

Павел в Еврейском Контексте

Джон Фишер

На протяжении веков в результате исследования личности апостола Павла многие приходили к совершенно различным выводам о его жизни и мышлении. Каждый исследователь выделял различные аспекты обстановки первого века, чтобы показать зависимость Павла от какого-либо из них.

Прослеживаемые корни его мировоззрения фактически покрывают весь спектр мысли первого столетия: греческую философию, мистические религии, гностицизм и современный иудаизм в той или иной форме. От школы Бауэра и Тубингена и определённо до времени Балтманна преобладающее число учёных в той или иной степени рассматривали Павла на фоне греческого мышления. Сравнительно недавно некоторые из них вновь попытались принять во внимание его еврейские корни. (1)



Результатом подобной неразберихи, вызванной противоречивыми исследованиями, стало появление нескольких «Павлов», лишь отдалённо напоминающих друг друга. Большая часть дискуссии была сконцентрирована вокруг его отношения к Закону или Торе. Относительно этого вопроса Павлу давались всевозможные характеристики, от антиномиста до шизофреника и фарисея. Здесь достаточно двух примеров. Его защита своего отношения к действиям Петра в Галатах «является ничем иным, как отстаиванием своего <антиномизма>... Манера защиты Павла равнозначна фактическому аннулированию Закона». (2) Или, выразившись по-другому:

...самой главной причиной, по которой евреи не могли понять Павла, было упрямое нежелание принимать его всерьёз как верного традициям еврея и как необычайно компетентного богослова.

...проблемы, на решение которых Павел направлял свои силы и энергию, возникали в пределах религиозной и символической вселенной иудаизма его времени, сам же он никогда не переставал считать себя верующим, преданным евреям». (3)

Интересно, что оба процитированных автора, Сандмел и Рубинштейн, являются еврейскими раввинами и иллюстрируют тот факт, что расхождения во взглядах относительно Павла выходят за пределы «партийных» очертаний.

Павел в обстановке первого века

Учёные часто видели истоки многих идей Павла в гностическом учении, широко распространённом в его эпоху. Прежде, чем начинать какой бы то ни было обзор учений гностицизма и их возможного влияния на Павла, следует провести разграничение между гностицизмом и гнозисом, на что в последнее время обратили внимание учёные. Первое является развившимся движением второго века, в то время как последнее остаётся неясным и изменяющимся комплексом идей, ещё не выкристаллизовавшихся в какую-либо чёткую и последовательную систему, описанным как «призрачная ничейная земля», «из зародыша которой позже развился гностицизм», и нечто, «возможно, представляющее собой просто набор различных направлений и тенденций». (4)

Хотя различные культуры повлияли на этот развивающийся набор идей, иудаизм сыграл здесь ощутимую роль. «Можно с полной уверенностью утверждать о еврейском вкладе в гностицизм». (5) Поэтому можно ожидать присутствия сходных черт между гнозисом и, по крайней мере, работами некоторых еврейских писателей. Сравнивая гностицизм и Новый Завет, многие учёные предпочли говорить о гностическом влиянии на Новый Завет, хотя с точки зрения хронологии фактом остаётся то, что именно гностики применили Новый Завет для разработки своих идей. Однако, проблема, прежде всего, состоит не в источнике определённых концепций, а в их использовании. «И именно здесь начинает проявляться отличительный характер Нового Завета и христианских традиций по сравнению с гностиками. Например, Павел мог принять мировоззрение того времени, но он отказывается от его гностического толкования». (6) Махен идёт ещё дальше, анализируя ряд сходных моментов между двумя «движениями», и показывает зависимость гностицизма от христианства, например, в его понимании роли духа. Затем он затрагивает важный вопрос.

«Почему сходство между Гермесом и Павлом в языке ...следует рассматривать как доказательство зависимости Павла от типа язычества, представленного Гермесом, а не как зависимость Гермеса от Павла?»

Общепризнанно, что христианство оказало влияние на гностицизм. Но кто в таком случае может точно сказать, насколько далеко простирается влияние христианства? Кто может утверждать, что любой элемент гностицизма, который также можно найти в Новом Завете, но не содержащийся явно в языческих источниках, скорее, имеет истоки в язычестве, а не в христианстве? (7)

Очевидно, можно подвергнуть сомнению несколько предположений «теоретиков гностического влияния». Направление влияния может быть не от гностиков к христианам, а наоборот. Простое существование сходства не является указателем направления. Существование гностицизма во втором веке не указывает на необходимость существования дохристианской системы. Этот скачок назад во времени может быть скачком в веру. И если это так, то влияние может так же исходить от Нового Завета на гностицизм, особенно принимая во внимание то, что открытия Наг Хаммади и Кумрана подталкивают учёных к более раннему датированию документов Нового Завета. Уильям Ф. Олбрайт, возможно, ведущий археолог нашего века, иллюстрирует эту тенденцию. «По моему мнению, каждая книга Нового Завета была написана крещёным евреем между сороковыми и восьмидесятыми годами первого века н.э.». (8) Если мы возьмём за точку отсчёта второй век, а затем возвратимся в первый, толкование Нового Завета с помощью гностических систем становится естественным, а существование дохристианского гностицизма – очевидным. Однако, продвигаясь от первого столетия ко второму, мы придём к другим результатам, как подытоживает Уилсон.

«С другой стороны, (1) не существует убедительного доказательства существования полностью сформированного гностицизма в дохристианский период; (2) некоторые из материалов, цитируемых в подтверждение гностического влияния, не требуют исключительно гностического толкования, но могут быть в равной мере истолкованы в негностических терминах; и (3) некоторые из этих материалов могут вести своё происхождение от других течений мысли, от Ветхого Завета, еврейской апокалиптической литературы или высказываний мудрецов...» (9)

В конкретном случае с Павлом мы видим, что о нём легче сказать как о борющемся с гностицизмом, чем как о подвергнувшемся его влиянию. Коринф является всего лишь одним примером нескольких городов, в которых мы наблюдаем то же самое. (10) В действительности как Уилсон (11), так и Риддербос (12) широко анализируют идеи Павла и гностические идеи, и заключают, что Павел и гностики не были согласны друг с другом. Павел часто использует термин «гнозис». Но этот же термин часто появляется в еврейских писаниях, например, в Септуагинте и в апокрифах. (13) И так как Павел и гностики приходят к противоположным выводам, как же быть со «сходством»? Дорессе поднимает этот вопрос и отвечает на него довольно категорично.

«Каково же тогда значение тех неоспоримых параллелей, которые мы находим между идеями, обсуждавшимися Павлом, и идеями, развивавшимися сектантами? Во-первых, в действительности гностики, о которых идёт речь, развили своё христианство в основном из своего собственного толкования Нового Завета».(14)

В таком случае, по-видимому, гностики взяли утверждения Павла и стали антиномистами. Они «извлекли из Евангелий крайние суждения, с которыми Павел пытался бороться в своих посланиях...» (15)

Еврейское окружение, в котором жил Павел, включало множество сект. Каждая из них претендовала на верность Писаниям и критиковала партии своих противников за «отклонения». Фарисеи, предшественники раввинистического иудаизма, имели власть и силу, но, конечно, нельзя сказать, что их позиция принималась безоговорочно. Поэтому отказ от фарисейства никоим образом не являлся отказом от иудаизма. «Другие группы, включая последователей Иисуса, считали себя преданными и верными израильтянами, хотя и предлагали альтернативные толкования Божьего договора с Израилем. Павлу принадлежит одно из таких толкований». (16)

Важной составной еврейского мировоззрения Павла было движение ессеев, представленное кумранской общиной. По-видимому, эта община была более строгой в соблюдении иудаизма, чем фарисеи, и более обстоятельной в своём законодательстве (см. Иосиф Флавий, Иудейская война II. 8. 9). (17) Но, несмотря на большую обеспокоенность ритуальной чистотой, ударение делалось не на «внешнем» соблюдении, а на «внутреннем» отношении. Они сосредоточились на «Божьем хеседе и считали, что из этого основания проистекает истинная праведность, истинная движущая сила для того, чтобы быть угодными Ему в выполнении Его заповедей (1 QH 4. 30 – 33, 10. 16, 11. 18 – 19, 13. 16 – 17, 1QS 11. 2 – 5, 13b – 15, 17). Простая формалистическая набожность осуждается (1QS 3. 4 – 12). (18) Двух цитат будет достаточно. «Он не может быть очищен простой церемонией искупления, ни водами омовения, ни освящён погружением в озёра или реки, ни стать чище от купания в воде». (1QS 3. 4)

«Поэтому я познал, что Ты всегда справедлив, однако в Твоей любящей доброте заключается спасение для людей, и без Твоей милости они обречены на осуждение и гибель». (1QH 11. 18 - 19) (19)

«Во всех этих отрывках ясно, что справедливости, которой наделён человек в глазах Бога, невозможно достичь собственными силами; это дар Божьей доброты и благосклонности, Его милости и благодати». (20)

В ответ на Божий дар ожидалось послушание, (21), но несомненно, «они осознали... врождённую неспособность человека исполнить свою роль в Божьем плане спасения».(22) Все эти темы появлялись также и у Павла (Рим. 3:9-31; 7:14-25; Еф. 2:8-10; Тит. 3:4 - 8).

При рассмотрении ситуации, сложившейся в раввинской (технически – в дораввинской или фарисейской) традиции времён Павла, решающее значение имеет преобладающее отношение к Закону. Сам термин «Закон» не является точным отображением понятия «Тора», и не должен сводиться к идее законодательства. На самом деле, его более подходящим толкованием является «наставление, руководство, указание». Для понимания концепции первого века «его (закон) следует понимать как включающий всё откровение – всё, что открыл Бог относительно Своей природы, характера и замысла, а также того, каким должен быть человек и что он должен делать. Пророки называют свои высказывания <Тора>; и Псалмы также заслужили это название». (23)

Несколько утверждений, приведённых ниже, суммируют «принятое» отношение к Торе, сложившееся в период составления еврейских Писаний.

«Место законов – в доктрине договора. Яхве избрал Израиль, сделав его Своим народом, а Израиль признал Яхве своим Богом. Этот фундаментальный принцип Ветхого Завета является божественной основой этих законов. Они (законы) отражают притязания Яхве на владычество над жизнью этого народа, принадлежащего Ему в силу избранности. Первая заповедь из Десяти выражает это со всей возможной ясностью».

«...В частности, не на основании достижений строятся взаимоотношения с Богом. В строжайшем смысле законы являются требованиями Бога, Которому принадлежит Израиль, ибо Он явил Себя в исходе из Египта, и во всех будущих войнах Он также покажет Себя как Бог этого народа. Таким образом, мотивом соблюдения закона является простое повиновение, если только рассуждения о мотивации вообще возможны». (24)

«Не закон делает человека праведным, но Бог, Господь завета и Основатель Закона как системы государственного устройства. Смысл заключается не в тщательном выполнении закона, а в исполнении и приверженности Закону в вере, которая является отражением воли Бога завета». (25)

«Он предназначен для того, чтобы связать народ и отдельного человека с Яхве. Отсюда заповедь – <Ты не должен иметь иных богов, кроме Меня>. Отсюда отделение от колдовства и ворожбы. С этим также связано формирование народа как народа Божьего и отказ от дел, разрушающих отношения членов этого народа друг с другом, а также угрожающих жизни... Следовательно, закон стремится регулировать отношения народа завета и отдельных личностей с Богом завета и с каждым из народа, принадлежащего этому Богу, регулировать эти отношения на основании избранности этого народа Богом, посредством избежания совершения действий, которые могут разорвать или разрушить эти отношения». (26)

Или, как кратко говорится об этом в Талмуде:

«Почему отрывок <Слушай, Израиль> предшествует (словам) <Если вы будете слушать заповеди Мои>? – Чтобы человек мог вначале возложить на себя ярмо царства небесного, а затем – ярмо заповедей». (Беракот 2. 2)

Мехилта де-рабби Ишмаел (Мехилта 98а) утверждает тот же принцип, заключающийся в том, что Тора является средством укрепления взаимных отношений любви между Богом и Его народом; она не производит эти отношения сама по себе.

Суть этих рассуждений заключается в том, что скорее повиновение вытекает из отношений, а не отношения являются результатом повиновения.

По мере развития богословия во времена Павла, возникли две различных точки зрения на Тору. Обе признавали важность Торы, но делали это по различным причинам. Существовала позиция «действующего законничества», которая заключалась в том, чтобы «привести жизнь человека во внешний формальный порядок согласно Закону с целью добиться праведности и/или выглядеть праведным». (27) С другой стороны, «номизм обратного действия» заключался в «приведении своей жизни во всех её разнообразных проявлениях в соответствие Закону, в ответ на любовь и благодать Бога». (28) Оба понимания были твёрдо укоренены во времена Павла.

Например, по мнению некоторых, на определённом этапе этого периода

«...всё большее ударение делалось на роли закона и необходимости его соблюдения для благоденствия личности и народа. Бог принимает или отвергает человека на основании соблюдения закона. Вся история народа настолько, насколько возможно, и более последовательно, чем до настоящего времени, рассматривалась с точки зрения вознаграждения или наказания за соблюдение или нарушение закона, 1 Ездра 8:81ff; Бар. 4:12; Молитва Манассии..., о том, что награда за соблюдение закона может быть достигнута в грядущем мире, несомненно, свидетельствует в пользу этой теории. Награда в виде воскресения предназначена за верность и послушание, 2 Мак.7:9. Схема вознаграждения за повиновение и суда за нарушение в значительной степени определяет эсхатологическое ожидание будущего в апокалиптической литературе... как в Юб. 1:23ff... Для Бога соблюдение закона является решающим моментом в вынесении приговора в отношении отдельных людей и целых народов. Таким образом, оно определяет их временную и вечную судьбу». (29)

Барух далее подчёркивает оправдание человека «делами» и законом: «Те, кто были оправданы в Моём законе... спасены своими делами...» (51:3, 4). (30) Для Иосифа Флавия отношения человека с Богом также определяются Законом (ср. Иудейские древности 13. 257ff). (31) Это понимание Торы

«...может быть суммировано в двух внутренне связанных принципах: 1. Бог явил Себя раз и навсегда и исключительно в Торе; 2. Человек имеет отношения с Богом только через свои отношения с Торой. Так основная отправная точка Ветхого Завета – которая может быть суммирована в утверждении о том, что Бог явил Себя Израилю как его Бог, и следовательно Израиль обязан повиноваться этому Богу – характерно и бесспорно изменилась... Теоретически эти два принципа остаются в силе, но для всех практических целей Тора выходит на передний план, в первую очередь, как закон, который утверждает волю человека». (32)

Была и другая реакция. Например,

«...фарисей-номист... настаивавший на том, что вера является искренним доверием Богу и верностью Его указаниям, делал ударение, в противоположность законнику, на Боге и на доверии Ему. Он соглашался с тем, что <Бог требует повиновения>, но также утверждал, что оно является <только доказательством и отражением чего-то большего; глубокого личного отношения доверия и любви>. К тому же он ни на минуту не забывал о том, что такая вера <ценна только тогда, когда производит действия, свидетельствующие о верности>. Так, понятие <эмуна> обозначает <веру> и <преданность>; доверие и верность. (ср. 1QHab 2. 4 и 1QS приложение). Ударение всегда должно ставиться на первом, но и значение последнего не должно отрицаться. В этом он был истинным сыном ветхозаветного благочестия». (33)

Несколько других отрывков отражают то же понимание. Песикта 98б: «Даже если мы созерцаем свои добрые дела, мы стыдимся из-за их незначительности по сравнению с тем благом, которое даёт нам Бог». Песахим 118б: «Община Израиля говорила перед Священным, да будет благословенно имя Его: <Господь вселенной, хотя и скудны мои достойные награды дела, однако я принадлежу Тебе, и в Твоей власти помочь мне>». (34)

Для правильного понимания обстановки, в которой вырос Павел, важно также понять суть дискуссии о Торе в Мессианский век, который, вполне возможно, отличался от «ѓа-олам ѓа-Ба». (35) Согласно пророку Иеремии, в Мессианском веке Тора будет самопроизвольно соблюдаться всеми (31:30ff.). Поздняя раввинистическая литература явно содержит подобные идеи, хотя, как указывает Дэвис, отрывки, особо упоминающие Мессию, как личность, приносящую Тора хадаша (Новую Тору), являются поздними. Однако он отмечает, что эти отрывки, несомненно, отражают более ранние верования. Например, в Мидрашим есть упоминания об «обновлении Торы» или о «новой Торе», которая будет существовать в последние дни (Тана дебе Элияху, Зута 20; ср. Мидраш на Псалмы на CXLVI, 7 (268а, разд. 4), Лев. Рабба 9:7). Тем не менее, важно осознавать, что «когда раввины учили..., что Мессия принесёт новый закон, когда придёт, они думали об этом законе как о новом не в том смысле, что он будет противоречить Закону Моисея, но что он раскроет его более полно (Лев. Р. 13 на 11. 1; Таргум Йонатан на Ис. 12. 3)». (36) В своей дискуссии Джокц считает немаловажным, что Клаузнер допускает, что в некотором смысле упразднение Торы каким-то образом связано с Мессианским веком. Он (Джокц) склоняется к мнению о том, что рав Йосеф мог заново толковать выраженное ранее мнение, говоря: «Церемониальные законы будут отменены в мире грядущем». (Нида 61б) Затем Джокц указывает на то, что Страк и Биллербек стараются точно объяснить, что смысл Тора хадаша не следует понимать как смещение прежней Торы на задний план или расширение её посредством добавлений. Он заключает: «Но они допускают, что... как ожидается, она получит новое и более глубокое толкование. Они также цитируют примеры, которые, казалось бы, выходят за рамки того, что они хотят показать. Может сложиться впечатление, что, по крайней мере, в нескольких случаях раввины ожидали отмены или изменения некоторых из законов Моисея». (37) Лонгнекер подытоживает ситуацию, говоря, что Павел проявил смелость, когда желал объяснить и понять отношение Мессии Иисуса к Торе.

«...хотя иудаизм ожидал, что закон будет по-прежнему существовать во дни Мессии как отражение вечной воли Бога, он также осознавал, что упразднение и/или изменение некоторых элементов внутри закона может иметь место как результат присутствия Мессии... Складывается впечатление, что присутствуют оба элемента: утверждение Торы на одном уровне и признание некоторого изменения и упразднения на другом». (38)

Завершая краткий обзор той обстановки, в которой писал Павел, наилучшим заключением будет наблюдение Уилсона о происхождении идей Павла в контексте первого столетия.

«Новая вера проистекала из иудаизма, но пришла она с миссией и посланием, адресованными ко всем людям; поэтому она должна была говорить на языке, понятном для всех. И как до этого иудаизм в диаспоре, её следовало толковать заново в соответствии с мышлением того времени, её послание выражалось на языке её окружения». (39)

К несчастью, в ходе истории возникла проблема. Люди желали принять новую веру, но соединяли её с уже существующими.

Практическое поведение Павла

Во времена Павла быть евреем было синонимично соблюдению Торы. Несмотря на то, что различные секты довольно сильно отличались в своих идеях и даже в толковании определённых заповедей, все они соблюдали Тору. «...Религиозная ориентация личности зависит не от её членства в народе, но от отношения к Закону». (40)

«Задолго до Павла принадлежность к еврейству... стала синонимичной соблюдению закона. Саддукей и фарисей, член кумранской общины и zelot, – все они придерживались различных толкований того, как следует исполнять ту или иную заповедь, но все они сходились в том, что закон дан свыше и его следует тщательно соблюдать». (41)

Таким образом, евреи не смогли бы поверить посланию о том, что Иисус является Мессией еврейских Писаний, если бы его последователи оставили Божью Тору. Любая подобная ересь с их стороны с самого начала повлекла бы отвержение их основателя. «То, что Павел мог согласиться с такой точкой зрения, показано, несомненно, в 1 Кор. 9:20f. ...Он не требует и не демонстрирует своей свободы от Закона, которая могла бы заключаться в преступлении Закона». (42) Отсюда следует, что если Павел желал, чтобы евреи приняли его как своего брата, он должен был соблюдать ряд вещей, напр., шавбат и законы питания, и отказываться от некоторых других. Так как по воспитанию он был фарисеем (Деян. 23:6), то, по всей вероятности, соблюдал эти традиции так, как это делали фарисеи. (43)

Такова была ситуация: на самом деле, у Павла было только две возможности – либо не соблюдать Тору вообще, либо тщательно придерживаться её всё время. В Деян. 18:7 он вошёл в дом, находившийся по соседству с синагогой. По-видимому, в Коринфе, как и в других местах, большую часть своей деятельности он вёл в еврейской общине или в её пределах, работая среди «боящихся Бога». Это была группа язычников, связанных с синагогой и соблюдавших некоторые из еврейских традиций. Они жили в еврейской общине или около неё, чтобы облегчить свою полуеврейскую жизнь. Будучи близок к еврейской общине, Павел был постоянно на виду её критиков, противников и друзей. Если бы он не был столь скрупулёзен в своём соблюдении Закона, его бы быстро разоблачили и стали бы относиться к нему с пренебрежением. Хорошим примером отношения Павла к исполнению заповедей Торы является его соблюдение Йом Кипура в ситуации, когда это и не ожидалось от него (Деян. 27:9). Однако, манера, в которой Лука записывает этот случай,

показывает, что сам он не считал соблюдение Павла чем-то выдающимся даже в этих неблагоприятных обстоятельствах. (44)

«Ясно, что Павел на протяжении всей своей жизни продолжал жить в соответствии с законами иудаизма; он ожидал этого и от новообращённых евреев, см. 1 Кор. 7:18; Деян. 16:3; 21:26; 23:6. Невозможно вообразить, что Павел мог быть виновным в лживом провозглашении себя фарисеем и сыном фарисея, если его единственное притязание на это звание заключалось в том, что он верил в воскресение мёртвых; ведь эта вера была широко распространена среди евреев, которые вовсе не претендовали на фарисейство. Единственное возражение, которое может быть выдвинуто против этого мнения, основано на 1 Кор. 9:21, где, как может показаться, св. Павел подразумевает, что общаясь с язычниками, он не ведёт себя как связанный законом. С другой стороны, такое толкование отрывка невозможно. Св. Павел не мог вести себя как еврей, общаясь с евреями, и как свободный от закона, общаясь с язычниками... Повиновение закону было делом всей жизни». (45)

«Более того, Павел соблюдал Закон в толковании фарисеев на протяжении всей своей жизни. В 1 Кор. 7:18 он подразумевает, что повиновение закону является его долгом... Деяния 21:21f. проясняют, что он считал соблюдение закона долгом всех евреев-христиан». (46)

Деяния 21:23-30 весьма познавательны в плане отношения Павла к Закону и общего направления мысли его времени. В стихе 23 он идёт в Храм, чтобы очистить себя и совершить жертвоприношение с целью показать, что «он продолжает соблюдать закон». За этим последовало возмущение. Поводом, возмутившим город, было обвинение, выдвинутое его противниками и заключавшееся в том, что он привёл язычников в Храм, т.е. нарушил Закон и осквернил Храм.

«Это согласуется с тем, что мы знаем об иудаизме. Последний был очень терпим к идеям; он мог охватывать величайшее множество верований; отношение Гамалиила к раннему христианскому движению является типичным примером раввинской терпимости (Деян. 5:34f.). Об этом, конечно, свидетельствует существование множества групп и течений внутри иудаизма. Но с другой стороны, иудаизм был в равной степени нетерпим к малейшему пренебрежению Законом». (47)

Соблюдение Торы и ритуалов, связанных с Храмом, ни в коей мере не противоречило развитию самосознания ранней церкви. На самом деле, как отмечает Гоппельт, «это как раз способствовало такому самосознанию». (48) Ввиду этого Дэвис (49) утверждает, что если бы Павел перестал соблюдать Тору, Иерусалимский собор (Деян. 15) мог бы никогда не состояться. Заложенное в Иерусалиме движение никогда бы серьёзно не восприняло Павла, если бы он не выполнял всего, о чём говорилось выше. С другой стороны, репутация Павла как строгого фарисея обеспечивала ему относительное влияние. Евреи из Галилеи, такие как Пётр, должны были жить согласно стандартам «обычного» иудаизма. Это ставило их в невыгодное положение в споре с таким подготовленным фарисеем как Павел (см. напр., Гал. 2, где Павел действительно выступает против Петра). Его «превосходящему» пониманию просто уступили бы. «Ввиду его престижа в церкви и его отношения к иудаизму, для Павла было вполне целесообразно сохранять свою преданность Закону». (50)

Эллисон предлагает хорошее резюме этой исторической ситуации.

«Но в исторической обстановке первого века отрицать закон на практике значило отрицать своё еврейство. И как это всегда было в еврействе, была важна не чья-то теория о Торе, но практическое отношение к ней. Поэтому не из-за какой-либо сотериологической() теории, но из-за очевидной логики исторического факта, Павел продолжал жить так, как жил всегда, только с новой силой и мотивом, наполняющими его жизнь. Когда он говорил еврею, что нашёл долгожданного Мессию, его слушатель видел в нём еврея, рассказывающего о важном для евреев открытии». (51)*

Далее Эллисон продолжает рассматривать исторические подтверждения такой оценки жизни Павла.

«Элиша бен Абуя (около 90 - 150 г. н.э.) был одним из выдающихся раввинов своего времени, его высказывания приводятся в Пиркей Авот 4. 20. Он был отлучён и почти всегда упоминается под именем Ахер (другой, чужой). Не было никакой опасности в том, что традиция сохранила воспоминание о нём, так как всегда упоминалось и о том, как он умышленно осквернял шаббат. Другими словами, его лжеучение не имело плода и считалось безвредным, не столько из-за его отлучения, сколько из-за его печально известного нарушения закона. Однако, что касается Павла, память о нём следовало изгладить, так как не было никаких историй, рассказав которые, можно было бы нейтрализовать его учение». (52)

Некоторые учёные пытались доказать, что Павел плохо разбирался в традиционном иудаизме его времени, отсюда его небрежное соблюдение Торы и безразличие к Храму. (53) Но, как уже показала предшествующая дискуссия, «...факты постоянного следования Павла обычаям традиционного иудаизма лежат прямо на поверхности Писания, для тех, кто желает их найти». (54) Поэтому следует перейти к обзору обычаев, соблюдавшихся Павлом.

Деян. 18:18 и 21:24, 26 показывают, что Павел продолжал соблюдать традиционные обычаи принесения клятв и очищения. В Деяниях 20:5-6 говорится о его праздновании Пасхи. Стих 16 описывает его путешествие в Иерусалим на Шавуот. Как уже было отмечено, Деяния 27:9 повествуют о соблюдении Павлом дня поста, праздника Йом Кипур. Случай в Деян. 21:24-26 является примером того, что Павел продолжал соблюдать Тору, свидетельствует о том, что в своём учении Павел призывает евреев-христиан соблюдать её, а также опровергает мнение, согласно которому Павел учил евреев отказываться от Торы. В Деяниях 25:8 он заявляет с чистой совестью, что «не сделал никакого преступления ни против закона Иудейского, ни против храма», что полностью подтверждает тот факт, что он вёл образ жизни благочестивого еврея. В Деяниях 28:17 он повторяет эту мысль, говоря, что не сделал «ничего против народа или отеческих обычаев». Мы уже обсуждали тот факт, что в Деян. 23:6 Павел описывает себя как фарисея и то, что это подразумевало в плане его практической жизни.

«По всей видимости, в Деян. 26:5 RSV (английский перевод) верно переводит <ежзуб> как <I have lived> – <я жил и живу> (настоящее совершенное время, подразумевающее, что действие всё ещё продолжается – прим. пер.), а не прошедшим временем, как AV, RV, NEB. Не только не было бы большого смысла в том, чтобы Павел говорил царю Агриппе о своей прошлой жизни, в то время как он уже не жил так, но, кроме того, это едва ли отразило бы силу следующей дальше фразы <кбй нхн>, (<и ныне>), которая подразумевает скорее усиление, а не противопоставление. Поэтому мы оправданно думаем, что

...Павел вёл жизнь, которая не могла бы вызвать никаких враждебных замечаний у фарисея, который мог бы ему повстречаться, независимо от того, насколько глубоко этот фарисей не согласен с его учением». (55)

Сам факт, что в Деян. 13:15 Павла с такой готовностью пригласили говорить в чужой синагоге, показывает, что он по внешнему виду был настоящим евреем, и даже похож на раввина; т.е., носил цицит. (56) В Галатах 5:11 ему пришлось доказывать, что он не проповедует Евангелие обрезания или соблюдения Торы, в чём его обвиняли. Очевидно, подобное обвинение было вызвано его постоянным соблюдением заповедей. Следующего ниже примера будет достаточно.

«Во 2 Коринфянам 11:24 мы находим утверждение: <От Иудеев пять раз дано мне было по сорока ударов без одного>. Нет сомнений в том, что эти удары были получены в синагоге и назначались чиновниками иудаизма. В то время еврей, бывший римским гражданином, мог избежать побоев в синагоге за... проступок, обратившись к имперским властям...». (57)

Тот факт, что Павел отказался делать это во всех этих случаях, свидетельствует о его постоянной связи с синагогой, даже в том, что касалось дисциплины.

Учение Павла

Что касается источника учения Павла, можно отметить, что «фактом, на котором оно основывается, является Христос, но пытаясь истолковать полное значение и смысл этого факта, Павел постоянно использует понятия, извлечённые из раввинистического иудаизма; именно это сформировало основные нити, если не саму ткань его мысли». (58) Например, Павел употребляет номос (греческий эквивалент слова «Тора», используемый практически с той же гибкостью) в различных смыслах, как и тора в раввинском иудаизме. Он использует это понятие в широком смысле, говоря о полном содержании откровения, и в узком, подразумевая заповеди. (59) Павел также проявляет осведомлённость в некоторых раввинских идеях его времени.

«Всецело допустим тот факт, что закон даёт жизнь тому, кто соблюдает его (3 Езд. 7:21; 14:30). Но именно это делает положение столь безнадёжным, когда факт преступления закона признаётся и принимается серьёзно. Грех препятствует принесению плода закона; 3 Езд. 3:20... Само знание закона придаёт вес греху; 7:72». (60)

Эти отрывки напоминают о терминологии, которую Павел использует в Галатах 3:12; 5:17; Римлянах 7:7-25; 8:3,8. 3 Ездры упоминает о том, насколько трудно соблюсти Тору, употребляя слова, во многом подобные словам Павла.

«Найдётся ли кто из живущих, чтобы не грешил, или найдётся ли кто из родившихся, чтобы не нарушал Твоего завета?» (7:46) (61) 3 Ездры и 2 Баруха передают ощущение невозможности достижения праведности путём соблюдения закона, таким образом оставляя человека только на Божью милость. (62) И действительно, в 3 Ездры 3:20-22 грех рассматривается как практически неизбежная сила в терминах, весьма схожих с Рим. 5:12f.

Есть также и другие примеры использования Павлом раввинских образов и понятий. Обсуждая Бытие Рабба 1, Шехтер утверждает: «Тора являлась просто обнаружением Божьей воли, явленной нам для нашего блага; педагогом, по

выражению раввинов, который научает Божьи творения».(63) Хотя Павел идёт в этом дальше, он использует тот же образ и ту же концепцию в Галатах 3:24f. В той же главе он говорит о Моисее как о посреднике договора и подобным же образом упоминает об ангелах. В «Успении Моисея» i, 13 и в Vita Moysis iii, 19 Филона Александрийского о Моисее говорится то же самое. Книги Юбилеев 1 и 2 и Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» 15. 5. 3 говорят об ангелах как о посредниках Торы. (64) Итак, вновь мы видим, что Павел использует современные ему понятия. Именно в этом конкретном споре Павел (Гал. 3) подчёркивает грамматическую форму ключевого слова в манере, подобной Филону в De Mutatione Nominum 26 и раввинам времён Павла. (65)

Для раввинов Устный Закон являлся авторитетным толкователем письменного, и оба сосуществовали в гармонии. Для Павла же авторитетным толкователем письменного Закона являлся Мессия, и оба они гармонично сосуществовали.

«Его вера в то, что Писание может быть понято только в свете деятельности Мессии, была в некоторых аспектах почерпнута из раввинской доктрины двойного Закона». (66)

Во 2 Коринф. 3:6, где Павел противопоставляет дух Торы букве, он использует толковательную стратегию раввинов, которую они применяли против саддукеев, признававших только письменный текст.(67) Судя по всему, есть все показания к признанию того, что Павел обширно использовал раввинские понятия и терминологию как основной источник своего учения.

А как же быть с очевидным противостоянием между Павлом и фарисеями? Оно было сконцентрировано вокруг особой области идей, как это было отмечено некоторыми авторами.

«...евреи времён Павла, в действительности, мало интересовались тем, что делали его новообращённые. Они считали, что если те являются евреями, то они обязаны соблюдать Закон; а если язычниками – то не обязаны. От последних они не ожидали большего, чем соблюдение заповедей Ноя – так же как и Павел – но не потому, что синагога сформулировала это таким образом... Их возражение заключалось в том, что Павел помещал верующих в Мессию язычников на тот же уровень, что и евреев, верующих в Него, и выше, чем неверующих евреев. При этом он не требовал от язычников принятия обязательств, данных евреям в результате Синайского откровения». (68)

«Определённая степень ясности, достигнутая на этом этапе, заключалась в том, что чисто языческие церкви были свободны от Закона с согласия основной общины, а чисто еврейские христианские церкви должны были соблюдать закон с согласия Павла».

«Решения апостольского совета, следовательно, состоят в том, что закон не следует соблюдать так, будто кто-либо может достигнуть праведности посредством этого соблюдения, что вера в Иисуса даёт спасение как язычникам, так и евреям, и закон всё ещё обладает связывающей властью для евреев». (69)

«Коренное расхождение между Павлом и раввинами не имело ничего общего с такими вопросами, как, например, была ли теология Павла <продвинута> дальше иудаизма первого столетия. Камнем преткновения был вопрос, является ли Иисус Мессией и Искупителем Израиля, а через Израиль – и всего человечества». (70)

Вопрос был в том, «Является ли Иисус Мессией Израиля?». Если ответ был «да», как это было для Павла, то его воскресение возвещало Дни Мессии. В понимании Павла Дни Мессии являлись временем, когда язычники будут находиться перед Богом на одинаковом основании с евреями, но не по причине Торы, а по причине Мессии. Однако это не означало, что евреи должны оставить своё соблюдение Торы. Он ожидал, что они, несомненно, будут по-прежнему жить как благочестивые евреи. (1 Кор. 7:18). При этом они должны были понимать, что соблюдение и послушание не производят спасение; они являются его результатом.

Решающим для учения Павла является его понимание обязанности человека полностью соблюдать всю Тору и того, что это означает для него. В Римлянах 3 и 7 Павел наиболее ясно говорит о дилемме, с которой сталкивается человек в своих стараниях соблюдать Божью Тору, и, следовательно, о его неспособности каким-либо образом оправдать себя. Описывая человека под властью Торы, он берёт в качестве иллюстрации не того, кто отвергает Тору, но того, кто прилагает все усилия, чтобы исполнить её. Он говорит о Торе как о святой, праведной и благой, а её стандарты описывает как благородные и величественные. Но сам факт, что её стандарты запрещают определённые действия, вызывает ответную реакцию в человеке, желание нарушить запрет и совершить запретные действия. Человек оказывается перед дилеммой. Он осознаёт, что должен исполнять Тору, но само её величие и святость препятствуют этому; склонности и стремления человека приводят его к нарушению. Он осознаёт, что по самой своей природе «...Закон является доброй волей Бога. Следовательно, неподчинение Закону является враждой против Бога».(71) Но это не помогает ему выполнять свои обязательства, что он просто неспособен сделать. Размышления Рубинштейна показывают, что рассуждения Павла вполне укладываются в рамки концепций, распространённых в его времена, и в равной степени они являются еврейскими.

«У меня появилось чувство, что некоторые из наблюдений Павла параллельны моим собственным переживаниям. Когда Павел писал: <Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: «не пожелай»>, я узнал в этом психологическую реальность, с которой я также сталкивался. Каждая попытка, которую я предпринимал, чтобы повиноваться Закону, подчиняя себя, таким образом, Богу, содержала и побуждение к бунту против Него. Несмотря на это побуждение, я чувствовал, что Закон свят, а недостаток во мне. ...Как и Павлу, мне никогда не приходилось бросать вызов святости традиции. К несчастью, вера в её святость только усиливала моё чувство вины.

Я чувствовал, как разрываюсь между тем, что виделось мне правильным, и чем-то почти чуждым внутри меня, заставлявшим меня делать то, чего я не одобрял». (72)

Один из выводов, который может быть извлечён из этого отрывка в Римлянах, заключается в том, что человек не может взывать к Богу на основании Торы; сама Тора показывает ему, что он грешник. (73) Следовательно, когда Павел говорит о «слабости Закона», он подразумевает, что Закон не может оправдать человека перед Богом. Он не может преодолеть грех, но из-за греха навлекает суд на грешника (7:9). (74) Тора не имеет власти изменить природу человека и помочь ему разорвать свою связь с грехом и прекратить нарушение Торы. И так как человек неспособен исполнить Божью волю как следует, он не может достигнуть праведности этим путём; он должен полагаться на Божью милость (см. 1QH 4. 30 - 33, 13. 16 - 17).

«Закон, если правильно понимать его, предотвращает любые попытки со стороны человека достигнуть праведности перед Богом каким-либо другим путём, помимо веры в Иисуса Христа и прощающей Божьей благодати, т.е. каким-либо другим способом, чем как это было обещано Аврааму». (75)

Позиция, с которой борется Павел, заключается в том, что для достижения праведности перед Богом достаточно соблюдения Торы. Павел показывает в Рим. 3 и 7 и Галатах 3, что это невозможно. И не только он разделял эту точку зрения. Как показывают предыдущие цитаты из 3 Ездры и 2 Баруха, другие основные направления еврейского «богословия» отражали ту же точку зрения. Позиция Павла была еврейской.

«Павел... мог также вести законную полемику против ошибочных мнений того или иного учёного, принадлежащего к среде его оппонентов-фарисеев. Но он не говорит ничего противоречащего Писанию, которое ничего не учит о том, что закон даёт какие-либо оправдательные заслуги, кроме того, что через закон, как говорит Павел, приходит познание греха». (76)

Поскольку соблюдение Закона не оправдывает, человек предоставлен только Божьей милости, которая, по мнению Павла, проявляется через Мессию.

«Павел был убеждён, что независимо от того, насколько старательно человек соблюдает закон, он обречён на неудачу и гибель... Павел верил, что Христос совершил то, на что было неспособно соблюдение Закона. Он разрешил проблему, с которой неизменно сталкивалось человечество, и сделал свою победу доступной для всех». (77)

Так как Павел рассматривал мессианство Иисуса как критическую точку в своём толковании, следует проанализировать его понимание отношений между Мессией и Торой. Он не отрицал, что Писание было средством выражения и распространения Божьей воли в отношении Его народа, но настаивал на том, что это следует толковать, принимая во внимание смерть и воскресение Мессии, точку отсчёта его нового понимания Торы. Павел переносит многие традиции, относящиеся к Торе, на Иисуса. (78) Следовательно, поскольку Тора шире, чем законодательство, Павел, думая об Иисусе как о Божьей Торе, описывает его как полное откровение Бога и Его воли в отношении человека. (79) С этим связано и понимание Павлом того, что, в соответствии с ожиданиями Мессии,

«...Иисус пришёл и проповедовал новую Тору с горы, в то же время сохраняя верность прежней Торе, проявляя <универсальность в вере и специфический подход в практике>. Ввиду всего этого не было бы ничего неестественного в вере Павла в то, что верность новому закону Христа (Гал. 6:2) не подразумевает неверности по отношению к Торе его отцов. В то же самое время он придерживался мнения, что Тора, в наиболее полном своём толковании, также предсказывала, что язычники разделят славу Мессианского века. Не было никакой причины, по которой Павел должен был согласиться с тем, что язычники должны принять иудаизм, прежде чем войти в Мессианское Царство. Но в то же время он настаивал, что для него, как для еврея, Тора по-прежнему имела силу. Делая это, он сохранял верность универсалистской традиции иудаизма и в то же время показывал свою принадлежность Израилю по плоти». (80)

Поэтому в некотором смысле можно отметить слияние двух концепций в мышлении Павла. Иисус является Божьей Торой, так как он проповедовал новую Тору, как это и ожидалось от Мессии, но ни то, ни другое не подразумевает отказ от прежней Торы.

Гутброд отметил очень важный принцип. (81) Когда крест признаётся как подтверждение Торы, легко заметить положительную связь между нею и Иисусом. Во-первых, крест утверждает приговор Торы. Он приводит в исполнение приговор, вынесенный греху (Рим. 5:6ff). Центральная цель Торы была также исполнена через смерть Мессии. Его смерть была достижением полного повиновения Богу (Фил. 2:5ff) В то же время это в совершенстве демонстрирует любовь к людям (Рим. 8:34ff), одну из целей Торы. Павел чувствует необходимость «...показать, как закон исполняется в верующих с верой в Христа... Попытки оправдаться делами закона неизбежно ослабляют его приговор или делают его безвредным».(82) Некоторые пытаются доказать, что этот взгляд подразумевает упразднение Торы. Но это не похоже на правду.

«Именно этот вопрос я и хотел бы задать, как спрашивает Павел в следующем отрывке (Рим. 3:31): «Итак мы уничтожаем закон верою?»... А теперь послушайте его ответ... «Никак». «Нет». «Да не будет этого».

Он говорит, что мы не отменяем Закон верой. Это позволяет мне сделать вывод, что сам Павел не против Закона. Он поднял тот же вопрос... который пытался задать и я, и говорит: «Нет, вера не заменила его. Скорее, верой мы утверждаем Закон»».(83)

Но как же может один и тот же человек говорить: «Мы утверждаем Закон» и «Мы свободны от Закона»? Вера в Иисуса действительно освобождает верующего от «рабских» попыток заслужить праведность у Бога через предписания Торы, которые были даны не для этой цели. Это не что иное, как законничество, как и следует, возможно, перевести здесь термин «закон». (84) И именно против этого выступает Павел столь энергично. Вера в Иисуса также освобождает его от тяжести суда Торы за грех, так как Иисус умер ради него. Далее, Павел продолжает рассуждение, делая ударение на внутреннем состоянии, как было отмечено Иеремией (31:30ff). Теперь постоянное внимание к исполнению внешних предписаний, к которому некоторые свели смысл библейского послания, сменилось спонтанным исполнением, вызванным изменённой природой и работой Божьего Духа, как это предвидела Тора (Рим. 8:4; 6:6; см. Втор. 30:6; Иер. 31:33-34; Езек. 36:25-27). Это является очевидным свидетельством новообретённой свободы; спонтанность заменила «тяжёлый труд». «Для Павла исполнение Закона через Дух, (действующий) в верующих, является истинной целью Закона. Этот взгляд руководит его пониманием Закона...» (85) Следовательно, именно таким способом утверждается Закон или используется правильно, как говорит Павел в другом месте (1 Тим. 1:8), а именно посредством принятия водительства Божьего Духа в ответ на Божью благодать, с тем чтобы исполнять Божью волю и указания, записанные в Торе. Закон не был дан в ответ на вопрос «Что я должен сделать, чтобы спастись или иметь отношения с Богом?» Тора пришла, чтобы ответить народу, уже имеющему отношения с Богом и вопрошавшему: «После всего того, что Ты сделал для нас, как можем мы показать свою благодарность, любовь и верность?»

Такое понимание Торы, часто ассоциирующееся с «заветным номизмом», по-видимому, не было радикальным в еврейском мышлении. Сандерс (86), проведший тщательный анализ, отмечает, что в раввинистической литературе

можно обнаружить то же самое возражение. Повиновением не заслуживается «спасение», Божья благодать или положение перед Богом; оно помогает сохранить существующие отношения. Избрание и спасение нельзя заслужить, они зависят от Божьей благодати (напр., Мекилта Ширата 9 на 15:13). Человек не может быть праведным в достаточной степени для того, чтобы стать достойным; Божьи дары зависят от Его милости. (87)

Эта же позиция характерна для Кумранской общины. (88) Избрание явилось результатом благодати, хотя это не препятствовало свободе выбора. И члены «общины завета» также сознавали, что «были избраны не как нация, но как отдельные личности». Становясь частью общины, члены её брали на себя обязательство следовать её постановлениям, у них было представление о награде за послушание и о наказании за неповиновение. Однако, повиновение не рассматривалось как средство заслужить спасение, оно считалось неперенным условием членства в общине завета и праведного образа жизни.

По мнению раввинов, Бог предоставил спасение верным сынам Израиля, чьё положение перед Ним основано не на наследственности, но на избрании и искуплении за прегрешения, и результатом является повиновение Торе. А по мнению Кумранской общины, еврейский народ должен был присоединиться к новому договору и к общине для «спасения», покайся и следуя их пониманию договора и Торы. (90) Для Павла, во многом подобно Кумрану, дальнейшее самоопределение и обязательства (не считая принадлежности к Израилю) являются необходимыми. Для него это связано с Иисусом (см. Еф. 1:5-8; Рим. 3:21-24), и также подразумевает покаяние (напр., Рим. 2:4; Деян. 17:30). В то время как некоторые (91) утверждали, что это привело Павла к упразднению Закона, он остаётся «заветным номистом», твёрдо стоящим на этой позиции. Хотя он явно подчёркивает необходимость веры в Иисуса, он также делает ударение на жизни послушания, которая должна быть следствием этой веры (Еф. 2:8-10; Тит 3:4-8; Рим. 6:12-23; 8:4; Кол. 1:9-12). Он говорит об отношениях с Богом в свете нового договора (1Кор. 11:25; 2Кор. 3:6), но ни в коей мере не отменяет Тору. В действительности, он утверждает, что вера в Иисуса «утверждает её» и даёт верующим возможность выполнять её требования (Рим. 3:31; 8:4). Он стремится показать, что Тора учит «праведности по вере» (Рим. 10:6-8; см. Втор. 30:12-14) и также утверждает, что сам он стойко придерживается повиновения Закону. (Деян. 25:8; 28:17; см. 23:6; 26:5; 21:20-26)

Но если Павел является истинным номистом, а раввины и Кумран действительно учат «избранию по благодати», то с кем же спорит Павел? Очевидно, он сражается с учениями, отражёнными 3 Ездры и 2 Баруха. По мнению этих людей, праведные заслуживают искупление своими усилиями (4 Ездра 8. 33), и спасение приходит через повиновение Закону (7. 116-131), повиновение, которое должно быть полным (7. 89). Именно на законниках – более точный термин, чем «иудействующие» – Павел концентрирует свои усилия в Галатах и других местах.

Ударение, которое делает Павел на грехе, может беспокоить современного еврейского читателя. Но и здесь также Павел остаётся истинным евреем. Как раввинские, так и кумранские материалы содержат темы, которые можно найти и у Павла, как напр., в Рим. 3:9-23. Никто не является подлинно праведным в глазах Бога; все согрешили и стоят перед судом (напр., Сифре Втор. 347 к 33:6; Рош Гашана 18а; 3 Ездры 7. 68, 72, 120, 138-140; 8. 35-38; IQH 7. 28; 9. 14f; служение "Ал Чет" на Йом Киппур). Как указывает Сандерс (92), как

палестинские, так и эллинистические синагоги с готовностью бы согласились с написанным в Рим. 1-3.

Некоторые возможные проблемы

Несмотря на все признаки сходства, некоторые концепции или отрывки производят впечатление отмежевания Павла от его еврейского окружения.

Сандерс (93) приводит в качестве одного из примеров идею перехода от одной власти или сферы к другой (как отражено, напр., в Кол. 1:13). Однако такие отрывки, как 1 Еноха 95-97, также содержат подобные темы. Во вселенной действуют противоположные силы. Личность подавляется в этом злом веке, она не способна одержать полную победу, пока не будет вынесено окончательное решение в грядущем эсхатоне, или Мессеианском веке. После этого человек уже не будет более притесняем, но пребудет под Божьим правлением. Павел не выходит за рамки этой основополагающей концепции, но для него это перемещение уже состоялось в Мессии, хотя оно ещё не проявилось окончательно. (Кол. 1:12-14; Рим. 8:18-23) Подобный подход мы обнаруживаем и в Кумране.

*«Одна из наиболее важных тем кумранской литературы заключается в том, что человек разрывается между светом и тьмой. Здесь свет и тьма противостоят друг другу как космические силы, которые определяют существование человека. Так, тьма стремится сбить его с пути при помощи своего представителя, Велиара(**) (1QM 13. 11f; 1QS 3. 21-24). Человек может оградить себя от влияния тьмы и её правящей власти, приняв решение войти в завет. Посредством этого он может из порождения тьмы превратиться в сына света, для которого приготовлена жизнь вечная в вечном свете (1QS 4. 7f.).»(94)*

У Павла можно увидеть практически то же самое.

Фактически, концепция договора (завета) лежит в основе идеи перехода из одного царства в другое. Те, кто вошли в договор Израиля (напр., Раав и Руфь), оставили одно царство ради другого. Равно и идея объединения «во Христе» (или Мессии) является ничем иным, как расширением членства в Израиле. Рассматриваемый в рамках идеи личности, олицетворяющей собой некое общество, Мессия может быть описан как идеальный Израиль, персонифицированный Израиль или Израиль в своей полной славе. Таким образом, членство «в Нём» через новый договор (1 Кор. 11:25; 10:16-17) параллельно членству в Израиле посредством прежнего договора. Это делает человека частью остатка верного Израиля (ср. Кумран), общиной внутри общины. Следовательно, выражения «в Мессии» и «в Израиле» не являются противоположными формулировками, но первое является усовершенствованием последнего. Однако, согласно Павлу, это вовсе не означает, что Бог упраздняет Израиль или прежний договор, или что церковь заменила Израиль (Рим. 11, особенно 1-2, 29; также 3:1-4; 9:3-5).

Сандерс (95), со своей стороны, считает немаловажным то, что Павел очень мало говорит или не говорит вообще о роли покаяния, важной для евреев концепции. И так как Послание к Галатам 2:1-10 ясно показывает, что слова Павла были таким же евангелием, как и слова других апостолов (сравните Деян. 11:18 и 17:30), говоривших о покаянии (Деян. 3:19; 26:20), покаяние, несомненно, было частью его вести. В действительности, несколько отрывков

указывают на важность покаяния (2 Кор. 3:5-11; 7:9-10; 12:21; 1 Кор. 11:29f). То, что эта тема не является преобладающей в его писаниях, вполне можно понять. Он считал, что его читатели уже знакомы с начатками учения (ср. Евр. 6:1-2 (96)).

Может показаться, что в некоторых отрывках посланий, особенно в Галатах, Павел выражает негативное отношение к Торе. В данном случае Павел столкнулся с радикальной партией, которая настаивала на том, что христиане-язычники должны соблюдать закон, так как в противном случае они не смогут получить спасение или присоединиться к общине Мессии. (97) «Следует помнить, что Павел, согласно его Посланиям, не требовал, чтобы евреи-христиане отказались от соблюдения закона, но только просил их не навязывать соблюдение Закона язычникам». (98) Сражаясь с этой тенденцией со стороны радикальной партии в Галатии, Павел проводит резкий контраст между делами, направленными на достижение Божьей благосклонности путём соблюдения Закона, и верой, которая доверяет и повинуетя Богу. Павел делает принципиальный упор в Галатах – «не делами закона» (2:16; 3:1-5; 7, 9-11; 14; 18; 21; 22; 26). Именно против дел, или законничества, ведёт он свою полемику, а не против самого Закона. На самом деле, он ясно утверждает, что Закон не противостоит и не препятствует обетованиям (3:21); он также учит, что вера является правильным отношением к Богу, а результатом её является послушание. Этот принцип можно встретить на всём протяжении еврейских Писаний, которые он цитирует в подтверждение своей точки зрения, противопоставляя её развивающемуся принципу оправдания делами Закона. В качестве одного из доводов (3:21-22) он указывает на тот факт, что даже если бы оправдание перед Богом могло быть достигнуто через соблюдение Торы, никто бы всё равно не мог достигнуть его, так как никто не способен соблюсти всё полностью. Павел утверждает, что если бы праведность могла быть достигнута этим путём, то закон был бы дан, чтобы совершить это, и Иисусу не пришлось бы умирать (2:21); но на самом деле всё иначе.

Утверждение Павла в 3:13 «...искупил нас от клятвы (в англ. curse – «проклятия») закона» часто истолковывают как свидетельство того, что он рассматривает Тору как проклятие, а не как благословение, как было задумано Богом. Однако контекст, если мы возвратимся к стиху 10, показывает, что Павел просто ссылается на суд или наказание за неповиновение, которые предписывает Закон и которые за своё непослушание заслуживают все люди. Представляя свой комментарий, Коул эффективно подводит итог ситуации в Галатии и отношению Павла.

«По всей видимости, Павел никогда не принуждал языческие церкви жить по-еврейски... но в равной степени верно то, что он не ожидает от еврейских церквей следования образу жизни верующих язычников. Он никогда не говорит, что с их стороны неверно делать обрезание или придерживаться закона, или соблюдать праздники. Единственное, на чём он настаивает – это то, что всё вышеперечисленное не имеет ничего общего с даром спасения». (99)

Другой отрывок, 2 Коринфянам 3, часто приводится в качестве свидетельства враждебности Павла по отношению к Торе. Но после более глубокого исследования можно увидеть, что Павел просто пытается показать, что Иисус, а не Тора, был конечным откровением божественной славы и света; последняя была просто отражением первого. Стих 10 является ключевым. Этот отрывок является сравнением, а не принижением; т.е. сравнение того, что имеет славу, с гораздо более великой славой, представляет первое как не имеющее славы

вообще. «Во всём Павел желал показать контраст между старым и новым образом понимания Божьего Закона. Это довольно сильно отличается от полного отказа от Закона». (100) Но как же быть с тем, что он называет Тору «служением смертоносным буквам»? В 2:15-16 он называет евангелие «запахом смертоносным». Павел делает ударение на последствиях нашего расхождения с целями и требованиями того и другого. Это наказание за непослушание.

Проблема противопоставления буквы и духа (3:6) остаётся, но при более тщательном исследовании этого стиха, можно прийти к некоторым интересным результатам.

«Суть же в том, что греческое слово, употреблённое здесь, – не графе, а грамма... Следовательно, он говорит здесь просто о внешней форме Закона, а не о его духовном смысле или содержании... Мы видим здесь, что он говорит о внешней, формальной, показной части обоих Заветов, противоположной внутренней, живой, животворящей и обновляющей способности их обоих, во власти которой – оживить». (101)

Пришла очередь рассмотреть несколько наблюдений относительно двух других стихов. Часто Рим. 10:4 цитируют с целью показать, что для Павла Иисус положил конец Закону. Однако, слово телос, используемое здесь, не имеет такого значения (также как и в Иак. 5:11). Скорее оно означает, что он сам – «цель» (определение самого Иисуса в данном контексте) Закона. Затем Павел продолжает цитировать Закон (Втор. 10:6-8; ср. 30:12-14), чтобы показать, что он (закон) действительно указывает на Иисуса как на свою цель.

В Галатах 3:24-25, так как мы уже не находимся более под «детоводительством» Закона, легко предположить, что Закон уже не имеет к нам никакого отношения. Однако целью общения с наставником не является игнорирование или отрицание по достижении зрелости всего того, чему он научил вас. Истинная цель заключается в использовании, применении и развитии того, что было изучено. Так же должно происходить с Законом и нашим отношением к Мессии.

Остаётся ещё несколько понятий, с которыми нужно разобраться, так как складывается впечатление, что они указывают на чуждое, нееврейское влияние на мышление Павла.

Термин «знание» или гнозис часто поднимает вопрос о гностическом влиянии на Павла. Однако этот термин появляется и в Кумране. Члены «общины завета» благодарят Бога за просвещение (1QH 7. 26f.) и признают, что Он обеспечивает мудрость и вечное знание (1QS 2. 3). Они также принимают дальнейшее знание относительно избранных и неизбранных. Всё это звучит похоже на учение Павла (напр., Еф. 1:9-12; 18-23)

Контраст, проводимый Павлом между плотью и духом, звучит в духе Платона. Но для Павла люди не были разделены на плоть и дух (т.е. тело и душу, как у Платона) как на противоположные категории. (102) Против телесного борется не человеческий дух; стремлением человека не является освобождение своего духа из «могилы» тела. Для Павла это скорее похоже на формулировку раввинов. Человек сталкивается с постоянной внутренней борьбой, так как обладает и йецер га-тов (добрыми наклонностями) и йецер га-ра (злыми наклонностями). Это также, в некоторой степени, может отражать кумранское

понимание. Там термин «плоть» относился к природному строению человека, в то время как «дух» представлял собой действие Божьей благодати в избранных. (103) И оба термина являются библейскими словами (напр. Пс. 55:5; 77:39; Ис. 40:6; Прит. 20:27; Зах. 12:10).

Термин «тайна» может вызвать в нашем воображении образы мистических религий. Но, как заключает Браун (104) после тщательного анализа:

*«...Мы смогли извлечь из семитского слова хорошие параллели в мысли и слове практически для каждого аспекта использования слова <тайна> в Новом Завете – и это несмотря на тот факт, что в нашем распоряжении находится только часть еврейской литературы, которая была доступна Павлу. Надеемся, что не будет преувеличением сказать, что принимая во внимание многообразие и употребительность концепции божественных тайн в еврейской мысли, Павел и авторы Нового Завета могли написать всё, что они написали о *mysterion*, независимо от того, сталкивались ли они когда-либо с мистическими языческими религиями. <Тайна> являлась частью естественного теологического <оснащения> евреев, пришедших ко Христу».*

Заключение

«...его принятие Христа не подразумевало отказ с его стороны от обычаев своего народа или отрицание общности с ним... Вера являлась полным расцветом иудаизма, результатом последнего и его исполнением; проявляя послушание Евангелиям, он просто повиновался истинному образу иудаизма. Для Павла Евангелие было не упразднением иудаизма, а доведением его до завершённости, и как таковое оно вобрало в себя присущую иудаизму гениальность.

«Таким образом, в жизни и мышлении Павла становятся очевидными его близкие отношения с раввинским иудаизмом, и мы можем с полным основанием настаивать на том, что для него принятие Евангелия не являлось... отказом от прежнего иудаизма и открытием новой религии,... но признанием прихода истинной и окончательной формы иудаизма, другими словами, прихода Мессианского века еврейских ожиданий». (105)

Различные оплошности и допущения также препятствовали изучению Павла. Некоторые предположили, что когда Павел учил о том, что праведность недостижима через соблюдение Закона, он просто отменял Закон; однако это совсем не так. Другие придеживались мнения, что когда Павел возражал против навязывания Закона христианам-язычникам, то действовал как антиномист, или что он выступал за то, чтобы евреи-христиане отказались от выполнения Закона. Это также не соответствует действительности. В то же время не следует забывать, что Павла следует судить на основании того времени, в котором он жил, а не по более поздним стандартам, например, принимая во внимание полностью развившийся гностицизм или раввинский иудаизм, или основываясь на предубеждениях двадцатого века. Конечный результат, после устранения ошибочных стандартов и допущений, явит нам Павла, который, хотя и не соглашался с некоторыми тенденциями иудаизма своего времени, находился в рамках иудаизма и использовал концепции и аргументы своих современников для подтверждения своей точки зрения. Тот факт, что его особый вид иудаизма, как например иудаизм ессеев или саддукеев, не вылился в нормативное течение, не уменьшает его еврейства. Это просто означает, что он скорее является частью донормативного, а не

нормативного иудаизма, хотя и принадлежит, тем не менее, к последнему по своему образу жизни и мировоззрению.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Это основные моменты проведённого Стивеном Нейлом исследования Нового Завета, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961* (New York: Oxford Press, 1966).
2. Samuel Sandmel, *The Genius of St. Paul* (New York: Schocken Books, 1970), pp. 39-40.
3. Richard Rubenstein, *My Brother Paul* (New York: Harper and Row, 1972), pp. 4, 114
4. R. Mcl. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Oxford: Basil Blackwell, 1968), pp. 9, 48, 62.
5. Там же, p. 143, cf. David Flusser, "The Jewish Origins of Christianity". *The Jerusalem Quarterly*, Summer 1982, pp. 93-96.
6. Там же, p. 144.
7. J. Gresham Machen, *The Origin of Paul's Religion* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1970), p. 248
8. Интервью с Уильямом Ф. Олбрайтом, *Christianity Today*, Jan. 1963, p. 18.
9. Wilson, p. 60
10. Там же, pp. 51ff.
11. R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (London: Mowbray and Co., 1958), pp. 75-80.
12. Herman Ridderboss, *Paul and Jesus* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1957), pp. 119-130.
13. F. J. A. Hort, *Judaistic Christianity* (London: Macmillan and Co., 1898), pp. 140-141.
14. Jean Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (London: Hollis and Carter, 1960), p. 308. С этим соглашается также и Махен, p. 268.
15. Wilson, *Problem*, p. 101.
16. Rubenstein, pp. 116-117.
17. Richard Longnecker, *Paul, Apostle of Liberty* (New York: Harper and Row, 1964), p. 80.
18. Там же.

19. Theodor Gaster, *The Dead Sea Scriptures* (Garden City: Anchor Books, 1964), pp. 49, 179. Абревиатуры Свитков Мёртвого моря:

1QS=Наставление по дисциплине

1QH=Псалмы благодарения

1QHab=Комментарии к Аввакуму

20. Jerome Murphy -O'Connor, Paul and Qumran (Chicago: Priory Press, 1968), p. 97.

21. Сравните с идентичными высказываниями Павла в Еф. 2:8-10; Тит 3:5-8.

22. J. T. Milik, *Ten Years in the Wilderness of Judea* (London: SCM Press, 1963), p. 120. Сравнить это с той же темой у Павла в Гал. 5:17; Рим. 7:7-25; 8:3, 8.

23. George Foote Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, vol. I (New York: Schocken Books, 1958), p. 263.

24. W. Gutbord, "нпмпт", *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IV, ed. G. Kittel (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), p. 1036.

25. H. J. Schoeps, Paul (Philadelphia: Westminster Press, 1961), p. 282.

26. Gutbord, pp. 1037-1038.

27. Longnecker, p. 78.

28. Там же.

29. Gutbord, p. 1049.

30. Цитируется в Henry St. John Thackeray, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought* (London: Macmillan & Co., 1900), p. 62. См. Longnecker, pp. 67-69.

31. Gutbord, p. 1051.

32. Там же, p. 1055.

33. Longnecker, pp. 82-83. См. подобные утверждения Павла в Еф.2:8-10; Тит. 3:5-8.

34. Цитируется в H. J. Schoeps, *The Jewish-Christian Argument* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1963), P. 43.

35. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London: SPCK, 1970), p. 288, пишет относительно Мессиянского века. «Эта гармонизация была успешно завершена в первом веке нашей эры, когда Мессиянское царство стало рассматриваться как временное событие, предшествующее окончательному завершению сверхъестественного исторического процесса – Грядущему веку. Так, эсхатология первого века укладывается в следующие рамки: нынешний Настоящий век (ѓа-олам ѓа-зе), Мессиянская эра, Век грядущий (ѓа-олам ѓа-ба)». См. Moore, vol. II, p. 338.

36. Там же, p. 72.
37. Jakob Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ* (London: SPCK, 1962), pp. 155-156.
38. Longnecker, p. 132.
39. Wilson, *Problem*, p. 65.
40. Gutbrod, p. 1048.
41. H. L. Ellison, "Paul and the Law", in *Apostolic History and the Gospel*, ed. F. F. Bruce, W. W. Gasque, R. P. Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 198.
42. Gutbrod, p. 1067.
43. Ellison, p. 198.
44. Там же, pp. 197-198.
45. W. L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1925), p. 122. Ср. Эллисона, который более подробно рассматривает такой подход к 1 Кор. 9 в своей статье.
46. Davies, p. 70.
47. Там же, p. 73.
48. Leonhard Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (London: A & C Black, 1970), p. 30.
49. Davies, p. 74.
50. Там же.
51. Ellison, p. 200.
52. Там же, p. 199.
53. Sandmel, p. 45.
54. Ellison, p. 201.
55. Там же, p. 199.
56. Там же, p. 197.
57. Longnecker, p. 247.
58. Davies, p. 323.
59. Там же, p. 70.
60. Gutbrod, p. 1050.

61. Цитируется в Thackeray, p. 62.

62. Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, trans. by W. Montgomery (London: A & C Black, 1931), pp. 213-217. Хотя он предпочитает рассматривать палестинский иудаизм как номистский, даже Сандерсу пришлось уступить в вопросе относительно 4 Ездры, E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia Fortress Press, 1977), p. 546.

63. Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York: Schocken Books, 1961), p. 136.

64. Thackeray, pp. 74, 162.

65. Там же, pp. 70-71.

66. Rubinstein, p. 117.

67. Там же, pp. 117-118.

68. Ellison, p. 200.

69. Gutbrod, p. 1066.

70. Rubinstein, p. 19.

71. Gutbrod, p. 1071.

72. Rubinstein, p. 11, 14.

73. Gutbrod, p. 1074.

74. Ср. 2 Кор. 3:6f., где слова о Законе, как о смертоносной букве, могут быть синонимичны этому утверждению.

75. Gutbrod, p. 1074.

76. Schoeps, *Argument*, p. 42. Относительно его последнего утверждения см. предыдущую дискуссию.

77. Rubinstein, p. 40.

78. Wilson, *Problem*, p. 79.

79. Davies, p. 149.

80. Там же, p. 73.

81. Gutbrod, p. 1076.

82. Там же.

83. Walter Kaiser, *The Old Testament in Contemporary Preaching* (Grand Rapids: Baker, 1973), pp. 51-52.

84. Складывается впечатление, что Павел часто использует номос в смысле законничества, как синоним дел, или в связи с законничеством и делами «плоти» (см. Рим. 3:20; Гал. 3:2-3).

85. Gutbrod, p. 1072, n. 225.

86. Sanders, pp. 420f., 235-238.

87. То же понимание ясно прослеживается в литургии Таханун («И Он, будучи милосердным...») ежедневного служения Шахарит в синагоге.

88. Sanders, p. 230.

89. Напр., 1 QH 2. 23; 4. 33; 7. 20, 30-31; 11. 9; 13. 17; 1QS 1. 8, 21-23; 1 QM 11. 3f.; 14. 4; 18. 7f.; 1QH фрагмент 7.

90. Sanders, p. 548.

91. Напр., David Flusser, "The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity", in *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, ed. by Chaim Rabin and Yigael Yadin (Jerusalem: Magnes Press, 1965), pp. 226-227; and Sanders, pp. 15-16 et. al. Возражение Сандерсу не входит в задачу данного труда, но общее наблюдение можно привести. Складывается впечатление, что в своём желании описать «образец религии» в Павле Сандерс выходит за пределы доступных ему сведений. В то время как он указывает на обоснованные тенденции, он заставляет Павла отвечать образцу, а не наоборот.

92. Sanders, p. 499 сноски 66.

93. Sanders, p. 497-498.

94. H. C. Hahn, "Darkness", in *Dictionary of New Testament Theology*, ed. by Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1975), vol. 1, p. 423.

95. Sanders, pp. 499-501.

96. Послание к Евреям, хотя по общему признанию и не принадлежит Павлу, свидетельствует о сильном влиянии Павла. (См., напр., B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), pp. ixii-ixxix.)

97. Gutbrod, p. 1068.

98. Machen, pp. 92-93.

99. R. Alan Cole, *Epistle of Paul to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p. 12.

100. Rubinstein, p. 121.

101. Kaiser, pp. 50-51. Ср. отношение пророков, напр., Мих. 6:6-8.

102. Sanders, pp. 454, 553-554.

103. Flusser, "Origins", pp. 84-85.

104. Raymond Brown, The Semetic Background of the Term "Mystery" in the New Testament (Philadelphia: Fortress Press, 1968), p. 69.

105. Davies, pp. 323-324.

* Сотериология – раздел теологии, занимающийся вопросом духовного спасения

** дьявола

#