 8; New York: Herder, 1963); R. E. Brown et al., PNT: T. V. Smith, Petrine Controversies in Early Christianity, (WUNT 2/15; Bubingen: Mohr/Siebeck, 1985); P. Perkins, Peter: Apostle for the whole Church (Columbia, SC: Univ. of S. Carolina, 1994).

589

Латинизированная форма имени «Сила», а также римский когномен или родовое имя.

590

Та же ссылка есть в 2 Фес 1:1, но это письмо может быть псевдоэпиграфом, а ссылка – просто копией с 1 Фес 1:1.

591

По поводу географии см. С. J. Nemer, *ExpTim* 89 (1977–1978), 239–243.

592

После 72 года н. э. Восточный Понт, Галатия и Каппадокия были объединены в одну провинцию.

593

Сюда относятся 1:3–5; 1:18–21; 2:21–25; 3:18–22; 5:5–9 с параллелями с гимном в Тит 3:4–7. Элементы крещального символа веры или исповедания выявлялись в 1 Петр 3:18, 19, 21d, 22; 4:5. См. К. Shimada, *AJVI* 5 (1979), 154–176.

594

Cross, 1 Peter. Противоположное мнение – см. Moule, "Nature"; T. C. G. Thornton, *JTS* 12 ns(1961), 14–26.

595

В это отношении было предположено влияние Пс 34 (1 Петр 2:3 = Пс 34:9; 1 Петр 3:10–12 = Пс 34:13–17).

596

См. T. D. Lea, *Southwestern Journal of Theology* 22 (1980), 96–102.

597

Некоторые из них также являются общинными кодексами, говорящими о поведении на литургии и в отношении к публичным властям. D. L. Balch, *Let Wives to be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBLMS 26; Chico, CA: Scholars, 1981); также J. W. Thompson, *ResQ* 9 (1966), 66–78. Хотя свод правил в данном случае должен соответствовать языческим представлениям о высокой морали, автор рассматривал это достойное поведение как следствие рождения заново (1:21–23). Ученые, которые считают, что в 1 Петр отражена крещальная литургия, видят в рабах, женах и мужьях группы приходящих для принятия крещения.

598

D. Hill, NovT 18 (1976), 181–189, высказывает интересное предположение, что особое внимание к страданиям в 1 Петр имеет отношение к крещению. Обращение в христианство позволяет осмыслить страдания в свете страстей Христовых. См. также R. Hall, ResQ 19 (1976), 137–147.

599

J. P. Lewis, A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish Literature, (Leiden: Brill, 1968).

600

Автор говорит о дарах: «говорит ли кто... служит (diakonei) ли кто...». Имеет ли последнее отношение к диаконам (см. также сноску 21), и считает ли автор, что они отмечены неким даром? И все же чуть дальше (5:1–3) мы увидим, что автор призывает пресвитеров/ священников пасти «стадо Божие... не по принуждению...», (КП). Судя по этим словам, непохоже, чтобы они сами поставили себя во главе благодаря какому-то дару (1 Кор 12:28). Скорее всего они были выбраны остальными.

601

Он мог говорить как апостол, но облеченных властью ему легче было убедить, выступая в качестве «собрата-пресвитера». Под словом «свидетель», видимо, имеется в виду не просто «очевидец». Будучи свидетелем как страданий, так и славы Христа, Петр мог свидетельствовать об этом. Под «славой» здесь может иметься в виду воскресение, но в 2 Петр 1:16–18 «слава» понимается как преображение.

602

По поводу устройства церкви в 1 Петр 5:1–5, см. J. N. Elliott, SVQ 32 (1970), 367–391. О Христе как образце пастыря см. Ин 10:11 + 21:15–19. Эта «пастушеская» терминология в 1 Петр похожа на ту, которая используется в Деян 20:28 при обращении к пресвитерам/ блюстителям (епископам) Эфеса, а наставления похожи по тону на Тит 1:5–8. Предполагает ли 1 Петр, подобно Пастырским посланиям, двухуровневую структуру служения: пресвитеры/епископы и дьяконы? См. выше, главу 30, сноску 9. «Младшие», о которых идет речь, – младшие по отношению к «старшим», то есть пресвитерам.

603

«...которая в Вавилоне»: в иудейских текстах после 70 года н. э. этот образ указывал на Рим, разрушивший второй иерусалимский храм подобно тому, как Вавилон разрушил первый Храм. Относительно использования женского образа для Церкви см. также 2 Ин 1,13. Несколько десятилетий спустя из Рима в Коринф было написано так называемое Первое послание Климента, автор которого, видимо, высказывался от лица римских пресвитеров. Однако нигде в тексте 1 Клим автор не называет себя Климентом (такая информация содержится лишь в предании), и при всем его уважении к Петру (глава 5), он не вкладывает в уста Петра слова от лица всей Римской церкви. В 1 Петр автором назван Петр, и он говорит от имени церкви Рима.

604

Впрочем, в 1 Петр нет самого слова «гонения». Автор говорит об испытании и страдании. Теория Reicke о том, что 1 Петр – предостережение христиан против участия в антиимперской деятельности в зелотском духе, почти не имеет сторонников. См. С. ? Sleeper, NovT 10 (1968), 270–286.

605

Те немногие исследователи, которые датируют 1 Петр вторым веком, могут усмотреть в 4:16 («если же [пострадал] как христианин, да не стыдится, но

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
прославляет Бога за это имя» КП) указание на гонения в Вифинии, устроенные
Плинием Младшим около 110 года в правление императора Траяна. Христиане
распознавались по отказу проклинать Христа.

606

Не исключено, что это просто символ эсхатологических страданий. Дидахе 16:5
предсказывает, что в последние дни будет «испытание огнем», а в 2 Петр 3:12
говорится, что в день Божий «разгоревшиеся стихии растают».

607

Многие экзегеты считают этот отрывок частью крещального гимна или
исповедания, сопоставимого с гимном в 1 Тим 3:16: «Явленный во плоти,
оживший в духе, виденный ангелами». Последнее интересно с точки зрения
второй интерпретации 1 Петр 3:18–20, данной выше.

608

В противоположность иносказательному Мф 12:40, в других Евангелиях не
говорится прямо, что тело Иисуса было в гробнице три дня, а сказано только,
что оно было положено в гробницу в пятницу перед закатом и уже
отсутствовало там воскресным утром. Для Бога между смертью и воскресением
не прошло никакого времени. В этом смысле проблема того, что происходило с
Иисусом в промежутке между смертью и воскресением – псевдопроблема.
Согласно христианской вере он был с Богом, тем более что христиане верят,
что те, кто умирают в Божьей любви, после своей смерти и до самого
воскресения остаются с Богом.

609

Дальнейшее изменение, осторожно высказанное Августином, заменило на Западе
интерпретацию Оригена: спасительная весть Христа непокорным современникам
Ноя была принесена им не после Его смерти, а еще в их ветхозаветную эпоху.
Это отражает зафиксированную в других местах НЗ идею о том, что Христос
действовал и в ветхозаветный период, в своего рода предсуществовании (BINTC
133–134).

610

W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18–4:6* (2d ed.: AnBib 23: Rome: PBI, 1989). См. также B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of Pet. hi 19* (Copenhagen: Munksgaard, 1946).

611

Kelly, *1 Peter*, приводит список параллелей 1 Петр с Рим, Еф и Пастырскими
посланиями. K. Shimada, *AJVI* 19 (1995), 87–137, считает, что прямую
текстуальную связь между 1 Петр и письмами Павла доказать нельзя.

612

В ВМАР 128–158 я соотнес 1 Петр и Евр с Римской церковью послепавлова
периода (65–95 годы); первое написано из Рима, а второе – в Рим (кем?то,
кто знал римскую ситуацию). Некоторые из объединяющих их тем: христиане как
«изгнанники» (1 Петр 1:1; 2:11; и Евр 11:13, *pareridemoi*), окропление
кровью Христа (1 Петр 1:2; Евр 12:24); Христос как пастырь (1 Петр 2:25;
5:4; и Евр 13:20).

613

Неканонический корпус обширнее: Евангелие от Петра, Деяния Петра, Послание
Страница 314

614

Ср. 1 Петр 1:4 и Мф 6:20; 1 Петр 1:17 и Лк 11:2; 1 Петр 2:19–20 и Лк 6:32–33; 1 Петр 3:9 и Мф 5:39; 1 Петр 3:14 и Мф 5:10; 1 Петр 4:14 и Мф 5:11. E. Best, NTS 16 (1969–1970), 95–113 считает, что параллели ограничиваются несколькими блоками материалов в Мф и Лк, постулируя устную (а не письменную) зависимость; по его мнению, Петрово авторство исключено. См., однако, R. N. Gundry, NTS 13 (1966–1967), 336–350; *Viblica* 55 (1974), 211–232.

615

Некоторые ученые отвечают на аргумент (1) иначе: галилеяне (особенно жившие возле торговых маршрутов – скажем, в Капернауме) в деловых целях учили греческий язык. Однако одно дело знать язык в достаточной мере, чтобы торговать, и совсем другое – чтобы писать на нем литературные произведения.

616

M. L. Soards, "1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School," ANRW II.25.5 (1988), 3828–3849. Achtemeier, 1 Peter 43, считает 1 Петр псевдэпиграфом, написанным в традиции, связанной с Симоном Петром.

617

В первом издании Beare, First Peter автор считал упоминание о Вавилоне фикцией и говорил, что 1 Петр написано в том же месте, в которое адресовано (позже он отказался от этого взгляда). Такая локализация была призвана объяснить аллюзии на мистериальные религии Малой Азии, выявленные Beare в 1 Петр (от этого взгляда тоже не мешало бы отказаться).

618

Далеко не факт, однако, что удалось ли найти останки Петра. См. D. W. O'Connor, Peter in Rome, (New York; Columbia Univ., 1969); G. F. Snyder, BA 32 (1969), 1–24.

619

Вифиния и (западный) Понт, называемые в 1 Петр по отдельности, уже в течение столетия составляли одну провинцию. Если кто-то возразит, что имеется в виду восточный Понт, то он к 63–64 годам был уже присоединен к провинции Каппадокия, а затем Каппадокия – к провинции Галатия к 72 году. Может ли под перечислением географических названий в Петр 1:1 подразумеваться северная часть этой составной провинции?

620

Как мы увидим в следующей главе, Иак, адресованное «двенадцати коленам» диаспоры, видимо, написано из Иерусалима/Палестины иудео-христианским и языкохристианским адресатам, для которых имя Иакова было авторитетом. Между 1 Петр и Иак есть определенные черты сходства, помимо общего упоминания диаспоры во вступительной формуле: тема испытаний (1 Петр 1:6; Иак 1:2); рождение от слова (1 Петр 1:23; Иак 1:18), пример с засохшей травой (1 Петр 1:24; Иак 1:10); отбрасывание всякого зла (1 Петр 2:1; Иак 1:21); представление о вражде как следствии вожделений (1 Петр 2:11; Иак 4:1); покрытие множества грехов (1 Петр 4:8; Иак 5:20); «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать», поэтому будьте смиренны (1 Петр 5:5–6; Иак 4:6–7); противьтесь дьяволу (1 Петр 5:8–9; Иак 4:7).

621

В Деяниях повествование символически переносится из Иерусалима в Рим, и последний назван местом, где было провозглашено: «Итак да будет вам известно, что спасение Божье послано язычникам: они и услышат» (28:28). Этот символизм может отражать действительное перемещение.

622

Возможно, еще более ранним свидетельством о 1 Петре является Первое послание Климента: та же приветственная формула с просьбой об умножении благодати и мира, то же заверение, что любовь покрывает множество грехов (1 Петр 4:8 и 1 Клим 49:5); та же цитата о том, что Бог гордым противится (1 Петр 5:5 и 1 Клим 30:2). Kelly, 1 Peter 12, перечисляет остальные параллели.

623

Achtemeier, 1 Peter 30, дает разброс от 80 до 100 года, склоняясь к началу этого периода. В 1 Петре есть «домашний кодекс»; если Кол – дветеропаулинистский текст, то остальные четыре «домашних кодекса» относятся к последней трети I века.

624

Иногда это понимается как священство всех верующих, но такое понимание кажется слишком индивидуалистическим. Не факт, что автор назвал бы каждого христианина священником. Также не факт, что у автора было некое богословие священства Христа, с которым можно было бы соотнести общинное священство.

625

D. Hill, JSNT 16 (1982), 45–63, однако, указывает на связь между литургическим выражением и христианской жизнью, выражавшуюся в том, что духовная жертва подразумевала молитвы и даже литургию евхаристии.

626

По поводу концепции священства в 1 Петре см. Elliott, Elect, также см. R. E. Brown, *The Critical Meaning of the Bible* (New York: Paulist, 1981), 96–106 по поводу концепции священства в НЗ. Для сравнения с концепцией Филона см. T. Seland, JSNT 57 (1995), 87–119.

627

Ошибочное отождествление его с Иаковом, братом Господа, часто встречается в агиографии (и именно ему приписывается прозвище «Младший»). В Деян 1:13–14 Двенадцать и братья Господа совершенно ясно разграничиваются друг от друга. См. также 1 Кор 15:5, 7.

628

Поскольку эти братья упоминаются в связи с Марией (Мк 3:31–32; Ин 2:12), то, опираясь только на НЗ, можно предположить, что они – дети Марии и Иосифа, родившиеся после Иисуса. Эта точка зрения в древности принадлежала Тертуллиану, а теперь разделяется большинством протестантов. Однако уже в начале II века их стали считать детьми Иосифа от первого брака (Протоевангелие Иакова 9:2). Эта точка зрения принята в большинстве восточных церквей, и Бокэм (Bauckham, *Jude Relatives*, 31) пишет, что мы «имеем больше оснований полагаться на нее, чем обычно считают». Идея о том, что он был двоюродным братом Иисуса, была высказана в IV веке Иеронимом Стридонским и получила распространение в западной церкви. См., однако, J. P. Meier, SVQ 54 (1992), 1–28. Согласно учению Римской католической церкви, Мария осталась девой после рождения Иисуса.

629

Гал 2:9; Деян 12:17; 15:13–22; 21:18. См. K. Carroll, *VJRL* 44 (1961–1962), 49–67. То, как отъезд Петра из Иерусалима (Деян 12:17) отразился на руководстве церкви, обсуждается в главе 10.

630

Нет оснований сомневаться в достоверности слов Иосифа Флавия о смерти Иакова; J. P. Meier, *Bible Review* 7 (1991), 20–25. О смерти Иакова существуют легенды, например, в III веке Климент Александрийский сообщает, что он был сброшен с башни Храма (Ен 2.1.5; ср. со свидетельством Егесипа в Ен 2.23.15–16).

631

Хотя в Деян 15:22–23 сообщается, что письмо в Антиохию, Сирию и Галисию с предписанием Иакова было послано апостолами, священниками и всей Иерусалимской церковью, в Деян 21:25 сообщается, что оно было послано Иаковом и священниками («нами»).

632

Кроме послеапостольских церковных сочинений, приписываемых Клименту, пресвитеру Римской церкви (1 и 2 Клим в Приложении II ниже), существует цикл псевдонимной литературы (Псевдоклиментины). Там есть вымышленный рассказ о том, как Климент был обращен, путешествовал с Петром и в конце концов нашел пропавших членов своей семьи. Этот цикл был написан на греческом примерно в IV веке (?) на основе более раннего сочинения, которое иногда называется «первоначальным документом» (датируется примерно 150–200 годами). Его основные книги «Гомилии» и «Увещения к эллинам» (последняя сохранилась только на сирийском и латыни). Иаков выступает главным героем этого цикла, тесно связанного с иудаизмом и враждебного по отношению к Павлу. Сочинения Псевдоклимента сыграли огромную роль в исследовании происхождения христианства, предпринятого в начале XIX века Ф. Бауром. Иудео-христианство, представленное Иаковом, изображается там как антитезис христианству Павла, что в значительной степени выходит за рамки, новозаветных свидетельств.

633

В отличие от 1 Петр 1:18; 2:10, Иак 2:19 просто декларирует монотеизм.

634

Сир и Прем больше, чем книгу Притчей. Книги Премудрости – прекрасный источник по практической этике, которой евреи руководствовались в личной, семейной и деловой жизни. В качестве примера стиля литературы Премудрости можно привести взятые из повседневной жизни (а не из откровения) метафоры в первой главе Иак: волны моря (1:6), солнце, сжигающее траву (1:11), человек, глядящийся в зеркало (1:23).

635

Блаженство, провозглашаемое в Иак 1:12, обещает венец жизни тому, кто переносит искушение. В Откр 2:10 Иисус обещает венец жизни тем, кто сохранит верность. 1 Петр 5:4 обещает неувядающий венец славы, когда явится великий Пастырь. В 2 Тим 4:8 Павел уверен в том, что для него готовится венец правды, который ему даст Судья праведный в последний день.

636

Можно подумать, что речь идет о 'anawim позднего ветхозаветного периода, о нищих духом, то есть тех, что принимает (и даже предпочитает) материальную

нищету, потому что отвергает мирские ценности. Однако в описании Иаков речь идет именно о бедняках, об обездоленных, без указания на то, насколько эта бедность ими принимается или добровольно выбирается. Иаков выступает против надменных богачей, которые наживают состояние, не задумываясь о средствах. См. R. Grotty, *Colloquium* 27 (1995), 11–21.

637

См. Завещание Авраама (редакция Б) 7:5, также 1 Ин 1:5 «Бог есть свет».

638

Глагол «рожать» обычно употребляется для описания рождения ребенка женщиной. Что касается мужского образа для описания божественного рождения, см. Ин 1:12–13. В Пс 119:43 (в синодальном издании – Пс. 118. – Прим. ред.) «словами истины» называется Закон Моисея, а Еф 1:13 называет словом истины благовествование о спасении. Сам воскресший Христос – это первенец из умерших (1 Кор 15:20), а 144 тыс. искупленных Им – это первые плоды («первенцы» в синодальном переводе. – Прим. ред.), преподнесенные Богу и Агнцу (Откр 14:4). L. E. Elliott-Binns, *NTS* 3 (1956–1957), 148–161 возводит идеи Иаков 1:13–18 скорее к Быт, чем к эллинистической традиции.

639

Иаков 2:7 обвиняет их в оскорблении «доброго имени», данного им (при крещении?). Те, «кто нарицается именем Господа» – ветхозаветное описание богоизбранного народа (Втор 28:10; Ам 9:12).

640

В Иаков, в отличие от Павла, ни разу не упоминаются «дела Закона» или обрезание и ритуальные правила. Фелдер [C. H. Felder, *Journal of Religious Thought* 39 (1982–1983), 51–69] считает, что «закон» в данном случае означает нравственный закон ВЗ и Иисусовой традиции, противопоставляемый пагубным страстям. См. также L. T. Johnson, "Leviticus 19 in James," *JBL* 101 (1982), 391–401. Хотя послание пронизано еврейским духом, M. O. Boyle, *NTS* 31 (1985), 611–617 указывает на влияние стоицизма на представление о том, что нарушение даже одной заповеди делает человека нарушителем Закона.

641

По поводу стиля 2:14–26 см. J. D. N. van der Wethuizen, *Neotestamentica* 25 (1991), 89–107. Иаков 2:18 (уничижительно) изображает того, кто воспринимает веру и дела почти как два разных дара и считает, что одному дано иметь веру, а другому – делать дела. Иаков предполагает только один дар – веру, проявляющуюся в делах.

642

То, как Иаков трактует Авраама, ближе к стандартному еврейскому толкованию, чем трактовка Павла: ср. Сир 44:19–21; 1 Макк 2:52; Юбилей 19:9. [См. R. N. Longenecker, *JETS* 20 (1977), 203–212; M. L. Soards, *IBS* 9 (1987), 18–26]. Дела веры Раавы восхваляются в Евр 11:31 и 1 Клим 12.

643

В Иаков 3:1 эта дискуссия о мудрости предваряется словами «немногие делайтесь учителями». Но если учительство – исключительно дар Духа (см. 1 Кор 12:28 и опровержение этого в 1 Ин 2:27), разве может человек сам сделать выбор, быть ему учителем или нет? Следовательно, в христианской общине, изображаемой в Иаков, существовала должность учителя – подобно должности пресвитера (Иаков 5:14).

644

Означает ли осуждение войны в начале то, что Иак написано после волнений 60-х годов, когда Еврейское восстание против Рима заставило христиан решать, должны ли они принимать в нем участие. Или Иак все еще имеет в виду учителей, возбуждающих разногласия в христианском сообществе? В 4:4 Иак обрушивается на «прелюбодеиц». Большинство толкователей понимает это как символическое обозначение тех из народа Божьего, кто изменяет Богу, подобно тому, как пророки обрушивались на Израиль как на неверную жену Бога (Иер 3:9, Иез 16; Ос 3:1). И все-таки множественное число создает здесь проблемы в понимании: переписчики, читавшие «прелюбодеи и прелюбодеицы», видимо, имели в виду отдельных грешников. В L. T. Johnson, *NovT* 25 (1983), 327–347 указывается на тему зависти в еврейско-эллинистической этической литературе.

645

Лишение работников платы (Иак 5:4) порицается в ВЗ (Лев 19:13; Втор 24:14–15). В Иак также повторяются жалобы на дурное обращение с праведниками в литературе Премудрости (например, Прем 2:18–20).

646

Особенно в лк 6:24; 12:15–21, 33–34; 14:33; 16:19–25; 18:22–25.

647

Эсхатология Иак отличает его от эллинистических учений и погружает в атмосферу той еврейской мудрости, которая проявляется в Свитках Мертвого моря. T. C. Penner, *The Epistle of James and Eschatology* (JSNTSup 121; Sheffield: JSOT, 1995).

648

Этот контраст был усилен Лютером, прибавившим к Рим 3:28 «(верю) только». На возражение «болванам», говорившим, что слова «только» не было в греческом оригинале Рим, реформатор отвечал: «Оно должно там быть, если мы хотим, чтобы перевод был ясным и сильным» (Luther's works 35.188). По поводу темы веры и дел у Иакова и Павла см: J. Jeremias, *ExpTim* 66 (1954–1955), 368–367; J. T. Burtchaell, *Interpretation* 17 (1963), 39–47; W. Nicol, *Neotestamentica* 9 (1975), 7–24; J. G. Lodge, *Biblica* 62 (1981), 195–213; W. Dyrness, *Themelios* (#3, 1981), 11–16.

649

В Иак 2:21–23 это сочетается с примером послушания Авраама в 22:9–18, особенно 16–17. Что касается стиля аргументации, см. I. Jacobs, *NTS* 22 (1975–1976), 457–464; M. L. Soards, *IBS* 9 (1987) 18–26.

650

Ошибка считать полемику с идеями Павла основной темой Иак, здесь это лишь один из частных вопросов среди множества других.

651

В сочинениях Павла много мест, где слово «дела» употребляется в положительном смысле как добрые дела в целом, например, 1 Фес 5:13, Рим 13:3, Еф 2:10.

652

См. также Гал 5:6: «вера, действующая любовью»; 1 Кор 13:2: «Если имею

веру, которая может двигать горы, а любви не имею, то я ничто»; Рим 2:13: «Потому что не слушатели Закона праведны перед Богом, но исполнители Закона оправданы будут», а также утверждение о необходимости послушания в Рим 6:17; 16:19, 26; 2 Кор 10:6, Флм 21. И все же можно сказать с уверенностью, что Павел никогда не формулировал своего положительного императива по поводу поведения в терминах, сходных с Иак 2:24, то есть «делами, а не верою только».

653

Кроме Нагорной проповеди, есть другие возможные параллели: Иак 1:6 = Мф 21:21 (вера, сомнение, море); Иак 2:8 = Мф 22:39 (возлюби ближнего твоего, как самого себя); Иак 3:1 = Мф 23:8 (против учителей); Иак 3:2 и далее = Мф 12:36–37 (против неосторожных слов); Иак 5:7 = Мф 24:13 (необходимость быть стойким до конца); Иак 5:9 = Мф 24:33 (Судья/Сын человеческий у дверей). См. M. N. Shepherd, JBL 75 (1956), 40–51.

654

Это один из нескольких случаев, когда Иак ближе к Лк (6:20, который здесь, в свою очередь, ближе к первоначальному источнику логий Q): «Блаженны нищие, ибо ваше есть Царство Божье». P. N. Davids, *Gospel Perspectives (The Jesus Tradition outside the Gospels)*, ed. D. Wenham (Sheffield: JSOT, 1985), 63–84; D. B. Deppe, *The Sayings of Jesus in the Epistle of James (Chelsea, MI: Bookcrafters, 1989)*; P. J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus (JSNTSup 47; Sheffield: JSOT, 1991)*.

655

Это название появилось тогда, когда в Средние века западая церковь ограничила практику помазания, применяя ее лишь к тяжело и смертельно больным.

656

Относительно темы исцеления в Иак см. K. Cordon, *Scripture 11 (1959)*, 33–42; J. Wilkinson, *SJT 24 (1971)*, 326–345; D. J. Harrington, *Еттапиел 101 (1995)*, 412–417; J. Empereur, *Prophetic Anointing (Wilmington: Glazier, 1982)*; P. F. Palmer, "Who Can Anoint Sick?" *worship 48 (1974)*, 81–92.

657

О самом Иисусе нигде не говорится, что Он использовал масло для исцеления или изгнания демонов. Однако мысль о том, что Иисус мог велеть своим ученикам делать то, что Он сам никогда не делал, не содержит в себе противоречия. Достаточно вспомнить, что Он повелел ученикам крестить (Мф 28:19), хотя в Евангелии нигде не упоминается, что Он сам крестил.

658

«Господь» – скорее всего, Иисус, а не Бог. Исцеление и изгнание демонов именем Иисуса широко засвидетельствовано (Мф 7:22; Лк 10:17; Мк 16:17: Деян 3:6; 4:30; 16:18). В *Laws, James, 228–229* аргументируется, что «именем» означает не призывание имени экзорцистом, а то, что исцеление совершается благодаря Иисусу и Его могуществу. Именно такое понимание впоследствии привело церковь к признанию, что помазанием больных было учреждено Иисусом.

659

Такое понимание сохранялось в иудаизме и в дальнейшем: в *Alexandri, "Babylonian Talmud," Nedarim 41* утверждается, что ни один больной не излечится, пока его грехи не прощены. См. также *Vaba Bathra 116a*: «У кого в доме есть больной, тот должен пойти к мудрецу, чтобы он вымолил прощение для этого человека».

660

Мк 5:34; 10:52. Заметьте связь в Мк 2:5 12.

661

Богословы пытаются найти здесь другое таинство: покаяния, или исповеди.

662

См. Н. S. Songer, RevExp 66 (1969), 379–389.

663

Фрэнсис [F. O. Francis, ZNW 61 (1970), 110–126] не согласен с тем, что отсутствие формального прощания было редкостью для эллинистического эпистолярного стиля. Автор склонен видеть в Иак 1 две вступительные тематические заявки (1:2–11 и 1:12–25). Эти темы в основном тексте разбираются в порядке, обратном их появлению в Иак 1. В L. Thuren, NovT 37 (1995), 262–284 предлагается риторический анализ, согласно которому Иак делится на 1:1–18, 1:19–27. 2:1–5:6 и 5:7–20.

664

Относительно темы мудрости в Иак см. В. R. Halson, StEv 4 (1968), 308–314; J. A. Kirk, NTS 16 (1969–1970), 24–38. Заметим, что персонификации мудрости в Иак нет.

665

См. P. W. van der Horst, OTP 2.565–82.

666

См. Malherbe, Moral.

667

D. F. Watson, NTS 39 (1993), 94–121; NovT 35 (1993), 48–64.

668

L. G. Perdue, ZNW 72, 241–246; Semeia 50 (1990), 14–27; J. G. Gammie, Semeia 50 (1990), 41–77; R. W. Wall, Restoration Quarterly 32 (1990), 11–22.

669

Греческий гекзаметр можно найти в 1:17, аттическое повелительное наклонение – в 1:19, и т. д.

670

Эти сочинения (см. сноску 6 выше) демонстрируют знание канонических Евангелий. R. E. Van Voorst, *The Ascent of James: History and Theology of a Jewish-Christian Community* (SBLDS 112; Atlanta: Scholars, 1989), esp. 79–80. F. S. Jones, *An Ancient Jewish Christian Source... Recognitions 1.27–71* (Atlanta: Scholars, 1995).

671

Нерешительность – «двоящиеся мысли» (Иак 1:8, ср. Mandates 9.1); идея данного Богом Духа, живущего в нас (Иак 4:5, ср. Mandates 5.1.2. Без списка сокращений нет возможности идентифицировать этот текст); обуздание языка, всего тела и дурных желаний (Иак 1:26; 3:2; ср. Mandates 12.1.1). См. Laws, James 22–23; Johnson, James 75–79. Возможно, в 1 Клим, также документе Римской церкви, было использовано Иак. Это значило бы, что Иак было написано до 120 года.

672

Разумеется, это могут быть просто отголоски ВЗ (например, Втор 11:14).

673

J. A. Brooks, *Southwestern Journal of Theology* 12 (1969), 41–55.

674

Вероятно, Ориген узнал о нем не в родной Александрии, а во время своей поездки в Палестину. Евсевий (ЕН 6.14.1) утверждает, что «Послание Иуды и другие Соборные послания» ранее комментировались Климентом Александрийским, но ни в одном из сохранившихся сочинений Климента не упоминается о Иак.

675

См. M. Gertner *Journal of Semitic Studies* 7 (1962), 267–293, особенно 267–278; P. B. R. Forbes, *EvQ* 44 (1972), 147–153.

676

Имя Ioudas восходит к имени одного из двенадцати сыновей Иакова/Израиля.

677

Также Деян 1:13. По-видимому, он и есть «Иуда не Искариот», упомянутый в контексте Тайной вечери в Ин 14:22. Этот Иуда отсутствует в списке Двенадцати у Марка (где в 3:18 назван Фаддей) и Матфея (10:3: Фаддей или Леввей). Относительно гибридного имени «Иуда Фаддей» см. главу 7, сноску 7.

678

См. Vauckham, *Jude Relatives*, 136–37. Теория о том, что Иуд было написано в Александрии [см., например, J. J. Gunther, *NTS* 30 (1984), 549–562], не нашла большого количества сторонников, поскольку логичнее было бы предположить, что там использовали LXX.

679

В списке иудейских епископов Иерусалима (Церковная история 4.5.3–4; 4.22.4) Симеон/Симон (родной или двоюродный брат Иакова?) следует за Иаковом. В конце этого списка значатся Иосиф/Иосия и Иуда (имена братьев Иисуса по Мк/Мф). Это уже получают времена императора Адриана (около 130 года), если в списке соблюдена последовательность.

680

Иуда был популярен в определенных кругах (особенно гностических) в Сирии, но вследствие путаницы Иуду, брата Иисуса, отождествили с Фомой (Дидимом), чье имя означает «близнец». Так появился мифический Иуда Фома, брат-близнец

Иисуса.

681

Фразу можно понять двояко: «отвергают единственного Владыку [= Бога] и нашего Господа Иисуса Христа» или «отвергают нашего единственного Владыку и Господа Иисуса Христа» (ср. 2 Петр 2:1!). В первом случае это могут быть атеисты/политеисты (но это больше ничем в письме не подтверждается) или гностики, отрицающие ветхозаветного Бога-Творца. Во втором случае это могут быть люди с неподобающей христианину христологией или поведением. По одной из гипотез, эти учителя просто оспаривали авторитет автора Иуд, но автор не призывает слушать себя вместо них.

682

В 2 Ин 10 выражается пожелание, чтобы тем, кто не приносит проповедуемого автором учения, отказывали от дома. В 2 Тим звучит предостережение, что настанут времена, когда люди будут выбирать себе учителей, льстящих их слуху. Такие общие увещания не исключают того, что в общинах, которым они были адресованы, были и реальные проблемы с этим.

683

В стихе 5 рукописи содержат разночтения: «Иисус», «Господь» или «Бог». «Господь» может означать Иисуса, например, в 1 Кор 10:4 говорится о Христе как о скале, встретившейся во время странствий в пустыне. По поводу этого стиха см. M. Black, *Apophoreta* (Festschrift E. Haenchen; Beihefte ZNW 30; Berlin: Topelmann, 1964), 39–45; C. D. Osburn, *Biblical* (1981), 107–115; A. F. J. Klijn, *New Testament Age*, ed. W. C. Weinrich (Festschrift B. Reicke; Macon, GA: Mercer, 1984), 237–244; J. Fossum, *NTS* 33 (1987), 226–243.

684

Некоторые видят здесь аллюзию на рассказ Гесиода (Теогония 713–35) о титанах, связанных цепями и отправленных во тьму Тартара, но это более вероятно для 2 Петр 2:4 (где действительно говорится о Тартаре), чем для Иуд. Слушателям, знакомым с греческой мифологией, действительно имело смысл напоминать о Гесиоде, но будет ли верно с методологической точки зрения предполагать, что писавший знал и привлек классическую греческую историю, если иудейский контекст рассказа эксплицитен?

685

Некоторые экзегеты, которые ищут здесь конкретные учения, полагают, что вольнодумцы злословили ангелов за то, что они передали Моисею Закон.

686

S. E. Loewenstamm, "The Death of Moses," *Studies on the Testament of Abraham*, ed. G. W. E. Nickelsburg (Missoula, MT: Scholars, 1976), 185–217.

687

«Завещание Моисея» (вероятно, I век н. э.) сохранилось не полностью. Было ли «Успение» отдельным сочинением или утерянным окончанием «Завещания»? См. Приложение II.

688

Относительно этих стихов см. G. H. Boobyer, *NTS* 5 (1958), 45–47; J. P. Oleson, *NTS* 25 (1979), 492–503; C. D. Osburne, *CBQ* 47 (1985), 296–303; W. Whallon, *NTS* 34 (1988), 156–159.

689

В числ 22–24 образ Валаама содержит положительные черты: Валаам отвергает дары царя Валака, отказывается пророчествовать против Божьей воли; однако впоследствии он воспринимался как отрицательный персонаж (см. Филон Александрийский, Иосиф Флавий, раввинистические толкования).

690

Цитата в Иуд местами ближе к арамейскому фрагменту 1 Ен, найденному в Кумране, чем к эфиопскому или частично утраченному греческому тексту. См. C. D. Osburn, NTS 23 (1976–19), 334–341.

691

Webb, "Eschatology", указывает, что Иуд говорит не только о суде грядущем, но и о суде, осуществляемом в общине и общиной с целью изгнать нечестивых.

692

В текстах есть разночтения относительно того, что надо делать, и идет ли речь о трех группах или двух. См. S. Kubo, New Testament Text Criticism, eds. E. J. Epp and G. D. Fee (Oxford: Clarendon, 1981), 239–253; J. M. Ross, Exptim 100 (1989), 297–298.

693

Некоторые христиане считают, что имеют личное откровение Духа относительно того, какие тексты боговдохновенны; к сожалению, однако, такие откровения нередко противоречат друг другу, а значит, необходимо использовать внешние критерии.

694

Некоторые исследователи видят параллель между Завещаниями Патриархов и Иуд 6–7 в отношении ангелов и Содома (Завещание неффалима 3:4–5; Завещание Вениамина 9:1). Однако в Завещаниях есть христианские элементы, поэтому сложно вычислить, в каком направлении шло влияние.

695

Некоторые ученые локализуют Иуд в Сирии, где Иуда, брат Господа, обрел популярность (особенно в гностической литературе). Однако его часто знали там как Иуду Фому или Дидима (см. сноску 5), а не просто как Иуду, «брата Иакова» (стих 1). Гипотеза, что в Сирии кто-то избрал такой псевдоним, чтобы противопоставить его гностическому образу Иуды Фомы, неправдоподобна: для авторитетности автору было не обойтись без обозначения «брат Иисуса». Soards, "1 Peter," связывает Иуд с 1 и 2 Петр как произведение школы Петра, но это было бы более вероятно, если бы Иуд основывалось на 2 Петр, а не наоборот. В последнем случае Иуд было известно школе Петра (вероятно, в Риме).

696

Версия, что Иуд ссылается на предсказания, сделанные в прошлом, а не на слова апостолов, живших в прошлом, не вполне убедительна.

697

Действительно, такой подход к вере можно найти и раньше (Гал 1:23), но слова «однажды преданная святым» не создает впечатления, что это сказано о недавнем событии.

698

Относительно ошибочности идентификации оппонентов как гностиков см. Eybers, "Aspects".

699

«Праведность» (*dikaïosyne*) здесь имеет двойную коннотацию: божественная сила, делающая людей праведными, и справедливость, ибо делает это без различия. Это одно из тех мест НЗ, где Иисус, видимо, назван «Богом»: BINTC 184.

700

Есть и другие места, где 2 Петр перекликается с 1 Петр. Это 2 Петр 2:5/1 Петр 3: 20б (Ной и спасенные с ним от потопы), 2 Петр 2:14/1 Петр 4:3 (непрерывный грех); 2 Петр 2:18/1 Петр 4:2 (плотские желания); 2 Петр 3:1 (ссылка на предыдущее письмо); 2 Петр 3:2/1 Петр 1:10–12 (ветхозаветные пророки и христианские апостолы и проповедники); 2 Петр 3:14/1 Петр 1:19 («неоскверненность/чистота и непорочность»). См. G. H. Voobyer в *New Testament Essays*, ed. A. J. V. Higgins (memorial T. W. Manson; Manchester Univ. 1959), 34–53.

701

E. W. Danker, *SVQ* 40 (1978), 64–82 указывает на стиль римского императора, в котором имперский бенефактор обращается к гражданским собраниям государства.

702

Это широкая точка зрения, но A. Wolters, *STJ* 25 (1990), 28–44, утверждает, что в 1 Петр 1:4 нет греческого элемента, ибо имеет в виду участие в Завете.

703

Однако J. H. Neyrey, *SVQ* 42 (1980), 504–519, разбирая стихи 1:16–21, считает, что автор 2 Петр защищает свое понимание преобразования как пророчества о парусии.

704

См. J. T. Curran, *TS* 4 (1943), 347–368; D. E. Hiebert, "Selected 2 Pet," 158–168.

705

H. C. C. Cavallin, *NovT* 21 (1979), 263–270; D. E. Hiebert, "Selected 2 Pet," 255–265. Относительно смысла предсказанной в 2:1 «скорой гибели» см. A. D. Chang, *BSac* 142 (1985), 52–63.

706

Ср. 2 Петр 2:1–2/Иуд 4 (о тайном приходе лжеучителей/нечестивцев с их ересями, распутством и отрицанием Владыки); 2 Петр 2:4, 6/Иуд 6–7 (примеры с непокорными ангелами, Содомом и Гоморрой); 2 Петр 2:10–16/Иуд 8–13 (презрение к начальству/злословие высших, уподобление животным, различие при осуждении и пример Валаама).

707

См. В. А. Pearson, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 10 (1969), 71–80. Fornberg, *Early* 53, предполагает здесь влияние элевсинских мистерий.

708

См. D. A. Dunham, *BSac* 140 (1983), 40–54.

709

Это может быть обычный скептицизм относительно любой религиозной прогностики, но, строго говоря, эпикурейцы возражали против Божественного Провидения на том основании, что божественного суда над миром не было. С. Н. Talbert, *VC* 20 (1966), 137–145, адаптируя тезис Кеземана, возражает, что 2 Петр направлено не против отрицающих парусию, а против гностиков, которые выступали за реализованную эсхатологию и уже данное спасение, допускающее безнравственное поведение.

710

В Иуд 14–17 цитировалось пророчество Еноха и предсказания апостолов (в число которых не включен сам Иуда).

711

S. Meier, *BZ ns* 32 (1988), 255–257.

712

Окончание 3:10 сложно для понимания. Является ли смысл негативным, как можно подумать из предыдущих предложений, согласно которым, «небеса будут растворены в огне и раскаленные стихии будут расплавлены» (КП)? См. F. W. Danker, *ZNW* 3 (1962), 82–86; ? Wolters, *Westminster Theological Journal* (1987), 405–413; D. Wenham, *NTS* 33 (1989), 477–479.

713

В частности, в 1 Петр для обозначения второго пришествия Иисуса используется слово *apokalypsis*, а в 2 Петр – *parousia*.

714

Во II веке существовал целый корпус приписываемой Петру псевдэпиграфической литературы, которая не вошла в канон (см. выше, главу 33, сноску 32).

715

Означает ли фраза «Это уже второе послание пишу к вам, возлюбленные», что 1 Петр было написано незадолго до этого?

716

Ничто из вышеназванного не меняется в случае псевдонимности, поскольку необходимо спросить: почему автор стал писать именно от этого лица? На основании того, что 2 Петр было известно автору Апокалипсиса Петра (возможно, написанного в Александрии, возможно, примерно в 135 году), Kelley предполагает, что и 2 Петр было написано в Александрии. Но был ли корпус Павловых посланий уже известен в Александрии в то время? Neugey, *2 Peter*, 128–132, анализирует место автора в обществе: мужчина, не аристократ, пишет в каком-то малоазийском городе (см. также Fornberg), где у него был доступ к большому количеству христианских документов. Но

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
остается вопросом, в каком именно из городов, подходящих под это описание, последний завет Петра мог быть написан с наибольшей степенью вероятности?

717

Раньше экзегеты спорили о том, были ли адресаты иудео-христианами или языко-христианами; здесь этот спор бессмыслен, ибо христианство пришло к этим людям посредством разных миссий, где была особенная память о Петре, Павле и, вероятно, Иакове Иерусалимском.

718

Не обязательно к тем, о которых речь идет в Иуд, откуда автор 2 Петр взял часть материала.

719

По поводу разрушения огнем см. С. Р. Thiede, JSNT 26 (1986), 79–96.

720

Укажу лишь некоторые книги из обширного корпуса литературы: Н. Н. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (3d ed.; London: Lutterworth, 1963); D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress, 1964); К. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (SBT ns. 22; Naperville, IL: Allenson, 1972); R. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress, 1978); ed. *Visionaries and Their Apocalypses* (Philadelphia: Fortress, 1983); *Old Testament Apocalyptic* (Nashville: Abingdon, 1987); С. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Christianity* (New York: Crossroad, 1982); D. Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East* (Tubingen: Mohr/Siebeck, 1983); J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination* (New York: Crossroad, 1987); S. L. Cook, *Prophecy and Apocalypticism* (Minneapolis: A/F, 1995). См. также *Journal for Theology and the Church* 6 (1969); CBQ 39 (#3; 1977); *Semeia* 14 (1979); 36 (1986); CRBS 2 (1994), 147–179.

721

J. J. Collins, ABD 1.279. Апокалипсисы «направлены на истолкование каких-то современных визионеру земных событий с точки зрения потустороннего мира и будущего, а также на то, чтобы повлиять на понимание и поведение аудитории с помощью божественного авторитета» [A. Yarbro Collins, *Semeia* 36 (1986), 7]. Хотя в Библии упоминаются пророчицы, в библейской апокалиптике все визионеры – мужчины.

722

Ниже мы выделим несколько периодов истории Израиля, в которые создавались апокалипсисы, причем более поздние сочинения во многом заимствуют свой символизм из более ранних. Было подсчитано, что приблизительно 65% стихов Откр содержат ветхозаветные аллюзии, однако, очень сложно найти там хотя бы одну прямую цитату из ВЗ. S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNTSup 11; Sheffield: Academic, 1995).

723

L. Hartman, NTS 22 (1975–1976), 1–14, собрал свидетельства, показывающие, что для апокалиптиков главным было не определение точной даты конца света, а убеждение аудитории в серьезности ситуации.

724

В Откр история не представлена в виде последовательности символических

периодов, как это сделано в 1 Енох и Дан, и там не говорится, что люди должны запечатать и спрятать послание, как в Дан и в 2 Варух. Нет оснований предполагать, что Откр – псевдонимное сочинение, ибо использование имени Иоанна в качестве псевдонима имело бы смысл только в том случае, если бы автор претендовал на апостольский авторитет, чего в действительности не было. Тот факт, что сочинение подписано подлинным именем провидца – Иоанн, – можно объяснить тем, что Откр – частично пророчество, как мы увидим далее.

725

W. R. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic* (Harvard Semitic Monograph II; Missoula, MT: Scholars, 1976). См. также J. Fekkes, III, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation* (JSNTSup 93; Sheffield: JSOT, 1994).

726

Относительно 17 апокалипсисов среди иудейских псевдоэпиграфов см. R. J. Vauckham, *JSNT* 26 (1986), 97–111.

727

Относительно сравнения эсхатологии Павла и Откр 20 см. S. H. T. Page, *JETS* 23 (1980), 31–43. В Иуд также слышна сильная апокалиптическая нота (перенятая отсюда автором 2 Петр), но определить датировку этого текста относительно Откр сложно. Для получения более широкого представления см. P. S. Minear, *New Testament Apocalyptic* (Nashville: Abingdon, 1981) а также *Apocalyptic and the New Testament*, eds. J. Marcus, and M. L. Soards (J. L. Martyn Festschrift; JSNTSup 24; Sheffield; JOST, 1989).

728

В статье, упомянутой выше в сноске 7, Vauckham (111–114) утверждает, что следует продолжать изучение и ветхозаветных псевдоэпиграфов, поскольку до 200 года н. э. христианская и иудейская апокалиптика оставались тесно связанными.

729

Относительно апокалиптики и пророческих сочинений см. B. Vawter, *CBQ* 22 (1960), 33–46; G. E. Ladd, *JBL* 76 (1957), 192–200; D. S. Russell, *Prophecy and the Apocalyptic Dream* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994).

730

См. Hill, *NTS* 18 (1971–1972), 401–418; M. E. Boring, *SBLSP* (1974), 2.43–62; F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from the Source?critical Perspective* (BZNW 54; Berlin: de Gruyter, 1989). Эти черты привели небольшое количество ученых к выводу, что Откр нужно классифицировать как пророчество, а не как апокалиптическое сочинение. Относительно доводов в пользу того, что правильное определить Откр (по крайней мере, прежде всего) как апокалипсис см. J. J. Collins, *CBQ* 39 (1977), 329–343; Hellholm, *Semeia* 36 (198), 13–64; D. E. Aune, *ibid.*, 65–96. Отстаивая мысль о том, что Откр – одновременно пророчество и апокалипсис, E. Schussler Fiorenza, *Book*, 133–156, 175–176, говорит, что письма к церквам написаны по авторитетному образцу Павловых посланий, поэтому в целом это сочинение – пророческо-апостольское письмо, построенное по концентрическо-хиастической модели. Однако у нас недостаточно материала, чтобы определить, была ли Павлова модель письма настолько уникальной, настолько широко известной и настолько авторитетной уже в этот ранний период.

731

В Откр ангелы появляются постоянно. Тот факт, что Иоанн – прежде всего провидец, то есть «видящий», подтверждается постоянными указаниями на то, что «он видит». Глагол «видеть» появляется в книге 55 раз.

732

Учитывая заключительное благословение в 22:21, может показаться, что все сочинение – письмо, однако, большая часть того, что включено в книгу, скорее похоже на апокалиптическое повествование. Это не единственный пример использования письма в апокалиптическом сочинении (см. 2 Варух 78–87).

733

Возможно, семь даров духа Божьего в Ис 11:2 (LXX) объясняют такое описание здесь Святого Духа. Другие исследователи, однако, считают, что это относится к семи ангелам, служащим у небесного престола. Третьи полагают, что речь идет об ангелах-покровителях семи церквей.

734

В Откр 1:6 и 5:10 Христос/Агнец делает верующих праведников царством и священниками Бога и Отца Своего – таковы, вероятно, уже полученные ими привилегии. В 20:4–6 говорится, что души обезглавленных за свидетельство о Христе и отказавшихся поклониться зверю станут священниками Бога и Христа и будут править вместе с ним тысячу лет – таковы, видимо, их будущие привилегии. Это связано с темой священства в 1 Петр. См. также А. J. Vandstra, *STJ* 27 (1992), 10–25.

735

В D. E. Aune, *NTS* 36 (1990), 182–204, обсуждаются различные предположения относительно литературного жанра писем. В частности, Ауне отмечает параллели с имперскими эдиктами, имевшими четыре части: *praescriptio* (вступительная декларация), *narratio* (информация об адресатах), *dispositio* (распоряжения о том, что должно быть сделано) и *sanctio* (официальное разрешение на выполнение указанного). По такому же образцу выстроены пророческие воззвания автора Откр. Это наблюдение должно предостеречь нас от тенденции видеть в письмах Откр лишь имитацию стиля Павла (см. сноску 11 выше). Т. М. S. Long, *Neotestamentica* 28 (1994), 395–411, обсуждает использование рецептивной критики, приводя в пример Откр 2:1–7.

736

Старую классическую трактовку см. в W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (London: Hodder & Stoughton, 1904; updated ed. by M. W. Wilson; Peabody, MA: Hendrickson, 1994). Более поздние исследования см. O. F. A. Meinardus, *St. John of Patmos and the Seven Churches of the Apocalypse* (New Rochelle: Caratzas, 1970) – также о последующей истории этих церквей; Yamauchi, *Archaeology* (1980); C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (*JSNTSup* 11; Sheffield: JOST, 1986). Во II веке, примерно через 15 лет после написания Откр, Игнатий Антиохийский писал христианам Эфеса, Филадельфии и Смирны, а также Поликарпу, епископу Смирны, – см. C. Trevett, *JSNT* 37 (1989), 117–135. Чуть позже появился рассказ о мученической смерти Поликарпа в Смирне.

737

Относительно неприятностей, возникших у Павла с человеком, изготовлявшим серебряные храмы Артемиды, см. Деян 19:23–40(41). Этот образ дерева также перекликается с Быт 2:9; 3:22, а также, возможно, с образом креста как древа – автор отбирал образы ВЗ, исходя из местной ситуации.

738

Также «престол» может означать грандиозный алтарь Зевса, построенный на холме на уровне 800 футов над городом (он прекрасно сохранился и сейчас находится в Берлинском музее), а «сатана» может иметь отношение к змее, изображенной на эмблеме Асклепия, чей культ процветал в том районе.

739

Относительно аналогий с иудейской апокалиптикой см L. W. Hurtado, JSNT 25 (1985), 105–124.

740

Другие полагают, что все эти двадцати четыре – ветхозаветные святые (иногда в их число включается и Иоанн Креститель), а некоторые считают, что речь идет об ангельской свите.

741

В Откр Иисус назван так 29 раз. В основе этого символа лежит либо образ Страдальца, который пошел на смерть, как агнец на заклание (Ис 53:7), либо образ пасхального агнца, либо и тот и другой.

742

Хотя иногда в апокалиптике фигуры четырех животных олицетворяют четыре эпохи мировой истории, здесь речь идет не об этом. Парфянские конники использовали чаши (Откр 6:2).

743

Землетрясение в Ам 8:8, Иоил 2:10, померкшие солнце и луна в Ам 8:9, Иоил 2:10, падающие как смоквы в Наум 3:12. Эти образы также присутствуют в апокалипсисе, который приписывается Иисусу в Мк 13:8, 24, 25.

744

Где колено Левиево заменяет колено Даново, поскольку последнее считалось неверным, склонным к идолопоклонству (Суд 18; 1 Цар 12:28–30) и находящимся под покровительством сатаны (Заветы двенадцати патриархов: Дан 5:6). Позже появилась традиция, согласно которой Антихрист (Антимессия) должен явиться из колена Данова.

745

Может быть, фиимам уже использовался в христианских обрядах или это лишь часть символики Иерусалимского храма?

746

Возможно, к этим образам прибавились также современные автору события, например, извержение Везувия в 79 году н. э. могло послужить прообразом великой горы, пылающей огнем, в Откр 8:8.

747

По поводу этих двух свитков было сделано много предположений, например, что большой – это ВЗ, а маленький – это НЗ, или что большой – это первая часть Откр, а маленький – это вторая часть Откр.

748

R. J. Vauckham, JBL 95 (1976), 447–458, считает, что это была адаптация иудейских надежд, связанных с Енохом и Илией. A. Greve, NTA 22 (1978), #209, полагает, что речь идет о современных автору фигурах: Иакове, брате Иоанна, и Иакове, брате Господа (которые стали мучениками в начале 40-х и 60-х годов соответственно).

749

Скоро должно случиться и третье, но в Откр так и не сказано о нем. О «ненумерованных» бедствиях говорится в Откр 12:12; 18:10, 16, 19.

750

Согласно 2 Макк 2:4–8, ковчег был спрятан Иеремией в тайнике и будет находиться там до тех пор, пока рассеянный народ Божий снова не соберется вместе, а слава Господня не покажется в облаках.

751

В описании женщины в 12:1, A. Yarbro Collins, *Combat*, 71–76, видит воспроизведение атрибутов богинь древности. В богословии более позднего времени, особенно Средних веков, женщина, одетая в солнце, считалась Марией, матерью Иисуса.

752

Рассказ 12:7–12 о победе Михаила и его ангелов в великой битве и о ликовании на небесах может быть вставкой из другого источника. Произшедший ранее спор Михаила с сатаной за тело Моисея упоминается в Иуд 9.

753

В Деян 2:24 говорится о том, как Бог воскресил Иисуса, разрешив «родовые муки» смерти; в Кол 1:18 и Откр 1:5 Иисус называется первенцем из мертвых, а в Рим 1:4 и Деян 13:33 воскресение Иисуса считается рождением Сына Божьего.

754

Приход Мессии через страдания Израиля соответствует страданиям церкви, которые приведут ко второму пришествию Мессии, поскольку церковь должна оставаться в пустыне с того момента, как Мессия вознесен к Богу, и до Его возвращения. Спорный вопрос, является ли эта женщина также невестой Агнца (Откр 19:7) и Новым Иерусалимом (21:2, 9). Пластичность апокалиптических образов может позволить существование фигуры, являющейся одновременно матерью и невестой, и одновременно находящейся на земле и спускающейся с неба.

755

Не имеется ли в виду бегство христиан из Иерусалима в Пеллу через Иордан приблизительно в 66 году н. э. во время иудейского восстания против Рима? См. S. G. Sowers, *TZ* 26 (1990), 305–320.

756

Тот же образ двух зверей есть в 1 Ен 60:7–8, 4 Езд 6:49–52, 2 Варух 29:3–4.

757

Были предложены разные способы подсчета. Они зависят от того, начинать ли с

Юлия Цезаря или с Августа, и от того, кого из императоров принимать в расчет (см. хронологическую таблицу 1 выше). Если начинать с Августа, то в «первые пять, которые пали», входит Нерон. Если исключить трех «промежуточных» императоров 69 года н. э. (правомерно ли это?), то шестым, который царствует сейчас, будет Веспасиан, а седьмым, который еще будет править, но недолго, надо считать Тита – предшественника Домициана, царствовавшего всего три года. Если Откр было написано при Домициане, то время его написания перенесено назад – в период правления Веспасиана (при котором был разрушен Иерусалимский храм). Такое отнесение назад даты написания нередко для апокалиптики,

758

Ювенал (Сатиры 4.38) и Плиний младший (Панегирик 53.3–4) – оба писали сразу после Домициана и считали этого императора вторым Нероном.

759

S. J. Scherrer, JBL 103 (1984), 599–610, считает, что знамения и чудеса – это часть пышных обрядов императорского культа. См. также L. J. Kreitzer, ?? 53 (1990), 210–217; J. N. Kraybill, Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse (Sheffield: Academic, 1996). Провинциальные культы, одобряемые римским Сенатом, существовали в Пергаме (культ Августа) и Смирне (культ Тиберия и Ливии). S. Friesen, BAR 19 (#3; 1993), 24–37, утверждает, что большой храм Себасты в Эфесе был посвящен Веспасиану, Титу и Домициану.

760

Некоторые рукописи содержат разночтение: 616. Это числовое значение букв иврита, полученных при транслитерации латинской формы имени Nero Caesar.

761

В СП – «гусли». – Прим. ред.

762

Греческая транслитерация еврейского выражения har Megiddo (гора Мегиддо) – перевал в Ездрилонской долине, где часто сталкивались армии с севера и юга.

763

J. – P. Ruiz, Ezekiel in the Apocalypse [16:17–19:10] (Frankfurt: Lang, 1989).

764

E. Corsini, Revelation, считает, что в Откр речь идет не о будущем (второе пришествие и т. д.), а о первом пришествии Христа и следствии Его распятия и воскресения. Он полагает, что блудница – это Иерусалим (повинный в смерти Христа),» поскольку он был уничтожен зверем Рима.

765

Относительно этого раздела см. M. Rissi, The Future of the world (SBT ns 23; London: SCM, 1972); W. J. Dumbrell, The End of the Beginning: Revelation 21–22 and the Old Testament (Exeter: Paternoster, 1985).

766

Некоторые считают, что картины, изображающие Слово Божье в обгаренных кровью одеждах и пир стервятников на трупах врагов (19:13,17,18), слишком

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
мстительны и не соответствуют моральным нормам Евангелия. Но, как указывает А. Ярбро Коллинз, Откр частично служит катарсисом, помогая тем, кто ощущает бессилие перед властями, почувствовать себя сильными, поскольку Бог на их стороне и приведет их к триумфу. Таким образом, яркое описание победы необходимо для преодоления маргинализации и разочарованности.

767

Гог из Магога (то есть страны Гога) ведет армию на Израиль в Иез 38–39. Это имя, возможно, произошло от Гига, царя Лидии VII века до н. э. То, что один человек в Иез стал двумя в Откр, еще раз показывает пластичность апокалиптических образов.

768

Откр было со временем помещено в конце канонического собрания книг НЗ, поэтому некоторые относят это предостережение (21:18–19) ко всему НЗ, иначе говоря, что нет другого Писания и никакого другого авторитета, кроме НЗ. Но здесь имеется в виду не это. Данное предупреждение – просто еще один пример традиционной заботы о сохранности апокалипсиса (см., например, 2 Варух 87:1 или 4 Езд 14:46–47, где Ездру предостерегают, чтобы он берег семьдесят книг апокалипсиса от людей). Кроме того, 2 Петр было написано позже Откр, но вошло в НЗ.

769

Подробное обсуждение теорий см. в С. R. Smith, *NovT* 36 (1994), 373–393. J. Lambrecht, *L'Apocalypse* 77–104, прав, говоря, что по поводу трех разделов Откр: пролога (1:1–3), писем к семи церквям (1:4–3:22) и эпилога с благословением (22:6–21), наблюдается согласие. Таким образом, самой дискуссионной считается структура 4:1–22:5.

770

Примеры такого изменения формулировки можно найти в Библии, например, из семи упоминаний о наказании в Ам 1–2 шесть сформулированы как «Я пошлю огонь», а пятое по счету (1:14) неожиданно звучит как «Я запалю огонь».

771

Есть другой способ исчисления семичастной структуры: на первом месте пролог, на седьмом – эпилог, а между ними пять разделов.

772

Smith (см. сноску 49) предлагает несколько других, и довольно различных, схем, основанных на контексте. Предпочтение отдается схеме, согласно которой фраза, содержащая выражение «в Духе» (1:10–11; 4:1–2; 17:1–3; 21:9–10), принимается за начало раздела. См. также E. Schussler Fiorenza, *Book*, 159–180.

773

Мысль о повторах высказывал уже Викторин (около 300 года). С. Н. Giblin, *SVQ* 56 (1994), 81–95, видит здесь три стадии повторов, последовательно подтверждающих священную войну Бога от имени гонимого народа Божьего.

774

Как вариант существует подход французского ученого М. – Е. Voismard, (JB), который видит в Откр два очень сложным образом объединенных апокалипсиса, один из которых написан во времена Нерона, а другой – во времена Домициана.

775

См. М. Н. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (Richmond: Knox, 1960); также O. A. Piper, *Church History* 20 (1951), 10–22; L. Mowry, *JBL* 71 (1952), 75–84. Что касается поклонения Иисусу, R. J. Bauckham, *NTS* 27 (1980–1981), 75–84, сравнивая Откр и Вознесение Исайи, делает вывод, что такое поклонение было типично для христианской апокалиптики.

776

Вероятно, эти троны расположены полукругом: по двенадцать с каждой стороны, а престол Бога – в середине.

777

Среди множества новозаветных гимнов гимны Откр ближе всего к собственно гимнам. Во-первых, они поются хором, во-вторых, это не спонтанные или единичные высказывания. J. J. O'Rourke, *CBQ* 30 (1968), 399–409, считает, что в сочинении использованы уже существовавшие гимны. W. C. van Unnik, *Mélanges Bibliques en hommage au Bede Rigaux*, eds. A. Descamps and A. de Halleux (Gembloux: Duculot, 1970), 445–461, указывает на широкое использование слова «достойн» в эллинистическом мире, особенно в связи с божественными тайнами и священными книгами.

778

Обращение к иудейскому богослужению свойственно не только для Откр. Автор Евр, размышляя о Скинии, описывает Христа–священника, восходящего на небо и приподнимающего завесу небесного Святого Святых, чтобы войти туда со своей кровью и завершить этим начатое на кресте.

779

См. J. A. Draper, *JSNT* 19 (1983), 133–147; H. Ulfsgard, *Feast and Future. Revelation 7:9–17 and the Feast of Tabernacles* (CBNTS 22; Stockholm: Almqvist, 1989).

780

См. D. L. Barr, *Interpretation* 40 (1986), 243–256.

781

Этот взгляд сохранился во вступлении (префации) к евхаристическому канону, которое начинается с провозглашения, что Бог достоин прославления и поклонения и заканчивается троекратным «Свят».

782

См. U. Vanni, *NTS* 37 (1991), 348–372. Относительно развития этой идеи см. D. Dumm, *worship* 63 (1989), 482–489; J. P. Ruiz, *ibid.*, 68 (1994), 482–504. Последний цитирует конституцию II Ватиканского собора «О богослужении» 1.8: «Участвуя здесь, на земле, в литургии, мы предвкушаем небесную литургию, совершающуюся в святом граде Иерусалиме...». C. Rowland, *Priests and People* 8 (1994), 428–431, специалист по апокалиптике, рассказывает о своем опыте проповеди на тему Откр в контексте англиканской вечерни.

783

A. S. Geyser, *NTS* 28 (1982), 388–399, считает, что автор Откр ожидал прихода Мессии для восстановления царства двенадцати колен Израилевых и, следовательно, выражал ожидания иудейской церкви.

784

Библиографию милленаристских сочинений см. в J. R. Stone, *A Guide to the End of the world* (New York: Garland, 1993). Обзор и толкование см. в J. W. Mealy, *After the Thousand Years: Resurrection and Judgment in Revelation 20* (JSNTSup 70; Sheffield: JSOT, 1992), а оценку – в S. Harding, "Imagining the Last Days," in *Accounting for Fundamentalism*, eds. M. E. Marty and R. S. Appleby (т. 4 пятитомного издания; Univ. of Chicago, 1994) 57–78.

785

Греческий язык Евангелия от Иоанна прост, но грамматически правилен, а в греческом Откр встречаются ошибки. Многие ключевые термины Ин отсутствуют в Откр, например, «истина», «вечная жизнь», «пребывать», «тьма» и «верить».

786

См. G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John* (NovTSup 27; Leiden: Brill, 1971). S. Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, (SNTSMS 52; Cambridge Univ., 1986), считает, однако, что Откр служит примером какого-то еврейско-греческого диалекта. S. E. Porter, NTS 35 (1989), 582–603, в свою очередь, предполагает, что автор просто плохо знал язык, и его сочинение можно считать примером вульгарного греческого I века н. э. Есть и более дерзкие (и менее правдоподобные) предположения о том, что автор намеренно пользуется плохим греческим, чтобы продемонстрировать свое презрение к греко-римской культуре, или что он сочетает светский язык этого мира с духовным, с невыразимым языком небесного престола.

787

Автор знаком с этими церквами, а они, судя по всему, знают его. Возможно, он посещал все эти церкви. Конечно, пророков было много (Откр 11:18; 22:9), но в письмах к церквам чувствуется авторитет, предполагающий нечто большее, чем просто авторитет странствующего пророка. В Aune, D. E., "The Social Matrix", есть интересная мысль о том, что, несмотря на свой авторитет, автор пытается установить доверительные отношения с адресатами: «Брат ваш и соучастник в скорби» (1:9).

788

См. E. Schussler Fiorenza, book 133–156, (особенно 135–137).

789

Такой вывод делает Swete, *Apocalypse sxxvi?cxxx*, на основании тщательного сравнения лексики, грамматики и стилистики Откр и Ин. См. также du Rand, *Johannine 244–248*. Тенденцию резко разделять Откр и Иоаннову традицию демонстрирует E. Schussler Fiorenza, book 85–113, которая считает, что автор Откр лучше знаком с Павловой традицией, чем с Иоанновой.

790

Кроме различий в лексике и стиле, наблюдаются также значительные различия во взглядах. Например, для Ин характерна реализованная эсхатология, уделяющая мало внимания парусии. Далее, Ин ссылается на Писание и формально его цитирует, а в Откр нет цитат из Писания. Однако как пример поддержки современным автором тезиса о том, что Ин и Откр написаны апостолом Иоанном, а сходство между этими сочинениями более значительно, чем различие, см. Smalley, *Thunder*.

791

Предостережением против лишних домыслов служит напоминание Aune, "Social", о том, что автора Откр интересует не устройство церквей, к которым он обращается, а стоящий выше мир апостолов, пророков и святых. Таким образом, отсутствие упоминания может быть случайным.

792

Здесь, однако, надо заметить, что некоторая часть ученых считает, что автор Откр пользуется чистым символизмом, не имеющим отношения к календарной истории, поэтому символы при датировке бесполезны. Близко к этому мнение, согласно которому Откр направлено против современной автору культуры в целом, и там нет речи конкретно о римских гонениях на христиан (R. H. Smith, *CurtM* 22 (1995), 356–361). Более тонко об этом говорит A. Yarbro Collins, *Forum* 8 (1992), 297–312: Откр направлено не только против официоза Римской империи, но и против тогдашнего мировоззрения вообще.

793

A. A. Bell, Jr., *NTS* 25 (1978–1979), 93–102.

794

Уже около 170 года Ириней Лионский (Против ересей 5.30.3) датировал видения Откр «концом правления Домициана».

795

См. E. T. Merrill, *Essays in Early Christian History* (London: Macmillan, 1924), 148–173; L. L. Wellborn, *BR* 29 (1984), 35–54; F. G. Downing, *JSNT* 34 (1988), 105–123. L. L. Thompson, *Revelation*, предпринимает решительную попытку реабилитировать Домициана. A. Yarbro Collins, *BR* 26 (1981), 33–45, выражает сомнения по поводу гонений, но все же датирует Откр временем правления Домициана.

796

По поводу отношения Домициана к иудеям и христианам см. E. M. Smallwood, *Classical Philology* 51 (1956), 1–13; P. Keresztes, *VC* 27 (1973), 1–28; L. L. Thompson, *Historia* 31 (1982), 329–342.

797

Светоний, Домициан 8.13; Марциал, Эпиграммы 10.72. Однако это не подтверждается ни одной монетой, надписью или рукописью. На монетах Домициан изображается на троне как «отец богов». Возможно, поощрение культа императора шло, скорее, от подвластных империи народов Востока, чем от самого императора.

798

Светоний (Домициан 8.15) сообщает, что Клемент был казнен на основании незначительных подозрений, а Дион Кассий (Римская история 67.14.2) говорит, что Клемент был обвинен в атеизме.

799

Эта ошибка может подразумеваться в легендах о Клименте в Псевдо-Климентинах, которые восходят к 150–200 годам н. э. См. выше, главу 34, сноску 6.

800

В 110 году н. э. Плиний Младший действовал так, как, по-видимому, было тогда принято (Послания 10.96–97). Сам он не разыскивал христиан, но если они бывали разоблачены, их преследовали по суду.

801

При разборе 1 Петр мы видели, что отчуждение христиан объяснялось в том числе и тем, как к ним относились окружающие. Однако нужно также признать, что автор Откр поощряет это отчуждение. Он желает, чтобы христиане не имели ничего общего с римской властью, богатством и пышностью.

802

Осмыслить значение Откр как свидетельства об истине Божьей могут помочь работы С. Rowland. См. также E. Schussler Fiorenza, A. Voesak, *Comfort and Protest: Reflections on the Apocalypse of John of Patmos* (Philadelphia: Westminster, 1987); W. Ewing, *The Power of the Lamb: Revelation's Theology of Liberation for You* (Cambridge, MA: Cowley, 1994).

803

Относительно политики в Откр см. A. Yarbro Collins, *JBL* 96 (1977), 241–256; J. C. Garrett, Jr., *Journal of Church and State* 18 (1976), 433–442; 19 (1977), 5–20.

804

Это не мешало многим толкователям осознавать различия между Евангелиями, что делает более понятными поиски XVIII–XX веков. См. H. K. McArthur, *The Quest Through the Centuries* (Philadelphia: Fortress, 1966).

805

Очень хороший обзор новозаветных исследований нового времени можно найти в статье J. S. Kselman, and R. D. Witherup, *NJBC* 70.

806

Конечно, полная объективность в изучении жизни Иисуса невозможна. Однако в наиболее взвешенных работах открыто признаются исходные допущения и связанные с ними ограничения.

807

Например, G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (New York: Harper & Row, 1960); E. Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* (SBT 42; London: SCM, 1964); H. Conzelmann, *Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1973). Обзоры: J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (SBT 25; London: SCM, 1959); R. E. Brown, P. J. Cahill, *Biblical Tendencies Today: An Introduction to the Post-Bultmannians* (Washington, DC: Corpus, 1969).

808

С выбором авторов для обсуждения мне очень помогла работа В. Witherington, *Jesus Quest*. Рассматриваемый здесь период получил название «третьего поиска»; см. M. E. Boring, *Interpretation* 50 (1996), 341–354.

809

Поскольку вопрос о «Мессии» далее еще всплывет, сразу покончим с некоторыми домыслами. Иногда утверждают, что в Палестине времен Иисуса многие евреи

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
претендовали на мессианство. На самом деле, ни из чего не видно, что хотя бы один еврей называл себя или считался Мессией до Иисуса из Назарета (или в течение века после Его смерти). Следовательно, требует объяснения то единодушие, с которым Иисус называется в НЗ Христом (Мессией). Как замечает Witherington, Jesus Quest, ряд крупных ученых считают, что Иисуса еще при жизни стали считать Мессией: см. M. de Jonge, Jesus, the Servant Messiah (New Haven: Yale, 1991); J. D. G. Dunn в сборнике The Messiah, ed. J. H. Charlesworth (Minneapolis: A/F, 1992), 365–381; P. Stuhlmacher, Jesus of Nazareth – Christ of Faith (Peabody, MA: Hendrickson, 1993); N. T. Wright, Who Was Jesus? (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).

810

VINTC содержит библиографию и подробную аргументацию утверждений, сделанных в этом абзаце, а также (214–217) оценку книг по христологии. Обзоры можно найти в S. Cowdell, Is Jesus Unique? A Study of Recent Christology (New York: Paulist, 1996); A. J. Hultgren, The Rise of Normative Christianity (Minneapolis: A/F, 1994).

811

Характерные образцы творчества участников семинара см., например, в сборнике H. Shanks (moderator), The Search for Jesus (Washington, DC: Biblical Archaeology Society, 1994). В зависимости от того, как вести подсчет, число участников можно определить по-разному (вплоть до 200): учитывать ли всех, кто принимал участие хотя бы в одном заседании; учитывать ли отсутствовавших и т. д. Участие в Семинаре – добровольное. В основном, в нем собраны люди определенного мировоззрения. И напротив, многие ученые отказались участвовать. По состоянию на 1995 год: среди участников нет ни одного активного новозаветника из Гарвардского, Йельского и Чикагского университетов, университетов Дьюка, Эмори и Вандербильта, а также Объединенной богословской семинарии (Нью-Йорк) и Принстонской богословской семинарии; никого нет и с ведущих европейских факультетов.

[Впоследствии ситуация изменилась. По состоянию на 2006 год: среди участников есть крупные профессора из Гёттингенского (Г. Людеман), Гарвардского (К. Кинг) и Йельского (Г. Этридж) университетов. Они присоединились к Семинару на более поздних стадиях его деятельности. – Прим. ред.]

812

Многие рецензенты сосредоточили внимание на книге R. W. Funk et al., The Five Gospels (New York: Macmillan, 1993). Пятым Евангелием здесь названо коптское Евангелие от Фомы, первая редакция которого, по мнению участников Семинара, возникла уже в 50–е годы и, наряду с Q, предшествовала Mk.

813

Семинар, в частности, часто критикуют за то, что он слишком легко отмечает некоторые хорошо засвидетельствованные аспекты евангельского образа Иисуса, например, экзорцизмы (ср., напротив, G. H. Twelvetree, Jesus the Exorcist, WUNT 2.54; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1993) и эсхатологические взгляды (хотя некоторые высказывания о грядущем Сыне Человеческом удовлетворяют критериям аутентичности).

814

Некоторых участники в строгом смысле не являются учеными. Таков, например, Джон Шелби Спонг, епископ Епископальной церкви. Его работы, лишаящие Иисуса христологии, Люк Джонсон (Johnson, Real Jesus) критикует в статье под названием «Ночь дилетанта». Я комментирую книгу Спонга (J. Spong, Born of a Woman, San Francisco: Harper, 1992) в ВВМ, 702–704, где, в частности, говорю: «Вряд ли хоть один новозаветный автор узнал бы в Иисусе Спонга Того, о ком возвещал и писал». О'Коллинз (G. O'Collins, Tablet 248 [1994], 529–530) в разгромной рецензии на другую книгу Спонга (Resurrection: Myth

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
or Reality? San Francisco: HarperCollins, 1994) указывает на грубые неточности и заканчивает фразой: «Мой совет автору – перед публикацией следующей книги... дать текст на проверку специалистам».

Не будучи участниками Семинара, Уилсон (A. N. Wilson, *Jesus*. London: Norton, 1992) и Митчелл (S. Mitchell, *The Gospel According to Jesus*. New York: HarperCollins, 1991) популяризировали похожий образ Иисуса (по их мнению, ошибочно обожествленного).

815

J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991); *Jesus, A Revolutionary Biography* (San Francisco: Harper, 1994).

816

[Ср. попытку Бертон Мэка описать Иисуса как кинического проповедника, отвергнув повествование Мк; см. выше, главу 5 (С).] Кроссан представляет Иисуса и Его последователей как своего рода хиппи; по выражению Л. Кека (L. E. Keck, *Christian Century*. Aug. 24–31, 1994, 785), Иисус Кроссана – центр галилейского Камелота. Со всеми тезисами Кроссана можно поспорить. Он сам признает (*Jesus*, 121–122), что мы не знаем, знал ли Иисус о кинизме (и если знал, то сколь много). Что касается грамотности Иисуса, единственное сохранившееся свидетельство на сей счет (Лк 4:16) – даже если оно сомнительно – говорит о том, что Иисус умел читать. Далее, Иисус не был крестьянином в том смысле, что он не был деревенским бедняком, кормящимся от земли. Образ Иисуса как эгалитариста достигается только путем отрицания, что Иисус избрал Двенадцать – это предполагает, что Павел выдумал факт, который сам называет преданием (1 Кор 15:3–5).

817

Тезис об элементе магии связан с идеями Мортон Смита (M. Smith, *Jesus*). Meier, *Marginal* 2.538–552 четко аргументирует необходимость разделения между чудесами (такими, как чудеса, приписываемые Иисусу) и магией.

818

В. Ф. Meyer, *SVQ* 55 (1993), 576: «Это не нейтральная работа историка. Нельзя сказать, что автор прилагал все усилия соблюсти строго исторический подход, но ему этого не удалось: нет и следа подобных стараний».

819

M. Borg, *Jesus, A New Vision* (San Francisco: Harper, 1987); *Meeting Jesus Again for the First Time* (San Francisco: Harper/Collins, 1994). Борг считает многие особенности традиционной христианской веры ущербными: скажем, образ божественного Спасителя ведет лишь к тому, что люди признают правильность определенных формулировок, – и напротив, понимание Иисуса как учителя нравственности ведет к изменению целого образа жизни. Для Борга особенно важно то, что Иисус помогает установить общение с Богом, приводящее к преобразению личности.

820

Столь сострадательным, что Иисус Борга вроде бы не требует абсолютной нравственной чистоты. Образ более сурового Иисуса (например, в требованиях относительно брака) у Борга не появляется.

821

Все это спорно. Предания об Иисусе не подчеркивают Его роль как мистика и проводника Духа. В своей параллели с Хони и Ханиной Борг опирается на

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
работу G. Vermes, *Jesus the Jew* (Philadelphia: Fortress, 1973). Однако не факт, что Хони и Ханина действительно были харизматиками-чудотворцами: этот тезис основан на более поздних раввинистических текстах, которые не вполне надежны (см. Meier, *Marginal*, 581-588). В более ранней традиции Хони изображался как человек, на чью горячую молитву Бог отвечал удивительной помощью. Иисус же не запомнился как Тот, кто творил чудеса, молясь Богу о помощи.

822

E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985); *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993).

823

Иисус родился около 4 года до н. э., жил в Назарете, принял омовение от Иоанна Крестителя, призвал учеников (включая Двенадцать), проповедовал Царство Божье (как в аспекте настоящего, так и будущего времени), пришел в Иерусалим, вступил в споры о Храме, был допрошен еврейскими властями и казнен римлянами. Временами Его ученики, утверждавшие, что они видели Иисуса после Его смерти, конфликтовали с евреями, которые в Него не верили.

824

Морис Кейси (M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*. Louisville: W/K, 1991) считает Иисуса профетическим проповедником покаяния, у которого был реальный конфликт с фарисеями и который предвидел, что Его мученическая смерть будет принята Богом. Брюс Чилтон [B. D. Chilton, *Tyndale Bulletin* 39 (1988), 3-18] утверждает, что между Иисусом и фарисеями существовали разногласия по поводу обрядов.

825

У Тайсена только одна книга посвящена Иисусу: G. Theissen, *The Shadow of the Galilean* (Philadelphia: Fortress, 1987) [Русский перевод: Г. Тайсен, *Тень галилеянина* (Москва: Флюид, 2006). – Прим. ред.] По жанру это роман, но отражает социологические разработки Тайсена, из которых см. особенно *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1978). См. также G. Theissen, *Gospels Context*.

[По-видимому, Р. Браун не успел включить в книгу упоминание о монументальном труде G. Theissen & A. Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), английский перевод которого был опубликован лишь в 1998 году: *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress, 1998). – Прим. ред.]

826

Во многих своих работах Тайсен делает ценные социальные наблюдения, но его политический анализ весьма спорен: возможно, он датирует слишком ранним периодом возникновение тревожной революционной ситуации, а в реальности она сложилась лишь спустя несколько десятилетий (BDM 1.676-705). Кроме того, Иисус и Его названные по именам сторонники, владевшие ремеслом и обладавшие имуществом, происходили не из беднейших слоев населения (Тайсен уже скорректировал свои позиции в данном отношении). Отсюда возникает вопрос: можно ли столь прямо соотносить их отказ от имущества (в Евангелиях объясняющийся эсхатологически) с социально-политической ситуацией?

827

R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence* (San Francisco: Harper, 1987); *Sociology and the Jesus Movement* (New York: Crossroad, 1989). Хотя Хорсли правильно проводит грань между претендентами на царство, пророками, разбойниками и зелотами (BDM 1.682-693), многие возразят ему, что Иисуса считали более чем пророком (возможна, Мессией). (Говорил ли кто-либо из

Введение в Новый Завет. Том II filosoff.org
ветхозаветных пророков с той властью, какая приписывается Иисусу в Евангелиях?) Критический анализ попытки Хорсли применить свои взгляды к рассказу о рождестве [R. A. Horsley, *The Liberation of Christmas* (New York: Crossroad, 1989)] см. в ВВМ 625–626.

828

В Евангелиях мало свидетельств тому, что Иисус адресовал Свою весть прежде всего крестьянам и что Он выступал против политической правящей элиты. (Однако мы находим критику ценностей, которые были общими для крестьян и элиты.) Критики Хорсли часто замечают, что он переоценил социально-классовый аспект миссии Иисуса и пренебрег ее эсхатологическим и духовным аспектами.

829

Хороший обзор можно найти в E. A. Johnson, ETL 61 (1985), 261–294.

830

?. Schussler Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child and Sophia's Prophet* (New York: Continuum, 1994). В этой работе она развивает идеи своей книги *In Memory of Her*. Читая ее анализ, подчас трудно понять, что думал сам Иисус: она формулирует Его взгляды современным языком (эгалитарное движение, протест против патриархального этоса), как Иисус, конечно, не говорил.

831

Даже если вынести за скобки возможность того, что форма в Мф 11:19 (где не говорится о детях Премудрости и нет слова «все») более древняя, в любом случае этот текст неясен (см. Meier, *Marginal* 2.152–153). Точка зрения, согласно которой существовала некая община Q, почитавшая Бога как Софию, мало обоснована фактами. Гораздо более четкие указания на то, что Иисус молился Богу как «Отцу» («Абба»), отражают вполне патриархальное понимание Бога.

832

См. B. Witherington III, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: A/F, 1994).

833

J. P. Meier, *A Marginal Jew*. Два первых тома составляют в общей сложности 1600 страниц; в 3-м томе будут рассмотрены притчи, последние дни жизни Иисуса и Его смерть.

[Сейчас, когда 3-й том опубликован, мы видим, что его содержание несколько иное: он посвящен характеристикам учеников и противников Иисуса. Остальные важные темы отложены для 4-го тома. – Прим. ред.]

834

В *A Marginal Jew* 2.686–698 Мейер высказывается в пользу исторической достоверности исцеления трех слепых (Мк 8:22–26; 10:46–52; Ин 9:1–7). Как мы видим, он не считает Евангелие от Иоанна полностью лишенным исторической достоверности.

835

Например, см. Приложение IX в ВДМ 2.1492–1524, где M. L. Soards рассматривает 35 разных реконструкций домаркового рассказа о страстях и наглядно демонстрирует отсутствие широкого консенсуса.

836

Римско-католическая церковь, которая часто считается самой негибкой в выражении христианской веры, признала это в документе *Mysterium Ecclesiae*, изданном Конгрегацией по вероучению в 1973 году.

837

Резюмирует G. J. Riley, *CRBS* 2 (1994), 232: «Самый дискуссионный вопрос, стоящий перед учеными, это вопрос о том, можно ли считать Евангелие от Фомы подлинным свидетельством независимого направления традиции, восходящего к Иисусу».

838

См. *BDM* 2.1317–1349; A. Kirk, *NTS* 40 (1994), 572–595; C. A. Evans, *BulBR* 6 (1996), 159–165.

839

Сюда следует включить и Филона Александрийского, но о нем уже говорилось в главе 5 (С).

840

Сюда следует включить и Маркиона, но о нем уже говорилось в главе 1 (В).

841

Хотя большинство новозаветных и некоторых христианских сочинений – или все они, – обсуждаемые в следующем разделе, были созданы иудеями, данный раздел включает в себя книги, написанные иудеями-нехристианами.

842

Часто перед буквами, обозначающими сокращенное название документа, можно увидеть также номер, обозначающий номер кумранской пещеры, в которой документ был найден. Так, *1QS* означает, что рукопись *QS* была найдена в пещере № 1.

843

См. важный комментарий M. E. Stone, *Fourth Ezra: Commentary on the Book of Fourth Ezra* (Hermeneia; Minneapolis: A/F, 1990).

[В синодальном переводе – Третья книга Ездры. – Прим. ред.]

844

См. *BDM* 1.373–376; J. P. Meier, *CBQ* 52 (1990), 76–103.

845

В последнее время усилились подозрения, высказывавшиеся и ранее, что «тайное Евангелие от Марка» в реальности является подделкой (розыгрышем?), изготовленной самим Мортон Смитом. См. важную работу Carlson, S., *The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark* (Waco: Baylor University Press, 2005). – Прим. ред.

846

Английский перевод этого и следующего апокрифа с примечаниями см. в кн.: R. E. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas* (Santa Rosa, CA: Polebridge, 1995).

847

Это и следующие пять произведений принадлежат к так называемым «Писаниям мужей апостольских», Название связано с тем, что они возникли в послепостольский период (то есть после смерти апостолов). Некоторые из них написаны до позднейших сочинений НЗ. Греческий текст и (не вполне удачный) английский перевод см. в серии *Loeb Classical Library*: K. Lake (2 vols.; New York: Putnam's, 1912). См также английское издание в мягкой обложке J. N. Sparks (New York: Nelson, 1978).

848

Структура, при которой один епископ главенствовал над пресвитерами, по-видимому, возникла в Римской церкви лишь незадолго до середины II века. Однако анахронистическое именование Климента епископом прижилось. См. BMar 159–183. Относительно Псевдо-Климентин см. выше, главу 34, сноску 6.

849

K. P. Donfried, *The Setting of Second Clement* (NovTSup 38; Leiden: Brill, 1974).

850

B. S. Walters, *The Unknown Teaching of the Twelve Apostles* (San Jose, CA: Bibliographies, 1991); C. N. Jefford, ed. *The Didache in Context* (NovTSup 77; Leiden: Brill, 1994); J. A. Draper, *The Didache in Modern Research* (Leiden: Brill, 1996).

851

См. подробный комментарий W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1985).

852

Великолепный краткий анализ этого сложного сочинения можно найти в С. Osiek, *BRev 10* (#5; 1994), 48–54.

[Уже после выхода в свет книги Брауна К. Озик опубликовала обстоятельное исследование, посвященное «Пастырю»: С. Osiek, *The Shepherd of Hermas* (Minneapolis: Fortress, 1999). – Прим. ред.]

853

В отношении этой книги существует много нерешенных вопросов. См. J. C. Paget, *The Epistle of Barnabas* (WUNT 2.64; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1994).

854

Текст см. в издании С. McCarthy (New York: Oxford, 1994). Обзор исследований см. в: W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron* (VC Supplement 23; Leiden: Brill, 1994).

855

Относительно современных работ по Евангелию от Фомы см.: G. J. Riley, CRBS 2 (1994), 227–252.

856

Р. Браун не вполне точно излагает позицию участников Семинара. Официальные издания Семинара по Иисусу датируют 50-ми годами лишь гипотетическую 1-ю редакцию Евангелия от Фомы, а нынешнюю его форму относят к началу II века. При этом признается, что «в некоторых отношениях Евангелие от Фомы отражает взгляд гностического движения». Большинство логий этого Евангелия Семинар признал неаутентичными. См. R. W. Funk, & Rhoover, The Five Gospels (San Francisco: Harper, 1997), 18, 500–501. – Прим. ред.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!