

Послание к Римлянам

Введение

Послание Павла к христианской общине в Риме представляет собой один из самых важных среди когда-либо написанных документов. Его влияние на церковь огромно. Достаточно сказать, что это послание сформировало учение Августина, Кальвина, Лютера и Уэсли. Тем не менее оно не учебник по систематическому богословию, а письмо, написанное в конкретных исторических обстоятельствах, и мы сможем лучше понять его, если поймем эти обстоятельства (см. также общую статью «Читая послания»).

Обстоятельства общего характера

1. Павел

В 15:14—29 Павел сообщает некоторые подробности о своих ближайших планах. Он направляется в Иерусалим, где собирается передать иудео-христианской общине деньги, собранные во время миссионерской деятельности в церквях новообращенных язычников. Из Иерусалима Павел намерен направиться в Испанию, чтобы начать там новую евангелическую работу. По дороге в Испанию он собирается остановиться в Риме. Сравнивая эти планы с тем, что рассказывает Лука в Деяниях апостолов, можно заключить, что Павел писал Послание к Римлянам в конце своего третьего миссионерского путешествия, вероятно, в период трехмесячного пребывания в Греции (Деян. 20:3—6). Большую часть этого времени он, несомненно, провел в Коринфе (см.: 2 Кор. 13:1,10), и косвенным подтверждением тому, что именно здесь было написано Послание к Римлянам, служит просьба Павла принять Фиву из Кенхреи, портового города неподалеку от Коринфа (Рим. 16:1,2). Эта остановка в Коринфе, вероятно, произошла в 57 г. н. э., а может быть, годом раньше или позже.

Определенное значение для нашего понимания Послания к Римлянам имеет тот факт, что в этих стихах Павел отмечает, что достиг решительного поворотного пункта в своей миссионерской деятельности. Он решил проповедовать в Испании, потому что для своей работы он «не имеет такого места в сих странах», то есть в Восточном Средиземноморье (Рим. 15:23). Создав сильные церкви «от Иерусалима и окрестности до Иллирика» (Рим. 15:19), Павел решил, что вверенная ему Божья работа — образовывать церкви, которые имели бы стратегически важное значение и через которые можно было бы возвещать Евангелие — на этой территории завершилась. Как ранние американские первопроходцы чувствовали себя стесненными и шли дальше каждый раз, когда замечали, что еще над одной хижинкой подымается дымок, так и Павел чувствовал «стеснение» от христиан и хотел двигаться дальше, двигаться к тем, кого мы назвали бы сегодня «неевангелизированными народами».

2. Церковь в Риме

Согласно некоторым ранним преданиям, основателем Римской церкви был Петр, что, впрочем, маловероятно. Возможно, иудейские паломники из Рима, обращенные проповедью Петра в день Пятидесятницы, распространили евангельскую весть среди многочисленного еврейского населения столицы. (В Деян. 2:10 Лука отмечает, что в тот день в Иерусалиме были и евреи из Рима.) Как и представители многих других городов, римские евреи не все приняли новое учение о Мессии. Историк Светоний отмечает, что римский император Клавдий изгнал из Рима всех евреев, «постоянно бунтующих по подстрекательству Хрестуса» (*Жизнь XII цезарей, Клавдий, 25.2.*). Нет почти никаких сомнений в том, что историк упоминает о горячих спорах, разразившихся в еврейской общине, когда христиане стали утверждать, что Иисус есть *Христос* (искаженное «Хрестос»). Таким образом, в число изгнанных должны были попасть и иудео-христиане, на что указывает и сам Лука, упоминая,

что именно в результате указа Клавдия Прискилла и Акила пришли в Коринф (Деян. 18:2). Вероятно, это изгнание (которое, по-видимому, надо датировать 49 г. н. э.) самым серьезным образом сказалось на составе римской христианской общины; язычники, которые до этого момента составляли меньшинство, теперь остались в городе единственными христианами. В результате, хотя к тому времени, когда Павел начал писать Послание к Римлянам, евреям было разрешено вернуться — и, например, Прискилла и Акила так и сделали (Рим. 16:3—4), — язычники в церкви составляли большинство, что определило как ее руководство, так и тон богословствования.

Литературная история

На основании текстуальных разночтений, встречающихся в гл. 14—16, возникают вопросы, касающиеся изначальной формы и литературной истории Послания к Римлянам. В одних манускриптах славословие помещено в конце послания (16:25—27), в других — в конце гл. 14 (14:24—26) или в конце гл. 14 и 16, а в одном раннем тексте — в конце гл. 15. В некоторых латинских рукописях не только славословие оказывается в конце гл. 14, но, кроме того, полностью опускается гл. 15 и остаток гл. 16. Эти данные дают возможность думать, что посланию, состоящему из 16 глав, которым мы теперь располагаем, предшествовало другое, состоящее из 14 или 15 глав. Согласно одной из, быть может, самых распространенных реконструкций, Павел сначала написал первые пятнадцать глав вместе со славословием, адресовав их Римской церкви, а потом, добавив гл. 16 (16:1—24), отправил это послание церкви в Эфесе. Такая точка зрения не только бы объяснила, почему славословие появляется в конце как 15-й, так и 16-й глав, но и разрешила бы вопрос о тех людях, которых Павел просит приветствовать в гл. 16 (16:3—16). Знакомство со столь многими членами Римской церкви, которую Павел никогда не посещал, кажется маловероятным, однако вполне объясняется, если предположить, что эти стихи были написаны эфесской церкви, с которой Павел поддерживал долгие и тесные отношения. (Самым известным сторонником этой теории является Т. В. Мэнсон: Manson T. W. 'St. Paul's Letter to the Romans — and Others', *The Romans Debate*, ed. K. Donfried [Augsburg, 1977], pp. 1–16.).

Однако как эту теорию, так и похожие на нее, надо отвергнуть. Во-первых, текстуальные свидетельства, на которых она основывается, очень незначительны. Конечно, в одном манускрипте славословие находится в конце гл. 15, однако в этом же манускрипте содержится и гл. 16 (16:1—23). Мы не располагаем ни одним манускриптом, содержащим текст из 15 глав, о котором говорит Мэнсон. Существуют свидетельства в пользу 14 глав, однако почти невероятно, чтобы Павел написал такой текст, поскольку в нем рассуждение о «немогущем» и «сильном» обрывается на середине (14:1 — 15:13). Существует точка зрения, согласно которой последние две главы были опущены ранними христианами, быть может, ради того, чтобы призыв, содержащийся в послании, стал более всеобщим (Наггу Gamble, Jr, *The Textual History of the Letter to the Romans* [Eerdmans, 1977]). Более вероятно, однако — как предполагает Ориген, — что эти главы были устранены Маркионом (богословом II в., испытывавшим неприязнь к Ветхому Завету и иудейским элементам в христианстве).

Таким образом, есть серьезные основания считать, что послание, содержащееся в наших Библиях, принципиально идентично тому, которое Павел писал Римской церкви. Но как в таком случае объяснить множество приветствий? Во-первых, многих из этих людей — как Прискиллу и Акилу — Павел мог встретить во время своего служения на Востоке, когда их изгнали из Рима. Знаменитые римские дороги, хорошо построенные и содержавшиеся в образцовом порядке, давали в I в. прекрасную возможность путешествовать в районе Средиземноморья. Во-вторых, Павел мог воспользоваться тем, что он не знает Римской церкви и поприветствовать каждого христианина, которого он знал в городе.

Круг читателей

В послании Павла мы видим указания, касающиеся конкретной аудитории. С одной стороны, отдельные элементы послания указывают на то, что эта аудитория, в основном, если не исключительно, была еврейской: в гл. 16 (16:3,7,11) он приветствует христиан из иудеев; в гл. 2 (2:17) он обращается к «иудею» и предполагает, что его читатели тесно связаны с законом Моисея (ср.: 6:14; 7:1,4); Авраама он называет «отцом нашим» (4:1) и уделяет большое внимание «иудейским» вопросам, то есть проблеме вины и несостоятельности иудеев (2:17 — 3:8), месту закона в истории спасения (гл. 7), а также прошлому и будущему Израиля (гл. 9–11). Однако столь же ясны и указания на то, что его читателями являются также и язычники: в обращении, содержащемся в послании, римляне связываются с язычниками, среди которых Павел был призван совершать свое служение (1:5—6; ср.: 1:13 и 15:14—21); апостол обращается к ним непосредственно (11:11–24), и, по-видимому, главным образом к ним обращен его призыв к единению и терпимости (15:7—9). О характере этих свидетельств лаконично говорит В. Г. Кюммель (W. G. Kümmel): «Послание к Римлянам имеет двойной характер; по существу оно представляет собой спор между благовествованием Павла и иудаизмом, и в результате кажется очевидным, что его читателями были иудео-христиане. Однако в послании содержатся высказывания, конкретно указывающие на то, что община состояла из христиан, бывших прежде язычниками» (*Introduction to the New Testament* [SCM, 1975], p. 309). Сталкиваясь с этими противоречивыми данными, одни ученые приходят к выводу, что Павел имел в виду сугубо иудейскую аудиторию, другие — что он обращался только к язычникам, и третьи — что по одним вопросам он обращался к иудеям, а по другим — к язычникам. Однако лучший способ объяснить имеющиеся данные — предположить, что аудитория, к которой обращался Павел, состояла как из иудео-христиан, так и из христиан — бывших язычников. Тем не менее то, каким образом у Павла связаны церковь и его служение язычникам (1:5,6), дает основание предполагать, что подавляющее большинство язычников определяло лицо церкви в Риме.

Вид литературы

Жанр древних посланий простирается от кратких заметок личного характера, адресованных членам семьи, до детально разработанных трактатов, предназначенных для широкой аудитории. Нет сомнения в том, что среди всех посланий Павла Послание к Римлянам больше всего подходит ко второму типу. Таким образом, несмотря на то что в этом послании есть обычное вступление (1:1–15) и заключение (15:14–16:27), его наиболее отличительной особенностью является развернутая аргументация богословско-пасторского характера (1:16 — 11:36). Нигде во всем этом большом фрагменте Павел напрямую не обращается к христианам Рима *как таковым* и не дает повода предположить, что проблемы, о которых он говорит, были подняты ими. Это верно даже в отношении более «практического» по своему характеру отрывка (12:1 — 15:13) (хотя возможно, что обращение к «сильным» и «слабым» в 14:1 — 15:13 отражает проблему, которая действительно имела место в Римской церкви). Динамика послания обуславливается не столько локальными проблемами, сколько внутренней логикой благовествования. Это, однако, не означает, что Павел писал как бы в вакууме. Послание к Римлянам — не какой-то вневременной богословский трактат, а именно *послание*, написанное к конкретной церкви в конкретной ситуации. Как и все остальные послания Павла, оно представляет собой документ, *возникший в связи с определенными причинами*. Мы не должны забывать аудиторию, которую он имел в виду, когда писал. В то же время характер послания наводит на мысль, что причина его появления крылась, наверное, в необходимости обратиться ко всем ранним христианам с некоторыми актуальными богословскими вопросами, а значит и к каждому из них в отдельности. Иногда ученые пытаются точнее определить природу этого послания, сравнивая его с конкретными видами посланий древнего мира. Несмотря на то что такие попытки нередко проливают свет на некоторые конкретные особенности этого послания, ни одну из

них нельзя расценивать как приемлемую для определения природы послания в целом. По словам Джеймса Данна (James Dunn), «своеобразие этого послания оказывается куда более значительным, чем его сходство с современным ему литературным или ораторским обычаем» (*Romans 1–8* [Word Books, 1988]).

Цель

Стиль «трактата», выдержанный в Послании к Римлянам, заставляет задуматься, почему Павел писал именно это послание именно этой церкви? Сам Павел почти ничего об этом не говорит, и, следовательно, ответ на этот вопрос должен основываться на нашем анализе содержания послания в сравнении с общей ситуацией, в которой оно было написано (см. выше). Самые правдоподобные ответы можно разделить на две группы: 1) ответы, в которых основное внимание сосредоточено на ситуации самого Павла, 2) и ответы, которые сосредоточиваются на ситуации римских христиан.

1. Ситуация Павла

Здесь надо упомянуть о трех возможностях. Во-первых, Павел мог написать это послание для того, чтобы представиться римлянам и объяснить им, во что он верит, заручившись таким образом их поддержкой для своей миссии в Испании. Во-вторых, зная, что скоро ему предстоит посетить Рим, Павел мог воспользоваться этой возможностью, чтобы в письменной форме изложить свое учение. Кроме того, апостол только что закончил трудную богословскую и пасторскую дискуссию с Коринфской церковью и в своем служении достиг критической поворотной точки. Разве это не лучшее время для того, чтобы поразмыслить над своими богословскими установками и закрепить их в письменной форме? Третий вариант — предположить, что в этом послании Павел воспользовался возможностью прорепетировать ту речь, которую он собирался произнести в Иерусалиме, когда прибудет туда с собранным подаянием. Нет сомнений, что посещению Иерусалима Павел придавал очень большое значение (см.: 15:25—33), и напряженные отношения между христианами—иудеями и христианами из язычников, которые он надеялся смягчить этим подаянием, вполне могли бы объяснить причину такого большого внимания в этом послании к проблемам, связанным с Израилем и законом.

Вероятно, каждый из этих факторов играл свою роль в написании послания, однако только первый объясняет, почему послание было отправлено именно в Рим. Следовательно, ему надо уделить особое внимание. Однако, прежде чем перейти к дальнейшим выводам, надо осветить и другой вариант объяснения цели этого послания.

2. Проблемы Римской церкви

Ф. К. Баур, библейский критик XIX века, стал основоположником нового подхода к изучению Послания к Римлянам. Он акцентировал внимание на том, что, подобно другим посланиям Павла, это было написано с целью решить конкретные проблемы, возникшие в той общине, какой оно предназначалось. Многие современные ученые согласны с этим, находя, в частности, в увещаниях Павла, обращенных к «сильным» и «неможным» (14:1 — 15:13), конструктивную цель послания. С этой точки зрения, Павел писал свое послание для того, чтобы преодолеть разделение в церкви Рима. Разделение пролегало между христианами из язычников («сильные») и христианами—иудеями («неможные»), и это объясняет, почему Павел уделяет данному вопросу так много внимания, с богословских позиций подходя к отношениям между этими двумя группами.

Желание преодолеть разделение в Римской церкви было, вероятно, одной из целей послания, однако не главной. Если бы это было иначе, разве стал бы апостол упоминать об этом почти в самом конце? Если она на самом деле казалась ему такой важной, разве мы не

вправе были ожидать, что в таком случае он на протяжении всего послания связывал бы с этой проблемой свои богословские выкладки?

Таким образом, представляется, что Павел писал свое послание, преследуя несколько целей. Вероятно, основной его целью было желание представить себя Римской церкви, изложив евангелие, которое он проповедовал. Это было особенно важно потому, что лживые слухи о его проповеди достигли Рима (3:8). В ранней церкви он, наверное, прослыл человеком, выступающим против закона и иудеев. Павел пытался показать, что на самом деле это не так (особенно см.: 1:16; 7:7–12; гл. 9–11), и подробно разъяснял свое отношение к ним (особенно см.: 2:17 — 3:20; гл.7). Вероятно, эти же темы обсуждались в Иерусалиме и были главными в некоторых спорах, разгоревшихся в Римской церкви. Иными словами, Послание к Римлянам преследует несколько целей, и все они сходятся на том вопросе, который является определяющим для всего послания: какова природа связи между установлениями, которые Бог дает в Своем ветхом завете, и установлениями завета нового? Каково отношение между законом и Евангелием, между верующим из иудеев и из язычников, между Израилем и церковью? Именно желание Павла обратиться к этой центральной и актуальной богословской проблеме и придает Посланию к Римлянам особый универсальный характер.

Тема

В свете сказанного нами в предыдущем параграфе нет ничего удивительного в том, что (согласно мнению многих ученых) основной темой послания является непрерывность истории спасения. В качестве основной части послания исследователи нередко выделяют гл. 9–11. С другой стороны, многие протестантские реформаторы сосредоточивали свое внимание на первых пяти главах и приходили к выводу, что основной темой послания является тема оправдания верой. В какой-то мере с их подходом сходна точка зрения Эрнста Кеземанна, считающего основной темой «Божью праведность» (которая, как он полагает, означает Божье вмешательство с целью исправления Своего мятежного творения). Однако ни одна из этих концепций не является достаточно широкой, чтобы вобрать в себя содержание всего послания в целом. Несмотря на то что оправдание верой является решающей доктриной послания и становится темой гл. 3 и 4 (3:21 — 4:25), оно не выделяется в других частях послания. Итак, если определять единую тему Послания к Римлянам, то это тема «благовестил». Само слово является определяющим во вступлении (1:1–2,9,15) и заключении (15:16–19) и занимает почетное место в том, что обычно определяется как заявление темы послания: «Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему» (1:16).

Дополнительная литература

- Stott J. R. W. *The Message of Romans*, BST (IVP, forthcoming).
Bruce F. F. *Romans*, TNTC (IVP/UK/Eerdmans, rev. edn. 1985).
Morris L. *The Epistle to the Romans* (IVP/UK/Eerdmans, 1988).
Cranfield C. E. B. *Romans: A Shorter Commentary* (T and T. Clark/Eerdmans, 1985).
Murray J. *The Epistle to the Romans*, 2 vols., NICNT (Eerdmans, 1959, 1965).
Dunn J. D. G. *Romans*, 2 vols., WBC (Word, 1988).

Содержание

1:1–17 Вступление

1:1–7 Предупреждение

1:8—15 Благодарение и объяснения

1:16,17 Тема послания
1:18–4:25 Благовестив и Божья праведность по вере
1:18–32 Гнев Божий на язычников
2:1 — 3:8 Гнев Божий на иудеев
3:9—20 Вина всего человечества
3:21—26 Правда Божья
3:27 — 4:25 «Только верую»
5:1–8:39 Благовестие и сила Божья ко спасению
5:1—11 Надежда славы Божьей
5:12—21 Царство благодати и жизни
6:1—23 Освобождение от рабства греху
7:1—25 Освобождение от рабства закону
8:1—30 Уверенность в вечной жизни в Духе
8:31–39 Прославление уверенности верующего
9:1 — 11:36 Евангелие и Израиль
9:1—6а Скорь Павла об Израиле
9:6б–29 Прошлое Израиля: Божье избрание
9:30— 10:21 Настоящее Израиля: непослушание
11:1—10 Настоящее Израиля: «по избранию благодати сохранился остаток»
11:11–32 Будущее Израиля: спасение
11:33—36 Величие Божьих цели и плана
12:1 — 15:13 Благовестие и преображение жизни
12:1,2 Суть проблемы: обновленный ум
12:3—8 Смирение и дары
12:9–21 Любовь
13:1—7 Обязанность христианина по отношению к властям
13:8–10 Любовь и закон
13:11–14 Осознавая время
14:1 — 15:13 Призыв к единству
15:14 — 16:27 Завершение послания
15:14—33 Служение Павла и его планы
16:1 — 16 Рекомендации и приветствия
16:17—20 О лжеучителях
16:21—27 Заключительные приветствия и славословие

Комментарий

1:1—17 Начало послания

Во вступительной части послания содержатся элементы, общие другим вступлениям в посланиях Павла: предуведомление или обращение (1:1–7), благодарение (1:8–15) и переход от вступления к основной части послания (1:16,17). Ключевым словом всех этих фрагментов является слово «благовестие», вводящее тему послания как целого.

1:1—7 Предуведомление

Древние послания обычно начинались с предуведомления об авторе и получателях, и Павел обычно так и начинал свои послания. Что касается предуведомления в Послании к Римлянам, то оно примечательно своей развернутостью и богословскими деталями. Не довольствуясь простым упоминанием своего имени, Павел характеризует себя в контексте своего Божественного призвания, называя Апостолом (1), а также сообщает о благовестии, которое он проповедует (2–4), и о том особом служении, которое Бог ему вверил (5,6). Только

после этого он завершает свое предуведомление, называя получателей послания (7). Павел вдается в такие подробности потому, что ему надо как бы вручить свои «верительные грамоты» церкви, которую он прежде никогда не посещал.

Эти верительные грамоты главным образом заключаются в его Божественном призвании. *Павел, раб Иисуса Христа* (причем, раб особенный), *призванный Апостол, избранный к благовестию Божию*. Эти слова относятся к опыту, который он пережил на пути в Дамаск, когда воскресший Христос, представ перед Савлом, гонителем христиан, призвал его играть главную роль в Божьем плане благовествования язычникам. Слово «апостол» почти во всем Новом Завете применяется по отношению к тем, кто видел Христа и кому Христос особым образом поручил стать частью «основания» церкви (Еф. 2:20; см.: Деян. 1:12–26). Таким образом, свой апостольский авторитет Павел основывает не на человеческом назначении или способностях, а на призвании и дарах воскресшего Господа (см.: Гал. 1:1). Это же верно и по отношению к весте, которую Павел возвещает — *Евангелию* (Гал. 1:11,12). Слово «благовестие» Павел заимствует из Ветхого Завета, где иногда оно означает «Благую весть» об окончательной Божьей победе в истории (см.: Ис. 40:9; 52:7; 61:1; ср.: Иоил. 2:32). Павел очень любил это слово и использовал его как для обозначения действительных событий смерти и воскресения Иисуса, легших в основу Благой весте, так и для ее сообщения другим людям («проповедование»). Здесь слово *благовестие* включает в себя обе идеи.

Представив себя в ст. 1, Павел затем кратко характеризует это благовестие (2–4). Во-первых, оно укоренено в Ветхом Завете: это благовестие Божье, *которое Бог прежде обещал чрез пророков Своих, в святых писаниях*. Здесь Павел касается темы, которая станет основной в послании, темы преемственности между Божьим планом спасения, содержащимся в Ветхом Завете, и его кульминации в Новом. Во-вторых, Евангелие зиждется на личности: Божьем *Сыне* (3), *Иисусе Христе Господе нашем* (4). В тщательно выверенном высказывании, которое может отражать общее раннехристианское учение об Иисусе, Павел сопоставляет Его земное и небесное состояние. В ст. 3 говорится о земном существовании Иисуса как обетованного Мессии из рода Давидова (см.: 2 Цар. 7:12–16; Ис. 11:1,10; Иез. 34:23,24). Фраза *по плоти* (греч. *kata sarka*, букв. «согласно плоти» или «по плоти») лучше всего перефразируется как «с точки зрения простой человеческой перспективы» (ср.: RSV, NASB). Таким образом, эта фраза должна противостоять фразе *по духу святыни* (4). Контраст между ст. 3 и 4 — это контраст не между человеческой и Божественной природой Христа, а между Его земным состоянием и состоянием небесным как воскресшего и вознесенного. Таким образом, происшедшее с Христом во время Его воскресения представляет собой не просто властное возвещение того, что Иисус — Сын Божий, а определение Иисуса в новом статусе как «Сына Божия в силе». Вечно существующий как Сын Божий, Иисус, благодаря Своему воскресению из мертвых, обрел новую силу и славу, силу, которая ныне осуществляется «ко спасению всякому верующему» (1:16; см. также: Флп. 2:9–11; Евр. 7:25).

Именно *через* могущественного Сына Божьего Иисуса Христа Господа нашего (4) и *во имя Его* Павел получил особую благодать апостольства (5). Как неоднократно подчеркивается в Новом Завете, его апостольство было особым образом сосредоточено на язычниках (см.: Деян. 9:15; 22:21; 26:17,18; Гал. 1:16; 2:1–11; Еф. 3:1,6,8; 1 Фес. 2:16). Здесь Павел указывает на свою конкретную цель — *покорять вере все народы*, призывать язычников к послушанию, исходящему от веры. Такой перевод предполагает, что в своей проповеди Павел сосредоточивается на том, что после обращения христианам необходимо вести благочестивую жизнь. Однако нам, наверное, надо в равной мере обратить внимание как на слово «вера», так и на слово «покорять», и понять, что цель, которую ставит перед собой Павел, заключается не только в том, чтобы призвать язычников к первоначальному принятию Евангелия, но и к дальнейшему послушанию евангельским требованиям (по-гречески просто сказано *hupakoēn pisteos*, «послушание веры»). Вера и послушание — два различных вида деятельности, но для Павла они всегда существовали неразрывно: люди не могут проявлять истинное послушание Богу, если сначала в вере не преклонят колен перед Господом Иисусом;

и, равным образом, они не могут истинно верить в *Господа Иисуса*, не проявляя послушания по отношению ко всему тому, что Он нам повелел (Мф. 28:20).

Поскольку Павел был призван идти, главным образом, к язычникам, Римская церковь, которая в ту пору в значительной мере состояла из бывших язычников (см.: Введение), находилась в сфере влияния апостольской власти Павла (6). Затем Павел обращается ко всем римским христианам, *возлюбленным Божиим, призванным святым* (7). Такой язык — типично ветхозаветная терминология, использовавшаяся при описании Израиля, — напоминает читателям, что они — Божий народ. Этот отрывок Павел завершает обычным приветствием, используя популярную греческую формулу, но наполняя ее новым богословским содержанием: *благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа*.

1:8—15 Благодарение и объяснения

В этом отрывке Павел кратко благодарит Бога за то, что о вере римских христиан знают во всем мире (8), и затем говорит о своем горячем желании посетить Римскую церковь и послужить ей (9—15). Та сила, с которой он говорит об этом желании, наводит на мысль, что некоторые из римских христиан, возможно, чувствовали себя обойденными, потому что «великий апостол язычников» до сих пор не посетил столицу языческого мира. Павел заверяет их, что это произошло не по нежеланию, а из-за отсутствия возможности: он *встречал препятствия* (13), которыми, наверное, были его обязательства по отношению к церквям восточного Средиземноморья (ср.: 15:19—23). Кроме того, Павел говорит и о цели своего будущего визита. Во-первых, он хочет *преподать* им *некое дарование духовное* (11). Такой перевод предполагает, что Павел надеялся наделить римских христиан особым духовным даром (*charisma*). Нам, однако, следовало бы понимать его слова в том смысле, что он собирается «разделить с ними определенный духовный дар», то есть речь идет о том, что апостол, обладая определенным духовным даром, собирается использовать его для укрепления церкви. Во-вторых, Павел говорит о своем желании *иметь некий плод и у вас* (13), плод (или урожай), который он, вероятно, надеется собрать, благовествуя среди них (15). Наверное, первую, более общую цель, нам надо истолковывать с помощью второй, более конкретной, и это приведет нас к выводу, что Павел стремился в Рим, чтобы использовать свой дар благовестил ради обретения новых членов церкви и, следовательно, ради укрепления ее. Такое желание полностью согласуется с переполняющим Павла чувством, что он должен *и Еллинам и варварам, мудрецам и невеждам* (14). Желание послужить в Риме проистекает не из какого-то эгоистического стремления, а из осознания того, что Бог призвал его для этой цели и дал все необходимое (см.: 1 Кор. 9:16: «Горе мне, если не благовествую!»).

1:16,17 Тема послания

Выразив горячее стремление благовествовать в Риме (15), Павел непосредственно переходит к описанию этого благовествования (16 и 17). В этих стихах сформулирована основная тема послания, и они образуют переход от вступления (1:1—15) к основной части (1:18 — 15:13). Ключевым словом в этом определении темы и основным мотивом послания является *благовествование* (см. коммент. к ст. 1). Говоря, что он *не стыдится* благовествования, Павел, вероятно, просто имеет в виду, что он «очень гордится» им. Однако, учитывая лживые слухи об апостоле, которые были известны римским христианам (3:8), можно предположить, что Павел защищает себя от обвинений в том, что якобы «стыдится» своей проповеди. В любом случае надо отметить, что он переживает сильное и дерзновенное чувство гордости за то, в чем для иудеев «соблазн», а для эллинов — «безумие» (1 Кор. 1:23).

Почему он так гордится благовествованием Христовым? Потому что Павел знает, и знает по опыту, что Евангелие *есть сила Божия ко спасению всякому верующему*. «Спасение» — это слово, которое обозначает освобождение от многих зол, и в Ветхом Завете

часто используется для того, чтобы охарактеризовать окончательное освобождение Богом Его народа. Обратите внимание на фрагмент из Книги Пророка Исайи (Ис. 52:7), где встречаются именно эти два ключевых слова: «Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, *благовествующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: „воцарился Бог твой!“*» В ст. 16, как везде у Павла, спасение относится к Божьему действию, направленному на освобождение грешника от наказания за грех. Акцент на том, что это спасение предназначено для *всякого верующего*, затрагивает тему, которая будет звучать на протяжении всего послания. Столь же характерным является и прибавление: *во-первых Иудею, потом и Еллина*. Сила благовестил, доступная всем, не упраздняет, однако, первенства иудеев. Как восприимчивики ветхозаветного Божьего слова и завета, иудеи по-прежнему остаются первыми, к кому обращена Благая весть об исполнении Божьего плана и обетовании (3:1,2; 11:1,2,29).

Евангелие — это источник Божьей силы к спасению, потому что в нем *открывается правда Божия*. Используя выражение «*правда Божия*», Павел говорит здесь о конкретном понятии, которое тоже коренится в ветхозаветных обетованиях. «Последние дни», когда Бог вмешается, чтобы спасти свой народ, такими пророками, как Исайя, характеризовались как время, когда Он явит Свою «правду» (напр.: Ис. 46:13; 51:5,6,8). «Правда (или праведность) Божия» — основной мотив послания (ср.: 3:5,21,22,25,26; 10:3). Одни ученые считают, что эта «правда» означает дар «правильного предстояния», который Бог дает верующим, другие — что речь идет о деятельности, благодаря которой Бог спасает Свой народ. Однако нет необходимости выбирать. И в Ветхом Завете, и у Павла «правда Божия» представляет собой широкое понятие, вбирающее в себя как акт даяния (со стороны Бога), так и положение тех, кто принимает дар (с нашей стороны ср.: 2 Кор. 5:21). Таким образом, Божья правда открывается по мере того, как проповедуется благовестие и люди с верой дают ответ на эту весть. Ведь в этот момент Бог действует, чтобы привести грешника в новое, «правильное» отношение с Самим Собой. Обратите внимание на то, что в этой фразе имеется в виду новое отношение, а не новая нравственная способность. Павел (и Ветхий Завет) используют юридический язык, которым судья объявляет человека «невиновным».

Важной особенностью рассуждения Павла о Божьей правде, является акцент апостола на ее связи с верой. Эта связь подчеркивается в заключительной части ст. 17. Выражение *от веры в веру* является правильным парафразом греческого *ek pisteos eis pistin* — «верой в веру». Эта фраза подчеркивает, что Божья правда переживается верой и только верой. Цитата из Аввакума (Ав. 2:4) усиливает связь между «правдой» и «верой». Вполне возможно, что Павел хочет еще сильнее связать эти слова, ссылаясь на ветхозаветного пророка, который говорит, что вера становится как бы дыханием жизни уверовавшего, только ею он оправдывается перед Богом. «Жив будет» в контексте послания относится к вечной духовной жизни.

Примечание. 17 В Авв. 2:4 Бог напоминает пророку о том, что человек, участвующий в Божьем завете («праведный»), получает Божье благословение и поймет Его пути, только сохраняя верность Богу и Его завету. Используя этот стих (ср. также: Гал. 3:11), Павел углубляет значение каждого слова — «праведный», «жив», «вера» — в свете пришествия Христа, однако общий смысл оригинала сохраняется. И Аввакум, и Павел утверждают, что жизнь в Боге требует от человека искренней преданности.

1:18 — 4:25 Благовестие и Божья праведность по вере

В словах из Авв. 2:4, приведенных в ст. 17, названа тема первого большого фрагмента послания — откровение обетованной спасительной Божьей праведности в Иисусе Христе и вера как единственное средство, с помощью которого человек может пережить эту праведность. Последняя часть является центральной в данном отрывке (1:18 — 4:25). (Можно отметить, что «праведность» [«правда»] и родственные слова «оправдывать» и «праведный» встречаются в этом фрагменте 24 раза; слово «вера» и «верить» — 27 раз.) Оправдывающая

работа Бога, основанная на кресте и явленная в проповеди Евангелия, является совершенно свободной — это вопрос «благодати» (3:24; 4:4,5,16) — и может быть пережита только верой. Ибо вера — это никоим образом не «дело», а акт благодарного принятия и самоотдачи (4:4—8). Божья благодать как средство откровения и человеческая вера как средство его принятия указывают на то, что Павел старается подчеркнуть на протяжении всего этого фрагмента — Божья праведность предназначена для *каждого*, кто верует, будь то язычник или иудей. Павел утверждает, что все одинаково находятся «под грехом» (3:9). Каждый может быть оправдан только верой (3:27—30). Первое утверждение Павел развивает в 1:18 — 3:20, а второе — в 3:21 — 4:25.

Разговор о «правде Божией чрез веру» (3:21 — 4:25) Павел подготавливает описанием того, сколь глубока и широка проблема «греха» (1:18 — 3:20). Он пытается ответить на два конкретных вопроса: почему Богу было необходимо явить Свою спасительную праведность во Христе? почему человек может пережить ее только верой? Ответ на оба вопроса содержится в его утверждении, что «все под грехом» (3:9), все беспомощные пленники, находящиеся в смертоносной власти греха. По мере того как Павел излагает аргументацию, ведущую к такому заключению, становится ясно, что его цель заключается в том, чтобы показать, что как иудеи, так и язычники подчинены владычеству греха и нуждаются в благовести Божьей праведности. Таким образом, описав, в каком грехе и нужде находятся язычники (1:18—32), Павел тратит немало времени на то, чтобы показать, что у иудеев положение не лучше (2:1 — 3:8).

Отрывок 3:21—26 — центральный в этом фрагменте; именно о нем Лютер сказал, что это «главное место и средоточие послания и всей Библии» (примеч. в лютеровской Библии на 3:23—26). В оставшейся части фрагмента (3:27 — 4:25) развивается основной элемент этого отрывка — мысль, что вера — единственный способ оправдания перед Богом. Основные положения, касающиеся веры, Павел развивает в ст. 27—31, а затем со ссылкой на Авраама в гл. 4.

1:18—32 Гнев Божий на язычников

Ст. 18,19 и выступают в роли «заголовка» для всего отрывка 1:18 — 3:20. Божий гнев обрушивается на всякое человеческое существо, не следующее истине как Бог ее ему открыл. Некоторые богословы испытывают беспокойство, примиряя идею гнева с Богом Библии. Однако в действительности Библия постоянно рисует Бога, Своими действиями осуждающего грех. В Ветхом Завете упоминается несколько случаев, когда Божий гнев воспламеняется на людей (напр.: Исх. 15:7; 32:10—12; Чис. 11:1), а в Новом Завете предсказывается наступление времени, когда Божий гнев в своем последнем проявлении обрушится на мятежное человечество (напр.: Рим. 2:5; 5:9; Еф. 5:6; Кол. 3:6; 1 Фес. 1:10; 5:9). Божий гнев — это, конечно, не замешанная на чувствах ярость, а неизменное и абсолютное противостояние всему злumu. Это принципиальное свойство Божьего характера: «До тех пор, пока Бог остается Богом, Он не может равнодушно смотреть, как уничтожается Его творение и попирается Его святая воля. Поэтому Его реакция на грех остается могущественной и уничтожающей» (Nygren A. *Commentary on Romans* [Fortress, 1949]).

Павел сначала показывает, каким образом Божий гнев заслуженно обрушивается на язычников (20—32). Весь этот фрагмент имеет много параллелей с иудейскими текстами, в которых язычники осуждаются за их грехи (особенно см.: Прем. 13—15). Кроме того, просматриваются аллюзии на рассказ о творении и грехопадении Адама и Евы в райском саду (ср. ст. 23 с Быт. 1:20—24). Некоторые ученые считают, что здесь Павел описывает грехопадение человечества (20—23) и те последствия, которые затем проявились в человеческой истории (24—32). Однако это маловероятно, поскольку Павел ясно показывает, что люди, отвернувшиеся от Бога, — это те же самые, повинные в грехах, о которых идет речь. Следовательно, в этом отрывке Павел дает характеристику состоянию языческого мира в целом на фоне грехопадения наших прародителей. Каждого человека Павел описывает как

своего рода Адама, совершающего тот же грех, который был совершен нашими прародителями. В ст. 20—23 описывается принципиальное решение, принятое язычниками, а в 24—32 — реакция Бога на это решение.

Несмотря на то что язычники не имеют «особого откровения», какое дано иудеям в Писаниях, им все-таки дано знание о Боге в творении, которое их окружает: *Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы* (20). Павел поясняет, что язычники его времени (а также наши современники), никогда не слышавшие благовестил и не читавшие Библии, подлинно «видели» нечто от Бога, а также то, каков Он есть. Однако некоторые, принимающие это, не отвечают должным образом. Вместо того, чтобы прославлять и благодарить Бога, они отворачиваются от истины и предаются идолослужению (21—23).

Применительно к понятию «естественного откровения» этот отрывок — один из самых важных в Библии. Здесь высказывается мысль, что, раскрыв Себя в Христе и Писаниях, Бог кроме того открывает Себя каждому через природу и историю.

Как позднее намекнет Павел (см.: 1:32; 2:14—16), все люди могут воспринять такое откровение, потому что они продолжают носить образ Божий. Этот текст не только подтверждает данное положение, но и, что крайне важно, показывает, что итогом естественного откровения, если оно не сопровождается никаким другим средством благодати, является неприятие Бога. Павел дает понять, что никто никогда не может самостоятельно спастись на основе истины, явленной в природе. Следовательно, заключает Павел, поскольку всем людям открыт доступ к подлинному познанию Бога, то они виновны, если отворачиваются от Него (*безответны*, 20).

Этот текст дает нам крайне важные богословские основания для миссионерства, обращая внимание на состояние всех тех, кто никогда не имел возможности ответить на благовестие Божьей благодати. И апостол ясно показывает, что без ответа на благовестие Христа не может быть никакого спасения. Никогда не слышавшие этого благовестил остаются в сетях своего греха и потому не имеют надежды. Конечно, Бог обладает верховной властью как в сообщении Своей благодати, так и в ее применении, и иногда Он может сообщить людям знание о благовестии совершенно непредсказуемыми и даже непознаваемыми для нас способами. Однако Писание поясняет, что Бог решил раскрыть благовестие Иисуса Христа через свидетельство Своего народа (Мф. 28:16—20; Рим. 10:14,15). Такова одна из основных причин, по которой Павел и другие раннехристианские миссионеры столь ревностно стремились распространять евангельскую весть.

Человеческое неприятие Бога ведет к наказанию человека. Три раза в этом отрывке Павел говорит о том, что язычники совершили «замену»: они отвернулись от Божьей истины и Его нравственных требований и обратились к своим богам и греховным путям (23,25,27). Также три раза Павел говорит о Божьей реакции на эту «замену», употребляя выражение *предал их Бог* (24,26,28). Сталкиваясь с человеческим грехом и мятежом, Бог предаст человека на волю его страстей, греха, который он выбрал, и его последствиям. Слово, которое Павел использует (греч. *paradidomi*, «передавать») указывает на нечто большее, чем простое удержание благодати со стороны Бога. По всей вероятности, Павел подразумевает судебный акт, в котором Бог утверждает принятое людьми решение и обращает их к его последствиям. Главными среди грехов, в которых Бог попускает человеку дойти до крайности, являются идолопоклонство (25; ср.: 23) и половая распущенность, особенно грех гомосексуализма (24,26,27). Здесь Павел соглашается с иудейской традицией — и традицией Ветхого Завета, — воспринимая гомосексуализм как наиболее яркий пример языческого неприятия Бога. Слово *противоестественное* (26) в данном контексте означает практику, идущую вразрез с естественным законом, который дан Богом как общечеловеческая норма между людьми.

Ст. 29–31 показывают, каким образом человеческая неспособность воздать Богу должное ведет к всевозможным губительным последствиям, начиная от сплетен и кончая убийством. Быть может, Павел предполагает определенную последовательность в этих грехах, когда говорит, что основной грех идолопоклонства — замена Бога чем-то иным — ведет ко

всем другим грехам. В ст. 32 высказана мысль, что знание о Божьих законах не до конца истерлось в людском сознании после их «впадения» в грех. Хотя человеческий ум больше не может функционировать правильно (28), люди все же могут понять, что совершаемое ими заслуживает Божьего наказания смертью. И тем не менее они не только это делают, *но и делающих одобряют*. В данном случае Павел имеет в виду не то, что одобрение чужого греха в абсолютном смысле хуже, чем совершение своего, а то, что побуждение других к греху показывает, насколько люди стали явными бунтовщиками против праведного Божьего установления.

2:1 — 3:8 Гнев Божий на иудеев

В отрывке 1:18–32 Павел, описывая грех и осуждение язычников, использует местоимение 3-го лица: «они» отвернулись от Бога, Бог предал «их». Однако почти во всей гл. 2 Павел использует местоимение 2-го лица ед. ч., как, например, в ст. 1: *итак неизвинителен ты*. Эта перемена не означает, что теперь Павел обращается напрямую к своим читателям в Риме. В данном случае он использует литературный прием, популярный в древнем мире, когда автор обращается к воображаемому противнику или собеседнику, прием, который позволяет живо донести свои доводы до аудитории. (Такой стиль называется «диатриба».) Кто в этих стихах является его оппонентом? Начиная со ст. 17 становится ясно, что, по меньшей мере, в отрывке 17—29 Павел обращается к иудею. Многие ученые, например, Баррет (Barrett), считают, что в ст. 1–16 Павел обращается к любому, кто мнит себя праведным, обличая других. Однако более вероятно, что даже здесь истинная «мишень» Павла — иудеи. Сначала он избегает любого конкретного указания, и это дает ему возможность заставить иудеев прислушаться к его доводам, прежде чем станет ясно, на кого направлены его обвинения. Здесь методика апостола, вероятно, отражает его проповеднический стиль. Можно представить, как слушающие Павла иудеи поначалу соглашались с ним, видя, как он осуждает язычников (гл. 1), соглашались, чтобы самим принять осуждение *за то же самое* (3).

Таким образом, на протяжении всего отрывка 2:1 — 3:8 Павел сосредоточивает свое внимание на иудеях. Он показывает, что их положение перед Богом ничуть не лучше, чем у язычников (2:1–16), несмотря на то что они обладают истинными Божьими дарами — законом и обрезанием (2:17—29). В отрывке 3:1—8 Павел ненадолго отклоняется от основной линии аргументации, чтобы обсудить некоторые проблемы, поднятые в гл. 2.

2:1—16 Беспристрастный Божий суд. В этом фрагменте Павел стремится показать, что грех уравнивает иудея с грешником–язычником, о котором говорится в гл. 1. Развитие мысли идет в три этапа. В первых пяти стихах содержится сама суть обвинения, выдвигаемого Павлом: иудей (а именно он и подразумевается за тем «ты», к которому обращается Павел) делает «то же», что делают язычники, и поэтому заслуживает такого же осуждения. Затем следуют два параграфа, в которых Павел оставляет свой «обвинительный» стиль и начинает объяснять природу вины, о которой говорил в первых пяти стихах. Апостол отстаивает правоту своего обвинения иудеев, показывая, что Бог нелицеприятен, о чем говорится в Ветхом Завете и иудаизме, у Него нет любимцев и к каждому, будь то иудей или язычник, Он относится одинаково (6–11). Даже тот факт, что еврейскому народу дан Моисеев закон, не слишком отличает положение иудеев от язычников, так как Богу важно, чтобы закон не просто *имели*, но чтобы *исполняли* его, и язычники его в определенном смысле тоже имеют (12–16).

На первый взгляд, трудно понять значение слова *итак* в ст. 1а. Каким образом осуждение язычников (1:18—32) приводит к тому, что иудеи тоже подпадают под осуждение? Одни считают, что упомянутое слово — всего лишь связка, не имеющая логической силы, другие, например, Кранфилд (Cranfield) — что в отрывке 1:18–32 речь идет не просто о язычниках, а обо всех людях вообще. Последняя точка зрения, правда, с некоторыми коррективами, кажется наиболее вероятной. Хотя язык Павла в 1:20–32 указывает на то, что он имеет в виду только язычников, 1:18,19 действительно подразумевает всех людей. Как уже

отмечалось, эти стихи выступают в качестве заголовка для всего раздела 1:18 — 3:20, и именно к ним Павел возвращается в 2:1. Поскольку Божий гнев с неба открывается на всехлюдей, подавляющих Божью истину — *итак неизвинителен ты*. Ибо всякий, судящий грешных язычников, о которых Павел говорит в 1:20—32, осуждает также и себя. Это происходит потому, что осуждающий другого делает *то же*. Хотя не каждого можно уличить в прямом идолопоклонстве или половой извращенности, нет никого, кто был бы свободен от вины за грехи, перечисленные в ст. 29—31, например, за грех корыстолюбия, ненависти к Богу и самонадеянности. Быть может, в более широком смысле иудей, ставящий закон, обрезание или свое благочестие выше преданности Богу, повинен в идолопоклонстве. Поскольку Божий суд происходит *по истине*, то есть всегда согласуется с истинным положением дел (2), Бог не может просто проглядеть такой грех (3). Таким образом, довод Павла, изложенный в первых трех стихах, можно резюмировать тремя положениями: под Божий суд подпадают те, кто делает «то же»; даже мнящий себя праведным судья других делает «то же»; следовательно, даже мнящий себя праведным подпадает под Божий суд.

Риторический вопрос ст. 4 разоблачает ложные послышки тех, кто не ценит благодати Божьей, милующей их, и превозносится над другими. То, что Павел обращается к иудею и имеет в виду реальную ситуацию, со всей очевидностью следует из самого настроения и во многом даже языка, восходящих к иудейской Книге Премудрости Соломона. В ней, упрекнув язычников за их идолопоклонство и грех (гл.13 — 14; этот текст параллелен словам Павла в 1:18–23), автор далее говорит (15:1–2): «Но ты, Бог наш, благ [*chrestos*] и истинен, долготерпелив [*makrothymos*] и управляешь всем милостиво. Если мы и согрешаем, мы — Твои, признающие власть Твою». Ясно, что именно против такой уверенности в невозможности подпасть под Божий суд и выступает Павел. Если иудей не смог искренне покаяться, он не освобождается от суда и его не спасет то, что он принадлежит к народу Божьего завета. Такой человек, по сути дела, просто *собирает гнев* на день праведного суда от Бога (5).

Ст. 6 тесно связан со ст. 5, но вместе с тем он вводит новый раздел. Тема этого раздела выражена во вступительном и заключительном стихах: *Ибо нет лицепрятия у Бога* (11), *Который воздаст каждому по делам его* (6). Павел использует известный прием (иногда называемый хиазмом), чтобы более отчетливо представить два возможных следствия беспристрастного Божьего суда: вечную жизнь для делающих доброе (7 и 10) и ярость и гнев для упорно грешащих (8 и 9). Эта структура выглядит так:

- A Справедливый Божий суд (6)
- V Вечная жизнь для делающих доброе (7)
- C Ярость и гнев для делающих злое (8)
- C¹ Ярость и гнев для делающих злое (9)
- V¹ Слава для делающих доброе (10)
- A¹ Божье нелицеприятие (11)

Учение о Божьем нелицеприятном суде Павел соотносит как с иудеями, так и с язычниками (9,10), показывая, что иудеев Бог будет судить так же, как и язычников. Для тех и других решающими станут их *дела*. Мысль о том, что делание зла навлечет Божий гнев, никоим образом не вызывает удивления и представляет собой последовательное библейское учение. Но что имеет в виду апостол, когда утверждает, что делающие доброе заслужат вечную жизнь (7; ср.: ст. 10)? Поскольку в другом месте Павел поясняет, что достичь вечной жизни можно только верой (1:17; 3:20,21,22), он не может считать, что человек спасется просто совершением добрых дел. Некоторые ученые (напр., Кранфилд) полагают, что Павел подразумевает добрые дела, которые свидетельствуют о реальности новой жизни в вере делающих их. Однако Павел здесь говорит, что жизнь вечную приносит само делание добра. Таким образом, эти высказывания лучше рассматривать как утверждения следующего принципа: если бы кто-нибудь постоянно делал добро (см.: ст. 7), он заслужил бы вечную

жизнь. В то же время в другом месте Павел ясно покажет, что со времен грехопадения Адама никто, по сути дела, не может постоянно делать доброе (см.: 3:9–18,23). В данном случае Павел стремится не к тому, чтобы показать, каким образом человек может спастись, а к тому, чтобы изложить нормы, на основании которых Бог оценивает человека безотносительно к Евангелию. Эти нормы — одни и те же для всех, будь то иудеи или язычники, черные или белые.

Иудей, слушающий аргументацию Павла, наверняка бы выдвинул принципиальное возражение: разве тот факт, что евреи — избранный Божий народ, которому Его закон был дан как знамение завета, не ставит их в совершенно иное по сравнению с язычниками положение в смысле Божьего суда? Предчувствуя это возражение, Павел в ст. 12–16 дает предварительный ответ. Как и в ст. 6–11, он указывает на отсутствие различий между иудеем и язычником перед окончательным Божиим судом. Он делает это, подчеркивая два момента. Во-первых, простое обладание законом не избавит иудеев от суда; только деятельное исполнение закона сможет пойти иудеям во благо (12,13). Те, которые *согрешили, не имея закона*, и те, которые *под законом согрешили*, — язычники и иудеи, соответственно. Ясно, что слово «закон» (греч. *nomos*) Павел здесь использует, как и обычно, для того чтобы сказать о законе Моисея. Иудеи и язычники осудятся по закону в той мере, в какой он открыт им (12), потому что лишь те, кто исполняет закон, *праведны пред Богом* (13). Логика этих стихов такова, что никто не может в достаточной мере исполнить закон Божий, чтобы стать праведным пред Ним.

Второй момент заключается в том, что и язычники имеют закон и поэтому между иудеями и язычниками нет такой большой разницы, как может казаться иудеям (14,15). У язычников нет закона Моисея, но, когда они *по природе законное делают*, то есть следуют некоторым нормам Божьего закона — воздерживаются от убийства, краж, прелюбодеяния, почитают родителей, — они показывают, что они *сами себе закон*. Смысл сказанного разъясняется в ст. 15: они показывают, что *дело закона у них написано в сердцах*. Своим пусть неосознанным согласием с требованиями Божьего закона язычники показывают, что им доступны нравственные требования Бога. Хотя у них и нет писаного закона, они изнутри самих себя что-то знают о Божьих требованиях, и поэтому в какой-то мере совесть может наставлять их в следовании Божьей воле (15б). Здесь Павел дополняет свое учение о «естественном откровении» (гл. 1), напоминая нам, что каждый что-то знает о нравственном содержании Божьей воли. Однако что касается естественного откровения вообще, то само это знание не может вести к спасению; в ст. 15б речь идет не о том, что некоторые язычники действительно могли бы спастись на суде, а о том, что у каждого из них будут мысли, «обвиняющие» и «оправдывающие» его. Но разве этого достаточно для спасения?

Скобки, в которые в NIV взяты ст. 14,15, и говорят о том, что ст. 16 нам надо рассматривать как продолжение ст. 13: Божье возвешение праведности произойдет *в день, когда... Бог будет судить тайные дела человеков чрез Иисуса Христа*. Тем не менее ст. 14,15 и составляют неотъемлемую часть аргументации Павла. Следовательно, ст. 16, по всей вероятности, надо связывать со ст. 15б: противоборствующие друг другу «мысли» будут раскрыты и использованы в судный день Богом, до конца знающим наши сердца, как свидетельство (см.: 1 Цар. 16:7; Пс. 138:1,2; Иер. 17:10).

Примечание. 14 Некоторые исследователи считают, что в ст. 14,15 Павел говорит о язычниках, ставших христианами, но это маловероятно. Христиане из язычников не делают законное *по природе*; и вся аргументация Павла имеет много сходного с популярным в античной Греции учением о «естественном законе», который имеют все.

2:17–29 Закон и обрезание. В этих стихах Павел возвращается к своему обличительному стилю, характерному для отрывка 2:1–5, и в обращении к своему «собеседнику» снова использует 2-е лицо ед. ч. Впервые этот собеседник открыто называется иудеем (17). В этом отрывке Павел утверждает, что иудеи не могут надеяться спастись от Божьего суда, ссылаясь на закон или обрезание, которые рассматривались ими как признаки особого, основанного на заключении завета, статуса перед Богом. Они верили, что такое

положение обеспечивает спасение для всех иудеев, которые не отвергают их намеренно. Павел не отрицает значимости закона и обрезания, равно как и особого положения иудеев, но не признает, что это автоматически охраняет иудеев от праведного Божьего суда. Божье слово, данное Израилю, и Его завет с народом — большие преимущества, но сами по себе они не могут оправдать или спасти. Подобно тому, как апостол не раз это делал на протяжении отрывка 2:1 — 16, здесь он снова утверждает, что закон и обрезание могут защитить иудеев от суда только в том случае, *если исполняешь закон*. Однако в ст. 17—24 Павел это предполагает, а в 3:9—18 утверждает — иудеи не способны искренне и полностью исполнять закон.

Первый фрагмент (17—24) состоит из длинного перечня вопросов (17—23) и заключительной ссылки на Писание (Исайю) (24). Павел перечисляет привилегии, на которые притязают иудеи (17—20). Они называют себя *иудеями*. Это почетное звание унаследовано от их предка Иуды, который стал первенцем богоизбранного народа. Они *успокаивают себя законом*, который Павел называет *образцом ведения и истины* (20). Если язычники благодаря «естественному откровению» имеют ограниченное знание о Боге (1:18,19,25,28,32), то иудеи обладают гораздо более ясным и полным откровением в законе Моисея. Получая наставления из этого закона, данного Богом, иудеи *знают волю Его и понимают лучшее* (18). По этой причине они могли бы на законном основании считать, что имеют право наставлять другие народы, которые не были благословлены столь ясным откровением Божественной воли (19,20). Наставническая роль Израиля по отношению ко всему остальному миру утверждается в Ветхом Завете — народ, «раб Господень», был призван стать «светом для язычников» и «открыть глаза слепых» (Ис. 42:6,7; 49:6). (Эта задача, в которой сам народ оказался несостоятельным, в конечном счете исполнилась в Рабе Господа, Иисусе Христе.)

Затем Павел прибегает к ряду вопросов с целью напомнить иудеям об их несостоятельности в этом отношении (21—23). Удивительно, что Павел выбирает вопиющие грехи — воровство, *прелюбодеяние и святотатство* (вероятно, здесь имеется в виду кража и использование драгоценных предметов из языческих храмов; ср.: Втор. 7:26) — как пример иудейской несостоятельности в соблюдении закона. Ведь почти все иудеи сказали бы в ответ, что они не нарушают этих заповедей. Можно предположить, что Павел принимает радикальное расширение закона, предложенное Иисусом: «Если воровство, прелюбодеяние и святотатство понимать радикально и в строгом смысле, тогда никто не может быть неповинен во всех трех» (Barrett С. К. *Л Commentary on the Epistle to the Romans* [Harper and Row, 1957]). Однако в данном контексте нет ничего, что говорило бы именно о такой перспективе. Скорее Павел выбрал эти грехи потому, что в законе Моисея они — самые вопиющие. Павел стремится доказать не то, что все иудеи совершают эти грехи, а то, что именно они особенно ясно свидетельствуют о контрасте между притязаниями и реальными делами иудеев. Этот контраст он резко выражает в своем последнем риторическом вопросе (23): *Хвалишься законом, а преступлениями закона бесчестишь Бога?* Следствия контраста между притязаниями и реальностью подчеркиваются цитатой из Исайи в ст. 24 (Ис. 52:5). Наверное, есть определенная ирония в том, что здесь ответственность за хуление Божьего имени Павел переносит с язычников (как это было в ветхозаветном контексте) на самих израильтян.

Обрезание, как и закон Моисея, было наиболее ярким признаком особого положения иудеев (некоторые раввины утверждали, что «никто из обрезанных не попадет в геенну»). Павел, однако, настаивает, что обрезание будет иметь цену перед Богом только тогда, когда иудей станет соблюдать закон. И наоборот, иудей, нарушающий закон, лишит свое обрезание цены. Простая принадлежность к Израилю, которую символизирует обрезание, не может спасти от справедливого Божьего суда, так как Божий суд воздаст каждому «по делам его» (2:6) и лишь «соблюдение закона» придаст обрезанию какую-то ценность. Неясно, имеет ли Павел в виду, что обрезание обретет спасительное преимущество, если будет сопровождаться искренним, основанным на вере соблюдением закона (см. напр.: Мюррей, Кранфилд), или что обрезание никогда не может иметь спасительной силы, потому что никто не может исполнить закон (см., напр.: Кальвин, Брюс). Последнее, однако, кажется более предпочтительным,

поскольку в этой части послания цель Павла, по-видимому, заключается в том, чтобы отвергнуть всякую мысль о спасительном преимуществе обрезания и закона.

Если евреи, не могущие исполнить закон, обесценили свое обрезание, то *не вменится ли язычникам необрезание в обрезание, если они соблюдают постановления закона* (26)? Такой вывод логически следует из ст. 25. В ст. 27 Павел идет дальше: *и необрезанный по природе, исполняющий закон, не осудит ли тебя, преступника закона при Писании и обрезании?* Выражением «при Писании» переведено греческое слово *gramma* (буква), которое Павел в другом месте использует для того, чтобы обозначить закон Моисея (см.: ст. 29 и Рим. 7:6; 2 Кор. 3:6,7). Закон требует послушания от того, кто его принимает, но сам обеспечить этого не может. Иногда эти стихи истолковываются в том смысле, что люди, никогда не слышавшие Евангелия, могут спастись, если будут следовать велениям своей совести. Однако это противоречит тому, что Павел утверждает в другом месте (3:20). Более распространенной является другая точка зрения, согласно которой в данном случае необрезанными, соблюдающими закон, считаются христиане из язычников (Мюррей, Кранфилд, Годет [Godet]). Однако стал бы Павел когда-нибудь рассматривать соблюдение закона как средство спасения? Таким образом, как и в 2:7,10, Павел говорит об этом только как о теоретическом предположении: если бы язычник истинно соблюдал требования закона (а такую возможность в другом месте Павел отрицает), он спасся бы (ср.: Кальвин, Каземан [Kasemann], Уилкинз [Wilckens]).

В ст. 28,29 говорится о том, почему обрезание не обеспечивает спасения, а его отсутствие не исключает возможности спастись. Потому что обрезание, которое имеет значение перед Богом, это *обрезание сердца*, совершаемое *Духом*. В том, что здесь говорит Павел, конечно же, нет ничего нового; в Ветхом Завете такой язык используется для того, чтобы призвать к внутреннему преобразению (напр.: Втор. 10:16; Иер. 4:4) и подчеркнуть, что в конечном счете один лишь Божий Дух может совершить это действительно (Иер. 31:31–34); Иез. 36:26,27). Однако то, чего ветхозаветные пророки ожидали, стало реальностью в новом завете, начавшемся в Иисусе Христе. Таким образом, язык Павла доводит гл. 2 до кульминации, намекая на то, что возможность стать членом Божьей семьи предполагает не иудейские отношения завета или соблюдение закона, а творение заново силой Божьего Духа.

3:1–8 Верность Бога и иудей. Критикуя притязания иудеев (2), Павел писал так, как если бы отныне вообще больше не стало никакого различия между иудеем и язычником (см., напр.: 9,10,26–29). Однако такой взгляд ошибочен. Павел стремился к тому, чтобы показать, что иудеи не имеют никаких преимуществ в суде Божьем в сравнении с язычниками. Как опытный проповедник, апостол знал, что его доводы могут быть поняты неправильно, и поэтому, завершая разоблачение иудейского греха, он в конце дает подробный анализ, в котором подтверждает иудейские привилегии и обрисовывает их природу и пределы. Эта проблема, конечно же, вызвала бы повышенный интерес у иудеев и иудео-христиан, однако, поскольку в ней поднимались вопросы Божьего постоянства и надежности (так как надо помнить, что и обрезание, и закон были даны Богом народу Израиля), она могла вызвать интерес и у христиан из язычников.

К. Х. Додд (С. Н. Dodd) утверждал, что логический ответ на вопрос, поставленный Павлом в ст. 1, — ответ отрицательный; больше нет никакого преимущества в том, чтобы *быть иудеем* и нет никакой пользы от *обрезания*. Он считал, что противоположный ответ Павла — *великое преимущество во всех отношениях* — проистекает из его эмоциональной преданности «сродникам по плоти». Однако это неверное понимание тщательно взвешенного богословия Павла. Иудеи не имеют спасительной связи с Богом по праву рождения, но они обладают бесспорными преимуществами, величайшее из которых заключается в том, что *им вверено слово Божие*. Слово *наипаче* в ст. 2 наводит на мысль о том, что Павел собирался продолжить перечень этих преимуществ, но увлекся другим и не закончил его (ср., однако: Рим. 9:3–5). Величайший дар Израиля — Писания, *слово Божие* (греч. *ta logia*, «изречения», «заповеди», «повеления», «откровения» и др. в Пс. 118 используется 24 раза по отношению к слову Божьему). Да, *некоторые* иудеи не сумели сохранить верность этому

слову: они не повиновались закону и не приняли Иисуса в вере. Однако человеческая неверность никогда не умалит верности Бога (3). Даже если человек *лжив*, Бог по-прежнему *верен* (4а). Большинство исследователей считают, что в этих стихах подтверждается мысль о непреложной верности Бога Своему народу, народу Израиля, который, как далее поясняет Павел, не был отвергнут Богом (11:1,2) и который однажды спасется (11:25,26). Однако, несмотря на то что позитивный аспект Божьей верности налицо, ст. 4б дает основания полагать, что у этой верности есть и другой аспект. Здесь Павел цитирует слова Давида из Пс. 50:6 о том, что Бог, наказывающий его, праведен, так как Давид на самом деле согрешил (вступив в связь с Вирсавией). Суть в том, что Бог праведен, когда *судит*. В свете сказанного надо понимать, что в ст. 3,4 Павел говорит о Божьей верности по отношению ко всем аспектам слова, обращенного к Израилю. Это слово обещает благословение за послушание и грозит судом за непослушание (см.: Втор. 28; 30:11—20). Таким образом, Божья верность слову не предотвращает возможности суда над народом Израиля за его грехи (см. такую же расстановку акцентов в Неем. 9:32,33; Плач. 1:18; *Псалмы Соломона* 2:18; 3:5; 4:8; 8:7).

Однако такое утверждение приводит к следующему вопросу: если Божья правда (праведность) благодаря человеческой неправде (неправедности) становится еще более очевидной, справедливо ли Богу судить неправедного (5)? Некоторые (напр.: Мюррей) считают, что в этом вопросе Павел имеет в виду отношения Бога со всеми людьми вообще, однако «иудейский» контекст дает основание полагать, что апостол по-прежнему подразумевает именно иудейскую *неправедность*. В данном случае выражение *правда Божия* не может означать того, что оно означает в 1:17, то есть спасительную правду Божью, но должно относиться, как заставляют думать параллельные слова *верность* (3), *верен* (4), *верность* (7), к Его верности. В Ветхом Завете часто используется слово «правда» («праведность») (евр. *sedeq* или *sedāqa*, переведенное в LXX тем же греческим словом, которое в данном случае использует Павел, — *dikaiosyne*) по отношению к Божьей верности (напр.: Пс. 30:2; 35:6,7; Ис. 38:19; 63:7). Ученые часто утверждают, что эта верность относится к Божьему решению исполнить перед Израилем Свои положительные обязательства по завету. Однако многие тексты заставляют думать о более широком понимании, когда речь идет о верности Бога Себе Самому и Своему слову; в некоторых из этих контекстов Божья «правда» проявляется в Его честном и справедливом осуждении грехов Его народа (напр.: Пс. 66:5; 93:15; Ис. 5:16; 10:22). Поскольку в ст. 4б возвещается, что Бог «праведен» (*dikaiosynes*) в Своем осуждении греха, то это более широкое понимание Божьей праведности должно быть представлено в ст. 5. Неспособность иудеев повиноваться Божьему слову навлекла на них суд и тем самым выдвинула на первый план Божью верность Своему обещанию осудить за грех. И каким бы ни был позитивный результат греха, правда Божья требует наказания всякого греха. Бог будет *судить весь мир*, и судить, нисколько не отступая от справедливости (см.: Быт. 18:25; Иов. 8:3; 32:10—12). В ст. 7,8 иными словами повторяется возражение, содержащееся в ст. 5, однако ст. 8 проливает новый свет на природу данного вопроса в представлении Павла. Здесь апостол говорит о том, что его самого обвиняют в проповедовании учения, сводящегося к словам: *Не делать ли нам зло, чтобы вышло добро?* Утверждение Павла, что Бог «праведен» даже тогда, когда судит иудеев, некоторые из них восприняли в том смысле, что грех, следовательно, оправдан. Не вдаваясь в логическое обоснование своей позиции, апостол просто осуждает тех, кто допускает возможность такого богохульного вывода (8б).

3:9—20 Вина всего человечества

Хотя краткие вопросы в ст. 9 связаны со ст. 1,8, ясно, что здесь Павел подходит к заключению и приступает к практическому приложению своей аргументации, начатой в 1:18. Он уже показал, что Божий гнев справедливо обрушивается как на язычников (1:18—32), так и на иудеев (2:1 — 3:8). Итак, заключает Павел, все «под грехом». Он подкрепляет этот вывод ветхозаветными свидетельствами (10—18) и затем соотносит этот принцип с иудеями (19,20).

Утверждение Павла, что иудеи по-прежнему имеют преимущество (3:1—8, особенно ст.

1—3), сменяется вопросом: *Имеем ли мы [иудеи] преимущество?* Ответ, который он дает (*Нисколько*), не подразумевает, что апостол отказывается от сказанного ранее (1—3); он направлен против вывода, согласно которому Божьи дары иудеям якобы дают им преимущество на Божьем суде. Павел подчеркивает это, напоминая своим читателям: мы уже доказали, что как Иудеи, так и Еллины, все под грехом. Быть «под грехом» означает не только «быть грешником»; это значит быть рабом, беспомощным перед властью греха (ср.: 6:15—23).

Свой вывод о всеобщей греховности Павел подтверждает рядом цитат из книг Ветхого Завета. Такие собрания тематически взаимосвязанных цитат были популярны среди раввинов, и есть мнение, что здесь Павел, вероятно, берет цитаты из ранее существовавшего христианского свода. Цель такого перечня прежде всего заключается в том, чтобы наглядно показать, кто такие *все*, о которых говорится в ст. 9: обратите внимание на повторяющееся *нет ни одного, никто* (10,11,12) и возврат к всеобъемлющей теме ст. 19,20: *всякие уста, весь мир, никакая плоть*. На первый взгляд кажется, что приведенные тексты никак не упорядочены, однако заметно, что их структуре и последовательности все-таки уделялось какое-то внимание. Первая строка, *нет праведного ни одного*, является заголовком, а слово *нет* из ст. 18 как бы возвращается к ней, придавая законченный вид всему отрывку. В ст. 11,12 развивается содержание первой строки пятью синонимичными повторениями темы «нет праведного». Эти цитаты взяты из Пс. 13:1—3. Павел продолжает углубляться в содержание псалмов (5:10; 139:4; 9:28) в следующих четырех строках (13,14), каждая из которых характеризует грехи, связанные со словом. Кроме того, в ст. 15—17 используются цитаты из Исаяи (напр.: Ис. 59:7,8), чтобы описать грехи насилия над другими людьми. Если (и это важно) в одних ветхозаветных отрывках, цитируемых Павлом, описываются враги Израиля, то в других (напр.: Ис. 59:7,8) упоминается о грехах самого израильского народа. Таким образом Павел снова тонко намекает на то, что иудеев тоже надо причислить к «грешникам».

Конкретный вывод из ст. 9—18 (и косвенно из всего отрывка 1:18 — 3:18), сделанный Павлом в ст. 19,20, снова показывает его озабоченность положением иудеев. Апостол напоминает читателям, что приведенные им цитаты взяты из *закона (nomos)*, и в данном случае это слово относится к Писаниям в целом (ср. также: 1 Кор. 9:8,9; 14:21, 34; Гал. 4:21б). Однако этот закон обращен прежде всего к *стоящим под законом*, то есть к иудеям (см.: 2:12; 3:2). Отсюда Павел делает вывод, что теперь *загрязждаются всякие уста* — никто ничем не может оправдаться перед Богом (см.: Иов. 5:16; Пс. 62:12; 106:42) — и *весь мир становится виновен пред Богом*, ожидая осуждения. Павел потому с полным основанием может делать общий вывод из библейских свидетельств иудейской греховности, что, показав греховность Божьего народа, заключившего с Богом завет, он обосновал самую трудную часть своих доводов. Если даже иудеи осуждены, тогда никто не может избежать такого же приговора.

Это, в свою очередь, означает, что *делами закона не оправдывается пред Ним никакая плоть* (20а). Тот факт, что все находятся под грехом (3:9), означает, что никто никогда не может исполнить Божий закон настолько, чтобы заслужить перед Ним оправдание. Рассуждая об этом в контексте послушания закону, Павел снова подразумевает прежде всего ситуацию, в которой оказались иудеи. Однако их послушание закону — лишь один пример человеческого послушания Божьим нравственным установлениям. Отвергая иудейские «дела закона» как недостаточные для достижения спасения, Павел подспудно и все человеческие «дела» определяет как столь же недостаточные. Сила греха неутомимо властвует над всеми, и ничто из того, что *мы* делаем, не может нас от нее освободить. Какова же тогда цель Моисеева закона? Закон дан, чтобы люди *осознали грех*. Подробно излагая содержание Божьей воли, закон Моисея абсолютно ясно показывает, что именно живого Бога мы оскорбляем, когда грешим. Следовательно, он свидетельствует человечеству о его «виновности» (см.: ст. 19) перед Богом.

Примечание. 20 В NIV выражение *ergov nomou* («дела закона») переводится как *соблюдение закона* (см. также: Рим. 3:28; Гал. 2:16; 3:2,5,10). Считается, что эта фраза означает нечто совершаемое человеком в послушании Божьему закону. Такое истолкование

принято и в содержащемся выше комментарии, и мы считаем, что для этого есть серьезные основания. Несмотря на то что эта фраза нигде в греческом переводе больше не появляется, еврейская параллель встречается в рукописях Мертвого моря и, кроме того, напоминает частые раввинские отсылки на «дела» и «заповеди», каждая из которых говорит о совершении того, что, в общем, требует закон. Однако в последние годы ученые предложили несколько других толкований, и самой популярной и интересной является, вероятно, интерпретация Джеймса Данна. Он считает, что «дела закона» относятся к тем областям жизни иудеев, которые характеризуют евреев как Божий народ, особенно к обрезанию, законам о питании и соблюдении праздников. Таким образом получается, что в ст. 20 Павел утверждает, что иудейская принадлежность к завету не может оправдать. Хотя он действительно об этом учит, складывается впечатление, что в этом стихе сказано нечто большее. На протяжении всего отрывка 1:18 — 3:20 внимание Павла сосредоточено на «делах» в общем смысле (см. с указанием на иудеев: 2:2–3,6–10,21–23,25–27), и как фраза сама по себе, так и контекст не обнаруживают серьезных причин сводить ее значение к определенным делам или делам, сделанным при определенной установке.

3:21–26 Правда Божья

В основе этого важнейшего текста лежит понятие Божьей «правды» (праведности, *dikaiosyne*). Это слово упоминается четыре раза (21,22,25,26), а употребление двух других родственных слов («оправдание», *dikaiod*; 24,26 и «праведный», *dikaios*; 26) подтверждает его ключевое значение. Раскрытие Божьей правды проходит у Павла в четыре этапа.

Во-первых, он возвещает «правду Божию» (21). Вариант NIV (правда *от* Бога) возможен, но наверняка неправилен, потому что Павел говорит о деятельности *Самого* Бога (как в 1:17), а не о даре или положении, проистекающем от Него. Формулировка Павла намеренно переключается с 1:17, так как апостол возвращается (после необходимого фона, данного в 1:18 — 3:20) к теме отрывка 1:18 — 4:25. Здесь, однако, Павел сосредоточивается не столько на том, что оправдывающая Божья деятельность являет себя в проповеди Евангелия, сколько на историческом основании такого оправдания — кресте Христа (прошедшее совершенное время [*явилась*] наводит именно на такую мысль). Затем, подтверждая сказанное в 3:20, Павел поясняет, что эта Божья правда явилась *независимо от закона*. Вариант NIV наводит на мысль, что эта фраза может означать то, о чем уже шла речь ранее (т. е. «праведность, независимая от дел закона»). Однако, скорее всего, это не так. Павел указывает на то, что новый век в Божьем плане спасения наступил именно *ныне* и что способ, которым Бог устанавливает отношения с людьми, находится вне пределов прежнего века, где основным слагаемым был закон Моисея. Божья правда не может совершаться в пределах ветхого завета, но закон и пророки этого завета о ней *свидетельствуют*.

На втором этапе своего толкования Павел подчеркивает универсальный характер Божьей правды. Пережить оправдывающую Божью деятельность можно только *через веру в Иисуса Христа*, и это распространяется на *всех верующих*, так как все нуждаются в Божьей правде (праведности), поскольку *все согрешили и лишены славы Божией* (22,23). Вариант NIV (*через веру в Иисуса Христа*) предполагает, что родительный падеж *Iesou Christou* — родительный объекта, однако многие ученые убеждены, что речь идет о родительном субъекта, и переводят эту фразу как «вера (или верность) Иисуса Христа». Тогда получается, что в ст. 22 Павел говорит прямо противоположное: что Божья правда основывается на верности Христа и что она доступна для каждого, кто верует. Такое толкование, конечно, возможно, однако лучше всего в данном случае придерживаться того варианта, который дан в NIV. Идея «верности» Христа (выраженная словом *pistis*) нигде в других посланиях Павла ясно не выражена, тогда как весь этот отрывок Послания к Римлянам снова и снова акцентирует внимание на том, что человеческая вера в Христа имеет первостепенное значение для оправдания (см. особенно ст. 26 в конце этого фрагмента). Затем в ст. 22 Павел еще раз говорит о человеческой вере, так как хочет сказать, что Божья правда приходит *только* через

веру в Христа и что приходит она к *каждому*, у кого такая вера есть. Ст. 23 представляет собой краткое резюме отрывка 1:18 — 3:20.

В третьей части фрагмента (24,25a) внимание сосредоточивается на источнике Божьей правды. Фраза *получая оправдание*, стоящая в начале ст. 24, возвращает нас к Божьей правде, о которой говорится в ст. 21,22. (В англ. яз. эта связь не ясна, потому что приходится использовать разнокоренные слова [justify — «оправдывать» и righteousness — «праведность»], чтобы перевести греческие слова, восходящие к одному и тому же корню.) Божье действие, с помощью которого Он помогает людям установить с Ним новую и правильную связь, является актом одной лишь благодати: Он действует свободно и вне всяких «причин», не связанных с Его волей (см. также: 4:4— 5,13—16; 11:6). Вот почему вера, как акт принятия и подчинения, необходима для того, чтобы пережить эту праведность. Более того, наше оправдание имеет источник в *искуплении во Христе Иисусе*. *Искупление (apolytrosis)* — другой важный богословский термин данного фрагмента. Он означает «выкуп из рабства» и предполагает, что в Иисусе Христе Бог полностью «заплатил» за наш грех, чтобы мы могли, освободившись от его рабства (см.: 3:9), служить новому господину.

Ст. 25 продолжает эту мысль, более подробно описывая природу того подвига, который Христос совершил ради нас на кресте. Ключевым словом является слово *hilasterion*, которое в NIV переводится как «жертва примирения». Многие считают, что, если учитывать, как это слово употребляется в нецерковном греческом, речь идет об «умилостивлении», то есть действии, в котором Божий гнев утихает. Другие (напр.: Додд) настаивают на том, что данное слово означает *изглаживание* (см.: RSV), то есть действие, в котором грехи прощаются и «стираются». Однако характер употребления этого слова в LXX говорит о несколько ином, более широком его значении. В LXX данное слово обычно употребляется по отношению к «престолу милосердия», крышке ковчега (очистилицу). Особо важное место оно занимает в Лев. 16, где описывается обряд Дня очищения. Именно «очистилице» окропляется жертвенной кровью, чтобы «очистить» народ. Поскольку слово *hilastehon* употребляется и в другом новозаветном отрывке (Евр. 9:5) в значении престола умилостивления, возможно, что Павел использует его здесь именно в этом значении. Следовательно, его мысль состоит в том, что Иисус Христос представляет собой новозаветную параллель ветхозаветному «престолу умилостивления». Подобно тому, как раньше этот престол был местом, где Бог очищал Свой народ от греха, теперь Иисус Христос *предложен* (так, чтобы всем было видно) как «место», где Бог ныне раз и навсегда упраздняет грех Своего народа. Теперь искупление совершается в Нем, и, как и в Ветхом Завете, оно включает в себя прощение грехов — изглаживание их — и прекращение Божьего гнева — умилостивление. Это умилостивление, конечно же, радикально отличается от «подкупа» капризных и занятых собою богов множества древних религий. Умилостивление, совершающееся на кресте, является даром Самого Бога и включает в себя удовлетворение Его праведного и святого гнева на грех.

На четвертом этапе раскрытия природы Божьей правды (праведности) речь идет о том, что Божий путь оправдания грешников являет Его справедливость и святость (25б,26). Ключ к пониманию этих стихов кроется в том, чтобы осознать, что здесь «правда Божия» имеет иное значение, чем в ст. 21,22. Как и в отрывке 3:5 (см. соответствующие примеч.), она означает Божью верность Себе Самому и Своему слову в общем смысле. Поэтому в NIV *dikaiosyne* в этих стихах переводится как «справедливость» (в обоих случаях). В прошлом Бог «прошел мимо», не наказав со всей суровостью (*pareisis*) Свой народ. Он оправдал таких людей, как Авраам и Давид, не воздав сполна за их грехи. Теперь Христос на кресте заплатил за это, показав, что Бог справедлив как в Своем оставлении грехов, *сделанных прежде* (25б), так и в Своем оправдании грешников *в настоящее время* (26а). Таким образом, в конце отрывка Бог предстает и как *праведный* (справедливый), и как *оправдывающий верующего в Иисуса* (26). Блестящее заключение к этому отрывку дает Джеймс Денни: «Не может быть никакого благовестия, если нет Божьей праведности по отношению к неблагочестивым. Но равным образом нет благовестия и в том случае, если не сохраняется цельность Божьего характера. Проблема греховного мира, проблема всякой религии, проблема взаимоотношений Бога с

греховным человечеством — как это соединить? Христианский ответ на нее дается Павлом в таких словах: «Иисус Христос, Которого Бог предложил в жертву умилоствления (или умилоствительной силы) в Крови Его» (Denney J. *The Death of Christ* [Tyndtie, 1951], p. 98.).

3:27 — 4:25 «Только верю»

В этом отрывке Павел разрабатывает ключевое положение своего важнейшего богословского вывода, сделанного им в 3:21 — 26: вера — это единственное средство оправдания. Развитие этого тезиса проходит у Павла две стадии: на первой дается общее утверждение (3:27—31), а на второй (4:1—25) оно разрабатывается на конкретном примере Авраама. Эти два отрывка не только посвящены одной и той же теме, но и развивают ее сходным образом (см. табл. на с. 407).

3:27—31 «Только верю»: исходное положение. Используя свой излюбленный дискуссионный стиль, Павел выдвигает очередной аргумент с помощью следующего вопроса: *Где же то, чем бы хвалиться?* Вероятно, этот вопрос обращен прежде всего к евреям. Как отмечает Павел в другом месте, иудеи в отношениях с Богом склонны полагаться на свои дела (9:30 — 10:3; ср.: Флп. 3:2–9). Но когда явилась правда Божья, «независимо от закона» и через веру в Иисуса Христа (21,22), безрассудство такой похвальбы обнаружилось в полной мере. *Основание для нее уничтожено*, утверждает Павел, *законом веры*. Словом закон переведено греческое *nomos* (закон), и многие ученые считают, что *nomos* обозначает здесь, как обычно в посланиях Павла, закон Моисея. В таком случае точка зрения Павла состояла бы в том, что гордость уничтожается, когда человек видит в законе Моисея не просто требование дел (*соблюдение закона*), но также и призыв к вере, лежащий в его основе. Но тот факт, что в ст. 28, который представляется развитием предыдущего, противопоставляются «дела закона» и вера, делает это объяснение неправдоподобным. Перевод *nomos* как «принцип» возможен, он лучше выявляет смысл контекста: похвальба евреев объясняется тем, что они полностью сосредоточены на законе Моисея, который требует совершения дел, и она будет уничтожена, когда они узнают истину о том, что *человек оправдывается верою независимо от дел закона* (28). (Греч. *ergon nomou* [«дела закона»] в NIV опять переведено как «соблюдение закона»; см. коммент. К 3:20.)

3:27a	То, чем бы хвалиться, — уничтожено,	Авраам не может похвалиться,	4:1,2
3:27,28	потому что человек оправдывается верою, а не делами закона	потому что он оправдан верою, а не делами	4:3–8
3:29,30	Обрезанные и необрезанные перед одним Богом едины через веру	Обрезанные и необрезанные объединяются как дети Авраама через веру	4:9–17

В качестве еще одного аргумента в пользу веры как исключительного средства оправдания Павел в ст. 29,30 ссылается на основное положение иудаизма, согласно которому «Господь един есть» (Втор. 6:4). Ибо, если Бог действительно хочет быть Богом всех людей, то все они должны иметь одинаковый доступ к Нему посредством одного и того же способа. Закон Моисея, Тора, более не может быть «преградой» между иудеями и язычниками (Еф. 2:11–22). Через веру Бог оправдывает и *обрезанных* (иудеев) и *необрезанных* (язычников). (В греч. тексте Бог оправдывает иудеев «по» вере [*ek*], а язычников «через» [*dia*] веру, но в данном случае, вероятно, разницы в значении этих предлогов нет.)

Последний стих гл. 3 (31) показывает, что Павел стремится предостеречь своих читателей от крайних выводов, которые можно сделать из этого аргумента против закона. То, что Павел решительно отрицает роль закона в оправдании (20,21,27,28), не означает, что он пытается *уничтожить закон*. Напротив, мы настаивает Павел, *закон утверждаем*. К сожалению, Павел не разъясняет, как именно его проповедь веры утверждает (или «устанавливает», греч. *histemi*) закон. Может быть, апостол подразумевает, что его учение об оправдании верой находится в полном согласии с учением Пятикнижия («законом»), что он и объясняет в гл. 4. Но так как в ст. 27,28 Павел настойчиво говорит о требованиях закона, более вероятно, что, по его мнению, вера сама по себе обеспечивает их полное исполнение. Как скажет Павел в 8:4, *оправдание закона исполнилось в... живущих по духу*.

4:1—25 «Только верую»: вера Авраама. Теперь, обращаясь к истории Авраама, Павел развивает свои положения, кратко изложенные в 3:27—31. В данный момент история Авраама важна для Павла по двум причинам. Во-первых, весьма высоко оценивая Авраама, иудаизм прежде всего тяготел к тому, чтобы усматривать в нем великого первооткрывателя «благочестия Торы», человека, который более всех угодил Богу своим послушанием закону. Во-вторых, Авраам — получивший Божье обетование прародитель еврейского народа — занимает особое место в ветхозаветной истории спасения. Такое понимание роли Авраама особенно характерно для Павла, который усматривал одну из главных ошибок своих современников иудеев в том, что те придавали особое значение завету Бога с Моисеем, отодвигая на задний план первое соглашение с Авраамом (см.: Гал. 3:15—18). Таким образом, Павлу была необходима ссылка на Авраама, чтобы показать, что его акцент на особой роли веры в оправдании человека — это не новая революционная теория, а изначальное учение Писания. Кроме того, Павел обращается к Аврааму, чтобы с абсолютной ясностью показать, что такое вера. Он делает это с помощью ряда противопоставлений, которые предвосхищают великий реформаторский принцип *sola fide* («только верую»).

1—8 В этом отрывке Павел рассуждает о вере в ее противопоставлении делам. Вопрос, которым открывается эта глава, сопоставим с вопросом, которым начинается отрывок 3:27—31: *Что же, скажем, Авраам, отец наш, приобрел по плоти?* — то есть приобрел ли он похвалу и оправдание делами? Ибо, если Авраам оправдался делами — как считали некоторые из иудеев, — тогда, действительно, у него есть все основания для похвалы, и утверждение Павла, что возможность похвалы уничтожена (3:27), является ошибочным. *Но не пред Богом* (2а), отвечает Павел на это предположение. Это может означать, что Авраам имеет основание для похвалы перед другим и людьми, «но не пред Богом» или, что более вероятно, что условие, которое выдвинул Павел — *если Авраам оправдался делами* — должно быть отвергнуто, когда мы ставим эту ситуацию «пред» Богом и Его приговором. Божий вердикт вынесен в самом Писании: *Авраам поверил Господу, и... Он вменил ему это в праведность* (Быт. 15:6). На этом тексте Павел основывает все дальнейшие объяснения. Он показывает, что именно потому что Бог вменяет в праведность «веру», Его воздаяние не зависит от «дел» (4—8), обрезания (9—12) и закона (13—17). Далее (18—21) Павел более подробно говорит о силе и характере Авраамовой веры, приводящей к праведности, а затем опять ссылается на текст Писания (22) и разъясняет, что это написано не только в отношении к Аврааму, но и в отношении его читателей (23—25).

В ст. 4,5 Павел противопоставляет веру и дела. Дела подразумевают ситуацию долга. «Делающий» получает плату, которую ему должны заплатить. Вера же предполагает ситуацию свободного, ничем не обусловленного даяния. Как акт смиренного принятия, она не предъявляет требований к дающему; также и дающий «не должен» делать что-либо в ответ. Это сопоставление ясно показывает, что оправдание должно основываться на вере. Вот почему Бог по определению есть Бог милости, Тот, Кто *оправдывает нечестивого* (5). Бог принимает людей не за их праведность, не за то, что они заработали общение с Ним. Он может очистить от греховной скверны «нечестивого», того, кто сам оправдать себя ничем не может. Здесь Павел напоминает нам одну из великих истин Писания: люди не могут притязать на внимание Бога. Общение с Богом — это Его свободный дар, который надо принять со

смиренной верой.

Чтобы подчеркнуть мысль, взятую им из Пятикнижия (Быт. 15:6), Павел, в духе доброй иудейской традиции, обращается к еще одному тексту Писания, подкрепляющему его точку зрения. В Пс. 31:1,2 Давид ясно говорит, что Бог оправдывает человека *независимо от дел*. Блаженство, как явствует из слов Давида, это не вопрос наших личных достоинств, а дело Божьего прощения. Тем самым Павел поясняет, что фраза «вменил в праведность» в Быт. 15:6 означает, что для Бога человек находится в состоянии «праведности», когда его грехи не «вменяются» ему.

9—12 *Блаженство* праведности не основано на обрезании, так как Бог провозгласил Авраама праведным (Быт. 15) задолго до того, как он был обрезан (Быт. 17; согласно мнению раввинов, эти два события разделены двадцатью двумя годами). Поэтому обрезание было не основанием праведности, но *знаком* или *печатью* праведности, которую Авраам уже имел через свою веру. В этом смысле Авраам и назван *отцом всех верующих*, так как, подобно христианам-язычникам, он был оправдан «в необрезании» (11б) и, подобно иудеям-христианам, не только обрезан, но и оправдан по вере. Читая Бытие в свете исполнения Божьего плана в Христе, Павел получает возможность увидеть в Аврааме не только отца еврейского народа, но — отца всех христиан.

Примечание. 12 Порядок слов в этом стихе позволяет думать, что Павел имеет в виду две разные группы: иудеев — «обрезанных» и иудеев-христиан — «не только принявших обрезание, но и ходящих по следам веры отца нашего Авраама...» Однако гораздо более вероятна версия NIV: здесь говорится об одной группе верующих — иудеях-христианах.

13—17 В Гал. 3 Павел доказывает, что закон Моисея не мог бы иметь никакого отношения к тому, что значил Авраам перед Богом, потому что он появился через много веков после Авраама. Здесь, в Рим. 4, Павел предпочитает аргументировать не столько «от истории», сколько «от принципа». Чтобы показать, что послушание закону не имело ничего общего с дарованием Аврааму обетования (13), Павел ссылается на недостаточность закона как такового (14,15), на милость (16), и созидательную мощь Бога (17б), и универсальный характер «отцовства» Авраама (16б,17а).

Тщетна вера и *бездейственно* обетование, если наследование Авраамова благословения зависит от исполнения закона. Потому что, как говорил Павел ранее (3:9—20), никто не может исполнить закон настолько, чтобы заслужить праведность перед Богом. Закон, поэтому, *производит* не благословение, а *гнев* (15). обстоятельно и подробно объясняя, чего требует от нас Бог, закон повышает ответственность грешника. Когда — а это неизбежно — человек нарушает закон, он виноват больше, чем если бы не было закона, осуждающего его. Именно об этом говорит Павел в ст. 15б, когда утверждает, что *где нет закона, нет и преступления*. Он имеет в виду не то, что вне закона нет «греха», а то, что определенная форма греха, называемая «преступлением» (закона) (греч. *parabasis*), может существовать только в соотнесении с определенными, ясными Божьими заповедями, за исполнение которых мы несем ответственность. (Слово *parabasis* у Павла всегда имеет именно этот смысл; Рим. 2:23; 5:14; Гал. 3:19; 1 Тим. 2:14.)

Павел кратко касается и второй причины, по которой праведность нельзя получить по закону: утвердить праведность на законе значило бы утвердить ее на «делах» и, таким образом, сделать недействительной милость Божью (ср.: 4:4,5). Эта мысль связана с мыслью ст. 17, где Павел говорит о Боге, Которому поверил Авраам, как о Том, *Кто животворит мертвых и называет несуществующее, как существующее*. Такое определение предваряет описание веры Авраама в ст. 18—21, а также усиливает идею свободы и творческой мощи Бога. В этом смысле его можно сопоставить с определением Бога как Того, Кто *оправдывает нечестивого* (5). Третья причина, по которой праведность не может быть утверждена на законе, напоминает аргумент, которым Павел пользуется в 3:29,30. Божий замысел состоял в том, чтобы все люди стали наследниками обетования, дарованного Аврааму, как на то указывает Ветхий Завет: *Я сделаю тебя отцом множества народов* (Быт. 17:5). Это возможно только в том случае, если наследование не основывается на таком чисто

израильском установлении, как закон Моисея.

18–21 В этом небольшом отрывке, перед тем как завершить изложение этой темы, Павел кратко характеризует веру Авраама. Он показывает, что Авраам был тверд и непоколебим в вере, хотя все говорило о том, что обетования Божьи не могут быть исполнены. Было *совершенно очевидно*, что возраст его и Сарры делает невозможным исполнение обетования о множестве детей. И все-таки он *сверх надежды* — с точки зрения обычных человеческих возможностей — поверил *с надеждою* — с той надеждой, которая смотрит поверх обстоятельств и полагается на обетования и силу Бога. Укажем на вдохновляющий комментарий к этому отрывку, сделанный Кальвином: «Вспомним, что мы находимся в том же положении, что и Авраам. Все вокруг нас противоречит Божьим обетованиям: Он обещает бессмертие, а нас окружает смерть и тление; Он возвещает, что мы праведны, а мы покрыты грехами; Он заявляет, что милостив и добр к нам, а внешние суды грозят Его гневом. Что же делать? Мы должны, закрыв глаза, преодолеть себя и свои личные обстоятельства, чтобы ничто не мешало нам верить, что Бог говорит правду».

Примечание. 20 Может показаться, что существует противоречие между настойчивым утверждением Павла, что Авраам *не поколебался... неверием*, и тем, как Авраам высказал недоверие и рассмеялся в ответ на обетование в Быт. 17:17. Однако Павел настаивает не на том, что Авраам был совершенной личностью или никогда ни в чем не сомневался, а на том, что вера и надежда на обетование Бога были его внутренним состоянием.

22–25 Павел завершает характеристику веры Авраама, вновь ссылаясь на ключевой текст — Быт. 15:6 — и объясняя его скрытое значение: этот стих и его смысл имеют прямое отношение ко всем христианам. Подобно Аврааму мы тоже верим в Бога, животворящего мертвых, то есть в Того, *Кто воскресил из мертвых Иисуса Христа, Господа нашего*.

В ст. 25 подвиг Христа описывается в двух параллельных утверждениях (возможно, Павел ссылается на раннехристианское исповедание). Первое указывает на Ис. 53:5,12 в переводе LXX, где о Рабе Божьем сказано, что Он был «изъязвлен за грехи наши». Здесь *за* (греч. *dia*), вероятно, означает «из-за», «потому что». Иисус был предан смерти, *потому что* было необходимо разрешить проблему греха. Во втором случае предлог *для*, вероятно, имеет значение «ради, в целях чего-л.» : *Иисус воскрес для оправдания нашего*. Хотя обычно Павел связывает наше оправдание со смертью Христа, этот стих показывает, что Христово воскресение также играет роль в восстановлении наших отношений с Богом.

5:1 — 8:39 Благовестив и сила Божья ко спасению

Если слова «правда Божия чрез веру... во всех и на всех верующих» подводят итог теме, разрабатываемой в 1:18 — 4:25, то утверждение «сила Божия ко спасению» охватывает основную идею отрывка 5:1 — 8:39. Благовествование, в котором открывается сила Божья, твердо обещает, что Бог принимает грешника не только ныне, но и окончательно освобождает его в день Суда. «Если оправданы, значит уверены в окончательном спасении» — вот общая тема этих глав, наиболее ярко выраженная в начале (гл. 5) и конце (гл. 8) этого отрывка. В промежуточных главах Павел рассматривает две «силы», угрожающие вечному спасению, а именно грех (гл. 6) и закон (гл. 7), показывая в каждом случае, что христиане освобождены от рабского подчинения этим силам. Гл. 5—8 построены так, что если разбить их на смысловые части, то можно выявить определенные соответствия между первой и последней, второй от начала и второй от конца и так далее (такую композицию одни называют кольцевой, другие — перекрестной, или хиазмом):

5:1–11 Уверенность в будущей славе

5:12–21 Основа этой уверенности в подвиге Христа

6:1–23 Освобожденные от власти греха

7:1–25 Освобожденные от власти закона

8:1–17 Основа уверенности в подвиге Христа при водительстве Святого Духа

8:18–39 Уверенность в будущей славе

5:1—11 Надежда на славу

Новый фрагмент послания Павла начинается с 5:1 (а не, напр., с 6:1). Это отмечено переходным характером ст. 1 (*итак, оправдавшись верою*), переносом акцента со слова «вера» (тридцать три случая употребления в 1:18 — 4:25 и только три в гл. 5—8) на слово «жизнь» (в гл. 5—8 оно употреблено двадцать четыре раза и только два раза в 1:18–4:24) и ясностью темы и построения, описанным выше.

В этих главах (5–8) звучит эхо одного вопроса, возникающего из некоего несогласия между учением Павла о том, что человек оправдывается перед Богом, как только обретает веру в Иисуса Христа, и библейской истиной, что нас все равно ждет день Божьего суда. Как же две эти истины соотносятся друг с другом? Могу ли я быть уверен, что если я уже оправдан верой, то это как-то поможет мне в день суда? На этот вопрос Павел со всей определенностью отвечает «Да!»: *Мы... хвалимся надеждою славы Божией»* (2б), а *надежда не постыжает* (5а). В этой убежденности заключена суть данного отрывка.

Ст. 1,2а подводят к этой уверенности, напоминая, что же имеют христиане, *оправдавшись верою*. Это *мир с Богом*, то есть такие отношения, в которых им больше не угрожает гнев Божий, и *доступ к той благодати, в которой стоим*, постоянную причастность тем благословениям, которые дарованы во Христе Божьей благодатью. Павел, однако, сознает, что в этом мире христиане все еще сталкиваются с трудностями и страданиями. Эти трудности не представляют угрозы нашему миру с Богом и нашей уверенности, напротив, они еще больше укрепляют их (3б,4), потому что *скорби* даются Богом, чтобы породить в нас *терпение и стойкость*. Терпение вырабатывает *dokime*, то есть *опытность*, ту силу, которую мы приобретаем через суровые испытания, а она, в свою очередь, порождает *надежду*. Зная, что Бог именно так действует в нашей жизни и что именно таким путем мы обретаем опытность и надежду, нам следует *хвалиться и скорбями* (3а). Здесь отражается распространенное среди ранних христиан убеждение, что земные страдания ничего не стоят по сравнению с небесными добродетелями (см. также: 8:18; Иак. 1:2–4; 1 Пет. 1:6,7) -убеждение, которое сегодня слишком многие христиане утратили.

В ст. 5б—8 Павел указывает на неколебимое основание христианской надежды (5а) — любовь Божью к нам во Христе. Святой Дух дает верующему возможность почувствовать изнутри, как *любовь Божия излилась [ekcheo] в сердца наши*. Кроме этого внутреннего понимания мы имеем объективное, историческое свидетельство Божьей любви в кресте Христа. На Голгофе всему миру была явлена любовь, далеко превосходящая обычную человеческую любовь, которая если и может подвигнуть человека на смерть, то только за *благодетеля* (7). А природа Божьей любви такова, что Он жертвует Своим единственным Сыном ради *нечестивых* (6) и *грешников* (8) — ради тех самых людей, которые отказались прославить Его и поклониться Ему (ср.: 1:21,22). Именно эта мысль выражена в словах *в определенное время* (6б), то есть Он умер в то время, *когда еще мы были немощны*. Бог не стал ждать, когда мы сделаем первый шаг к Нему, но Сам в акте чистого милосердия дал нам способ восстановить отношения с Ним.

В ст. 9,10, где вновь говорится о незыблемости христианской надежды, прослеживаются явные параллели с основными положениями из ст. 1–8 (2,5а). Павел утверждает неразрывную связь между нынешним положением верующего перед Богом (*оправданы Кровию Его, примирились с Богом*) и его дальнейшей участью (*спасемся Им от гнева, спасемся жизнью Его*). Доводы апостола развиваются от «большого» к «меньшему». Бог сделал «более великое», дав нам способ восстановить отношения с Ним страшной ценой Крови Своего Сына, *когда мы были Его врагами*. Мы находились с Ним в состоянии обоюдной вражды: Божий гнев открывался на нас с неба (1:18) и мы были «богоненавистниками»(1:30). Поэтому, несомненно, Бог сделает то, что с точки зрения Павла, является «более легким»: избавит нас,

тех, с кем Он уже примирился, от Своего гнева в день суда. Ст. 11 завершает эту часть послания, в последний раз повторяя ее основные идеи: христиане «хвалятся» (надеждой и скорбями) (2,3); ныне они имеют мир с Богом (1б, 10), и самое главное — они получили примирение и хвалятся Богом только *чрез Господа нашего Иисуса Христа*.

Примечание. 1 Существует и другой, документально засвидетельствованный вариант этого стиха: не «мы имеем» (греч. глагол *echomen* в изъявительном наклонении), а «да имеем» (*echomen* — побудительная форма этого глагола). Таким образом, это не утверждение, что мы уже сейчас радуемся ему, а призыв радоваться миру с Богом. Однако, несмотря на то что этот вариант находит подтверждение в рукописях (две наиболее значительные копии послания) и принимается многими учеными (напр.: Санди–Хедлем [Sanday–Headlam], Мюррей), в контексте всего отрывка употребление изъявительного наклонения имеет больше смысла и также подтверждается многочисленными источниками.

5:12—21 Царство благодати и жизни

Основной темой этого отрывка является преодоление непослушания Адама силой Христова послушания. Для Павла Адам и Христос — «репрезентативные фигуры», действия которых определяют судьбу всех тех, кого можно с ними соотнести. *Как* Адам, согрешив, принес своим грехом грех и смерть всем тем, кто ему принадлежит (12а, 18а, 19а), *так* и Христос Своим послушанием принес оправдание и жизнь всем, кто принадлежит Ему (18б, 19б). Ударение ставится на второй части («так и») этого сравнения. Павел согласен с тем, что Адам согрешил, и царство смерти вошло в мир. Это учение в тех или иных вариантах содержится и в иудейской литературе. Здесь же апостол стремится указать нам на то, что и жертвой Христа устанавливается царство — но это Царство жизни, а не смерти, благодати (см.: 15—17, 21), а не заслуженной награды. Верующие могут быть уверены в вечной жизни, потому что теперь мы принадлежим этому новому Царству, где воцарились благодать и жизнь (21). Говоря о жизни во Христе как о несомненном факте, Павел тем самым обосновывает то, на что указывал в 5:1 — 11. Мы можем быть уверены в окончательном спасении (9, 10), так как наше отношение к Христу является залогом того, что мы будем царствовать в жизни (17).

Проводить параллель между Адамом и Христом — что является ключевой идеей данного отрывка — Павел начинает в ст. 12, но обрывает ее, не закончив. Только в ст. 18, 19 он возвращается к этому противопоставлению и доводит его до конца. Первая часть предложения, начинающаяся с *как*, говорит об универсальном характере тех последствий, которые имел грех *одного* человека, Адама: грехом *смерть* вошла в мир и *таким же образом* (то есть грехом) смерть перешла во всех человек. Многие ученые считают, что «смерть», о которой здесь говорит Павел, является смертью только физической (Санди–Хедлем, Годет, Мюррей); некоторые полагают, что это означает смерть «духовную». Вероятно, однако, что апостол имеет в виду и то, и другое: и отпадение от Бога, и физическую смерть как наказание за грех.

В последней части предложения объясняется, почему *смерть перешла во всех человек* — потому что все согрешили. (Почти общепризнанно, что греч. *eph ho* следует переводить как «потому что».) Это может просто означать, что каждый человек умирает в силу своих личных грехов. Но поскольку Павел не раз подчеркивает, что *преступление одного, непослушание одного человека* есть тот путь, которым все сделались грешными и подверглись осуждению (эта мысль повторена в 18а и 19а), то отсюда явствует, что и в ст. 12 апостол размышляет о греховности всех людей, которая связана с грехом Адама. Возможно, он хочет сказать, что все совершают грехи, потому что унаследовали испорченную греховную природу от Адама (18, 19). Но в ст. 18, 19 говорится о более тесной связи между грехом Адама и нашими грехами. Поэтому правильнее будет сказать, что наш грех на самом деле совершен в Адаме. Может быть, Павел говорит об этом в «биологическом» смысле: все люди согрешили «в нем» (12), Адаме, потому что все мы, можно сказать, «находились» в нем, то есть в его семени (см. возможную параллель к этой мысли в Евр. 7:10). Возможно, Павел рассматривает общность

нашего с Адамом греха в «юридическом» смысле: Бог наделил грех Адама представительским правом, и потому он засчитывается как грех всех людей и является причиной их смерти. В любом случае, для Павла и для нас важно, что все люди — грешники, приговоренные к смерти, потому что они являются потомками Адама.

Павел прерывает сравнение, которое он начал в ст. 12, чтобы сделать две вставки (и 13,14, и 15—17). В первой Павел защищает учение о всеобщем наказании смертью (12) от возможного возражения, что люди не должны отвечать за свои грехи, если они еще не знали закона Моисея (ср.: 3:20 и 4:15). В ответ Павел просто напоминает, что смерть царствовала в мире и до закона Моисея. Второе отступление (15—17) освещает два момента, противопоставляющих Адама и Христа. Во-первых, их действия имели противоположные последствия: *преступление* Адама принесло *осуждение* (16) и *смерть* (17); Христос принес *оправдание* (16) и *праведность* (17). Во-вторых, противопоставляется и сила их акций: конечно, грех Адама был достаточно силен, чтобы принести в мир грех, смерть, страдание. Однако, утверждает Павел, *тем более силен* акт Христа и его благие последствия (15,17). Ибо посредством Христа действует благодать Божья, и у нее более чем достаточно власти, чтобы преодолеть любой акт Адама.

В ст. 18,19 Павел, наконец, дает полное сравнение Адама и Христа. Эти стихи имеют параллельную структуру, в каждом из них сопоставляются *преступление/непослушание* Адама, принесшие *осуждение* и греховность, и *правда/послушание* Христа, принесшие *оправдание* и *праведность*. Но распространяется ли эта параллель на всеобщность этих последствий? Может показаться, что дело обстоит именно так, поскольку Павел в ст. 18 утверждает, что последствия и Адамова, и Христова акта распространяются *на всех людей*. Однако в другом месте Павел отвергает идею, что все будут спасены (напр.: Рим. 2:12; 2 Фес. 1:8,9), и в ст. 17 также ясно говорится, что только *приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни*. Следовательно, универсализм ст. 18 мы должны понимать в рамках репрезентативной роли Адама и Христа: последствия Христова подвига распространяются на всех, кто принадлежит Христу, как и последствия Адамова греха распространяются на всех, кто принадлежит Адаму. С Адамом связаны все, без исключения (12); но только те, кто пришел к вере, кто «принял дар», принадлежат Христу (см. также: 1 Кор. 15:22,23).

Отрывок завершается еще одним замечанием о законе (20) и кратким обобщением сказанного (21). Уже то, что Павел вновь возвращается к вопросу о законе (ср. также: ст. 13,14), показывает, как серьезно занимает его «иудейская» проблематика. Он считает, что грех и смерть, пришедшие в мир через преступление Адама, не были упразднены законом Моисея; более того, ситуация еще ухудшилась, ибо закон умножил преступление, обращая грех против Бога в более опасный бунт против Его ясных предписаний (см. коммент. к 4:15). Но именно тогда, когда грех таким образом «умножился», благодать Божья возросла еще больше. В результате, делает вывод Павел, царство смерти сменяется царствованием благодати для тех, кто во Христе; благодать наделяет нас новым состоянием праведности (ср.: 3:21 — 4:25) и ведет к *жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим*.

Примечание. 12 Слово *по сему* переведено греческим *dia touto*, «по этой причине». В данном контексте слово *dia*, возможно, имеет значение «конечной цели» — «для того чтобы, с целью чего-либо» — а *touto* ретроспективно отсылает нас к теме спасения в ст. 9,10, где о нем говорится с полной определенностью.

6:1—23 Освобождение от рабства греху

Уверенность Павла в том, что христиане, получив оправдание, будут спасены от Божьего гнева (5:9,10), так как они, соединяясь с Христом, переходят в Царство благодати и жизни (5:12—21), заставляет поставить вопрос о власти греха в жизни христианина. В силах ли грех воспрепятствовать такому развитию событий, может ли он помешать верующему, получившему оправдание, достичь окончательного спасения и славы? В гл. 6 Павел

рассматривает этот вопрос и отвечает, что верующие освобождены во Христе не только от наказания за грех, то есть оправданы, но также и от власти греха, то есть освящены. Не отрицая, что фех продолжает составлять опасность для христиан, Павел утверждает, что они, несомненно, вступают в новые отношения с грехом, отношения, в которых грех уже не в силах «господствовать над нами» и заставить нас быть его рабами (см.: 6,14,18,20). В этой главе (и, как мы увидим, в следующей) Павел описывает христианский опыт в понятиях смены «режима», перехода от одного «царства» к другому. Он утверждает, что быть христианином — значит освободиться от старого режима, где правит Адам (5:12—21), грех (гл. 6), закон (гл. 7) и смерть (гл. 8), и войти в новое Царство, где властвует Христос (5:12—21; 7:1—6), праведность (гл. 6), Дух (7:6,8), благодать (6:14,15) и жизнь (5:12—21; 6:4; 8:1—13).

6:1—14 «Мертвые для греха» через соединение с Христом. Непосредственным поводом для обсуждения проблемы «христианин и грех» становится для Павла его же утверждение в 5:20: «А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать». Он сам ставит вопрос, на который ему, без сомнения, приходилось отвечать много раз; вопрос, возникающий в результате его настойчивого утверждения о силе Божьей благодати: *Остаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?* (1). Павел решительно отвергает любые предположения подобного рода — *Никак*, — объясняя свой ответ с помощью главной идеи гл. 6: *Мы умерли для греха* (2). Что имеет Павел в виду, говоря это, становится ясно по мере того, как он развивает свою мысль в последующих стихах: нам не быть уже *рабами греху* (6,17,18,22); грех больше не *господствует* над нами (14а). Быть «мертвыми для греха», таким образом, не означает вовсе не знать искушения, так как Павел показывает, что и для христианина фех остается соблазном, которому он должен сопротивляться каждый день (см.: ст. 13). Вернее будет сказать, что это означает свободу от абсолютной тирании греха, от состояния, в котором грех господствует над нами, состояния, в котором мы жили до нашего обращения. Поэтому, умерев для греха, мы больше не можем *жить в нем* (2б), так как постоянная жизнь в фехе свидетельствует о тирании греха, тирании, от которой верующий освободился.

В ст. 3—5 Павел раскрывает, каким образом мы «умерли для греха» — через единение с Христом в Его смерти. Христианское таинство посвящения — крещение водой — соединяет нас с Христом подобием Его смерти и воскресения. Это «соединение» с Христом — не мистическое слияние нашей личности с личностью Христа, а отношения, имеющие «юридическую» силу: Бог видит нашу связь с Христом и поэтому дает нам те преимущества, которые были завоеваны для нас Его Сыном. Таким образом, можно сказать, что *мы погреблись с Ним крещением в [Его] смерти*. Павел здесь не имеет в виду, что наше крещение просто символизирует — погружением в воду — смерть Христа и погребение, так как, по его словам, мы были погребены «с» Ним, а не просто «как» Он. Скорее апостол хочет сказать, что наша вера, символом которой является крещение, соединяет нас с самим Христовым погребением. Зачем здесь это упоминание о погребении Христа? В одном из своих посланий Павел включает погребение Христа в ряд важнейших событий Евангелия, которое он благовествует: «Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор. 15:3,4; ср. также: Кол. 2:12). Здесь, в гл. 6, Павел утверждает, что верующие соединяются с Христом таким образом, что сами переживают каждое из этих событий: мы «умерли с Христом» (8; ср.: 3—6); мы «погреблись с Ним» (4); мы «жить будем с Ним» (8; ср.: 4,5). Это реальное единение с важнейшими искупительными событиями и ставит христиан в иные отношения с силой греха. Итак, нам становится ясно, в каком направлении движется мысль Павла: так как смерть Христа была смертью для греха (10), наше соединение с Ним в Его смерти (3—6) означает, что мы тоже «умерли для греха» (2).

Как явствует из ст. 4, крещение есть способ (греч. *did*), посредством которого мы участвуем в этих событиях. Некоторые исследователи считают, что Павел говорит здесь о «духовном» крещении, но это маловероятно. Скорее Павел использует водное крещение как концентрированное выражение христианского опыта первоначального обращения. Новый

Завет постоянно говорит о крещении как об основе обращения (см., напр.: Деян. 2:38; 1 Пет. 3:21). Это не означает, что крещение само по себе обладает силой обращать в веру или соединять нас с Христом. Только в соединении с истинной верой оно обладает каким бы то ни было смыслом, и из того, что Павел говорил в гл. 1–5, со всей очевидностью следует, что именно вера в конечном счете имеет решающее значение. (О крещении в Новом Завете и, в частности, в этой главе, см.: Beasley–Murrey G. R. *Baptism in the New Testament* [Eardmans, 1962].)

Наше соединение с Христом в смерти и погребении означает, что и *нам ходить в обновленной жизни* (4б). Мы не только освобождаемся от тирании греха, но нам дается новая сила послушания через нашу причастность к Христову воскресению. Эта мысль выражена в ст. 5: соединение с Христом в Его смерти означает также и соединение с Ним в Его воскресении. Некоторые считают, что так же, как в Еф. 2:6 и Кол. 2:12,3:1, Павел здесь говорит о нашем воскресении с Христом как о прошлом опыте. Однако более вероятно (о чем свидетельствует употребление будущего времени в ст. 5 [*должны быть соединены*] и ст. 8 [*жить будем*]), что в данном случае Павел говорит о нашем действительном воскресении с Христом как о том, что должно состояться в будущем, тогда как сегодня в нас действует сила Христова воскресения (ср. ст. 11: *живыми же для Бога*).

В ст. 6,7 и 8–10 наше единение с Христом рассматривается в аспекте «смерти» и «жизни». Выражение *ветхий наш человек* (6) вбирает в себя черты той общности, о которой говорится в гл. 5. Оно указывает на наше тождество с «ветхим человеком», Адамом, и означает, что «не какая–то часть меня названа моей ветхой природой, но весь я, каким я был до моего обращения» (Stott Jonn. *Men Made New* [IVP, 1966], p. 45). В результате нашего распятия с Христом это *тело греховное* (весь этот человек, находящийся под властью греха) *упразднено* было, и, следовательно, *нам не быть уже рабами греху*. В поддержку этого вывода Павел приводит известное раввинское изречение о том, что «умерший освободился от греха». Ст. 8–10 еще раз подчеркивают связь между смертью с Христом и жизнью с Ним, о которой говорилось в ст. 5, и являются ключевым звеном в рассуждении Павла о смерти Христа как о смерти «для греха». Хотя Сам Христос оставался безгрешным, тем не менее в силу Своего воплощения Он находился под воздействием смертоносной силы греха, и смерть навсегда освободила Его от нее.

Отрывок завершается кратким резюме и обращением к христианам. Мы должны осознать наше единение с Христом и действовать в соответствии с ним, чтобы оно стало действенным в преодолении власти греха в нашей жизни. Поэтому Павел призывает нас осознать, кто мы сейчас во Христе (11), и осуществить это новое единение в жизни, изгнав грех из наших повседневных поступков (12,13). Подводя итог сказанному в ст. 1 — 10, Павел напоминает, что эта победа возможна: *грех не должен над вами господствовать*. Таким образом, грех никогда не возобладает над нами вновь, ибо мы уже не *под законом*, то есть не под властью Моисеева закона, в котором грех «умножился» (5:20) и который «производит гнев» (4:15), но *под благодатью* — под новой властью, утвержденной Христом, в которой «благодать воцарилась чрез праведность к жизни вечной» (5:21; о противоположности между законом и благодатью см. также: Ин. 1:17).

6:15—23 Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности. Как и фрагмент 6:1–14, данный отрывок вдохновлен вопросом, относящимся к тому, что Павел только что сказал. Его утверждение, что христианин находится «не под законом, но под благодатью» (14б), можно превратно истолковать, что якобы для христианина больше не существует никаких правил и никакого наказания за совершенные грехи. Ответ Павла схож с его учением, содержащимся в ст. 3–10: укоренившееся прегрешение свидетельствует о порабощенности грехом (16), о том состоянии, от которого каждый христианин освобождается (17,18). Павел уверен в том, что христиане Рима на своем опыте пережили эту новую свободу от греха, так как они *от сердца стали послушны тому образу учения, которому предали себя* (17б). Формулируя проблему таким образом, Павел в то же время намекает, что, освободившись от закона Моисея, христиане тем не менее остаются

подвластными авторитетному своду — «образу учения», — который в определенном отношении напоминает Моисеев закон (см.: 2:20). У них теперь новое обязательство. В ст. 17—23 оно преподносится как развитие того, что было сказано ранее в этой главе. Согласно Павлу, свобода от греха не означает, что христиане совершенно автономны и живут, не имея над собой никакого учителя и никаких обязательств. Свобода от греха скорее означает новое рабство, но рабство праведности (18,19) и Богу (22). Подобно Иисусу, Павел утверждает, что истинную «свободу» надо находить только в Боге, Который нас создал (Ин. 8:31–36). Только преклонив колени пред Богом, человек может стать таким, каким Бог его задумал: «праведным» (соответствующим Божьим нормам поведения) и «святым» (ставящим в центр своей жизни Бога и отвергающим мир). А в конце этого пути — дар Божий — *жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем* (23; ср.: ст. 22).

7:1—25 Свобода от рабства закону

Основной смысл этой главы очень сходен с главным мотивом главы предыдущей. Подобно тому, как в гл. 6 христиане, соединяясь с Христом, «умирают для греха» и становятся «рабами Богу», пожиная благой плод святости, в гл. 7 они *умирают для закона Телом Христовым* и, обретая связь с Иисусом Христом, *приносят плод Богу* (4). Павел полагает, что закон Моисея, подобно греху, в каком-то смысле представляет собой «власть» ветхого строя истории спасения, от которого христианам надо освободиться, поскольку им надлежит наслаждаться жизнью в новом состоянии праведности и жизни, возвещенном Иисусом Христом. На эту мысль апостол уже намекал в 6:14,15. Эти стихи служат непосредственным поводом для разъяснения и анализа, предложенного в гл. 7.

В первом фрагменте (1–6) сообщается основной мотив всей главы. Однако негативное отношение к закону Моисея, выраженное в этих стихах, заставляет Павла сделать важное отступление, в котором он говорит о Божественном происхождении и благодати закона и показывает, каким образом закон обнаружил столь отрицательные результаты в истории спасения (7—25).

7:1—6 Освобожденные от закона; соединенные со Христом. Суть этого отрывка заключается в том, что из области закона верующий переносится в ту область, где главенствует Христос. Павел подводит к этой мысли, напоминая о временной природе *закона*: закон властен над людьми только до тех пор, пока они живут. «Закон», который апостол здесь имеет в виду, может быть римским правом (Кеземан) или законом вообще (Санди–Хедлем), но, вероятно, речь идет о законе Моисея (большинство ученых). В ст. 2,3 эта истина иллюстрируется аналогией с замужеством. И хотя эту иллюстрацию иногда рассматривают как иносказание об опыте христианской жизни, надо помнить, что для Павла она просто способ отметить два момента: смерть разрывает наши отношения с законом и освобождение от одного закона дает возможность соединиться с другим.

Таковы положения, которые в ст. 4 Павел осмысляет в богословском контексте. Через связь с Христом в Его смерти на кресте — *Телом Христовым* — мы, верующие, *умерли для закона*, то есть освободились от рабства по отношению к нему (см.: 6:2). На ветхозаветном этапе истории спасения закон Моисея главенствовал над иудеями и через них над всеми людьми (ср.: 2:14). Он регулировал отношения завета между Богом и Его народом и, требуя послушания, но не давая силы к послушанию, обострял власть фехи и смерти над человеком (см.: 4:15; 5:20; 6:14,15; Гал. 3:21–25). Только освободившись от власти закона, мы можем освободиться также от греха и соединиться с Христом в новом устройении, где сможем *принести плод Богу*.

Связь между фехом и законом излагается в ст. 5. «Когда мы находились под властью феховной природы» — такой вариант перевода дан в NIV. Однако лучше (более буквально) перевести: *когда мы жили по плоти (en te sarki)*. В таких текстах Павел использует слово «плоть» для того, чтобы обозначить не склонность к греху, живущую в человеке (как предполагается в NIV), а ту «сферу власти», в которой человек живет. Поскольку в его

основной богословской идее утверждается то, что характерно именно для этого мира, в отличие от мира духовного, слово «плоть» можно понимать здесь как краткое обозначение ветхозаветного этапа истории спасения. Выражение *когда мы жили по плоти*, по существу, означает «когда мы жили в ветхом, нехристианском устроении». В нем закон служил орудием для обострения и выявления *греховных страстей*, так как подогревал свойственный нам мятежный дух, направленный против Бога. Теперь же мы умерли для закона и можем *служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве*. Как и в 2:29 контраст между «буквой» (*gramma*) и «духом» — это контраст между законом Моисея как определяющей силой ветхого века и Духом, движущей силой века нового.

7:7—25 Подзаконные история и опыт иудеев. В отрывке 7:1—6 Павел высказывает несколько критических замечаний о законе: он связывает его с фехом как «властью» ветхого устроения смерти и утверждает, что он лишь обнаруживает фех (5). Данные стихи представляют собой кульминацию в череде отрицательных высказываний о законе, содержащихся в Послании к Римлянам. Павел показал, что закон не может оправдать (3:20а), что им познается фех (3:20б) и что он на самом деле умножает фех (5:20) и производит гнев (4:15). Таким образом, вполне можно представить человека, который считает, что для Павла закон — зло. У Павла достаточно опыта, чтобы предвидеть, что его «богословие закона» может быть превратно истолковано. Поэтому он делает отступление, в котором ограждает закон Моисея от такого ложного истолкования. Он отстаивает его благость, показывая, что отрицательные последствия, им производимые, коренятся не в самом законе, а в силе греха и в человеческой немощи. В 8:3а Павел кратко резюмирует основной мотив отрывка 7:7—25: «Как закон, ослабленный плотию, был бессилен...» Такие положения Павел высказывает в контексте краткого обзора того, как сказались на иудейском народе влияние закона.

7—12 Этот фрагмент, в котором говорится о появлении закона, преследует две цели: вопреки возможному превратному пониманию (7а) показать, что закон Моисея *свят, праведен и добр* (12), и пояснить связь между грехом и законом (7б—11). Осуществляя последнее, Павел утверждает, что закон был средством, благодаря которому он «узнал» фех (7б). Павел имеет в виду не просто тот факт, что закон разъяснил ему, что такое грех, но что, ясно излагая Божьи заповеди, закон дал греху возможность подофевать бунт против Бога и со всей определенностью показал Павлу, что он фешен и подвержен смерти (8—11). Наша греховность такова, что само именование какого-либо действия преступлением против святого Божьего закона ведет нас к его нарушению, и именно в этом смысле закон «умножает грех» (5:20; 7:5) и производит гнев (4:15).

Чтобы лучше донести эту мысль, Павел использует местоимение «я», и отсюда возникает вопрос, какой опыт апостол имеет в виду. Многие считают, что он размышляет о себе как о еврейском юноше, достигшем совершеннолетия, когда *грех ожил* в его опыте и дал ему понять, что он — грешник (*я умер*). Существует и другая точка зрения, согласно которой Павел описывает время, когда, незадолго до его обращения, Дух начал убеждать его в его греховности. Однако тот факт, что этот опыт имел место тогда, *когда пришла заповедь*, говорит о другой возможности. Из контекста ясно, что «заповедь» должна относиться к закону Моисея (см.: ст. 7,12) и что этот закон «пришел» тогда, когда Бог дал его народу Израиля на горе Синай. Евреев I в. учили тому, чтобы они воспринимали себя как участников исторического опыта Израиля (как в ритуале Пасхи). Таким образом, возможно, что в этих стихах Павел описывает не свой личный опыт, а опыт всего еврейского народа. Следовательно, он, вероятно, говорит, что для Израиля обретение закона означало не жизнь (как учили некоторые раввины), а смерть, так как закон Моисея, «умножая грех», «произвел гнев», как никогда ясно показав, насколько иудеи далеки от Бога.

13—25 Вторая часть отступления, в котором Павел продолжает рассуждать о законе Моисея, образует «связующее звено» его аргументации в 7:7—12: человеческая немощь — вот причина, почему грех может использовать закон как нечто смертоносное. Хотя закон и *духовен*, он не может освободить человека от рабства перед грехом и смертью (21—25), потому что человек *плотян* (14), не способен исполнить закон, который считает *добрым*

(16). В этих стихах Павел сосредоточивается именно на законе Моисея.

Учение о законе развивается апостолом в рамках пространной «личной исповеди». Чей опыт Павел здесь описывает? Многие, отмечая, что теперь Павел использует настоящее время (в противоположность прошедшему в ст. 7—11), утверждая, что *находит удовольствие в законе Божьем*, полагают, что апостол описывает свою ситуацию как зрелый верующий. Таким образом, согласно данному отрывку, закон не может даровать христианину победы над властью греха в его душе, и даже родившись свыше и освободившись от осуждающей власти греха, он все равно не может избежать его когтей (ср.: 14,23,25). Несмотря на то что такое истолкование данного отрывка имеет очень сильную поддержку (напр.: Августин, Лютер, Кальвин) и заслуживает большого уважения, существует и другой подход к проблеме. Большинство из нас, христиан, могут увидеть себя в борьбе, описанной в ст. 15—20. Однако объективное рассмотрение ситуации, о которой говорит Павел, не дает оснований считать, что речь идет о христианине. Павел говорит, что он *продан греху* (14б; ср.: ст. 25) и является *пленником закона греховного* (23). Кажется, что первое утверждение прямо противоположно описанию христианина из гл. 6 — «освободились от греха», — а последнее противоречит утверждению Павла из гл. 8, где он говорит, что христианин освободился «от закона греха и смерти» (8:2). Таким образом, в этих стихах Павел, вероятно, описывает свой опыт невозродившегося иудея, когда любовь к Божьему закону и желание его исполнять постоянно оборачиваются своей обратной стороной. Мы, конечно, не можем знать, сколь полно Павел в действительности осознавал масштабы этой борьбы в те дни, когда он еще не был христианином. (Его утверждение, что «по правде законной» он был «непорочным» [Флп. 3:6], относится к его юридическому положению согласно фарисейским нормам, а не к его действительной ситуации.) Ясно, однако, что всю глубину описываемой здесь греховности Павел осознает только в свете своего познания Христа. Таким образом, в ст. 7—11 Павел описывает тот результат, к которому привело обретение закона им самим и другими иудеями, а в ст. 13—25 — ситуацию, в которой продолжает находиться подзаконный иудей, каковым некогда был он сам. Настоящее время, которое он начинает употреблять в ст. 14, гораздо лучше соотносится с этим описанием обычного положения дел. Ст. 13 — переходный, он резюмирует аргументацию, содержащуюся в ст. 7—12 (закон добр, но грех использует его для того, чтобы породить смерть, следовательно, закон являет грех в его «истинных красках»; *крайне грешен*), и представляет собой отправную точку для ст. 14—25. Тот факт, что закон *духовен*, а «я» *плотян* (*sarkinos*, «телесный», «плотский»), подготавливает почву для борьбы, описанной в ст. 15—20. Признание благодати Божьего закона и желание его исполнять сталкиваются с неспособностью осуществить это на практике. «Хочу» и «делаю» противостоят друг другу. Отсюда Павел делает вывод, что *не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе* (18) и что ответственность за совершаемые поступки несет *живущий во мне грех* (17,20). Те, кто считает, что в данном отрывке речь идет о «зрелом христианине», утверждают, что Павел говорит здесь о непреходящей власти греха и плоти в жизни верующего. Однако складывается впечатление, что на самом деле речь идет о том, почему именно нехристианин не может исполнить Божий закон — по причине господствующей над ним власти греха.

В ст. 21 Павел резюмирует содержание *закона* (в данном случае лучше перевести «принцип», «начало»; ср.: RSV), которое он обнаруживает в борьбе, описанной в ст. 15—20: желание добра уравнивается и даже подавляется тягой к злу. Радости пребывания в Божьем законе — что было типично для иудеев — противостоит сила иного закона. Некоторые считают, что *иной закон* представляет собой другую функцию самого Моисеева закона, однако слово «иной» (*heteros*) дает основание полагать, что Павел имеет в виду «закон», отличный от Моисеева. Этот «закон» представляет собой «силу» или «власть» греха, которую Павел противопоставляет Божьему закону (см. также: 3:27; 8:2). Павел признается, что является пленником закона греховного — яркое свидетельство того, что он описывает свой прошлый опыт подзаконного иудея (ср.: 8:2).

По поводу этого пленения Павел восклицает: *Бедный я человек! Кто избавит меня от*

сего тела смерти? Эмоциональность этого восклицания наводит на мысль, что Павел действительно находится в том «жалком» состоянии, о котором пишет, и что он, как христианин, просит избавить его от физической смерти. Однако как христианину Павлу нет нужды спрашивать о том, кто его Избавитель, и в данном отрывке слово «смерть» относится к смерти во всех ее аспектах как Божье наказание за грех (см.: ст. 5,9—11,13). Следовательно, это восклицание, скорее всего, исходит из уст искреннего и благочестивого иудея, подавленного своей неспособностью исполнить Божий закон и жаждущего получить освобождение от греха и смерти. Столь реалистичный и страстный стиль объясняется тем, что Павел сам все это пережил и хорошо знал, что в этом состоянии по-прежнему трагическим образом пребывает большинство его «братьев... родных... по плоти» (см.: 9:1—3). В начале ст. 25 Павел—христианин прерывает свое описание подзаконной жизни иудея, чтобы возвестить, в Ком надо искать избавление от смерти — в Иисусе Христе, Господе нашем. Затем в конце стиха Павел резюмирует ситуацию, в которой находится подзаконный иудей: *умом моим служу закону Божию* (т. е. допускаю, что закон добр и стремлюсь его исполнить), *а плотию [служу] закону греха* (т. е. плоть препятствует исполнению закона).

8:1—30 Уверенность в вечной жизни в Духе

Восьмая глава Послания к Римлянам знаменита тем, что в ней речь идет о Святом Духе. Слово «дух» (греч. *пнеума*) встречается в ней двадцать один раз, и во всех случаях, кроме двух (ср.: ст. 15а и 16б), предполагается Святой Дух. Однако, несмотря на то что тема Духа занимает весьма важное место, не она является настоящей темой данной главы. Тема, развиваемая Павлом, — не Сам Дух, а та уверенность в вечной жизни, возрастанию которой Дух способствует. От «никакого осуждения» в начале и до невозможности чему-либо «отлучить нас» в конце вся глава посвящена рассмотрению тех Божьих действий и даров, которые в совокупности вселяют в каждого христианина уверенность, что его связь с Богом надежно утверждена. Павел показывает, каким образом Дух наделяет верующего жизнью (1—13), принимает в Божью семью (14—17) и дает надежду на славу (18—30).

8:1—13 Дух жизни. В этой главе содержатся одна основная и две второстепенных темы, связывающих главу с предыдущей частью послания. Слово *итак*, с которого Павел начинает, указывает на то, что он делает вывод из сказанного ранее. Лексика и содержание ст. 1а отсылают к окончанию гл. 5, которая служит основанием для этого вывода. Павел аргументировал свое утверждение, что христиане свободны от осуждения (*katakrima*; 16 и 18, гл. 5), порожденного грехом Адама, тем фактом, что они соединились с Иисусом Христом. Именно об этом, сделав отступление в гл. 6,7, Павел говорит снова: *нет ныне никакого осуждения [katakrima] тем, которые во Христе Иисусе*. Однако можно определить и две другие точки соприкосновения: в намеренном противопоставлении ситуаций, когда человек живет «по закону» (7:7—25) и когда он живет «по духу» (ср.: 8:2—4,7), и в развитии в гл. 8 краткого упоминания о служении «в обновлении духа» (7:6б).

Избавление христианина от *осуждения* — наказания смертью за грех, властвующий над всеми людьми, — совершается благодаря нашему единению с Христом (5:12—21). В ст. 2—4 далее разъясняется, что это избавление совершается триединым Богом: Отец отдает ради нас Своего Сына в жертву за грех (3), на этом основании Дух освобождает нас от власти греха и смерти (2) и обеспечивает полное исполнение закона от нашего имени (4). Можно предположить, что противопоставление «законов» в ст. 2 относится к двум различным действиям Моисеева закона, который, с одной стороны, пленяет человека, если рассматривается лишь как призыв к совершению определенных дел, но, с другой, освобождает, если осмысляется как призыв к «верному послушанию». Однако Павел едва ли стал бы рассматривать закон (как бы его ни понимали) как силу, способную освободить от греха и смерти, и поэтому выражение *закон духа* надо понимать как «силу (или власть), осуществляемую Духом». Соответственно, выражение *закон греха и смерти* (2) должно означать не закон Моисея, а «силу (или власть) греха и смерти» (см. также: 7:23).

Во Христе Иисусе Божий Дух освобождает нас от рабства греху и смерти, о котором Павел намекает в 5:12–21 и 6:1–23 и которое описывает в 7:7–25. Дух должен действовать таким образом, потому что великая власть «ветхого устройства» — закон Моисея — был совершенно неспособен (по причине человеческой немощи) покончить с рабством греха (За; ср.: 7:14–25). То, чего не смог сделать закон, совершил Бог, Он покончил с властью греха — *осудил грех* — послав Своего Сына соединиться с нами и предложить Себя в *жертву за грех* (так в NIV переводится выражение *peri hamartias*, в соответствии с употреблением этой фразы в LXX). Послав Сына, Бог дал возможность истинно исполнить закон тем, кто живет по Духу. Павел говорит не о том, что христиане могут исполнить закон (каким бы истинным он ни был), а о том, что Бог принимает их как полностью выполнивших требование закона благодаря послушанию Христа, совершенному от нашего имени (см.: Кальвин). Это предполагается употреблением единственного числа существительного *dikaïoma* (т. е. «праведность», переведенного как *оправдание*) и пассивной формой *исполнилось в нас* (4). Как верующие «во Христа», мы освобождаемся от осуждения, потому что Иисус Христос от нашего имени полностью исполнил закон. Он стал подобен нам — существам немощным и подверженным власти греха, — чтобы мы могли уподобиться Ему — праведному и святому.

Противопоставление «плоти» (или *грешной природы*, согласно NIV) Духу (4) ведет к ряду противопоставлений между двумя «силами» в ст. 5–8. С помощью этих противопоставлений Павел объясняет, почему именно Дух, а не плоть, дарует жизнь. Живущие «по плоти» — то есть живущие в «ветхом устройении», где царствуют грех и смерть — всецело преданы плоти, ее желаниям и страстям (5); они не могут *закону Божию покориться* (7) или *Богу угодить* (8), но подлежат смертному приговору (6). С другой стороны, христиане, живущие «по Духу» и перешедшие в новое устройство, где царствуют благодать и праведность, благодаря которым они обретают новое мировоззрение, средоточием которого является Дух, обретают *жизнь и мир* (6). Ст. 9 поясняет, что каждый, кто принадлежит Христу, переносится в эту новую область, где правит не плоть, а Дух. Затем в ст. 10,11 Павел показывает спасительные последствия общения с Христом: нынешняя новая жизнь в Духе подготовит и освобождение тела нашего из-под власти смерти. Наше телесное воскресение тоже совершится Богом силой Его Духа, Который ныне пребывает в нас.

Ст. 12,13 заключают этот первый раздел гл. 8 практическим увещанием: работа Духа, дарующего нам жизнь, не означает, что мы можем пассивно отнестись к нашей обязанности свидетельствовать о Духе в своей повседневной жизни. Только полностью предав себя водительству Духа и отвращаясь от «дел плотских», мы *живы будем* (13). Павел недвусмысленно говорит о вечной жизни и таким образом в определенном смысле ставит возможность обретения жизни в зависимость от христианского послушания. Здесь, сохраняя верность Писанию, нам надо признать напряженное соотношение двух истин: то, что пребывание в нас Духа (в результате веры в Христа) дарует вечную жизнь, и то, что для наследования вечной жизни необходимо жить согласно Божьему Духу. В какой-то мере это соотношение можно смягчить воспоминанием о том, что Дух, дарованный нам во время обращения, Сам деятельно способствует послушанию. Однако это не устраняет упомянутого напряженного соотношения, ибо мы по-прежнему призваны покориться данной работе Духа.

8:14–17 Дух усыновления. Подобно тому, как понятие «жизнь» является руководящей идеей в ст. 1–13, понятие усыновления является таковым в ст. 14–17. Этот короткий фрагмент не только вносит свой вклад в развитие темы, раскрывая чудесную и утешительную истину, что христиане становятся членами Божьей семьи, но и обеспечивает переход между ст. 1–13 и 18–30. Определение «сыны Божий» объясняет, почему Божий Дух наделяет нас жизнью (13,14) и почему о нас говорится, что мы — *наследники* будущей славы (17,18).

Фраза *водимы Духом Божиим* (14), говорит не о том, что Дух руководит нами в принятии отдельных решений, а о том, что мы находимся под Его определяющим влиянием (Гал. 5:18). В этом предложении резюмируются различные описания жизни в Духе, данные в ст. 5–9. Павел утверждает, что водимые Духом являются *сынами Божиими* и тем самым

определены к жизни (13), так как выражение *сыны Божий* — библейское именование Божьего народа (см., напр.: Втор. 14:1; Ис. 43:6; ср.: Рим. 9:26). Однако нам надо также признать, что в этом именовании содержится намек на сыновство Самого Иисуса (см.: ст. 3 и 29); ст. 15 напоминает, что, обращаясь к Богу, Иисус использовал слово *авва* (см.: Мк. 14:36), свидетельствующее об особой близости. Теперь в своем обращении к Богу его произвольно используют и христиане. И снова именно Дух вселяет в нас это чувство сокровенной близости (16) и тем самым упраздняет всякое рабство (по отношению к «закону греха и смерти», ст. 2) и всякую причину страха (15а). Итак, Дух есть *Дух усыновления*. Слово «усыновление» (*hyiothesia*) Павел заимствует из греко-римского мира, где оно обозначало юридическое установление, с помощью которого можно было усыновить чужого ребенка и даровать ему все права и привилегии, подобавшие родному. Однако это понятие коренится в библейском образе Бога, милостиво выбирающего народ Себе в удел (см.: 8:23; 9:4; Гал. 4:5; Еф. 1:5).

Каким бы удивительным и чудесным ни было наше усыновление, это еще не все. Становясь Божьими детьми, мы становимся и *наследниками*, то есть еще ожидаем полного обретения всех прав и привилегий, дарованных нам как Божьим детям (17; см. особенно: Гал. 4:1—7, где содержится аргументация, очень похожая на 8:1 — 17). *Подобно* тому, как Сыну Божьему пришлось пострадать, прежде чем войти в Свою славу (1 Пет. 1:11), нам, Божьим детям по усыновлению, тоже надо пострадать вместе «с Ним» и лишь потом разделить Его славу (см. также: Флп. 1:29; 3:20; 2 Кор. 1:5). Так как мы соединились с Христом, Рабом Господним, Который был «презрен и умален пред людьми» (Ис. 53:3), нам надо ожидать, что наш путь к наследию славы будет усеян трудностями и опасностями.

8:18–30 Дух славы. В этом параграфе Павел раскрывает содержательную сторону своего упоминания о страдании и славе, сделанного в ст. 17, затем развивает тему христианской уверенности и потом, очертив полный круг, возвращает нас к началу этого раздела послания (5:1 — 11; см. примеч. к 5:1). Христианская надежда на славу обрамляет этот параграф, заявляя о себе в его начале (18) и конце (30) и являясь его темой. Сталкиваясь в этом мире с необходимостью «страдать со Христом», верующие тем не менее могут чувствовать себя уверенно и надежно, зная, что Бог предопределил нас к обретению наследства (18,22,29,30), что Он провиденциальным образом совершает Свою работу ради нас (28) и что Он дал нам Своего Духа как залог нашего окончательного искупления (23).

Павел нигде не умаляет значимости и тяжести христианского страдания в этом мире. Тем не менее страдание надо рассматривать как нечто незначительное в сравнении с *той славой, которая откроется в нас* (18). В Ветхом Завете «слава» означает «значимость» и величие Божьего присутствия. Павел соотносит этот термин с окончательным положением верующего, когда мы станем подобными образу Божьего Сына (29). Христос уже вступил в эту славу (Флп. 3:21; Кол. 3:4), и преображение наших тел выявит в последний день нашу причастность Его славе.

Ст. 19—25, ключевыми словами которых являются *ожидаем стелая; ожидаем в терпении* (22,23,25) и *в надежде* (19,20,24,25), показывают, что христиане, вместе со всем творением, вынуждены ждать, когда завершится Божья работа. Персонифицируя все творение, занимающее подчиненное по отношению к человеку место, Павел следует ветхозаветной традиции (Пс. 64:13,14; Ис. 24:4; Иер. 4:28; 12:4): оно стелает и мучится (20,22), с нетерпением ожидая дня, когда наше состояние детей Божьих обретет окончательную форму и станет явным (19,21). Говоря о страдании «твари», Павел не имеет в виду ангелов и людей, и это подтверждается тем, что страдание, которое ныне испытывает «тварь», было выбрано ею *не добровольно* (20), но *по воле покорившего (ее)*, то есть Бога, проклявшего землю в результате греха, совершенного Адамом (Быт. 3:17,18; ср.: 1 Кор. 15:27). Однако эта покорность всегда сопровождалась надеждой на то, что однажды Бог вернет Свое творение в его изначальное состояние, когда «волк будет жить вместе с ягненком» (Ис. 11:6). Мы, христиане, тоже стелаем в ожидании (23), так как имеем *начаток* Духа, залог нашего окончательного искупления, и это тем более заставляет нас жаждать завершения Божьей работы в нас. То, что нередко называют новозаветным напряженным соотношением между

«уже» и «еще нет», то есть между тем, что Бог уже сделал для верующего и что еще непременно сделает, проступает со всей очевидностью, если мы сравним ст. 23 со ст. 14—17. «Усыновление», о котором там сказано как о состоявшемся, здесь связывается с *искуплением тела нашего* и становится предметом надежды и ожидания. Такая надежда является самой сутью нашего спасения. Следовательно, мы должны терпеливо ждать исполнения того, что обещал Бог (24,25).

В ст. 26—30 Павел называет три причины, по которым мы можем с терпением и уверенностью ждать свершения нашей надежды. Во-первых, Дух помогает нам молиться (26,27). В этой жизни мы часто не знаем, *о чем молиться* в конкретной ситуации. Но Дух Сам ходатайствует за нас перед Богом, совершая от нашего имени молитву, которая всегда соответствует *воле Божией* (27). Здесь Павел не имеет в виду дар говорения на языках, и также нельзя со всей уверенностью сказать, что он вообще говорит о каком-то явлении, которое можно расслышать, поскольку *воздыхания* могут быть метафорой (см.: 22). Скорее он описывает посредническое служение Духа в сердце верующего, совершающееся без его ведома.

Второй причиной уверенной надежды на будущее является непрестанная Божья работа ради любящих Бога, которым *все содействует ко благу* (28). Все, с чем мы соприкасаемся в жизни, находится в пределах провиденциальной заботы нашего Отца, и в этом действительно кроется причина радости и незыблемая основа надежды. Однако *благо*, которое Бог производит для нас, мы должны воспринимать с Его точки зрения, а не со своей. Бог знает, что для нас величайшее благо — познавать Его и всегда наслаждаться Его присутствием. Следовательно, стремясь к этому окончательному «благу», Он может допустить нашу бедность, скорбь и нездоровье. И мы радуемся не от осознания того, что нам никогда не придется с этим столкнуться (ибо столкнуться с этим как раз придется, 17), а от того, что, каким бы тяжелым все это ни было, любящий нас Отец стремится, чтобы мы, как христиане, стали еще сильнее.

Тех, ради кого Бог совершает эту работу, Павел называет как с человеческой точки зрения (*любящими Бога*), так и с Божественной (*призванными по Его изволению*) (28). Божий «призыв» — это не просто приглашение принять Евангелие, а деятельное призвание установить связь с Ним Самим (см., напр.: 4:17; 9:12,24). Этот призыв совершается в соответствии в Божьим замыслом, который в конечном счете сводится к тому, чтобы сделать нас *подобными образу Сына Своего* (29). Каждого из нас Бог приводит к этой цели, проводя через ряд действий, совершенных ради нас. Во-первых, Он «предузнает» нас. Некоторые ученые считают, что глагол *proginosko* («предузнавать») в данном случае означает то, что он нередко означает в греческой литературе — «знать о чем-либо заранее». Однако Павел говорит, что Бог предугадывает именно нас, христиан, и это предполагает более лично понятое «знание», которое иногда встречается в Ветхом Завете: избрание для непосредственного общения (напр.: Быт. 18:19; Иер. 1:5; Ам. 3:2). По всей вероятности, именно такое значение имеется в виду и в других местах Нового Завета (11:2; Деян. 2:23; 1 Пет. 1:2,20). Божье «предузнавание», Его решение «прежде создания мира» (Еф. 1:4) избрать нас для спасения приводит к тому, что Он «предопределяет» нас, предназначает для конкретной судьбы. Она заключается в том, что мы уподобляемся Христу — окончательное событие, которое Бог совершает, «призывая» (см.: ст. 28б), «оправдывая» (см.: 3:21 — 4:25) и «прославляя» нас. Примечательно, что, как и другие в ст. 30, этот последний глагол («прославил») употреблен в прошедшем времени и говорит о том, что, хотя обретение славы наступит в будущем, Бог уже предопределил, что мы ее обретем.

8:31—39 Прославление уверенности верующего

Это прекрасное, похожее на гимн прославление нашей уверенности во Христе мы можем рассматривать как ответ на только что сказанное Павлом (28—30 или 18—30, или даже 1—30), однако лучше рассматривать его как заключительное размышление по поводу гл. 5—8 в

целом. Оно распадается на две части. В первой (31–34) Павел напоминает нам о том, что Бог *за нас*: отдав Своего Сына, Он, конечно, обеспечит нам и все, необходимое для того, чтобы преодолеть все трудности, связанные с этой жизнью, и достичь окончательного спасения. Следовательно, никакого успеха не будут иметь те, которые захотят обвинить или осудить нас, ибо Сам Бог избрал и оправдал нас, и Его Сын отвечает на всякое обвинение против нас. Во второй части гимна (35–39) прославляется Божья любовь во Христе, которой мы окружены. Нас невозможно отлучить от этой любви, как невозможно обвинить. Никакая земная опасность или бедствие не могут этого сделать (35б,36). Хотя мы должны ожидать такого страдания (о чем и напоминает Павел, цитируя Пс. 43:23), но *все сие преодолеваем силою Возлюбившего нас*. Равным образом от Божьей любви нас не может отлучить никакая духовная сила {*Ангелы, Начала* и *Силы*, о которых говорится в ст. 38). Во всем творении нет ничего, что могло бы отлучить нас от нового устройства, в котором Божья любовь во Христе царствует над нами.

9:1–11:36 Евангелие и Израиль

Комментаторы часто высказываются, что эти три главы почти никак не связаны с подлинной темой Послания к Римлянам. Этот отрывок воспринимают как отступление, обусловленное личной заботой Павла о своем народе и посвященное теме Божьего избрания. Однако на самом деле темой этих глав является место Израиля в Божьем плане спасения, и она глубоко связана с тем, что беспокоит Павла. Уже в самом начале послания (1:2; ср. также: 3:21,31; гл. 4) Павел стремится донести, что Евангелие сохраняет преемственность с Ветхим Заветом. Он хочет показать, что пришествие Иисуса Христа и наступление нового этапа в истории спасения, знаменем которого есть Христос, не представляют собой чего-то нового в Божьем плане, но являются кульминацией, предполагаемой изначально. Однако неверие большинства иудеев — современников Павла — это серьезная проблема для его стремления обосновать такую преемственность. Разве Бог не давал обетования о спасении израильскому народу? Как же Он может оставаться верным этому обетованию, если теперь оно вместо Израиля исполняется в Церкви?

На эти вопросы Павел отвечает в гл. 9—11, защищая тезис, согласно которому *не то, чтобы слово Божие не сбылось* (9:6а). Павел утверждает, что неверие иудеев, которое он наблюдает, не означает, что обетование Бога Его народу *не сбылось*. Во-первых, потому что Бог никогда не обещал спасти всех евреев без исключения (9:6б—29); во-вторых, они сами несут ответственность за свое неверие (9:30—10:21); в-третьих, Божьи обетования Израилю даже теперь исполняются в *остатке*, в иудео-христианах (11:1–10); и, наконец, в-четвертых, по воле Божьей все-таки *весь Израиль* спасется (11:12–32). Павел везде стремится показать, что Божьи обетования народу Израиля — если их правильно понимать — не претерпевают никаких изменений. Помимо обоснования преемственности благовестил это «богословие Израиля» имеет и практическое значение, так как (о чем свидетельствуют призывы в 11:12–32) Павел признавал, что в Римской церкви христиане из язычников не обращали внимания на свои ветхозаветные «корни» и с пренебрежением относились к иудеям и иудео-христианам.

9:1–6а Скорь Павла об Израиле

Отсутствие слова или фразы, которые связывали бы гл. 8 с гл. 9, наводит на мысль, что здесь в аргументации Павла возникает пауза. В прославлении неизменной Божьей любви к христианам (8:31–39) его аргументация достигает апогея, однако именно утверждение о непременном исполнении Божьих обетования христианам заставляет Павла поднять вопрос о Божьих обетованиях Израилю. Ст. 1–3 показывают, что эту проблему апостол воспринимал очень остро, так как никогда не утрачивал чувство родства со своими братьями-иудеями.

Поэтому он переживает *великую печаль и непрестанное мучение*, думая о тех, которые по плоти (*kata sarka*) являются его «сродниками» или *братьями* (2,3). Хотя Павел не говорит нам, почему он так переживает о своих братьях—евреях, в 10:1 видно, что причина кроется в том, что большинство из них не спасены, так как отказались уверовать в Иисуса Христа (ср.: 9:30 — 10:21). Павел переживает это так глубоко и серьезно (как Моисей до него, Исх. 32:31—34), что готов пожертвовать своим собственным спасением ради спасения своих братьев—иудеев. Сила его утверждения (см. также: ст. 1) заставляет предположить, что он, вероятно, сознавал, что некоторые иудеи сомневались в его заботе о братьях, «родных по плоти».

Однако боль Павла по поводу неверия иудеев имеет и другую — вероятно, более глубокую — причину, а именно несоответствие между нынешним их положением и их же чудесными преимуществами (4,5). Можно быть причисленным к *Израильтянам*. Но слово «Израиль» (которое Павел предпочитает использовать на всем протяжении гл. 9–11) предполагает статус отношений завета, дарованный потомкам Иакова (Израиля). Таким же значимым является и иудейское *усыновление*, — обозначение, которое в других местах Павел использует по отношению к христианам (8:15,23; Гал. 4:5; Еф. 1:5). В отрывках 9:6б–13 и 11:1–32 Павел пояснит, в каком именно смысле можно говорить о том, что иудеи обладают этим статусом. Вершиной иудейских привилегий является тот факт, что Христос, обетованный Мессия, пришел от них. Однако это так с человеческой точки зрения; с точки зрения Божественной, Христос есть Сам «Бог». Таково, по крайней мере, истолкование, предлагаемое NIV (ср. также: NASB), где между именем *Христос* и выражением *сущий над всем Бог* стоит запятая. Однако в других переводах после слова «Христос» стоит точка, а заключительная часть этого стиха понимается как самостоятельное вознесение хвалы Богу (Отцу) (см.: NIV mg., а также RSV). Однако вариант, принятый в NIV, вероятно, правилен, и если это так, тогда данный стих представляет собой одно из немногих новозаветных мест, где Иисус Христос *явно* назван «Богом».

Все преимущества, перечисленные Павлом, исходят от Самого Бога и могут восприниматься — что, собственно, и делалось многими иудеями — как залог спасения иудеев вообще. Именно это спасение Павел и ставит под сомнение (см., напр.: гл. 2) и, поступая таким образом, поднимает основную для этих глав проблему: не отказался ли Бог от Своих обетовании Израилю (6а)?

9:6б—29 Прошлое Израиля: Божье избрание

Первый ответ Павла заключается в том, чтобы показать, что Божье слово всегда обещало спасение только тем, кого Бог избрал ко спасению. Чтобы доказать это, Павел широко обращается к истории Израиля, показывая, что принадлежность к Божьему народу зависит не от рождения или каких-то дел, а от Божьего суверенного изволения (ср.: 7,12,24—26). Подобно тому, как ранее Бог избрал только некоторых из потомков Авраама, чтобы сделать их Своим народом, так теперь Он избирает язычников (24—26) и только *остаток* иудеев (27—29), чтобы ныне сделать их Своим народом. Таким образом, доказательства содержатся в ст. 6б—13 и 24—29, а ст. 14—23 представляют собой отдельный ответ на вопросы, поднятые Павлом, когда он акцентировал внимание на верховенстве Бога.

9:6б—13 Израиль в Израиле. Тезис этого фрагмента утверждается в ст. 6б: *не все те Израильтяне, которые от Израиля*. В соответствии с идеей ветхозаветного «остатка» Павел предполагает, что внутри более широкого этнического Израиля существует Израиль духовный. Павел может использовать слово «Израиль» и для обозначения всего Божьего народа, как иудеев, так и язычников (Гал. 6:16), однако здесь, как становится ясно из дальнейшего, речь идет только об иудеях. Свой тезис об Израиле в Израиле Павел излагает в двух приблизительно параллельных доводах, взятых из ветхозаветной истории (7—10,11 — 13). В первом он показывает, что физическая принадлежность к роду Авраама не является достаточной, чтобы обеспечить место среди Божьего народа. Измаил и Исаак оба были детьми

Авраама, однако лишь в Исааке «наречется» Богом духовное потомство Авраама (Быт. 21:12). Таким образом, духовное потомство Авраама основывается не на плоти, не на рождении, а на Божьем обетовании. Исаак, а не Измаил стал восприемником этого обетования (10, цитата из Быт. 18:10 и 14).

Теперь, предполагая, что картина не достаточно ясна, Павел делает ее еще более яркой, беря пример из следующего поколения Израиля (10–13). В отношении первого примера ему могли бы возразить, сказав, что между Исааком и Измаилом существует немалая этническая разница: первый родился от Сарры, «свободной», тогда как второй — от «рабы» — египтянки Агари (ср.: Гал. 4:21–31). Однако такой разницы нет между Иаковом и Исавом. Близнецы — они не только родились от одной и той же матери, Ревекки, но и были зачаты в одно и то же время (греческое слово *koiten*, вероятно, относится к половому сношению). Но еще до их рождения Ревекке было сказано, что *большой будет служить меньшему* (Быт. 25:23). Первенство Иакова подтверждается и второй ветхозаветной цитатой, которую Павел приводит из Малахии: *Иакова Я возлюбил, а Исаву возненавидел* (Мал. 1:2,3). Исходя из этих ветхозаветных свидетельств о первенстве Иакова, Павел как бы в скобках (11б,12а) делает вывод, что благословение, полученное Иаковом, основывалось не на каких-то его делах, а на свободном, верховном Божьем избрании и призвании.

Какова природа этого благословения? Поскольку ветхозаветные тексты, из которых Павел берет этот пример, в основном говорят об исторической роли Иакова и Исаву или о народах, которые они представляют (Израиль и Эдом), о Божьем плане (ср.: Мал. 1:2,3), то Павел может просто иметь в виду, что Иаков получил преимущество быть положительным орудием в осуществлении этого плана. Однако лексика, которую он использует на протяжении всего этого отрывка — *наречется* (7; ср.: 4:2—21); *избрание* (11; ср.: 11:5,7,28; Деян. 9:15; 1 Фес. 1:4; 2 Пет. 1:10); *изволение* (11; ср.: 8:28; Еф. 1:11); *дела* (12; ср.: 4:4–8); *Призывающий* (12; ср.: 8:29), — в общем, относится к проблеме вечного спасения. И именно эта проблема, тот факт, что так много иудеев не спасаются через Евангелие, и становится причиной этого обсуждения. Следовательно, мы приходим к выводу, что Павел использует эти ветхозаветные тексты для того, чтобы пояснить принцип Божьего верховенства в деле спасения: возможность стать Божьими детьми (ср.: ст. 7—9) в конечном счете зависит от Божьего призвания. Божья «любовь» к Иакову и «ненависть» к Исаву — два способа, позволяющие с помощью резкого противопоставления описать Божье избрание ко спасению и отказ в этом спасении.

9:14—23 Возражения: Божья свобода. Проповедуя много лет, Павел знал, что его акцент на Божьем суверенитете в деле спасения вызывает возражения. В этом фрагменте он касается двух из них. Не поступает ли Бог несправедливо, избирая одних и отвергая других (14)? И разве можно обвинять человека за то, что он отвергает Бога, если Бог Сам обусловил это отвержение (19)? Такие вопросы — наша естественная реакция на библейское учение о суверенном Божьем изволении. Важно, что в данном случае Павел не дает никакого «логического» объяснения того, каким образом это учение согласуется с библейским же учением о совершенной справедливости Бога и о том, что люди заслуживают осуждения за свои поступки. Мы поступим правильно, если последуем его примеру и не станем умалять истинность этих великих библейских учений своим стремлением к исчерпывающему объяснению. Перед нами вопрос, в котором мы вместе с Павлом (ср.: 11:33—36) должны быть готовы признать наличие тайны, превышающей наше понимание.

В резком стиле, свойственном Посланию к Римлянам, апостол сам задает вопрос, который, как он знает, возникнет из-за того, что он настаивает на Божьем суверенном изволении: *неужели неправда у Бога?* Такой вывод Павел решительно отвергает и снова ссылается на Ветхий Завет, чтобы обосновать свою точку зрения (15). Однако кажется, что текст, который он приводит — Исх. 33:19, — просто еще раз говорит о свободной и верховной деятельности Бога и не объясняет, почему она справедлива. Но, быть может, в этом и заключается суть его аргументации: действия Бога нельзя «судить» ничем, кроме Его собственной природы, как об этом говорит Писание. Павел снова заявляет: из факта Божьей

свободы следует, что *оно* (т. е. Божье избрание ко спасению; ср.: ст. 11,12) зависит *не от желающего и не от подвизающегося*.

В ст. 17,18 дается дальнейшее обоснование того, что Божьи деяния не основываются на решениях и действиях человека, однако на этот раз с «негативной» стороны (ср.: «Исава возненавидел» в 13б). Роль фараона в истории спасения была определена Богом. Именно Бог вывел его на арену истории (*для того самого Я и поставил тебя*) ср.: Исх. 9:16) и ожесточил его сердце. То, что сказано о фараоне в Ветхом Завете, касается, конечно же, его роли в истории спасения и не относится к его личной судьбе. Однако, как и в ст. 10—13, в ст. 18 Павел полагает, что работа, совершаемая Богом в сердце фараона, поясняет то, каким образом Бог совершает Свою работу в людях вообще: *кого хочет, милует* [18а; ср.: *Иакова Я возлюбил* в ст. 13а]; *а кого хочет, ожесточает* (18б; ср.: *Исава возненавидел* в ст. 13б). Ни дарование Божьей милости, ни ожесточение не зависит от человеческих поступков (хотя надо помнить, что воздействие Бога на людей, уже заблудших в грехе, и Его нежелание кого-то спасти является в определенном смысле простым подтверждением того выбора, который они уже сделали). Кроме того, надо помнить и о том, что Божьи решения в таких вопросах нам не явлены и что они ни в коем случае не предполагают поселить в нас отчаяние. Писание ясно показывает, что Бог никогда не откажется принять того, кто усердно Его ищет.

Вопрос, который Павел теперь ставит, — как раз тот самый, который в данном случае пытаемся поднять и мы: как Бог может обвинять людей за то, что они отвергают Его, если Он Сам, избирая одних и «проходя мимо» других, в каком-то смысле вызывает это отвержение? Слова Павла показывают, что у него самого нет никакого логически удовлетворительного ответа на этот вопрос. Ранее он подчеркнул, что люди несут полную ответственность за свое непризнание Божьей истины (1:20 — 2:11), и на том же самом он снова заострил внимание по отношению к Израилю (9:30 — 10:21). Однако Павел не говорит об этом как о возможности избежать проблемы, которую он теперь ставит. Апостол предполагает, что Божье изволение в неприятии и ответственность человека за это неприятие надо утверждать как две взаимодополняющих истины, которые нельзя использовать в ущерб одна другой. Павел просто оспаривает право человека судить действия Бога. Он — Горшечник, имеющий всю полноту власти над сосудами, которые создает (см.: Иер. 18; Прем. 12:3—22; 15:7). В ст. 22,23 Павел связывает свободу Бога с Его готовностью терпеть *сосуды гнева, готовые к гибели*. «Сосуды», которые апостол здесь имеет в виду, вероятно, неверующие иудеи, нынешняя роль которых в истории спасения напоминает роль фараона во времена исхода (см.: 11:12—15). Как и в случае с фараоном, акцент делается на их исторической роли в настоящее время (хотя их судьба все-таки ясна: гнев и гибель). Однако, в конечном счете, Божья цель — не гнев, а милость и слава, так как основная суть ст. 22,23 — показать, каким образом Бог заботится о *сосудах милосердия, которые Он приготовил к славе*.

9:24—29 Призвание Богом нового народа. Несмотря на то что ст. 24 грамматически связан со ст. 22,23, он возвращается к теме, с обсуждения которой Павел начал этот отрывок, — теме Божьего призвания. В ст. 7—13 Павел показал, как из этнического Израиля Бог призвал небольшое число иудеев, сформировавших «духовный» Израиль. Теперь он показывает, что этот суверенный Божий призыв в настоящее время создал новый народ, состоящий из язычников (25,26) и иудейского *остатка* (27—29). В ст. 25,26 Павел связывает цитаты из Книги Пророка Осии (Ос. 2:23 и 1:10), которые изначально соотносились с Израилем, с призванием язычников стать Божьим народом, *сынами Бога живого* (ср.: «дети Божий» в ст. 8). Исаяю Павел цитирует для того, чтобы пояснить ситуацию, в которой находятся иудеи. Апостол отмечает три момента, чтобы подвести итог и подготовить почву для гл. 11:1) неверие многих его собратьев-иудеев не вызывает удивления, поскольку само Писание предсказывает, что *только остаток спасется* (Ис. 10:22 — «обратится»); 2) иудеи спасаются и становятся частью нового народа Божьего: *остаток спасется* (ср.: 11:3—7); 3) Бог спасает Свой народ: *Если бы Господь Саваоф не оставил нам семени...* (Ис. 1:9 — «небольшого остатка»).

9:30 — 10:21 Настоящее Израиля: непослушание

Второй аргумент Павла в защиту того, что Божье обетование Израилю непреложно (9:6а), заключается в том, что Израиль из-за своей неспособности должным образом ответить на Божье слово сам стал причиной своего исключения из состава нового Божьего народа. В отрывке 9:30 — 10:13 Павел обвиняет Израиль в стремлении установить правильные отношения с Богом не на основе веры в Христа, а на основе соблюдения буквы закона. Затем (в 10:14–21) он показывает, что Израиль не может не знать о собственной несостоятельности, так как Бог раскрыл перед ним в Писании Свои план и цель. Неверие большинства собратьев-иудеев объясняется как Божьим суверенным изволением в деле избрания (9:6б–29), так и заслуживающим наказания отказом самих израильтян поверить. Божье избрание, не ограниченное никакими условиями, и ответственность человека стоят бок о бок, и нельзя допустить, чтобы одно из них упразднило или умалило другое.

9:30 — 10:13 Божья праведность и праведность закона. В этом фрагменте определяющим является контраст между двумя видами праведности: Божьей (10:3), то есть той праведностью, которая доступна только через веру (9:30; 10:4,6,10), и «собственной» (10:3), то есть той, которая связана с исполнением закона (9:31; 10:5) и с делами (9:32). Этот контраст Павел развивает в трех параллельных фрагментах (9:30–33; 10:1–4; 10:5–13). В каждом из них апостол обвиняет Израиль в том, что он не признал Божьей праведности во Христе, — единственной праведности, которая может спасти (см.: 10:1,9,10). Не признал, потому что увлекся делами и внешней стороной закона Моисея, тогда как правильный подход к закону, основанный на правильном знании, привел бы их к Христу и истинной праведности, поскольку сам закон указывает на Христа (10:4).

Вопрос, который задает Павел (*Что же скажем?*) (30), открывает новый этап в его аргументации. Кажется, что Павел затронет проблему, поднятую в предыдущем фрагменте. Это проблема неожиданного развития истории спасения, о чем он только что упомянул (24–29): иудеи, «избранный народ» Божий, сохраняются лишь в остатке, в то время как язычники, некогда далекие от Бога, ныне называются «сынами Бога живаго». В ст. 30б–33 Павел дает первое объяснение, почему это происходит. Язычники, хотя и не *искавшие праведности*, тем не менее достигли «финишной прямой»: они обрели правильные отношения с Богом, и Павел поясняет, что они обрели их в силу своей веры. С другой стороны, Израиль, проявлявший активность в своих поисках ее, не достиг цели. Однако кажется, что контраст, столь старательно подчеркиваемый Павлом, нарушается, так как цель, к которой стремился Израиль, но которой не достиг, — не праведность, а *закон праведности*. Некоторые ученые предполагают, что под этим выражением Павел просто подразумевает «принцип праведности» или что можно переставить слова и перевести его как «праведность закона» (ср.: 10:5). Однако под законом почти всегда понимается закон Моисея, и, кроме того, нам следует уважением относиться к тому порядку слов, который выбрал Павел. Эту фразу он использует для того, чтобы подчеркнуть, что стремление Израиля обрести правильные отношения с Богом было целиком связано с исполнением закона: они стремились исполнить «закон, соблюдающий обетование праведности» (ср.: 2:13).

Они не достигли этой цели, да и не могли достичь, потому что закон, как пояснил Павел ранее, никогда не приносит праведности (3:20,28; 4:13–15; 8:3). Поэтому Павел разрушает параллелизм между язычниками и Израилем, чтобы подчеркнуть, что израильтяне несут ответственность как за сам предмет своего стремления (*закон праведности*), так и за то, каким образом они это делают (*потому что искали не в вере, а в делах закона*). Они настолько сосредоточились на деталях закона, что вместо того чтобы принять Иисуса Христа — истинную цель, к которой вел их закон (см.: 10:4), — они *преткнулись* о Него. Этот образ Павел заимствует из Исая (Ис. 8:14), которого цитирует также и в ст. 33 (Ис. 28:16).

В 10:1–4 Павел углубляет тему «преткновения» иудеев об Иисуса Христа. Еще раз заявив о своем искреннем желании, чтобы иудеи, его братья и сестры, спаслись (см.: 9:1–3), Павел обвиняет их в том, что они не распознали Божьих путей и целей, ослепленные своим

ложным рвением. Используя образ бега, можно сказать, что Израиль бежал изо всех сил, но не к истинной цели. Истинная цель — *праведность, исходящая от Бога* (3). Эту фразу лучше перевести как «праведность Божья» (греч. *ten tou theou dikaiosynen*), и относится она (как и в 1:17 и 3:21—22) к Божьему акту оправдания людей. Сосредоточившись на достижении *собственной праведности*, исходящей от дел (9:32) и закона (10:5), иудеи не покорились Божьему способу установления отношений с Ним Самим и не были готовы принять Его с верой.

Сосредоточенность иудеев на исполнении закона снова предстает как основная проблема, о чем Павел и намекает в ст. 4. Они не смогли понять, что Христос Сам является «вершиной» закона. Павел использует слово *telos*, которое иногда переводят как «конец» (NIV, RSV), а иногда как «цель». Однако учитывая образ бега, подразумеваемый в этом отрывке, вероятно, слово несет в себе оба эти значения. Павел говорит, что Христос — та цель, на которую указывает закон, и поскольку эта цель теперь достигнута — Христос пришел, — то следование закону теперь должно подойти к завершению. Этот стих согласуется с Матфеем (Мф. 5:17) как ключевое выражение основной новозаветной темы: кульминация, или «исполнение», ветхозаветного закона и всех его установлений — в Иисусе Мессии. Этой кульминации сопутствует Божье намерение даровать праведность всякому верующему, как язычнику, так и иудею (см.: 9:30; 10:12,13).

Третье утверждение Павла о контрасте между двумя способами обретения праведности (10:5—13) преследует две цели. Апостол использует Ветхий Завет, чтобы подтвердить, что ключевое различие между этими способами — это различие между «исполнением» (закон) и «верой» (5—10), а также усилить «вселенское» измерение праведности Божьей по вере (11 — 13; ср.: 10:46 — *всякого верующего*). Цитирование Ветхого Завета, направленное как бы «против него самого» (т. е. завета) (5—8), является темой серьезных споров и дискуссий. Мы не можем избежать этой проблемы, устранив контраст между ст. 5 и 6 (Кранфилд, напр., поставил бы «и» в начале ст. 6а) или заявив, что в ст. 6—8 Павел на самом деле не цитирует Ветхий Завет. Надо думать, что в данном случае Павел докапывается до более глубокого смысла отрывков, которые он цитирует в свете пришествия Христа. Лев. 18:5 может служить весомым выражением *праведности от закона*, так как эта книга сосредоточена на характерной особенности Моисеевой законнической системы — делании. Моисей постоянно подчеркивал, что только через послушание иудеи может *жить*, то есть вкушать Божьи благословения завета. Взятый сам по себе, безотносительно к Божьему обетованию, на котором он зиждется, закон Моисея предоставляет возможность состояться праведности и жизни только через истинное его исполнение. Сосредоточившись лишь на законе, иудеи поставили себя в ситуацию, когда обрести жизнь и спасение возможно только через его «исполнение», что само по себе невозможно, как поясняет Павел (ср.: 3:9—20).

В ст. 6—8 Павел цитирует Второзаконие (Втор. 30:12—14) именно потому, что *праведность от веры* уже заявляет о себе, тогда как достичь праведности от закона оказывается невозможным. Отрывок из Второзакония вдохновляет на послушание Божьему закону, напоминая о том, что Его слово *весьма близко* и что нет никакой надобности восходить на небо или сходить в *бездну*, (вероятно, здесь Павел соединяет с этой цитатой аллюзию на Пс. 106:26), чтобы обрести его. Павел соотносит этот текст со смертью и воскресением Христа (6,7), а также со *словом веры*, Евангелием (8), потому что он видит в Христе вершину («конец») закона (4). Павел считает, что приписанное Ветхим Заветом закону право быть орудием для обретения праведности, теперь «исполняется» в Христе и евангельской вести. Если мы по-прежнему стремимся исполнить закон Моисея и тем самым обрести праведность — как делали иудеи, — мы упускаем из виду тот факт, что ныне Бог приблизил к нам Свое слово в евангельской вести о смерти и воскресении Христа.

В ст. 9—13 раскрывается два значения этой близости Божьего слова. Во-первых, так как Бог уже «сделал» все необходимое для обретения праведности, то все, что требуется от человека, — это верить. Во-вторых, Евангелие «близко» каждому, а не только иудеям. Во Втор. 30:14 упоминается об *устах и сердце*, Павел в ст. 9,10 использует оба этих образа.

(Поскольку это именно образы, не следует делать непропорциональный акцент на устном исповедании, как если бы Павел придавал ему значение необходимого элемента спасения). Признание того, что *Иисус — Господь*, представляет собой то, что апостол, несомненно, хочет подчеркнуть — необходимость верить сердцем (см.: 2:28,29). Спасение приносит не исполнение закона, а вера, и приносит каждому, будь то язычник или иудей. Эти положения Павел доказывает цитатами из Исайи (Ис. 28:16) (11; отметим, что этот текст он использовал ранее в 9:33) и Иоила (Иоил. 2:32) (13). О том, как апостол воспринимает Иисуса Христа, свидетельствует тот факт, что тексты, в которых говорится о Господе Боге, он соотносит с Господом Иисусом.

Примечание. 33 Факт, что Петр тоже цитирует Ис. 28:16 и 8:14 вместе (1 Пет. 2:6,8), указывает, вероятно, на то, что эти тексты представляли собой часть раннехристианского свода мессианских «доказательных текстов», сосредоточивающих внимание на Христе как «камне».

10:14–21 У Израиля нет оправдания. В отрывке 9:30 — 10:13 Павел показывает, что неспособность Израиля достичь спасения объясняется не несостоятельностью Божьего слова, а неспособностью Израиля поверить (9:6а). Теперь Павел отвергает всякую возможность оправдания для иудеев, утверждая, что благовестие действительно было «близко» к Израилю (ср.: 8). Условия для уверования в Евангелие и обретения спасения имелись (14,15,17,18). Таким образом, Израиль виновен в том, что проявил невнимание к благовествованию, непослушание ему (16), что не сумел понять книг самого Ветхого Завета, в которых пророчествовалось о том, что ныне Бог исполнил в благовествовании (19—21).

В ст. 14,15а Павел ставит ряд вопросов, чтобы указать, при каких условиях всякий сможет «призвать имя Господне» (13): должны быть посланы вестники, весть должна проповедоваться, люди должны ее слышать и от слышания должна родиться вера. Затем Павел ссылается на Исайю (Ис. 52:7 — *Как прекрасны ноги благовестующих... благое*), чтобы подчеркнуть важность послания проповедников и направить все внимание на благовестие. В ст. 16 Павел поясняет, что условием сохранения цепи, которая оказалась разорванной, является ответственность тех, кто, слушая проповедников благовестил, должен ответить послушанием и верой. NIV дает понять (в греческом сказано лишь *ou pants*, «не все»), что теперь Павел думает именно об израильянах. Он снова цитирует Исайю (53:1), чтобы с помощью пророка подтвердить, что Израиль не смог ответить на весть (ср. также: Ин. 12:38).

Ст. 17 начинает новый параграф. Заимствовав язык из Исайи (Ис. 53:1), Павел вновь говорит о связи между верой и слышанием вести (см.: ст. 14) и отождествляет эту весть со словом *Божьим*, то есть со словом, которое возвещает Христос, — Евангелием (ср.: ст. 15,16). В ст. 18—20 Павел стремится показать, что Израиль действительно «слышал» слово Христа и «знал» о Божьем плане спасения, который теперь развертывается через проповедь Евангелия. Павел, вероятно, цитирует Пс. 18:5 (18б) не как пророчество о проповеди Евангелия, а просто чтобы, используя этот язык, заявить, что Евангелие широко возвещается иудеям по всему Средиземноморью. По-видимому, выражение «по всей земле», которое встречается в этой цитате, заставляет Павла в ст. 19,20 размышлять о том, что было для иудеев его времени «камнем преткновения», помешавшим им принять благовестие — включение в Церковь язычников. Цитируя Моисея (Втор. 32:21) и Исайю (65:1), Павел показывает, что Бог всегда предполагал включить язычников в Свой окончательный план спасения и сделать их Своим народом (ср.: 9:24–26). Упомянув Ис. 65:2, Павел заключает этот этап своей аргументации указанием на два ключевых момента: Бог постоянно простирает слово Своей благодати, Евангелие, к иудеям, но они, остаются *непослушными и упорными*.

11:1—10 Настоящее Израиля: «по избранию благодати сохранился остаток»

Согласно сказанному Павлом в отрывке 9:30 — 10:21, нынешнее положение Израиля — это непрестанное сопротивление откровению Божьей праведности в Евангелии. Как говорится

в заключительном стихе (10:21), Израиль «непослушен и упорен». Однако, как теперь напоминает нам Павел, это не совсем так. Уже в 9:24,27—29 апостол подчеркивал, что среди иудеев есть остаток, не перестающий быть частью Божьего народа. Теперь же он возвращается к этой теме, поясняя, что, хотя значительная часть Израиля «ожесточилась» (7—10; ср.: 9:30 — 19:21), тем не менее существует *по избранию благодати... остаток* (5) — иудеи, уверовавшие во Христа.

Павел снова показывает, что допускает возможность неправильного истолкования его учения, когда ему могут задать вопрос: *неужели Бог отверг народ Свой* (2)? Из слов Павла о том, что принадлежность к Божьему народу определяется не физическим родством с Авраамом, а всецело благодатным Божиим «призванием» (9:6—29), а также из его утверждения, что Израиль не смог покориться Божьей праведности (9:30 — 10:21; ср.: 10:3), можно сделать ошибочный вывод, что Бог не признал Израиля «Своим народом». Однако, как теперь поясняет Павел, такого вывода делать не следует. *Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал* (2а; ср.: Пс. 93:14). Павел не только подтверждает избрание *остатка* ко спасению (ср.: 9:6—9; 11:3—6; таково мнение Кальвина), но и подтверждает продолжающееся «избрание» Израиля в целом (см.: 11:28,29). Это становится заголовком ко всей главе, так как Павел описывает, каким образом Божье избрание Израиля совершается в настоящем через спасение остатка (3—10) и в будущем через спасение «всего Израиля» (11—27). Павел считает, что ситуацию его времени, можно сравнить с ситуацией времен Илии, когда Господь, видя уныние пророка по поводу почти полного отступничества Израиля от истинного служения Господу, заверяет его, что еще существует прочное ядро из семи тысяч истинно верующих (см.: 3 Цар. 19:10—18). Точно так же, несмотря на засилье неверия среди иудеев времен Павла, по-прежнему, *по избранию благодати, сохранился остаток*. Немало иудеев — как и сам Павел (ср.: ст. 16) — проявляют послушание благовестию Иисуса Христа и спасаются. Однако остаток существует только как результат Божьей благодати и поэтому в него нельзя войти *по делам* (6). Именно эта озабоченность делами и стала причиной падения столь многих собратьев Павла и не позволила им достичь праведности, к которой они так усердно стремились (7; ср.: 9:31,32; 10:2,3). Благодаря Божьему вмешательству избранные спасаются (ср.: *по благодати* в ст. 6) и равным образом в результате Божьего действия *прочим* это не удастся; они *ожесточились*. Причина этого ожесточения — Бог, и это становится ясно из смешанной цитаты из Второзакония (Втор. 29:4) и Исайи (Ис. 29:10) в ст. 8, а также из параллельного текста в 9:18 (хотя там употребляется другое греческое слово [skleryno], идея остается той же). Несмотря на полную ответственность Израиля за пренебрежение благовестием, Павел поясняет, что неким таинственным образом за этой его несостоятельностью скрывается Бог.

11:11—32 Будущее Израиля: спасение

Божье обетование Израилю как народу (9:6а) остается нерушимым: не будет отвергнут Им народ, который Он наперед знал (1,2). Неверие большинства собратьев Павла не должно заслонять того, что «ожесточение» Израиля не является всеобъемлющим («так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток»; 5) и окончательным (*весь Израиль спасется*; 26). Пророчество о будущем спасении Израиля — средоточие этого фрагмента и вершина рассуждений Павла об Израиле и благовестии. Апостол подводит к этому читателей, показывая, каким образом Бог использует нынешнее неверие Израиля, чтобы исполнить Свой план спасения мира (11—24). Порицая христиан из язычников за то, что они «превозносятся» перед неверующими иудеями, Павел показывает, что богословие, которое он развивает в этом фрагменте, имеет вполне конкретное практическое применение.

11:11—24 Иудеи и язычники в Божьем плане. Для того чтобы начать новый этап своей аргументации, Павел снова задает вопрос: *Неужели они преткнулись, чтобы совсем пасть?* Быстрый и решительный ответ (*Никак*) снова показывает, что вопрос обнаруживает неправильное понимание, от которого Павел и предостерегает. Да, Израиль в

целом «преткнулся»: он не смог поверить в Христа, Которого Бог определил как средство для получения праведности (см.: 9:33; 10:2–4). Однако преткновение Израиля не ведет к необратимой его гибели. *Падение* иудеев знаменует начало процесса, в ходе которого в них возбудится *ревность* и они придут к окончательному спасению (11б; ср.: 11:26). Это произойдет благодаря промежуточной стадии — спасению язычников. Павел считает, что, отказавшись ответить на благовестие, иудеи открыли путь для проповедования язычникам, и на это обстоятельство он постоянно указывает в своей миссионерской работе (напр.: Деян. 13:45—47; 18:6; 19:8–10; 28:24–28). В то же время надо подчеркнуть, что поворот от иудеев к язычникам был чем-то большим, нежели просто историческим обстоятельством. Здесь и в других местах Новый Завет поясняет, что он был частью Божьего плана спасения (см. цитату из Ис. 49:6 в Деян. 13:47 и из Ам. 9:11,12 в Деян. 15:16–18). Итак, увидев, как язычники получают Божье благословение, иудеи ощутят *ревность*, о чем предсказывается во Втор. 32:21, цитируемом Павлом (10:19).

Павел помещает иудейское неверие в контекст разворачивающегося Божьего плана спасения всего Его народа. Этот план предполагает три этапа взаимоотношений иудеев и язычников: 1) падение иудеев открывает дорогу для 2) спасения язычников, которое в конечном счете приводит к 3) спасению иудеев. Этот момент очень важен для Павла, о чем свидетельствует то, что в данном фрагменте апостол говорит об этом не менее шести раз (ср.: ст. 12,15,16,17—24,25, 26,30,31). В ст. 12 и 15 окончательное включение иудеев в число спасенных — *полнота их/ принятие их* — ведет к четвертой стадии — *богатству/жизни из мертвых*. Поскольку Павел представляет это включение иудеев как событие последнего времени (11:26), возможно, что эти фразы относятся к окончательному установлению Божьего Царства через пришествие Христа, сопровождающемуся необычайными благословениями и воскресением из мертвых.

Помимо объяснения, каким образом Израиль восстановится из своего нынешнего падшего состояния, данная схема осуществляет еще две цели. Во-первых, Павел обращается к ней, чтобы объяснить, почему, будучи *Апостолом язычников*, он по-прежнему искренне желает спасти как можно больше своих братьев-иудеев (13,14). Обращая язычников, он в то же время разжигает ревность в иудеях и, быть может, приближает тот день, когда «войдет полное число язычников» (25).

Во-вторых, в этом процессе Павел усматривает основание для критики римских христиан из язычников за то, что они превозносятся перед иудеями (17–24). В ст. 13 он поясняет, что пишет тем язычникам, о которых речь идет в ст. 17–24 (здесь постоянно употребляется местоимением «ты»). В этих стихах содержится знаменитая метафора Павла о маслине. Корнем дерева он называет патриархов Израиля (см.: ст. 28), *природными ветвями* — иудеев, *дикой маслиной* — язычников, а само дерево — народом Божиим. Ученые спорят о том, соответствует ли образ Павла реальной садоводческой практике его времени, однако спор ведется не в том направлении, поскольку Павел вполне мог просто использовать естественный процесс для своих богословских выкладок. Превознесение христиан-язычников, которое его в данном случае беспокоит, вероятно, обусловлено тем, что природные ветви, то есть иудеи, *отломались* для того, чтобы смогла *привиться* дикая маслина, то есть язычники (17,19). Павел оспаривает не это — он сам как раз и утверждает нечто весьма похожее (11,12,15), — а право христиан-язычников хвастаться происшедшим. Им не следует забывать, что корень маслины, к которой они привились, — иудейского происхождения, так как Божий народ создается на обетованиях Бога патриархам и общении с ними (ср. также: 4:11,12,16,17; Гал. 3:15–29). Церковь, к которой принадлежат римские христиане-язычники, — не что иное как продолжение единого Божьего народа, берущего начало в Ветхом Завете.

Павел упоминает и о другой причине, почему язычникам не следует превозноситься: это опасно для их духовного состояния. Превозношение прямо противоположно вере, смиренному принятию Божьего дара спасения (20–22). Иудеи перестали быть Божиим народом из-за своего неверия, и римским христианам-язычникам надо сознавать опасность, которую они на себя навлекут, если поддадутся такому же греху.

В конце этого фрагмента (23,24) Павел возвращается к тому, с чего начал (12,13), и, используя образ маслины, высказывает твердую надежду на спасение иудеев в конце времен. Хотя сейчас эти природные ветви и *отломались* (17,20), осталась святость корня, от которого ветви берут свое начало (16б). Гораздо легче, чем язычники, которые привились *не по природе*, иудеи могут вновь привиться к Божьей маслине. Однако это произойдет только в том случае, если они *не пребудут в неверии*. Хотя окончательное спасение Израиля — это, конечно же, дело Божье, оно не совершится до тех пор, пока не появится вера, ибо в ней Бог всегда видит необходимое условие для получения Его благословений.

11:25—32 «Весь Израиль спасется». Надежда на будущее спасение Израиля, о чем Павел намекает в ст. 11—24 (ср.: ст. 12,15,23,24), теперь утверждается как откровение *тайны*. Употребление Павлом этого слова основывается на Ветхом Завете (Дан. 2:27–30,47; 4:6) и иудейском апокалиптическом учении, согласно которым Божий план для истории полностью определен, но сокрыт и ожидает своего откровения в соответствующий момент (см. особенно: 1 Кор. 2:7; Еф. 3:9; Кол. 1:26,27). Для Павла первым компонентом этой ныне явленной тайны является то, каким образом Бог теперь совершает Свою работу с язычниками (см.: Еф. 3:1 — 10 особенно). Нет ничего удивительного в том, что соотношение между иудеями и язычниками в Божьем плане спасения Павел называет «тайной». В ст. 25 резюмируется то, о чем он несколько раз в общих чертах говорил в ст. 11—24: *ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников*. Ожесточение иудеев частично, как показывает Павел в ст. 3—10, так как некоторые из них приходят к Христу и спасаются. Не один раз апостол намекает на то, что ожесточение, о котором он теперь столь недвусмысленно высказывается, имеет временный характер: оно продлится лишь до тех пор, пока определенное число язычников не войдет в Божье Царство (ср. также: Лк. 21:24).

Акцент на времени, который делается в ст. 25, дает основание предположить, что спасение всего Израиля (26а) должно произойти после того, как в Божье Царство войдет полное число язычников. Конечно, слово, которым начинается этот стих (*houtos*), сосредоточивает внимание не на времени данного спасения, а на его характере — *так*, или «таким образом». Однако, как неоднократно показывает Павел, Бог приведет Израиль к спасению на последнем этапе истории. Поэтому вряд ли в этом стихе апостол говорит о том, что спасение иудеев совершится в пределах церковной истории. Равным образом, оказывается несостоятельным и тот взгляд (поддерживавшийся реформаторами), согласно которому Павел говорит здесь о спасении всей Церкви, «Божьего Израиля» (ср.: Гал. 6:16). На протяжении всех трех глав (9–11) *Израиль* обозначает не столько духовную сущность, сколько народность, и контраст с язычниками, о которых говорится в ст. 25, еще более усиливает это значение. Павел описывает событие, которое произойдет в конце истории, когда Христос придет во славе, (см.: Ис. 59:20,21): *приидет от Сиона Избавитель* и грехи будут сняты с Израиля (26б,27). Выражение *весь Израиль* имеет обобщающий смысл: речь идет не о каждом израильтянине в последнем поколении, а (в противоположность к нынешнему их незначительному числу) о количестве, вполне достаточном для того, чтобы представить народ в целом (ср.: раввинскую максиму «Все израильтяне причастны грядущему миру», которая следует после перечня исключений; *m. Sank.* 10:1). Некоторые ученые утверждают, что Бог спасет Израиль «по-особому», независимо от осознанной веры в Иисуса, однако это неверно. Спасение *всего Израиля* произойдет только тогда, когда многие отдельные израильтяне уверуют в Христа (см. ст. 23: «если не пребудут в неверии»). Вера в Христа — единственная возможность спастись как для иудея, так и для язычника (1:16,17; 10:11–13).

Свое кульминационное пророчество о спасении «всего Израиля» Павел обосновывает двумя положениями: Божьим непреложным избранием израильского народа (28,29) и Его решением помиловать «всех» (30—32). Оба тезиса повторяют существенные компоненты его аргументации, представленные в этих главах. Павел поясняет, что в настоящее время иудеи в целом, отвергнув благовестие, стали *врагами* Бога (см.: 9:30 — 10:21). В то же время он указывает, что Божье избрание Израиля сохраняет свою силу (11:1,2), однако не следует забывать и о том, что Павел утверждал в отрывке 9:6б–29: избрание Израиля зиждется на

свободном и суверенном Божьем призвании, а не на этническом происхождении. Таким образом, непреходящая значимость избрания Израиля (в том, что касается спасения) должна ограничиваться обстоятельствами, которые Павел описал: приходом иудеев к Христу на протяжении всей истории Церкви (остаток; ср.: 9:27—29; 11:3—7) и драматическим возвратом к своему Мессии значительного их числа во время пришествия Христа (11:25—27). В ст. 30,31 в последний раз обращается внимание на этот процесс: непослушание иудеев//спасение язычников//спасение иудеев — процесс занимающий центральное место в этой части аргументации Павла. Именно в контексте этих взаимоотношений иудеев и язычников и надо толковать ст. 32. Павел не насаждает здесь индивидуальный универсализм, согласно которому каждый отдельный человек испытает на себе Божью милость и таким образом спасется (как, напр., считают Додд и Кранфилд). Речь скорее идет о национальном универсализме: Божья милость придет как к язычникам, так и к Израилю.

11:33—36 Величие Божьих цели и плана

Свой обзор прошлого, настоящего и будущего Израиля Павел завершает хвалой Богу, пути Которого выше нашего понимания и критики. Божьи *премудрость* и *ведение* (33) прежде всего относятся к откровению Его целей во Христе (Еф. 3:5,10; Кол. 2:3). Эти цели, как показывает Павел в гл. 9—11, разрабатываются в контексте исторического процесса, включающего в себя историю иудеев и язычников. Мы не можем понять этот план во всех деталях, мы даже можем почувствовать искушение воспротивиться каким-то его частям, но, как напоминает нам Павел цитатами из Ветхого Завета в ст. 34,35 (Ис. 40:13 и Иов. 41:11а), любая критика, исходящая от нас, смертных, совершенно неуместна, так как Бог — это источник (*из Него*), опора (*Им*) и цель (*к Нему*) всего. Встречаясь с таким всемогущим и мудрым Богом, мы можем лишь воскликнуть вместе с Павлом: *Ему слава вовеки!*

12:1 — 15:13 Благовестив и преображение жизни

Павел показывает, что благовестие, которое он проповедует, способно переносить христиан из царства греха и смерти в Царство праведности и жизни. Однако, как отмечает апостол (6:11—23; 8:12,13), это не освобождает христианина от обязанности воплощать в своей жизни праведность, столь благодатно дарованную в благовестии. Бог стремится сделать нас подобными образу Своего Сына (8:29), но нам и самим надо принимать участие в этом процессе, делая это преображение повседневной реальностью. Следовательно, отрывок 12:1 — 15:13 естественным образом относится к изложению Павлом сути благовестия, которое было бы без него неполным. Новый образ жизни — не следствие, а часть благовестия, цель которого — «покорять вере» (1:5).

В первоначальном призыве Павла содержится сама суть того, что значит жить по-христиански (12:1,2). Затем следуют конкретные призывы, относящиеся к дарам и единству (12:3—8), любви к братьям по вере и неверующим (12:9—21), послушанию властям (13:1—7) и опять к любви (13:8—10). В отрывке 13:11 — 14 Павел возвращается к тому, с чего он начал в 12:1,2, напоминая о природе времени, в котором теперь живут христиане. Этот фрагмент послания он заканчивает пространным увещанием, обращенным к *сильным* и *немоющим* в Римской церкви (14:1 — 15:13). Ясно, что Павел имеет в виду конкретную ситуацию, в которой находятся христиане Рима. Более ранние призывы (гл. 12,13) не так однозначно обращены к этой ситуации. Но здесь, когда Павел, вне всякого сомнения, подводит некоторые итоги рассуждениям об основах христианской жизни, он подразумевает нужды и проблемы, с которыми сталкивается Римская церковь.

12:1,2 Суть проблемы: обновленный ум

Призыв Павла к обновлению нашей жизни не совершается в пустоте. Только в контексте *Божьего милосердия* этот призыв становится актуальным, а наш ответ на него — возможным. Осознавая все (в греч. языке слово «милосердие» употребляется во мн. ч.), что Бог сделал для нас в Своем Сыне (и что Павел рассматривает в гл. 1—11), мы понимаем, что представление себя Богу как *жертву живую*, действительно, является разумным (*logiken*) служением. Слово *живая* напоминает нам о том, какими Бог нас сделал: теперь мы «живые для Бога во Христе Иисусе» (6:11). Павел призывает нас взглянуть на всю нашу христианскую жизнь как на служение. Богу «благоугодно» не то, что совершается в воскресенье в церковном здании, а то, что Он и весь мир видит в нас каждый день и каждый миг на протяжении всей недели.

Хотя второй стих в грамматическом отношении параллелен первому, в нем на самом деле более подробно объясняется, каким образом надо совершить принесение себя в жертву. Необходимо полностью изменить свой взгляд на мир. Теперь на жизнь надо смотреть не с точки зрения *века сего*, то есть царства греха и смерти, из которого мы перенесены Божьей силой (см.: 5:12—21), а с точки зрения нового Царства, к которому мы принадлежим и в котором правят праведность, жизнь и Дух. Живя в мире, мы, однако, уже «не от мира» (Ин. 17:15,16). Успех христианской жизни определяется *обновлением ума*, только тогда мы можем *познавать, что есть воля Божия*, то есть признавать и осуществлять Его волю в любой ситуации, в которой мы оказываемся. Бог не дает христианам подробных указаний. Он дает нам Свой Дух, Который, совершая Свою работу, изнутри изменяет наше сердце и ум, чтобы наше послушание Богу было естественным и добровольным (см.: 7:6; 8:5–9; Иер. 31:31–34; 2 Кор. 3:6,7; Еф. 4:22–24).

12:3—8 Смирение и дары

В этом фрагменте Павел, призывая к смирению и взаимоуважению (особенно в области обладания духовными дарами и использования их), стремится к укреплению христианского единства. Он советует не думать о себе слишком высоко, а смотреть на себя честно и объективно. Нам надо оценивать себя не в сравнении с другими, а *по мере веры* (*metron pisteos*). Некоторые считают, что в этой фразе говорится о различной силе веры, которую Бог дает каждому из нас (ср.: NIV и RSV), однако из контекста видно, что Павел говорит о нашей общей христианской вере, по отношению к которой каждый и должен себя оценивать. Если мы это делаем, тогда сравнивать себя с другими верующими становится неважным, особенно ввиду того, что всех членов Церкви Бог наделяет различными дарами. Мы все — Тело Христово (4,5). Необходимо признавать прекрасное разнообразие и взаимодополняемость внутри Церкви, данные Богом и направляемые Духом (см.: 1 Кор. 12:4–31).

Хотя Павел и не разъясняет, какую роль играет Дух, Его участие угадывается в упоминании о *дарованиях* (*charismata*; ср.: 1:11; 1 Кор. 12:7—11). О конкретных дарах Павел упоминает и в других местах (1 Кор. 12:7–11, 28; Еф. 4:11), и, сравнивая эти тексты, мы видим, что ни в одном из них он не стремится дать их полный перечень. В каждом он выбирает примеры, актуальные для поставленной им цели. В данном случае он побуждает каждого христианина использовать свои дары в полную меру и должным образом, а не беспокоиться о чужих дарах или о том, как их использовать. *Пророчество* (6) — это дар сообщения другим христианам той истины, которую пророку открыл Бог (см.: 1 Кор. 14:1–32). Пророк должен использовать свой дар *номере веры*; эта фраза встречается и в ст. 3 (быть может, речь идет о выполнении своих обязанностей в общей работе церкви). *Служение* (7) может означать какое-либо конкретное наставничество или совершение богослужения, хотя это слово является общим обозначением различных служений (см.: 1 Кор. 12:5). *Учительство* (7) предполагает передачу христианского вероучения другим людям (см.: 2 Тим. 2:2); *увещевание* (8) включает в себя более широкий диапазон служений словом. Включая в этот перечень дар *благоворения* (8), Павел напоминает нам о различных путях, по которым Бог ведет человека для того, чтобы он служил Ему и общине.

12:9–21 Любовь

Нельзя сказать, что все эти стихи посвящены какой-то одной теме, так как Павел касается различных компонентов той «благой, угодной и совершенной» воли Божьей, которой христиане, обновившие свой ум, должны следовать (2). Тем не менее отчетливо заявлена основная тема этого отрывка: требование любить других, возвещенное в ст. 9, которое можно вынести в заголовок всего фрагмента. Учитывая, что нельзя провести никакого четкого разграничения, мы, тем не менее, можем разделить этот отрывок на два раздела: ст. 9—16 и 17—21. В первом внимание в большей степени сосредоточено на обязанностях христиан по отношению к друг другу, тогда как во втором речь идет об отношении к тем, кто находится вне церкви. Наличие явных параллелей с учением Иисуса (ср. ст. 14 с Мф. 5:44 и ст. 21 с Мф. 5:39) позволяет предположить, что в данном случае Павел воспроизводит перечень общих раннехристианских нравственных наставлений.

Непритворная любовь — это любовь подлинная, лишенная лукавства (см. также: 2 Кор. 6:6; 1 Тим. 1:5; 1 Пет. 1:22), любовь, которая должна проистекать из обновленного сердца и ума. Выражение *отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру* (9), вероятно, поясняет, что представляет собой непритворная любовь, но, быть может, это независимые призывы. В начале ст. 10 Павел пробуждает христиан следовать непритворной любви и делать добро по отношению к другим верующим. Выражение в *почтительности друг друга предупреждайте* можно перевести и как «отдавайте предпочтение друг другу», то есть, как Павел говорит об этом в Флп. 2:3, «почитайте один другого высшим себя». Сходство этого призыва с увещанием в ст. 3 наводит на мысль, что Павел уже знаком с проблемами разобщенности, дававшими о себе знать в Римской церкви (см.: 14:1 — 15:13). *Усердие* (11) во имя Бога и Его дел всегда должно отличать христиан, как оно отличало нашего Господа (см.: Ин. 2:17). О том, как поддерживать это усердие говорится в следующем призыве, который лучше всего перевести как «воспламеняйтесь Святым Духом» (Кранфилд; в NIV дается другой вариант, там слово *рнеита* не относится к Святому Духу). Такое усердие, зажженное Самим Духом, приведет к истинному служению (*Господу служите*). Ранее Павел говорил о *надежде* (5:2–10; 8:18–30), *скорби* (5:3,4) и *молитве* (8:26,27); теперь же он вкратце напоминает христианам (12) обо всем этом. Непритворная любовь приводит также к конкретной помощи нуждающимся братьям (13; см. также: 1 Ин. 3:17,18).

В ст. 14 призыв любить друг друга и делать добро прерывается; он предвосхищает ст. 17—21. Очевидна связь между призывом Павла *Благословляйте гонителей ваших* и Нагорной проповедью Иисуса (Мф. 5:44). Заповедь Иисуса, вероятно, легла в основу раннехристианского наставления (см. также: 1 Пет. 3:9). Начиная со ст. 15 Павел возвращается к теме взаимоотношений между христианами. Сочувственное отношение к радостям и горестям единоверцев — признак непритворной любви к братьям и сестрам (10). Проблема заключается в том, что христиане слишком много думают о *самих себе*. Павел снова предостерегает от этого римских христиан (ср. также: ст. 3,10) и побуждает их проявить свою сочувственную заботу к *смирненным*, то есть бедным, людям низкого звания, которые больше всего нуждаются в их заботах. Слово, которое Павел здесь использует (*tapeinos*) обозначает многих христиан I в., которые не отличались достатком или высоким социальным положением (см. также: Лк. 1:52; Иак. 1:10)

В последнем разделе этого фрагмента (17–21) Павел призывает верующих проявлять непритворную любовь (9) и по отношению к тем, кто им противостоит. Опять вторя учению Иисуса (Мф. 5:38–42; ср.: 1 Фес. 5:15; 1 Пет. 3:9), Павел запрещает мщение (17; ср.: 19). Он призывает к положительному ответу: *некитесь о добром пред всеми человеками*. Христианин всеми силами должен стремиться к сохранению мирных отношений со всеми, как христианами, так и нехристианами (ср.: Прит. 3:4; 2 Кор. 8:21). Павел признает, что в этом нашем стремлении мы будем ограничены отношением к нам других людей, а также необходимостью хранить христианскую чистоту. Мир с другими никогда нельзя покупать

ценой наших христианских убеждений и нашего свидетельства. Именно поэтому он делает оговорку: *если возможно с вашей стороны*.

Повторяя свое запрещение мести (19), Павел поясняет, почему наша месть не является необходимой. Нам надо помнить, что мы служим благу и справедливом Богу, Богу, Который обещал отомстить за обиды гонимых в этом мире (Втор. 32:35). Поэтому вместо того, чтобы брать на себя роль мстителя, нам надо *дать место гневу Божию*. (В оригинале нет слова «Божью», однако Павел, конечно же имеет ввиду гнев Божий.) Подкрепляя свой призыв воздержаться от мести, Павел цитирует Прит. 25:21,22. Как и в ст. 17, здесь снова говорится, что вместо мести христианин должен делать добро своим врагам. Проявляя по отношению к врагу доброту, мы *соберем ему на голову горящие уголья*. Можно предположить, что речь идет о грядущем Божьем наказании: если наши добрые дела не приводят врага к раскаянию, они лишь усугубят Божий гнев. Однако говоря, что мы своими добрыми делами собираем горящие уголья на голову врага, Павел хочет вселить в нас надежду, что наша доброта заставит врага устыдиться и покаяться. Ст. 21 — *не будь побежден злом, но побеждай зло добром* — выступает как вполне логичное заключение к этому разделу (17—21) и косвенно — ко всему отрывку 3—20.

Примечания. В повелениях из ст. 9—13 и 16—19 в оригинале употребляются причастия, то есть та глагольная форма, которая обычно не указывает на повеление. Быть может, Павел следует здесь обыкновению многих раввинов использовать еврейское причастие для выражение повеления. 11 Вместо выражения *Господу служите (kurio)* в некоторых рукописях встречается вариант «времени служите» (*kairo*). Второй вариант, несомненно, представляет большую трудность для толкователя, что нередко указывает на достоверность, однако в данном случае у него нет достаточных обоснований. 20 Собираение углей в Прит. 25:22 символизирует позор и раскаяние; этот образ может восходить к древнему египетскому ритуалу. Считалось, что, нося на голове блюдо с горящим древесным углем, человек мог очиститься от своего греха.

13:1—7 Обязанность христианина по отношению к властям

Четкой связи данного фрагмента с предыдущим нет, и это привело некоторых исследователей к мысли, что перед нами позднейшая вставка в текст послания, быть может, сделанная уже после Павла. Однако для столь решительного утверждения нет никаких текстуальных свидетельств. Данный отрывок прекрасно вписывается в контекст: покорность власти — это часть следования той «благой, угодной и совершенной» Божьей воле (12:2), которую Павел в общих чертах охарактеризовал. И, кроме того, эта покорность является конкретным примером заботы «о добром пред всеми человеками» (12:17). Павел, видимо, понимал, что римские христиане особенно нуждались в таком совете. Есть свидетельства, что приблизительно в это время различные группы, находившиеся в столице, включая иудеев, призывали не платить подати (Тацит. *Анналы*. 15.50 и дал.). Поэтому Павел советует христианам Рима платить их (6,7), усматривая в этом часть их общей гражданской обязанности подчиняться государственным властям (1а,5). Такая покорность необходима, утверждает Павел, потому что власти установлены Богом, чтобы осуществлять Его цели, вознаграждая добро и наказывая зло.

Слово *власти* (греч. *exousiai*) обозначает здесь людей, наделенных полномочиями в осуществлении светского правления; во времена Павла речь, конечно же, шла в первую очередь об имперских чиновниках, включая тех, которые находились в провинциях. Призыв *быть покорными* этим властям говорит о том, что надо признавать их начальственное положение над верующим в том «устроении», которое существует в этом мире. Это «устроение» включает как светские установления, не имеющие Божьего одобрения (напр.: рабство; Тит. 2:9; 1 Пет. 2:18), так и те, которые утверждены Богом на благо Его народа (напр.: брак, см.: Еф. 5:22; Кол. 3:18; Тит. 2:5; 1 Пет. 3:1,5; семья, см.: Лк. 2:51; пасторство, см.: 1 Кор. 16:16; 1 Пет. 5:5; в Еф. 5:21, вероятно, имеется в виду брак, семья и положение раба). В первых

четырёх стихах Павел ясно показывает, что власть, исходящая от человека, однозначно входит в эту последнюю категорию. Вторя Ветхому Завету (Прит. 8:15,16; Ис. 40:15,23,24; Дан. 2:21; 4:14,22,29; 5:21) и учению иудаизма (Прем. 6:3; Сир. 10:4; 17:14), Павел напоминает нам о том, что каждый начальник *установлен Богом (tetagmenai)* и поэтому он — *Божий слуга*, пусть даже косвенным образом или неосознанно (4,6). Поощряя делающих добро (3,4) и наказывая злодеев, начальствующие служат Богу. Поэтому, подобно всем прочим (ср.: 1), христиане должны делать то, что им предписывают правящие власти, и делать не просто *из страха наказания*, но и потому, что признают — за этим правлением стоит Бог, и мы должны делать все — ради Господа — по совести (5).

В этом фрагменте учение Павла предстает достаточно категоричным и перекликается с тем, что говорится в других новозаветных книгах (см. прежде всего: 1 Пет. 2:13—17). Однако для большинства христиан такое, казалось бы, категоричное требование делать то, что повелевают правители, создает определенные проблемы. Проблемы возникают не только в силу нашего собственного опыта — многим верующим приходится жить в условиях диктаторского и явно антихристианского правления, — но и благодаря самому Новому Завету, который иногда учит, что в некоторых ситуациях непослушание вполне оправдано (Деян. 4:19,20; Откр.). Таким образом, в отрывке 13:1–7 поднимается проблема, которая разрешается по-разному. Одни считают, что Павел призывает подчиняться власти только в том случае, если она выполняет возложенные на нее Богом обязанности: вознаграждает добро и наказывает зло. Наверное, в этом есть какая-то доля истины, хотя Павел не ставит христианское послушание в зависимость от поведения властей. Другие полагают, что Павел, вероятно, имеет в виду лишь ту конкретную ситуацию, которая сложилась в римской общине. Однако против этого выступает обобщающий характер языка (*всякая душа, нет власти* — в ст. 1). Более привлекательным кажется вариант, согласно которому требование Павла покоряться властям означает, что христиане должны отводить этой власти законное место в иерархии отношений, установленной Богом, иерархии, вершиной которой является Бог. Таким образом, если, утвердившись незаконным образом, власть требует от нас, чтобы мы делали что-нибудь противоречащее воле нашего Господа, то мы имеем полное право — и даже обязаны — проявить непослушание. Однако такая точка зрения может неправомерно ослабить смысл слова «покорность» («будет покорна»). Лучше всего, вероятно, рассматривать отрывок 13:1—7 как утверждение общего принципа, каким образом христианину надо относиться к власти, признавая, что предполагаются какие-то исключения, которые, однако, не оговариваются.

13:8—10 Любовь и закон

Первая часть ст. 8 — переходная. Фраза *не оставайтесь должными никому* повторяет важный вывод, сделанный из необходимости подчиняться светским властям (ср.: 7а), и служит переходом к напоминанию о том, что у христиан есть лишь один долг, который они никогда не смогут оплатить: *долг взаимной любви*. Павел возвращается к теме любви (см.: 12:9—21) и подчеркивает значение любви, утверждая, что она представляет собой исполнение (8 и 10) или самую суть (9) закона Моисея. На основополагающее значение «заповеди любви» (Лев. 19:18) обращал наше внимание Сам Иисус (Мф. 5:43; 19:19; 22:39; Мк. 12:31; ср.: Ин. 13:34,35), и она эхом отзывается во всем Новом Завете (ср.: Гал. 5:14; Иак. 2:8; 4:11,12; 1 Ин.4:11). Павел говорит, что, исполняя эту заповедь, мы «исполняем» закон, ибо в ней «заключаются» все прочие заповеди. Однако он не имеет в виду, что все, что нам нужно, чтобы угодить Богу, — это любить и что до тех пор, пока мы испытываем это чувство, мы можем делать все, что нам хочется. Равным образом, он не считает, что любовь к другим — самая важная заповедь в законе или та атмосфера, в которой надо исполнять все прочие. Он скорее говорит о том, что теперь христиане любовью исполняют все требования Моисеева закона (по крайней мере те, которые касаются наших обязанностей по отношению к другим людям). Ибо любовь лежит в основе «закона Христова» (Гал. 6:2; ср.: 1 Кор. 9:20,21), закона,

который Иисус сделал мерилем жизни в том новом Царстве, в котором мы живем. И сам этот закон «исполняет» закон Моисея (см.: Мф. 5:17).

13:11–14 Осознавая время

Этот фрагмент, посвященный основам христианской этики, Павел начал с напоминания о той новой ситуации, в которой теперь живут верующие, отвергшись «века сего» (12:2). И им же он его завершает. Верующим надо знать *время* — время, в которое мы ожидаем неминуемое наступление *дня* (12), того «дня Господа Иисуса», который принесет нам окончательное спасение. Как пояснил уже Павел (5:9,10), *спасение* — это процесс, который завершится только тогда, когда в последний день мы освободимся от изливающегося Божьего гнева (см. также: Флп. 1:19; 2:12; 1 Фес. 5:9). По мере того как нынешний век совершает свое течение, этот день становится все ближе, бросая отблеск на время, в котором мы теперь живем. Отсюда и призыв апостола действовать *как днем* (12,13), удерживаясь от поступков, характерных для *тьмы*, для того мирового устройства, которое противостоит Богу. В ст. 14 говорится о том же самом, но иным языком: нам надо *облечься в Господа нашего Иисуса Христа* и облечься так, чтобы все нами совершаемое было сделано через Него и для Него. Мы не должны даже думать ни о каком из тех греховных желаний, которые берут начало в этом падшем и грешном мире (греч. *sarx*, «плоть», см.: примеч. к 7:5).

14:1 — 15:13 Призыв к единству

В отрывке 12:3 — 13:14 Павел в общих чертах упомянул о некоторых слагаемых «благой, угодной и совершенной» Божьей воли, которые должны отличать христиан, обновляющих свой ум силой благовестил (ср.: 12:1,2). Теперь же он обращается к конкретной проблеме Римской церкви, проблеме разделения между теми, кого он называет *немоцными* (14:1,2; 15:1) и *сильными* в вере (15:1). Между этими двумя группами возникли споры о том, надо ли христианам есть мясо (14:2,6,21), соблюдать особые религиозные дни (14:5,6) и пить вино (14:21; ср.: 17 — не совсем ясно, действительно ли церковь столкнулась с этой последней проблемой или Павел просто ссылается на нее в качестве примера).

Мы не можем со всей определенностью сказать, кто входил в эти группы. Учитывая определенные параллели с Первым посланием к Коринфянам (8—10), некоторые ученые считают, что Павел касается проблемы употребления в пищу идоложертвенного мяса. Другие полагают, что спор разгорелся по поводу того, насколько уместно придерживаться некоторых аскетических правил, пришедших из языческих религий. Однако акцент Павла на важности единства между иудеями и язычниками (15:8–13) — тема, которая заявляет о себе на протяжении всего Послания, — заставляет думать, что причина разделения крылась в стремлении иудео–христиан сохранить некоторые из своих традиционных «табу». Подобно некоторым благочестивым иудеям, жившим в окружении язычников (Дан. 1:8–16; Иудифь 12:1–4), многие иудео–христиане Рима, по–видимому, решили воздерживаться от употребления мяса (и, быть может, вина), боясь впасть в идолопоклонство. (Это решение, вероятно, было обусловлено их оторванностью от более широкой иудейской общины, в которой, наверное, было легче раздобыть «кошерную» пищу.) Таким образом, сложилась ситуация, когда иудео–христиане гордились своим строгим благочестием и «осуждали» (14:3) тех, кто этим, на их взгляд, не отличался. А многие христиане из язычников, не усматривая никакой ценности в таких действиях, хвалились своей «свободой» в этих вопросах (15—22) и также судили (14:1) и «уничижали» (14:3) тех, кого они считали неразумными, или «немоцными», в утверждении своей свободы во Христе. Взгляд самого Павла на эти вопросы ясен: он причисляет себя к «сильным» (15:1) и утверждает, что *нет ничего в себе самом нечистого* (14:14). Примечательно, что он не пытается убедить *немоцных* в их неправоте. Напротив, он призывает *сильных* принимать «без споров» своих немоцных братьев и сестер (14:1; 15:7) и ради единства не слишком проявлять свою свободу в этих спорных вопросах,

чтобы не оскорблять веру немощных (14:13–22). Немощным тоже надо перестать осуждать сильных и принять их как своих братьев по вере (14:3,13; 15:7). Павел прекрасно понимает, что проблемы, разделяющие римских христиан относятся к категории *adiaphora*, «неважного» (ср.: 1, *споры о мнениях*), то есть тех проблем, которые не имеют принципиального значения для веры и в которых преданные и искренние христиане могут расходиться. Его цель заключается в том, чтобы, призывая к терпимости в таких вопросах, способствовать единству церкви. Несмотря на то что проблемы стали другими, в современной церкви нередко возникает такое же трагическое разделение по несущественным вопросам. Не вступая на путь компромисса в тех вероучительных положениях, которые имеют принципиальное значение для благовестия, мы должны со вниманием отнестись к призыву Павла принимать всех, кого принимает Бог (ср.: 15:1 и 14:3).

14:1—12 «Не осуждай брата твоего». И сильных, и немощных Павел упрекает за их стремление осуждать (1—3), напоминая, что у них нет никакого права судить тех, кого принимает Бог (4—12).

Немощный в вере (1,2), представленный здесь, это необязательно человек незрелый или совершенно лишенный веры в Христа. Скорее речь идет о тех, кто не был уверен, что его христианская вера позволяет ему иметь свободу выбора в некоторых поступках, кто излишне щепетилен или «деликатен». Однако в слове «немощный» слышится что-то уничижительное, и, вероятно, так эту группу называли «сильные». Принимая во внимание, что Павел прежде всего обращается к «сильным», можно предположить, что «сильные» составляют большинство и что именно их Павел имеет в виду, работая над посланием (ср. также: 15:1). Эти люди убеждены, что их вера позволяет им *есть все*, тогда как немощный в вере *ест овощи* (2). Немощные старались не есть мяса, быть может потому, что были христианами из иудеев и боялись употребить в пищу идоложертвенное. И тем, и другим надо прекратить взаимные упреки, осознав, что все они — рабы одного и того же Господа, Который один имеет право их судить (4). «Пред своим Господом» (*to idio kyrio*, по-видимому, это дательный отношения) каждый верующий *стоит* или *надаёт*, то есть сохраняет или утрачивает веру (ср.: 11:20—22). Павел уверен, что те, кого Бог принял (3), сохранят свою веру, потому что сам Господь восставит их (4).

Другой причиной разделения на сильных и немощных было соблюдение особых религиозных дней (5). В силу своего иудейского воспитания немощные, вероятно, продолжали соблюдать еврейские праздники, включая, по-видимому, и субботу. Сильные же не видели никакой причины отличать один день от другого. Ясно, что Павел считал это спором о мнениях (1) и поэтому призывал к терпимости. Каждый верующий сам для себя должен решать эти спорные вопросы и, воздерживаясь или нет, делать это «для Господа» (греч. *to kurio* — дательный пользы; ср. также: ст. 7,8) и благодарить Бога (6). И тем, и другим Павел напоминает, что христиане принадлежат Господу, и их свобода должна осуществляться в контексте служения Господу, Который умер и воскрес ради них (7—9). Бог (а не какой-нибудь другой христианин) — Тот, перед Кем ответственны все христиане и Кому все мы дадим ответ за свое поведение. Вот почему несправедливо осуждать братьев по вере, чье отношение к спорным вопросам может отличаться от нашего (10—12).

Примечание. 11 Это цитата из Ис. 45:23, которую Павел приводит и в Флп. 2:10,11. Там, однако, говорится о том, что всякое колена преклонится перед Господом Иисусом, тогда как здесь под «Господом», вероятно, понимается Бог-Отец.

14:13—23 Пределы свободы. Еще раз призвав обе группы не судить друг друга (*не станем же более судить друг друга*), Павел обращается к сильным в вере, призывая их не подавать немощному брату *случая к преткновению или соблазну* (13). Это основная тема фрагмента, причем в ст. 14—21 повеление излагается и разъясняется, затем в ст. 22,23 вновь в более общем смысле речь идет об обеих группах. Употребляя пищу, которую немощные считают «нечистой», сильные дают им повод к согрешению (*преткновение* или *соблазн*’, ср.: 9:33; Ис. 8:16). Сам Павел решительно высказывает свое убеждение, что *нет ничего в самом себе нечистого*, основываясь, видимо, на учении Господа Иисуса (Мк. 7:17—19; ср.

также: Деян. 10:9—15). *Нечистое (koinos)* означает ритуальную нечистоту (евр. *tame*, напр.: Лев.

11:4—8). Павел понимает и хочет, чтобы все христиане Рима это поняли: пришествие Христа означает, что отныне иудейские законы о ритуальной чистоте утрачивают свою силу. Однако он сознает, что иудео-христианам нелегко расстаться с укоренившимися за многие годы привычками и установлениями, и поэтому напоминает сильным, что *только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто* (14). Хотя Павел не употребляет здесь этого слова, однако он, конечно же, заботится о том, чтобы «совесть» немощных не осквернилась (1 Кор. 8:7,10), если они, уступив давлению, начнут есть то, что считают «нечистым».

Именно это «против совести», наверное, имеет в виду Павел, когда говорит об «огорчении» немощного христианина в ст. 15. Стремясь доходчивее донести эту мысль, Павел непосредственно обращается к отдельному верующему, который считает себя сильным, и напоминает ему, что, если он ест, не обращая внимания на то, как это сказывается на более слабом собрате, он нарушает основной христианский принцип любви (12:9,10; 13:8—10). Более того, молчаливо поощряя немощного есть против своей совести, сильный может *погубить* того, за кого умер Христос. Слово *губить (apollymi)* — довольно сильное и обычно означает вечную гибель (2:12; 1 Кор. 1:18; 15:18; 2 Кор. 2:15; 2 Фес. 2:10). Таково, наверное, его значение и здесь, однако если это на самом деле так, Павел, вероятно, не воспринимает такую возможность в буквальном смысле. Быть может, глагол «губить» в данном случае употребляется не в столь радикальном смысле и означает «причинить духовный вред».

Вторая причина, почему сильным не следует хвалиться своей свободой, состоит в том, что такое поведение, приводя к огорчениям и разъединению внутри общины, навлекает на благовестие дурную славу в глазах посторонних (16—18). Видя, что члены церкви спорят о *пище и питии* вместо того, чтобы представлять собой *праведность и мир и радость во Святом Духе* (17), неверующие не станут воспринимать благовестие как благо. Поэтому сильные должны служить Христу своим стремлением к праведности, миру и радости («сим» в ст. 18), избегая поступков, которые могли бы способствовать ослаблению этих качеств внутри церкви. Поступая таким образом, они *угодят Богу и [будут] достойны одобрения от людей* (18).

В ст. 19—21 повторяются те положения, о которых Павел уже говорил в этом фрагменте. Сильные (к которым Павел, вероятно, по-прежнему обращается) должны стремиться *к миру к взаимному назиданию* (см.: 17; 1 Кор. 10:23). Им надо признать, что их настойчивое стремление есть то, что другие считают «нечистым», может разрушить *дело Божие* — здесь Павел, вероятно, подразумевает спасение немощного брата (см.: ст. 15,21), а не общину. Тем, кто гордится «силою» своей веры и свободой во Христе, прежде всего надо отказаться от поступков, которые могут повредить собрату. Христианская свобода реальна и значима, и никто не настаивает на ней так сильно, как Павел (Гал. 5:1; Кол. 2:16—23), однако — и Павел это тоже подчеркивает (Гал. 5:13; 1 Кор. 6:12), — осуществление христианской свободы всегда должно соизмеряться с нуждами других. Согласно знаменитому высказыванию Лютера, «христианин является совершенно свободным господином всего сущего и неподвластен никому. Христианин является покорнейшим слугой всего сущего и подвластен всем».

Завершая свой призыв к сильным, Павел советует им не выставлять напоказ свои взгляды на пищу, особые дни и питье. Нет никакой необходимости есть мясо на глазах у тех, кому это может принести духовный вред; лучше воздержаться от еды, чем заносчиво настаивать на том, что в твоих действиях нет ничего неправильного. Сильный должен довольствоваться сознанием того, что для него истинное благословение — знать, что ему *не надо осуждать* себя за то, что он избирает. Однако есть люди, которые не могут одобрить свободный подход к этим вопросам. Для них было бы грехом делать то, против чего восстает их совесть. Хотя употребление в пищу мяса в Божьих глазах грехом не является (14), делать что-либо *не по вере* — значит грешить (23).

(14:24–26) Это славословие Богу большинство современных исследователей, на основании свидетельства многих древних кодексов, относят к гл. 16; 16:25–27. Так они расположены и в англ. переводе Библии. См.: коммент. к 16:25–27).

15:1–13 Последний призыв к единству. Заключительная часть обращения Павла к Римской церкви с призывом к терпимости распадается на четыре части: последний призыв к *сильным* (1–4); молитва о единстве всех христиан Рима (5,6); последнее увещание (с библейским обоснованием) к немощным и сильным (7–12); заключительная молитва (13).

Ст. 1–4 тесно связаны с 14:13–23. Здесь Павел, впервые используя слово *сильные* (*dynatoi*), снова призывает их *сносить немощи бессильных*. Употребление 1-го лица мн. ч. (мы) показывает, что самого себя Павел причисляет к сильным (см.: 14:14). Слово «сносить» (*bastazein*) наводит на мысль, что сильным надо не просто терпеть бессильных, они должны помогать им с любовью (см.: Гал. 6:2). Это подтверждается ст. 2,3, в которых развивается предостережение Павла *не себе угождать*, данное в конце ст. 1а. Призыв угождать *ближнему* напоминает нам о заповеди любви (13:9; Лев. 19:18) и намекает на жертву Христа ради блага других. Цитата, приведенная в ст. 3, взята из Пс. 68, к которому часто обращаются новозаветные писатели, говоря о страданиях Иисуса (см.: Мк. 15:23,36 и параллельные места; Ин. 2:17; 15:25; 19:28,29; Деян. 1:20). Напоминая в ст. 4, что все, что *писано было прежде*, сохраняет свою актуальность, Павел стремится обосновать цитату, приведенную в ст. 3, однако это напоминание сохраняет свою значимость и как общий принцип.

Призывая христиан к чему-либо, Павел в то же время просит Бога помочь им в этом — характерный пример Божественно-человеческого взаимодействия в жизни христианина. Апостол обращается с молитвой к Богу, дающему *терпение и утешение* (5), о которых он только что упомянул как о цели библейского учения. Неясно, что надо понимать под *духом единства* (5; букв.: «единомыслия»): согласие между сильными и немощными по разделяющим их вопросам или (что более вероятно) взаимное принятие и уважение, несмотря на разногласия. В NIV фраза *kata Christon Iesoun* («согласно Иисусу Христу») понимается как христианское подражание примеру Христа, однако она может также означать «согласно воле Иисуса Христа» (см.: 2 Кор. 11:17). В любом случае цель такого единства ясна: чтобы все христиане Рима смогли объединить свои сердца и голоса в горячем служении Богу. Христианское разобщение наносит вред не только нашему хождению в Боге и порочит нас в глазах людей посторонних, но и мешает нам воздать Богу должную славу.

Ст. 7 — вершина отрывка 14:1 — 15:13. Здесь содержится основной призыв Павла к Римской церкви (*принимайте друг друга*), самое главное основание для такого призыва (*Христос принял вас*), и выражается самая высокая его цель (*в славу Божию*). Теперь Павел говорит еще об одной причине для взаимного принятия: речь идет о служении Христа, которое включает в себя как иудеев (8), так и язычников (9–12). Служение Иисуса «для обрезанных» (букв.; в NIV дается вполне законный вариант — «служение иудеям») — это служение, которое коренится в прошлом, но никоим образом не заканчивается (употребление перфекта глагола *gegenesthai*). Таким образом, Павел напоминает язычникам, что Христос продолжает заботиться об иудеях и взывает к ним (см.: 11:1,2,28,29). Однако служение Христа иудеям имеет и более высокую цель: оно совершается во имя Божьей верности Своим обетованиям: *ради истины Божией* (*aletheia* здесь означает «верность»; см. также: 3:4,7). Эти обетования *отцам* включают в себя благословения «многих народов» (4:16,17). Таким образом, если эти обетования подтверждаются, то язычники (9) получают возможность объединиться с иудеями в прославлении Божьего милосердия. Это так, и иудео-христиане должны признать, что приобщение язычников к Божьему народу представляет собой часть Божьего плана, и постараться ужиться с ними.

Цитаты, приведенные в ст. 9–12, подчеркивают мысль Павла о том, что язычники входят в Божий народ. Слова из Пс. 17:50 (см. также: 2 Цар. 22:50), цитируемые в ст. 9, Павел, вероятно, понимает как слова Мессии. Они предсказывают, что язычники окружают Мессию, когда Тот вознесет хвалу Богу. О присутствии язычников в мессианской общине пророчествует Писание, говоря о том, что они возвеселятся вместе с Израилем (10; Втор.

32:43), станут хвалить Господа (11; Пс. 116:1) и возложат свои надежды на Мессию — *Корень Иессеев* (12; Ис. 11:10). Кажется, что ст. 13 почти не вписывается в предыдущий контекст, однако молитвенное пожелание Павла (а именно так и можно назвать молитвы от 3-го лица), чтобы верующие Рима исполнились *радости и мира*, вполне уместно после того, что он только что сказал (см.: 14:17,19). Равным образом, акцент на *надежде* (см. также: ст. 4) вполне понятен как завершение увещаний апостола, в которых он говорил о нынешнем состоянии церкви и призывал ее членов сделать нелегкие шаги, чтобы его улучшить.

15:14 — 16:27 Завершение послания

Заключительная часть Послания к Римлянам вбирает в себя черты, характерные для завершающих разделов всех посланий Павла: краткий план будущего путешествия (15:22—29), просьба молиться об авторе (15:30—32), пожелание мира (15:33), рекомендации и приветствия (16:1—15,16б), *святое целование* (16:16а), заключительные приветствия от сотрудников Павла, а также пожелание благодати и славословие Богу (16:20—27). Отличается же завершение этого послания от других тем, что в нем гораздо больше места уделяется многим из названных вопросов и добавляется фрагмент, объясняющий, почему Павел решил написать это послание (15:14—21). Оба отличия вызваны тем, что ранее Павел не был знаком с церковью в Риме. Призванный Богом быть апостолом язычников (1:1,5—7; 15:16) и потому имея законное право выступить в качестве авторитетного наставника перед Римской церковью, Павел, тем не менее, не хочет, чтобы его обращение было воспринято как грубое вмешательство.

15:14—33 Служение Павла и его планы

Этот фрагмент можно разбить на четыре части: объяснение цели и обстоятельств написания послания (14—21); краткий план предстоящего путешествия (22—29), просьба молиться об успешном сборе пожертвований для христиан Иерусалима (30—32) и пожелание мира (33). Можно отметить много общего с 1:8—15, и это показывает, что Павел намеренно завершает свое послание тем, с чего начал. В соответствии со своим желанием установить добрые отношения с христианами Рима Павел поясняет, что свое послание он написал не потому, что в их церкви обнаружилась какая-то серьезная проблема. Он хвалит верующих Рима за их *благодать и познания* (14) (напр., в понимании основ христианской веры), отмечая, что они сами могут *наставлять* (или «увещевать») *друг друга* (14). Павел почти извиняется за то, как он пишет (с *некоторою смелостью*), и подчеркивает, что все сказанное им — всего лишь напоминание. Эту похвалу нельзя рассматривать как простую лесть; Павел не сказал бы того, что он говорит, если бы не считал, что церковь в Риме укрепилась прочно и неколебимо. Однако он знает, что даже вполне зрелой церкви надо напомнить об истине благовестия, а призывы, содержащиеся в отрывке 12:1 — 15:13 (и особенно 11:12—27; 14:1 — 15:13), показывают, что у церкви в Риме были и свои проблемы. Желая избежать всякого намека на снисходительное или слишком властное отношение к верующим Рима, Павел, тем не менее, настаивает на том, что его авторитет как *служителя Иисуса Христа у язычников* (16) распространяется и на них (см.: 1:5,6). Описывая свое служение, Павел прибегает к языку культа. Словом *служитель* переводится термин, который часто относят к священнику (*leitourgos*; ср.: Неем. 10:39; Ис. 61:6; Евр. 8:2), и в дальнейшем это значение подтверждается словами, с помощью которых Павел характеризует свое благовествование как *священнодействие*, а обращенных им язычников — как *приношение*. Вслед за другими новозаветными авторами (см. прежде всего: 1 Пет. 2:4—10) Павел намекает на то, что весь ветхозаветный культ с его священниками, жертвами, скинией, или храмом, находит свое исполнение в служении благовестия (см. также: 12:1).

Таким образом, Павел прав, когда он гордится (или *хвалится*) этим служением, потому

что оно берет начало в Божьей благодати (15) и представляет собой работу Христа, совершаемую через апостола (18). Цель этой работы заключается в том, чтобы содействовать *покорению язычников вере* (ср.: 1:5); и всему, что Павел говорит и делает, сопутствует *сила*: «сила знамений и чудес»; (ср.: Деян. 2:22,43; 5:12; 15:12; 2 Кор. 12:12; Евр. 2:4) и сила Самого Духа (см.: 1:16). В конце ст. 19 говорится о результате, к которому привело исполненное силы священническое и апостольское служение Павла: *благовествование Христово распространено мною от Иерусалима и окрестности до Иллирика*. Иллирик был римской провинцией, приблизительно вбиравшей в себя Югославию и Албанию. Иерусалим — отправная точка христианской миссии, а Иллирик — крайний предел, до которого на тот момент дошла проповедь Павла. Если провести линию от одного места до другого, то она образует арку, и поэтому в речи Павла появляется слово *окрестности* (букв. «по кругу»). Апостол говорит, что он основал сильные церкви по всему северо-восточному Средиземноморью. Благовестие Христово он распространил (*pleroo*; в NIV — «полностью возвестил») именно в этом регионе, так как его задача заключалась в том, чтобы *благовествовать не там, где уже было известно имя Христово* (20). Ветхозаветная цитата, которую Павел использует, чтобы подтвердить свою миссию (21), взята из песен о рабе (Ис. 52:15), но, конечно, не себя Павел считал этим рабом.

От прошлого Павел обращается к настоящему и будущему. Необходимость исполнить свою миссию на Востоке помешала ему прийти в Рим раньше (22), однако теперь миссия завершается, и Павел может осуществить давнишнее желание и посетить Рим (ср.: 1:10—15). Но Рим — всего лишь остановка на пути в Испанию (24,28). Павел, вероятно, решил, что густонаселенный Иберийский полуостров представляет собой прекрасное место для деятельности евангелиста-первопроходца. Одна из причин, почему Павел решил остановиться в Риме, — стремление заручиться помощью римских христиан, необходимой для этого посещения. В NIV фразой «поможете мне в моем путешествии» (24; *проводите меня*) переводится глагол, который становится в Новом Завете почти «специальным термином, употребляемым по отношению к христианской миссии» (Кранфилд; ср.: Деян. 15:3; 20:38; 21:5; 1 Кор. 16:6,11; 2 Кор. 1:16; Тит. 3:13; 3 Ин. 6). Он обозначает материальное обеспечение христианских миссионеров. Одна из основных причин, побудивших Павла написать это послание, сводилась к тому, чтобы обеспечить эту поддержку.

Однако, прежде чем Павел сможет осуществить этот замысел, ему надо выполнить более неотложную задачу: *послужить (diakonon)* христианам Иерусалима (25). Из ст. 26,27 становится ясно, что это служение заключается в передаче иерусалимским иудео-христианам денежных пожертвований, которые были собраны многими основанными Павлом церквями, состоящими в основном из бывших язычников. Экономические условия многих верующих евреев Иерусалима и окрестностей, несомненно, ухудшились из-за их разобщенности со своими братьями-иудеями, причиной чего было исповедание ими христианства. Павел чувствовал, что христиане из язычников просто обязаны оплатить *духовное* (27), унаследованное от иудеев, *телесным* (см.: 11:17,18). Сбор денег для этого вспоможения был основной задачей третьего миссионерского путешествия Павла (см.: 1 Кор. 16:1–4; 2 Кор. 8,9). Некоторые ученые считают, что Павел был особым образом заинтересован в таком сборе, поскольку рассматривал его как исполнение ветхозаветного предсказания о том, что незадолго до наступления дня Господня богатства язычников потекут в Иерусалим. Однако для такого предположения нет почти никаких оснований. Тем не менее Павел, конечно же, видел в этом вспоможении практическую возможность сблизить язычников с иудео-христианами.

Вероятно, именно в свете этого начинания Павел просит, чтобы христиане Рима молились об успешном сборе пожертвований (30–32). Павел намекает на необходимость серьезной и горячей молитвы, призывая их «подвизаться» с ним. (Выражение «подвизаться со мною» [*synagonizomai*, «вместе бороться»], в греческой Библии употребляется только в этом месте.) Павел просит их молиться прежде всего о двух вещах: чтобы ему *избавиться... от неверующих в Иудее* и чтобы собранное для Иерусалима *было благоприятно святым*. Павел

знает, сколь враждебно иудеи восприняли его смелое и открытое решение причислять язычников к Божьему народу, не требуя от них обрезания и следования всем установлениям закона Моисея. Многие из наиболее решительно настроенных иудеев того времени (а их число тогда увеличивалось), наверное, рассматривали такое решение не иначе, как измену. Опасения Павла были оправданы, о чем свидетельствует тот факт, что по прибытии в Иерусалим он по наущению иудеев был взят под стражу римскими властями (Деян. 21:27–36).

Мы не знаем наверняка, исполнилось ли то, что Павел имел в виду во второй просьбе. У него, конечно, и здесь была серьезная причина опасаться, что некоторые из иудео–христиан, относясь к нему слишком подозрительно и желая во что бы то ни стало сохранить дружественные отношения со своими братьями–иудеями, могут с презрением отвергнуть все его усилия, не пожелав принять собранные у язычников деньги. Павел просит христиан Рима вместе с ним молиться о том, чтобы этого не произошло и чтобы он, продолжая свое путешествие, смог посетить Рим *в радости* и с ощущением того, что дело сделано (32).

Молитва Павла о том, чтобы *Бог мира* был вместе с римскими христианами (33), похожа на его просьбы во многих других посланиях (2 Кор. 13:11; Флп. 4:9; 1 Фес. 5:23; 2 Фес. 3:16; ср. также: 16:20).

Примечания. 19 Неясно, проповедовал ли Павел «до Иллирика», включая и сам Иллирик, или только до его пределов. Несмотря на то что в Деяниях нигде не упоминается о поездке Павла в эту провинцию, некоторые ученые считают, что он мог там проповедовать незадолго до своего прибытия в Коринф в конце третьего миссионерского путешествия (когда он пишет свое Послание к Римлянам; ср.: Деян. 20:2). 24 Мы не знаем, удалось ли Павлу когда–либо добиться своей цели и проповедовать в Испании. В *1 Clement*, документе, написанном в Риме в конце I в., утверждается, что Павел достиг западной границы (*terma*) (5:1–7). Однако неясно, относится ли это к Испании, или к Риму.

16:1–16 Рекомендации и приветствия

Рекомендация какого–либо собрата христианина и приветствия — характерный компонент заключительных фрагментов послания Павла. Необычным в этом тексте является беспримерное число людей, которых Павел приветствует: он упоминает 27 имен. Такая особенность в послании к церкви, которую Павел никогда прежде не посещал, заставила многих ученых предположить, что эта глава не является частью оригинального Послания к Римлянам, а представляет собой отдельное рекомендательное письмо или же добавление к посланию, сделанное тогда, когда оно было направлено в Эфес. Однако это маловероятно (см.: Введение).

Именно потому, что Павел не был основателем церкви в Риме, он мог назвать по именам всех христиан церкви, которых он знал, как, например, Прискиллу и Акилу (3), которых встретил во время своих путешествий по восточному Средиземноморью.

Называя Фиву *диаконой* Кенхрейской церкви (Кенхрея — порт, находившийся в пяти милях к востоку от Коринфа), Павел, вероятно, просто имеет в виду, что она — христианка, которая, как и все христиане, призвана *служить* (1) Христу и церкви (см.: 1 Пет. 4:10). Однако официально звучащее определение (*церкви Кенхрейской*) говорит о том, что Павел считает Фиву «диаконой» (см.: Флп. 1:1; 1 Тим. 3:8,12; многие воспринимают 1 Тим. 3:11 как указание на то, что в ранней церкви существовали диаконы). У нас нет никаких основательных данных, относящихся к I в., которые раскрывали бы природу этого служения; однако, если исходить из более позднего времени, оно, вероятно, прежде всего предполагало заботу о бедных и немощных членах церкви. Видимо, социальное положение Фивы каким–то образом повлияло на ее назначение, так как в ст. 2 Павел называет ее словом *prostat*, которое часто обозначало богатых людей, ставших «покровителями» каких–либо людей и движений, оказывающими им материальную поддержку (в NIV это слово переводится описательно: *она была помощницей многим*). Павел упоминает Фиву потому, что она направляется в Рим и, быть может, несет с собой его послание этой церкви (2).

В приветствиях Павла нет очевидной последовательности, однако, по-видимому, сначала он упоминает тех, кого знает лучше и с кем ему довелось работать (3—7), а затем — тех, кого знает меньше (8—15). *Прискилла и Акила*, несомненно, принадлежат к первым. Впервые Павел встретил их в Коринфе, где они оказались, повинувшись указу императора Клавдия, заставившего их покинуть Рим (Деян. 18:2). Они стали *сотрудниками* Павла, проведя много времени в церкви Эфеса (Деян. 18:18,26). Быть может, именно здесь во время мятежа, вспыхнувшего в этом городе (Деян. 19:23—41), они *голову свою полагали* за Павла (4). Теперь же, снова живя в Риме, они продолжают служение, организовав в своем доме одну из «домашних церквей» (4). *Епенет* (5), видимо, один из первых обратившийся в христианство в римской провинции Азия (западная часть Малой Азии), нигде в Новом Завете более не упоминается, и равным образом мы ничего не знаем о *Мариам* (6).

Имя, упоминаемое в ст. 7, вероятно, надо переводить как «Юния» (ASV; NRSV). Греческое имя *Iounian* могло представлять собой сокращенную форму мужского имени Юнианис, однако эта форма почти нигде не засвидетельствована. Более вероятно, что оно являлось формой довольно распространенного женского имени Юния. Возможно, она была женой *Андроника* (ср.: ст. 3). Эта пара (оба были иудеями, поскольку *syngeneis*, вероятно, означает не «сродников» [родственников], а «братьев-иудеев», как в 9:3) уверовала во Христа раньше Павла, и вместе с ним они были брошены в тюрьму, быть может потому, что тоже принимали участие в апостольском служении (*прославившихся между апостолами*). Поскольку о них больше нигде не упоминается, вероятно, Андроник и Юния не были «апостолами» в том смысле, в каком ими, например, являлись Павел и Петр, то есть людьми, которых Бог избрал быть представителями воскресшего Христа, наделив их особенной властью (см., напр.: Деян. 1:12—26; Еф. 2:20; 1 Кор. 15:7—9). Здесь слово *апостол* скорее означает «миссионера» или «уполномоченного посланника» (см.: 2 Кор. 8:23; Флп. 2:25).

Амплий (8) нигде в Новом Завете больше не упоминается, однако, возможно, это тот человек, могила которого найдена в катакомбе Домициллы, богатой и знатной женщины, вероятно, христианки. Об *Урбане*, *Стахии* (9) и *Апеллесе* (10а) больше ничего не известно. Что касается *Аристовула*, среди домочадцев которого были христиане (10б), то он, наверное, приходился братом Агриппе I, царю Иудеи, правившему в 33—41 гг. (см.: Деян. 12). Сродник Павла *Иродион* (*syngenes*; ср.: ст. 7), вероятно, был рабом или свободным из семейства Ирода, наследных правителей Иудеи. *Наркисс*, домочадцев которого Павел приветствует в ст. 11б, является, вероятно, тем самым Наркиссом, который приобрел славу (и известность) как слуга императора Клавдия. О *Трифене*, *Трифосе* и *Лерсиде*, трех женщинах, работавших во славу Господа, больше ничего не известно. В этом отрывке Павел приветствует девять женщин, причем шесть из них называет *сотрудницами* или теми, кто *много потрудился о Господе* (12). Ничто в словах Павла не позволяет нам точно установить, чем они занимались, однако надо отдать должное той важной роли, которую в ранней церкви играли женщины, выполняя различные служения, как, впрочем, и сегодня. Поскольку Евангелие от Марка было написано в Риме и, вероятно, в то же время, что и Послание к Римлянам, возникает соблазн отождествить *Руфа* из ст. 13 с Руфом, отец которого нес крест Иисуса на Голгофу (Мк. 15:21). Об именах, упомянутых в ст. 14,15, из Нового Завета и раннехристианской истории ничего не известно.

Целование (16а) как форма приветствия или прощания было широко распространено в древнем мире и перешло в раннюю церковь (1 Кор. 16:20; 2 Кор. 13:12; 1 Фес. 5:26; 1 Пет. 5:14). Тем не менее это было *святое* целование, выражавшее дух христианского единения, не имевшее никаких эротических или языческих отголосков.

16:17—20 О лжеучителях

Предостережение о лжеучителях столь неожиданно, что, по мнению некоторых исследователей, этот отрывок совершенно сюда не относится. Однако, хотя предостережения такого рода не характерны для заключительных разделов посланий Павла, нельзя сказать, что

они совсем не встречаются (см.: 1 Кор. 16:22; Гал. 6:12,13; Флп. 3:2–21).

Неясно, от кого именно Павел предостерегает римских христиан. Он говорит, что эти люди производят разделения и *соблазны* (*skandala*; ср.: 9:33; 11:9; 14:13) среди верующих (17). Они сладкоречивы и прибегают к лести, чтобы соблазнить *простодушных* и ничего не подозревающих (18). Они служат *своему чреву*, однако даже это более конкретное указание не позволяет определить, кто они такие. Одни считают, что здесь подразумеваются иудеи, настаивающие на соблюдении законов о еде (и отсюда ирония Павла: они слишком озабочены тем, что попадает в их чрево), другие полагают, что речь идет о своекорыстии. Нам остается примириться с тем, что об этих лжеучителях мы ничего не знаем.

Кто бы они ни были, Павел призывает христиан Рима *остерегаться* их и *уклопаться от них* (17). Последнее, вероятно, не означает, что церковь должна их изгонять (ср.: 1 Кор. 5:1–5), но что их вообще надо сторониться. Павел еще раз говорит о том, что уверен в римских христианах (19а; ср.: 15:14,15; 1:8), но не хочет, чтобы они с простодушным относились к тем опасностям, которые угрожают их вере (18б). Подражая совету Иисуса, данному Двенадцати, Павел желает, чтобы верующие были *мудры на добро и просты на зло* (19б; ср.: Мф. 10:16). Поступая таким образом, они могут быть уверены, что Сам Бог выступит против тех, кто пытается их соблазнить: *Бог же мира сокрушит сатану под ногами вашими вскоре* (20; этот стих должен иметь тесную связь со ст. 17—19, см.: RSV). Быть может, Павел намекает на быстрое «крушение» лжеучителей, которых воспринимает как приспешников сатаны, однако более вероятно, что он имеет в виду наступление последнего времени, когда во исполнение сказанного в Быт. 3:15 Бог одержит окончательную победу над сатаной. *Мир* (20), который в конце концов будет утверждён Богом, возникнет в результате того, что Его народ обретет освобождение, а враги — осуждение.

16:21–27 Заключительные приветствия и славословие

Послание завершается приветствиями от нескольких сотрудников Павла (21—23), затем во многих рукописях (и, соответственно, переводах) помещено славословие Богу (25–27).

Тимофей (21) был постоянным спутником Павла с начала его второго миссионерского путешествия (Деян. 16:3) и теперь находится с ним в Коринфе. *Луция* иногда отождествляют с Лукой, «врачом возлюбленным» (Кол. 4:14), или с Луцием Кириянином (Деян. 13:1). Однако и то, и другое маловероятно. Что касается *Иасона*, то он вполне мог быть тем Иасоном, который дал приют Павлу во время его первого посещения Фессалоники (Деян. 17:5—9 — быть может, ему пришлось бежать в Коринф, опасаясь гонений), а *Сосипатр* — это, вероятно, тот самый Сосипатр, о котором говорится в Деян. 20:4. Словом *сродники* снова переводится слово *syngeneis*, означающее собратьев–иудеев, а не кровных родственников. *Третий* (22), о котором в Новом Завете больше нигде не упоминается, — это переписчик, или писец, Павла, *писавший* то, что Павел ему диктовал. *Гайй* (23), в доме которого встретились некоторые члены Коринфской церкви, — почти наверняка тот Гайй, о котором упоминается в 1 Кор. 1:14 и которого можно, быть может, также отождествить с Пустом (Деян. 18:7). *Эраста* Павел называет *городским казнохранителем* (греч. *oikonotos tes poleos*), и возникает вопрос, не о том ли Эрасте идет речь, который в одной из надписей I в., найденной в Коринфе, назван «эдилом» («aedile», т. е. «уполномоченным по общественным работам»). Однако слово, которое использует Павел, не вполне соответствует латинскому «aedile», и, следовательно, нельзя быть уверенным, что это действительно так. Нельзя быть уверенным и в том, что Эраст, упомянутый Павлом, — тот самый, о котором упоминается в Деян. 19:22 и 2 Тим. 4:20, поскольку это имя было широко распространено.

Завершая послание на высокой ноте (хвала Богу) [9788; в русской синодальной Библии см.: 14:24—26], Павел в своем славословии, помимо прочего, упоминает некоторые ключевые темы послания. Мы считаем, что основная тема послания — защита и разъяснение благовестия, которое Павел проповедует. Теперь апостол напоминает, что именно благодаря этому *благовествованию* Бог «утверждает» нас в вере (25) [9788; в русской синодальной

Библии см.: 14:24]. Это благовестие, возвещаемое Иисусом Христом (*проповедь Иисуса Христа*), то есть благовествование Павла, есть не что иное, как то, что возвещал Сам Господь — *тайна*, раскрытая совсем недавно (25б,26а) [и в русской синодальной Библии см.: 14:24б,25а]. Вспоминается акцент Павла на том, каким образом спасительная Божья благодать была явлена на кресте и в проповеди благовестия (1:17; 3:21). Фраза *и чрез писания пророческие* (26) [и в русской синодальной Библии см.: 14:25], вероятно, представляет собой параллель слову «явлена», не играя подчиненной роли по отношению к нему (как это выглядит в NFV). Она дополнительно характеризует благовестие, о котором говорится здесь в продолжение ключевой темы послания (1:2; 3:21; гл. 4; 10:14–21). Откровение и раскрытие благовестия находятся во власти Самого Бога и направлены на то, чтобы *все народы* (в NIV вполне правомерно под словом *ethne* подразумеваются «народы», а не «язычники»; ср.: Мф. 28:19) *уверовали в Него и покорились Ему* (букв. *для покорения их вере*; ср.: 1:5 и там же — коммент. к этой фразе). Поскольку мы продолжаем стремиться к достижению этой цели, проповедуя благовестие, то Павел напоминает нам, что в конечном счете это делается во славу *единого премудрого Бога*.

Примечание. 24 Во многих английских переводах 16:24 не приводится, так как, судя по его содержанию, он является позднейшим дополнением к тексту послания.

25–27 [и в русской синодальной Библии см.: 14:24—26.] Почти все современные комментаторы считают, что славословие, содержащееся в этих стихах, — это позднейшее дополнение к посланию. Однако язык и идеи этих стихов несколько не чужды Павлу, и, кроме того, они находят подтверждение в ранних манускриптах; что касается их различного местоположения в тексте (в конце гл. 14 или 15), то это, вероятно, объясняется тем, что, когда послание подверглось сокращению, его изначальная заключительная часть переместилась.

Douglas J. Moo