

# Послание к Ефессянам

## Введение

Послание к Ефессянам поражает воображение широтой охвата богословских проблем, связанных с замыслом Божиим во Христе по отношению к Церкви. Это пастырское послание, полное теплоты и духовного такта, проявившегося в характере советов, тоне умиротворения, и преисполненное радости поклонения Богу. Вместе с тем, оно довольно основательно отличается от других посланий Павла. Все они, за исключением этого, написаны в связи с какой-то особой ситуацией в церквях, к которым были обращены послания. Обычно они отражают актуальные местные проблемы, содержат четко обоснованное учение, преподнесенное с искусной риторикой и раскрывающее определенные богословские аспекты отдельных проблем, и все это сочетается с тщательно выверенным практическим подходом в форме призывов к читателям. Апостол обычно использует краткие, подчас довольно резкие формулировки.

В Еф., напротив, то, что обычно должно рассматриваться как научение, «учительная» часть, тесно сближается с восхвалением Бога (1:3–14) и с отчетом Павла перед своими читателями (раздел 1:15 — 3:21, где отмечаются важные дополнения, отступления от темы в 2:11—22 и 3:2–13). Это неизбежно ведет к увещанию и наставлению (гл. 4 — 6). В данном послании Павел употребляет очень длинные предложения и формулировки, которые имеют несколько литургическое звучание. Своеобразие послания еще в большей мере проявляется в том, что оно теснейшим образом связано с Кол.: в нем текст за текстом раскрываются ключевые темы этого послания с использованием при этом около трети его актуальной лексики. Как все это можно объяснить?

## Авторство

Хотя в ранней Церкви существовало единодушное мнение о том, что автором Еф. был Павел, многие современные исследователи (включая таких выдающихся комментаторов, как Шнакенбург и Линкольн) высказывают другое предположение. Они считают, что это послание мог написать один из более поздних последователей и почитателей Павла, который пожелал донести Евангелие апостола до своего поколения. Их аргументы основываются в целом на перечисленных выше особенностях послания, а также на утверждении, что в нем несколько смещена перспектива в сторону будущего. Все эти аргументы слишком сложны, чтобы детально рассматривать их здесь, но они суммированы в известных комментариях (см.: Caird, p. 11—29; Foulkes, p. 19—49). Мы придерживаемся точки зрения, что автором Еф. был, бесспорно, Павел и что наблюдаемые отличия данного послания можно объяснить либо неверным пониманием Еф. (ряд важных моментов, связанных с этим, будет рассмотрен в Комментарий), либо особыми обстоятельствами и причинами его написания.

## Жизненные обстоятельства, в которых находился Павел в период написания послания

Во время своего тюремного заключения в Риме (ок. 61—62 г.) Павлу удалось воспользоваться случаем и вернуть обращенного им в веру раба Онисима его хозяину, христианину Филимону, проживавшему в Колоссах (или неподалеку от этого города). В этой деликатной ситуации он счел нужным написать письмо (послание) к Филимону. Павел препоручает и свое послание, и возвращение раба хозяину заботам одного из своих сотрудников — Тихику (Кол. 4:7—9), пользуясь okazji написать и передать послание церкви в Колоссах с предостережением о возможном появлении там ложного учения. Тихик и Онисим могли добраться до Колоссов только через море до Эфеса, а затем отправиться на восток по главной римской дороге к Евфрату. Павел сам основал миссионерскую базу в Азии (в

52—55 гг.) в богатом и процветающем городе Эфесе (Деян. 18:19–20:17; 1 Кор. 15:32; 16:8, 19; 2 Кор. 1:18—11), а потому для него было вполне естественным написать письмо эфесской церкви и послать его с Тихиком (ср.: Еф. 6:21,22 и Кол. 4:7–9).

Послание, которое известно нам под названием «Послание к Ефессянам», не было, однако, адресовано прежде всего «находящимся в Эфесе святым» (1:1). В самых ранних рукописях отсутствуют слова «в Эфесе», а в 1:15 и 3:1—3 подразумевается, что Павел и большинство его читателей слышали новости друг о друге, но обычно не более того. Послание также не содержит обычных персональных приветствий, которые следовало бы ожидать в письме, адресованном в Эфес (ср.: Рим. 16; Кол. 4:10–17). Эти особенности позволили многим исследователям предположить, что Еф. было скорее циркулярным посланием церквям всей римской провинции в Малой Азии (включая семь церквей из Отк. 1 — 3). Возможно, следует предпочесть предположение о том, что оно было адресовано церквям, расположенным по пути следования Тихика или вблизи этого пути: из Эфеса в Колоссы, включая Магнезию, Траллы, Иераполис и Лаодикию. (В этом смысле Еф. может быть тем, что в Кол. 4:16 названо посланием из Лаодикии.)

### **Особенности и цель послания**

Большинство необычных мест данного послания можно объяснить нашим пониманием особенностей тогдашней обстановки. Цель послания не в том, чтобы рассмотреть некие аспекты лжеучения в конкретной общине, но духовно поддержать все (главным образом, состоящие из бывших язычников) церкви, расположенные вблизи маршрута следования Тихика. Для Павла открывалась прекрасная возможность прославить Бога, даровавшего людям благодать во Иисусе Христе во исполнение Своих великих замыслов (1:3—14), а также сообщить им о том, как он молится о своих подопечных, ходатайствуя за то, чтобы они могли преисполниться радости, восприняв центральную истину Евангелия и предназначенные для них чудные Его привилегии (1:15 — 2:10; 3:1, 14–21). Вряд ли правильно утверждать, что это послание написано не Павлом, поскольку оно заменяет молитву, в которой Павел обычно преподносит свое учение; истина скорее в том, что данное послание преподносит самую сердцевину Евангелия Павла в форме призыва к богослужению и молитвы—сообщения, или отчета (с отступлениями в 2:11—22 и 3:2—13, где более подробно разъясняется суть его благой вести). Выбор формы богослужения/молитвы для большей части первой половины послания сам по себе придает ему более «возвышенное» и литургическое звучание, которое, естественно, накладывает отпечаток и на другие части послания (и характерно для стиля молитв Павла в других его посланиях). И если Павел только что завершил Кол. и оно еще было при нем, разве не удивительно, что он должен был перестроить его для более широкого круга читателей?

### **Центральная весть послания**

В Еф. представлена ключевая тема, важность которой уже рассматривалась в Кол., — вселенское примирение во Христе (ср.: Еф. 1:9–10, 20–23; 2:10–22 и 3:6 с Кол. 1:19–20). Ветхий Завет подтверждает, что Вселенная была создана единым Богом и все сущее первоначально находилось в гармонии с Ним (ср.: Втор. 6:4, кредо веры евреев, а также Быт. 1). В соответствии с иудейским пониманием, однако, у человека появились иные притязания и исчезло желание добровольно подчиняться Богу, начался процесс противостояния Ему. Люди начали постепенно отдаляться от Него, а затем и друг от друга, что символизировало изгнание Адама и Евы из рая, убийство Авеля и крушение Вавилонской башни. Бог все еще оставался Властелином Вселенной (что подтверждается хроникой событий в Нав. 3:11 и у Иосифа Флавия — Ant.: 14:24), Он контролирует ее целостность, что нашло свое самое яркое выражение в повиновении Израиля единому Богу, в соблюдении единого закона и поклонении в одном храме. «Язычники», однако, были отделены от Бога и от Израиля вследствие того, что

поклонялись идолам. И даже Израиль, которому было назначено являть собой единство творения, был охвачен внутренними раздорами и распрями. Израиль сам разделился внутри себя. Корни этого конфликта, что касается иудаизма, лежат в противостоянии сил сатаны Богу.

Люди уповали на то, что в День Господень, когда Бог подчинит Себе все противоборствующие силы и таким образом восстановит гармонию Вселенной, они будут избавлены от всего происходившего в то время. Так, в Зах. 14:9 по этому поводу говорится: «И Господь будет царем над всею землею; в тот день будет Господь един, и имя Его едино». Мессия же есть «Князь мира» (Ис. 9:6), Который умиротворяет даже природу (Ис. 11:1—9; 2 Вар. 73:1). Когда Он придет, все противодействующие силы будут сметены, Израиль будет восстановлен, все народы придут с благоговением преклониться пред единым Богом (Тов. 14:6; *Sybylline Oracles* 3:808), и они будут поклоняться Ему в одном храме в Иерусалиме (Ис. 2:2—4; 56:6,7; 60 — 62; Мих. 4:1—4; Зах. 8:20—23; 14:16—19; Книга Юбилеев 4:26).

Все это можно назвать вселенским примирением. Еф. учит, что и путь достижения этой цели — во Христе, и ее реализация — тоже в Нем. В Нем было разрушено отчуждение и началось восстановление единства: древнее разделение человечества на евреев и язычников было преодолено (2:10—16); и древнее отчуждение рода человеческого от Бога тоже (2:17,18). Христос начал «наполнять» и воссоединять Вселенную (4:10), принеся в нее мир. Это началось в Нем, а значит, те, кто воссоединен с Ним, т. е. верующие, тоже причастны к этому процессу. Какое величественное значение роли Церкви открывается в этом! Всемирная Церковь иудеев и язычников и есть полнота наполняющего ее Иисуса (1:23); это место, где мир и силы должны увидеть космическое, вселенское примирение, которое свершается ныне (3:6—10). Через единение с Христом Церковь уже составляет единый небесный храм (2:19—21), и более всего мы должны стремиться поддерживать это единство, свидетельствующее о замысле Божьем (4:1—6). Призыв Павла в гл. 4 — 6 рисует путь, который указывает на жизнь, отражающую новое творение Бога — состояние единства, гармонии и мира.

Эта концепция вселенского, космического единения во Христе иногда смешивается с универсализмом (т. е. представлением о том, что Бог в конце концов спасет все сущее, сотворенное Им, включая и враждебные силы). Однако это не так: в 5:6 говорится о грядущем гневе Божьем на тех, кто Ему противится, а 5:5 предостерегает против грехов, которые не позволят грешникам войти в Царство Божье. Речь идет о том, что с Христом воссоединится именно новое творение, но часть старого, непретворенного мира не найдет своего места в новом творении.

В более поздней литературе Игнатий и Ириней делали акцент на единстве института католической церкви, объединенной под эгидой епископов, старейшин (пресвитеров) и дьяконов. В отличие от этого, Павел постоянно подчеркивает существование единой вселенской Церкви иудеев и язычников, он говорит о ней как о части грядущего небесного храма на определенном историческом этапе, а также о явлении всемирного воссоединения верующих (как будет далее видно в Комментарий). Павел пребывал в заточении именно за стремление и попытки усилить это единство между евреями и язычниками (см. коммент. к 3:13).

Следует отметить также две связанные между собой важные особенности послания: здесь сделан акцент на проявлении сил зла («мироправителей тьмы века сего») (6:12) и на современном спасении. Арнольд (С. Arnold) показал, насколько в Эфесе и близлежащих районах была широко распространена вера в магические силы и страх, связанный с духовными силами. Кол. отчасти было направлено против такого страха (Кол. 1:13,16; 2:8,15,18,20), а потому не удивительно, что в своем Послании к Ефессянам Павел снова затрагивает эту тему. Арнольд показал, что у Павла встречается гораздо больше аллюзий на такие страхи, чем обычно принято считать, и что послание во многом предназначено противодействовать им путем упования на могучую силу во Христе и на верующих, нашедших в Нем единство (см. коммент. к 1:19—23; 2:1—7; 3:9,10,15,16,20; 4:8; 6:10—17).

Некоторые исследователи считают, что в Еф. Павел слишком мало говорит о будущем спасении, вероятно, полагая, что оно уже практически реализовалось во Христе. Фактически же, Павел смещает акценты в зависимости от контекста. Слишком доверчивым христианам в Коринфе он говорит «еще нет»; галатам же, которые слишком подчеркивают важность соблюдения закона как гарантию спасения, он говорит «уже». Кол. и Еф. подчеркивают «уже», чтобы ободрить верующих, которые испытывают страх перед духовными силами Вселенной. Они уже спасены от этих сил, в том смысле, что воссоединились с побеждающим Христом в небесной обители и, следовательно, находятся под Его влиянием и защитой (2:1–9). Верующие ныне получили возможность нанести ответный удар силам зла и делают это, используя мощный плацдарм. Борьба, однако, еще не завершилась (6:10–20), несмотря на то что исход ее предрешен нашим союзом с Христом (ср.: Кол. 3:1–4). Нынешний век — век зла (6:12,13,16), и реальное наше спасение принадлежит грядущему (4:30; ср.: 1:14; 4:13); следовательно, здесь подчеркивается наше понимание «надежды» (1:18).

### Ключевая тема послания

Это послание бросает вызов индивидуализму пиетистов и соответствующему учению Церкви, которое мы столь часто находим у протестантов. «Не смотри на церковь, — говорим мы, — смотри на Христа!» Павел, однако, стремится показать стороннему наблюдателю, что замысел Христа и Бога об объединяющем начале в мире должна воплотить именно Церковь. Еф. взывает к разъединенному и разъедаемому постоянными разделением протестантизму в современном мире с еще более резким обращением: стройте мосты, а не закладывайте минные поля. Это звучит актуально и для тех, кто способствует разделению на церкви белых и церкви черных, церкви для богатых, для среднего класса и для «рабочего класса» и т. д. Такие однородные общины, вероятно, формируют более слаженный организм, но как они отражают Благоую весть о примирении? Еф. призывает всех нас находить лучшие пути для создания из своих местных общин реального сообщества людей, чья жизнь и совместное богопочтение «как церкви» свидетельствует о вселенском единстве, которое началось во Христе и которое наполняет нас ощущением Его присутствия.

### Дополнительная литература

- Stott J. R. W. *The Message of Ephesians*, BST (IVP, 1979).  
Foulkes F. *Ephesians*, TNTC (IVP/UK/Eerdmans, 1989).  
Martin R. P. *Ephesians*, BBC (Broadman, 1971).  
Caird G. B. *Paul's Letters from Prison* (OUP, 1976).  
Lincoln A. *Ephesians*, WBC (Word, 1990).

### Содержание

- 1:1,2 Обращение и приветствие**  
**1:3 — 3:21 Благодарение и молитва Павла**  
1:3—14 Прославление вечного замысла Бога  
1:15 — 2:10 Благодарение и молитва Павла за своих читателей  
2:11—22 Отступление от основной темы: церковь, вселенское примирение и единство —  
новый храм  
3:1 Молитва—отчет продолжается  
3:2—13 Отступление от основной темы: разработка концепции апостольского служения  
Павла  
3:14—21 Завершение молитвы—отчета Павла и доксология (прославление)  
**4:1 — 6:20 Призыв жить в соответствии с Благой вестью о вселенском**

## **примирении и единстве**

4:1–6 Открытый призыв к жизни, которая свидетельствует о гармонии нового творения

4:7–16 Дары Христовой победы и возрастание во Христе

4:17 — 6:9 Призыв оставить жизнь «ветхого человека» и жить по законам новой жизни, явленной нам в Иисусе

6:10–20 Последний призыв: вместе противостоять духовным силам зла

**6:21—24 Постскриптум**

## **Комментарий**

### **1:1,2 Обращение и приветствие**

Здесь Павел не отступает от обычной формы приветствия и обращения, которую он использует в других своих посланиях. Слова в *Ефесе* в самых ранних рукописях отсутствуют, но грамматическая конструкция предложения позволяет полагать, что даже и в более ранних рукописях было два названия места. А. ван Рон (A. Van Roon) высказывает предположение, что действительно указывалось два места: «...святым в Иераполе и Лаодикии», но сам он все-таки считает, что вариант *Ефес* и Лаодикия (возможно, указывались два конечных пункта путешествия Тихика) более удовлетворителен, так как позволяет объяснить, почему это послание стало известным под названием «к Ефессянам» (см.: Введение).

### **1:3 — 3:21 Благодарение и молитва Павла**

#### ***1:3—14 Прославление вечного замысла Бога***

Павел открывает послание превознесением Бога (как во 2 Кор. 1:3,4; ср.: 1 Пет. 1:3—5). Эта хвалебная песнь (которая в греч. составляет одно длинное предложение) отличается и от свойственных греч. гимну стихотворного размера (метра), и от построчного параллелизма евр. псалма, но выступает в форме строго выверенной структурной композиции из шести разделов. По-видимому, точнее всего эту песнь можно определить как величественный гимн, величественную молитву или как призыв к поклонению. Он хочет помочь читателю отвлечься от созерцания собственного «я» и собственных страхов и направить свой взор к величию и любви Бога, раскрытых в Его замысле, а также принять участие в этом замысле, сознавая свои привилегии. Такое вступление (как и благодарности в начале других посланий) выбрано намеренно, оно призвано определить главные темы послания; этот раздел, таким образом, служит ключом к пониманию всего послания в целом.

Как и аналогичные евр. молитвы, эта хвалебная песнь открывается прославлением Бога (*благословен Бог...*), после чего идет описательная часть, которая расширяет и подтверждает восхваление Бога. Описание распадается на шесть подразделов (3б,4; 5,6; 7,8; 9,10; 11,12; 13,14), которые не равны по значению. Павел особо выделяет три предложения. Он говорит, что Бог благословил нас... *всяким духовным благословением* (3в); *предопределил усыновить нас* (5) и *открыл нам тайну Своей воли* (9).

Самую же сердцевину составляют высказывания Павла, которые группируются вокруг вышеуказанных предложений: 3б,4; 5,6 и 9,10. В каждом случае акцент делается на деяниях Бога Отца (т. е. Он — подлежащее), и таким образом подчеркивается, что Бог достоин прославления именно потому, что совершил эти деяния. В трех других разделах акцент смещается на то, что «мы» (все христиане) получили в Сыне (7,8; 11,12), или на то, что читатели начинают обретать через Духа (13,14; обращает на себя внимание смена местоимения «мы» на «вы») вследствие свершений Бога.

Плотная канва глаголов в прошедшем времени позволила некоторым комментаторам прийти к выводу, что в Еф. спасение рассматривается как уже завершенное. Однако, как будет

ясно далее, правильнее было бы сказать, что Павел возвеличивает тот факт, что грядущее спасение было начато и стало залогом, т. е. гарантировано во Христе.

**3,4** Слова в начале этого раздела, вероятно, лучше передать следующим образом: «Прославлен да будет Бог», а не «благословен Бог» (как это дается в NRSV, NJB, REB); такой перевод больше соответствует последующему тексту. Павел, однако, просто продолжает возвеличивать Бога, тем самым приглашая своих читателей присоединиться к его славословию, а потому другие переводы правильно передают смысл сказанного им. Павел далее определяет Бога как Отца *Господа нашего Иисуса Христа*, потому что именно Сын (и Благая весть, которую Отец донес до нас через Него) пришел раскрыть характер Бога и показал Его достойным прославления.

Мы должны говорить, что Бог благословен, потому что Он *благословил нас*. Павел, конечно, осознает, что ни он, ни его читатели еще не испытали до конца *всякого духовного благословения*. Мы получили это благословение только *в небесах и во Христе*, благословение века грядущего (ср.: 1:21) или царства Божьего, дарованные нам через Христа, Который восседает одесную Бога (на небесах; 1:20,21), а потому мы имеем в Нем гарантию спасения. Более того, поскольку мы воссоединены с Ним (ср.: 2:6), мы уже начинаем участвовать в некоторых обетованных благословениях (мы увидим это далее, по мере прочтения послания).

Это грядущее по своей сути благословение, которое мы начинаем испытывать во Христе, дальше подтверждается тем, что Бог избрал нас (4). Бог избрал себе народ (во Христе) прежде создания мира, и он должен предстать перед Ним святым и непорочным в любви. Примечательно, что первая мысль здесь не об избрании конкретного народа для церкви (хотя это и может подразумеваться), а о необходимости быть святыми и непорочными перед Ним в мире (как в Флп. 2:15). Вероятно, правильнее было бы сказать, что Бог от вечности избрал Свой народ во Христе (*нас*, т. е. церковь), который должен предстать перед Ним святым и непорочным на последнем суде (как в Кол. 1:22, о чем размышляет Павел здесь) и войти в полноту благословения мессианского века и нового творения.

**5,6** В этом разделе развивается мысль ст. 4. Главное, Павел напоминает нам, что благоволение воли Божьей к избранию Своего народа отражает наше будущее полное усыновление *через Иисуса Христа* (5). Павел считает, что верующие уже могут быть преисполнены радостью, сознавая свое «усыновление» Богом и испытывая чувство сыновьего послушания, вдохновленного Духом (ср.: Рим. 8:14,15; Гал. 4:6). Он видит в этом, однако, лишь предвкушение полноты грядущего усыновления. Он говорит о том, что сотворенные ожидают «откровения сынов Божиих» (Рим. 8:19) и что «мы еще стесняемся, ожидая усыновления» (Рим. 8:23), которое свершится через воскресение и новое творение. Так же как и в текстах Еф. 1:4 и 12—14, в данных стихах, вероятно, речь идет именно о таком сыновстве в новой жизни. Другими словами, Бог избрал Церковь для такого полного и достославного усыновления, которое произойдет через наше воскресение — преобразование и уподобление Иисусу (в этом полном смысле *через Иисуса Христа*, ср.: 1 Кор. 15:42—49; Флп. 3:21; Кол. 3:4).

Вследствие того, что это усыновление происходит по благому расположению воли Божьей, совершенной через Христа, Бог достоин хвалы за Свою Благодать (ба), а поскольку мы уже воссоединились с Христом посредством Духа, эта благодать, в том числе и сыновство, можно сказать, уже дарована нам; этот свободный дар явлен нам *в Возлюбленном* (т. е. в Христе; ср.: Мк. 1:11; 9:7; Кол. 1:13).

**7,8** Эта часть развивает сказанное в ст. 6б. В своем союзе с Христом мы уже владеем плодами грядущего искупления мира, которое Бог гарантировал через искупительную смерть Христа (*Кровь* — библейская метафора искупительной смерти [независимо от того, произошло ли при этом пролитие крови или нет; ср.: Ион. 1:14], поскольку в жертвоприношении в жертву приносилась именно кровь животных). Особое внимание Павел уделяет здесь (как и в Кол. 1:14) *прощению грехов* как первопричине нашего отчуждения от Бога (и не только потому, что это часть будущего благословения, которое мы уже испытываем

сейчас). До тех пор пока есть грех, человечество отделено от Бога и полноты Его благодати (см.: 2:1–3; 11–22; 4:17–19; 5:8–14). Павел разъясняет свою мысль далее: милосердное прошение также сопровождается благодатью *во всякой премудрости и разумении*, что составляет самую сердцевину наших отношений с Богом Отцом (и за углубление которых Павел молится в 1:15—23; 3:14–19).

**9,10** Этот раздел снова возвращает нас к утверждению о том, что совершил Бог и почему Он достоин прославления, — это кульминационный момент. Бог дарует нам понимание и показывает, как практически раскрывается Его *тайна*, которая всегда составляла ядро Его замысла, Его воли. В Еф. «тайна» означает нечто величественное, превосходящее наше воображение и недоступное до конца нашему пониманию. Тайна Божья раскрылась нам в ее христоцентричности, т. е. в том, что *Он прежде положил* во Христе — в Его служении, смерти и воскресении—прославлении. Эта тайна касается «полноты времен», раскрывая прежде всего и более всего последнюю эпоху в истории этого мира (царство Божье и новая жизнь, новое творение). Но Павел считает, что эта «полнота времен» уже предвосхищена там, где Христос воцарился, воссел на небесном престоле, и что верующие уже приобщены к ней во Христе. Содержание этой тайны состоит в намерении Бога все небесное и земное *соединить под главою Христом*. О богословском смысле этого единства и его ключевой роли в данном послании см. во Введении. Знаменательно, что «благословенность» Бога зиждется на фундаменте того, что Он показал нам во Христе и в Церкви — это начало осуществления Его замысла о воссоздании Своего первоначального шедевра творения, т. е. примирения всего сущего с Собой и восстановлении гармонии, утраченной в момент восстания против Него и в последующем отчуждении.

**11,12** Как и в следующем разделе, здесь фокус перемещается с деяний Божьих (как в ст. 7,8) на наше приобщение во всем ко Христу. В этих текстах частично повторяется мысль о том, что уверенность, залогом которой является наше единение со Христом, переданная нам через Божественную благодать, побуждает все сущее воздавать хвалу Богу (ср.: ст. 6а). Этот акцент на предопределении не сводит на нет реальность собственного выбора человека и его ответственности, что становится ясным и в дальнейшем, по ходу послания, но вселяет в нас уверенность в могучую силу Бога и Его замысла по отношению к верующему (см.: Carson). Это было крайне важно для жителей Эфеса и близлежащих районов, которые проявляли особый страх перед другими силами во Вселенной (см.: Arnold).

Большинство переводчиков (в частности NJB) и комментаторов усматривают в ст. 12 свидетельство о разделении христиан иудейского происхождения (*нам, которые ранее уповали на Христа*) и христиан из язычников (*вы*, 13), которые пришли к вере позднее. Но *мы* в ст. 3—10 относится ко всем верующим (не только к евреям), и здесь тот же самый случай. Вероятно, правильнее было бы передать ст. 12 следующим образом: «чтобы [мы] первыми возложив надежду на Христа, могли *потом* [т. е. в последнем испытании] побудить восхвалять Его и других».

**13,14** Последний раздел проливает свет на участие читателей во всем происходящем (раскрывает тему «вы»). Во Христе они обрели печать народа Божьего (см., напр.: Иез. 9:4–6 и Отк. 7:1–8 о запечатлении народа Божьего), которая отмечает их не более, чем тех, кто получил обетованный дар Святого Духа. Как в Деян. 2, обетование, о котором идет речь, в принципе то, что и у Иоил. 2:28,29, но уже в свете христианской веры. Через этот дар они получили мудрость и просвещение, позволившее им познать назначение Благой вести (1:17—20; ср.: 3:5); внутренне укрепиться в Евангелии (3:16; ср.: 6:17); получить доступ к Богу и пребывать в Нем и во Христе (2:18,22; 3:16,17); приобщиться к истокам обетованного вселенского единства (4:3,4); проникнуться мыслью о необходимости вести благочестивую жизнь и поклоняться с благодарением Богу (4:30; 5:18—20) и получать помощь в молитве (6:18). Все эти результаты проявления Святого Духа делают верующих народом Божьим. Печать Духа не является неким второстепенным благословением — *уверовавши* (13в) означает «когда вы поверили», т. е. «когда вы полностью доверились [Евангелию]». Эта деятельность Духа предвосхищает характер Его свершений и более полное их проявление в

новом творении, и тем самым Дух, Который совместно с Богом отмечает нас Своей печатью, также называется «залогом», гарантией, даже «начатком» нашего наследия (ср.: Рим. 8:23; 2 Кор. 1:22; 5:5). Однако благословения, ныне обретенные нами, лишь прообраз тех, что нас ожидают в грядущем: согласно Павлу, мы все еще ожидаем *наследия нашего* в завершительном и полном искуплении мира, которое Бог совершит в конце времени. В 4:30 этот тезис вновь подчеркивается, напоминая нам о том, что мы запечатлены Духом «в день искупления». Затем замысел Божий, источник которого во Христе, найдет свое воплощение и, взирая на это от начала до конца, благодарное творение воздаст хвалу Творцу.

### **1:15 — 2:10 Благодарение и молитва Павла за своих читателей**

**1:15—19а Благодарение апостола.** Греч. письма обычно начинались с прославления богов и уверений в непрестанной ходатайственной молитве. Павел постоянно использует эту форму, развивая ее и вкладывая в нее христианское содержание. Благодарение само по себе (15,16), которое особо подчеркивает то, что сделал Бог для его читателей, и фокус которого потому здесь смещается с более общего прославления, короче по сравнению с благодарениями в других его посланиях (хотя, напр., в Гал. оно вообще отсутствует), а также лишено каких-то индивидуальных, конкретных деталей (ср.: Кол. 1:3,4 и Флм. 4,5). Молитва—сообщение (отчет), которая далее следует, необычно длинная и гораздо чаще переплетается поучениями, чем обычно. Она продолжается по меньшей мере до ст. 23 (15—23 в греч. составляют одно сложное предложение), скорее даже до 2:10, а затем вновь начинается с 3:1, 14— 21. Эти не свойственные другим посланиям особенности, вероятно, можно объяснить общим назначением послания, а также тем, что оно адресовано одновременно нескольким, не связанным между собой общинам.

Павел постоянно молится за своих читателей, дабы, как он сообщает, они получили духовное озарение (17) и смогли бы глубже познать Бога и понять, *в чем... надежда призвания Его* (18) и природы силы Божьей, которая уже действует в христианах (19а). Последнее он демонстрирует на двух примерах: эта сила проявилась в воскресении и славе Самого Христа (19а—23), а также раскрывается в том, что Бог оживотворил нас, восстановив из духовной смерти, в которой мы пребывали, и воссоединив с Христом (2:1 — 10).

**15,16** Первое слово *посему* возвращает нас к 1:14, а тем самым и ко всему разделу 1:3–14. Павел воздаст благодарность Богу за своих читателей из римской провинции в Малой Азии, которых Он привел к спасению. Он кратко благодарит также и за их веру и любовь, о чем был наслышан (как в Кол. и Флм.), подчеркивая, что видит в этом плоды Божественной благодати. Эти стихи ясно свидетельствуют о том, что его письмо не было направлено непосредственно в Эфес (где он пребывал в течение трех лет).

**17—19** В этих трех стихах сосредоточено основное содержание молитвы Павла. Молитва в ст. 17 о даровании *Духа премудрости и откровения* представляет собой типичный образец евр. мышления; здесь Павел молится о том, чтобы Дух, Которого они уже получили, совершил обещанное им. Примечательно, что назначение этой просьбы не в сообщении некоей информации, а в более глубоком познании и приближении к Самому Богу (каковым Он был явлен во Христе). Мудрость, духовное озарение и откровение были самыми типичными дарами, которые евреи ожидали от Духа. *Сила* упоминалась, при этом, гораздо реже (ср.: Исх. 31:3; Втор. 34:9; Ис. 11:2; 1 Енох 49:3; 1QS 4:3–5).

Молитва в ст. 18 тоже являет собой просьбу о духовном просвещении: *сердце* здесь выступает как средоточие разума, воли и духа и обозначает центр восприятия и принятия решений. Хотя Павел более других авторов Нового Завета стремится донести и объяснить свое богословие на рациональном уровне, он ясно осознает, что это только часть задачи. *Сердце* человека нуждается не только в этих более рафинированных богословских концепциях, но и в работе Духа, Который вплетает их в ткань восприятия человека, тем самым производя преобразование его воли и жизни. Павел молится за то, чтобы его читатели могли бы познать *надежду призвания Его*, которая предстоит им, в этом более полном смысле.



Если они действительно проникнутся тем, что Бог собирается наделить их этим славным наследием в Себе наравне со всеми святыми, то это знание («по Его благодати я буду принцессой/принцем, а не лягушкой») преобразует их, преисполнит радости и любви. Израиль часто изображается в Ветхом Завете как наследие Божье: см., напр.: Втор. 4:20; Пс. 32:12; Ис. 63:17; Иер. 10:16. Здесь Павел соотносит это наследие с возвышением Церкви, и его молитва за то, чтобы верующие прониклись той надеждой, которая пронизывает его прославление Бога в начале послания (1:14,5,6,12).

Третья часть молитвы Павла (19а) направлена на то, чтобы читатели правильно восприняли природу и силу Божью, которая уже действует в них. Если верующие просто смотрят на то, что ныне свершает Бог в их собственной жизни, они могут не оценить по достоинству силу Божью, которая во всей своей полноте проявилась на кресте. Его читатели из Эфеса жили в обстановке почитания и преклонения перед магическими силами, и они могли бы счесть силу Дианы более величественной и страшной, чем сила Бога. (Эфесская Диана почиталась как главное божество, которое властвовало над небесными силами, в том числе связанными со знаками зодиака, и над силами подземного мира. См.: Arnold.) Это могло подорвать их доверие к Богу и ослабить решимость участвовать на Его стороне в этом противостоянии идолам. Павел знал, что величие и глубина воздействия Бога на Свой народ во всей полноте проявятся лишь в конце времени (1:5,6,9,10,14), но он мог показать своим читателям, куда они должны направлять свой взор ныне, чтобы увидеть явление Его силы в грядущем (1:19б — 2:10).

**19б—23 Спасаящая сила Божья раскрыта в воскресении и возвышении Христа.** Во Христе как истинном представителе человеческого рода через Его воскресение и прославление Бог показал нам действие Его могущественной силы *в нас* (ср.: 1 Кор. 15:45—49; Флп. 3:21). Естественно, с той принципиальной разницей, что власть, заложенная в Иисусе и явленная при Его славе, уникальна, хотя мы отчасти и приобщаемся к ней (см.: 2:6). Именно поэтому Павел еще раз стремится уверить эфесян в могуществе дарованной им силе Божьей, подчеркивая в конце, что именно Иисус получил всю полноту власти от Бога, поставившего Его главой *Церкви*, которую Бог наполняет (22,23). Это, конечно, означает, что в Церкви во всю мощь может быть задействована власть и могущество Христа.

Церковь традиционно считала, что Бог воскресил Иисуса и, вознесши, посадил по правую руку Свою (*одесную Себя*); последнее отражено в языке Пс. 109:1 (ср.: 2:34—36; Рим. 8:34; Кол. 3:1 и Евр. 1:3,13). Это свидетельствует о воцарении Иисуса как вселенского правителя, Который возвеличен на небесах. Иисус не потерял Своей власти на Земле после Своего вознесения, но напротив: Он переместился в сферу, где Его влияние на ход земной истории обрело наивысшую силу. С нею не могут сравниться никакие другие силы — добрые или злые, начальства или власти в этом мире или на небесах; Его владычество как Восседающего по правую руку Бога превышает всего (21). Первые читатели послания могли это отчетливо увидеть: нет в мире никаких сил, сравнимых с могуществом Христа.

В Пс. 109:1 Господь говорит: «...седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих *в подножие* ног Твоих», а в ст. 22а об этом сказано в прошедшем времени: Бог *все покорил под ноги Его*. Речь идет не о неудаче в борьбе со злом, это скорее переход от стиля Пс. 109 к стилю Пс. 8:6 (Павел использует тот же прием в 1 Кор. 15:25—27). Иисус тем самым выступает как второй Адам, перед которым поставлена задача стать верховным правителем Вселенной. В этой роли Бог *поставил Его выше всего* (22б), т. е. правителем или владыкой, господином — в смысле «главы», в греч. библейском значении этого слова. Это следует из ст. 22б и, вероятно, наиболее удачно передается в РЕВ, где говорится, что Бог «отдал Ему Церковь как главе всего сущего». Павел едва ли мог нарисовать более величественную картину действия этой силы в Церкви, но, чтобы еще больше подчеркнуть этот аспект, он описывает Церковь с двух позиций.

Во-первых, он называет Церковь Христовым *телом* (23а). Во 2 Кор. Церковь, будучи «телом» Христовым, как и любой организм, имеет уши, глаза и голову (1 Кор. 12:16—21) — и все тело принадлежит Иисусу и тесно связано с Ним (1 Кор. 6:15; 12:12). Здесь же, вероятно,

речь идет не просто о Церкви, имеющей туловище, для которого Иисус является головой. Поскольку в ст. 22 Иисус описывается как верховный владыка Вселенной, а не Церкви и слово *глава* (голова) используется не в анатомическом смысле, а в значении «правитель». Но использование терминов «тело» и «голова» (глава) в ближайшем контексте по отношению к Христу неизбежно вызывает ассоциации с тесными связями, которые существуют между ними (ср.: 4:16; 5:23, 28, а также с ярким речевым оборотом из Кол. 1:18 — «Он есть глава тела Церкви»).

**23** продолжает описание Иисуса как *Наполняющего все во всем* (ср.: 4:10). Глагол «наполнять» (и его производное Наполняющий) является метафорой для выражения смысла «присутствовать, активно воздействовать на что-л. или «распространять свое влияние, властвовать над кем-л». Владычествуя над всем сущим, Христос «наполняет» его; тем самым Он начинает открывать тайну, о которой говорится в ст. 9,10, Он начинает подчинять Себе все, что противостоит Ему, и приводит все сущее в гармонию с Собой. Но, как говорит Павел, превыше всего в этой *полноте* (т. е. в том, что Он наполняет) есть Церковь. Об этом он более подробно будет говорить в 2:1—22.

В заключение Павел молится о том, чтобы его читатели поняли, что сила, действующая в Церкви, являет собой присутствие той же самой силы, которая приведет к преобразованию жизни, к воссозданию Вселенной, во всей полноте и гармонии соединенной с Христом. В своем единении с Христом Церковь уже получила весть об этом заключительном событии.

**2:1—10 Спасаящая сила Бога, открытая в спасении Церкви.** К сожалению, неудачное разделение на главы прервало единство этого раздела с предыдущим (1:15—23), где Павел говорил о действии силы Божьей в Церкви, проявившейся в воскресении Иисуса, представителя человеческого рода, Которого Бог возвеличил, сделал властелином Вселенной и главой Церкви. В данном разделе Павел стремится привлечь внимание к этой самой силе Божьей, но сосредоточивает внимание на другом ее проявлении: Бог оживотворил нас, пребывавших в смерти из-за своего греха. Он начинает в ст. 1 с соединительного союза «и» (который часто в переводах опускается), и создается впечатление, что он намеревался написать: «И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, оживотворил во Христе» (см.: Кол. 2:12,13). Однако он отошел от такого простого утверждения, вставив пространное разъяснение понятия *мертвые по преступлениям и грехам*. Нарисовав неприглядную картину прошлого, греховного состояния своих читателей (2), Павел в ст. 3 считает необходимым разъяснить, что это относится не только к ним, но и ко всем нам, находящимся в такой бедственной ситуации, из которой Бог милостиво избавляет нас. В ст. 5,6 Павел возвращается к тому, с чего начал, но теперь уже употребляет местоимение первого лица множественного числа: «И нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом». Здесь он продолжает раскрывать природу Божественной силы, действующей в Церкви; он молится о том, чтобы его читателям была дана возможность познать эту силу, поскольку она придаст смысл их жизни, преисполнит радостью их сердца, побудит их уста воздавать хвалу Богу, придаст им силу в борьбе.

**1—3 Вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим:** эта фраза — яркий пример евр. мышления; его образец прекрасно продемонстрирован в Мидраше (евр. комментарии), где в комментарии к Прем. 9:5 говорится о «нечестивых, которые даже при жизни названы мертвыми». Погрязших в грехах ожидает смерть, их судьба уже при жизни определилась; то, что они считают «жизнью», на самом деле лишь предвестие смерти, потому что в такой жизни нет Бога (ср.: Ин. 5:24; 1 Ин. 3:14 и 1QH 11:10—14). Хотя в других своих посланиях Павел учит, что такое состояние — следствие греха, здесь он не заостряет на этом внимания; скорее всего, состояние *мертвых по преступлениям и грехам* относится к их прошлому состоянию духа. Это плоды их «смерти». В ст. 2 Павел описывает жизнь во грехе как следствие, главным образом, двух связанных между собой явлений: влияния *мира сего* (т. е. современного павшего творения и сил, которые оно создает в обществе и которые приводят к постоянному мятежу против Бога, в отличие от грядущей «новой жизни» или «нового творения») и влияния сатаны, который здесь описывается в качестве *князя, господствующего в воздухе*. Греч. слово

*aer* обозначает нижние небеса, небесную сферу, ближайшую к Земле, которая часто рассматривалась как место пребывания злых духов. Мысль о том, что сатана действует в *сынах противления*, нередко встречается в евр. литературе. Так, в книге «Вознесение Исаяи» говорится, что сатана «возрадовался в Иерусалиме из-за Манассии и укрепил его на пути к отступничеству и в беззаконии, которое было распространено повсюду и в Иерусалиме» (2:2—4; ср.: 4 Цар. 21; 2 Пар. 33). Это может звучать как предопределенность ко злу, за которое мы не несем ответственности, но в ст. 3 ответственность в равной мере распространяется и на нас с нашей мятежной природой, которая отражена в наших помыслах и устремлениях. Все это о тех, кого Павел называет *чадами гнева*; кому по справедливости назначено испытывать на себе праведный гнев святого Бога, направленный против греха.

**4—7** Все то, что Бог в Своей любви и милости свершил для нас, резко контрастирует с судьбой грешников, описанной в ст. 3, и раскрывает с мощным драматическим накалом природу действующей в нас силы Божьей. В ст. 5 это обозначено как сила воскресения, которая переносит нас от «смерти в жизнь». Это можно было бы рассматривать просто как метафору, описывающую восстановление взаимоотношений (как в Лк. 15:32), но, похоже, речь здесь идет о чем-то большем. Выражение *оживотворил со Христом* (что обычно соотносится с воскресением), по-видимому, можно раскрыть следующим образом: «мы будем *воскрешены* со Христом к новой жизни и уже сейчас можем говорить об этом как о совершившемся событии, поскольку, во-первых, судьбоносное событие воскресения представителя человечества Иисуса уже произошло и, во-вторых, мы уже начали приобщаться к некоторым сторонам этой новой жизни в нашем единении с Ним.

То же можно сказать и о содержании ст. 6, где говорится о том, что мы вознесены и восседаем с Христом на небесах (т. е. с Христом на Его престоле, по правую руку от Бога: ст. 6 повторяет сказанное в 1:20). Хотя Павел учит, что верующие будут участвовать в суде и управлять миром (см., напр.: 1 Кор. 6:2; ср.: Отк. 3:21), он также ясно утверждает, что этого еще не произошло (1 Кор. 4:8). Эти стихи в действительности не противоречат вышесказанному.

Некоторые комментаторы высказывали точку зрения о том, что здесь Павел отступает от реальности, утверждая, что спасение уже совершилось, великая борьба закончилась и верующие уже царствуют на небесах. Автор послания (в качестве которого в данном случае обычно предполагается ученик Павла) далее обвиняется в триумфализме. Но это не согласуется с серьезным христианским упованием на будущее в 1:3—23, а также принижает роль сказанного в 4:20 — 5:15, 6:10—18 и особенно в 6:12, где современная жизненная ситуация, в которой находятся христиане, свидетельствует о конфликте с нашей грешной природой («ветхого человека») и с силами этого мира. Ст. 5,6, несомненно, устремлены в будущее: изложенное в них ныне — только полная истина о Христе, но это должно быть подтверждено для нас в том смысле, что Он — наш представитель, т. е. Он предопределил наше будущее и что мы ныне воссоединены с Ним через Святого Духа. Аналогичным образом прошедшее время в выражении *вы спасены* в ст. 5 (и в ст. 8) не означает, что автор послания думает, что наше спасение уже совершилось, но что наше окончательное спасение лишь имеет гарантию во Христе и приближается к нам: мы действительно начали переходить от смерти к воскресению и жизни. Эти стихи следует понимать как прогрессивное откровение и близость к утверждению, которое Павел делает в Кол. 1:13; 3:1—4. В ст. 7 (который созвучен 1:6,7, 18,21) показано, что именно грядущее раскроет нам спасение и благодать, которые сейчас нам известны лишь через веру.

**8—10** Этот вывод частично перекликается с темой, которая обсуждается в Гал. и Рим.: об оправдании по вере без соблюдения закона Моисея. Однако здесь Павел рассматривает другой аспект той же самой проблемы, дополняющий ее. Он говорит, что спасение, которое мы уже получили в процессе перехода от «смерти» к «жизни» в своем единении с Христом, драматическим образом раскрывает силу Божественной благодати, именно потому что исходит целиком и полностью от Него. Это не следствие и не воздаяние по нашим делам, это *дар Божий*, дар веры (в греч. языке здесь не подразумевается, что вера тоже дар

Божественной благодати, хотя такой вывод можно сделать на основании других высказываний Павла). Далее Павел спешит прояснить, что он не отрицает важности дел. Но наша прошлая жизнь во грехе и наши дела только подчеркивают, что мы должны быть избавлены от бедственного положения, в котором пребываем. В ст. 10, напротив, речь идет о нашем спасении с позиций преобразования нашей жизни во Христе (ср.: 2 Кор. 3 — 5; 5:17; Гал. 6:15). Таким образом, с Иисусом мы — первенцы нового творения и как таковые действительно способны творить добрые дела. Более подробно это разъясняется в 4:17 — 6:20.

## **2:11—22 Отступление от основной темы: церковь, вселенское примирение и единство — новый храм**

Павел здесь перестает молиться за своих читателей, а потому формально ст. 11—22 представляют собой отступление от основной темы письма. Вместе с тем, эти тексты составляют богословское ядро послания, поскольку истины, содержащиеся в них, утверждают и разъясняют прославление и молитву Павла и подчеркивают их значение. Если Еф. — венец богословия Павла, то тексты 2:11—22, вероятно, его главная драгоценность, и, как всякий обработанный драгоценный камень, этот отрывок блистает гранями и скрывает в себе неизведанные глубины, которые еще предстоит оценить по достоинству.

В структурном отношении этот отрывок характеризуется вплетенным в его канву противопоставлением понятий: «некогда — теперь» (которое развивает предыдущее, близкое ему по смыслу противопоставление в ст. 1—7). Оно начинается в ст. 11 — 13, где подчеркивается элемент «некогда» (*некогда* в ст. 11, *в то время* в ст. 12, которому противопоставит *теперь во Христе* в ст. 13) и повторяется в ст. 19—22, где акцент делается, в основном, на понятии «теперь», «уже». Ст. 14—16 (мысль которых воспроизводится в ст. 17,18) составляют центральную часть всего раздела, будучи одновременно и переходными, и тем самым подразделяют его на три части.

Это противопоставление прошлого и настоящего состояния выражено языком непреходящей темы отчуждения в прошлом (12, 19), отдаленности (13) или враждебности (16) и нынешнего состояния примирения (16), единения (15,16) или мира (17). Другими словами, этот отрывок показывает нам, что Бог начал вселенское примирение во исполнение Своего предвечного замысла (1:9,10). Здесь выделяются два масштабных процесса. Ст. 11 — 15 сосредоточены на том, как во Христе был преодолен барьер, разделявший ранее евреев и язычников, и как язычники воссоединились с верующим *Израилем*. Мы могли бы назвать этот процесс «горизонтальным примирением». В ст. 16—22 упор делается на другом процессе, в результате которого и евреи, и язычники утвердились *в Боге* (16—19), получив доступ к Нему (18) и устроившись на жительство с Ним в небесном храме (19—22). Мы можем назвать такой процесс «вертикальным примирением». Более детально это будет рассмотрено далее, по ходу комментария.

11—13 В первой части раздела христианам из язычников напоминает о их прежнем греховном состоянии, об отчуждении от израильского общества, народа Божьего. Они были, как сказали бы иудеи, «необрезанными». Обрезание было знаменем завета–договора Бога с Израилем, которое выделяло их среди остальных народов мира. Иудаизм тем самым использовал термин «обрезание» как свидетельство принадлежности к народу Божьему, народу завета, а остальных людей, которые были вне завета–договора с Богом, называл «необрезанными». Речь шла не о том, что только евреи совершали небольшую хирургическую операцию (это было характерно и для других семитов), а о значении этого обряда, который подтверждал, что они вошли в завет Моисея.

Павел начинает свое описание прежнего состояния язычников, используя слова, с помощью которых любой иудей мог указать на их положение отщепенцев, «аутсайдеров». Совершенно ясно, однако, что Павел совсем не радуется такому положению и старается дать этому надлежащую оценку, говоря о евреях, что они лишь *так называемые обрезанные*. Согласно Павлу, их обрезание плотское, рукотворное, поэтому для них подчас это не более

чем внешний обряд, тогда как взаимоотношения с Богом, которые он должен символизировать, не стали внутренним проявлением их сути. Для Павла только *вера* может по-настоящему наполнить эти символизируемые обрезанием взаимоотношения с Богом (см.: Рим. 2:28,29), и это одна из самых глубоких христианских истин (Флп. 3:3; Кол. 2:11).

В ст. 12 Павел возвращается к главной цели послания. В прошлом, будучи неверующими язычниками, его читатели не могли приобщиться к Христу, ибо Мессия — прежде всего царь *Израиля* (Рим. 9:5). Они были отчуждены от «израильского общества» — благословенного народа Божьего. Выбор Павлом термина «общество» (в некоторых переводах дается слово «гражданство», что представляется менее удачным) свидетельствует о том, что он менее всего думал о национальном Израиле, а скорее о верных иудеях, живущих в теократическом обществе. Исключение язычников из сообщества народа Божьего означало, что они не участвовали в заветах, которыми обеспечивалось обетованное спасение через Мессию (использованный здесь язык весьма созвучен с таковым в Рим. 9:4). Они могли во многом надеяться и уповать на многочисленных «богов», которые в мире ничто, но оставались без истинного Бога, а теперь надежда, которую Он им даровал, стала воплощаться в жизнь.

Теперь, *во Христе Иисусе* (13), ситуация кардинально изменилась, и Павел использует обычную библейскую метафору для описания этой драматической перемены. Образы *дальнего* и *ближнего* восходят к Ис. 59:19 и используются Павлом в ст. 17,18 (где он фактически прямо цитирует Исая). В ст. 13 употребленная им терминология более тесно переплетается со спецификой языка в современном иудаизме. Глагольная форма «стать ближе» стала термином, обозначающим прозелита из язычников, неевреев, и тем самым воссоединяющим его или ее с израильским сообществом. Прозелит становится «ближним» с двух позиций, которые приняты в иудаизме: он становится ближе к народу Божьему и ближе к Богу, к Которому близок Его избранный народ. Он получает доступ к храму (месту особого присутствия Бога) и к Богу, Который всегда присутствует среди Своего народа. Как будет видно в дальнейшем, Павел рассуждает о преобразованном народе Божьем и небесном храме, но вместе с тем образ, представленный в ст. 13, не теряет своей силы.

**14—18** В этих стихах находится самая сердцевина евангелия Павла о примирении. Он начинает в ст. 14—15 с «горизонтального примирения». Об Иисусе впервые сказано, что *Он есть мир наш* в том смысле, что Он воссоединил две крупных группы человечества (необрезанных и обрезанных) воедино. Он (в принципе!) уничтожил *вражду* между евреями и язычниками, разрушив разъединявший их *барьер*, который неизбежно вызывал взаимные подозрения и вражду. Этим барьером служил ритуальный закон Моисея с его скрупулезным кодексом святости, который делал невозможным для верного иудея сосуществовать, жить в непосредственной близости, с язычниками.

В письме Аристеея (ок. 100 г. до н. э.) относительно этих предписаний говорится: «Законодатель [Моисей] окружил нас частоколом и железной стеной, чтобы воспрепятствовать любым нашим контактам с другими народами и сохранить тем самым в чистоте наши тела и души... в поклонении единому всемогущему Богу» (139), и далее: «...а потому во избежание осквернения или развращения через связь с недостойными людьми он оградил нас со всех сторон предписаниями о необходимости совершать очищение, употреблять чистую пищу и напитки, а также сохранять чистоту в том, что касается чувств осязания, и слуха, и зрения» (149). Буквальный забор в самом храме, который запрещал язычникам под страхом смерти входить во внутренний двор, где совершали поклонение израильтяне, был просто внешним, материальным выражением требований закона Моисея.

Вражда, которую закон Моисея насадил среди грешного человечества, как говорится нам, Христос упразднил *Плотию Своею* (15) — прямое указание на смерть Христа на кресте, о чем в Кол. говорится как о примирении «в теле плоти Его, смертью (Его)» (Кол. 1:22; 2:11,12; см.: ст. 16). С этой враждой было покончено, когда на смену закону Моисея как единого и неделимого завета-договора Бога с Израилем пришел превосходящий его по духу и по условиям закон нового творения, торжество которого было явлено во Христе (ср.: 2 Кор. 3:3—18). Это не означает, однако, что Павел выступает против закона Моисея, как будет ясно

из дальнейшего рассмотрения (см. конкретные ссылки на Тору в 5:31 — 6:3). Скорее речь идет о том, что закон Моисея сыграл свою положительную роль, оградив Израиль от развращающего влияния других народов, что дало возможность Богу осуществить Свое дальнейшее намерение, о котором сказано в ст. 15 и которое отражает предвечный замысел Бога (1:9,10). Бог возжелал *создать* из двух разделенных народов — евреев и язычников — *новое* возрожденное человечество. О важности этой мысли для богословия Павла см., напр.: 1 Кор. 12:13; Гал. 3:28 и Кол. 3:11.

16 Здесь взор Павла обращен к «вертикальному измерению». До сих пор мы почти были убеждены в том, что крест Христов не изменил коренным образом статус Израиля (точка зрения, которой придерживается Марк Барт в толковании этого отрывка), просто к нему прибавились язычники, которые получили вместе с ним благословение. Однако это не согласуется с пониманием этой проблемы Павлом, поскольку он продолжает утверждать, что *единое тело*, созданное Богом, из евреев и язычников, примиряло и тех, и других с Богом на кресте. Это подразумевает, что Израиль тоже страдал от разделения с Богом по причине своего греха (ср.: 2:3), который должен быть искуплен на кресте; Израиль примирится с Богом, только если будет причастен к новому творению, воссоединится в одном теле Христовом, в Его Церкви, которая состоит из верующих евреев и язычников. Конечно, слова Павла не следует воспринимать в том смысле, что эта всемирная Церковь евреев и язычников была создана вначале, а затем примирилась с Богом на кресте. Он скорее говорит о том, что Иисус на кресте был представителем не только евреев, но и язычников тоже, как последний Адам (Рим.

5:12–21; 1 Кор. 15:45; Флп. 2:5–11). В первом случае это единение уникальным образом отразилось в Нем Самом (15): *из двух создать... одного нового человека*; вселенское примирение возможно только через единение и союз с Христом. Это означает, что Церковь для Павла есть третья сущность — ни евреи, ни язычники, а новое человечество.

В канву этого языка нового творения человечества вписывается евр. упование на то, что в конце времен Бог пересотворит мир, сделав его даже еще более прекрасным, чем при первом сотворении. По аналогии с тем, что часть этого народа Божьего будет преобразована и воскреснет в новом теле в гармонии с миром, в который они пришли жить, таковым будет и новый род человеческий, живущий в полной гармонии с Богом и своими ближними. Для Павла все это начинается с воскресения Христа, которое для нас являет собой модель и начало новой жизни (см.: Рим. 8; 1 Кор. 15:45–49; 2 Кор. 3–5; Гал. 6:15; Флп. 3:21). Однако знаменательно, что это истинно только в Нем, во Христе; именно Церковь с Христом, действительно, откроет этот опыт вселенского единения.

**17—18** Здесь Павел снова возвращается к словам Исаи в 57:19, используя их в несколько модифицированном виде для дальнейшего разъяснения своей мысли. Слова *и пришед, благовествовал мир* не относятся ни к воплощению Иисуса и Его служению, ни к возвеличанию Христа через проповедь апостолов, но лучше всего объясняются как резюме к ст. 14—16, где знаменуют собой крест и воскресение. Выражение *благовествовал мир* перекликается со словами в Ис. 52:7, но все остальное практически повторяют сказанное в Ис. 57:19. Первоначально этот отрывок толковался как благословение Богом иерусалимских евреев (*ближних*) и евреев диаспоры (*дальних*), но здесь скорее речь идет о достижении нового уровня мессианского «мира», который Христос принес верующим евреям (*ближним*) и верующим язычникам (*дальним*), а тем самым и примирение между новым человечеством и Богом. Ст. 18 продолжает это, используя метафору храмового закона («доступ»). В Ветхом Завете только первосвященник, как представитель народа Израиля, имел непосредственный доступ к Богу, т. е. имел право войти в святая святых и только в День Искупления. Израиль стоял в отдалении, а язычники еще дальше. Но через смерть и воскресение Христа те и другие теперь имеют непосредственный доступ к Богу через дар Святого Духа, Который вводит каждого в осязаемое присутствие Бога.

Однако Павел не разъясняет конкретно, *как* крест делает действенным примирение человечества с Богом. Само это слово означает устранение вражды или отчуждения с обеих

сторон. Со стороны человека враждебное отношение к Богу возникло в результате противостояния Его справедливому и исполненному любви призыву сохранять сыновье повиновение Ему. Что касается Бога, то можно говорить о некотором Его отстранении от человечества, которое выразилось в Его святом гневе против нашего греха при любви к самому грешнику (2:3; 4:17,18; 5:3–6). Именно наш грех, как постоянно подчеркивает Павел, — наша самая большая, фундаментальная проблема, которая нашла свое разрешение на кресте (т. е. еще до того, как каждый из нас поверил и принял это предложенное нам примирение). Вот почему Павел неустанно подчеркивает несметное богатство «милости» (4) и «благодати» (1:2, 6,7 и др.) Бога. Он не говорит нам, *как* Бог совершил это, не упоминает здесь о заместительной жертве (о чем см. коммент. к Рим. 3:25; 5:9—11; 2 Кор. 5:19–21; Гал. 3:13). Скорее он просто рассматривает это как само собой разумеющееся (1:7; 5:2, 25,26) и в данном послании сосредоточивает свое внимание на результате Божьей милости и благодати — восстановлении взаимоотношений с Богом и особенно на вселенском характере единства, гармонии и мира, которые Бог предлагает во Христе.

**19—22** В завершение Павел подходит к той славе, которую Бог предусмотрел во Христе для бывших «аутсайдеров» язычников (см. параллель со ст. 13). Они получили привилегию стать «согражданами святым», т. е. не евреям или христианам из евреев, но приобщиться к *народу Божьему* и стать полноправными гражданами, подданными небесного царства Божьего, жителями города–храма. Уже в Гал. 4:26 Павел обращает внимание иудействующих на то, что христиане принадлежат не только земному Иерусалиму, но и небесному (ср.: Флп.

3:20). Богословское значение этого утверждения базируется на предположении о том, что грядущий век уже реализован на небесах, а Иерусалим в том виде, в каком он будет явлен *в новом творении*, уже ожидает своего «нисхождения» на Землю (см., напр.: Отк. 21:1–4; и 21:10 — 22:5). Сказать, что мы уже жители этого храма–города означает сказать, что мы ныне (*теперь*) в союзе с Христом приобщены к этому небесному городу, сиянному славой Божьей, и что он окончательно будет явлен и затмит собой все, что мы знаем о нем как о реалии этого века. Аналогичным образом, именно Церковь ныне участвует и являет собой поклонение во славе святых последнего времени — в небесном городе (см.: Евр. 12:22–24). Эта мысль о жителях города–храма продолжает тему доступа к Богу, которую вводит ст. 18, поскольку небесный город наполнен и излучает славу присутствия Бога. Действительно, согласно Отк. 22:5, слава Божьего присутствия освещает все вокруг ночью и днем.

В ст. 20—22 звучит та же мысль, несколько усиленная образными речевыми оборотами. Верующие теперь представлены как строительные камни, которые постепенно возводят из самих себя небесный храм. Многие иудеи ожидали построения нового храма в Иерусалиме в грядущем веке, а в некоторых ветвях иудаизма считается, что *народ* Божий будет пребывать с Богом в этом святом месте (ср.: учение Иисуса в Ин. 2:19). Эта точка зрения отражена здесь, и утверждается при этом, что данный процесс *уже* в действии (как в 1 Кор. 3:16,17; 2 Кор. 6:16,17; 1 Пет. 2:4–10). Читатели Павла, как он говорит, *уже утверждены на основании Апостолов и пророков*. *Греч.* синтаксис здесь, судя по артиклю, который относится и управляет двумя этими существительными (как в 3:5), позволяет полагать, что существует одна группа, в которой апостолы действуют как пророки (т. е. несут откровение), хотя известна и самостоятельная группа пророков (4:11). Сам Иисус назван *краеугольным камнем*, на котором постепенно возводится все здание, контуры которого определяются будущими стенами. Речь может идти о том, что этот храм создается через откровение, данное во Христе, через постепенное раскрытие и воплощение в жизнь этой тайны, которые происходят через работу пророков–апостолов (см.: 4:11, особенно ст. 5). Но все это зиждется на Христе, поддерживается Христом и обретает свои зримые очертания, как здание, параметры которого определяются краеугольным камнем, Христом. Есть и другое толкование: Христос как «замковый камень свода» (который поддерживает все арочное сооружение); однако более предпочтительным представляется первое толкование, поскольку в последнем варианте отсутствует процесс строительства храма, а это может означать, что Христос еще не имеет в

нем места.

Последний стих главы напоминает читателям о дарованной им великой чести быть частью всей этой конструкции. Они составляют строительные блоки («кирпичики») здания всемирной Церкви, в которой пребывает Бог посредством Своего Святого Духа. И включены в него именно через единение с Христом, в Ком все сущее приведено к космической гармонии и миру, что стало возможным через примирение, истоки которого на Кресте.

### ***3:1 Молитва–отчет продолжается***

После важного отступления, которое Павел сделал в 2:11–22, он снова обращается к своей молитве–отчету, которую он возносил за церкви, состоящие из бывших язычников (1:15 — 2:10). Однако, начав предложение от первого лица, где слова «я, Павел» являются подлежащим, он снова делает огромное отступление до того места, где подлежащее встречается со сказуемым (главным глаголом предложения)! В некоторых переводах, чтобы завершить предложение, этот огромный пробел заполняется добавлением дополнительных слов или выражений (в русской синодальной Библии добавлен глагол «сделался»; в РЕВ — фраза «молиться Богу»), тогда как в оригинале Павел заканчивает начатое предложение лишь в ст. 14 (это свидетельствует о том, что его письмо написано в спешке; это не богословское, тщательно отредактированное послание грядущим поколениям).

### ***3:2—13 Отступление от основной темы: разработка концепции апостольского служения Павла***

Павел делает эту большую вставку, потому что после краткого заявления о себе он почувствовал потребность объяснить важную вещь, прежде чем следовать дальше. Он заявил, что сделался узником Иисуса Христа (т. е. за Иисуса; это не значит, что Иисус заключил его в темницу!) за них, язычников — и эта последняя мысль требовала более подробного разъяснения. Именно о его апостольском служении язычникам говорится в ст. 2—13; эта тема рассматривается более широко и изменяет всю структуру Кол. 1:23—29. Данный раздел в оригинале состоит из трех предложений. В ст. 2–7 он повторяет мысль об открытии тайны вселенского воссоединения во Христе, которая была высказана в 1:9,10 и 2:20, — об откровении, которое проливает свет на участь язычников (б). Второе предложение (8—12) сконцентрировано на роли Павла как апостола язычников и на дарованной ему благодати, которая сделала его (хотя и *наименьшего из всех святых*) избранным вестником вселенского примирения. Наконец, в ст. 13 Павел снова возвращается к своим страданиям, которые он претерпевает за Евангелие, к теме, ярко осветившей данное отступление.

**2–7** Отступление от темы начинается с уверенного заявления Павла, что его читатели, несомненно, слышали о доверенной ему Богом миссии. Он был достаточно убежден в их осведомленности, что вполне резонно. Он сам распространял Благою весть о приобщении язычников к народу Божьему от Иерусалима по всему Средиземноморью до Югославии (Иллирик в Рим. 15:19) и планировал идти в Рим и Испанию (Рим. 15:14—24). Более того, он три года — с 52 по 55 г. — пробыл в Эфесе (Деян. 20:31), откуда его соратники распространили эту весть далее на восток, до Колосс и Лаодикии, а возможно, и возвещали ее и в других центрах этого региона тоже. Вместе с тем, тот факт, что он говорит об этом, свидетельствует о написании им общего послания и церквам, которые не встречались с ним; не только эфесянам, которые не просто «слышали» о его миссии.

Если общий смысл ст. 2,3 вполне ясен, то этого нельзя сказать о конкретных деталях, о чем свидетельствует сравнение разных переводов. Многое зависит от фразы: *о домостроительстве благодати Божией, данной мне для вас*. В NIV сохраняется некая неопределенность в высказывании Павла, но означает ли это: а) «способ, которым Бог доверил ему благодать трудиться ради них», т. е. было ли это откровение свыше (NJB); б) «дальнейшее использование дарованной благодати» (см.: Caird); в) «полномочия (или



ответственность), позволяющие использовать дарованную Богом благодать» (NRSV; ср.: GNB), или г) «планирование или организацию работы под действием благодати Божьей», т. е. концептуальное содержание тайны (NIV). Аргументы достаточно убедительные в каждом случае, однако синтаксис и связь со ст. 3,4, позволяют склониться скорее к первому варианту. Затем в ст. 2—4 Павел разъясняет, что Бог доверил ему через свою благодать Евангелие для язычников, раскрыв ему тайну, о которой он уже немного писал (а именно в гл. 1 — 2!), и что читатели могут понять суть Евангелия, о чем он и говорит.

**5,6** Здесь Павел переключает внимание своих читателей на новый аспект открывающейся истины. Слова, использованные Павлом, позволяют полагать, что здесь он намекает на Благою весть в Ветхом Завете, и он основательно рассматривает ее, напр., в Рим. 4; ср.: Рим. 9:25 — 10:21. Но есть и отличия от Ветхого Завета. Павел говорит, что Бог должен сделать язычников сонаследниками обетования, членами единого тела (Павел вводит новое слово «сопричастники») нового народа Божьего и тем самым приобщить к обетованию нового творения во Христе.

Три термина, которые Павел использует здесь (в греч.), имеют одну и ту же приставку — «со», что означает «с», «вместе», «совместно». Обычно считалось, что тексты, подобные Ис. 2:1—4, указывают на то, что толпы язычников с восторгом потекут и сольются с возрожденным Израилем и станут прозелитами, или иудеями. Откровение о тайне полноты благословения язычников было дано в полную силу только теперь через святых *апостолов и пророков* Божьих. В коммент. к 2:20 говорилось о том, что с грамматической точки зрения правильнее рассматривать единую группу «апостолов, выполняющих роль пророков», хотя синтаксис допускает и другое значение: «апостолы и пророки, действующие в единстве». Самый убедительный аргумент в пользу второго толкования содержится в 4:11, однако следует отметить, что нам неизвестны пророки в самой ранней Церкви (кроме апостолов), которые получили бы такое важное откровение, и данный контекст согласуется с обсуждением Павлом своего *апостольского* назначения. Если мы зададим вопрос, когда Павел получил первую весть об этом, то, несомненно, ответ будет: во время своего опыта по дороге в Дамаск (ср.: Деян. 26:12—18; Гал. 1:11,12,15,16), хотя процесс ее раскрытия и распространения среди более широкого круга апостолов (5) продолжился дальше (ср.: Деян. 15; Гал. 2), и в нем могли принимать участие и пророки. Так позволяет думать сказанное в Деян. 15:28.

**6** Этот стих завершает утверждение о том, что язычники получают свое благословение во Христе через Евангелие. **7** Это еще часть предложения (в греч.), которое Павел начал в ст. 2, а не нового раздела (как в NIV и NRSV); нас снова возвращают к мысли о Божественной благодати и силе, которыми был наделен Павел как служитель этого Евангелия.

**Примечание.** Описание *апостолов и пророков* как *святых* вызывает проблемы. Некоторые исследователи усмотрели здесь то, что впоследствии в раннекатолической традиции было использовано для ограничения термина «святые», в то время как Павел обычно использовал его по отношению ко *всем* христианам. (Греч. слово *hagios* может быть прилагательным, означающим «святой», «отделенный для Бога для исполнения особых целей», или существительное «святой», «отделенный».) Это, однако, не совсем убедительно, потому что в Еф. этот термин повсюду используется в более широком смысле (1:1,4,15,18 и т. д.). В равной степени не очевидно, что Павел здесь особо возвеличивает апостолов по сравнению с другими верующими: себя, например, он считает *наименьшим из всех святых*! Объяснение, вероятно, можно найти в Кол. 1:26,27, где использована близкая терминология, но говорится, что тайна была открыта «святым». Когда Павел, перечитав этот отрывок из Кол., переключает свое внимание на откровение, которое было дано апостолам, слово *hagiois* просто сохраняется здесь, но с другим акцентом: теперь оно обозначает «апостолов и пророков» как «отделенных для Бога» для выполнения своей роли — восприятия сути Божественного откровения.

**8–12** Эти тексты продолжают и развивают тему служения Павла. Он называет себя «наименьшим из всех святых», что далеко выходит за рамки его прежнего заявления о том, что

он — наименьший из апостолов, поскольку он противостоял Евангелию и преследовал последователей Иисуса (см.: 1 Кор. 15:9; но ср.: 1 Тим. 1:15, где он «первый из грешников»). Здесь явная гипербола, призванная возвеличить чудодейственную благодать Божью, которая сделала Павла апостолом для язычников, снабдив его Евангелием, раскрывающим глубины сокровищницы Христовой благодати и ее вселенские масштабы. Павлу была назначена миссия помочь людям узреть вселенскую тайну, которая, наконец, раскрылась, и пути, которые Бог избрал для исполнения Своего предвечного замысла (9). Павел был призван «осветить» истину, т. е. рассеять туман духовной тьмы, в которой они пребывали. Этот язык, вероятно, относится главным образом к обращению в веру (ср.: 5:8–14; Деян. 26:17,18; 2 Кор. 4:4–6; 1 Фес. 5:4,5), но Павел при этом руководствуется чувствами, которые реализуются в его пастырском служении и ходатайстве иной молитве за свои церкви (см., напр.: 1:18; 3:18). Значение этого актуального «просвещения» проясняется в ст. 10, где показывается, что всеобъемлющее служение Павла — его проповедь, учение и наставление, ходатайственная молитва — направлено на созидание *Церкви*, в которой *начальством и властью на небесах* должна быть явлена *многообразная* (в оригинале «многоцветная») *премудрость Божья*.

Что здесь имеется в виду? «Начальства», о которых идет речь, вероятно, представляют все «воинство» небесных существ; не только ангелов Божьих, не только «духов злобы поднебесных» (6:12), но и тех, и других. Они в своей совокупности свидетельствуют о тех, кому Бог являет Свою мудрость. Он совершает это через Церковь, которая отражает в мире Его мудрость. В этой мудрости явлен Его предвечный замысел во Христе (11), т. е. не что иное, как намерение воссоединить все сущее во Христе (1:9,10). Это находит свое выражение во всемирной Церкви, где евреи и язычники живут и поклоняются Богу как единый организм, в гармонии с Богом и со своими братьями и сестрами во Христе (ср.: 6; 2:11–22). Учение и молитва Павла в Еф. 1 — 2, таким образом, призваны подчеркнуть и воодушевить верующих на такое единение, что и служит предметом его наставлений в гл. 4 — 6. Он считает это одним из центральных свидетельств Благой вести (но не единственным), следуя тем самым Иисусу, чья завершительная ходатайственная молитва (Ин. 17) сосредоточена на просьбе о том, чтобы Бог поддерживал Церковь в единстве любви, которая свидетельствует и отражает любовь и единство, существующее между Отцом и Сыном.

**13** снова возвращает нас к заявлению в ст. 1 о том, что Павел сделался *узником Христа за... язычников*. Его читатели, должно быть, сокрушались, видя, что Бог допустил такое явное поражение, но Павел хочет видеть в своих скорбях проявление славы. Почему же после всего он попал в заточение? Дело в том, что он стоял за равенство христиан–язычников с христианами из иудеев в составе единого преобразованного народа Божьего — в теле Христовом, и это приводило в ярость иудеев (и, к сожалению, некоторых христиан из иудеев), поскольку лишало их ореола исключительности и покушалось на их духовные привилегии. Именно этот мощный антагонизм спровоцировал арест Павла, его заточение и невыносимые страдания (см.: Деян. 21–28). Более того, Павел прибыл в Иерусалим, полностью отдавая себе отчет в опасностях, которые его там подстерегают (Рим. 15:30,31), и принес с собой пожертвования из разных церквей, собранные христианами из язычников в дар Иерусалимской церкви как знак их любви и благодарности материнской церкви за духовное благословение через полученную ими Благою весть (Рим. 15:26,27). Павел надеялся, что это поможет скрепить братские узы единства между двумя церквями, которое постоянно подвергалось нападкам. Христиане иудейского происхождения действительно не оставляли в покое его церкви на протяжении всего времени его служения (см., напр.: 2 Кор. 10 — 13; Гал. 1 — 2, 6; Флп. 3), и менее стойкий человек мог бы устранить от решения этой проблемы. Павел, однако, прибыл в Иерусалим как апостол Евангелия для язычников и Евангелия вселенского примирения. Он, еврей, посвятил свою жизнь проповеди этого Евангелия язычникам и считал, что любой риск, сопряженный с воссоединением язычников с церковью, состоящей из евреев, оправдан. Вот почему его заточение было во славу язычников. И если посмотреть на то, как завершилась его жизнь, то «без преувеличения можно сказать, что Павел умер мученической смертью за воссоединение христиан» (Findlay, *The Acts of the Apostles*, p.

32). Эта весть весьма актуальна и для современных протестантских церквей, которые так легко подвергаются расколу и снова разделяются на основании приверженности «истине», часто без осознания того, что тем самым они вступают в противоречие с центральной истиной Евангелия о примирении и восстановлении единства во Христе.

### 3:14—21 Завершение молитвы–отчета Павла и прославление

Наконец Павел возвращается и заканчивает предложение, начатое в ст. 1, и приступает к завершению молитвы–отчета, начатой в 1:17. Здесь он добавляет тему, о которой только что писал. В 1:17–23 основная молитва совершалась за углубление духовного понимания его читателями центральной тайны Божьей воли; акцент делался на том, чтобы они смогли преисполниться радостью в своей христианской надежде и довериться действию спасающей и примиряющей силы, которой предназначено соединить воедино все сущее во Христе. Здесь же молитва сосредоточена на силе, позволяющей понять (и познать как реальность) полноту Христовой любви. Чем глубже эта истина раскроется в церкви, тем более широко она будет отражать единство, гармонию и ответный резонанс мессианского мира, который в конце концов будет восстановлен Богом в новом творении.

Эта заключительная часть молитвы–отчета Павла представляет ее кульминацию. **14** Здесь Павел преклоняется в молитве перед Богом, на коленях, со склоненной до земли головой, выражая глубокое почтение, как человек, приносящий к ногам могущественного царя не терпящую отлагательств просьбу (чаще всего молитва воздавалась стоя). Павел, несомненно, хотел передать впечатление о могущественной силе Божьей. Если он называет Его Отцом (см. коммент. к Мк. 14:36; Лк. 11:2; Рим. 8:14—17), то это выражает, как мы должны помнить, не только близкие отношения. На Востоке отец — господин в семье, тот, кто разрешает все важные вопросы и кому должны повиноваться дети (независимо от возраста). Когда евреи говорят о Боге как об Отце, то они имеют в виду, что Он — Властелин мира, что обязывает беспрекословно повиноваться Ему.

**15** Это ощущение силы, исходящей от Бога, усиливается добавлением фразы о том, что Ему повинуется (Им именуется) *всякое отечество на небесах и на земле*. В некоторых переводах подчеркивается *единое* семейство на Небе и на Земле (церковь, включая «святых» прошлых времен), однако в греч. это требует употребления определенного артикля, который там отсутствует. Более предпочтительным представляется вариант «всякое семейство» (§9788; в русской синодальной Библии — «отечество»), поскольку в ст. 15 дается основное определение Бога как *Творца* всего сущего, всего многообразия сотворенных существ (ср.: 3:9; 1 Кор. 8:6; Кол. 1:15–18), Который как суверенный владыка каждому предназначил иметь определенный облик и играть соответствующую роль. В евр. традиции считается, что Бог не просто дал имена сотворенным Им существам в качестве опознавательного знака, Он предопределил, кем они являются. Для англ. читателя не совсем понятно, почему Павел вообще использовал здесь слово «семья» (§9788; в русской синодальной Библии — «отечество» от греч. *patria*, семья по отцовской линии), но уместность этого термина очевидна греч. читателю, поскольку здесь имеет место игра слов: *pater* — «отец», «предок». Слово «семья» подчеркивает общность происхождения от одного предка или (когда речь идет об ангельском роде) принадлежность к близкому роду.

**16—19** Молитва Павла состоит из двух (а возможно, и трех) просьб. Первая, изложенная в ст. 16,17, о даровании *внутренней силы* (вселиться в *сердца ваши*, ст. 17; см. коммент. к 1:18), через Святого Духа. Это не харизматические термины того или иного рода: речь идет о пребывании (более полном) *Христа* в сердцах его читателей, о том, чтобы они укоренялись и пребывали на фундаменте любви. Некоторые переводы (NIV, NJ B) начинают ст. 17 со слова *итак*, и создается впечатление, что Павел призывает своих читателей прежде всего укрепляться Духом, после чего (как следствие) Христос может вселиться в их сердца — но это ошибочный перевод. Ст. 17 скорее *разъясняет* эту просьбу, т. е. «верю вселиться в сердца» их. Это не молитва об обретении мистического опыта — когда мы становимся просто

«каналами». Павел молится о том, чтобы Христос пребывал в нас *через веру*, т. е. мы должны жить, постоянно обретая все более глубокое доверие и любовь в Нем, и все более и более уподобляясь Христу (как в Гал. 2:20, где первая часть стиха объясняется второй). Именно пребывание Христа укрепляет духовную жизнь христианина и удерживает его на прочном основании, особенно в годину испытаний (ср.: Кол. 1:11; Флп. 4:12 и в первую очередь 2 Кор. 11:216–12:10).

Вторая просьба раскрывается в ст. 18—19а. Это молитва о глубоком духовном восприятии и реальном осознании Христовой любви, которая превышает всякое человеческое разумение. Отметим, что фраза *со всеми святыми* весьма знаменательна: Павел не ищет сугубо индивидуального (*solo virtuosus*) познания Христовой любви, он говорит о той любви, которая воссоединяет нас друг с другом. Строго говоря, молитва Павла в ст. 18 не о том, что мы должны уразуметь сами по себе эти четыре измерения Христовой любви (как в NIV, REB, GNB), хотя, конечно, он имеет это в виду; он преподносит эту мысль в более простой форме: эти параметры — «широта, долгота, глубина и высота» призваны показать нам, что такое любовь Христа (так в NRSV; ср.: NJB). В ст. 18 он в действительности не раскрывает нам, что значат эти четыре измерения. В иудаизме такие измерения используются для описания непостижимой премудрости Божьей (см., напр.: Иов. 11:5–9; ср. также: Рим. 11:33,34, где тоже есть подобного рода доксология; Кол. 2:2,3), и, возможно, что здесь Павел имеет в виду именно ее (ср.: 3:10). Но и при этом премудрость Божья находится в фокусе объединяющей любви во Христе, о чем свидетельствует и следующий ст. 19а. Другое толкование (как в случае NIV и др.) предполагает, что Павел просто опускает слова «любви Христовой» в ст. 18, поскольку далее эта фраза приводится в ст. 19б.

**19б** отражает либо третью просьбу, либо (что более вероятно) результат полноты осознания Христовой любви. Смысл понятия «исполниться» рассматривается в комментариях к 1:23. Там, где любовь Христова познается со всей глубиной, Христос осуществляет Свое правление, объединяя мироздание в Себе Самом в гармонии нового творения с Богом.

Доксология (прославление) формально завершает и возвращается по кругу к первой половине послания с призывом к благодарственному поклонению, как и в начале послания (1:13,14). Прославление представляет собой переход от молитвы Павла к поучительным текстам, за которыми следуют прямые увещания и наставления (гл. 4 — 6; ср. тексты из Рим. 11:33—36, которые выполняют сходную функцию). Это прославление призвано снова напомнить читателям о грандиозных и милосердных свершениях Божьих в них (ср.: 1:19 — 2:6) — но не для того, чтобы вызвать в ответ их эгоистичные, корыстные просьбы, а способствовать углублению доверия и упования на грядущее преобразование их жизни, а также просьбы, которые гармонируют с Божественным замыслом относительно Его Церкви на текущий момент. Эта доксология совершенно необычна в свете молитвы о даровании славы Богу через Церковь (21), но это хорошо согласуется с видением грядущей вселенской Церкви в соответствии с Божественным замыслом, о котором Павел нам сообщает. Это одновременно и ясный призыв к читателям убедиться в том, что Церковь обретет характер, достойно отражающий славу Божью.

#### **4:1 — 6:20 Призыв жить в соответствии с Благой вестью о вселенском примирении и единстве во Христе**

Вторая часть послания посвящена практическому воплощению Евангелия примирения и единства в жизни церкви. В большинстве случаев Павел обращается к своим читателям с прямым призывом, в основе которого — изложенное в предыдущих главах. При этом Павел каждый раз ссылается на сказанное им в начальных словах благодарности, в своей молитве-отчете и наставлениях. Повторяющаяся тема о том, как «жить» (Павел обычно использует евр. метафору «поступать», «ходить»), в свете Евангелия красной нитью проходит в дальнейшем тексте, начиная с 4:1 (4:17; 5:2,8,15).

#### 4:1—6 Прямой призыв к жизни, которая свидетельствует о гармонии нового творения

Здесь Павел говорит о нашем призвании жить в соответствии с принципами вселенского примирения, которое исходит от Бога. Этот отрывок созвучен остальной части послания и является связующим звеном с предыдущими текстами. Эта связь проявляется не только в обобщении темы единения, которая звучала ранее, но особенно в слове «итак» в ст. 1, которое (как в Рим. 12:1) отсылает нас к призыву в предыдущих стихах. Данный раздел состоит из двух частей: призыв к единству (1—3, частичное расширение Кол. 3:12—15) и семикратное исповедание, которое усиливает его (4—6).

**1—3** Снова представляя себя здесь как *узника в Господе*, Павел просто указывает на уровень ответственности, который он определяет и для себя, и для других. Его читатели не преминут отметить, что он был узником именно вследствие своего ревностного стремления к единению, о чем он теперь взывает к ним (см. коммент. к 3:13). Но этот его призыв более общего характера: жить достойно Божественного призвания (см.: 1 Фес. 2:12; Рим. 12:1; Кол. 1:10). Он призывает приобщиться к Христовой силе воздействия на новое творение (1:20—22; 2:6) и стать частью небесного строения — храма (2:19—22). Данный призыв раскрывает при этом и его собственную ответственность. К. Барт резюмирует это следующим образом: «Царские наследники воспитывались своими учителями не палкой, а призывом сохранять свое высокое достоинство и твердость принципов». Возможно, он прав, но здесь призыв обращен не к высшей аристократии со свойственными ей величием, властным подходом к решению проблем и авторитарностью, но скорее к коллективному смирению, благородству и терпению, прощающей любви, которая символизирует примирение (2; ср.: Кол. 3:12,13). **3** Здесь (ср.: Кол. 3:14,15) это проясняется как призыв к жизни, способствующей единению.

Призыв сформулирован в терминах, точный перевод которых вызывает затруднения: «повеление... исключает пассивность... спокойствие... выжидательная позиция... Инициатива ваша! Делай это сейчас! Имей в виду это! *Вы* должны сделать это! — такие обертона звучат в ст. 3» (Barth). Это не призыв к мужчинам и женщинам *построить* царство Божье; это предостережение с призывом *хранить*, удерживать единство, которое Бог уже даровал во Христе (см.: 2:11—22) и в которое мы обращены Духом, дарованным нам Христом и Его заслугами. Дух дарует нам мессианский *мир* Божественной гармонии как объединяющее, связующее начало. Эта связь, однако, как ясно осознает автор послания, может быть подорвана высокомерием, ложью, гордыней, эгоизмом и упрямством, о чем он говорит в 4:17 — 5:14.

**4—6** напоминают нам о центральной вести — о призыве к единству с семикратным повторением слова «один» (одна, одно). Ст. 4 находит свои параллели в Кол. 3:15, но в Еф. 2:14—17 рассматривается в свете главных тем (одно тело); 2:18—22 (один Дух) и 1:11—14; 18—23 (одна надежда). Эта триада «единств», по-видимому, относится к видимому «телу» (единая всемирная Церковь, объединяющая евреев и язычников), преобразующемуся невидимым Духом, Который дарует ей гармонию и *мир* во Христе (3), а следовательно, и будущую надежду полного вселенского примирения, которое уже в действии (1:13,14). Вторая триада (5) представляет собой традиционную формулу крещения. (Вера во Христа как в Господа неизменно составляет сердцевину исповедания крещения, напр., в Деян. 2:34—39; 19:5, хотя нет причины полагать, что это единственное условие.) Для еврея исповедовать Иисуса Господом было равноценно признанию Его *единства с Отцом*, поскольку ежедневной молитвой иудеев была *Shema* (Втор. 6:4; ср.: Рим. 10:9—12; 1 Кор. 8:4—6).

Ст. 6 естественно приводит к кульминационному моменту: иудейско-христианскому исповеданию веры в единого Бога, суверенного Владыку Вселенной, всего сущего. Именно на этом фундаменте веры зиждется надежда на совершение вселенского примирения (ср.: Рим. 11:36; 1 Кор. 8:4—6; Кол. 1:15—20), а это возвращает нас к Богу, о Котором говорится в 1:3—10.

Необходимо отметить, что единение относится как к местной общине, так и, особенно, к всемирной Церкви. Многие христиане часто склонны в большей степени сосредоточиваться

на усилении любви внутри одной общины (даже иногда, увы, определенной группы в церкви), чем обращать внимание на разделение между церквями.

#### 4:7—16 Дары Христовой победы и духовное возрастание во Христе

В этом исключительно важном разделе призыв не звучит открыто, он скорее подразумевается. Во-первых, о всемирной Церкви говорится как о растущем организме, едином теле (15,16), развивающемся из уже дарованного во Христе союза (2:11—22) до полного единения со Христом во вселенской гармонии, которая придет на смену уходящему веку, в грядущем новом творении (13,15). Во-вторых, каждый христианин имеет в этом жизненно важную часть (7,166) в меру дарованной ему благодати — в результате восшествия и освобождения Христа (8—10). В третьих, Христос даровал определенные качества лидерства (главным образом связанные с дарами учительства), позволяющие обеспечить напрямую такой рост и неразрывное единство (11—13, 16а). Ст. 11—16 (которые в оригинале составляют одно предложение) тонко выражают развитие этой мысли.

**7—10** Сама мысль и способ ее выражения прочно связывают эти тексты с 1 Кор. 12 и Рим. 12:1—8 (ст. 7 особенно близко напоминает 1 Кор. 12:4—7 и Рим. 12:6). Когда Павел говорит о разной степени благодати, дарованной Богом каждому (*каждому из нас дана благодать по мере*: «каждому», «мы», «нас» встречается и в других местах послания), он не ограничивается сказанным для служителей (11). Далее он описывает Христа как Дарующего всю меру благодати. Он представляет воскресение—вознесение Иисуса как раскрытие и более полное исполнение сказанного в Пс. 67:19. Иисус преодолел все оковы, *пленил плен* (ср.: Кол. 2:15) и ныне свободно *одаривает* нас дарами Своей победы.

**9—10** Эти тексты можно толковать трояко: либо как то, что восшедший на высоту нисшел и в преисподнюю, либо что восшедший есть тот, кто ранее снизошел до воплощения (вочеловечивания) и уничижения на кресте, либо что восшедший затем снова нисшел (в Духе), чтобы одарить человечество. Какое толкование предпочтительнее?

Фраза «преисподние места земли» (ад), вероятно, правильно понимается в NIV и в GNB, и особенно в REB, как «самый низкий уровень (Вселенной, с небесной перспективы) в самой земле», а потому первый вариант следует исключить. Третий же вариант не исключен, но ст. 10 позволяет полагать, что Христос восходит и наполняет Вселенную с неба (см. соответствующий коммент. к 1:23). Однако наиболее предпочтительным представляется второй вариант: тот, кто восходит и ныне наполняет Вселенную (и наделяет нас разными дарами), не кто иной, как тот, кто вначале нисшел в смирение до воплощения в человеческую природу и принял смерть за нас (ср.: 2:2:14—17). Его восшествие (2:17) на крест и воскресение принесло нам мессианский мир, благословение и благодать, радостью которой мы преисполнены.

**Примечание. 8** Хотя в Пс. 67:19 говорится о том, что восшедший на высоту *принял дары для человек*, Павел заменил слово «принял» на *дал*. Существуют разные предположения по поводу того, почему он это сделал. Знал ли Павел, что в евр. тексте могла иметь место простая перестановка согласных: *chalaq* (делиться, распределять) вместо *laqach* (получать)?

Прочитал ли он намеренно слово *laqach* в смысле «давать, получать для кого-то» или потому, что считал текст Пс. 67:19 оборотом речи, метафорой, указывающей на левитов (так в Чис. 18:6, 19)? Или Павел предпочитает раввинистическое или данное в таргумах толкование текста Пс. 67:19: Моисей восшел на высоту (на небеса), чтобы узнать слова закона, который он *дал как дар людям*? Истина ускользает от нас, но очевидно, что слово «получил» было в русле традиционного понимания смысла всего стиха или, по крайней мере, имело значение: «получение» восшедшим — то, что описывается в этом стихе, потому нам необходимо помнить, что Павел акцентировал внимание не на исторической ссылке на этот Псалом, а на типологическом воплощении прообраза во Христе и на Его дарах Церкви.

11—16 В ст. 11 приводится пример разных даров, которыми Христос наделяет

служителей церкви. Павел не ограничивает исполнение даров сказанным в Пс. 67:19, скорее он рассматривает различную благодать в ст. 7 как неотъемлемую часть и Христовых даров тоже. Апостол, однако, намеренно подчеркивает их роль в управлении и ответственность за духовный рост церкви на пути единения всех верующих (12, 16).

Избрание руководителей церкви определяется, в частности, потребностью раскрывать, утверждать Евангелие и обучать. Особый акцент на том, что Христос дает церкви, в первую очередь, апостолов и пророков, согласуется с *фундаментальной* ролью, которая предназначена «апостолам и пророкам» с точки зрения откровения в 2:20 и 3:5 (ср. также: 1 Кор. 12:28, где упоминаются, как и здесь, учителя). Павел стремится показать своим читателям, что открытая им Благая весть о вселенском примирении должна продолжать укреплять основы и объединять церковь. Вряд ли мы можем сделать вывод о том, что Еф. учит о постоянном даровании церкви апостолов и пророков (как это утверждают те, кто ратует за возрождение новозаветной Церкви), равно как и о том, что автор рассматривает их просто как исторические персонажи прошлых эпох, на смену которым пришли евангелисты и пасторы (по представлениям многих современных комментаторов). Евангелисты и пасторы упоминаются потому, что они были известны читателям Павла как работники церкви. Читателям за пределами Эфеса Евангелие было проповедано в основном миссионерами–евангелистами, а не самим апостолом. К концу служения Павла термин «пастор» стал использоваться наравне с «епископом» и «старейшиной/пресвитером» как синоним «руководителя церкви» (ср.: Деян. 20:17,28, где упоминаются пресвитеры как «блюстители», или пастыри). «Пастыри» и «учителя» объединены одним определенным артиклем в греч. тексте, что позволяет полагать наличие единой группы («пастыри, которые одновременно и учителя»); однако в этом длинном перечне различных служений, эти две группы перекрывают друг друга, т. е. имеются в виду (учительные) функции (и «учителя» как отдельная группа; 1 Кор. 12:28–29; Гал. 6:6). Позднее, уже после эпохи Павла, церковное руководство оформилось в рамках тройственного служения: епископ, пресвитеры и дьяконы. Отсутствие этих терминов в Еф. 4:11 служит веским аргументом в пользу написания послания во дни служения Павла, а не в более позднее время.

**12** Деятельность этих руководителей церкви была направлена на обеспечение и координацию трех важных потребностей церкви. Христос поручил им обеспечение нужд святых, нужд церкви и созидание тела Христова. В традиционном протестантском толковании (ныне отраженном во всех современных переводах, включая NJB) деятельность руководителей ограничивалась служением святым, именно их обустройством, с тем чтобы они, а не руководители церкви далее служили делу ее созидания. Предположение о том, что именно слово «руководители» является подлежащим ко всем трем фразам, легло в основу «католического» и «клерикального» толкования. Но, хотя любое «клерикальное» толкование исключается на основании ст. 7 и 16 (где утверждается, что святые принимают участие в создании церкви), более вероятно, что речь идет о функциях лидеров, о которых все еще говорится в ст. 12.

Согласно ст. 13, руководители должны выполнять задачи, возложенные на них, как сказано в ст. 12, «до тех пор, пока мы все не достигнем единства, присущего нашей вере и нашему познанию Сына Божьего» (так в REB). Павел не описывает здесь некий исторический период, когда церковь постепенно достигнет единства веры и обретет структуру, станет зрелой церковью, как предполагает перевод NIV. Он скорее возлагает надежды на Второе пришествие Христа, которое завершит процесс вселенского единения, начатый на кресте (2:11—22). По своей вере и познанию Сына мы уже приобщены к этому единству (действительно, оно дано нам, чтобы «сохранять» [4:21]), но должны ждать его полной реализации. При Втором пришествии Христа, и только тогда, мы, «всемирная Церковь, придем в образ Совершенного Человека, полностью зрелыми, во всей полноте Самого Христа» (NJB). Эта мысль перекликается с тем, что сказано в Кол. 3:4, с той лишь разницей, что здесь подчеркивается «корпоративная» сущность всемирной церкви как единого тела. Руководители даются церкви для исполнения поручения, обозначенного в ст. 13: «...доколе

Христос не приведет церковь в полноту зрелого возраста». Однако слово «доколе» имеет также оттенок значения «по направлению». То, что Христос совершит во всей полноте в конце, есть цель, стремиться к которой должны уже сейчас руководители, ведомые Божественной благодатью.

NIV начинает со ст. 14 новый раздел, причем со слова *затем* (заменив им греч. слово, означающее «так чтобы», «дабы»), тем самым снова предполагая, что историческую церковь ожидает золотой век. Но ст. 14—16 составляют неразрывное целое с предложением, которое началось в ст. 11, и продолжают единую мысль, а именно: Христос дал руководителям церкви поручение обеспечить распространение Благой вести и укрепил наши надежды и упование на нее. Он дал им это «дабы мы» не оставались младенцами в вере (подверженными любым влияниям), но начали бы духовно возрастать, стремясь к зрелости, т. е. *уподобляться* Христу. Хотя этот образ до сих пор позволяет полагать, что церковь развивается по направлению к идеалу человечества (до полного возраста Христа), смена образа в конце ст. 15 напоминает читателю, что Иисус есть Господь (*глава*), управляющий всем процессом, а церковь должна духовно возрастать, обретая все более тесные связи с Ним. Павел завершает этот раздел парафразом Кол. 2:19, стремясь подвести итог ранее сказанному. Рост всего церковного организма исходит *от* Христа, но само тело растет *пропорционально* благодаря росту каждого члена организма, что способствует созиданию строения, совершаемому в любви (вновь повторяется утверждение ст. 7 о том, что не только руководители церкви совершают ее духовное строительство). Все участвующие в созидании тела церкви связаны между собой *взаимно скрепляющими нитями, связями* (это созвучно функции учителя, возложенной на руководителей). Сказанное актуально и для нас. Мы должны понять, стремятся ли наши руководители обеспечить такого рода совместное созидание единой церкви Божьей и хотим ли мы следовать этому?

#### **4:17— 6:9 Призыв оставить жизнь «ветхого человека» и жить по законам нового человека, явленного в Иисусе**

Эта тема перекликается с призывами в Кол. 3:5 — 4:2. В Кол. Павел приводит описание христианской жизни, главным образом противопоставляя «горнее» преходящему и суетному, земному (Кол. 3:1—6). В Еф. 2:1—22 он уделяет основное внимание противопоставлению «некогда» — «теперь», т. е. прошлому отчуждению от Бога и нынешнему единению и гармонии в новом творении. Хотя речевые обороты в заголовке раздела используются только в 2:15 и 4:22—24, они служат подходящими метафорами для всего раздела. Но в отдельных его частях подчеркиваются разные моменты темы новой жизни: тексты 4:25 — 5:2 в первую очередь соприкасаются с такими грехами, как гнев и ложь, которые могут вызвать раздоры и разделения в церкви; тексты 5:3—14 предостерегают верующих от опасности вновь погрузиться в мрак окружающего мира (особенно с точки зрения аморальных сексуальных связей); тексты 5:15—20 противопоставляют безумие этого мира и мудрость новой, преобразованной по Божьей благодати жизни, тогда как в 5:21 — 6:9 показано, как отношения между мужем и женой, родителями и детьми, рабами и господами могут отражать вселенское единство, процесс достижения которого Бог начал во Христе.

**4:17—24 Отложите прежний образ жизни ветхого человека и облекитесь в нового человека!** После настоятельного призыва к читателям оставить прежний образ жизни язычников (17), эта их прежняя жизнь рисуется в весьма мрачных красках (18,19; ср.: Кол. 1:21; 3:7), что создает резкий контраст с тем, что они услышали через радостную весть о Христе (20,21). Христос являет Собой идеал новой жизни человека, и Павел напоминает своим читателям, что Евангелие поэтому включает в себя учение о необходимости освободиться от греховной природы «ветхого человека» и облечься в нового человека (22—24; ср.: Кол. 3:8—10).

**17—19** Эти стихи обнаруживают весьма близкое сходство с текстами в Рим. 1:18— 32 (особенно, 1:21,24). Здесь отчетливо видно, что, как и подобает призыву, больший акцент



делается на ответственности человека за отказ от греха (ср.: Рим. 1:24, 26, 28 — «предал их Бог...» со ст. 19 — *предались*). Как в Рим., проблема связана с их мышлением, их идолопоклонством (слово *суетность* в ст. 17 незамедлительно выдает в авторе его еврейское мышление), непростительное отчуждение от Бога, «ожесточение сердца». В Писаниях эта последняя фраза означает «мятежный дух», а не эмоциональную индифферентность (ср. с обетованием в Иез. 36:26,27). Бог постепенно перестает занимать приоритетное место в жизни человека, и это приводит к искаженному грехом представлению о Боге. А это, в свою очередь, усыпляет совесть и повергает человека в пучину греха (19). Все это суммировано в одном ключевом слове послания: «отчуждены» (18). (NIV дает вариант «отделены»; ср.: 2:12 и Кол. 1:21).

**20—24** Здесь прошлой жизни язычников противопоставляется то, что они узнали о Христе, — как в первоначальном провозглашении вести, так и в последующем учении. Примечательно, что стихи 20,21 отражают, как в зеркале, Кол. 2:6,7, и это совершенно очевидно здесь. Главное, они узнали о Христе, что Он воплощенная *истина* (т. е. Божественная реальность, свет и жизнь), в противовес «обману» (отсутствию Божественной реальности, мрак и суетность), которые были характерны для их прошлой жизни (21,22). Греч. язык Павла здесь понять весьма сложно; буквально можно перевести: «вы были научены в Нем (так как [эта] истина есть в Иисусе), чтобы снять с себя ветхого человека/человечество, соответствующее вашему прошлому образу жизни... и облечься в нового человека/человечество». Другими словами, читатели познали, что Иисус воплотил в Себе истину и что если они желают жить в ней, то им нужно отвергнуть свою прежнюю жизнь и принять новую, подобную Его жизни. Согласно Барту, «ветхий человек», которого необходимо отвергнуть, — это Адам, а «новый человек», в которого нужно облечься, — это Христос (как и в Рим. 6:6; 13:14; ср.: Гал. 3:27). Здесь представлен важный аспект истины, но параллельные тексты (Кол. 3:1–4 и 8–10; Еф. 4:24б–32) подчеркивают еще один нюанс. Здесь Павел не утверждает, что представители «ветхого» и нового творения принадлежат к разной человеческой природе, характерной для каждого творения. Павел побуждает своих читателей обновляться умом (в противовес «плотскому» уму и проистекающим из этого последствиям, как показано в ст. 17–19) и жить в соответствии со своей новой природой, которую Бог уже созидает в них. Согласно ст. 24, это новый человек, созданный по образу Божьему. Это новое творение характеризуется святой праведностью, которая проистекает и отражает «истину» (так в REB, в отличие от NIV и NRSV).

Первоначально учение Павла было, вероятно, изложено в изъявительной форме: «в союзе с Христом ваша ветхая грешная человеческая природа была распята и вы воскресли к новой жизни» (ср.: Рим. 6; 2 Кор. 5:17; Кол. 2:11,12 и совершенно очевидная параллель в Кол. 3:9,10), но такое изъявление подразумевает и соответствующие императивы (повеления) (как здесь; ср.: Рим. 6): «мы обязаны воспринимать эту новую *жизнь* со всей серьезностью и сполна использовать силу, которая действует в нас по Божьему благоволению» (ср.: Флп. 2:12,13). Неспособность воспринять новый образ жизни оставляет нас в оковах прежней грешной природы (22) и не приводит к «истине» нового творения (24; ср.: 21).

**4:25 — 5:2. Живите по истине, явленной нам в Христе Иисусе!** Если новый человек отражает «истину», явленную в Иисусе (21, 24), а не в природе «ветхого человека», из этого неизбежно следует, что христианин должен говорить истину, а не ложь. Но раскрытая истина сосредоточена на вселенском примирении и единстве, и поэтому Павел добавляет, что мы должны отвергнуть ложь, *потому что мы члены друг другу*. Следовательно, мы больше не разделенные и чуждые друг другу, независимые создания, а люди, воссоединенные друг с другом, и потому не должны скрывать истину, которой все привержены и в соответствии с которой действуют. Далее Павел фокусирует свое внимание на необходимости оставить всякого рода гнев (26) и связанные с ним грехи (29—31). Он призывает читателя вместо этого формировать свой характер на основании истины Божьей, раскрытой в Иисусе (4:32 — 5:2). Весь этот раздел в значительной мере повторяет сказанное в Кол. 3:8—12.

**26** Здесь начинается главная тема данного раздела — гнев. Вариант перевода в NRSV:

«гневайтесь, но не согрешайте при этом» — весьма далек от оригинала, где нет одобрения праведного гнева (на самом деле, *всякое раздражение* должно быть удалено, 4:31), но звучит предостережение: «Если допустите в свое сердце гнев, берегитесь! Вы стоите на пороге греха!» Если на Западе гнев рассматривается как свидетельство человеческой слабости, то в евр. традиции он рассматривается как свидетельство действия разрушительной, сатанинской и развратной силы (см. резкую критику греха и его опасных последствий в *Завете Дана*, 1:18—5:2). Гнев и связанные с ним грехи в ст. 29 и 31 олицетворяют собой губительную силу греха, явленную в человеческом обществе, а тем самым и «ветхого человека». Воровство (28) — еще один грех. Он отражает не просто посягательство на право собственности (сродни нанесению частичного ущерба), но и недопустимое вмешательство в частную жизнь и разрушение принципов социального доверия. Эти и подобные им вещи «оскорбляют Святого Духа» (аллюзия на Ис. 63:10), препятствуя Его работе по примирению, умиротворению, созиданию нового человека в каждом верующем. Вместо этой разрушительной для общества деятельности Павел предлагает другую жизнь, в которой действуют связующие, созидательные силы, направленные на создание новой жизни, которая всем своим существованием обязана Христу и отражает Его образ: некогда бывший вором должен стать благотворителем (28); слова уст, речь человека не должны оскорблять слух, но должны способствовать проявлению добрых чувств (29); гневу должно противопоставить характер Бога, прощающего грехи наши (32; 5:1), и жертвенную любовь Христа, Который умер, чтобы искупить нас (5:2).

**5:3–14 Жить в свете, сияние которого исходит от Христа!** Этот раздел распадается на две части: ст. 3—7, в которых верующие предостерегаются от всякого рода блуда, сексуального разврата и алчности, господствовавших в языческом мире; и ст. 8—14, в которых некогда приверженные этим грехам рассматриваются как жившие во *тьме* порока, из которой они были освобождены, и ныне являют *собой свет в Господе*. Божественная реальность, ранее названная «истиной», и противостоящая ей «ложь» теперь описываются другими метафорами: «свет» и «тьма» (ср.: Пс. 26:1; Ис. 9:2; 42:6; 60:1–3; 2 Кор. 6:14). Аналогичный религиозно-этический дуализм отчетливо выявляется в законах Кумранской общины (и в *Заветах двенадцати патриархов*). У Павла «свет» особым образом соответствует спасению, а реальность нового творения уже получила свое начало, но еще не раскрыта во всей своей полноте (см. особо: Рим. 13:11–14 и Фес. 5:4–8, которые обнаруживают тесные параллели с этим отрывком; а также: 2 Кор. 4:6; Кол. 1:12).

**3–7** В предыдущем разделе Павел предостерегает главным образом против грехов, которые связаны с невоздержанностью языка, и здесь тоже речь идет об этом; о сексуальных грехах не может быть и речи в буквальном смысле слова (*не должны даже именоваться*), и шутки на эту тему неуместны (4). Это не простое жеманство, а предостережение против словесной невоздержанности, которая будит воображение и неизбежно воспламеняет желание. Возможно, ни одно поколение не страдало так серьезно от злоупотребления этим грехом, как современное западное общество. Павел же предупреждает, что эти вещи принадлежат «ветхому человеку», за что на него *приходит гнев Божий* (6; ср.: Кол. 3:6), и они несовместимы с новым творением (5; ср.: 1 Кор. 6:9).

**8–14** Примечательно, как плавно слова «свет» и «тьма» переходят в эти тексты: свет исходит от Христа (14б) как преобразующего начала Божественной жизни, о которой можно сказать, что она производит *плоды* истины и святости (9; ср.: Гал. 5:22,23). Но люди, преобразованные ее действием, также могут быть названы *светом* (8), и их деятельность (когда она, действительно, отвечает требованиям к новому творению) также являет собой свет в том, что она раскрывает язычникам истину, разъясняя, что значит принадлежать *тьме* (11, 13). Ст. 14, по-видимому, является христианским гимном крещения, созвучным с Ис. 26:19 и 60:1,2. Он добавлен, чтобы завершить этот призыв (2—14) оставить область тьмы и смерти.

**5:15 — 6:9. Живите в премудрости, даруемой Святым Духом!** К призыву оставить ложь ради истины во Иисусе (4:17 — 5:2) и тьму ради света, который исходит от Него (5:3–14), Павел присовокупляет призыв оставить неразумие ради мудрости, даруемой Святым Духом.

Эта мудрость выражается в разумном использовании времени, в богопочтении и благодарении и во взаимном уважении и уступках друг другу (15—21).

**18–24** Эти стихи грамматически составляют единое предложение (что теряется в разных переводах). Это означает, что обращение к женам и мужьям в ст. 22,23 (наряду с аналогичной темой, которая раскрывается в 6:1—9) представляет собой типичный образец уважительной, смиренной мудрости, которая должна быть неотъемлемой чертой верующих. В действительности глагол «повинуйтесь», который в большинстве переводах добавлен в ст. 22, не имеет эквивалента в греч. языке Павла, но продолжает сказанное в ст. 21 (*повинуюсь друг другу*).

Хотя раздел 5:22 — 6:9 теснейшим образом связан с 5:15—21, он при этом обладает самостоятельной структурой и истоками. Лютер называл его «Сводом семейных правил», и они распространялись и на церковь (см.: Кол. 3:18 — 4:1; 1 Пет. 2:18 — 3:7). Аналогичные установления существуют в иудаизме и используются в качестве тезисов в этических диспутах греч. философов. Лексика и содержание подобного рода увещаний в более простой форме (которая сохранилась в Кол.) позволяет искать их истоки в среде грекоговорящих евреев—христиан. Хотя греч. правила обращены только к свободным мужчинам и регулируют их отношения с женой, детьми и рабами, аналогичные евр. установления предназначены и для защиты слабой стороны тоже. Несомненно христианский характер таких увещаний в Кол. подчеркивается повторением таких фраз, как «в Господе» (Кол. 3:18), «благоугодно в Господе» (Кол. 3:20), «боясь Господа» (Кол. 3:22) (см. также: Кол. 3:23,24). Эта тема более полно раскрывается в данном разделе Еф., где учение, представленное в Кол. 3:15 — 4:1, обретает новую форму и масштаб. Наибольшее внимание уделяется совету, адресованному мужьям и женам, который Павел использует в качестве наглядного примера единства Христа и Его Церкви. Если в Кол. 3:18,19 использовано 19 слов, то здесь целых 200!

Некоторые комментаторы высказывают предположение о том, что этические нормы данных установлений имели социальную значимость, и находят подтверждение своей точки зрения в призыве к взаимному повиновению (21); а это для них означает, что мужья должны подчиняться женам, родители детям, хозяева своим рабам, и наоборот. Однако и в таком случае эти правила были бы консервативными, патриархальными с социальных позиций, и могли бы подтвердить, что христиане не искажают более широкого понимания социальных основ (см.: Lincoln). Эти правила (записанные, по всей видимости, всего за несколько дней до окончания Еф.) требуют такого же неукоснительного подчинения и повиновения, которые были распространены повсюду в древнем мире. Ст. 21 следует рассматривать не как противоречащий сказанному, а как призыв к взаимному повиновению в пределах каждого иерархического уровня, а также детей родителям и рабам; рабов господам (и их женам), а жен мужьям. Если бы Павел действительно имел в виду *всеобщее* взаимное подчинение (которого в древнем мире не наблюдалось), он должен был бы пояснить это, по крайней мере, один раз на конкретном примере, скажем, что родители должны повиноваться детям.

Утверждать, что эти правила носили более консервативный, нежели революционный социальный, характер, было бы, однако, неверно; в пределах определенных уровней социальной иерархии они были радикальными и глубоко либеральными. Здесь приводится особое обращение к рабу, ребенку и жене (что необычно для древнего мира) с призывом жить перед Господом в таком же почтении и с такой же ответственностью, как и господин, родитель и муж, соответственно. Последние могут играть разные роли, с большей степенью социального авторитета и ответственности, но эти роли не являются *лучшими*. Это удостоверяется пришествием Сына, полностью повинующегося Отцу и отдающего Себя на служение Церкви. Действительно, сами социальные иерархии, которые подчиняются этим правилам, тоже рассматриваются как эфемерные, второстепенные по сравнению с беспристрастным Богом (9) и Господом, Которому повинуются все сущее и перед Которым в *равной степени* ответственны и господа, и рабы. Эти правила, таким образом, подтверждают Гал. 3:28 и Кол. 3:11, а Еф. предоставляют новую, радикальную точку зрения на христианский брак (см. коммент. к 5:22,23).

**15–21** Призыв вести жизнь, которая основана на мудрости и отвергает неразумие, разъясняется тремя путями. Первый хорошо выражен в переводе NJB: «Наилучшим образом [используйте] текущий момент, потому что это век зла» (16); это можно толковать в том смысле, что силы зла цепко держат в своих руках человечество, склоняя его к неповиновению, по обычаям существующего мира (так в 2:1—3), но христиане должны упорядочить свою жизнь и поставить на первое место прославление Бога. **17** Здесь описывается другой, связанный с этим аспект: тот, кто ищет Бога и стремится жить в гармонии с Его волей, должен оставить неразумную жизнь.

**18** Здесь рассматривается третий аспект: противопоставление жизни людей, погрязших в пьянстве, жизни, наполненной Духом (&#9788; возможно, это игра слов: дух и спирт обозначаются одним словом). Здесь не имеется в виду сравнение двух видов «опьянения»: пьянство в евр. литературе премудрости было символом глупости, что вошло в поговорку, а Дух (что тоже было общеизвестно) считался источником мудрости и разума (как в 1:17; 3:16–18). Выражение: *исполняйтесь Духом* здесь не несет на себе чисто харизматического оттенка (хотя и не исключает этого), а отражает «наполнение», «полноту» — термины, которые Павел использует в других местах послания (1:23; 3:19б; 4:10) и которые отражают действительное присутствие Духа в жизни человека как посредника между Христом и его обновленной жизнью. Ст. 19 входит в состав того же предложения, что и ст. 18, и показывает далее, что влечет за собой наполнение Духом: это приводит к совместному славословию (19б), духовным песнопениям (19в), благодарениям Богу (20; ср.: 1:3–14; 15–16; 3:20–21) и ко взаимному повиновению (21). Мысли, высказанные в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (одно из произведений литературы премудрости II в. до н. э.), близко созвучны размышлениям Павла: «Если Господу великому угодно будет, он [человек, который изучает закон] исполнится духом разума; будет источать слова мудрости своей и в молитве прославлять Господа» (Сир. 39:7–8).

**22–24** Призыв к жене повиноваться своему мужу (именно это примерное значение созвучно данному контексту; ср.: 1 Пет. 3:5,6) был практически общепринятым установлением во времена Павла. Но Павел здесь подчеркивает, что *муж есть глава жены*, что в 1 Кор. 11 обосновывается ссылкой на историю Адама и Евы из книги Бытие. «Глава» означает господин (см. коммент. к 1:22); в противовес широко распространенному мнению, слово это в библейском греч. никогда не означало «источник». Этот призыв далее поддерживается (и выходит за рамки обычая) аналогией, которую Павел проводит между Христом и Церковью, при этом женщина должна повиноваться мужу так же, как Церковь подчиняется своей главе, Христу (т. е. отвечать на Его любовь радостно и со всей полнотой чувств, с желанием и без принуждения).

**25–29** Обязанность мужей любить своих жен также отражает лучшие обычаи тех дней, но Павел наполняет их совершенно новым содержанием через аналогию с Христом. Христос отдает Себя с любовью за Церковь, совершенствуя ее (очищая ее *посредством слова*) в преддверии грядущего более тесного союза с ней. Павел не проводит детальной аналогии с Христом, но, как и Христос, видит Церковь становящейся Его собственным телом через брачный союз и с любовью обращается с ней, действуя во благо ей, тем самым являя образец обращения мужа со своей женой (28). Муж должен осознать, что, проявляя любовь к жене, он тем самым любит себя, поскольку они составляют *одну плоть* (28,29; ср.: 31).

**30–33** Павел был абсолютно убежден в буквальном значении текста Быт. 2:24, но он видит тайну вселенского единства во Христе и особенно единения между Христом и Его телом, выраженную в метафорах брачных уз. Для него это типология взаимоотношений между творением в единстве с Богом и искуплением в единстве с Богом. Исходное единство нигде не было выражено лучше, чем в союзе Адама с Евой до грехопадения, и Павел проводит здесь параллель единения Христа с Церковью как аналогию искупления этого первоначального союза. Такая параллель не случайна. Как замечает Линкольн, «Христос уже выявляется как аналог Адама в Еф. 22... и тем самым, текст, который относится к физическому (плотскому) союзу Адама, теперь может быть применен к союзу Христа с

Церковью» (Lincoln, p. 382). Но, если Павел рассматривает брак как иллюстрацию единства нового творения, следует отметить, что он также истолковывает брак в свете единства Христа и Церкви, и тем самым преобразует концепцию супружеских взаимоотношений и открывает миру самый высокий идеал супружества.

**6:1—4** Наставления по поводу взаимоотношений между родителями и детьми практически дословно повторяют сказанное в Кол. 3:20,21. Павел лишь добавляет известную заповедь и сопровождающее ее обетование (2; ср.: Исх. 20:12), а также и то, что отцы должны воспитывать и наставлять своих детей в Господе (т. е. это ответственность мужчин!).

**5—9** обнаруживают тесную связь с текстами в Кол. 3:22 — 4:1 (см. соответствующий коммент.).

### **6:10—20 Последний призыв: вместе противостоять силам зла!**

Обычно было принято завершать письмо призывом, который связан с его центральной вестью, и побуждать читателей своими намерениями и действиями поддержать автора послания. Так и поступает здесь Павел. Этот раздел следует читать в свете всего Еф., рассматривая его как призыв жить в гармонии с Благой вестью о вселенском примирении, а не как приложение для тех, кто проявляет особый интерес к демонам и к спиритизму. Примечательно, что Павел предпочел придать своей вести форму «военного» послания», т. е. он обращается ко всей Церкви как к единой армии, а не к отдельным святым. Разрозненные силы легко победить! Следует отметить, что Павел имеет в виду особого рода борьбу — позиционную битву. Его увещания не призывают солдат готовиться к внезапной лобовой атаке (и у римских воинов не было специального оружия для нападения, типа метательного копья), они просто должны быть наготове, чтобы противостоять врагу, о чем свидетельствуют и использованные глаголы: *стать* (11, 14), *противостать*, *устоять* (13). Воины просто удерживали вершину холма, а враг истощал свои силы в непрерывных попытках захватить рубеж. Читателю ясно, о какой твердой позиции говорит здесь Павел: речь идет о нашем единении с Христом (2:5,6), Главой, Который поставлен превыше всего (1:22,23), гораздо выше любых начальств и властей (1:21), и о том, что в нас действует сила воскресения Божьего (1:19 — 2:7). Даже броня и оружие частично принадлежат Самому Богу (ср.: Ис. 59:7), а частично — Его Мессии (Ис. 11:4,5). Однако Павел вовсе не старается преуменьшить трудности битвы. Решительная победа, которую одержал Христос, — уже в прошлом, и это с очевидностью подтверждается уже одним тем фактом, что ныне верующие сражаются вместе с Христом (см.: 2:1—6); но полная и окончательная победа состоится лишь в будущем. А до тех пор превосходящей силой обладает, судя по всему, *день злый* (13).

Весь этот отрывок подразделяется на три раздела: призыв облечься во всеоружие Божье для битвы (10—13), описание этого оружия (14—17) и увещание бодрствовать, молиться и просить заступничества (18—20).

**10—13** *Укрепляйтесь* не вполне адекватно передает значение страдательного залога («быть укрепляемым»), и REB более точно переводит: «обретайте силу в Господе» (•&#163; в русской синодальной Библии «укрепляйтесь Господом»). Безусловно, в этих словах подчеркивается великая сила Божья, проявляющаяся в этой битве, — Павел привлекал внимание своих читателей к этой центральной теме и прежде, в своей молитве о них (1:19 — 2:10). Помимо божественной силы, верующим будет необходимо полное вооружение (как наступательное, так и оборонительное), которое дает нам Бог, но далее мы обнаруживаем, что это вооружение — *Божие* еще и в том смысле, что Он Сам облачается в него (Ис. 59:17). Только такое вооружение будет действенным в борьбе с таким противником, о котором идет речь: дьяволом и его властями(11).

Любопытно, что Павел, обращаясь к жителям местности, в которой большое распространение получила магическая практика (см. Введение, а также коммент. к ст. 1:19а) и где люди знали десятки тысяч имен властей, *не* углубляется в детальную и спекулятивную демонологию. Он использует три общих термина, и лишь одно наименование

(«мироправители тьмы века сего») первоначально, видимо, обладало более конкретным астрологическим значением. Первые два термина умышленно заимствованы из текста 1:21,22, и, таким образом, читатель понимает, что Христос обладает гораздо большей властью и авторитетом (§9788; в русской синодальной Библии «начальство»).

Внимательный читатель послания без труда понимает природу борьбы против этих властей и природу *козней* дьявола (11). Сатана стремится отчуждать людей от Бога через непослушание (2:1—3; 4:18b—19), используя также невежество и суетность ума (4:17b—18). Он пытается разделить людей между собою с помощью греха гордыни (4:22, 23), лжи (4:25), гнева (конкретно соотнесенного с дьяволом в тексте 4:25) и связанных с ними грехов (4:25—31). Упомянув о «мироправителях тьмы века сего», Павел отсылает читателя к предшествующему тексту — 5:7—14 — и описывает власти, подверженные влиянию греха, что характерно для нынешней эпохи и нынешнего творения, в противопоставление «свету» будущего творения. Нам может показаться странным, что эти власти расположены в сфере *поднебесного*, но это выражение означает в целом то духовное измерение, которое ст. 2:2 называет «воздухом» по отношению к престолу Бога (и Христа), Который пребывает на «высших» небесах.

**13** стих вновь утверждает, что христианину, чтобы выстоять в борьбе с этими властями в *день злый*, необходимо духовное вооружение. Перевод NIV (*когда придет день зла*) как бы подразумевает последнее восстание злых сил и пору великой скорби, которые иудейская апокалиптика располагала во времена, непосредственно предшествующих дню Господню. Такой оборот, безусловно, украшает пассаж, но для Павла эти дни *уже* злы (5:16); битва уже идет; и если верующий стремится выстоять, то вооружение нужно ему *сейчас*. Поэтому *день злый* означает в том числе и настоящее время, но в особенности те периоды, которые в наибольшей степени обнаруживают в себе ужасающие качества «[последнего] дня злого».

**14—17** Повторение слов «станьте [вместе]» вводит описание самого вооружения. Читатели-язычники, несомненно, подумали бы о римском воине, но Павел (как и в 1 Фес. 5:8) в основных чертах основывал свое описание на том, что сказано о вооружении Бога в Ис. 59:17 (сходство с описанием Бога в книге *Премудрости Соломона* 5:17—20 еще более близко). Однако здесь добавлены слова Мессии *препоясавши истиною* и *облекшись в броню праведности*, наряду с Его мощным *словом*, которое вершит осуждение (Ис. 11:4,5). Все это служит усилению мысли Павла о том, что Господь дает верующим необходимое вооружение; и это вооружение созидает в нас Его благодать. Отметим, что метафорические выражения не носят жестко фиксированного характера: в 1 Фес. 5:8 «броня» — это вера и любовь, тогда как здесь — праведность.

**14** стих начинается с двух этических тем: «...Препоясавши чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности». Судя по тому порядку, в котором приводятся виды вооружения, первый предмет — это кожаный передник, который надевался под броню (для того, чтобы защитить одежду), а не ремень с пряжкой, на который вешался меч (как в переводе NIV). Истина и праведность часто являются обозначением Евангелия и его дара праведности по вере. Но эти слова здесь (как в Ис. 11:5; 59:17) обозначают качества характера, и они стоят в одном ряду со «святостью» в 4:24,25 и «праведностью» в 5:8,9. Павел говорит о том, что основное вооружение церкви в духовной брани — это праведная жизнь и благочестие, и эти качества есть наступательное оружие, так как они несут на себе печать Христа и Его нового творения (см.: 4:17—24).

**15** стих буквально гласит: «...и обувши ноги в готовность благовествовать мир» (отметим аллюзию на Ис. 17—24). В версиях NRSV, NJB и GNB этот стих переведен так: «Будучи готовым распространять Благоую весть о мире». Но Павел при этом призывает и к подготовке надлежащего оснащения для сражения. Воину в позиционной войне необходима хорошая линия укрепления, чтобы успешно противостоять врагу. Как ни парадоксально, создать ее помогает глубокое духовное понимание и умение *благовествовать мир* (см. коммент. к 2:14,17), что создает в Церкви прочную основу для «подготовки» и «готовности» к духовному сражению, о котором ведет речь Павел. Как переведено в REB, «обуйтесь в

готовность благовествовать мир, что утвердит вас на пути».

**16** Здесь имеется в виду огромный в форме двери щит из дерева и кожи. В сражении щиты, соединенные вместе, служили надежной линией обороны и укрытием. Кожа перед сражением обильно пропитывалась водой, чтобы отражать зажигательные стрелы, которые могли прожечь и спалить деревянные щиты и заставить воина в панике покинуть поле боя. Живописная картина свирепой атаки метательных копий, возникшая в голове Павла, напоминает прямые нападки оккультных бесовских сил на верующих, и этот непрерывный поток преследований с целью устрашить, вызвать гнев и разделение может способствовать разрушению единства Церкви. Эти вражеские стрелы должны быть отражены с помощью веры. Вера в этом послании — радикальное средство, помогающее быть открытым перед Богом, что позволяет Христу полностью пребывать в нас и дает возможность нам глубже понять в целом непостижимую для нас любовь Божью (ср.: 3:17). Фраза *возьмите щит веры*, таким образом, означает намеренное и твердое упование на Бога, открытого в Евангелии; непоколебимую уверенность в том, что Господь погасит все стрелы свирепой атаки врага, который стремится причинить страдание и посеять панику среди верующих.

**17** Взять *шлем спасения* (ср.: Ис. 59:17) в данном контексте означает запечатленную в наших сердцах уверенность в том, что мы едины с Христом, что мы уже восседаем рядом с Ним и имеем гарантию в Нем (ср.: 2:5—8). Мы твердо стоим на ногах, мы должны устоять. *Меч духовный, который есть слово Божье*, — последняя деталь военного снаряжения. Это, по-видимому, аллюзия на Ис. 11:4, где могущественное слово Мессии вершит суд (см. также Книгу Премудрости Соломона, 5:20 [что перекликается с Ис. 16:4,5 и 59:17], где говорится о гневе Господнем: «строгий гнев Он изострит, как меч»). Следовательно, Церкви дано оружие не только для защиты, но и для нанесения ответного удара, вооружившись истиной, когда зло нападает на нас лично, когда Церковь атакуется ложными учениями, когда силы зла стремятся ввести в заблуждение весь окружающий нас мир с помощью чуждой философии и ложных этических учений; и, наконец, вооружившись истиной, сделать мощный прорыв, поражая врага и завоевывая свободу дерзновенного возвещения христианской истины, к которому призывает Павел в ст. 19,20. Однако превыше всего нужно помнить об этом «оружии защиты»: слово «гнева» в Ис. 11:4 стало вестью о мире и любви, объединяющей нас во Христе. И наша борьба направлена не только против человеческих, но и против духовных сил зла во Вселенной (12). Используя слово истины — *духовный меч*, должно отражать это, иначе оно может стать оружием тьмы, вражды и разделения.

**18—20** Эти тексты фактически составляют не одно предложение, а несколько — они объединены как самостоятельные придаточные предложения вокруг двух причастий: «молясь» и «стараясь» (#9788; в русской синодальной Библии глаголы стоят в повелительном наклонении: *молитесь, старайтесь*). Вся конструкция определяет ситуацию в ст. 14: *итак, станьте* (стойте твердо). Это не значит, что молитва составляет седьмой предмет военного оснащения или что она является средством облачения в эти доспехи; это значит, что молитва тесно связана с этими доспехами. С богословской точки зрения, Евангелие (14—17), которое не приводит к молитве, наподобие той, которой молится Павел за своих читателей в 1:15—23 и 3:14—21, — мертво. Те, кто стремится быть «воинами» молитвы, но не осознает по-настоящему смысл Евангелия (Благовую весть о мире и о новом вселенском творении во Христе), могут проявлять воодушевление, но быть не более полезными на миссионерском поле, чем воин без оружия. Духовное понимание Евангелия в сочетании с ревностной молитвой — это тот идеал, к которому стремится Павел. Такая молитва будет направляться Святым Духом, Который дает доступ к Богу (ср.: ст. 18 и 2:18), и молящийся будет не просто обращать свои просьбы к Богу за себя, но и за всех святых и за действенное, неустанное распространение Благой вести (19).

## **6:21—24 Постскриптум**

**21—22** Эти тексты фактически слово в слово повторяют сказанное в Кол. 4:7,8 (см. соответствующий коммент.). Завершающие слова молитвы снова сосредоточивают наше внимание на главной теме всего послания — на мессианском «мире», который объемлет все сообщество верующих, выражается в любви и вере и укоренен в благодати Божьей.

*Max Turner*