

Часть вторая. Воскресение у Апостола Павла

*Сон краток. Встань и в вечность посмотри. Не будет смерти
больше. Смерть – умри!*

Джон Донн, *Священные сонеты* 852

Глава пятая. Воскресение у Апостола Павла (кроме Первого и Второго Посланий к Коринфянам)

1. Введение: надежда первых христиан

Одна из самых поразительных особенностей раннего христианства – практически полное единообразие чаяний. Казалось бы, у христиан должен был появиться спектр представлений о жизни после смерти, соответствующий рассмотренным нами представлениям внутри иудаизма, из которого вышло христианство, и язычества, куда оно направилось как миссионерское движение, но этого не произошло.

Это наблюдение составляет ту ось, вокруг которого вращается один из важнейших аргументов этой книги. Его можно представить в форме вопроса. Поскольку известно, что раннее христианство обильно черпало материал из иудейской традиции и энергично взаимодействовало с языческим миром, как получилось, что оно не отличалось многообразием представлений о загробной жизни, а почти единодушно провозглашало веру в воскресение, в которое язычники не верили, а в иудаизме верило лишь одно течение (хотя и доминирующее)? Подчеркнем: в слово «воскресение» первые христиане вкладывали смысл, понятный и язычникам (которые воскресение отрицали), и иудеям (значительная часть которых воскресение признавала). В целом понятие «воскресение» не указывало на то, что кто-то обладает «вознесенным и прославленным статусом»; применительно к Иисусу оно не обозначало переживания Церковью его «присутствия». Также, если мыслить исторически, не могло оно означать и «вхождения человека Иисуса в сферу божественного». Оно означало телесное воскресение, и именно на нем настаивали первые христиане⁸⁵³. В раннехристианских представлениях об обещанном будущем ничто не соответствовало языческим взглядам, которые мы рассмотрели; ничто не походило на саддукейский скептицизм; там практически ничто не намекает на «бесплотное блаженство», представления о котором мы находим в некоторых иудейских источниках; ни Шеола, ни «Островов блаженных», ни «сияния подобно звездам», – лишь постоянное утверждение новой воплощенной жизни. Как это выразил в предшествующем поколении исследователей Кристофер Эванс, «в христианстве впервые проявилась ясная, твердая и четко сформулированная вера, в которой воскресение переместилось с периферии в центр»⁸⁵⁴.

Уже данный факт сам по себе требует исторического объяснения. Однако это не все. Мы видим существенные отличия от иудейских представлений о «воскресении». В частности, историк должен ответить на вопрос: почему в раннем христианстве, которое оставалось «движением воскресения» в иудейском смысле слова, распространенное

⁸⁵² Перевод Якова Фельдмана. – *Прим. пер.*

⁸⁵³ Вопреки мнению Carnley 1987, 7сл., который во введении к своей книге, кажется, уже отказался от исторического понимания ключевых терминов; также Johnson 1995, 136. Джонсон подобно Карнли постоянно принижает значение подлинного исторического вопроса («попытка свести опыт воскресения просто к очередному историческому событию» [139]; «не просто оживление тела Иисуса, но его вхождение в область, где пребывает только Бог» [142], и т. д.).

⁸⁵⁴ Evans 1970, 40.

метафорическое значение «воскресения» как восстановления социально–политического бытия Израиля почти полностью отсутствует, а вместо этого появляются иные метафорические значения. Другими словами, как получилось, что в раннехристианских представлениях о жизни после смерти, столь близких иудейским представлениям о «воскресении», придается этому слову иной метафорический смысл, впрочем, в общих чертах и при сохранении в нем преемственности относительно иудаизма? Как объяснить, с одной стороны, такое явное сходство христианства с иудаизмом (у язычников нет ничего даже отдаленно похожего на христианскую веру в воскресение) и, с другой, – столь же несомненные различия между ними?

Структура остальной части книги определяется этими вопросами, а также двумя уровнями ответов, которые мы должны на них дать. В частях II и III мы исследуем раннее христианство, держа в уме два дополнительных вопроса: каковы представления первых христиан о жизни после смерти? какое метафорическое значение имело для них «воскресение», и как оно соотносится с метафорическими значениями современного им иудаизма? Мы увидим: (1) раннее христианство делало акцент на «воскресении» и имело четкие представления о «воскресении» (переход к новому телесному существованию после прохождения через смерть – сначала Иисуса, потом – всех остальных); (2) хотя буквально понимаемое «воскресение», о котором говорили христиане, лежало в будущем, оно одновременно окрашивало и формировало теперешнюю христианскую жизнь. В последней главе части III мы расширим наши рамки и поставим еще два вопроса, которые усиливают центральный вопрос: почему раннее христианство приобрело именно такую форму и почему, в частности, первые христиане верили, что распятый Иисус из Назарета был Мессией?

По ходу частей II – IV мы рассмотрим, как сами первые христиане мотивировали свои верования, свое метафорическое понимание «воскресения», форму своего движения и свой взгляд на Иисуса. Мы увидим: их надежда на будущее телесное воскресение и способы выражения этой надежды, переосмысление метафорического значения «воскресения», а также представление о себе и Иисусе основывались на их твердой вере в то, что Иисус из Назарета был воздвигнут из мертвых. А это позволит нам точнее понять, что именно имели в виду первые христиане, пользуясь этим языком. Как мы (в качестве историков) можем ответить на вопрос: что, по их мнению, произошло на Пасху?

Это ведет нас к части IV, где мы рассмотрим историю первой Пасхи в канонических евангелиях. Большинство ученых эпохи после Просвещения видели в этих рассказах проекцию более поздних христианских представлений, где историческая достоверность крайне мала. Мы увидим, что такая позиция, несмотря на ее популярность, порождает огромные исторические проблемы, которые устраняются, если мы видим в этих повествованиях отражение того, что, по мнению первых христиан, действительно произошло в день Пасхи. Более того, эти повествования воспринимались не как конечный продукт богословской и экзегетической рефлексии в ранней Церкви, но как источник, от которого шло это самое развитие. Это не листья на ветвях раннего христианства. Они больше похожи на ствол, из которого растут ветви, несмотря на то, что тексты, в которых мы их найдем, созданы к концу жизни первого христианского поколения или даже позднее.

Это позволит нам в части V задать вопрос: как современный читатель – историк, богослов, специалист по интеллектуальной истории – может прокомментировать эти раннехристианские представления. Если первые христиане действительно верили в телесное воскресение Иисуса, что *мы* можем сказать об этой вере? Можем ли мы иначе, чем евангелия, объяснить возникновение Церкви и то, как она заново утверждала иудейскую веру в воскресение, развивала и модифицировала ее? А если нет, то что мы как историки можем сказать о самой Пасхе?

Конечно, нужные сведения в источниках не даны нам в упорядоченном виде. В них по–разному переплетаются темы раннехристианских чаяний с темой воскресения Иисуса. Это особенно касается самого раннего и наиболее детального источника – Посланий апостола Павла. (Мы отложим до части IV решение вопроса о том, восходят ли евангельские

повествования к устным преданиям времен Павла; в любом случае его труды, несомненно, являются для нас самым первым *письменным* источником.) Как обычно, Павел не поддается попытке разложить весь материал по полочкам. Нередко в одном отрывке, а иногда (можно думать) на одном дыхании он говорит о воскресении христиан, о смерти и воскресении Иисуса, о теперешней жизни и о других важных темах (скажем, оправдании или иудейском Законе). Раскладывать его мысли по отдельным рубрикам – неестественное занятие, к тому же нам пришлось бы постоянно повторяться; мы бы помещали один и тот же отрывок, а иногда – один и тот же стих, то в одну категорию, то в другую. По этой причине, а также потому, что сами суждения Павла по нашему вопросу вызывают споры, мы пойдем иным путем: данная часть книги посвящена его Посланиям, которые мы рассмотрим, помня о главных вопросах частей III и IV: в чем состояла первохристианская надежда? Как понималось «воскресение»? Какие ответы дала бы раннехристианская Церковь на мировоззренческие вопросы о посмертной участи, которые мы уже ставили перед античным язычеством и иудаизмом? Что, в частности, по мнению первых христиан, произошло с Иисусом после его смерти? Таким образом, мы в части II снова рассмотрим этот же круг вопросов, и они будут занимать нас на протяжении частей II и III, при изучении самых ранних свидетельств.

Для полного анализа Павловых текстов здесь нет места. Большинство аспектов его мысли тесно взаимосвязаны, образуя удивительное переплетение идей, с ветхозаветными аллюзиями, имплицитными повествованиями и практическими наставлениями. Воскресение (христиан и Иисуса) тут во многом занимает центральное место, поэтому исследование всей этой мозаики смыслов потребовало бы создать подробные комментарии ко многим разделам Посланий Павла, а также вступить в полемику с тысячами научных монографий и статей. Чтобы сохранить объем книги в нужных рамках, мне придется иногда отсылать читателя к работам других ученых. Впрочем, большинство из представленного материала тут и в следующей главе не вызывает споров, он включен главным образом для того, чтобы создать контекст (обычно этого не делают, рассматривая тему воскресения) для более сложных вопросов, поставленных 1 Кор 15 и 2 Кор 4 и 5⁸⁵⁵. Среди проблем, в которые за неимением места мы не можем углубляться, остается вечный вопрос о том, какие из «Павловых» Посланий были действительно написаны Павлом. Мои основные аргументы основаны на Посланиях, аутентичность которых признается большинством ученых: Послания к Римлянам, Первое и Второе к Коринфянам, к Галатам, к Филиппийцам, к Филимону и Первое к Фессалоникийцам. Послания к Ефессянам и Колоссянам менее значимы в этом плане (хотя их нельзя упускать из виду, даже если они написаны не Павлом, а кем-либо еще в рамках паулинистической традиции). Второе послание к Фессалоникийцам нам мало что даст, поэтому вопрос об авторстве этого текста для нас несущественен. Пастырские Послания добавляют некоторые значимые детали, и мы обсудим их в особом разделе в конце данной главы.

Практические соображения подсказывают нам порядок рассмотрения материала. Первое и Второе Послания к Коринфянам требуют огромного внимания: во-первых, 1 Кор 15 (ключевой отрывок для нашей темы) многогранен и считается предметом экзегетических споров; во-вторых, по мнению многих ученых, в промежутке между этими двумя Посланиями Павел существенно модифицировал свою позицию (ср. 1 Кор 15 и 2 Кор 4–5)⁸⁵⁶. Поэтому правильнее сначала рассмотреть материал других Посланий, а уже затем, получив представление о спектре и аргументации Павла в этой теме, перейти к Первому и Второму Посланиям к Коринфянам. Последовательность рассмотрения остальных Посланий

⁸⁵⁵ См. особенно Wright, *Climax; Romans*; а также четвертый том, запланированный к выпуску в настоящий серии. Я имею в виду многие стандартные комментарии к индивидуальным Посланиям.

⁸⁵⁶ Относительно гипотез о таком развитии см. Longenecker 1998.

непринципиальна, поэтому мы исследуем их в хронологическом порядке (относительно которого, впрочем, ученые также спорят): сначала Первое и Второе Послания к Фессалоникийцам и Послание к Галатам, затем Послания из уз, и наконец – Послание к Римлянам. Далее, в виде приложения, идут заметки о Пастырских Посланиях.

Мы поставим три конкретных вопроса перед этими богатыми и содержательными текстами, как и перед другими раннехристианскими источниками (которые рассмотрим в части III). (1) Какое место взгляды Павла, относящиеся к области христианской эсхатологии, занимают в контексте многообразных верований античного мира? Этот вопрос делится на четыре подвопроса: (1а) Что Павел имел в виду под надеждой на воскресение? (1б) Говорил ли он, подобно различным иудейским мыслителям, о промежуточном состоянии между смертью и воскресением? (1в) Как он решал вопрос о связи настоящей жизни с будущей и разрыве между ними? (1г) Каково место воскресения в общей картине представлений Павла о будущем, которое обещал Бог? (2) Какой метафорический смысл Павел вкладывает в понятие «воскресение»? Как он относится к метафорическому использованию «воскресения» (для указания на восстановление Израиля) в иудейских текстах? (3) Что он говорит о воскресении Иисуса и что под этим подразумевает? Такое исследование тем более актуально, что многие научные и популярные авторы совершенно неверно истолковывают упоминания Павла о воскресении – и, более того, в этих своих толкованиях не сомневаются. Скажем, часто приходится слышать, что Павел придерживался «духовного» представления о воскресении, в котором тело и пустая гробница не играли никакой роли. В данной части книги я привожу ряд аргументов против этой теории и, в частности, против крайне неверного перевода 1 Кор 15, что дало повод для широко распространения означенной теории⁸⁵⁷.

2. Первое и Второе Послания к Фессалоникийцам

Большинство ученых считают, что Первое Послание к Фессалоникийцам было написано в 49–50 гг. н. э. вскоре после короткого пребывания Павла в Фессалонике во время его первого посещения Греции⁸⁵⁸. Послание носит скорее пастырский, чем полемический, характер. Анализируя его, важно отметить, что именно Павел принимает как нечто очевидное и о чем он упоминает лишь вскользь. Но тут есть один отрывок первостепенной важности, заслуживающий пристального внимания и более подробного разбора.

Описывая во введении обращение фессалоникийцев, Павел говорит о том, как они уверовали в истинного и живого Бога, отвратившись от идолов (1:9). Затем, как бы предвосхищая тему, развернутую в конце Послания, он кратко суммирует то, что в его Доброй вести говорится об Иисусе:

...И ожидать сына Его с небес, которого Он воздвиг из мёртвых, Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева^{859.860}.

⁸⁵⁷ Примеры из нескольких недавних симпозиумов: Avis 1993b; Badham 1993, 30–33. См. также Wedderburn 1999, 111, 118сл., где ход аргументации подобен доводам Robinson 1982; Borg 1999, 123. О 1 Кор 15:42–49 см. ниже. Более старая, но остающаяся ценной работа о значении воскресения у Павла: Stanley 1961.

⁸⁵⁸ См. Деян 17:1–8.

⁸⁵⁹ 1 Фес 1:10.

⁸⁶⁰ Здесь и далее Новый Завет цитируется по переводу еп. Кассиана (Безобразова). – *Прим. пер.*

Воскресение Иисуса; его нынешнее пребывание на небесах; его возвращение в будущем, когда Он избавит свой народ от гнева, – все это обычные вещи в богословии Павла. Как видим, они занимают центральное место уже в первом из известных нам Посланий и поддаются краткому резюмированию. Подобным образом и в следующей главе он говорит о христианских чаяниях, используя одно слово, которое мы уже видели в Послании к Галатам, и другое, которое станет важной темой и получит свое развитие в других местах: вы должны, говорит он, ходить достойно Бога, призывающего вас «в Свое Царство и славу»⁸⁶¹. Тут, как и в Гал 5:21, «Царство Божье» – это будущее состояние.

Но как это будущее наступит? Об этом Павел говорит в отрывке, представляющем для нас большой интерес (4:13 – 5:11):

¹³ Но мы не хотим, чтобы вы оставались в неведении, братья, об умерших, дабы вы не были в печали, как прочие, не имеющие надежды. ¹⁴ Ибо, если мы верим, что Иисус умер и воскрес, то таким же образом и усопших Бог приведет чрез Иисуса с ним. ¹⁵ Ибо это мы вам говорим словом Владыки, что мы живые, остающиеся до пришествия Владыки, отнюдь не опередим усопших, ¹⁶ потому что сам Владыка при призывном кличе, при гласе архангела и трубе Божьей, сойдет с неба, и мёртвые в Мессии воскреснут прежде; ¹⁷ затем мы живые, оставшиеся, вместе с ними восхищены будем на облаках для встречи с Владыкой в воздухе, и так всегда с Владыкой будем: ¹⁸ поэтому утешайте друг друга словами этими.

⁵¹ Что же касается времён и сроков, братья, нет нужды писать к вам; ² ибо вы сами точно знаете, что День Владыки так грядет, как вор ночью, ³ когда будут говорить: мир и безопасность, – тогда внезапно наступит их гибель, как мука родами постигает имеющую во чреве, и никак не избегнут. ⁴ Но вы, братья, не во тьме, чтобы День вас захватил, как вор. ⁵ Ибо все вы сыны света и сыны дня. Мы не сыны ночи, ни тьмы. ⁶ Итак, не будем спать, как прочие, но будем бодрствовать и трезвиться.

⁷ Ибо спящие спят ночью и упивающиеся упиваются ночью;⁸ но мы, будучи сынами дня, будем трезвиться, облекшись в броню веры и любви и в шлем надежды спасения,⁹ потому что не определил нас Бог на гнев, но к получению спасения чрез Владыку нашего Иисуса Мессии, ¹⁰ умершего за нас, чтобы мы, бодрствуем ли, спим ли, вместе с ним жили. ¹¹ Потому утешайте друг друга и назидайте один другого, как вы и делаете.

Этот текст посвящен конкретной пастырской проблеме (что случится с теми, которые умерли до возвращения Владыки?), он отражает несколько принципиальных представлений Павла о воскресении. К сожалению, это и очень спорный отрывок: его с поразительным буквализмом истолковывают как фундаменталисты, так и ученые (дескать, согласно Павлу, христиане полетят по воздуху на облаках). Однако ввиду яркой апокалиптической тональности отрывка, в который искусно вплетены метафоры, указывающие на прославление, такая интерпретация крайне неправдоподобна. К счастью, остальная часть отрывка достаточно ясна и дает необходимый материал для более адекватного решения ряда вопросов в нашем исследовании⁸⁶². Рассмотрим теперь эти вопросы по порядку, начав с самого общего: (1) какое место занимают представления Павла о загробной жизни в контексте многообразных верований античного мира?

⁸⁶¹ 1 Фес 2:12.

⁸⁶² О главном вопросе см., наряду с комментариями, Plevnik 1984.

(1a) Что Павел имеет в виду под «воскресением»? В данном отрывке он ясно говорит, что умершие будут воздвигнуты из мертвых «таким же образом» (*houtos*, 4:14). Образцом служит воскресение Иисуса. Умершие воскреснут (*anastesontai*, 4:16) и обретут «спасение», а не станут объектом «гнева» (5:9). Формулировки, характер аргументации и основополагающее повествование четко показывают, что здесь мысль Павла вращается в круге представлений о воскресении в иудаизме Второго Храма. Если вынести Иисуса за скобки, мы увидим, что оставшееся – грядущее воскресение умерших из народа Божьего ко спасению – знакомо нам по иудаизму: это позиция фарисеев. Какие бы представления Павел ни пересмотрел после своего обращения, это осталось неизменным. Это означает, что речь идет о *телесном* воскресении, – не только из-за терминологии (слово *anastasis* означало именно телесное воскресение, как в язычестве, его отрицавшем, так и в фарисейском иудаизме, его признающем), не только из-за глубокого иудейского контекста, но и в силу логики повествования. Воскресение – это нечто новое, еще пока не наставшее для мертвых: это жизнь *после* «жизни после смерти».

Тесная параллель между 1 Фес 4:16–17 и 1 Кор 15:51–52, о чем мы поговорим позже, указывает на то, что фраза «восхищены на облаках для встречи с Владыкой в воздухе» в представлениях Павла функционально эквивалентна «будем изменены», когда тело становится уже неподвластным тлению, как и тело воскресшего Владыки⁸⁶³. И опять же, нас не должен сбивать с толку образ восхождения на облаке. Он перекликается с Дан 7:13, где такой же образ говорит об *оправдании* богоизбранного народа после страданий. Другими словами, это иной способ выразить мысль из Гал 5:5: люди, принадлежащие Единому Богу, будут оправданы. Это оправдание для умерших заключается в воскресении; для оставшихся в живых – в их преображении, так что тело уже неподвержено тлению. Это означает «спасение» (противоположное «гневу» в 1 Фес 5:9), в смысле – спасение от самой смерти.

(1б) Что Павел говорит о промежуточном состоянии? Подобно другим иудеям эпохи Второго Храма, верившим в воскресение, Павел предполагает промежуток между телесной смертью и телесным воскресением, и в данном отрывке эти представления отражены наиболее полно. Прежде всего, он описывает смерть с помощью образа сна: люди ныне спят, но однажды пробудятся, – аллюзия на Дан 12:2, один из ключевых библейских отрывков по данному вопросу⁸⁶⁴. Трижды, в 4:15, 14 и 15, Павел пользуется этим образом, а чуть ниже обыгрывает его в другом смысле (5:6–10). Некоторые толкователи понимают это как «сон души», время бессознательного посмертного существования до пробуждения в воскресении⁸⁶⁵. Но это почти наверняка заблуждение – еще один случай, когда люди вырывают из контекста яркую метафору

Павла и поднимают ее на знамена своего богословия. Начать с того, что хотя Павел упоминает о «душе» (*psyche*) среди прочих антропологических категорий, он не пользуется этим термином, описывая промежуточное состояние, – в отличие, скажем, от Премудрости Соломона или Откровения⁸⁶⁶. Можно было бы даже сказать, что это *тело*

⁸⁶³ См. также Флп 3:20сл., о чем см. ниже, с. 247–259.

⁸⁶⁴ См. также Ин 11:11–13, Деян 7:60.

⁸⁶⁵ Это было одним из основных предметов дискуссий в среде деятелей Реформации XVI века. См., например, Tavard 2000 о мнении Кальвина по данному вопросу; Juhász 2002 о спорах между Тиндлом и Джоом.

⁸⁶⁶ О *psyche* см. 1 Фес 5:23. Другие случаи употребления термина у Павла обсуждаются ниже (с. 370–387).

«спит» между смертью и воскресением, но всего вероятнее, Павел говорит о сне и пробуждении, просто чтобы противопоставить период временной бездеятельности, не обязательно бессознательной, периоду последующей обновленной деятельности⁸⁶⁷. В другом месте умершие названы «мертвыми во Мессии» (4:16); они уснули, но продолжают «жить вместе с ним» (5:10), они пребудут с Иисусом (4:14), «с Владыкой» (4:17). Тут есть парадокс и некоторое противоречие: с одной стороны, эти люди принадлежат воскресшему Мессии, с другой стороны, они телесно мертвы и еще не воскрешены.

(1в) Каковы признаки связи и разрыва между нынешней жизнью и конечным состоянием воскресения? Согласно 5:4–8, христиане – «дети света и дня». Когда Павел призывает не спать, но бодрствовать, он имеет в виду не человека, бодрствующего всю ночь напролет, но того, кто встает рано, до зари, пока еще темно. Таково, утверждает он, нынешнее положение верующих христиан. Когда наступит заря – библейский «день Владыки», который теперь понимается как «день Владыки Иисуса», – те, кто уже пробудились и встали, не будут застигнуты им врасплох. Как и в Послании к Галатам, это имеет огромное этическое значение: надо вести себя так, словно день уже наступил. Таким образом, этот отрывок вводит *инаугурационную эсхатологию* (inaugurated eschatology), используя образы дня и ночи (почерпнутые из Книги Бытия), чтобы сказать, что христиане *уже* суть «народ воскресения». Их тела еще ожидают преобразования, но, образно говоря, они уже «пробудились» и должны оставаться бодрствующими.

(1г) Каково место веры в воскресение в общей картине Павловых рассуждений? Прежде всего, апостол призывает к правильной скорби (4:13): не такой скорби, как у лишенных упования язычников, хорошо знакомой фессалоникийцам. В скорби как таковой нет ничего нехристианского, и Павел не стесняется иногда говорить о собственной скорби⁸⁶⁸. Пожалуй, во всей раннехристианской литературе этот отрывок ближе всего подходит к теме, которую так любят развивать проповедники на похоронах, – к обетованию о воссоединении за гробом с умершими (христианами). Павел ничего не говорит о возможности такого воссоединения *до* воскресения, хотя и не отрицает ее. Однако пастырская логика отрывка заставляет думать: окончательная встреча соответствует замыслу Бога Творца и произойдет после возвращения Иисуса.

Не менее важна картина неба и земли и их окончательного соединения, которое Павел описывает, говоря о «схождении» Владыки, о восхождении верных на облаках, которые встретят Владыку «в воздухе». Эти образы, часто неверно интерпретируемые, совмещают две линии⁸⁶⁹. Во–первых, в этих стихах есть аллюзия на уже упоминавшийся отрывок из Дан 7, к которому восходит образ восхищения на облаках; тут, она, понятно, относится к верующим, а не к Иисусу. Во–вторых, это язык, хорошо известный языческому миру: образ императора или другого важного сановника, приехавшего с официальным визитом в город или провинцию, – либо, если император был ранее где–то еще, его возвращение в Рим. Более того, греческое слово *parousia*, ставшее впоследствии термином для буквального понимания раннехристианских чаяний, – согласно которому, будет конец света, когда Иисус «спустится вниз» при «втором пришествии», а верующие взлетят ему навстречу, – взято не из Библии, а из языческого обихода, где оно обозначало именно такое императорское

⁸⁶⁷ Если бы Павел подразумевал бессознательное состояние, я не думаю, что он написал бы 2 Кор 5:8 или Флп 1:23, о чем см. ниже, с. 251, 399, 401.

⁸⁶⁸ 1 Кор 7:5–13, Флп 2:27, – уже не говоря о личных страданиях во 2 Кор.

⁸⁶⁹ Там, разумеется, есть и другие аллюзии, например, лестница Иакова (Быт 28:10–17, ср. Ин 1:51).

«посещение». Строго говоря, *parousia* – это «присутствие», в противоположность «отсутствию»; Павел, пользуясь этим же словом, говоря о себе самом, отнюдь не имел в виду, что спустится вниз на облаке⁸⁷⁰. Суть в том, что «встреча» – еще одно устойчивое греческое понятие – указывает не на такую встречу, после которой все участники остаются на том месте, где увиделись, но на встречу вне города, после чего городские власти сопровождают почетное лицо в сам город. Таким образом, этот отрывок стоит в одном ряду с 1 Фес 3:13, а также Флп 3:20–28 и Рим 8:12–30. Он указывает не на то, что верные просто будут взяты от земли, предоставив ее своей собственной судьбе. Если мы учитываем апокалиптический смысл образов, а не держимся за их буквальность, то рисуется такая картина: верные «встретят» Владыку, сходящего с небес (1:10), окружают его и будут сопровождать его все время, пока он окончательно не установит на земле так же, как и на небе, несущее суд и спасение правление Бога⁸⁷¹.

(2) Что произошло с метафорическим использованием «воскресения», которое в иудаизме Второго Храма указывало на избавление Богом Израиля от гнета и плена, а также вкладывало в это событие смысл нового творения? Оно исчезает, и его сменяет эквивалентное метафорическое построение, в котором образ воскресения (сон и бодрствование, как в Дан 12:2) описывает процесс изменения жизни через проповедь Доброй вести, «слова», действующего в общине (2:13) и направляющего к святости и полноте жизни⁸⁷². С помощью этой метафоры Павел, с одной стороны, вводит инаугурационную эсхатологию, чтобы подкрепить свое этическое учение (вы *уже* на правильном пути, но стремитесь к еще большему совершенству в жизни выразить вашу подлинную идентичность); с другой стороны, обогащает это богословское и нравственное учение дополнительными элементами, с помощью которых он говорит: то, к чему стремился Израиль, и воскресение, и национальное возрождение, уже исполняется в вашей жизни благодаря Мессии, силою Духа.

(3) Что этот отрывок говорит нам о воскресении Иисуса? Оно является предпосылкой всей аргументации, как видно из краткой вероисповедной формулы в 4:14; этот стих кратко выражает то, о чем говорит 1 Кор 15. Тот факт, что Павел описывает воскресение умерших христиан по образцу воскресения самого Иисуса («таким же образом», 4:14), показывает, – поскольку Павел открыто говорит о некоторых аспектах христианского воскресения, – его представления о Мессии. По мысли Павла, воскресение Иисуса не произошло сразу после его смерти (как будто смерть «рассматривалась» как воскресение или что-то в этом роде). Другими словами, нет никакого свидетельства о том, что под «воскрес» (*aneste*) в 4:14 Павел подразумевал что-либо иное, чем значение этого слова для древнего язычника или читателя Септуагинты. Для Павла воскресение Иисуса, так же, как и христиан, – это новая жизнь *после* периода «жизни после смерти», а не новое состояние, в которое он перешел после телесной смерти, оставив тело для погребения как нечто непринципиальное. Павел не говорит, что Иисус «находился в состоянии смертного сна» между смертью и воскресением, но его слова предполагают существование промежутка между этими двумя событиями. И поскольку язык, которым он описывает смерть и воскресение, наполнен библейскими аллюзиями – на Книгу Бытия с ее повествованием о сотворении дня и ночи, на предсказание Даниила о пробуждении спящих, – можно с уверенностью предположить: для Павла воскресение Иисуса было прямым и поразительным исполнением надежды Израиля, наступлением нового и непредвиденного периода истории, где люди, призванные через

⁸⁷⁰ Например, Флп 2:12.

⁸⁷¹ Об антиимперском звучании всего отрывка см. Wright, «Caesar».

⁸⁷² 1 Фес 4:1–12; отметим тот особый акцент, который Павел делает на освящении в 5:23.

проповедь Доброй вести, живут как дети дня, в ожидании наступления рассвета.

Второе Послание к Фессалоникийцам мало что добавляет к этой картине, хотя дает куда более подробное описание «дня Владыки» в 2:1–12. Но фрагмент 2 Фес 2:13–14, сходный со знаменитым резюме в Рим 8:29–30, указывает на то, что мы уже видели в 1 Фес 2:12: конечная цель христиан есть участие в славе Владыки Иисуса, Мессии (2 Фес 2:14). Эта «слава» тождественна «спасению» в 1 Фес 5:9. Как видим, у Павла конечная цель христиан могла описываться разными словами. И ключ ко всему этому таков: через смерть и воскресение Иисуса Бог Творец победил силу смерти, так что жизнь нового мира, нового творения, наступающий новый день уже предчувствуется в жизни тех, кто принял Добрую весть, и это завершится при возвращении Мессии. Тогда мертвые будут воскрешены, а живые преобразятся, так что все люди, избавленные («спасенные») от тления, будут участвовать в славе, которой он уже обладает.

3. Послание к Галатам

Воскресение не входит в число основных тем Послания к Галатам, но ни ход аргументации, ни отдельные детали этого документа невозможно понять без него. Торжественное риторическое введение показывает, что Бог Завета уже подготовил план спасения, чтобы «избавить нас от настоящего лукавого века»; Павел, без сомнения, мыслит тут в эсхатологических категориях фарисеев и иудейских учителей. По его представлениям, произошло нечто, благодаря чему «грядущий век» ворвался в «век нынешний»⁸⁷³. Гал 1:1 объясняет природу этого явления: «Бог Отец, воскресивший [Иисуса Мессию] из мертвых»⁸⁷⁴. Таким образом, Павел объясняет наступление грядущего века двойным событием смерти и воскресения Иисуса, видя в его смерти жертву «за наши грехи» для исполнения всего божественного замысла.

Конечно, как мы увидим в главе 12, смерть претендента на мессианский титул сама по себе не может привести к убеждению, что «грядущий век» наступил и что люди могут уже сейчас избавиться от «настоящего злого века». Как это часто бывает, следует мысленно добавлять указание на воскресение (на него намекает Гал 1:1), чтобы получило смысл каждое упоминание креста, привлекая и другие отрывки, где яснее видна более полная картина⁸⁷⁵. Таким образом, Гал 1:4–5 уже обращается к вопросам 1(г), 2 и 3. Смерть и воскресение Иисуса есть начало обещанного нового века, и этот «век грядущий» – долгожданное время избавления. Иудейский метафорический смысл (воскресение как избавление и восстановление Израиля после плена и угнетения) сохранен, но трансформирован: акт божественного избавления через Иисуса касается всех людей и избавляет как иудеев, так и язычников от нынешнего злого века.

Это подводит нас к яркому отрывку в конце Гал 2, где Павел описывает свое противостояние Петру в Антиохии. Суть его аргументации состоит в том, что он, Павел, «умер» и теперь «живет» по-новому:

⁸⁷³ Гал 1:4сл.

⁸⁷⁴ Гал 1:1, единственное прямое упоминание о воскресении во всем Послании.

⁸⁷⁵ См. особенно, например, 1 Кор 15:17: «если Мессия не восстал... вы еще во грехах ваших». Иными словами, без воскресения великое избавление еще не произошло; но все мировоззрение Павла строится на том, что оно совершилось.

¹⁹ Ибо я чрез Закон умер для Закона, чтобы жить для Бога. Я распят с Мессией.

²⁰ И живу больше не я, но живет во мне Мессия. А что я теперь живу во плоти, то живу в вере в Сына Божья, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня⁸⁷⁶.

Ученые долго спорили о словах «умер» и «стал жить снова»: идет ли речь об обращении (и крещении) Павла, или перед нами намек на смерть и воскресение Иисуса?⁸⁷⁷ Видимо, правильны оба толкования. Это пример иудейской метафоры: «воскресение», образ избавления Израиля от угнетения и плена, по-новому свершилось в личности самого Павла – в преобразении, укорененном в смерти и воскресении Иисуса, благодаря чему Павел обрел новую жизнь, уже не определяющуюся «плотью». Это преобразование здесь очень важно, ибо Павел настаивает (пересказывая галатам свой спор с Петром в Антиохии): прежние привязанности «плоти», в данном случае этническая принадлежность, не определяют принадлежности к народу Божьему⁸⁷⁸. Все, и иудеи, и язычники, теперь делят общую трапезу; символические различия между ними устранены, единственным признаком идентичности теперь стала *pistis Iesou Christou*, верность Иисуса Мессии⁸⁷⁹.

Тут Павел говорит о смерти и воскресении в метафорическом смысле. Физически он не умирал и не воскресал. Но метафора по-прежнему относится к конкретной реальности: он преобразен и делит общую трапезу со всеми, кто аналогичным образом «умер и воскрес». Павел может так говорить опять же благодаря конкретным событиям: смерти Иисуса и, – хотя оно тут не названо, но со всей силой присутствует, – его воскресению. Такую новую жизнь, обретенную по ту сторону «смерти», можно описать (а) как «жизнь для Бога» и (б) как внутреннее обладание жизнью Мессии. Оба выражения есть квазитехнические термины, которые мы увидим снова, изучая тексты Павла.

Исполнение иудейских чаяний (в трансформированном виде) – одна из основных тем в Гал 3. В стихах 10–14 Павел описывает, как обетование Аврааму о том, что «в нем» благословится весь мир, казалось, нарушилось, когда Израиль попал под проклятие Закона. Но вмешался Бог Израилев – через Мессию, который возложил на себя проклятие Закона от имени Израиля, чтобы на язычников «благословение Авраама пришло в Иисусе Мессии, чтобы обещанного Духа мы [т. е. иудеохристиане] получили чрез веру»⁸⁸⁰. Имплицитное повествование, лежащее в основе отрывка, – это порабощение Израиля и божественное избавление, – иными словами, именно то, что обозначал образ «воскресения» в иудейских текстах, – и Павел может провозгласить, что обетования исполнены благодаря смерти и воскресению Иисуса⁸⁸¹. Тем не менее обетование исполнилось не таким образом, как того

⁸⁷⁶ Цит. по «кассиановскому» переводу. – *Прим. пер.*

⁸⁷⁷ См., например, Martyn 1997a, 255–260. Об обращении Павла, а также о значении Гал 1:13–17 см. ниже гл. 8.

⁸⁷⁸ О значении слова «плоть» у Павла см., например, Wright, *Romans*, 417сл.

⁸⁷⁹ О *pistis Christou* тут и в других местах см., например, Haas 2002 [1983], Hooker 1989, Dunn 1991 (дополненное переиздание Haas 2002 [1983], 249–271) с прочей библиографией.

⁸⁸⁰ Гал 3:14. Об этом отрывке см. Wright, *Climax*, гл. 7.

⁸⁸¹ Такой же ход мысли можно видеть в 3:22, где, если следовать греческому тексту, а не приглаженному английскому, мы читаем: Бог Израилев, через «Писание», заключил все под грехом, чтобы обетование можно было дать верующим, на основании верности Мессии Иисуса. Как это часто бывает во 2 Кор (см. ниже), такое сопоставление негативного и позитивного воплощает пример смерти и воскресения.

ожидало или хотело большинство иудеев, включая самого Павла. Вот почему первые христиане сталкивались с огромной проблемой, на которую отвечает Павел, в частности, и в Послании к Галатам. Судя по его подходу к этой проблеме, он взял известную метафору и переосмыслил ее в свете событий, произошедших, как он верил, с Иисусом.

Один из важнейших отрывков Послания – Гал 4:1–7. И снова Павел прямо не упоминает воскресение; вместо этого он рассказывает историю, в которой обертоны «воскресения» отчетливо слышны. Описывая, как Бог Израилев освобождает рабов и делает их своими детьми, Павел опирается, как и в Рим 8, на известный израильский рассказ об Исходе⁸⁸². Через Сына Единый Бог сокрушил власть рабовладельца, а через действие Духа Бог уверяет свой народ, что они – дети и наследники⁸⁸³. В Рим 8 представлен тот же рассказ, но прямо сосредоточенный на воскресении. Но и без этой параллели достаточно сравнить Гал 4 с 1 Кор 15:20–28, и мы увидим, что там отражены по сути одни и те же мысли.

Таким образом, в Послании к Галатам Павел опирается на идею воскресения, хотя обычно и не говорит о ней прямо. Именно она определяет его подход к конкретной проблеме. Произошло событие, изменившее мир; сам Павел стал другим человеком; обетование было исполнено не так, как того ожидали в Израиле (в том числе и сам Павел). В следующем отрывке он указывает на личную и еще не исполнившуюся надежду, опять–таки прямо не упоминая воскресение, но вместо этого ведя речь о конечном «оправдании», обретении статуса «праведного» на последнем божественном суде: «ибо мы Духом, и на основании веры горячо ожидаем надежду на праведность»⁸⁸⁴. Похожие отрывки в других местах у Павла, в частности, в Рим 8, позволяют думать, что Павел вполне мог бы написать *elpida anastaseos*, «надежда на воскресение», вместо *elpida dikaiosunes*, «надежда на праведность». Однако из–за специфики аргументации предпочел сказать о *статусе*, который христиане обретут в последний день, а не о *состоянии*, в котором они будут. Близость этих двух мыслей высвечивает нечто важное для Павла, что проявится позже: концептуальная связь между воскресением и «оправданием», прошлым, настоящим и будущим.

Будущее и его воздействие на настоящее рассматривается в конце Гал 5, где Павел предупреждает, что люди, ведущие себя недолжным образом, «Царство Божье не наследуют» (5:21). Хотя он может говорить о Царстве как о нынешней реальности⁸⁸⁵, чаще он представляет его как реальность будущую, – время, когда воля Творца реализуется в полной мере, и ничему, что портит или уродует творение (особенно творение, носящее образ Божий), уже не будет места⁸⁸⁶. В этом отрывке Павел противопоставляет «плоть» и «дух», рассматривая их как две сферы жизни, характера и поведения. Как это часто бывает, его мысль скачет в бешеном темпе, так что многое приходится понимать по косвенным намекам, но очевидно, что те, кто (по словам Павла) «поступают по Духу», – те и «наследуют Царство Божье». Таким образом, перед нами еще один способ описания конечного будущего богоизбранного народа, – с помощью образов, который у любого фарисея I века сразу ассоциировались с надеждой на воскресение. А нынешнее значение этой будущей надежды

⁸⁸² См. Keesmaat 1999, гл. 2–4; Wright, *Romans*, 510–512.

⁸⁸³ Связь между сыновством Иисуса и воскресением отражена в Рим 1:3сл. (см. ниже, с. 624, 784–787).

⁸⁸⁴ Гал 5:5. Перевод на русский язык в соответствии с пониманием текста Н. Т. Райтом. – *Прим. пер.*

⁸⁸⁵ Например, Рим 14:17, 1 Кор 4:20. См. ниже, с. 566–568.

⁸⁸⁶ См., например, 1 Кор 6:9сл., ср. 15:50; Еф 5:5.

заключается в том, что жизнь в силе Духа есть залог будущего наследия, – этот момент Павел подчеркивает и в других местах.

Он развивает эти мысли в Гал 6, используя иной образ – «посев и жатва».

⁷ Не заблуждайтесь: Бог поругаем не бывает. Ибо что посеет человек, то и пожнет, ⁸ потому что сеющий для плоти своей пожнет от плоти тление, а сеющий для Духа пожнет от Духа жизнь вечную.⁹ Делая же добро, не будем унывать; ибо в свое время пожнем, если не ослабеем.

Тут есть несколько важных пересечений с более разработанными Павлом формулировками христианских чаяний, и мы видим, что даже в пылу полемики он не упускает эти чаяния из виду. Он описывает конечную цель как жатву посеянных злаков. Это не совсем та же метафора «семени», что в 1 Кор 15:35–38, 42–44, хотя сходство есть (и оно показывает, сколь гибок Павел в выборе вариаций одной и той же метафоры): там он использует понятие «посев» как образ «умирания» (ср. Ин 12:24), тут же он просто говорит о поведении и его дальнейших последствиях. Речь идет также о зависимости нынешней жизни от жизни грядущей: не в том смысле, что некоторые определенные формы поведения в настоящем позволяют предъявлять требования к Богу на основании Завета (т. е. договора) с Ним, но потому, что поведение указывает, к какой из двух сфер человек принадлежит: «плоти» или «Духа». «Плоть» для Павла всегда несет тление, распад, а часто и бунт, тогда как «Дух», когда он относится к Божьему Духу, как в настоящем случае, – всегда дар Единого Бога в настоящем, который удостоверяет в будущем наследовании.

Мы видим также, что Павел определяет конечную цель, как «жизнь вечную» (видимо, тождественно «праведности» в 5:5 и «Царству Божьему» в 5:21). Мы встретим это выражение в Послании к Римлянам, где, как я покажу, оно означает не «продолжение жизни в бесплотном блаженстве», как часто думают, но «жизнь в "грядущем веке", которой жаждет Израиль»⁸⁸⁷. В рассматриваемом нами отрывке это соответствует 1:4: Бог избавил нас от «настоящего лукавого века», и те, кто сегодня «сеют для Духа», наследуют «век грядущий». Наконец, призыв неустанно делать добро близко соответствует 1 Кор 15:58. При всем различии между Посланием к Галатам и Первом Послании к Коринфянам мысль о будущем воздаянии не означает для Павла, что нужно лишь пассивно ожидать, пока Бог всех спасет, – она всегда зовет делать в настоящем то, что предвещает будущее наследование (а значит, к нему и приводит). Как и в Первом Послании к Коринфянам, это яркое свидетельство о *взаимосвязи* между нынешним и окончательным состоянием жизни христианина.

Эту картину подтверждает Гал 6:14–16. Согласно Павлу, только одно значимо: ни обрезание, ни необрезание, но новая тварь. Именно представление о Боге Творце лежит в основе иудейской надежды на воскресение; и в этом заключительном насыщенном отрывке мысль Павла о смерти и воскресении Иисуса снова окрашивает его видение обновленного мира и представление о том, как жить сегодня в свете этого будущего:

¹⁴ Чтобы я похвалился, да не будет, разве только крестом Владыки нашего Иисуса Мессии, которым для меня мир распят, и я – для мира. ¹⁵ Ибо ни обрезание ничего не значит, ни необрезание, но новая тварь. ¹⁶ И на всех, которые будут поступать по этому правилу, мир на них и милость, и на Израиля Божья!

⁸⁸⁷ Рим 2:7; 5:21; 6:22, 23. В других местах из всех текстов, приписываемых Павлу, мы найдем ее только в 1 Тим 1:16; 6:12, Тит 1:2; 3:7. Она часто употребляется у Иоанна; см. ниже, с. 481.

Отметим, сколь логичен Павел, – несмотря на то, что в спешке пишет полемическое и насыщенное письмо. Во–первых, последовательность «крест – новое творение» явно намекает на воскресение, причем воскресение видится именно как новое *творение*. Переключка с 2 Кор 5:17, существенна; существенны и переключки с иудейскими текстами, согласно которым, Бог Израилев обновит мир. Как мы увидим, Павел никогда не забывает о Быт 1–2 и обычно (особенно в 1 Кор 15) воспринимает конечный акт искупления не как *избавление от* творения, но как *обновление* творения. Отсюда видно, что это чаяние – часть иудейских эсхатологических чаяний, и тут, как и в 2:19–20, события смерти и воскресения Иисуса означают для Павла, что мир стал иным местом и что он сам стал другим человеком по отношению к миру. В результате опять–таки различия между иудеем и неиудеем утратили значение. Те, кто «поступает по этому правилу» (правило: «нет больше этнических барьеров, но новое творение»), обретут «мир и милость», которые Бог Израиля обещал своему народу. Библейские отголоски позволяют увидеть тут не просто нынешнее благополучие, но новую эпоху, в которой народ Завета будет обитать свободно и в безопасности⁸⁸⁸.

Таким образом, хотя в Послании к Галатам воскресение прямо не упомянуто, во многих местах оно так близко к поверхности, что мы можем различать его под водой, и оно поддерживает другие аспекты мысли Павла, которые больше выступают наружу, потому что нужны автору в его «надводной» аргументации. Воскресение Иисуса, часть божественного замысла по внедрению «века грядущего» на место «века настоящего», есть начало «нового творения» по действию Творца, а это ретроспективно придает смысл смерти Иисуса, в которой теперь можно увидеть божественный акт искупления, устраняющий проклятие Закона, отпускающий рабов на свободу и являющий любовь Иисуса (2:20).

Что же происходит в Послании к Галатам с метафорическим смыслом «воскресения», бытовавшим в иудаизме Второго Храма, согласно которому, Израиль должен быть освобожден от языческого гнета? По–видимому, Павел его видоизменил. Он говорит об ином рабстве и иной свободе: это, с одной стороны, зависимость человека от «стихий мира» и рабство Израиля перед Законом, с другой, – нынешняя жизнь христианина, ведомого Духом, уже часть нового творения, свобода от Закона и от властей мира сего (4:1–11).

Это жизнь веры (2:20), жизнь «для Бога» (2:19), жизнь, в которой этнические барьеры, особенно обрезание, уже не нужны или неактуальны, потому что новое творение уже началось и все верящие Доброй вести принадлежат к одной семье, которую Единый истинный Бог обещал Аврааму (3:28–9), и строй их совместной жизни должен этому соответствовать. Христиане радостно уповают на тот миг в будущем, когда, наконец, обретут «праведность», на окончательное пришествие Царства; нынешняя жизнь в Духе есть подлинное предвкушение жизни «грядущего века». Это сильно отличается от всего, что мы видели в иудаизме Второго Храма, за исключением раннего христианства (хотя некоторые аналогии можно увидеть в Кумране, и именно потому, что мы там тоже найдем инаугурационную эсхатологию), но все это можно объяснить лишь как мутацию внутри иудейского мировоззрения эпохи Второго Храма. Все эти представления четко сформированы в уме Павла, когда бы ни было написано Послание к Галатам (если рано, как я склонен думать, это еще более усиливает сказанное). Именно потому, что воскресение и новое творение не являются главными темами Послания, тем поразительнее, что каждый раз, как Павел приближается к этому предмету, его слова соответствуют тому, что он так прямо формулирует в других текстах.

4. Послание к Филиппийцам

⁸⁸⁸ Пс 124:5; 127:6.

С точки зрения ссылок на воскресение и использования этой темы, Послание к Филиппийцам представляет своеобразную кульминацию. (Все еще нет согласия по вопросу о том, в период какого из заключений Павел написал это Послание; я склонен думать, что из эфесского, в этом случае оно создано между Первым и Вторым Посланием к Коринфянам, хотя доказать это нелегко. Однако для нашей теперешней цели это совершенно неважно, поскольку я не предлагаю какой-либо схемы развития представлений Павла.) Это Послание содержит намек более сильный, чем где-либо еще, за исключением Второго Послания к Коринфянам, на то, что Павел всерьез рассматривает возможность собственной скорой смерти; поэтому неудивительно, что мы находим тут наиболее четкие формулировки относительно христианских чаяний. И они даны в контексте более откровенного, чем мы видели до сих пор, антиимперского богословия: Иисус есть Владыка и Спаситель, а кесарь – нет (последнее прямо не сказано, но обитателям римской колонии легко было уловить этот подтекст)⁸⁸⁹. Такое соединение ясно сформулированного богословия, основанного на воскресении, с политически подрывной проповедью еще не получило достойного освещения, и мы обратим на это внимание по мере продвижения по тексту.

Тесная тематическая взаимосвязь судьбы Иисуса с судьбой верующих – одна из главных тем Послания; параллели и взаимосвязи между 2:6–11 и 3:20–21 мы вскоре рассмотрим. Но вводные слова Павла также представляют интерес в плане нашей темы. В начальной благодарственной молитве он утверждает, что Бог, «начавший в вас доброе дело, завершит его ко дню Мессии Иисуса». Как и в Первом Послании к Фессалоникийцам, Павел воспринимает проповедь Доброй вести как орудие Духа, совершающее глубокое изменение сердца и жизни. Это имеет отношение к *взаимосвязи* (вопрос 1в): Павел верит, что совершенное Богом в нынешней жизни через Добрую весть и Духа есть залог окончательного спасения (которое полнее описано в 3:20–21).

Это подводит его к пространному размышлению о собственном положении. Он думает о проблемах, которые находятся вне его контроля: умрет ли он (видимо, по приговору римских властей) или сохранит жизнь и продолжит апостольские труды? Он смотрит на этот вопрос то с одной, то с другой стороны, попутно раскрывая перед нами, как он смотрит на смерть, – и эти слова особенно важны, ибо речь идет о его собственной смерти⁸⁹⁰.

¹⁸⁶ ...и этому я радуюсь. Но и буду радоваться, ¹⁹ ибо я знаю, что это мне послужит ко спасению по вашей молитве и содействием Духа Иисуса Мессии, ²⁰ при напряженном ожидании и надежде моей, что я ни в чем не буду посрамлен, но со всяким дерзновением, как всегда, так и теперь, будет возвеличен Мессия в теле моем, будь то жизнью, будь то смертью.²¹ Ибо для меня жизнь – Мессия, и смерть – приобретение.²² Если же жизнь во плоти означает для меня плодотворный труд, то я не знаю, что мне выбрать.²³ Я тесним с двух сторон: я томлюсь желанием уйти и быть с Мессией, ибо это гораздо лучше;²⁴ а оставаться во плоти нужнее для вас.²⁵ В этом я уверен, и это я знаю, что останусь и пребуду со всеми вами для вашего успеха и радости в вере,²⁶ чтобы похвала ваша преизобиловала в Мессии Иисусе благодаря мне при новом моем пришествии к вам.

Если бы это был единственный дошедший до нас отрывок из Павла или даже из Послания к Филиппийцам, посвященный вопросу о том, что происходит с христианином после смерти, нам простительно было бы думать, что Павел придерживался одноэтапного представления о посмертной участи: христиане отходят и пребывают вместе с Мессией (стих

⁸⁸⁹ См. Wright, «Paul's Gospel» (пер. на рус: Томас Райт, *Павел. Пастырские послания*, М: ББИ, 2008).

⁸⁹⁰ Флп 1:186–26.

23). Но мы знаем из других Посланий, что он так не думал; что еще важнее, мы знаем из самого Послания к Филиппийцам, что он придерживался двухэтапного представления: окончательное воскресение следует за «жизнью после смерти» (3:20–21). В данном же отрывке повторяется сказанное в 1 Фес 4: между смертью и воскресением христиане пребывают «вместе с Мессией». Павел описывает это такими жаркими словами («гораздо лучше»), что невозможно подумать, будто он говорит о бессознательном состоянии. Он стремится быть вместе с тем, кто любит его и чья любовь его не оставит⁸⁹¹. Это самый ясный ответ Павла из всех возможных на вопрос 16, вопрос о промежуточном состоянии. Он не говорит, что «пойдет на небеса», хотя, возможно, если б его спросили, где сейчас пребывает Мессия, он бы сказал про небо. Его нынешнюю жизнь определяет Мессия, и то же относится к его будущему (1:20–21).

Мы видим также, что, как и в Гал 2:20, Павел описывает нынешнюю жизнь как жизнь «во плоти». Тут данное выражение не несет негативного *нравственного* оттенка, который появляется в некоторых других местах (например, Рим 8:9). Скорее тут есть негативный *онтологический* оттенок: плоть слаба и подвержена тлению и однажды умрет. В данном отрывке он не приводит антропологического термина (такого, как «душа» или «дух»), который бы указывал на его состояние после смерти и до воскресения. Опять-таки достаточно знать, что в этот период он будет «с Мессией».

Вначале (1:27–30) Павел призывает филиппийских христиан жить достойно Доброй вести в своей публичной или даже гражданской жизни (1:27). Он возвращается к этой теме в 2:12–18. Конечно, они встретят сопротивление, их ждут гонения, и это уже происходит. Но их бесстрашие будет знаком для их врагов, что они (враги) стоят на широкой дороге погибели, тогда как те, кто принадлежит Мессии Иисусу, уверены в *soteria* (не обязательно «спасение» от гонений или мученичества, – но «спасение» в более глубоком смысле, которому не помешает ничто в имперской системе). Если сопоставить это место с остальными частями Послания, можно с уверенностью сказать, что Павел понимал под «спасением» избавление от смерти – не через отсутствие ее, не с помощью идеи, что это маловажный переход к лучшей жизни, – он имел в виду преодоление смерти в воскресении тела (3:20–21).

Знаменитый отрывок 2:6–11 ставит перед нами загадку: Павел говорит не о смерти и воскресении Иисуса, но о его смерти и *прославлении*⁸⁹². Часто считают, что для первых христиан это были почти синонимы и что лишь позднее, с появлением двухтомного сочинения Луки, воскресение стали отличать от «вознесения»⁸⁹³. В лучшем случае это половина правды, причем, так сказать, худшая половина. Часто приводят в пример евангелиста Иоанна, который якобы отождествлял воскресение и вознесение; однако у него воскресший Иисус заявляет, что «еще не взошел»⁸⁹⁴; также и Павел способен рассказать более пространственный рассказ, где воскресение и прославление идут последовательно и занимают разные места⁸⁹⁵. Более того, развитие рассматриваемого отрывка, продолжающееся в Флп 3, указывает, как мы увидим, что воскресение занимало мысли

⁸⁹¹ См. Гал 2:20, Рим 8:35–9.

⁸⁹² См. Wright, *Climax*, гл. 4; о политическом аспекте Wright, «Paul's Gospel». О «прославлении, а не воскресении» см. Reumann 2002, 410–413, 418–422.

⁸⁹³ Робинсон (Robinson 1982) ввел моду, которой теперь многие бездумно следуют: например, Evans 1970, 138сл.; более ярко Riley 1995, 106.

⁸⁹⁴ Ин 20:17. См. ниже, с. 722, 729сл.

⁸⁹⁵ Например, Рим 8:34 и т. д. Об этом вопросе см. Rowland 1993, 77.

Павла довольно сильно. Почему же он тогда его не выделил здесь?

Один способ обойти данную проблему – это предположить, что гимн написал кто-то другой, а Павел его просто цитирует. Это предположение также используют в поддержку гипотезы, что первые христиане рассказывали историю о смерти и прославлении Иисуса, а не о Его воскресении. По-моему, это не только недоказуемо, но и маловероятно. Гимн тщательно выстроен и настолько идеально подогнан на многих уровнях к Флп 3, что мне гораздо легче себе представить, что его написал сам Павел для этой цели или, по меньшей мере, создателем гимна был человек, которому он доверял, и Павел привел его тут, потому что этот текст выражал то, что он хотел сказать в Флп 2, и служил основанием для Флп 3. Гораздо лучшее решение, которое соответствует пафосу всего Послания, состоит в том, что Павел составил этот гимн и приведенный в нем образ Иисуса, думая не просто об Адаме и Израиле (как я предположил в одном из своих более ранних исследований), но и конкретнее – о кесаре (или обо всей цепочке надменных императоров, восходящей к Александру Македонскому, современным Павлу олицетворением гордыни которых были императоры Рима). Иисус смог сделать то, в чем Адам потерпел крушение; он выполнил задачу, порученную Израилю; и он есть реальность, которую кесарь может лишь пародировать. Как недавно было показано, гимн близко воспроизводит повествовательную последовательность имперской пропаганды, что проливает свет на одно обвинение, согласно Деяниям Апостолов, однажды выдвинутое против Павла: он называет «царем другого, Иисуса»⁸⁹⁶. Иисус, а не кесарь, истинный владыка вселенной⁸⁹⁷.

Отчасти смысл в том, что была одна вещь, на которую римский император не претендовал: никто не утверждал, что он или кто-либо еще воскрес из мертвых. Взошел на небеса – пожалуйста; воскрес – нет. Антиимперскую тему усиливают следующие далее стихи, где Павел призывает читателей на практике совершать *свое* спасение, противоположное спасению, которое нес кесарь (2:12–13)⁸⁹⁸. И вот – красноречивый и очень важный намек: те, кто старается жить как народ Иисуса в империи кесаря, будут «сиять, как светила в мире». Это сознательная отсылка к Дан 12:3, она показывает, что Павел – тут и в других местах – смотрит на *нынешнюю* жизнь и на призвание христиан с точки зрения жизни воскресения, которая в каком-то смысле уже началась, хотя обретет полноту лишь в самом телесном воскресении⁸⁹⁹.

В конце Флп 2 мы находим неожиданную интерлюдия, где даны наброски портретов Тимофея и Епафродита, и это высвечивает одну особенность отношения Павла к смерти. Епафродит был посланником, через которого филиппийская церковь посылала деньги апостолу в темницу. Затем он заболел и был близок к смерти, но выздоровел. Павел говорит об этом: «Бог помиловал его, и не его только, но и меня, чтобы не прибавилась мне печаль к печали»(2:27). Это несколько не похоже на стоический портрет «христианина перед лицом смерти», который часто предлагала Церковь позднее, и это позволяет лучше понять наставление Павла фессалоникийцам («дабы вы не были в печали, как прочие, не имеющие надежды»). Речь не о том, что печалиться вовсе не надо, – просто печаль, даже глубокая,

⁸⁹⁶ Деян 17:7. См. Oakes 2001, гл. 5 и другие материалы, обсуждаемые там.

⁸⁹⁷ Нерона называли *ho tou pantos kosmou kyrios*; см. Oakes 2001, 149.

⁸⁹⁸ Такое объяснение, на мой взгляд, предпочтительнее, чем предположение о том, что Павел тут говорит об «усилиях или действиях» в смысле традиционного спора о вере и делах.

⁸⁹⁹ См. Флп 3:10сл., 20сл. Можно добавить, что центральный момент гимна – что Иисус был «послушным даже до смерти, и смерти крестной» – акцентирует смирение, которое потом оборачивается прославлением; но отсюда определенно следует косвенный вывод, что и сама смерть должна быть побеждена или обращена вспять, что, конечно, говорит о воскресении.

должна содержать в себе и надежду⁹⁰⁰.

Это подводит нас к Флп 3 (точнее, 3:2–4.1; 3:1 представляет собой введение, и связанные с этим стихом проблемы нас сейчас не касаются), где воскресение, в нескольких различных смыслах, играет важнейшую роль. Как мы уже говорили, весь этот пассаж смоделирован по 2:6–11 и даже 1:27–2:18; (факт, существенный для понимания упоминаний о воскресении). Как это часто бывает, когда имеешь дело с Павлом, тут проще начать с конца, чтобы понять кульминацию, к которой все устремляется. А этот конец сам по себе есть одно из самых четких утверждений Павла о его представлениях, касающихся всех рассматриваемых нами вопросов.

Павел вводит ключевой отрывок, предупреждая против «врагов креста Мессии», которые, иными словами, противятся вести, провозглашенной в 2:6–8. Они направляются к гибели, говорит он, чрево стало их богом, они мыслят о земном⁹⁰¹. Однако, продолжает он в 3:20–21:

²⁰ Наше гражданство уже теперь на небесах, откуда мы и ожидаем, как Спасителя, Владыки Иисуса Мессии, ²¹ Который преобразит тело унижения нашего по образу тела славы Его действием той силы, которой Он может и подчинить Себе всё.

А из этого Павел делает смелый и ясный вывод (4:1):

Итак, братья мои возлюбленные и вожделенные, радость и венец мой, стойте так во Владыке, возлюбленные⁹⁰².

Самый важный момент, который стоит сразу же прояснить, касается природы этого «гражданства». Огромное число читателей понимают 3:20 так: христиане, будучи «гражданами неба», ожидают возвращения на небеса и вечной жизни там ⁹⁰³. Подтверждение этому толкованию ошибочно вычитывается из 21–го стиха. Это, на первый взгляд, примиряет Павла с Филоном, который говорит, что подлинная премудрость состоит в памяти о том, что сей мир есть не более чем временное обиталище, но надо взирать на небеса, откуда мы пришли и куда мы возвратимся⁹⁰⁴. Но однако Павел говорит не то же самое. Филон, размышляя о порочности тех, кто поселился в Вавилоне и строил там башню, четко разделяет временных обитателей и «колонистов». Временные обитатели, образцом которых является Авраам, знают, что лишь недолго проживут в этом теле, и ведут себя соответственно. Колонисты же (подобно строителям Вавилонской башни) расположились на новом месте так, как будто собирались тут жить всегда, что в аллегории Филона соответствует тем, кто слишком комфортабельно чувствует себя в земном телесном

⁹⁰⁰ 1 Фес 4:13; см. выше, с. 241.

⁹⁰¹ Флп 3:18–19.

⁹⁰² Относительно этого места как заключения ср. 1 Кор 15:58.

⁹⁰³ Хороший пример: Richard 1995 относительно 1 Фес 4:16сл.

⁹⁰⁴ Филон *Conf. Leng. Пел.* О Филоне см. выше, с. 163сл.

бытии⁹⁰⁵. Павел и Филон тут почти полярные противоположности. Павел согласен с Филоном в том, что важно быть гражданами небес, но делает из этого совершенно иной вывод. И Павел, и филиппийцы, и, конечно, Филон знали, что римское гражданство (очевидный источник данного образа) не предполагало, что город Рим будет твоим последним пристанищем, и не давало на это прав. Гражданство касалось статуса и лояльности, а не места жительства. И в самом деле, колонисты города Филипп за столетие до Павла оказались в этом месте именно потому, что никто из них не хотел возвращаться обратно в Рим и в Италию вообще: в Риме все было переполнено, там царил безработица и недоставало еды. Получение римского гражданства в неколониальных городах (например, в Александрии, где жил Филон) также не воспринималось их жителями как повод для возвращения в Рим. Однако колонисты, ставшие римскими гражданами, воспринимали эту привилегию несколько иначе, что понимал и Филон, призывавший читателей, чтобы они рассматривали себя в качестве временно изгнанных людей неба, а не как колонистов: римские граждане, чьи предки однажды создали колонию в Филиппах, и не думали менять местожительство. Они жили в колонии по законам «материнского города» Рима, не особо расстраиваясь от невозможности вернуться туда как к себе домой⁹⁰⁶. То, в чем они время от времени нуждались, – это не путешествие в Рим, но приезд императора из Рима, благодаря которому ожидалось избавиться от часто возникавших в колониях проблем.

Именно на такую модель опирается Павел, и она действует, по меньшей мере, на двух уровнях. Во-первых, на уровне *антропологическом*. Павел не считал, что какой-либо человек (кроме Иисуса) существовал до зачатия, как и не считал тело временной темницей для души, из которой душа надеется освободиться, чтобы вернуться к себе домой. Источник этого представления – Пифагор и Платон, а не еврейская Библия⁹⁰⁷. Главное утверждение Павла, – и именно поэтому нас так интересует данный отрывок, – состоит в том, что тело *преобразится*, а не будет просто отброшено. Тут в самой четкой форме звучит ответ на вопрос, что он понимал под воскресением. Павел подразумевает, что в новом мире Бог Творец через Мессию даст своему народу обновленные тела. Те, кто на данный момент живы (к ним он и обращается), преобразятся. Можно предположить, заполняя пробелы с помощью параллельных отрывков из Первого Послания к Фессалоникийцам и Первого Послания к Коринфянам, что умершие восстанут в теле, аналогичным образом обновленном и преображенном. Если говорить конкретнее, это – преображение из «унижения» в «славу»; параллельные отрывки 1 Кор 15:43, 49, 52 подчеркивают контраст между «тлением» и «нетлением». Это два разных аспекта одного и того же: самая «унизительная» вещь касательно нынешнего тела состоит в том, что оно тленно, обречено смерти. Как и в Рим 8:29, христианину обещано, что он станет «подобным образу Сына Божья». Нынешнее тело не есть темница, из которой надо убежать; оно нуждается в преображении.

Что за этим стоит? Богословие творения, сильно отличающееся от идей Филона. Последняя фраза стиха 21 перекликается с Пс 8:7, как и в 1 Кор 15:27–28; тут Мессия – подлинно человек, исполнение замысла Божьего о творении, отныне властвующий над всем творением. Необходимости в бегстве от тварного порядка нет, ведь Мессия – его Владыка. Мессия сойдет с небес на землю, чтобы спасти людей, не унося их от земли, но преобразив их тела⁹⁰⁸. Здесь Павел не приводит более широкий контекст (обновление самого творения),

⁹⁰⁵ *Conf. Leng.* 77–82.

⁹⁰⁶ См. Цицерон, *О законах* 2.2.5; Oakes 2001, 138.

⁹⁰⁷ См. Прем 8:19сл. (см. выше, с. 193 и ср., например, Гиерокл 3.2.

⁹⁰⁸ Об откровении «с небес» см., например, Рим 1:18, 1 Фес 4:16, 2 Фес 1:7. Среди ветхозаветных параллелей следует упомянуть Пс 56:4; весь этот псалом имеет значение, и не в последнюю очередь присутствующая в нем идея о господстве Бога над землей, как и над небесами, и о Его славе (ст. 6, 12). Вся эта

но когда он это делает в Рим 8, он как бы просто заполняет пробелы недостающими деталями, а не добавляет что-либо, что изменило бы форму или содержание рассказа. И именно по причине тесной *взаимосвязи* между настоящим и будущим практический вывод из аргументации Павла, точно так же, как и в 1 Кор 15:8, состоит не в призыве ожидать совершенно иной жизни, а в призыве «стоять твердо в Владыке» (4:1).

Во-вторых, образ колонии работает совсем иначе на *политическом* уровне, что тесно связано с темой воскресения. Хотя, как показал Гудэнаф шестьдесят лет назад, Филон также мог серьезно и последовательно критиковать Рим, и не только открыто, как в трактатах *De legatione ad Gaium* (Посольство к Гаю) и *In Flaccum* (Против Флакка), но и в зашифрованном виде⁹⁰⁹: он всегда видел цель в полном уходе от этого мира, какие бы задачи он по ходу дела ни решал. Павел же гораздо сильнее ощущал конфронтацию. Возвращение Иисуса с небес на землю, *parousia*, было намеренно сформулировано (возможно, самим Павлом как первым известным нам христианским мыслителем) как некая антитеза *parousia* кесаря. Представление об императоре, приехавшем из столицы для разрешения крупных проблем колонии, должна была найти отзвук в опыте жителей Филипп⁹¹⁰. Христологические титулы, которые Павел применяет, говоря об Иисусе (Спаситель, Владыка, Мессия), носят резко антиимперский характер, в частности, титул «Спаситель» (в Посланиях, которые по общему признанию написаны самим Павлом, это слово встречается только тут) отражает претензии кесаря, хорошо известные в ближневосточном мире⁹¹¹. И выраженное в стихе 21 притязание, которое перекликается с Пс 8:7 и тем самым напоминает 1 Кор 15:25–28, буквально кричит о том, что владыка всего – не кесарь, а Иисус, который своей властью преобразит нынешнее «тело уничижения», так что оно будет соответствовать «телу его славы». Это соответствует 2:6–11, где сам Иисус принял уничижение и смерть, а ныне он прославлен и возвышен.

Основополагающий рассказ здесь говорит об исполнении замыслов Творца о мире. Как и в Быт 1, речь идет о том, что этот замысел реализуется через человечество, несущее в себе образ Божий. По мнению Павла, этот замысел осуществлен в Иисусе и должен быть завершен через народ Иисуса, участвующий в его славе. Христология Адама, которая отчасти повлияла на формулировки в 2:6–8, теперь достигает полноты⁹¹². Таким образом, Павел думает, что Божий замысел об этом мире есть реальность, которую кесарь с его мечтами о мировом господстве лишь пародирует. И «сила», о которой говорит Павел, позволяет лучше понять смысл 1 Фес 1:5 и 2:13, а также Рим 1:16: Добрая весть есть *сила* Божья, потому что когда Иисуса провозглашают Владыкой, его власть расширяется, а это указывает на тот день, когда – тою же силою, которой Он воздвиг Иисуса из мертвых, – Бог выполнит свой замысел привести все творение к жизни и порядку, поразив саму смерть, последнее оружие тирана.

Стихи в конце Флп 3 позволяют нам взять ракурс, в котором удобно рассматривать

тема нового творения ставит под сомнение позицию Robinson 1982, 7, который на основании Флп 3:21 делает неожиданный вывод, что Павел «представляет Христа как небесное сияющее тело».

⁹⁰⁹ Goodenough 1967 [1938], гл. 1–3.

⁹¹⁰ См. выше, с. 238–242, относительно 1 Фес 4. Об избавлении императором от фракийцев см. Collart 1937, 249–251.

⁹¹¹ См. Oakes 2001, 139сл. Он цитирует надпись из Эфеса, датируемую 4 г. до н. э., где к Августу относят такие слова: «Бог явленный [*epiphanes*], потомок Ареса и Афродиты и спаситель [*soter*] человеческой жизни». Относительно Клавдия как *soter* и *euergetes* см. Oakes, 140. *Soter* часто встречается в Пастырских посланиях: 2 Тим 1:10, Тит 1:4; 2:11, 13; 3:6.

⁹¹² См. Wright, *Climax*, 57–62.

многие представления Павла о воскресении. Если мы пробежимся по нашим вопросам, то можно отметить следующее:

(1а) Павел ждет вполне телесного будущего для истинного народа Божьего. Живые будут преображены, а умершие – воздвигнуты к новой телесной жизни. Ключевое противопоставление «уничужения» и «славы», имеющие аналогии в 1 Кор 15, говорит не о будущем сиянии верующих подобно звездам (Павел уже употреблял эту метафору, описывая *теперешнюю* жизнь церкви), но о будущем господстве над миром, которое верующие разделят с Мессией (что противопоставлено их теперешнему подчиненному положению). Поскольку о воскресении умерших говорится лишь имплицитно, Павел не упоминает о каком-либо промежуточном состоянии

(1б), – впрочем он, как мы знаем, уже сделал это в Флп 1.

(1в) Павел подчеркивает взаимосвязь между этим миром и будущим. Тело будет преображено, а не отброшено. Нынешняя задача христианина – стоять твердо.

(1г) Будущее воскресение верных вписывается в общий рассказ о власти Бога Творца, преображающей весь мир через господство Сына, носящего Его образ.

Тут не видно использования идеи воскресения в метафорическом смысле (вопрос 2), но, как мы увидим далее, предшествовавшая часть Флп 3, которая приготавлила к заключению, ее содержит. И что важнее всего, все это основывается на представлении Павла о том, что случилось и что происходит сейчас с Иисусом (вопрос 3). Откуда еще мог Павел взять мысль о переходе от унижения к славе для верных, если не из представлений об Иисусе? И разве из этого не следует, что и тело Иисуса преобразилось, а не было брошено? Другими словами, тут мы находим ключ к загадке о воскресении и прославлении в 2:6–11. Гимн создан по контрасту с демагогическими притязаниями кесаря, и потому в нем не акцентируется на воскресении. Однако заключительные стихи Флп 3, полнее раскрывающие значение гимна, ясно показывают, что прославление предполагало не тление тела Иисуса, но его преображение из унижения по причине смерти в славу воскресения.

Глубоко иудейский характер всего этого не в последнюю очередь проявляется в политическом звучании текста: здесь четче говорится о том, что мы видели в 1 Фес 4 и 5. Воскресение и прославление Иисуса означают: он стал истинным Владыкой и Спасителем. Другими словами, согласно Доброй вести Павла, именно в силу воскресения Иисус стал Владыкой, а кесарь таковым как раз не является. Воскресение и прославление христиан в будущем оправдает их как истинный народ Единого истинного Бога, несмотря на нынешние страдания и унижения, и так будет провозглашена победа Доброй вести над властями мира сего в последнем акте нового творения. Как и в представлениях фарисеев, воскресение бросает такой вызов властям этого мира, какой не способны бросить иные богословие или духовность, возвещающая о Царстве Творца и Бога Завета.

Теперь предшествующая часть Флп 3 предстает перед нами в истинном свете. В Флп 3:2–14 Павел рассказывает свою собственную историю, используя ее как образец в стихах 15–16 и затем, в стихе 17, призывая читателей подражать ему. Это устанавливает контекст для только что разобранных отрывка; к тому же две эти части тесно связаны между собой. Личная история Павла, представленная тут полнее, чем где-либо еще в его Посланиях, состоит из двух половин: его жизнь в фарисействе и его жизнь в единении с Мессией. Не следует видеть тут осуждения иудаизма в целом, поскольку Павел утверждает, что получил новую жизнь именно благодаря Мессии и его воскресению, великой двойной надежде, которую пестовал, будучи фарисеем⁹¹³. Он подчеркивает как исполнение этой надежды, так и свой отказ от статуса, который имел «по плоти» (ст. 4) и «под Законом» (ст. 6). История

⁹¹³ На центральное место надежды на воскресение в иудаизме с точки зрения Павла указывают Деян 23:6; 24:15; 26:5–8, о чем см. ниже, с. 491–498.

уничужения и оправдания Мессии, рассказанная в 2:6–11, теперь проигрывается в жизни тех, кто «в Нем» (ст. 7–14).

У этого описания христианской жизни и статуса есть много интересных аспектов, которые непринципиальны для нашей темы. Но бросается в глаза, что центральное место занимает утверждение: «Считаю все ущербом ради превосходства познания Мессии Иисуса, Владыки моего». Средоточие представлений Павла об иудейской обновленной жизни – Мессия, описанный словами, которые перекликаются с 2:10–11. Эти слова объясняют, почему Павел не мог назвать владыкой кесаря, а также устремленность к кульминации в рассуждениях стихов 19–21. Здесь же – обетование воскресения (3:8–11):

...чтобы приобрести Мессию ⁹и быть найденным в нем не со своей «праведностью», основанной на Законе, но с той, которая чрез верность Мессии, с праведным статусом от Бога, который на верности, – ¹⁰что означает знание его и силы воскресения его, и участие в страданиях его, уподобление ему в его смерти, ¹¹не достигну ли я воскресения из мёртвых⁹¹⁴.

В этом отрывке сконцентрированы почти все сотериологические понятия и категории Павла: оправдание, вера, пребывание «в Мессии», познание Мессии, страдание и воскресение, – отметим лишь один момент, важный для наших целей: воскресение есть, прежде всего, будущее событие, соответствующее воскресению самого Иисуса, но сила воскресения уже познается в нынешней жизни, даже среди страданий и смерти. Небольшой хиазм в стихах 10–11 (воскресение, страдание: смерть, воскресение) связывает это утверждение с Флп 2:6–11 и 3:19–21. Мессия принял *morphe doulou*, «подобие раба» (2:7), – и Павел будет «уподобляться» (*summorphizomenos*) смерти Мессии через свои нынешние страдания, а возможно, и мученичество. Но когда Мессия вернется с небес, тело нынешнего униужения станет «подобно» (*summorphon*) его прославленному телу. Смысл стиха 10 ясен: те, кто пребывают «в Мессии», кто через свою веру и его верность обрели статус «праведных» (стих 9), уже знают силу Его воскресения даже посреди нынешних страданий и радостно ожидают (стих 11) окончательного воскресения. Слово «сила» (*dynamis*) тут важно, это еще одна связь с 3:21 и намек на политический смысл воскресения. Павел верит, что Божья сила, показавшая себя в воскресении Иисуса и которая будет действовать в полноте, когда Иисус вернется, уже доступна через Добрую весть для всех, кто верует, кто «знает Мессию». «Воскресение» для него – часть теперешнего опыта христиан, причем, парадоксальным образом, этот опыт присутствует и посреди страданий.

Павел, тем не менее, подчеркивает, что в первую очередь «воскресение» – событие будущее. Эсхатология началась, но еще не завершена (3:12–14):

¹² Не то, чтобы я достиг уже, или стал уже совершенным, но спешу, не достигну ли и я, потому что Мессия сделал меня своим. ¹³ Моя дорогая семья, я думаю, что сам я еще не достиг, но одно только делаю: забываю то, что позади, и устремляюсь к тому, что впереди, ¹⁴ спешу к цели, к победному венцу высшего призвания Божья в Мессии⁹¹⁵.

В свете 3:19–21 «вышнее призвание» тут не стоит понимать как призыв к людям

⁹¹⁴ Перевод приведен в соответствие с пониманием текста Н. Т. Райтом. – Прим. пер.

⁹¹⁵ Перевод приведен в соответствие с пониманием текста Н. Т. Райтом. – Прим. пер.

покинуть «землю» навсегда и вместо этого обитать на «небесах». Речь тут идет о конечной цели – жизни в состоянии воскресших, а не о блаженном состоянии вне тела. И такая жизнь ждет в будущем как тех, кто сейчас жив, так и умерших; тут не говорится о какой-то сверхдуховности, которая позволяла бы христианам испытать жизнь воскресения во всей ее полноте уже сейчас⁹¹⁶.

В одной из своих работ я пытался показать, что весь этот рассказ о жизни Павла, повторяющий идеи гимна о Мессии, как пример для подражания, – завуалированный призыв к христианам, живущим под имперским правлением, прославлять суверенную власть Иисуса Мессии и быть равнодушными к имперским привилегиям, как сам Павел был равнодушен к своему статусу фарисея⁹¹⁷. Я нашел еще одно подтверждение этому, у Филона в его зашифрованных нападках на римские власти в Египте⁹¹⁸. Затем Павел переходит (3:18–19) к общему предостережению от подражания образу жизни языческого общества. В этом свете призывы Павла держаться стандартов, им обозначенных (3:15–16), а особенно – подражать ему (3:17), предстают как часть его общей цели: показать, что христиане в нынешнем мире – уже сейчас – должны жить как обитатели мира грядущего. На Пасху было положено начало новой реальности, и эта реальность осуществится во всей полноте благодаря славному возвращению Иисуса, при окончательном воскресении всего его народа. Таким образом, будущее воскресение питает и поддерживает нынешний статус, нынешнюю политическую позицию и нынешнее этическое поведение христиан. Более того, очень важно, что будущее воскресение целиком и полностью основано на воскресении Мессии Иисуса. Взаимосвязь между нынешней христианской жизнью (совершаемой «по силе воскресения Его») и будущим воскресением показывает, что Павел предполагал не только разрыв, но и неразрывную связь между Иисусом умершим и Иисусом воскресшим, причем эта преемственность связана не с духом или душой, но с телом.

5. Послания к Ефессянам и Колоссянам

Большинство ученых причисляют два главных «Послания из уз» к девтеропатулинистским, считая их произведением скорее подражателя, чем самого апостола Павла. Но я тут принадлежу к упрямому меньшинству, в частности, потому, что понимание других Посланий, которого давно придерживаюсь, заставляет думать, что различия между теми и этими не столь существенны, как часто думают, а в иных случаях и просто отсутствуют.

Возьмем опять же тему воскресения. Часто говорят, а иногда принимают как очевидное, что Послания к Ефессянам и Колоссянам существенно отличаются от остальных Посланий Павла именно в этом; что везде воскресение верующих ожидается в будущем, а в разбираемых Посланиях оно уже теперешняя реальность: «если вы были воздвигнуты с Мессией, ищите горнего» (Кол 3:1). Но хотя оба эти Послания делают акцент на настоящем времени, а не на будущем, в обоих есть отчетливые признаки того, что автор, – которого я буду называть «Павел», охотно оставляя в стороне вопрос об авторстве, – прекрасно сознает будущее измерение и не сводит инаугурационную эсхатологию к духовности, при которой Конец уже наступил, полностью осуществился и теперь сопresentствует с обычным течением нашей жизни.

⁹¹⁶ Такие представления начинают распространяться, по-видимому, только ко времени 2 Тим 2:18; см. ниже, с. 293–295.

⁹¹⁷ Wright, «Paul's Gospel».

⁹¹⁸ Особенно *Somn.* 2; см. Goodenough 1967 [1938], гл. 2.

Так дело обстоит уже в Еф 1:14, где образ «наследия», рассматривавшегося в Гал 3 и 4 в категориях обетования Аврааму, снова появляется в словах о Духе, как «залог наследия нашего, пока мы не вступим в обладание им» (*arrabon tes kleronomias hemon eis apolytrosin tes peripoieeas*). Как и в Гал 4:7, дар божественного Духа дает знание о будущем «наследии», которое обещано, но еще не вручено⁹¹⁹. Очевидно, Павел видит существование как взаимосвязи, так и разрыва между нынешним христианским опытом и осуществлением христианской надежды; все еще остается «наследие», что говорит о будущей надежде не как о *состоянии бытия* христианина, но как о *владении и ответственности*. «Наследование» грядущего века подобно тому, как израильтяне «наследовали» Землю обетованную. Кроме всего прочего, Еф 1:3–14 – это пересказ истории Исхода.

Это ведет Павла к молитвенному прославлению нынешнего положения Церкви, ожидающей такого полного наследия (1:15–23). Ключ к этому месту – пересказ истории об Иисусе, подчеркивающий силу Божью, которая воскресила его из мертвых и (это отдельное событие) посадила одесную всемогущего Бога на небесах, подчинив все под ноги Его. Мы снова видим, что тут используется Пс 8:7, чтобы указать на нынешнее господство Мессии над всем миром во исполнение Божьего замысла о человеческом роде. И сила, которая совершила все это, продолжает Павел, действует и в нас (1:19). Как в Флп 3:10, будущая надежда предвкушается в нынешней реальности.

Рассказав о всемогущем Боге и Иисусе, в форме повествования об Исходе (1:3–14) и истории о победе Бога в Мессии над всеми властями мира (1:20–23), Павел переходит к рассказу о том, как человечество перешло от всеобщей смерти к жизни в Мессии (2:1–10, особенно в 2:5–6). Нынешнее состояние тех, кто «в Мессии», состоит в том, что они уже «воскрешены в Мессии» и посажены с ним на небесах. Другими словами, сказанное о Мессии в 1:20–23 относится и к тем, кто пребывает «в нем». Это часть главного ответа Павла на наш второй вопрос, касающийся метафорического использования «воскресения» в раннем христианстве: «воскресение» указывает не на восстановление Израиля, не на «возвращение» из изгнания и избавление от гнета, как в Иез 37, но на восстановление человечества, которое достигается через Добрую весть, на «возвращение» из плена греха и смерти. Не приуменьшая надежды на будущее воскресение, тот факт, что Церковь живет в интервале между воскресением Мессии и своей окончательной новой жизнью, означает, что использование понятия «воскресение» как метафоры можно применить для обозначения конкретной христианской жизни, как в Еф 2:10: «Мы – Его творение, будучи созданы в Мессии Иисусе на добрые дела, в которых Бог предназначил нам ходить».

Это позволяет Павлу набросать более широкую картину объединения всего человечества в Мессии (2:11–22), для которого опять-таки воскресение Иисуса составляет прочную имплицитную основу. Бог Завета упразднил, говорит Павел, вражду между иудеями и эллинами во плоти Мессии (2:24, 16), чтобы создать единое новое человечество в нем. Это предвосхищает 4:13, где образ «зрелого человечества», возрастающего во всем, чтобы уподобиться Мессии, снова перекликается с другими отрывками у Павла, где смысл воскресения – в новом утверждении божественного замысла о человечестве. Воскрешенный род человеческий – это человечество, достигшее своей конечной цели.

Такое метафорическое употребление – воскресение в настоящем как основа христианской жизни – мощно звучит в 5:14, где, в отрывке, во многом перекликающемся с 1 Фес 5:1–10, Павел цитирует что-то вроде первохристианского гимна или поэтического пассажа:

Вставай, спящий!
и воскресни из мёртвых!

⁹¹⁹ См. также Еф 1:18; 4:30, и ниже, с. 282–285, 331, о Рим 8:12–17, 2 Кор 1:22; 5:5.

и будет светить тебе Мессия.

Как и в Флп 2:12–16, мрак нынешнего мира противопоставлен свету нового дня, тому свету, которым христиане вместе с Мессией уже должны светить. И это, как и в Послании к Филиппийцам, переключается с обетованием Дан 12:3, но переносит его из будущего в настоящее, – что, однако, не абсолютизирует инаугурационную эсхатологию. Окончательное воскресение остается уделом грядущего («наследие» все еще относится к будущему, как это видно в 1:14 и 5:5), но ожидающие его уже должны сиять подобно светилам в настоящей жизни. Как ясно говорит последняя глава Послания к Ефессянам, христианам еще предстоит битва (6:10–20), враг еще не сокрушен окончательно, но эсхатология, которая была начата воскресением Иисуса (инаугурационная эсхатология), дает уверенность в победе.

Послание к Колоссянам также не только использует «воскресение» как образ нынешней жизни верующих, но и содержит упование на будущее. Во вводном благодарении подчеркивается, что «надежда уготована вам на небесах» (1:5). Как мы увидим из других аналогичных фраз, это не означает, что христиане должны покинуть «землю» и отправиться на «небеса»: «небеса» есть как бы место хранения божественных замыслов о будущем, пока они не осуществляются в новой реальности, в новом веке, когда небеса и земля воссоединятся. Об этом прямо говорит центральный отрывок, 3:1–4:

¹ Итак, если вы были воздвигнуты со Мессией, ищите горнего, где Мессия сидит по правую сторону Бога;² о горнем помышляйте, не о том, что – на земле.³ Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта с Мессией в Боге:⁴ когда будет явлен Мессия, жизнь ваша, тогда будете явлены и вы с ним во славе.

«Явление» Мессии и «явление» верующих вместе с ним – это событие, описанное в Флп 3:20–21, переданное новыми словами; есть и другие переключки с Флп 3. Вопреки расхожим представлениям, Павел не менее охотно говорит о «явлении» Иисуса, чем о его «приходе» или «втором пришествии». И язык, связанный с «явлением» (не в последнюю очередь использование этого понятия в двойном смысле тут), хорошо объясняет, о чем идет речь: небеса и земля непроницаемы друг для друга, но придет день, когда реальность, сокрытая на небесах, – реальность воцарившегося во славе Мессии и Его народа, который в настоящий момент «с ним», – будет явной. Это произойдет в момент воскресения, когда полностью осуществляются христианские чаяния. Нынешнее состояние христиан заключается в том, что благодаря крещению они уже умерли с Мессией и были воздвигнуты с ним, как о том ясно говорит 2:12: «...погребённые с ним в крещении, в котором вы и воздвигнуты были с ним чрез веру в действие Бога, воздвигшего его из мёртвых». Те, кто были «мертвыми» в своих грехах и как язычники, чужие для народа Завета, «оживлены» с Мессией, а их согрешения прощены (2:13). Когда иудеи образно называли «воскресением» «возвращение из плена», они во многом надеялись на окончательное прощение грехов Израиля⁹²⁰. Аналогичным образом, когда Павел образно говорит о *нынешнем* состоянии христиан как о «воскресении», он имеет в виду их пребывание «в Мессии», который в буквальном смысле воскрес. Эта новая метафора имеет силу благодаря упованию на *будущее* буквальное «воскресение», когда христиане разделят славу Мессии. А пока (ср. Флп 3:14, 18–19) они должны мыслить о горнем, а не о земном⁹²¹.

⁹²⁰ См. *JVG* 268–271.

⁹²¹ Такое мышление бесконечно далеко от позиции изобретенного Робинсоном (Robinson 1982, 19) «левого крыла в паулинистической традиции», которая якобы предвосхищает теоретизирование гностиков.

Ход мысли тут основан на откровении Мессии как образа Бога Творца, «первородного» творения, и нового творения. Раннехристианский гимн в Кол 1:15–20 проводит параллель между воскресением Иисуса (1:18) и сотворением мира (1:15), где творение мира есть основа и начало того, что Творец совершил ныне и что вступает в силу, а именно – примирение всех вещей в Нем⁹²². Сама форма гимна ясно показывает, что воскресение Иисуса как единичное событие есть не отказ от начального творения, но дело его восполнения: Мессия и Владыка, через которого все было создано, есть тот, в ком все соединится, тот, в ком и через которого все теперь вступают в новые взаимоотношения с Богом Творцом и друг с другом. Этот отрывок лучше раскрывает Павлову космологию (весь этот мир благ, он дан Богом и, несмотря на бунт властей внутри него, примирен со своим создателем) и политические взгляды (все структуры власти в этом мире сотворены в Мессии, через Мессию и для Мессии, ст. 16).

В обоих случаях основой повествования тут является рассказ о воскресении Иисуса. Бог Творец даровал своему народу наследие святых во свете, избавив его от царства тьмы и перенеся в царство своего сына, в котором он обрел искупление и прощение грехов (1:12–14). Другими словами, смерть и воскресение Иисуса – своего рода новый исход, «возвращение» из плена греха и смерти, низвержение всех сил и властей, поработивших мир. Как и в Еф 2, ранее отчужденные от Единого истинного Бога, находившиеся во вражде с Ним, примирились с Ним через смерть Иисуса и теперь должны твердо стоять «в надежде Доброй вести», возвещенной «всякой твари поднебесной». Образно говоря, воскресение породило ударную волну, распространившуюся по всей вселенной: началось новое творение, и оно должно теперь осуществиться⁹²³.

Это открывает дорогу новому образу жизни, в котором исполнится замысел Божий о людях. Он включает (3:5–11) отказ от безнравственности, злобы и сквернословия, разделения людей по расовым и классовым особенностям. В связи с нашей темой отметим особо контраст между ветхим и новым человечеством (3:9–10) – одну из основных тем Послания к Римлянам и Первого и Второго Посланий к Коринфянам. Ритуал крещения показывает, что ветхая человеческая природа упразднена благодаря смерти Мессии; новая природа создана благодаря воскресению Мессии:

...Совлекшись ветхого человека (*ton palaion anthropon*) с делами его и облекшись в нового, обновляемого к познанию по образу Сотворившего его⁹²⁴.

Эти стихи стоят в одном ряду с мыслями в Флп 3, и аналогичные утверждения мы встретим в других важных текстах Павла. С точки зрения Павла, воскресение утверждает, а не отрицает творение. Еще до последнего явления Мессии, когда и весь его народ «будет явлен с ним в славе» (3:4), новое творение – человек, воссозданный по образу Божию, – должно стать видимым в Церкви.

Послания к Ефессянам и Колоссянам трактуют воскресение в том же ключе, что и другие Послания Павла. Во всех них воскресение Иисуса – это историческое событие, через которое начал действовать замысел Творца о спасении мира от греха и смерти, где вслед за смертью было нанесено поражение греху. И тут, и там наследие народа Мессии остается в

⁹²² О поэзии и богословии данного отрывка см. Wright, *Climax*, гл. 5.

⁹²³ См. Wright, *Cobssians*, 76сл., 84сл. (пер. на рус: Томас Райт, *Послания из тюрьмы*, М: ББИ, 2009).

⁹²⁴ Относительно крещальных обертонов: ср. 2.12сл.; тема нового творения связывает этот отрывок с предшествующим 1:18–20, 23.

будущем. В обоих случаях нынешнюю жизнь христиан можно, метафорически, описать как «воскресение». Однако, в отличие от иудаизма Второго Храма, это обозначает не восстановление этнического Израиля, а прощение грехов и новый тип поведения. Таким образом, если говорить о значении воскресения, рассмотренные нами два Послания передают те же мысли, что и основные Послания Павла.

6. Послание к Филимону

Прежде чем переходить к Посланию к Римлянам и Первому и Второму Посланиям к Коринфянам, остановимся вкратце на том, как вера в воскресение влияет на ход аргументации в Послании к Филимону. Призывая Филимона принять убежавшего от него раба Онисима, Павел опирается на те представления об искуплении, которые он уже использовал в Гал 4:1–7 и к которым снова обратится в Рим 8:12–17. В обоих случаях мы видим аллюзию на «избавление» Израиля из египетского рабства:

Ибо, может быть, он для того на время был отделен, чтобы получил ты его навеки, уже не как раба, но больше чем раба, как брата возлюбленного, особенно для меня, насколько же больше для тебя, и во плоти и в Владыке⁹²⁵.

Логика контекста точно соответствует повествованию Павла, имплицитно обнаруживаемому и в этих стихах. Павел связан с Онисимом узами любви; отсылая его назад, он отсылает «свое сердце» (ст. 12). Но Павел также связан узами братства и взаимной любви с Филимоном (ст. 17–20). Поэтому он просит Филимона принять Онисима так, как тот принял бы самого Павла. Если Онисим что-либо должен, пускай Филимон считает, что это долг Павла. Такое сочетание идей посредничества и замещения знакомо всякому, кто знает, что Павел говорил о кресте. Перед нами очевидный намек на смерть Иисуса⁹²⁶. Если мы это поймем, то увидим и весть о воскресении. Онисим уже не должен быть рабом, но братом Филимону, потому что оба они искуплены как дети Единого истинного Бога.

7. Послание к Римлянам

(i) Введение

Послание к Римлянам с начала до конца проникнуто темой воскресения. Откройте это Послание на любом месте, и вы наткнетесь на воскресение; поднесите его к свету, и вы увидите, что все его насквозь пронизывает блистание Пасхи. Если бы его не прославили как великое Послание об оправдании верой, оно могло бы стать главным Посланием о воскресении (разумеется, первое не исключает второго); на это звание всерьез претендуют оба Послания к Коринфянам, но Послание к Римлянам их все же на голову превосходит. Это последнее содержит массу ответов на все наши главные вопросы, добавляя сюда грандиозную интеллектуальную конструкцию – один из шедевров античной мысли, – в которой эти ответы можно упорядочить. Далее нам предстоит соблюдать осторожность – не пытаться охватить все ходы мысли сразу. Поэтому эта часть содержит подразделы, в рамках

⁹²⁵ Флм 15сл.

⁹²⁶ См. Wright, *God's Worth*, гл. 6.

которых мы и будем рассматривать Послание⁹²⁷.

(ii) Рим 1–4

Мы начнем оттуда же, откуда начинается Павел, – с отрывка, через который многие экзегезы перепрыгивают, желая поскорее добраться до 1:16–17, где обычно находят основную тему Послания. В 1:16–17 Павел провозглашает, что Добрая весть есть сила Божья ко спасению всех верующих, иудеев и эллинов, потому что в ней открывается Божья праведность от веры в веру. Отсюда многие толкователи заключают: перед нами Послание о Доброй вести, то есть об оправдании верой и спасении. Я доказывал в других работах, что такая точка зрения сильно упрощает смысл сказанного Павлом даже и в 1:16–17. Но главная ошибка подобной экзегезы состоит в том, что она оставляет без внимания сказанное Павлом в самом начале Послания, где он как бы резюмирует «Добрую весть». Павел кратко представляет себя, а затем говорит следующее (1:3–5):

[Добрая весть от Бога] ...о Сыне Своем, родившемся от семени Давидова по плоти, поставленном Сыном Божиим в силе, по духу святости, в воскресении из мёртвых, об Иисусе Мессии, Владыке нашем, чрез которого мы получили благодать и апостольство, к послушанию веры ради имени Его во всех языческих народах...

Под «Доброй вестью» в данном случае Павел не имеет в виду «оправдание верой», хотя, конечно, оправдание есть непосредственный плод Доброй вести. Павлова «Добрая весть» – это провозглашение Иисуса, давидического Мессии, воскресшим владыкой этого мира. Этот краткий отрывок, который часто обходят вниманием, ничуть не меньше заявляет о теме Послания, чем 1:16–17. Мессианство Иисуса и все, что отсюда вытекает, занимают господствующее место во всем Послании, как мы сможем убедиться далее по христологическим заключениям, когда Павел суммирует некоторые доводы или же вводит важнейший раздел в Рим 9–11⁹²⁸.

Отметим, что такая высокая роль приписывается Павлом Иисусу из-за его воскресения. У Давида было много потомков, – в частности, возможно, Иаков, брат Владыки, и другие кровные родственники Иисуса⁹²⁹. Но лишь один потомок Давида был воздвигнут из мертвых. И это, провозглашает Павел, показывает, что Иисус – «сын» Бога Израилева, то есть Мессия⁹³⁰.

Если поместить это заявление в контекст иудаизма Второго Храма, станет ясно, чего Павел не имел в виду: он не хотел сказать, что Иисус из Назарета, после его казни от рук римлян, был вознесен в место славы, подобно мученикам в ожидании воскресения, либо что его душа пребывает в руке Божьей (как говорит Прем 3:1 о недавно почивших праведниках).

⁹²⁷ Гораздо подробнее см. Wright, *Climax*, гл. 2, 10–13; *Romans*.

⁹²⁸ См., например, Рим 4:24сл.; 5:11, 21; 6:11, 23; 7:24; 8:39; 9:5; обо всех этих местах см. Wright, *Romans, ad. loc.* В гл. 12 я оспариваю идею о том, что слово *Christes* стало для Павла просто именем собственным.

⁹²⁹ См. ниже, с. 604–614.

⁹³⁰ О мессианском смысле титула «Сын Божий» в Рим 1:3 см. Wright, *Romans*, 416–419. Другие подтексты этого титула Павел разрабатывает, например, в 5:10 и 8:3. При всем богатстве смыслов намек на идею мессианства прослеживается (см., в частности, упоминание о Давиде и о владычестве в 1:5).

И речь тут не идет об апофеозе по образцу римских императоров, чьи души взмыли ввысь, согласно народным представлениям и иконографии, на комете (в случае Юлия Цезаря) или с помощью орла (как то изображает резьба на Арке Тита)⁹³¹. Это превращало императора в божественное существо, и затем его преемник и наследник, новый император, становился «сыном бога», обожествив предшественника. Но не так с Иисусом. Павел говорит о другом: воскресение явило Иисуса из Назарета, потомка Давида, истинным Мессией, и в этом смысле – «Сыном Божьим». Это опять же имело огромное политическое значение в мире, где кесарь был сыном бога и господином мира; воскресение показало, что Иисус есть настоящий правитель мира, относительно которого кесарь является лишь пародией. Так что тут – в самом начале Послания к Римлянам! – мы видим то же самое, что в Флп 2:6–11 и 3:19–21. Это иудейская весть о царе иудейском, созданная для того (Иосиф Флавий понимал, как это делается), чтобы бросить вызов претензиям языческой империи⁹³². Вот по какой причине среди прочего Павел говорит, что Иисус был «поставлен» «в силу»; как мы видели, думая о Пасхе, Павел постоянно вспоминает о божественной силе, когда же он думает о силе и власти, он вспоминает о божественной силе, бросившей вызов тем, кто в настоящем мире полагает, что обладает монополией на власть. Это богословие фарисеев, но теперь сконцентрированное вокруг Иисуса. Учение о воскресении всегда имело политический смысл, и когда произошло воскресение Иисуса, власти этого мира столкнулись с новой реальностью, оживляющей надежды иудеев: «Сын человеческий», замученный зверями, был оправдан. И это событие не было причудливым капризом судьбы. Это было, хотя и в зародышевом виде, «воскресение мертвых», *всех мертвых*⁹³³.

Но почему Павел считал, что через воскресение Иисус стал Мессией, «Сыном Божьим» в этом смысле? Рассматривая многочисленные тексты о воскресении эпохи Второго Храма, мы ни разу не сталкивались с представлением о Мессии, который бы умер позорной смертью, не говоря уже о том, чтобы он затем воскрес из мертвых. Из полного молчания текстов можно сделать вывод: если бы кто-то воскрес после своей смерти, люди просто удивились бы и, возможно, сочли воскресшего великим пророком, быть может, самим Илией, но не обязательно Мессией. Насколько нам известно, в то время не было такого типа интерпретирования мессианских толкований Псалмов и пророческих текстов, какой мы встречаем у первых христиан, например, в Деян 2 и Рим 1:3–5, где устанавливается связь между мессианством и воскресением⁹³⁴.

Аналогичным образом, никому бы не пришло в голову через три минуты, три дня или три недели после смерти Иисуса, что он был Мессией. Человек, который что-либо слышал и знал о мессиях, понимал, что мессия, распятый язычниками, – это неудавшийся мессия, самозванец. В одной из своих работ я доказывал, что дела и слова Иисуса из Назарета во время его земной жизни показали, – по меньшей мере, его ближайшим ученикам, а в конце концов отчасти и членам иудейского суда, – на то, что он действительно считал себя Мессией⁹³⁵. Но после его позорной казни даже его близким друзьям и спутникам не пришло бы в голову счесть его Мессией, если бы не произошло что-то новое и неожиданное.

⁹³¹ См. выше, с. 69.

⁹³² Иосиф Флавий, *Иуд. война* 3.399–408; 6.312–315; обсуждение в *NTGP* 304, 312сл.

⁹³³ На значение воскресения Иисуса для всего человечества у Павла указывает выражение *ex an-astaseos nekron*, буквально: «от воскресения из мертвых» (1:4). Это связано с образом «начатка» из 1 Кор 15:20.

⁹³⁴ См. соображения, приписанные Ироду и галилейским иудеям в целом у Мк 6:14–16 (обсуждение ниже, с. 448–451). Высказанное тут положение развивается в гл. 12.

⁹³⁵ CM.JVG. гл. 11.

Таким образом, ни жизнь, ни дела, ни учение Иисуса, с одной стороны, ни Его воскресение, с другой, *сами по себе* не наталкивали окружающих на поспешное заключение: «Он воистину был и остается Мессией». Но если сопоставить первое и второе, – что и делали первые христиане, в том числе и Павел сразу после своего обращения, – такое заключение очевидно. Жизнь с претензией на мессианство – этого недостаточно; недостаточно даже и воскресения самого по себе (хотя обе эти вещи являются необходимыми условиями для мессианства). Но возьмите их вместе, – и все сходится⁹³⁶. Воскресение человека, который так поступал и говорил, что вызвало Его казнь как претендента на мессианский титул, – тут есть все нужное. Бог Израиля, Бог Творец, опрокинул приговор суда, обратив вспять выполненный по решению последнего смертный приговор. Иисус воистину был Царем иудейским, а если он был Мессией, то он действительно владыка всего мира, как о том в древности говорили псалмы⁹³⁷. Событие предшествовало истолкованию: когда первые христиане осознали, что называющий себя Мессией потомок Давида был казнен за претензии на мессианский титул, но был воздвигнут из мертвых, они вскоре применили к нему слова Септуагинты о том, как Бог Израилев «восстановил» Давиду семя его, чтобы поставить на престоле его.

Повторим: ничто, кроме воскресения, – как это слово понимали и в античном язычестве, и в иудаизме Второго Храма, – не могло бы оказать такого действия. Более того, ничего, кроме твердой веры в то, что это случилось в данном конкретном случае, не имело бы такого эффекта. Отложим до части V вопрос о том, что мы как историки можем сказать об этой вере; но у нас нет разумных оснований сомневаться, что Павел (или иной автор текста в Рим 1:3–4, если Павел цитирует более древний источник) говорит о событии, в котором тело Иисуса обрело новую жизнь, после того как он умер. В мире Павла не существовало иной вещи, кроме телесного воскресения, которую (а) описывали именно таким языком, что тут употребляется, и которая (б) продемонстрировала бы Павлу, да и всем остальным, что умерший был Мессией, помазанником Бога Израилева. Телесное воскресение Иисуса есть основание Послания к Римлянам, средоточия Доброй вести о владычестве Иисуса, точка опоры для косвенной критики кесаря и источник учения Павла об оправдании и спасении. Павел вернется к этому пункту в 15:12, именно там, где он завершает богословскую аргументацию Послания. Только если мы видим эту связь, о чем речь пойдет ниже, мы постигнем, что Иисус как воскресший Мессия занимает центральное место как в мышлении Павла в целом, так и, в частности, в Послании к Римлянам.

Павел указывает, как нередко он делал и в других местах, на то, что воскресение было осуществлено Святым Духом. Это еще один из многочисленных элементов этого насыщенного введения, на который Павел будет опираться в своем кульминационном тексте Рим 8.

Первый важный раздел Послания (1:18–3:20) говорит об откровении Божьей правды вопреки всякому злу человека. После краткого введения (1:18–32) Павел кратко набрасывает картину последнего Суда, где, в соответствии с иудейскими представлениями, судьей будет сам Мессия⁹³⁸. Эта сцена, наполненная шаблонными элементами, содержит богатое описание (2:6–11) окончательного состояния людей – как спасенных, так и не обретших спасения:

⁹³⁶ О необходимых и достаточных условиях см. ниже, гл. 18.

⁹³⁷ Пс 2:7–9; 71; 88:20–38; ср. образ Соломона в 3 Цар 10:14–29 (очень близкий к Пс 71).

⁹³⁸ Пс 2:7–9, Пс Сол 17–18, Деян 17:31. Когда Павел в 1:32 говорит: «делающие таковое достойны смерти», – он готовит вопрос, на который ответит позже в Послании, об упразднении смерти (см. ниже).

⁶ Он [Бог] воздаст каждому по делам его: ⁷жизнь вечную – ищущим, с постоянством в делании добра, славы и чести и нетления; ⁸ самовольным же и непослушным истине, но покоряющимся неправде – гнев и ярость. ⁹ Скорбь и теснота на душу (*psyche*) каждого человека, делающего злое: как Иудея, первого, так и Еллина. ¹⁰ Слава же и честь и мир – каждому делающему доброе: как Иудею, первому, так и Еллина. ¹¹ Ибо нет лицепрятия у Бога.

Многие толкователи умаляют значение этого отрывка, словно Павел сказал в нем то, чего не имел в виду, или лишь очертил гипотетическую перспективу. Однако такое толкование необязательно. Перед нами сцена *последнего* Суда, и нет нужды «защищать» Павла от обвинения, что он вводит идею Суда по земным «делам»⁹³⁹. Павел кратко формулирует свои представления о будущем истинного народа Божьего. Народ Божий наследует «жизнь будущего века», или, как обычно переводят *zoe aionios*, «жизнь вечную»; а это произойдет потому, что христиане через постоянство в добре «ищут славы (*doxa*), и чести (*time*), и нетления (*aphtharsia*)». Последнее слово часто переводят как «бессмертие», по смыслу эти слова пересекаются (обычно это *athanasia* – «бессмертие»); но в строгом смысле слова *aphtharsia* означает «негниение», «неспособность к тлению». Павел не думал, что люди уже обладают нетлением в нынешней жизни; а поскольку два эти слова обычно близки по значению, можно с уверенностью сказать, что для Павла и бессмертие не было непременным свойством человека⁹⁴⁰. Когда Павел повторяет этот список в стихе 10, он заменяет «нетление» словом «мир»; он хочет этим сказать не то, что Бог не даст нетления, но то, что и это тоже один из даров грядущего века, предвосхищаемый в нынешней жизни (ср. 5:1), который входит в будущее воздаяния. Таким образом, хотя Павел и не упоминает воскресение, тот факт, что в список даров нового века входит *aphtharsia*, достаточно ясно показывает, что воскресение имелось в виду; а тот факт, что за «славой» идут «честь и мир», свидетельствует о том, что под «славой» – и тут, и в других местах, – он имеет в виду не столько сияние и светоносность, сколько почетную позицию, ответственность и, возможно, власть. Подробнее мы поговорим об этом далее.

Следующий раздел Рим (3:21–4:25) объясняет, как «праведность Бога» – верность Бога Завету с Авраамом – открылась в жизни Иисуса. Через смерть и воскресение Иисуса Бог исполнил обетование (дал Аврааму потомство, состоящее из иудеев и язычников), одновременно победив всеобщий грех. Рим 4 содержит толкование на Быт 15 (текст об обетовании и установлении Завета): Павел находит в Быт 15 акцент на *вере* Авраама и его потомков, – не дела, не обрезание, не обладание Торой, но веру, которую в целом человечество отвергло (1:18–32); веру в Бога, подателя жизни, «животворящего мертвых и призывающего из небытия в бытие»⁹⁴¹. Об этом свидетельствует вера Авраама в то, что Бог в силах дать ему ребенка, несмотря на то, что он с его женой Сарой были в «омертвлении» (время способности к деторождению у них уже давно прошло):

^{4:19} И он не изнемог в вере, и посмотрел на свое тело омертвелое (*nenekromenon* – «преданное смерти»), будучи около ста лет от роду, – и на омертвление (*nekrosin*) утробы Сарры,²⁰ но не поколебался в обещании Божьем неверием, но был укреплен в вере, воздав славу Богу²¹ и будучи убежден, что Он

⁹³⁹ См. Wright, «Law»; *Romans*, 440–43; и, например, Gathercole 2002.

⁹⁴⁰ Ср. 1 Тим 6:16 (см. ниже, с. 294–295).

⁹⁴¹ Рим 4:17. Буквально окончание фразы звучит «называющего несуществующие вещи как существующие».

силен и исполнит то, что обещал.²² Потому и было зачтено ему в праведность.

По-видимому, такая вера черпает силу в размышлениях о могуществе и обетованиях Бога Творца. Как мы уже видели, это «могущество» у Павла, среди прочего, ассоциируется с воскресением. Именно отказ воздать славу Творцу и признать Его силу открыли дверь идолопоклонству и привели к разложению, бесчестию, деградации и смерти⁹⁴². Одна из целей Павла в данном отрывке – объяснить, почему вера в истинного Бога и Его силу, дающую жизнь, есть знак восстановления человечества. И нет сомнения, что воскресение Иисуса в данном случае мыслится как телесное. Иначе не работает параллель с Авраамом и его «верой в воскресение». Просто взять душу Иисуса в славное бытие на небесах – для этого не нужен особый уникальный акт божественной силы.

Таким образом, зачатие и рождение Исаака предвосхищает воскресение Иисуса, а вера христиан делает их участниками обетования Аврааму в Быт 15:

²³ А что зачтено было ему, написано не ради его одного,²⁴ но и ради нас, кому будет зачитываться: верующим в Того, Кто воздвиг из мёртвых Иисуса, Владыки нашего,²⁵ Который предан был из-за согрешений наших и воздвигнут для оправдания нашего.

Стих 25 не так прост, как может показаться. Экзегеты много спорили о том, действительно ли оба придаточных причины (*dia* плюс аккузатив в обоих случаях) выстроены в точную параллель, и если нет, то почему Павел написал именно так. Предшествующая часть отрывка достаточно ясна, особенно в свете 10:9, где вера в воскресение Иисуса и исповедание его Владыкой – критерий оправдания и спасения. Авраам верил в Бога, который приносит жизнь туда, где есть одна только смерть; также, утверждает Павел, делают и христиане, и таким образом, поскольку мы участвуем в вере Авраама, мы участвуем и в его оправдании. Но стоит ли списывать особенности стиха 25 на неточность истории?

Не стоит. В некоторых других отрывках, когда Павел рядом упоминает про смерть и воскресение Иисуса, также сохраняется некоторое тонкое неравновесие. Особенно это относится к богатым и многогранным «как... так и» в 5:12–21⁹⁴³. И ничто не мешает читать *dia* с аккузативом как «по причине», с одной стороны, относительно предшествовавшего события (Он был предан *по причине* наших грехов) и преднамеренного результата, с другой (Он был воздвигнут *по причине* [замысла Бога относительно] нашего оправдания). Это вызывает вопрос о том, какую специфическую роль играло воскресение Иисуса в подготовке оправдания.

Конечно, Павел приписывает такое действие смерти Иисуса (например, в 5:9). Но если мы вдумаемся в 1:3–4, то поймем, что имел в виду апостол. Воскресение Иисуса было *оправданием* его как Мессии, мессианского «Сына Божья», представителя Израиля, а потому и всего мира⁹⁴⁴. Подобным образом, Божье «оправдание» для всех верующих означает, что Бог объявляет их оправданными, и то, что их грехи прощены. Это можно сравнить с рассуждением в 1 Кор 15:17: если Мессия не был воздвигнут, ваша вера тщетна и

⁹⁴² Рим 1:18–32, особенно 1:20сл.; подробнее у Wright, *Romans*, 432–436.

⁹⁴³ Этой мыслью я обязан докладу профессора Морны Хукер, теперь уже опубликованному в Hooker 2002.

⁹⁴⁴ См. Wright, *Climax*, гл. 2.

вы все еще во грехах ваших. Воскресение показывает, что крест – не просто очередная грязная расправа над потенциальным, но заблудшим Мессией, но спасительное деяние Бога⁹⁴⁵. И когда Бог воздвиг Иисуса из мертвых, это деяние содержало в себе силу оправдания (см. ниже о 5:18). Таким образом, Рим 4 не только показывает, что Павел рассматривал воскресение Иисуса как дарование жизни, победу Бога Творца над смертью: воскресение – часть большого Рассказа, где Бог Завета показывает свою верность, оправдывая всех верующих в него, как Он обещал Аврааму. Более того, этот отрывок кратко объясняет уместность такого оправдания: в отличие от описанных в Рим 1 людей, которые поклоняются идолам и тем самым деградируют в своей человечности, верующие в Бога, подателя жизни, пересотворяются в подлинные человеческие существа. Они, как говорится в Кол 3, обновляются в познании по образу Творца.

(iii) Рим 5–8

Рим 5–8 – один из самых величественных текстов Павла. Этот отрывок состоит из нескольких последовательных аргументов, каждый из которых имеет вводное утверждение, развитие и христологическую кульминацию. При этом рассуждение очерчивает как бы круг: Павел начинает с тезиса, что оправданные верою имеют мир с Богом и радуются в надежде на Его славу (перекличка с 2:6–11), и в конце (8:31–39) возвращается к этому же утверждению, почти как математически доказанному. Смерть и воскресение Иисуса, а также дар Духа, здесь играют ключевую роль как на уровне общей композиции, так и на уровне отдельных деталей. И где-то с 6-й главы вплоть до главы 8 Павел неоднократно создает сознательные аллюзии на характерный для него имплицитный рассказ – рассказ об Исходе⁹⁴⁶. Но сейчас мы не будем отвлекаться на другие темы и сосредоточимся на представлении о воскресении в данном отрывке (особенно в Рим 8), где присутствуют важнейшие рассуждения и по другим основным темам как данного Послания, так и всего Павлова богословия, суммированные в форме восторженного гимна.

Уже общая тема проливает свет на представления Павла о воскресении. Как он это сжато резюмирует, кого Бог оправдал, тех и прославил (8:30). Другими словами (пользуясь терминологией Послания к Ефессянам), те, кто «в Мессии», уже восседают с Мессией на небесах. К ним уже применимо понятие воскресения (6:6–14). А начало раздела, где вводное положение (5:1–2) разворачивается шаг за шагом, говорит о том же самом и своей формой, и содержанием: страдание рождает надежду, а надежда не подведет (ср. Флп 1:20), потому что любовь Божья излилась в наши сердца через Духа Святого, данного нам⁹⁴⁷. Воскресение Иисуса образует сферу, в которой христиане уже могут обитать; они уже оправданы и примирились с Богом и теперь взирают в будущее, ожидая окончательного избавления от гнева (функциональный эквивалент обретения «славы, чести, нетления и мира», как в 2:7, 10), другими словами, – жизни грядущего века (5:21, аллюзия на 2:7). Таким образом:

⁹ Поэтому, оправданные теперь кровью его, мы тем более будем чрез него спасены от гнева, ¹⁰ Ибо если, будучи врагами, мы были примирены с Богом чрез смерть Сына Его, – тем более, примиренные, будем мы спасены в жизни его.

⁹⁴⁵ См. также 1 Кор 15:56сл., где воскресение есть ответ на проблему смерти, греха и Закона.

⁹⁴⁶ Подробнее см. Wright, *Exodus; Romans*, 508–514.

⁹⁴⁷ Рим 5:3–5. Подробнее см. Wright, *Romans*, 516 сл.

Под «жизнью его», несомненно, имеется в виду жизнь воскресшего Мессии, новая жизнь, которая наступила после его жертвенной смерти. Это Павел объясняет полнее в Рим 6 и 8.

Следующий отрывок, 5:12–21, знаменит среди ученых своей компактностью, а среди студентов – своей чрезвычайной загадочностью: как Павел умудрился составить греческие предложения (например, в стихе 18) без подлежащего, глагола и дополнения. Но именно тут, в том числе и в стихе 18, при всей его тацитовской насыщенности, мы подходим близко к средоточию представлений Павла о действии смерти и воскресения Иисуса. Грех распространился по всему человечеству, принес с собой всеобщую смерть; истинный Бог решил эту проблему, исполняя обетования Завета, через одного человека – Иисуса Мессию – ради всех людей, как иудеев, так и эллинов. Этот отрывок (подобно некоторым вышерассмотренным) опирается на понятие о божественном предназначении человека: трагедия Адама состояла не только в том, что он внес в мир грех и смерть, но и в том, что если люди, сотворенные как мудрые посредники Творца в тварном мире, поклоняются и служат твари вместо Творца, они не исполняют Его замысел. Подводя итог аналогичному ходу мысли в 8:29, Павел описывает это так: мы предопределены «быть подобными образу Сына Божья, чтобы быть ему первородным между многими братьями». И тут, в 5:17, мы с удивлением читаем, что благодаря Божественной милости, проявляющейся через Добрую весть, «получающие обилие благодати...» «будут царствовать в жизни» (*basileusousiri*). Для этого и был создан человек. И именно это пытается делать без помощи Единого истинного Бога кесарь, и как ему кажется, у него это получается; но ему предстоит узнать о своей ошибке.

Павел формулирует свой главный тезис в стихе 18⁹⁴⁸: «Следовательно, как чрез один грех – во всех людях – к осуждению, так и чрез одно дело праведное – во всех людях – к оправданию жизни!» Павел рисует картину широкими мазками, не тратя время на тщательное прорисовывание. Нам приходится самим дополнять ее мелкими деталями: «дело праведное» – это, видимо, добровольная смерть Иисуса, которая уравнивала и даже перевесила преступление Адама, а «оправдание жизни» – воскресение как божественное оправдание не только Иисуса, но и, в перспективе, всех пребывающих «в нем». Поэтому в следующем стихе Павел объясняет, что через «послушание» одного человека (он уже рассматривает смерть и воскресение как единый акт) многие обрели статус «праведных» (ст. 19). Затем он обращается к несколько мрачноватой теме, касающейся Закона и его последствий, которую будет развивать на протяжении всей 7-й главы; но убеждение, что Бог решил и эту проблему, ведет к последнему положению главы (5:21), которое, в свою очередь, служит отправной точкой для следующей далее аргументации:

...Чтобы, как царствовал грех в смерти, так и благодать царствовала чрез праведность к жизни вечной (*eis zoen aionion*) чрез Иисуса Мессию, Владыку нашего.

Под «благодатью» тут имеется в виду «свободное и щедрое деяние Бога», а под «праведностью», понятием, часто не совсем корректно переводимым как «оправдание», – действие Бога, которое проявляется в Его верности Завету, нацеленному на противостояние греху и смерти. Результатом всего этого (правда, Павел прямо не говорит, но только подразумевает это) должно стать получение дара *zoe aionios*, «вечной жизни», или, – если использовать более подходящий для читателя, напитанного образами платонизма, перевод, –

⁹⁴⁸ О форме данного абзаца см. Wright, *Romans*, 523–525.

«жизнь грядущего века», о которой учили фарисеи и еврейские учителя, понимая под ней лишь только одно: воскресение. Таким образом, воскресение – это ответ Творца не только на грех, но и на его последствия.

Отметим, что в ярком и драматическом отрывке Павел понимает смерть и воскресение Иисуса как единый акт божественной благодати и силы, который сокрушает царство человеческого греха и смерти. Он будет это разъяснять в последующих главах. В Рим 6 же он развивает мысль из 5:21, говоря сначала о *статусе* крещеных, а затем об их *поведении*. В обоих случаях воскресение Мессии, с которым верующий отождествляется при крещении, ведет к личному «воскресению», в буквальном смысле – в будущем, метафорически – в настоящем⁹⁴⁹.

И тут видна неоправданность традиционного для библеистики отделения Послания к Римлянам и прочих «основных Посланий» от Посланий к Ефесянам и Колоссянам⁹⁵⁰. Конечно, терминология не полностью совпадает, но то же самое можно сказать почти о любых параллелях между сходными фрагментами в разных Посланиях Павла. А вот его вопросы и ответы по той или иной проблеме имеют смысл лишь в том случае, если признавать, что он утверждает не только *грядущее* «воскресение», но и жизнь в «воскресении».

Первый вопрос в Рим 6 – это, вопреки распространенному мнению, вопрос о статусе, а не о поведении. «Грех», о котором говорится во фразе «оставаться ли нам во грехе», понимается как состояние, а не как деятельность. Павел здесь с особенной силой подчеркивает важность представления о любви Божьей, которую Он проявил к нам, «когда мы были еще грешниками» (5:8). И должны ли мы в таком случае, спрашивает Павел, оставаться «грешниками», чтобы сильнее проявилась милость Божья? Быть может, таков наш единственно возможный статус? Должны ли мы оставаться там, где мы есть?

Разумеется, нет, отвечает он. Произошло нечто, что позволяет нам покинуть это место, это состояние, изменить такой статус. Крещение есть отождествление себя с Мессией; то, что верно относительно Него, верно и относительно всякого крещеного человека, – а Мессия однажды умер для греха и затем восстал к новой жизни. Мы «умерли для греха», говорит Павел, вместе с Мессией. Где пребывает крещеный человек? Может быть, в своего рода лимбе, в промежуточном состоянии, между смертью и воскресением?

И да, и нет. Ответ на этот вопрос очень важен, поэтому остановимся на нем подробнее.

В каком-то смысле – да. Павел глубоко верит в грядущее воскресение. Не вполне ясно будущее время в 6:5 и 8: «если мы оказались сращенными с ним подобием смерти его, мы, конечно, *будем* сращены и подобием воскресения»; если мы умерли с Мессией, то верим, что и жить *будем* с ним. Оно может указывать на реальное будущее, то есть на чаемое воскресение, а может выполнять только логическую функцию⁹⁵¹. Как бы то ни было, 6:23 говорит об окончательном даре «жизни будущего века», *zoe aionios*, которую в 2:7 Павел называет божественным даром на последнем суде для тех, кто постоянен в делании добра. А в 8:10–11 (см. ниже) и далее (8:12–30) все четко расставлено по местам: как бы ни была сильна инаугурационная эсхатология, насколько бы она ни была осуществлена «уже сейчас», наряду с этим остается сильное «еще нет». Воскресение в буквальном смысле, в отношении всех, кто должен воскреснуть, еще не произошло, за исключением единственного случая –

⁹⁴⁹ О совсем ином использовании языковых образов, связанных с «воскресением», для описания христианского опыта см. ниже, с. 581–600. Недавно опубликованное исследование взаимосвязи воскресения и этики у Павла – Lohse 2002.

⁹⁵⁰ См. выше, с. 261–266.

⁹⁵¹ Пример логического будущего: «если ты запер дверь, мы *будем* в безопасности». Если условие соблюдено, мы *уже обрели* безопасность; единственное подлинное будущее заключается тут в проверке того, запер ли ты дверь или нет.

самого Иисуса. И с этой точки зрения христианин, который «умер с Мессией» в крещении, действительно находится в промежуточном состоянии. Любопытно, что Павел, говоря о таком человеке, употребляет оборот, которым описывали промежуточное состояние некоторые иудеи, верившие в телесное воскресение. Те, кто умерли, теперь «живы в Боге»⁹⁵².

Однако сразу необходимо сделать оговорки. Павел использует те же слова, говоря об Иисусе в 6:10, не имея в виду, что Иисус находится в каком-либо промежуточном состоянии. Может быть, лучше всего можно объяснить этот отрывок следующим образом: Павел сознает, что позаимствовал, видоизменив их, выражения из родного ему иудаизма (где никто не ожидал, что Мессия будет воскрешен раньше остальных), чтобы описать новую ситуацию, в которой, как он верил, именно это и произошло. И если в каком-то смысле те, кто умерли с Мессией в крещении, пребывают до своего конечного воскресения в промежуточном состоянии, то одновременно это и не совсем так – при этом в каком-то другом и еще более важном смысле не так. Павел не думает, что умершие с Мессией находятся на какой-то нейтральной территории, между жизнью и смертью. Его рассуждения об их статусе в стихах 2–11 и об их поведении в стихах 12–14 и 15–23 черпают силу в уверенности Павла, что в крещении христианин не только умирает с Мессией, *но также и воскресает*. «Так и вы считайте, что вы мёртвы греху, но живы Богу в Мессии Иисусе» (ст. 11). Когда Павел говорит «считайте», он не подразумевает, что мысленная операция творит новую реальность (а даже если бы он так и думал, это бы значило, что христианин, который так «считает», уже ожил по другую сторону смерти); слово «считать» означает суммировать. Когда я подсчитываю деньги на моем банковском счету, то от этого их не становится больше; увы, в жизни такие фокусы не проходят. Я просто могу таким образом узнать, сколько денег у меня есть. Когда я закончил подсчеты, положение дел в реальном мире не изменилось; единственная разница заключается в том, что теперь мой ум знаком с реальным положением дел.

Так и тут. В стихе 4 Павел говорит: «Как был воздвигнут Мессия из мёртвых славою Отца, так и мы должны ходить в обновлении жизни». Он не требует от христианина чего-то такого, что тот не в силах исполнить, будучи «мертвым». И это сильный довод в пользу того, чтобы видеть в 5–м и 8–м стихах 6–й главы логическое, а не реальное будущее. И когда аргументация о статусе, которую завершает стих 11 (Мессия умер и был воздвигнут; вы в Мессии; поэтому считайте, что вы умерли и были воздвигнуты), открывает путь для аргументации о поведении в стихах 12–14, сомнениям в этом уже не остается места. «Предавайте себя Богу, как оживших из мёртвых (*hosei eh nekron zontas*), и члены ваши – в орудия праведности Богу» (ст. 13). Если *hosei* означает всего лишь «как будто» (т. е. «на самом деле не так»), то фраза выглядит как издевательство. Призывать человека предать себя Богу и сделать свои члены орудием праведности, оставаясь на позиции, что тот ни в каком смысле не «ожил из мертвых», все равно что предложить кому-либо прыгнуть с небоскреба, «словно у тебя есть крылья», когда крыльев нет.

Этическая аргументация Павла не сводится к тому, что есть два образа жизни, и человек должен выбрать один из них. По его словам, крещенные изменили точку опоры и должны учиться вести себя, соглашаясь с обычаями той «местности», в которой они отныне находятся, – подобно людям, от которых при въезде в другую страну требуется знание языка. В этом смысл 6:15–23, где продолжается тема «исхода» – рассказ о том, как рабы получили свободу, пройдя через воды Красного моря, – когда Павел говорит о прежнем рабстве греху и новом состоянии, в котором, освободившись от греха, крещенные должны жить подобающим образом. Ниже Павел будет предостерегать от поведения, аналогичного стремлению сыновей Израиля вернуться в Египет (8:12–17), но сейчас он просто подчеркивает: читатели – уже не рабы греху и не должны себя вести как таковые. Поэтому

⁹⁵² Рим 6:11, ср. 4 Макк 7:19; 16:25; см. также ниже с. 463–464 (о Лк 20:38).

даже тут, хотя речь идет в основном о поведении, в конечном счете, делается акцент на статусе и окончательном предназначении. Статус крещеного христианина – это свобода от греха. Окончательная цель, свободный дар Бога (как в 5:21), – это жизнь грядущего века, *zoe aionios*.

До сих пор в основе аргументации Павла лежали события смерти и воскресения Иисуса, благодаря которым создается новый мир, свободный от греха, приобщаясь к которому, люди обретают реальное будущее воскресение, жизнь будущего века. В этой аргументации метафора «воскресения» (хотя и сохраняющая свою конкретность) применяется для описания совершенно иного образа жизни.

Здесь предлагается самый яркий пример того, с чем мы уже сталкивались: Павел переосмысливает современную ему иудейскую метафору «воскресения» (где она обозначала возвращение из плена и намекала на освобождение от греха; см. книги Исаии, Иеремии, Иезекииля); у него она обозначает новую жизнь крещеных, избавленную от уз греха. Это переистолкование не произвольное: оно прочно завязано на буквальный смысл (воскресение Иисуса и верующих), – как и в самих иудейских текстах метафорический смысл мог идти рука об руку с буквальным (окончательное воскресение праведных, а иногда и нечестивых). Воскресение как метафора обычно выполняло и функцию метонимии, и то же самое мы видим у Павла. Поэтому ошибочно встречающиеся порой толкования, что Павел отходит от буквального понимания «воскресения»: этот отход был сделан не им, а у последующих гностиков⁹⁵³. Павел же не выходит за рамки категорий иудаизма эпохи Второго Храма, но лишь наполняет их новым содержанием в свете воскресения Мессии и своего понимания роли этого воскресения для настоящего и будущего тех, кто пребывают «в Мессии».

Далее Павел переходит на следующий уровень аргументации в рамках Рим 5–8. Ранее он уже упоминал мимоходом о месте иудейского Закона в общем замысле Бога. Теперь он обращается к этой проблеме напрямую, причем в новом ракурсе рассматривает «жизнь» – ту жизнь, которую не мог дать Закон, но которую Бог дает посредством Духа. Перед нами не просто абстрактная рефлексия о роли Закона. Павел здесь объясняет, что он имеет в виду под даром «вечной жизни» (6:23) и «благодати, царствовавшей чрез праведность к жизни вечной» (5:21). В рамках своего рассказа о новом исходе он объясняет, что происходит, когда народ ГОСПОДЕНЬ приходит к Синаю: только теперь, увидев, что Тора стала частью проблемы, а не частью решения, они должны усвоить мысль, что Мессия и Дух совершили то, «чего Тора совершить не могла»⁹⁵⁴. 7:1–8:11 составляют цельный раздел, где аргументация достигает своей наивысшей точки в 8:11. А одновременно 8:1–11 начинают блестящую аргументацию, которая продолжается до конца главы. Но чтобы понять эти важнейшие одиннадцать стихов, с их тонким пониманием воскресения, нам придется пройти через темный туннель Рим 7.

В 7:4 Павел подводит итог своей аргументации в характерно емкой фразе:

Поэтому и вы, братья мои, были преданы смерти для Закона чрез тело Мессии, дабы принадлежать вам Другому, из мёртвых Воскресшему, чтобы принесли мы плод Богу.

Основа для этого утверждения – намек в стихах 1–3 на типологию Адам/ Христос (см. 5:12–21), рассматриваемую в свете 6:3–11. Павел описывает человека, находящегося «под Законом», то есть еврея или прозелита, который живет под властью иудейской Торы,

⁹⁵³ См., например, Robinson 1982; см. ниже, гл. 11.

⁹⁵⁴ О Рим 7 см. Wright, *Romans*, 549–572.

обреченный Законом быть связанным с Адамом, подобно замужней женщине, которая Законом привязана к мужу. Но когда муж умирает, – в приложении к вопросу об отношении христианина к Закону: когда «ветхий человек» умирает с Мессией в 6:6, – тогда женщина свободна снова выйти замуж. Отсюда образ Мессии (ср. 4:25 5:9–10; 6:3–4, 10) как нового жениха. Принадлежа ему, верующие – подобно Аврааму и Сарре, несмотря на их преклонный возраст, – смогут «приносить плод». Воскресение Иисуса, нового жениха, открывает новые возможности, описываемые Павлом в 7:5–6 в категориях, которые ассоциируются у нас с обновлением Завета: мы служим, говорит он (переключка с 6:15–23) не в «ветхости буквы», но в «новизне Духа»⁹⁵⁵. И тут снова буквально понимаемое воскресение Иисуса задает контекст метафорически понимаемому воскресению верующих как предвкушению их действительного воскресения, о котором Павел упомянет потом. И чтобы не оставалось никаких сомнений, надо заметить, что оба смысла имеют под собой конкретную реальность: буквальный – телесное воскресение, метафорический смысл – сохранение святости и служение.

Все это готовит почву для сложного и многогранного рассуждения о том, что случилось, когда на Синае была дана Тора и Израиль следовал ей как Закону Бога – святому, справедливому и благому. Закон действительно обещал жизнь, жизнь в понимании Второзакония (с которым согласны многие иудейские тексты периода Второго Храма)⁹⁵⁶. Но те, кто принимал и изучал Тору, впоследствии обнаружили, что с момента ее появления Израиль ее чаще всего нарушал и тем самым повторял грех Адама (ср. 5:12, 20). Глядя на ситуацию в христианском ракурсе, Павел утверждает следующее: те, кто жили под Торой, увидели, что чем больше они стараются исполнить Тору, тем сильнее подпадают под ее осуждение. В конце концов, они пребывали в Адаме, и Тора не могла не выхолащиваться в пародию на саму себя (7:22–23), напоминая живущему в Адаме Израилю о его грехе и смерти. Она не могла дать обещанной жизни, не потому что была в чем-либо неправильной, а потому, что она применялась, так сказать, к неподходящему материалу. Как и в Гал 3:10–14, Павел анализирует эту проблему с точки зрения обетования Божьего, которое не исполнялось по причине неповиновения Израиля. В обоих случаях он дает решение проблемы, обращаясь к событиям смерти Мессии и дарованию Духа.

«Итак, нет теперь никакого осуждения для тех, которые в Мессии Иисусе» – Рим 8:1 стало одной из самых знаменитых строк Павла, не в последнюю очередь благодаря Баху, который положил ее на музыку в своем мотете «Jesu, Meine Freude»⁹⁵⁷. «Осуждение», о котором тут идет речь, это осуждение Адама в 5:12–21, а этот текст, в свою очередь, «оглядывается» на осуждение греха в 1:18–3:20. Почему же это осуждение не относится к тем, кто пребывает «в Мессии»? Ответ дают стихи 2–11, которые постоянно указывают на воскресение: Бог совершил то, чего Тора не могла сделать, осудив грех во плоти Мессии, представителя своего народа, и преподав через действие Духа жизнь, – в настоящий момент это проявляется как новое направление и состояние ума (8:5–8), а в конце концов в будущем – как телесное воскресение. И тут Павел яснее всего выражает свои представления об ожидаемом в будущем воскресении народа Мессии:

⁹ Но вы не во плоти, но в духе, если действительно Дух Божий живёт в вас.

¹⁰ Если же Мессия в вас, то тело мертво чрез грех, но Дух есть жизнь чрез праведность. ¹¹ Если же Дух Того, Кто воздвиг Иисуса из мёртвых, живет в вас, то

⁹⁵⁵ Ср. 2 Кор 3, где тема «нового Завета» развивается более открыто; ср. с Рим 2:25–29.

⁹⁵⁶ Втор 30:15–20, Сир 17:11, Вар 4:1, Пс Сол 14:2.

⁹⁵⁷ «Иисус моя отрада» (нем.). – Прим. ред.

Воздвигший из мёртвых Мессию оживотворит и смертные тела ваши Духом Своим, живущим в вас.

Смысл ясен: (а) нынешнее тело, которое умирает из-за своей врожденной смертности и тленности, будет воскрешено; (б) это событие – точная параллель тому, что произошло с Иисусом, и (в) между первым и вторым есть причинная связь. В плане нашей темы это самый важный вывод⁹⁵⁸. Но обратим внимание еще на два момента.

Во-первых, Иисуса и верующих воскрешает сам Бог (и Павел это постоянно подчеркивает), но орудием при этом выступает Дух. И Дух тут, как и в других местах у Павла, есть *нынешний* залог *будущего* наследия и воскресения тела, соответствующего новому миру. Эта тема проходит красной нитью через весь рассмотренный нами материал Павла и сохраняет свое значение в Первом Послании к Коринфянам.

Во-вторых, слова об «обитании» Духа в контексте иудейского мышления Второго Храма тесно связаны с «обитанием» Шехины в храме, с присутствием ГОСПОДА в скинии среди Израиля. Поэтому представление о Духе как орудии воскресения стоит в одном ряду с Павловым богословием «нового Храма», отраженным в Еф 2:11–21 и особенно в 1 Кор 3:16–17 и 6:19–20. Таким образом, говоря о воскресении Мессии и тех, кто ему принадлежит, Павел придает этим событиям оттенки, взятые из двух тем иудаизма: это восстановление Храма (которое, разумеется, невозможно, пока Израиль остается в вавилонском изгнании) и парадоксальное, но совершенное исполнение Торы.

И снова мы видим, что те, кто живут «в Мессии», в промежутке между его воскресением и своим собственным, связаны с воскресением. Они «помышляют по Духу», а не по плоти (к чему Павел призывает и в Посланиях к Филиппийцам и к Колоссянам)⁹⁵⁹. В результате они обретают «жизнь и мир» не только в будущем, но уже и сейчас. И тут Павел проводит самое жесткое антропологическое разделение, выжимая из некоторых ключевых понятий максимум возможного: «вы не во плоти, но в Духе». Раньше он говорил, что живет «во плоти», хотя и не поработан ес⁹⁶⁰; теперь же, чтобы изобразить радикальный прорыв, произошедший в крещении (6:2–23), он утверждает, что христианин уже не «в Адаме», уже не «во плоти». Конечно, христианин все еще обладает «плотью», как мы видели, когда Павел предостерегает против того, чтобы жить «по плоти» в 8:12–14. Но Павел все сильнее направляет свою аргументацию на «тело», то тело, которое ныне тленно и обречено на смерть и «дела» которого близки к «делам плоти» в 8:13, но которое получит новую жизнь, жизнь воскресения, через Дух живого Бога.

Ключевая аргументация завершается в 8:12–30, возвращаясь под конец к тому, о чем Павел говорил в 5:1–11: оправданные верой получают «славу», станут участниками славы Единого истинного Бога (5:2), или, как он теперь говорит, прославятся вместе с Мессией (8:17). 8:17 – своего рода ось, вокруг которой вращаются эти девятнадцать стихов: стихи 12–16 к нему ведут, стихи 18–27 его объясняют, а стихи 28–30 подводят итог и делают вывод.

Тут, как и в Послании к Филиппийцам и других местах, окончательное состояние воскресения оправданных называется «славой». Похоже, что под этим понятием Павел

⁹⁵⁸ При попытках доказать, что Павел не верил в телесное воскресение, обычно обходят стороной Рим 8 (см., например, Avis 1993a; исключение составляет Rowland 1993, 83). Перкинс (Perkins 1984, 270) высказывает странное предположение о том, что «оживотворит» в 8:11 относится к нынешней жизни, которая стала основой для нравственности. Но язык определенно указывает тут на иную логику, как и в 1 Кор 6 (см. ниже, гл. 6): *поскольку* тело будет воздвигнуто в будущем, важно то, как оно ведет себя в настоящем.

⁹⁵⁹ Флп 4:8сл., Кол 3:2.

⁹⁶⁰ Гал 2:20, ср. 2 Кор 10:3.

понимал не сияние (в конце концов, сиять подобно звезде – разве это признак особой праведности?), но достоинство, значимость, честь и статус народа Мессии, причастного статусу самого Мессии, чья «слава» заключается в том, что он истинный владыка мира. Как Павел говорил в 5:17, принадлежащие ему будут царствовать вместе с ним. Это напоминает о просьбе Иакова и Иоанна в Мк 10:37: они просят у Иисуса позволить им сесть по правую и левую сторону от него в Его «славе» (их желание состоит не в том, чтобы сиять подобно светилам, – у Матфея оговорено: «в твоём Царстве»). Вот о чем идет речь: те, кто терпеливо идут по нынешней пустыне, ведомые Духом (христианский эквивалент столба облачного и огненного), в конечном итоге получают «наследие». Иными словами, Рим 8:12–17 – часть Павловой версии рассказа об Исходе, которая включает события, начиная с пересечения Красного моря и кончая прибытием к Синаю). Народ Мессии должен страдать с ним, как Павел утверждает в Флп 3:10–11, чтобы прославиться. Эта параллель хорошо показывает, что «слава» – в какой-то степени синоним «воскресения».

Но лишь в какой-то степени. Действительно, как и в Флп 3:20–21, «слава» одна из *характеристик* воскресшего тела, но здесь она также одна из *функций*. Воскресшее тело будет «славным», поскольку оно уже неподвластно тлению и смерти. Но те, кто воскресли, получают «славу» и в смысле новой ответственности среди нового творения. Тут наше внимание переключается на «наследие» – тему, которую мы встречали в Гал 3–4 и Еф 1 и которая теперь доминирует в стихах 18–25. Общая картина у Павла изображает грядущий мир, обещанный новый век, а эта ее часть описывает не столько то, какого рода тела получают в воскресении пребывающие «во Христе», сколько сферу, где они будут господствовать.

Стихи 18–24 утверждают, что этой сферой является вся обновленная вселенная, – более того, что вся вселенная обновится именно через тех, кто воздвигнут из мертвых, чтобы участвовать во «славе», т. е. в царствовании Мессии⁹⁶¹. Павел выражается куда яснее в 21-м стихе, чем иные из его переводчиков: само творение освободится от рабства тлению «в свободу славы детей Божьих». Речь в данном случае не о том, что творение приобщится к славе. Творение обретет свободу, когда дети Божьи будут прославлены. Иными словами, освобождение будет результатом владычества тех, кто получил Духом новую жизнь в воскресении, над которыми вышний владыка есть Иисус Мессия. К сожалению, толкователи часто пренебрегали этим местом Рим 8, тем самым обедняя христианское видение будущего. Необходимо вернуть этому отрывку подобающую ему роль: в конце концов, у Павла он подводит к кульминации центрального раздела важнейшего из Посланий! Только так мы поймем общую концепцию апостола. В этой концепции испорченность и суэта творения, созданного благим, но подвергшегося тлению, рассматриваются как своего рода рабство, так что творение также нуждается в своем исходе, в своем освобождении. И народ Божий, в котором обитает Дух, видит, что он сам по себе, в смертных телах, – часть того же творения, страдающего от мук и ожидающего вместе с людьми рождения новой эпохи. И снова Дух указывает на то, что заготовлено в будущем, в данном случае с помощью метафоры «начатка», первого снопа жатвы, принесенного в знак того, что в будущем ожидается богатый урожай⁹⁶². Так Дух снова провозглашает начало эсхатологических свершений, уже в нынешнее время; тут Павел передает это, говоря о молитве (8:26–27), в которой Церковь ожидает славы, которая откроется, когда народ Божий будет поставлен господствовать над миром.

Павел резюмирует свои мысли в 8:28–30. Он снова делает акцент на статусе Иисуса как подлинного образа Божьего и статусе народа Иисусова, обновляемого в этот образ (и,

⁹⁶¹ Этот отрывок ставит под вопрос гипотезу Лонгенекера (Longenecker 1998, 201) о том, что апокалиптический образный ряд и соответствующие выражения редуцируются по мере того, как мы перемещаемся к поздним Посланиям.

⁹⁶² О метафоре «начатка» см. Рим 11:16; 16:5 (и комментарии к этим отрывкам в Wright, *Romans*, 683сл., 762), 1 Кор 15:20, 23; 16:15, 2 Фес 2:13.

соответственно, возвращающегося к своей миссии мудрых посредников Творца – нести порядок творению); ср. Флп 3:20–21 и Кол 3:10. Это настолько важно, что Павел даже несколько разрывает композицию отрывка. «Предопределение», о котором он говорит, не есть какое-то божественное самодурство, но воля Творца о людях, носителях Его образа, – чтобы они несли творению порядок, справедливость, обновление и, прежде всего, свободу от рабства тлению. Далее, снова возвращаясь к основному своему вопросу о людях, Павел в шести словах формулирует то, на что в 5:1–2 ушло тридцать восемь: *hous de edikaiosen, toutous kai edoxasen* – «кого Он оправдал, тех и прославил». Оправдание вытекает из смерти и воскресения Иисуса; оправданные уже начинают участвовать в Его славе (ср. Послание к Ефессянам) и станут ее полноценными участниками, когда их нынешние тела преобразятся (ср. Флп 3:20–21) и станут подобны телу Иисуса. Так метафорическое настоящее заглядывает в осуществленное будущее.

Переход от смерти и воскресения Иисуса к смерти и воскресению его народа торжественно звучит в Рим 8: 31–33. Павел риторически вопрошает, может ли что-либо встать между народом Мессии и окончательным спасением, и дает ответ, указывая на все свершенное Богом в Мессии. Центральное место тут занимает стих 34, подчеркивающий, что воскресение Иисуса – краеугольный камень христианской надежды:

Кто осудит? Мессия Иисус, умерший, но и восставший? Он, который пребывает по правую сторону Бога? Он, который и ходатайствует за нас?⁹⁶³

Нынешние страдания, гонения и мученичество народа Божьего – это ничто в свете любви Бога, излитой на нас через Мессию. Павел убежден (8:38–39), что:

...Ни смерть, ни жизнь, ни ангелы, ни начала, ни настоящее, ни будущее, ни силы, ни высота, ни глубина, ни какая другая тварь не сможет нас отлучить от любви Божьей в Мессии Иисусе, Владыке нашем.

И основа такой уверенности лежит в том, что сама смерть, стоящая на первом месте в списке потенциальных врагов, была побеждена. Не переосмыслена, не представлена в новом свете, но поражена. И это один из главных моментов всего Послания к Римлянам, который поддерживает веру Павла в любовь и в силу Творца и Бога Завета⁹⁶⁴.

(iv) Рим 9–11

После непрерывных рассуждений об Иисусе Мессии, его смерти и воскресении до конца 8-й главы, Рим 9–11 действительно очень контрастируют на фоне всего предыдущего. Однако не следует видеть здесь нечто большее, нежели риторический прием – стремление немного поделиться с читателем личной скорбью, примыкающей вплотную к восторженному заключению главы 8. Главы 9–11 фактически тесно и искусно связаны со всеми прочими частями Послания. Старые попытки рассматривать эту часть как отдельный разговор на

⁹⁶³ О трудной проблеме пунктуации в этом отрывке см. Wright, *Romans*, 612сл.

⁹⁶⁴ Большинство английских переводов передают *dynesetai* из последней строки главы просто как «will be able» («сможет»). Однако здесь важен контраст между *dynamis* Бога (1:4, 16, 20; 4:16), особенно проявившейся в воскресении Иисуса и Доброй вести, и всеми *dynamies* мира сего.

совсем другую тему, а также недавние попытки доказать, что Иисус Мессия не играет роли в аргументации разбираемого отдела (что открывает путь ко «спасению» для Израиля помимо него), экзегетически и богословски не состоятельны⁹⁶⁵.

Вся аргументация, – а это пространный пересказ истории Израиля, начиная от Авраама и до дней Павла, с акцентом на отдельные эпизоды, – достигает кульминации к середине 10-й главы, где в центре стоит воскресение Мессии, средоточие веры и цель долгой истории богоизбранного народа. *Telos gar nomou Christos*, провозглашает Павел в 10:4: Мессия – цель Торы, то место, куда направлен весь этот Рассказ; тот пункт, в котором раскрывается верность Бога своим же обетованиям. Израиль томился в «плену», о котором предупреждали Моисей и пророки, он ждал того часа, когда Бог его избавит. Один из важнейших отрывков, содержащих предостережения и обетования, к которому обращались более поздние библейские авторы и по меньшей мере два важных постбиблейских текста, – Втор 27–30. В нем перечисляются благословения (результат послушания Завету) и проклятия (результат непослушания), причем самое ужасное проклятие – это плен, изгнание. Затем, во Втор 30, содержится обещание, что если в изгнании Израиль обратится к ГОСПОДУ всем своим сердцем и душой, ГОСПОДЬ соберет народ снова и даст ему возможность любить Его от всего сердца. В этот момент сама Тора, которой доселе, казалось, трудно или невозможно следовать, приблизится к нему; ему не надо будет искать ее в небесах или за бескрайними морями, потому что она будет «в устах твоих и в сердце твоём», чтобы можно было руководствоваться ею и исполнять ее.

Если мы сопоставим текст Павла с другими толкованиями данного отрывка из Второзакония в эпоху Второго Храма, смысл Рим 10:4–13 становится ясным; при этом воскресение Иисуса вновь оказывается в центре⁹⁶⁶. Книга Варуха толкует Втор 30 с точки зрения Божьей Премудрости; именно Премудрость нужна Израилю, чтобы закончился плен. Один из кумранских текстов (4QMMT) интерпретирует данную главу, делая упор на некоторые заповеди Торы, которые, по мнению авторов, необходимо соблюдать в Храме. В обоих случаях предполагается, что обновление Завета, обещанное во Второзаконии 30, скоро совершится, может быть, даже оно уже началось. Павел с этим согласен, хотя по совершенно иным причинам. По его мнению, Завет получил обновление в Мессии и через Мессию. Как и во многих других отрывках, Павел говорит о Мессии в таких категориях, в которых современные ему иудеи говорили о Премудрости или Торе. Он переосмысливает Втор 30:11–14 в категориях обновления Завета и заключает: отрывок сбывается, *когда люди веруют Доброй вести об Иисусе, воскресшем Мессии и Владыке!* По общему признанию, это крайне насыщенный смыслами отрывок, но если рассматривать его в таком свете, все становится на свои места:

⁴ Ибо конец Закона – Мессия, к праведности каждого верующего. ⁵ Ибо Моисей пишет о праведности по Закону, что человек, исполнивший её, жив будет ею [Лев 18:5]. ⁶ А праведность по вере говорит так [Втор 30:12–14]: Не говори в сердце своем: «кто взойдет на небо?» – чтобы Мессию свести. ⁷ Или: «кто сойдет в бездну?» – чтобы Мессию из мёртвых возвести. ⁸ Но что она говорит? «Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём» – слово, которое мы проповедуем. ⁹ Потому что, если ты исповедаешь устами твоими Иисуса Владыкой и уверуешь сердцем, что Бог воздвиг его из мёртвых, ты будешь спасён. ¹⁰ Ибо сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению.

⁹⁶⁵ Об этом вопросе см. Wright, *Romans*, 620–626. Наиболее яркий пример первой ошибки: Ч. Г. Додд (Dodd 1959 [1932], 161–163); второй – К. Стендал (Stendahl 1976 гл. 1; Stendahl 1995).

⁹⁶⁶ Подробнее см. Wright, *Romans*, 655–666. Vos 2002, 303–310, видит в этом «теневую сторону» Доброй вести Павла о воскресении.

Основное исповедание христианской веры («Иисус есть Владыка») и основополагающее представление, на котором эта вера основана (что Бог Творец воздвиг Его из мертвых), – это знамения того, что обновление Завета совершилось и что те, кто исповедает такую веру, – истинные участники этого события, которые вкушают его плоды, даже если они родились язычниками и никогда не входили в этническую семью Израиля. Тут Павел соединяет несколько тем Послания и других своих представлений (в Послании к Римлянам соответствующая линия мысли идет от 2:25–29 через 3:27–30 и 8:4–8 к настоящему отрывку) и провозглашает, что обновление Завета, произошедшее в Мессии, есть основа для миссии к язычникам, в которой он сам участвует (10:12–18). Несомненно, для него воскресение Иисуса есть момент обновления Завета, и вера в это событие как в решающий акт Бога Израилева есть отличительная черта тех, кто принадлежит к обновленному Завету, подобному Завету с Авраамом в 4:18–22. Отметим: когда Павел заявляет, что воскресение есть событие обновления Завета и что вера в него – знак принадлежности Завету, это имеет смысл исключительно в том случае, если он подразумевает здесь телесное воскресение Иисуса. И не только потому, что именно так «воскресение» понималось в язычестве и в иудаизме. Никакой другой смысл, например, пребывание Иисуса «на небесах» как бесплотного духа (в сколь угодно высоком статусе), даже отдаленно не соответствует логике отрывка. Множество патриархов, героев и праведников уже обрели посмертную честь (как верили многие иудеи). Если речь лишь о том, что Иисус вошел в их число, невозможно понять, почему Павел придает его «воскресению» такое большое значение.

В Рим 9–11 есть и другое упоминание о воскресении. Оно перекликается с метафорическим пониманием воскресения в иудаизме Второго Храма, но переосмысляет его. Согласно 11:1–10, существует «остаток» этнических иудеев, которые, подобно самому апостолу, уверовали, что Иисус – воскресший Мессия и Владыка, тогда как другие, не уверовавшие, «ожесточились». Что же, спрашивает Павел в 11:11, этим все и кончится? Могут ли еще иудеи спастись? На это он отвечает решительным «да» и объясняет это, описывая «преткновение» и «поражение» этнического Израиля языком, который перекликается со сказанным как об Адаме, так и о Мессии в главе 5: «Если же преткновение их – богатство мира, и поражение их – богатство язычников, – то насколько более полнота их» (11:12)⁹⁶⁷.

Затем он обращается к языкохристианам. Павел напоминает им: «Я – апостол, посланный к язычникам» (11:13). Он придает огромное значение своей миссии проповедовать Добрую весть не–иудеям. Павел в своей деятельности руководствуется сказанным во Второзаконии о ревности, которую вызовет в Израиле факт приобщения не–иудеев к преимуществам избранного народа. То есть своим апостольством среди язычников он желает пробудить ревность в своих братьях–иудеях и тем самым спасти хотя бы некоторых из них (11:13–14). «Собратьев–иудеев» он буквально называет «своей плотью» (т. е. «своими родственниками по плоти»; ср. 9:3). Идея пробудить в «плоти» ревность, чтобы ее спасти, перекликается со сказанным в Рим 5–8 о важности пребывания не «во плоти», а в Духе (и, соответственно, обретении воскресения). Это позволяет Павлу говорить о восстановлении этнических иудеев как участников обновленного Завета, пользуясь метафорическим языком, который восходит по меньшей мере к Иез 37:

Ибо, если отвержение их – примирение мира, что будет принятие их, как не

⁹⁶⁷ О параллелях с некоторыми предшествовавшими отрывками см. Wright, *Romans*, 681.

Многие утверждали, что *zoe ek nekron* тут обозначает буквальное воскресение: восстановление иудеев как участников Завета произойдет в последний день, когда они будут воздвигнуты к жизни. Я же склонен думать, что Павел тут говорит метафорически, имея в виду этнических иудеев, отказавшихся от своего неверия в Добрую весть (11:22) и ставших членами «всего Израиля», где под последним имеется в виду эсхатологическая общность поверивших в Иисуса Мессию⁹⁶⁹. Но в данный момент этот вопрос интересует нас лишь постольку, поскольку он проливает свет на 11:15, и мне кажется весьма вероятным, что тут Павел, – и это единственный случай в раннехристианской литературе, – использует образ воскресения, чтобы описать восстановление Израиля для полноценного участия в Завете (ср. Книгу Иезекииля). Конечно, и в этом случае налицо христианское переосмысление (в частности, в отличие от Иезекииля, начисто отсутствует идея о географическом «возвращении»). Но данный отрывок заставляет думать, что воскресение Мессии стояло в центре представлений Павла о народе Мессии «по плоти» и что в свете воскресения он мог заново использовать древний смысл для новой цели.

(v) Рим 12–16

Последний раздел Послания к Римлянам куда важнее, чем думают многие комментаторы, он содержит немало значимых указаний на воскресение. И основу для всей последующей аргументации задает 12:1–2, где раскрывается эсхатологическая перспектива путем частичного наложения друг на друга века сего и века грядущего. Христиане призваны, как и в других текстах, жить в соответствии с грядущим веком, который уже начинается, и для этого требуется обновление ума:

¹ Итак, призываю вас, братья, милосердием Божиим предать тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу: духовное служение ваше;² и не применяйтесь к веку сему, но преображайтесь обновлением ума, дабы испытывать вам, что есть воля Божия: добрая и благоугодная и совершенная.

Если читать этот отрывок в свете Гал 1:4, Флп 3:20–21, Кол 3:1–11 и предшествующих частей Рим, можно выделить четыре момента, которые связаны с рассматриваемым нами вопросом. Во-первых, мы видим противопоставление нынешнего века (который в Послании к Галатам назван «злым») и нового мира, который уже начинается. Павел не упоминает о «грядущем веке», но его язык тут и в 13:11–14 указывает, что он мыслит в рамках схемы двух веков и верит, что «век грядущий» уже начался с воскресением Иисуса.

Во-вторых, нас не должно удивлять, что, говоря о послушании христиан, он употребляет не слово «плоть», но «тело». «Тело» (*soma*), в его антропологии, есть нечто переходное. Оно умирает, потому что остается тленным (8:10); оно может грешить, хотя отныне это и не обязательно, и нежелательно (6:12–14; 8, 12–14); но оно будет воздвигнуто, а это делает его достойным субъектом христианского поклонения и служения. И тут уместно добавить, что, подобно большинству антропологических терминов у Павла, понятие «тело» носит холистический характер. Слово «плоть» указывает на всего человека в его тленности и

⁹⁶⁸ Рим 11:15.

⁹⁶⁹ Рим 11:26; см. Wright, *Romans*, 688–693.

движении к смерти и часто носит оттенки «непокорности» и «греховности», тогда как «тело», во многом подобное современному слову «личность», указывает на всего человека, пребывающего в рамках пространства и времени в благом творении и призванного жить в радостном послушании⁹⁷⁰. В этом свете можно рассматривать и 12:5; Павел говорил об этнических иудеях как о «народе Мессии по плоти» в 9:5, а теперь, также в программном утверждении, которое он будет развивать, он говорит о множестве христиан, составляющих «одно тело в Мессии». Это не означает, что Церковь есть целиком и полностью «воскресшее тело Мессии», что любят повторять люди, которые совмещают неверие в телесное воскресение с высокой экклезиологией⁹⁷¹. Скорее можно сказать, что Церковь, состоящая из иудеев и язычников, является как бы порожденной воскресением новозаветной версией этнической солидарности Израиля. И для этого более адекватно использовать слово «тело», а не «плоть».

В-третьих, когда Павел во 2-м стихе говорит о том, чтобы не «приспособляться» (*syschematizesthé*), но «преобразиться» (*metamorphousthē*), он пользуется тем же языком, что и в Флп 3:21, где дает обещание, что Иисус «преобразит» (*metaschernatisei*) нынешнее тело, чтобы оно стало подобным его телу славы. Но там он указывает на само будущее событие воскресения (или, точнее, на преобразование тех, кто еще будет жив к тому моменту); тут же он говорит о том, что должно случиться в настоящее время. По-видимому, мы снова имеем дело с элементами инаугурационной эсхатологии, подобно тому, что мы видели в Рим 6; в данном случае это особенно относится к уму. Именно в этой сфере произошло падение человечества (1:18–25), именно отсюда должно начаться и обновление. Тело и ум вместе должны жить в соответствии с грядущим веком, который уже начался благодаря Иисусу.

В-четвертых, это «преобразование» ума тесно связано с тем, что Павел говорит в Кол 3:10: «новый человек» обновляется через познание по образу Творца. Павел уже сказал, что Бог намерен создать обновленное человечество, соответствующее образу Его Сына (8:29); теперь мы видим, что это означает на практике. Павел использует язык «воскресения», применявшийся для описания уже произошедшего события воскресения Иисуса и будущего события – обещанного окончательного воскресения тела, чтобы на его основе сформулировать утверждение о том, что значит жить подлинной человеческой жизнью в новом веке.

Такое эсхатологическое введение ко всему разделу влечет за собой рассуждение, которое вращается вокруг этой темы и возвращается к той же точке в 13:11–14⁹⁷². Это мало чего добавляет к тому, что мы уже видели, но особенно интересно тем, что перекликается с 1 Фес 5:1–11, где дан образ проходящей ночи и начинающейся зари нового дня. Христиане принадлежат дню, и им следует себя вести соответственно дневному образу жизни, а не ночному, – и тут мы снова находим смешанную метафору о «доспехах» (13:12). Подобно Рим 6, призыв в этом отрывке основан на представлении о том, что исходным пунктом для христиан уже является истина воскресения. Только тогда имеет смысл указание не увлекаться попечением о «плоти» (13:14). Как и в Еф 4:24 и Кол 3:10, Павел призывает читателя «облечься» в нового человека, который есть сам Мессия, воскресший Владыка Иисус.

Развернутая аргументация в 14:1–15:13 стоит в центре данного раздела, а также содержит богословское заключение всего Послания в целом. Павел призывает христиан, принадлежащих к различным социальным слоям и народам, искать, как им быть вместе, в частности, вместе поклоняться, уважая совесть других, особенно в вопросах, вызывающих

⁹⁷⁰ См., например, Gundry 1976.

⁹⁷¹ Например, Robinson 1952.

⁹⁷² О композиции Рим 12–13 см. Wright, *Romans*, 700–703.

разногласия. И это не чисто прагматические соображения, но соображения, основанные на центральном событии Доброй вести, что объясняет 14-я глава:

⁷ Ибо никто из нас не живёт для себя, и никто не умирает для себя.⁸ Ибо живём ли – для Владыки живём, умираем ли – для Владыки умираем. И потому, живём ли или умираем – мы принадлежим Владыке.⁹ Ибо для того Мессия умер и ожил, чтобы стать ему Владыкой и над мёртвыми и над живыми.

¹⁰ А ты что осуждаешь брата твоего? Или и ты, что унижаешь брата твоего? Ибо все мы предстанем на суд Божий⁹⁷³. ¹¹ Ибо написано: Живу Я, говорит Господь: предо Мною преклонится всякое колено, и всякий язык исповедает Бога. ¹² Итак каждый из нас за себя даст отчет Богу.

Именно там, где большинство толкователей полагают, что они перешли от чисто богословских глав к вопросам «обычаев» и «этики», Павел помещает этот удивительный маленький текст, перекликающийся с ключевыми отрывками других Посланий, в частности, с Флп 2:10–11, где он провозглашает, что всякое колено преклонится и всякий язык будет исповедовать, что Иисус есть Владыка. Тут подчеркиваются вселенские масштабы власти Иисуса; отчасти Павел сознательно использует в этом разделе слово *kyrios*, «Владыка», и в его полном христологическом смысле, как тут, и в метафорическом, понимая под ним «господина» над слугами или рабами (см. ст. 4). Сам этот стих любопытен с точки зрения языка, связанного с идеей «воскресения»: «Ты кто, осуждающий чужого раба? Пред своим владыкой он стоит или падает. И будет восстановлен, ибо силен Владыка восстановить его». Глагол «стоит» (*stesei*) того же корня, что и слово «воскресение» (*anastasis*); упоминание о силе Владыки «восставить» (*stesei*) его, безусловно, намекает на воскресение. На последнем суде, где все будут держать ответ перед Богом, Владыка «восставит» (т. е. воздвигнет из мертвых) не тех, кто соблюдал определенную культурную традицию, сколь угодно почтенную, но тех, кто верно ему служил.

Таким образом, этот отрывок содержит и ясное утверждение о смерти и воскресении Иисуса, и утверждение (ст. 8), аналогичное Флп 1:18–26 (особенно в 1:21), о принадлежности христиан Владыке, в жизни и в смерти. Владычество Иисуса «над мертвыми и живыми» (ст. 9) есть основа для Последнего суда. Когда Павел цитирует Ис 49:18 в стихе 11, начальные слова «живу Я, говорит Господь» указывают на воскресение Мессии: отныне он, как владыка мертвых и живых, может собрать всех на суд. Эта эсхатологическая перспектива дает возможность экуменизму культурно разных христианских течений развиваться на основе самой Доброй вести.

Достоин внимания, что последний отрывок о «воскресении» в Послании находится именно там, где Павел собирает воедино все линии своей аргументации. Он начинал с провозглашения Благой вести, что Иисус–Мессия из рода Давида и что он был утвержден в этом звании живым Богом через воскресение. А заканчивает он свои пространные доводы за единство Церкви поверх традиционных барьеров, разделявших иудеев и язычников, цитатой из Ис 11:10, причем по Септуагинте, где это выражено яснее:

Будет корень Иессеев,
Восстающий, чтобы начальствовать над язычниками;
на Него язычники будут надеяться.

⁹⁷³ Разночтение («Мессии»), содержащееся в некоторых рукописях, почти наверняка отражает ассимиляцию с 2 Кор 5:10 и с обычным представлением иудеев о том, что Мессия будет судить мир (ср. Рим 2:16, Деян 17:31).

Этим стихом (15:12) заканчивается огромный цикл размышлений, начатых в 1:3–5. Давидический Мессия был утвержден через воскресение, как истинный Мессия, владыка и судья всех⁹⁷⁴. И миссия Павла в том и состояла, чтобы привести все народы к послушанию вере во имя Мессии. А сейчас он основывает свой призыв к единству именно на той же Благой вести, прибавляя лишь заключительное благословение (15:13), которое указывает на надежду, надежду на силу Духа Святого, что для читателя Послания к Римлянам может значить лишь одну вещь, а именно – воскресение. Для Павла воскресение Иисуса из Назарета было самой сутью Доброй вести (конечно, отсюда нельзя исключить крест, но именно воскресение придает ему смысл); оно – движущий мотив веры, основа для оправдания, для верности в христианской жизни, для единства, а кроме того оно бросает вызов началам и властям⁹⁷⁵. Это событие провозглашает, что есть «иной царь», и призывает людей быть верными ему, а потому – вести иной образ жизни во исполнение иудейских Писаний и в ожидании наступления нового мира, который уже начался на Пасху и достигнет своей завершенности, когда, наконец, пройдет ночь и день войдет в свою полную силу.

И снова подчеркнем: когда Павел говорит о воскресении Иисуса, он всегда имеет в виду именно телесное воскресение. И многообразные примеры метафорического использования этой идеи лишь подчеркивают, а не умаляют ее буквальный смысл. В любом случае это последовательное развитие древнего иудейского учения, где воскресение понималось не только буквально (новая телесная жизнь, уготованная народу Божьему), но и метафорически (национальное восстановление и прощение). Однако в основе аргументации Павла лежит представление о буквальном, телесном воскресении.

8. Интерлюдия: Пастырские Послания

Споры о Пастырских Посланиях и их авторстве еще будут продолжаться, и я сейчас не намерен высказываться по этому поводу. Однако, говоря об идее воскресения в Паулинистическом корпусе, нельзя не остановиться на них хотя бы вкратце. (Было бы произволом исключить их из раздела, посвященного Павлу: даже если они, как считает большинство исследователей, не созданы самим Павлом, их автор или авторы тесно связаны с его трудами и образом мыслей.) Мы исследуем раннехристианские традиции о воскресении, а не Павлово богословие (или его гипотетических последователей) как таковое. Кстати сказать, одним из оснований для сомнений в авторстве Павла выступает тот факт, что о воскресении Пастырские Послания упоминают лишь вскользь, что является весьма нетипичным для бесспорно аутентичных Павловых Посланий.

Пастырские Послания мало говорят о христианской надежде. Самый очевидный отрывок мы находим во 2 Тим 2, где упоминается о двух людях, которые, по-видимому, учат не тому, чему все остальные:

¹⁶ А негодных пустых речей избегай; ибо будут всё больше преуспевать в нечестии, ¹⁷ и слово их, как зараза, будет распространяться; в их числе Именей и Филит, ¹⁸ которые уклонились от истины, говоря, что воскресение уже произошло, и разрушают в некоторых веру. ¹⁹ Однако, твердое основание Божье стоит, имея

⁹⁷⁴ Уже заканчивая эту книгу, я нашел, где впервые встретил подобное истолкование 15:12: в *Togtance* 1976, 30.

⁹⁷⁵ О связи этой темы с Рим 13:1–7 см. *Wright, Romans*, 715–723.

эту печать: «Познал Господь Своих», и: «да отступит от неправды всякий, именующий имя Господне».

Вероятнее всего, Именей и Филит были в числе первых сторонников тех представлений, которые впоследствии стали популярными в определенных кругах: будто «воскресение» – это не телесная жизнь после «жизни после смерти», а особый духовный опыт, достигаемый еще при этой жизни. Пережившие такой опыт, образно говоря, «воскресли из мертвых». Неясно, призывали ли Именей и Филит других людей приобщиться к этому опыту, или же утверждали, что если человек не находится среди таких избранных, для него не остается надежды. Как бы там ни было, они уводили других в сторону от основной цели христианской надежды.

Особенно интересен ответ, который автор приводит в 19–м стихе в виде двух цитат из Ветхого Завета. Контекст Числ 16:5 («ГОСПОДЬ знает своих!») – рассказ о мятеже Корея, в котором, в частности, участвуют Дафан и Авирон, сыновья Елиава (внука Рувима). Процитированная фраза – это реплика Моисея насчет мятежа; ГОСПОДЬ покажет, кто такие Моисей и Аарон – самозванцы или люди, поставленные Богом. Далее Дафан и Авирон выражают сомнение в том, что надежда на землю, текущую молоком и медом, когда-либо исполнится⁹⁷⁶. На следующий день они получают ответ: Корея, Дафана и Авирона с их семьями отделяют от остальных израильтян, и Моисей провозглашает, что если они умрут естественной смертью, значит, ГОСПОДЬ его не посылал, но если ГОСПОДЬ поразит отступников, а именно – земля разверзнется и они живыми сойдут в Шеол, – тогда станет ясно, что они мятежники, презревшие ГОСПОДА. И происходит, как он сказал⁹⁷⁷.

Это перекликается с ситуацией, описанной в 2 Тим 2. Автор намекает: Именей и Филит – своего рода мятежники, оспаривающие авторитет назначенных вождей Церкви. Более того, они сомневаются в исполнении надежды на воскресение, как Дафан и Авирон сомневались в обетовании о земле. И подобно тому, как обетование о воскресении означает, что Бог сделает нечто новое, за пределами человеческих ожиданий, наказание Дафана и Авирона состояло в осуждении их небывалым доселе образом. Трудно сказать, сколь далеко шел автор Второго Послания к Тимофею в параллелях с бунтом Корея. Но он рассуждает в том же ключе, в каком еврейские учителя мудрости возражали саддукеям: если вы не верите в воскресение, вы не будете в нем участвовать. 2 Тим предупреждает: в будущем, на суде, Бог покажет, кто принадлежит Ему, а кто нет, другими словами, какое учение истинно, а какое ложно.

Вторая библейская цитата менее понятна («да отступит от неправды всякий, именующий имя Господне»). Похоже, что это сочетание двух отрывков: Сир 17:23 («Возвратись ко Всевышнему, и отвратись от неправды»⁹⁷⁸) и Ис 26:13 («ГОСПОДИ Боже наш! другие владыки кроме Тебя господствовали над нами; но мы называем только Твое имя»⁹⁷⁹). Оба отрывка говорят о посмертии. Сирах думает, что после смерти вообще ничего нет: следующие два стиха утверждают, что никто не восхвалит Всевышнего в Аиде и что хвала кончается, когда люди умирают. Может быть, автор 2 Тим об этом знает и предупреждает Именей и Филита об участи, уготованной им за утверждение того, что воскресение уже произошло? Вероятность этого усиливает контекст Ис 26:13: наказанные ГОСПОДОМ не имеют надежды на будущую жизнь; согласно 26:19, «Оживут мертвецы

⁹⁷⁶ Числ 16:12–14. Эта история вплетается в израильскую традицию и в других местах: ср. Пс 105:16–18.

⁹⁷⁷ Числ 16:26–33.

⁹⁷⁸ См. также Иов 36:10.

⁹⁷⁹ См. также Лев 24:16, Сир 24:9 (о призывании имени Господа).

Твои, восстанут мертвые тела!»⁹⁸⁰ Таким образом, в 2 Тим 2:19 мы видим, можно сказать, почти Павлову компактность: цитаты дают понять, что последним доказательством заблуждения Именея и Филита будут грядущий суд и воскресение, которые они отрицают.

Кроме рассмотренного отрывка, другое значимое упоминание о загробной жизни в Пастырских Посланиях сводится к повторному упоминанию о «бессмертии». В 1 Тим 6:16 автор провозглашает, что Иисус Мессия – истинный царь (этот отрывок наполнен отголосками имперской риторики, и нельзя сомневаться в его «подрывном» характере, но это другая тема): только он – повелитель, Царь царствующих и Владыка властвующих, «единый, имеющий бессмертие», живущий в свете неприступном. По-видимому, это говорит о том, что, вопреки общему эллинистическому мнению, согласно которому все люди по естеству обладают бессмертной душой, только один Иисус прошел сквозь смерть и оказался в мире, где смерть уже не имеет над ним власти. Как известно, это прямо соответствует тому, что мы видим у Павла. В то же время сам Иисус, согласно 2 Тим 1:10, «упразднил смерть и дал воссиять жизни и нетлению чрез Добрую весть». Таким образом, отрицание того, что любой человек имеет бессмертие сам по себе, уравнивается утверждением, что смерть была сокрушена и за ней открылась новая жизнь благодаря Иисусу. Пока еще никто другой ее не достиг, но она доступна. Это также соответствует представлениям Павла.

И тут также понятие «воскресение» может использоваться для указания на нынешнюю жизнь христиан. Как и в синоптической традиции, которая, без сомнения, является источником следующего отрывка из 2 Тим 2, вызов Доброй вести можно выразить словами о переходе от смерти к жизни:

¹¹ Верно слово:

ибо если мы с ним умерли, то с ним и жить будем;

¹² если терпим, то с ним и царствовать будем;

если отречёмся, то и он отречется от нас;

¹³ если мы неверны, то он пребывает верен,

ибо отречься от себя он не может.

Как и в Рим 6, вопрос о значении слов «жить будем» остается открытым. Либо это буквально указывает на будущее, либо это логическое будущее время глагола, что указывает на «жизнь», которая уже начинается здесь и теперь. Но параллель со следующим предложением («с ним и царствовать будем»⁹⁸¹) предполагает, что речь тут идет о буквальном будущем. Евангельской традиции (например, Мк 8:34–38 и пар.) здесь предана мнемоническая форма – ради самой Доброй вести. Как и в Мк 8, в основе лежит исповедание Иисуса Мессией. Смотрите предшествующий отрывок:

⁸ Помни Иисуса Мессию, воздвигнутого из мёртвых, от семени Давидова, согласно моей Доброй вести, ⁹ в служении которому я терплю страдание даже до уз, как злодей, но слово Божье не связано узами.

Это тесно перекликается с Рим 1:3–4, где в центре Доброй вести стоит утвержденное воскресением давидическое мессианство и богосыновство Иисуса (понятия в данном случае равнозначные). И, как известно, традиция, отраженная в Мк 8 и пар., была тесно связана с

⁹⁸⁰ См. выше, с. 134–135.

⁹⁸¹ Соответствует Рим 5:17; см. также 1 Кор 4:8, хотя это место несет отпечаток иронии.

исповеданием Петра (8:29). Весь отрывок (2:8–13), по-видимому, отражает следующий ход мыслей: Иисус есть Мессия, поэтому не надо бояться страданий и надо его исповедовать, а не отречься от него. Мессианство Иисуса подтверждается его воскресением, – соответственно, путь к жизни с ним лежит через смерть вместе с ним. А это, в свою очередь, готовит читателя к предостережению относительно учения Именея и Филита в стихах 16–19.

Остается маленький загадочный поэтический фрагмент в 1 Тим 3:16. Не слишком тесно связанный с непосредственным контекстом (детальные наставления служителям Церкви), он внезапно появляется в тексте, чтобы кратко изложить историю Иисуса:

Он, Кто явлен был во плоти,
оправдан был в Духе,
виден (*ophthe*) был ангелами,
проповедан был в народах,
принят был верою в мире,
вознесён был во славе.

Перед нами своего рода формула, поэтому отсутствие прямого упоминания о воскресении может удивить. Однако это не вероисповедание (крест также не упомянут!), а просто стихотворение или гимн. Поэтому не стоит придавать большое значение отсутствию в нем тех или иных деталей. Отметим два других момента. Во-первых, на воскресение может намекать слово «оправдан» (*edikaiothé*). Иисус был «оправдан» живым Богом – отчасти как Мессия – после приговора и казни. Ведь мы уже говорили о тонкой взаимосвязи между воскресением и оправданием⁹⁸². Слова «в Духе», таким образом, указывают на *посредничество* Духа при воскресении, как мы это часто встречаем у Павла, а вовсе не на какую-то «внетелесную» сферу, где совершается «оправдание»⁹⁸³. Упоминание о том, что Иисус был «виден» ангелами, или «показал себя» ангелам (*ophthe angelots*), уникально; нигде больше не упомянуто, что ангелы видели воскресшего или, если уж на то пошло, вознесшегося Иисуса (хотя, возможно, для христиан 1-го века это представлялось самоочевидным). Во-вторых, окончание стихотворного фрагмента (если его считать таковым) предполагает, что «вознесен был в славе» – событие, отдельное от описанных выше, хотя и вряд ли хронологически следующее за ними, поскольку во всех раннехристианских схемах вознесение предшествует проповеди народам и распространению веры в мире, а не наоборот.

Таким образом, Пастырские Послания отражают несколько аспектов раннехристианских представлений о будущем воскресении христиан, о телесном воскресении Иисуса и о взаимосвязи между ними. Если исключить последний отрывок, остающийся загадкой, можно сказать, что они четко соответствуют тем формам мышления, которые мы уже изучили. Скудность упоминаний о воскресении заставляет усомниться в Павловом авторстве, но явных богословских отличий от его основных Посланий мы не находим⁹⁸⁴.

⁹⁸² Например, в Рим 4:24сл., о чем см. выше, с. 272сл.

⁹⁸³ Вопреки, например, мнению Harvey 1994, 74: «Место нашего оправдания – на небесах: соединившись [со Христом] в его воскресении, мы становимся участниками его оправдания, которое произошло в духовной (не телесной) сфере». Мне кажется, Харви ставит телегу впереди лошади. Воскресение есть основа оправдания, а не наоборот; а как мы видели, воскресение всегда телесно (и совершается через действие Духа). Что касается этой фразы, ср. 1 Кор 6:11: «вы были оправданы... в Духе Бога нашего».

⁹⁸⁴ О воскресении в Пастырских Посланиях и основных Посланиях Павла см. R. F. Collins 2002.

9. Павел о воскресении (кроме Первого и Второго Посланий к Коринфянам): заключение

Сделанный нами обзор текстов Павла позволяет сделать пять заключительных выводов.

Во-первых, представления Павла о воскресении, при всей своей многогранности и многообразии, целостны и последовательны. Обнаруживаются три основные элемента, всегда находящиеся в одном и том же взаимоотношении. (1) Телесное воскресение Иисуса Мессии как чудо, совершенное Богом Творцом. (2) Будущее телесное воскресение всех тех, кто принадлежит Мессии (включая преобразование всех оставшихся в живых к тому моменту, так что они обретают такую же, как и умершие до этого, новую жизнь нетленного тела). (3) Ожидание второго события на основании первого в нынешней христианской жизни, где язык «воскресения» используется как яркая метафора, что параллельно метафорическому употреблению, не устраняющему буквальное употребление, в иудаизме. В плане иудейского спектра представлений, с Павлом все ясно: он твердо верит в телесное воскресение. Вместе со своими братьями–иудеями он противопоставляет категориям языческих мыслителей. Вместе со своими братьями–фарисеями он противопоставляет прочим иудеям.

Мы видим, как он осторожно прокладывает путь к описанию промежуточного состояния и разрабатывает для этого новый язык на основании своей христианской веры. Умершие будут «с Мессией», или они «уснули в Мессии». Вероятно, он использует «сон» как метафору, не предполагая, что мертвые пребывают в бессознательном состоянии. И все это вписывается в общую картину, наиболее полно представленную в Рим 8, – он описывает совершенно новый мир, который Бог намерен создать, и говорит о том, как это совершится. Такие ответы дает Павел на вопросы, поставленные нами в начале данной главы.

Редко Павел показывает всю эту картину сразу. Из того, что мы уже рассматривали, ближе всего к этому Послание к Римлянам. Но многочисленные и разнообразные примеры языка, связанного с идеей «воскресения», рассыпанные по его текстам, вполне вписываются в общую картину.

Во-вторых, единственно ощутимое развитие (в отличие от расстановки разных акцентов в разных ситуациях) в его текстах, которые мы изучили, это изменение его начального представления о том, что он будет среди живых, когда вернется Мессия, на более позднее, когда он предполагает, что может умереть раньше этого события. Это ярче всего проявляется, как мы увидим, во Втором Послании к Коринфянам, но уже присутствует как вопрос в 1–й главе Послания к Филиппийцам, а в Послании к Римлянам нет никаких указаний на то, что Павел ожидает избежать смерти⁹⁸⁵. В частности, хотя Послания к Ефессянам и Колоссянам безусловно имеют свою специфику (как ее имеют Первое Послание к Фессалоникийцам, Послания к Филиппийцам и Римлянам), нет оснований думать, что от других Посланий Паулинистического корпуса их отделяет непроходимая пропасть (по меньшей мере в изучаемом нами вопросе).

В-третьих, представления Павла о воскресении прочно укоренены в иудаизме, – чему не следует удивляться, потому что ни один из известных нам язычников не мог себе представить, что воскресение может или должно произойти, и уж тем более не разрабатывал на сей счет концепций. Однако, оставаясь в контексте иудаизма, Павел разработал представления, которые отличались рядом ярких особенностей от иудейских. И таких новых особенностей по меньшей мере семь.

⁹⁸⁵ Лонгенекер (Longenecker 1998) предлагает одну из альтернативных схем развития представлений Павла.

(1) Он верил, что живет в новую эсхатологическую эпоху: «грядущий век» начался в момент воскресения Мессии. Другие направления иудаизма (особенно кумраниты) имели своего рода инаугурационную эсхатологию, но не отсчитывали новую эпоху от воскресения. Никто не думал, что Учитель Праведности уже телесно воскрес из мертвых⁹⁸⁶.

(2) Формулировки, касающиеся того, что *означает* воскресение – Иисуса, верующих в будущем и, в метафорическом смысле, верующих в настоящем, – у Павла значительно более конкретные, чем все, что мы находим в иудаизме. У воскресения есть конкретный носитель, то есть тело (идет ли речь об окончательном воскресении или о нынешнем послушании христиан); но оно всегда означает *преображение*, путь через смерть к новой форме жизни по ту сторону, а не просто возвращение к жизни прежнего рода, как это произошло с людьми, возвращенными к жизни Илией и Елисеем, и как, по-видимому, это себе представлял автор Второй книги Маккавейской.

(3) В то же время иудейский контекст подвергнут утонченной реинтерпретации. Так, самый известный библейский отрывок с предсказанием телесного воскресения, Дан 12:2–3, остается источником отдельных слов и образов, но переосмыслен Павлом: у него ни воскресший Иисус, ни воскресшие верующие (что предстоит им в будущем) не сияют подобно звездам, хотя Павел использует именно этот образ, чтобы описать нынешнее христианское свидетельство в темном мире, в «настоящем лукавом веке». Другими словами, он использует его так же, как (трансформируя его) он использует иудейский метафорический язык, где «воскресение» указывает на «возвращение из плена/прощение грехов», с дополнительным значением: «новый акт любви Творца и Бога Завета».

(4) Павел, подобно верившим в воскресение иудеям (в частности, своим бывшим коллегам фарисеям и их последователям раввинам), в своих представлениях основывался на силе Бога Творца; хотя, говоря о воскресении верующих (будущем и настоящем), он опирался также и на воскресение Иисуса. И подобно Иезекиилю, он воспринимал «дыхание» или «дух» Бога Творца в качестве личного посредника при воскресении, что, конечно, несет отголоски Быт 2:7, и фактически повествование первой книги Библии, которое суммируется в Пс 8:5–7, стоит за его мыслями об этом предмете. И снова мы видим соответствие мышлению иудаизма, но представления Павла отличает куда большая четкость. И это можно объяснить именно тем, что по его представлениям Мессия был воздвигнут из мертвых. Так что слова о «сыне человеческом» из Пс 8:5 (как некоторые полагают, их и ранее прилагали к Мессии) говорили Павлу о том, что Мессия воистину человек, которого воскресение сделало владыкой всего творения.

(5) Оставаясь в рамках иудейских представлений о воскресении, Павел разработал новую лексику, отражающую специфику его подхода. Он провел грань между «плотью» (*sarx*) и «телом» (*soma*), что дало ему возможность подчеркнуть как связь, так и разрыв между нынешним и будущим телесным существованием. В своем использовании понятия «слава» (для указания не на видимое сияние, а на честь, почет и новую ответственность в грядущем мире) он опирался на иудейские тексты, но пошел гораздо дальше своих предшественников.

(6) Вера Павла в воскресение Иисуса и в последующее воскресение тех, кто ему принадлежит, позволяет ему разработать собственную версию распространенного иудейского учения о Последнем суде. Он делит этот суд на два хронологически разных этапа: «осуждение», в каком-то смысле, уже произошло при распятии (Рим 8:3), поэтому «нет никакого осуждения для тех, которые в Мессии Иисусе» (8:1). Таким образом, двухэтапное воскресение является, особенно в Послании к Римлянам, контекстом для главной доктрины Павла об оправдании верой, основанной на том, что осуществилось в Иисусе, и ожидании приговора в последний день.

(7) Пожалуй, более всего Павла отличает от иудейских современников то, как много и

⁹⁸⁶ Уайс (Wise 1999) оспаривает это мнение, но его аргументы пока не убедили других ученых.

как часто он думает о воскресении (в следующей главе, посвященной Первому и Второму Посланиям к Коринфянам, это будет особенно заметно). Даже в тех иудейских текстах, которые провозглашают воскресение, мы не видим, чтобы эта мысль настолько вплеталась во все остальные рассуждения, освещая и поддерживая одну тему за другой, как это очевидно в случае Павла. И этот феномен сам по себе нуждается в историческом объяснении.

При этом Павел прочно стоит на основе иудейской традиции. Он развивает и модифицирует ее, но в свете Мессии, а не желая приспособить ее к язычеству.

В-четвертых, мышление Павла в целом, – которое не является предметом данной книги, но о котором я писал в других местах, – также укоренено в иудаизме, но радикальным образом переосмыслено, и сосредоточием этого переосмысления является Иисус и, в частности, его воскресение⁹⁸⁷.

(1) Павел опирается на ряд *рассказов*, играющих ключевую роль в любой форме иудейского *мировоззрения*, в частности, о сотворении мира и исходе. Но Павел использует их, чтобы говорить о новом творении и новом исходе, осуществленным через смерть и новую жизнь Иисуса. По его мнению, весь Рассказ об Израиле, от Авраама до плена и далее, обрел завершение в Иисусе – распятом и воскресшем Мессии.

(2) Различные аспекты его апостольской *деятельности* – миссия к язычникам, молитва, призыв к страданию, сбор пожертвований в языкохристианских церквях для помощи обедневшим иудейским церквям – вырастают из иудейского (более того, из фарисейского) *мировоззрения*, но обладают глубоко уникальной спецификой из-за евангельских событий, особенно воскресения. Павел верил, что новая эпоха уже наступила, и только поэтому решил, что язычники должны услышать Благоую весть. И совершенно очевидно, почему он был столь убежден в наступлении такой эсхатологической перемены: он верил, что Иисус воскрес из мертвых.

(3) К символам его апостольской деятельности по основанию общин относятся провозглашение им Доброй вести и изложение зашифрованных или явных повествований, относящихся к крещению (Гал 3, Кол 2, Рим 6). И эти вещи также тесно связаны со смертью и телесным воскресением Иисуса.

(4) *Ответы*, которые Павел дает на *мировоззренческие вопросы*, легко выстраиваются:

(i) Кем являемся мы, христиане? Мы пребываем «в Мессии». Наша идентичность зависит исключительно от исповедания его как воскресшего Владыки. Мы – народ Нового Завета, народ, исполнивший Тору, – всемирная семья, обещанная Аврааму Единым истинным Богом.

(ii) Где мы? В благом творении благого Бога. Творение еще стонет в родовых муках, ожидая своего освобождения от тления, но воскресший и вознесенный Мессия уже стал его Владыкой.

(iii) Какие существуют проблемы? И мир, и мы сами еще не получили окончательного освобождения. Большинство людей в мире, и язычники, и иудеи, пребывают в неведении относительно того, что Бог Израилев совершил в Иисусе Мессии. В частности, нынешние власти этого мира (кесарь и остальные, а также темные «духовные» силы, стоящие за ними) – это в лучшем случае пародия, а в худшем – чудовищное и богохульное извращение истинной справедливости и мира, которые входят в замысел Бога о Его мире. Грех все еще держит идолопоклонников крепкой хваткой, смерть все еще действует, как тиран.

(iv) Каково решение? В долгосрочной перспективе – Творец совершит великое деяние

⁹⁸⁷ Анализ мировоззрения Павла – см. *NTGP*, особенно 122–126. Краткий очерк о мировоззрении Павла – см., например, Wright, *Paul and Caesar*.

нового творения, которое освободит всю вселенную, и тогда воцарятся подлинная справедливость и мир, вопреки усилиям врагов; все праведники восстанут из мертвых, а живущие к тому моменту верующие преобразятся. В ближайшем будущем Добрую весть надлежит возвестить всему миру, и она сама будет действовать с силой: бросать вызов, преображать, исцелять и спасать, – и таким образом появится, образно говоря, народ «воскресения».

(v) Какой момент мы переживаем? «Грядущий век» уже начался, но «век нынешний» все еще продолжается. Мы живем между двумя воскресениями, воскресением Иисуса и нашим собственным; между победой над смертью на Пасху и окончательной победой, когда Иисус «явится» снова. И такое напряжение между «уже есть» и «еще нет» проходит красной нитью через все представления Павла о христианской жизни, лежит в основе, например, его понимания страдания и молитвы.

Таким образом, мировоззрение Павла неизменно показывает, что он *одновременно* и остается на почве иудаизма, черпая свои главные идеи и категории из его богатого наследия, и постоянно их развивает, особенно в свете воскресения Иисуса, а также выводов, которые отсюда вытекают. Это подводит нас к пятому и последнему моменту.

Пятый момент ставит неизбежный исторический вопрос. Если Павел на самом деле столь многое почерпнул из иудейских представлений, что побудило его говорить об этом такими словами? Он знал, что «воскресение», описанное пророками и в позднейшей иудейской традиции, пока еще не совершилось. Авраам, Исаак, Иаков и другие еще не воздвигнуты к новой телесной жизни; если же говорить о метафорическом смысле «воскресения», то Израиль тоже пока еще не свободен от угнетения, рабства и «плена». Почему же Павел говорит, что воскресение *уже* произошло, и это звучит не как загадочное утверждение вне контекста, но как краеугольный камень его веры в то, что Иисус есть Мессия, и как основа для пересмотра и перекройки всего его мировоззрения?

Ответ самого Павла на такой вопрос очевиден: он так говорит, потому что в это верит. Когда он говорил о воскресении Иисуса, это не было зашифрованной речью о том, что у него было яркое духовное переживание или что он вдруг увидел перед собой новый путь духовного или психологического развития. И не хотел он этим сказать что-либо вроде: «Единый Бог любит нас даже больше, чем мы себе представляем». Павел указывал на то, что, как он верил, действительно произошло. Более того, развитие его представлений о смысле «воскресения», отталкивающихся от иудейской почвы, но приведших Павла в такие места, до которых ни один иудей ранее не доходил, показывает: он считал, что знает о воскресении больше, знает нечто такое, к восприятию чего традиция его не подготовила. Воскресение уже происходит в два этапа (сначала Иисус, потом все люди); воскресение как метафора указывает не на восстановление Израиля (хотя в Рим 11 есть и такой дополнительный смысл), но на нравственное восстановление людей; воскресение будет не победой Израиля над врагами, но миссией к язычникам, где вера делает всех равноправными; воскресение не есть просто реанимация мертвых тел, но преображение и облечение в нетленное тело. И все эти изменения объясняются только одним – тем, что, как верил Павел, произошло с Иисусом.

Этот начальный обзор представлений Павла, из которого мы пока исключили два Послания, вокруг которых экзегеты ведут самые жаркие битвы, имеет огромное значение не только для понимания Павла, но также для понимания всего раннего христианства, поскольку Павел тут наш самый ранний свидетель. Конечно, не стоит спешить с выводом, что Павел выражает мнения всех первых христиан. Судя по всему, это не так. Но как бы он ни критиковал других учителей, каким бы своеобразием ни отличались его представления, вряд ли у него был повод спорить с кем-либо об основном вопросе – о том, что Мессия был воздвигнут из мертвых.

Все это подводит нас к переписке Павла с запутавшейся церковью в Коринфе, которую он любил и которая приводила его в ярость. Эти два Послания исключительно важны для

нашей темы.

Глава шестая. Воскресение в Коринфе (1): Введение

1. Введение: проблема

Воскресение – как Иисуса, так и его народа – одна из важнейших тем Первого и Второго Посланий к Коринфянам. Чтобы разобраться в ней, необходимо вникнуть в целый ряд других проблем. Некоторые из них столь же далеки от решения в наши дни, как и во времена появления библейской критики: например, какие партии существовали в коринфской церкви? Кем были оппоненты Павла? Второе Послание к Коринфянам – цельный документ или оно составлено из разных Посланий? Только лишь о 1 Кор 15 написано множество томов. В последнее время было опубликовано много новых солидных комментариев на разбираемые в этой главе Послания и монографий, посвященных связанным с ними темам. К сожалению, у нас нет возможности все это рассматривать. Необходимо, однако, остановиться на взаимосвязи между двумя центральными отрывками – 1 Кор 15 и 2 Кор 4:7–5:10. Вновь и вновь можно услышать, что между написанием первого и второго произошла радикальная перемена, что Павел перешел от более–менее типично иудейских представлений о воскресении в первом отрывке к куда более эллинистическим, даже платоническим представлениям во втором⁹⁸⁸.

Да и в самих этих текстах много неясного. 1 Кор 15 – это пространная аргументация, одна из самых длинных у Павла разработок одной темы; некоторые из использованных здесь понятий и образов больше нигде не встречаются. Некоторые из них, в частности, фраза «тело духовное» (*soma pneumatikon*) в 15:44–46, стали предметами раздора, и порой кажется, будто все мировоззрение толкователя зависит от того, как он понимает или даже переводит это словосочетание. Аналогичным образом 2 Кор 4–5 содержат выражения, которые Павел нигде более не употребляет. Вокруг них идет острая полемика, но далеко не всегда исследователи приходят к консенсусу относительно смысла.

Чтобы наше исследование в максимальной степени сохраняло верность исторической правде, мы выберем такой путь. Сначала, в данной главе, мы рассмотрим оба Послания в целом, сознательно пропустив главные для нас разделы. Мы увидим, что 1 Кор 15 – не какой–то изолированный текст о воскресении, помещенный в конец Послания то ли потому, что этот вопрос просто занимал последнее место в длинном списке, то ли потому, что (странная гипотеза!) первые христиане стремились поместить «эсхатологические» предметы поближе к концу своих трудов⁹⁸⁹. Напротив, постоянное упоминание о воскресении и родственных понятиях на протяжении всего Послания заставляет думать, что для Павла эта тема была одной из ключевых по отношению ко всему тому, что он хотел высказать, и он намеренно откладывал разговор о ней до конца, не потому что там шла речь о «конце», а потому что эта тема объединяла все разделы этого Послания. Аналогичным образом 2 Кор 4:7–5:10 совершенно непохож на отвлеченные рассуждения о смерти и воскресении. Напротив, это касается самой сути длинного раздела о парадоксальной природе апостольства Павла, что само по себе является основным предметом всего Послания в том виде, в каком оно до нас дошло. Слова Павла, с одной стороны, о страдании и смерти, с другой, – о

⁹⁸⁸ Например, недавно: Voismard 1999 [1995]. Буамер делит свою книгу на две главные части и рассматривает два эти отрывка отдельно, относя первый к «воскресению мертвых», а второй к «бессмертию души».

⁹⁸⁹ См., например, Lüdemann 1994, 33, где приведены ссылки на Мк 13, 1 Фес 4 и 5, Дидахе 16, Послание Варнавы 21.

будущем и нынешнем воскресении объединяют и обогащают все разделы Послания.

Поскольку каждый из этих отрывков занимает важнейшее место в соответствующем Послании, может прийти в голову мысль, что самое лучшее – именно с них и начать. Но поскольку они столь легко вызывают споры, лучше двигаться к ним шаг за шагом, постепенно. Мы будем изучать остальные части каждого Послания, спрашивая себя: что здесь Павел говорит о воскресении, в частности, в связи с теми вопросами, которые мы ставили в начале предыдущей главы и на которые постарались ответить в связи с остальными текстами Павла? Если мы, таким образом, расчистим себе почву, нам будет легче подойти к двум основным отрывкам из Посланий и мы яснее поймем, как они соотносятся один с другим. Это будет нашей задачей уже в следующей главе.

2. Воскресение в Первом Послании к Коринфянам (кроме 15–й главы)

(i) Введение

Окинуть быстрым взглядом Первое Послание к Коринфянам – все равно что прогуляться по оживленной улице. Тут чуть ли вся человеческая жизнь: перебранки и судебные тяжбы, секс и шоппинг, богатство и бедность, богослужение и работа, мудрость и безумие, политика и религия. Некоторые из тех, кого мы тут встречаем, переполнены чувством собственной важности; другие вытеснены на самый край общества. Это действительно как прогулка по главным улицам и по форуму Древнего Коринфа.

Послание в стремительной последовательности вводит несколько тем, волновавших христиан, каждая из которых может стать поводом для написания многочисленных научных исследований и запутанных обсуждений. Единство Церкви; премудрость Божья; природа знания; культивирование святости, в том числе в сексуальной сфере; монотеизм и идолопоклонство; апостольская свобода и власть; вера в таинства и соответствующая практика; духовные дары и их применение. Удивительно, что это Послание, хотя и одно из самых длинных у Павла, не оказалось вдвое объемнее, чем оно есть.

Какое же место в столь головокружительно пестром обзоре человеческой жизни и размышлений христианина над этим занимают глава 15 и тема воскресения? Может быть, эта глава просто стоит одним из номеров в списке трудных вопросов, поставленных (письменно или устно) перед Павлом коринфянами? Если это так, то странно, почему это единственная тема Послания, которая рассматривается абстрактно, просто как *верование*, за чем моментально не следует указание на соответствующие практические дела в жизни Церкви⁹⁹⁰? Какое бы важное место ни занимало воскресение, это маловероятно. Скорее всего, тема воскресения Иисуса и его народа более органично взаимосвязана с другими темами Послания.

Недавно было предложено следующее объяснение: коринфяне придерживались радикальной формы реализованной эсхатологии и считали, что они уже «воскрешены» во всех возможных смыслах⁹⁹¹. Это помогает объяснить такие отрывки, как 4:8 («Вы уже сыты, вы уже разбогатели, без нас вы воцарились»). Согласно этой теории, 15–я глава была написана для исправления заблуждений, а содержащиеся в ней пространные доводы в пользу *будущего* воскресения должны показать коринфянам, претендующим на то, что они чрезвычайно духовны, что все это «надменная» похвальба. (Павел много говорит о «надменности» в Первом Послании к Коринфянам. Слово *physioo* встречается тут 6 раз – и

⁹⁹⁰ Можно не учитывать практические вопросы в 1 Кор 15:29–34; нет никаких признаков того, что это главная причина для создания данной главы.

⁹⁹¹ См. особенно Thiselton 1978.

еще только однажды в других новозаветных текстах⁹⁹².)

Несмотря на поддержку со стороны Э. Тизелтона, крупного современного специалиста по Первому Посланию к Коринфянам, эта теория находит все меньше приверженцев. Многие ученые обратились к доводам Ричарда Хейза, по мнению которого у коринфян была противоположная проблема: не слишком *много* эсхатологии, а слишком мало⁹⁹³. Коринфяне пытались создать смесь христианства и язычества; их «надменность» происходила не из веры в то, что эсхатология иудейского типа уже окончательно осуществилась, но из совмещения христианства и представлений языческой философии, в частности, популярного стоицизма, согласно которому человек, постигший мир, уже владеет им. Павел же пытался привить им более иудейское самоощущение (и на личном, и на общественном уровне) и с позиции великих иудейских повествований о Боге, Израиле и мире. При этом ему приходилось решать вопросы, порождаемые социальными и культурными конфликтами в таком городе, как Коринф. Попытки классифицировать такие конфликты просто как, с одной стороны, жесткое разделение в общине на богатых и бедных, а с другой, – противостояние разных философских позиций, не оказались удачными и хоть сколько–нибудь широко приемлемыми⁹⁹⁴. Кроме того, сейчас существует очень большое количество мнений, при этом постоянно меняющихся. Также есть опасность анахронистически проецировать на коринфян современные социальные проблемы. Впрочем, это не освобождает нас от обязанности внимательно относиться к социально–культурному измерению вопросов, которые обсуждает Павел.

Самый лучший способ разобраться со всеми упомянутыми проблемами – это прогуляться по шумной улице, бегло окинуть взором поразительные главы Послания и самостоятельно отыскать те элементы, которые указывают в направлении великой главы о воскресении.

(ii) 1 Кор 1–4: Божья Премудрость, Божья сила, будущее, обещанное Богом

Вводные благодарения в Павловых Посланиях часто весьма информативны. Данный случай (1:4–9) не исключение: мы сразу видим, что разбираемое Послание содержит типичное для Павла противоречие между «уже есть» и «еще нет». С одной стороны, коринфяне уже «всем обогащены» в Мессии, в частности, словом и познанием (стих 5), но в то же время они еще находятся в «ожидании откровения Владыки нашего Иисуса Мессии» (стих 7), Того, кто даст им силу стоять твердо и безупречно в «день Владыки нашего Иисуса Мессии». Это событие еще не наступило. Слова об «ожидании» и «дне Владыки» знакомы нам из других рассмотренных нами текстов Павла.

Затем (1:10–17) Павел вводит тему, которая будет занимать его вплоть до главы 4: это проблема чрезмерного почитания в общине тех или иных лидеров («я Павлов», «я Аполлосов», «я Кифин», «я Христов»). Среди ученых нет согласия в том, касаются ли эти разделения богословия или этнического происхождения, однако Павел не подходит к этой проблеме с такой стороны. Это проблема «премудрости»; отдельные люди учат какой–то своей премудрости и при этом – справедливо или нет – уверяют, что их поддерживает тот или иной авторитет. Такая мудрость позволяет, как минимум некоторым из них, чувствовать себя выше остальных (возможно, остальных христиан).

Павел решает эту проблему так же, как и многие другие: обращается к самым основам

⁹⁹² 1 Кор 4:6, 18, 19; 5:2; 8:1; 13:4. Также встречается в Кол 2:18. Ср. также *physiosis* во 2 Кор 12:20.

⁹⁹³ Hays 1999.

⁹⁹⁴ Лучшая из подобных попыток, на мой взгляд, – Winter 2001.

Доброй вести. В данном случае он говорит о кресте. Бог, провозглашает Павел, перевернул этот мир и посрамил привычные ожидания, так что мудрые стали выглядеть глупцами, а сильные – слабыми, через «безумие» и «слабость» креста Мессии. Именно так проявляется могущество Божье. Не надо думать, что тут Павел намеренно не упоминает воскресения. Как мы увидим в 15:3–4, крест и воскресение – сосредоточие его вести. Но сейчас коринфянам нужно услышать именно о кресте как о том моменте, когда истинный Бог отказался от силовых методов и тем самым преодолел силы и власти этого мира.

Павел размышляет о «призвании» и статусе коринфских христиан: Бог избрал и призвал их, когда они не были ни мудрыми, ни сильными, ни благородными (1:26–27), потому что Он действует именно так; Он выбирает и призывает «не–сущее, чтобы Он мог упразднить сущее». Вспомним в связи с этим Рим 4:17, где аналогичная мысль, – опять же противопоставленная человеческой похвальбе, – тесно связана с намерением Бога дать жизнь умершим. Все, что нужно коринфянам (не только мудрость), они имеют в Мессии. Вот почему, когда Павел в первый раз посетил их (2:1–5), он не пытался учить их чему–то сложному, – иначе они могли бы подумать, что суть христианства состоит в интеллектуальном или культурном совершенствовании. Павел хотел явить им божественную силу, а для этого нужно было признать ограниченность всякой человеческой силы. Это первый урок, который им нужно усвоить.

В частности, им нужно понять, что через смерть и воскресение Иисуса во вселенную таинственным образом ворвался новый порядок, который бросает вызов властям мира сего и свидетельствует о том, что их время истекло. Тут Павел в очередной раз вводит иудейское представление о двух веках, настоящем веке и веке грядущем, и заявляет, что «князья века сего» обречены на упразднение, тогда как премудрость будущего века, премудрость, ставшая доступной через Добрую весть, даст все, чего только могут пожелать зрелые христиане (2:6–8). Многие вещи еще должны открыться, они принадлежат к будущему, когда полностью откроется Божий новый век, а ныне к ним можно получить доступ только через Духа. «Премудрость», раскрываемая в Доброй вести, или «понимание», которому Павел готов наставлять созревших для него, касаются вещей, которые только начали осуществляться в нынешнем веке; это не есть новая система из старых концепций и учений нынешнего мира. И как раньше мы могли видеть, что именно Дух вносит Божье будущее в настоящее как «залог» или «начаток» того, что еще впереди, так и тут Дух в настоящем позволяет узнавать тайны будущего (2:9–13).

Кто же способен принять это учение, эту премудрость? Зрелые (*teleioi*, 2:6) и «духовные» (*pneumatikoi*, 2:13). Тут Павел подходит к важному противопоставлению двух типов людей, а впоследствии (в 1 Кор 15) будет развивать мысль и о двух разных типах «тела»: «духовном» и «душевном», *pneumatikos* и *psychikos* (я перевожу *psychikos* как «душевное», потому что оно происходит от слова *psyche*, «душа»). Существует и третья категория, но мы пока сделаем паузу и поразмышляем над этими двумя. Они представлены в конце 2–й главы:

¹⁴ Душевный же человек не принимает того, что от Духа Божья, ибо оно для него безумие, и познать его он не может, потому что оно требует духовного суждения. ¹⁵ Но духовный судит обо всем, сам же не судится никем. ¹⁶ Ибо кто познал мысль Господню, чтобы учить Его? А мы имеем мысль Мессии.

Контекст для противопоставления уже подготовлен: это частичное наложение «двух веков» друг на друга (2:6–8). «Душевным» назван человек, чью жизнь определяет «нынешний век»; им движет обычная «душа» (*psyche*), которая есть у каждого⁹⁹⁵. Дух

⁹⁹⁵ Перевод *psychikos* словом «unspiritual» («недуховный»), как, например, в Новом пересмотренном стандартном переводе [Библии] (The New Revised Standard Version; сокр. NRSV), вводит в заблуждение. Тут

есть дар Бога Творца, исходящий из будущего, где божественный замысел о совершенно новом мире должен осуществиться (через воскресение Иисуса Мессии); Дух врывается в «нынешний век», который все еще продолжает преобладать и в котором сохраняется неведение того, что будущее уже осуществляется. «Духовный» человек – это тот, в чьем сердце и уме живой Бог действует посредством Духа, давая понимание новых таинственных истин таинственного нового века и возможность созерцать тайну или премудрость, которую стремится проповедовать Павел. Этот контраст становится еще резче в стихе 16: согласно Ис 40:13, никто в нынешнем веке не способен познать мысль ГОСПОДНЮ; Павел на это отвечает, что те люди, ум которых просвещен Доброй вестью, имеют «ум Мессии». Подразумевается, что речь идет о божественных замыслах, осуществляемых в Мессии и уже раскрытых в Доброй вести, но еще не полностью реализованных.

Таким образом, отличие *psyche* от *pneuma* невозможно понять, просто заглянув в словарь древнегреческого языка (и уж тем более – отталкиваясь от распространенного употребления слов «душа» и «дух» в современном мире). По ходу дела Павел сам показывает значение этих слов, и критерий для их определения лежит в сфере эсхатологии. Не следует представлять себе *psyche* как платоническую бессмертную душу, «подлинную» часть человека, погрязшего в «материальном», ту часть, которая переживет долгожданную смерть тленного тела, а затем, освобожденная, унесется на Острова Блаженных или еще куда-то⁹⁹⁶. Слову *psyche* Павел придает смысл, близкий еврейскому «нефеш»: это весь человек с точки зрения его внутренней жизни, та смесь чувств, понимания, воображения, мыслей и эмоций, которые связаны с жизнью тела и ума, но сами по себе непосредственно не телесны и не обязательно являются причиной или следствием умственных процессов. Для Павла *soma* – это весь человек с точки зрения его пребывания среди других людей, в пространстве и времени, а *sarx* – весь человек с точки зрения его тленности и, возможно, бунта, точно так же *psyche* – это весь человек с точки зрения того, что мы обычно называем «внутренней» жизнью. И Павел утверждает, что такой *psychikos*, «душевный», человек все еще принадлежит к нынешнему веку и глух к музыке века грядущего. Тут (2:11), например, как и в других местах, Павел может использовать слово *pneuma* для обозначения человеческого «духа», понимая под этим, очевидно, примерно то же, что и под словом *kardia*, «сердце», – самый центр человека и то место, где возможна встреча с истинным Богом. Но когда он описывает человека «духовного» (*pneumatikos*), он не просто говорит, что тот теснее соприкасается со своим «духом», чем человек «душевный», но что Дух живого Бога открыл его сердце и ум для восприятия преображающей истины и силы века грядущего.

Это проясняет, в частности, отношение Павла к чрезмерному почитанию церковных лидеров (ср. 1:10–13). Установки коринфян показывают, что они не просто *psychikoi*, в отличие от *pneumatikoi*, но даже «плотские» (*sarkinoi* или, быть может, *sarkikoi*). Здесь есть еще одна маленькая загадка: греческие формы с окончанием *-nos* обычно указывают на материал, из которого состоит предмет, а формы на *-kos* носят этический или функциональный характер и указывают на сферу, к которой принадлежит предмет, или на силу, которая им движет⁹⁹⁷. Есть основания думать, что это тонкое различие во времена Павла не всегда соблюдалось; в частности, переписчики текстов Павла меняли в этих двух словах окончание *-nos* на *-kos*, и наоборот⁹⁹⁸. Хотя в отдельных случаях

Павел определяет людей не по тому, кем они не являются, но по тому, как раз кто они есть.

⁹⁹⁶ См. выше, гл. 2, например, с. 61–62.

⁹⁹⁷ См. ниже, гл. 7, с. 377–387, о 1 Кор 15:42–49.

⁹⁹⁸ См. примеры в BDAG 914 и особенно Parsons 1988. Использование ключевых терминов в 1 Кор 15 обсуждается в следующей главе.

различие, видимо, сохраняется, для Павла эти понятия почти синонимы. Обратим внимание, как в данном отрывке он переключается с *sarkinoi* (3:1) на *sarkikoi* (3:3; дважды); именно такую картину отражают лучшие рукописи.

Решив эту небольшую загадку, вернемся к загадке главной: делит ли Павел людей на три типа: *pneumatikoi*, *psychikoi* и *sarkikoi*? Я так не думаю⁹⁹⁹. У Павла понятие «душевный» и «плотской» указывают на «обычных» людей, которые живут в нынешнем веке, руководствуясь его ценностями, а не в соответствии с веком грядущим. Термин *psychikos* говорит о том, что ими движут обычные человеческие вещи; *sarkikos* рассматривает тех же людей с точки зрения «плоти» (*sarx*). В данном случае слово «плоть» не просто указывает на «материальную субстанцию», но имеет дополнительный оттенок – «тленность» и «непокорность Создателю». По мнению Павла, коринфские раздоры вокруг тех или иных учителей показывают, что они не *pneumatikoi*, но совершенно плотские, испорченные и непокорные люди, не постигшие Божьего замысла о будущем. Фундаментальное противопоставление настоящего века будущему, а также форм человеческого существования и поведения, которые принадлежат тому и другому веку, крайне важно для понимания главы 15. Также важно и ясное понимание языка, которым Павел описывает всю эту ситуацию.

После упрека во вступлении (3:1–4) Павел начинает описывать, как его труд и труд Аполлоса вместе вписываются в замысел и призыв истинного Бога (3:5–9). Коринфянам надлежит думать не о личностях, но об осуществлении Божьего плана в целом, о том, как он разворачивается и какой вклад сюда вносят различные дарования. Строитель не должен ставить себя выше архитектора, потому что он лишь воплощает замысел архитектора. По-видимому, Павел отвечает на обвинение в том, что его учение содержало элементарные истины, в то время как Аполлос предлагал больше пищи интеллекту. Этого, говорит Павел, и надо ожидать, когда один кладет основание (которое затем невидимо и не привлекает внимания), а затем кто-то начинает на нем строить. Но и тут главным моментом остается эсхатология. И основатель, и строитель должны знать: придет день (вспомним, что Павел уже указывал на него в 1:8), когда получившееся здание будет представлено на суд (3:10–15). В этот день некоторые дела сгорят, а другие останутся невредимы. Образ пожара, охватившего большое здание, одни части которого исчезают в пламени, а другие прочно держатся, позволяет Павлу в ярких красках описать связь и разрыв между нынешним веком и веком будущим:

¹² Если же кто строит на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, – ¹³ каждого дело станет явным; ибо День покажет, потому что он в огне открывается, и каждого дело, каково оно есть, огонь его испытает. ¹⁴ Если чье дело пребудет, – то, которое он на нем построил, – он получит награду: ¹⁵ если чье дело будет сожжено, он потерпит ущерб, сам же будет спасен, но так, как бы сквозь огонь.

Это напоминает описание суда в 2 Фес 2 и Рим 2. Идея будущего Судного дня для всего мира нам знакома по таким отрывкам, как Рим 14:10 и 2 Кор 5:10. Но нигде мы не найдем столь яркого изображения, дающего возможности заглянуть за рубеж огненного суда, связи, между делом нынешнего дня и грядущим миром, который замыслил создать Бог

⁹⁹⁹ Самую четкую дифференциацию предложил Швейцер (Schweizer, *TDNT* 9.663): неверующий – это *psychikos* (т. е. «живущий обычной человеческой жизнью»), тогда как христианин, – *sarkikos* (если он «не продвигается вперед», «сосредоточен на земном»). Это не исключено, но я сомневаюсь, что Павел работал со столь отточенными дефинициями.

Творец. Крепкие строения, говорит Павел, *останутся*; иными словами, они станут частью грядущего мира, замышленного Творцом. Добросовестный апостольский труд, будь то закладка фундамента или строительство здания, устоит, и только это имеет значение, а не то, насколько блестящим или невзрачным выглядит преподанное учение. И снова Павел хочет, чтобы коринфяне осмыслили себя, общину и труд их учителей в контексте эсхатологического повествования, который из нынешнего века тянется в век иной, где церковь и апостол стоят в точке схождения прошлого и будущего.

Данная связь проливает особый свет на несколько аспектов Первого Послания к Коринфянам и позволяет по-другому посмотреть на завершение 15-й главы, которое иначе могло бы показаться непоследовательным: по причине *будущего* воскресения усердно возьмитесь за работу *сегодня* (15:58)! Павел убежден, что с воскресением Мессии новый мир уже начался; что Дух действует как бы из этого будущего, в настоящем, чтобы воспитать, подготовить, оснастить народ и церкви для этого будущего; и что дела, сделанные силою Духа в настоящем, останутся в будущем. Это характерные для Павла представления, которые он развивал и в других Посланиях.

Павел заостряет эту мысль в 3:16–17 с помощью образа храма: вы – храм Божий, и Его Дух обитает в вас, как Шехина обитала в Иерусалимском храме. Храм, как известно, свят. Если кто-то его разрушит, – видимо, речь идет о стычках между группировками и чрезмерном почитании разных церковных авторитетов, что разрывают ткань жизни общины, – тому угрожает опасность быть самому разрушенным в результате Божьего суда. Предупреждению сопутствует обетование, на которое я уже ссылался, обсуждая Рим 8:1–11: Бог задумал построить новый Храм, эсхатологическое место обитания своего имени среди всех народов, и этот замысел будет завершен именно благодаря воскресению. В конце главы апостол снова противопоставляет мудрость нынешнего века и славу грядущего мира, которая уже принадлежит христианам как народу Мессии (3:18–23).

1 Кор 4 завершает разговор о мудрости и церковных группировках, снова помещая этот вопрос в контекст эсхатологического суда (4:1–5). Вы судите меня, говорит Павел, но единственный важный суд – тот, что состоится в Последний день, и я готов предстать перед ним. Другими словами, коринфянам нужно обратиться мыслями к тому, о чем сказано в 15:20–28, – грядущему дню, когда Царство Мессии наступит в полноте, когда все, что противится истинному Богу, будет сокрушено, когда, наконец, этого Бога признают за истинного Бога, когда Он станет «всё во всём». Если они научатся смотреть на Павла, Аполлоса и других учителей в этом свете, они поймут, что их поза и гордость лишь привязывают их к нынешнему веку, в то время как апостольский труд и страдания Павла есть знак того, что он живет в месте пересечения двух веков, настоящего и будущего, которые соприкасаются и трутся один об другой, как жернова. Таким образом, его призыв в 4:8–13 по сути говорит о том же, что и интерлюдия (стихи 29–34) в середине главы 15¹⁰⁰⁰. Между тем (4:14–21) само грозное посещение Коринфа Павлом неожиданно окажется моментом реализованной эсхатологии: это апостольский суд, предваряющий Последний день. Царство Божье, говорит он, «не в слове, но в силе» (4:20), а когда Павел говорит о силе, он имеет в виду воскресение (или иногда крест, как в 1 Кор 1).

Длинную вводную часть Послания (по объему почти равноценную всему Посланию к Филиппийцам или к Колоссянам) пронизывает желание Павла научить коринфян мыслить эсхатологически, точнее, научить их понимать нынешнее время не просто как момент для того, чтобы хвалиться и гордиться своим умом или обретением нового учения, которое выделяет их среди остальных людей, но как момент, когда новый век врывается в нынешний лукавый век и когда нужна не просто человеческая мудрость, но мудрость свыше. Короче говоря, им нужно быть *pneumatikoi*, а не *psychikoi*, не говоря уже о том, чтобы не быть *sarkinoi* или *sarkikoi*: им нужна сила Божьего Духа, чтобы в нынешнем веке жить в свете

¹⁰⁰⁰ См. ниже, с. 367–370.

нового века и соответствовать ему. И нас не должно удивлять, что Послание, которое открывается таким доводом, завершается подробным рассмотрением вопроса о воскресении или что там ключевая терминология при описании воскресшего тела построена на различии смыслов между *soma psychikon* и *soma pneumatikon*.

(iii) 1 Кор 5–6: секс, судьи и суд

Теперь Павел обращается к ряду конкретных вопросов, поставленных перед ним коринфянами, которые навещали его в Ефесе. В их церкви имеет место случай инцеста: мужчина живет со своей мачехой, – а христиане судятся друг с другом в языческих судах. Обе эти вещи наполняют Павла ужасом и смятением: неужели коринфяне совсем потеряли голову? И снова им нужно осознать реальность Божьего суда. Им надо перенести Будущий суд в настоящее и обуздать тех, чья жизнь являет языческую – или, в данном случае, даже хуже, чем языческую, – безнравственность. (Можно предположить, что мужчина, виновный в инцесте, и община в целом полагали, что все обычные социальные нормы можно не соблюдать, раз они стали христианами.) Ответ Павла несложно понять. Христиане не должны идти на компромисс с нынешним миром; они должны жить в свете будущего. Так он разрабатывает христианскую версию иудейских эсхатологических представлений.

Прежде всего, это включает суд: будущий суд в «день Владыки» (5:5, 13а) и суд, который должна совершить сама община, чтобы обуздать нарушителя (5:3–5). Она должна использовать апостольскую власть Павла, чтобы осуществить этот суд, и изгнать этого мужчину из христианского братства (именно это, по-видимому, означает «предать сатане» в стихе 5), так чтобы «плоть разрушилась», а «дух» мог быть «спасен». Павел тут говорит не о том, что нарушитель умрет физически, но обретет спасение в нефизическом мире, как можно заключить при необдуманном и анахронистическом толковании. Он соотносит *теперешний* суд общины с *будущим* судом в день Владыки и использует дихотомию «плоть/дух», чтобы показать разницу между тленной и непокорной человеческой природой (с одной стороны) и жизнью, данной Богом (с другой), которой, по мнению Павла, тот человек обладает, хотя и не позволяет ей реализоваться в своем поведении. Если суд произвести в настоящем, есть шанс, что нарушитель покается и спасется. Это перекликается также с 3:12–15: грядет суд, где дела некоторых людей сгорят, хотя сами они еще могут спастись.

Павел рассуждает на основе, так сказать, «мессианского иудаизма», то есть иудейского ключевого *повествования*, переосмысленного в свете Иисуса Мессии; этот Рассказ должен лечь в основу самопонимания коринфян. Обращение в христианство не освобождает от ограничений прежней жизни и не влечет за собой нравственного и повествовательного вакуума. Перед ними открывается новое великое повествование, которое Павел излагает в *пасхальных красках*. Мессия, истинный пасхальный Агнец, был заклан за нас, и мы должны праздновать Пасху отказом от языческого поведения и следованием нравственным нормам («опресноки»). 1 Кор 5 кончается еще одним предупреждением о том, что община должна судить членов, поведение которых не достойно Доброй вести. И Павел не обосновывает стандарты в стихах 9–11, но другие Послания показывают, в чем дело: упомянутые обычаи ставят под угрозу обновление человеческой природы во Христе.

1 Кор 6 тоже посвящен теме суда, на этот раз потому, что церковь совершает грубую богословскую ошибку: христиане ходят судиться к неверующим. И снова Павел отвечает, что они не смотрят на эту ситуацию с точки зрения христианской эсхатологической надежды, иными словами – иудейской апокалиптической надежды, переосмысленной в свете совершенного Иисусом Мессией. Разве вы не знаете, говорит он (уверен, большинство современных читателей ответили бы: «Нет, не знаем!»), что святые будут судить мир, что мы будем судить ангелов (6:2–3)? Это утверждение Павла основано на таких текстах, как Дан 7, где «народ и святые Всевышнего» получают власть произвести суд над зверями и править народами. Конечно, он мог бы добавить, что окончательным судьей будет сам Иисус, но

Павел разделяет с первыми христианами воззрение, согласно которому в производстве этого суда будет *участвовать* и весь народ Иисуса. Мы снова видим, что он решает *нынешнюю* проблему, опираясь на то, что свершится в *будущем*: вот как это *будет*, поэтому это *так должно быть сегодня*. Научитесь мыслить в категориях будущего мира, говорит Павел, с точки зрения тех людей, которыми вы там станете, и тогда вы ясно увидите, какими должны быть сегодня. А если вы это сделаете, вы поймете, что христиане не могут судиться друг с другом в нехристианском суде. Павел не предполагает, что любой христианин готов выполнять функции судьи в настоящем, но думает, что даже в маленькой общине, какой, по-видимому, и была коринфская церковь, найдутся «достаточно мудрые» для этой роли. В любом случае эсхатологическая реальность (что народ Божий будет участвовать в совершении суда над этим миром) должна войти в настоящее. А если это по какой-либо причине невозможно, то лучше терпеть несправедливую обиду, чем вывернуть ту реальность наизнанку и позволить светским судам вершить суд над христианами.

Затем Павел возвращается к более широкой теме христианской нравственности, в частности, в сексуальной сфере, и конкретнее – по вопросу о проституции (6:9–20). Он зовет христиан «наследовать Царство Божье» (стихи 9, 10). Павел нечасто пользуется этим выражением, но когда он это делает, он обычно имеет в виду не место, куда отправляются праведники после смерти, а последнее «Царство», которое настанет, когда Мессия окончательно приведет к послушанию всех врагов истинного Бога и Его благое творение (15:24–28). Есть две отсылки к этому отрывку, а также к 15:50 («плоть и кровь не могут наследовать Царства Божья»), где Павел выдвигает по сути тот же довод, что и здесь: «тленное не может наследовать нетления»; «Бог упразднит и чрево, и пищу» (15:50б; б:13б)¹⁰⁰¹.

В частности, аргументация в 6:12–20 опирается на убеждение: поскольку телу должно воскреснуть, отнюдь не все равно, как мы будем с ним обращаться¹⁰⁰². Связь между нынешним телом и телом будущим, воскресшим, придает весомость данному этическому императиву:

¹³⁶ Тело же не для блуда, но для Владыки, и Владыка для тела. ¹⁴ А Бог и Владыку воздвиг и нас воздвигнет силой Своей. ¹⁵ Разве вы не знаете, что тела ваши – члены Мессии. Итак, взяв члены у Мессии, сделаю ли их членами блудницы? Отнюдь нет. ¹⁶ Или вы не знаете, что прилепляющийся к блуднице – с нею одно тело? Ибо сказано: будут двое плотью единою. ¹⁷ А прилепляющийся к Владыке – один [с Ним] дух.

14-й стих тут ключ ко всему. Греческий оригинал, плохо поддающийся точному переводу, связывает воскресение Иисуса с воскресением верующих («как... так и...»); оба они совершаются (обычный акцент Павла) силой (*dynamis*) Божьей. Павел имеет в виду, что тело – то самое тело, которое можно использовать для безнравственного поведения, – предназначено «для Владыки». Последняя фраза указывает, по-видимому: (а) на окончательный союз с Мессией, который предвосхищается в крещении и совершится в воскресении; (б) на служение Мессии в настоящее время (как и в Рим 6:12–14; 12:1–2). В самом деле, Рим 6:13 и 19 дают тесную параллель к представлению о «членах»: это – части

¹⁰⁰¹ Ср. Гал 5:21, Еф 5:5. Иногда Павел говорит о Божьем Царстве как о нынешней реальности: например, Рим 14:17, 1 Кор 4:20, Кол 1:13; 4:11. Относительно футурологического аспекта см. 1 Фес 2:12, 2 Фес 1:5, 2 Тим 4:1; 4:18.

¹⁰⁰² Это отмечает О'Донован (O'Donovan 1986, 13–15): «Христианская этика опирается на воскресение Иисуса Христа». См. дискуссию о связи между телами в Thrall 2002.

тела, которые можно использовать либо для дурной цели, либо для служения Мессии. В частности, Павел на основании Быт 2:24 предполагает, что союз с проституткой плох тем, что связывает «члены» христианина с частью языческой культуры.

Как ни странно (с учетом вышеуказанного об антропологических понятиях), сначала Павел заявляет, что половой акт с проституткой делает человека с нею «одним *шелом*» (на основании текста Писания, который говорит про «одну *плоть*»), а затем обличает такое поведение, говоря, что христианин становится одним духом с Мессией. Как и в 5:5, Павел, по-видимому, имеет в виду антитезу *плоть/дух*, что объясняет риторику последнего противопоставления. И поскольку в стихе 13 он сказал, что тело и Владыка принадлежат друг другу, – причем ясно, что это то самое тело, которое можно использовать для сексуального греха, – видно, что под «одним духом» (стих 17) не подразумеваются «чисто духовные» (в платоническом смысле) отношения. Вспомним 7:34, где Павел говорит о важности быть святыми «телом и духом». Он бы никогда не сказал «плотью»; единственный способ для «плоти» (в его терминологии) стать святой – это смерть.

Ход мыслей Павла можно объяснить следующим образом. Написав стих 16а (вступить в сексуальную связь с проституткой – значит становится с ней «одним телом»), он все еще думал о сказанном в стихе 13б–15, где главными предметами были тело и члены. Затем, подтвердив свой тезис цитатой из Бытия, где упоминалась «плоть», он подыскал противопоставление к слову «плоть» и написал «дух». На поверхностном уровне получилось некое столкновение антропологических терминов именно в силу того, что Павел хочет сказать о тесной связи между теперешним физическим телом (которое можно неправильно использовать для сексуального греха) и будущим телом (целиком посвященным Владыке), а одновременно указать путем противопоставления «плоти» и «духа» на неправильное его (тела) использование. Связь между нынешней жизнью тела и будущим телесным воскресением означает: то, что христианин сегодня делает со своим телом, имеет значение, причем эсхатологическое значение. Вместе с тем, тело будет разрушено (стих 13а): в нетленном будущем мире пища и чрево не имеют значения. Поскольку пища и чрево образно намекают на сексуальное поведение и половые органы¹⁰⁰³, утратит значение и деторождение¹⁰⁰⁴. Здесь Павел пытается соблюсти золотую середину: с одной стороны, он говорит, что Творец упразднит некоторые части тела (которые искушали коринфян); с другой стороны, он утверждает телесную связь между нынешним человеком, который теперь ведет себя тем или иным образом, и человеком, который будет воздвигнут к новой жизни. В принципе, можно было бы сказать, что слова «Бог упразднит» несут предостережение о суде для тех, кто идет дурной дорогой и потому не воскреснет к жизни. Но в этом нет жесткой функциональной необходимости для аргументации, поскольку «тело», как мы убедились, указывает на всего человека с точки зрения пространства, времени и материи. Главный пункт, который потом заметно усиливается в главе 15, состоит в том, что будущее воскресение, которое основано на воскресении Иисуса и совершится по его образцу, означает, что нынешнее поведение тела значимо для будущего Царства¹⁰⁰⁵.

Завершение главы снова содержит образ храма (6:18–20), в этот раз в индивидуальном смысле (там говорится «вы», но смысл относится к каждому христианину отдельно). Тело есть храм Святого Духа; вы куплены дорогой ценой, так что прославляйте Бога в вашем теле. Это снова взгляд в будущее, залогом которого является Дух: Бог приобрел себе всего человека в акте «искупления», осуществленном через смерть Мессии¹⁰⁰⁶. Бог намерен в

¹⁰⁰³ См., например, Haas 1997, 103.

¹⁰⁰⁴ См. спор между Иисусом и саддукеями (ниже, гл. 9).

¹⁰⁰⁵ Так, справедливо, в Perkins 1984, 268сл.

¹⁰⁰⁶ См. 1 Кор 7:23, Гал 4:5.

будущем сделать нечто прекрасное из этого приобретения, для чего тело должно уже в настоящее время стать местом, где прославляется живой Бог, так что обещанная слава окончательного воскресения станет достойным завершением того, что уже началось в настоящем.

(iv) 1 Кор 7: брак

Создается впечатление, что в 6:16 Павел зашел слишком далеко. Что станет с эсхатологическим союзом с Мессией, когда муж и жена станут «одной плотью»? Если бы Павлу пришел в голову этот вопрос, он бы, наверное, ответил, что проблема с проституцией состоит в ее связи с языческой культурой. При многих языческих храмах существовали профессиональные жрицы любви, с другой стороны, многие проститутки слонялись около храмов, потому что после пиров с попойками появлялись клиенты, готовые воспользоваться их услугами.

Следующая глава – первая из глав, посвященных вопросам коринфян (7:1), – касается брака. В основном ход аргументации тут мы можем пропустить, хотя, если бы было больше места, можно было бы поразмышлять над одной вещью: допускать в некоторых условиях безбрачие, не говоря уже о том, чтобы его рекомендовать, означало радикальный разрыв с иудаизмом, – и это, вероятно, связано с эсхатологическими представлениями Павла, основанными на воскресении Иисуса (и, возможно, на его учении и примере). Лишь в одном месте в данной главе Павел упоминает о том, что многие толкователи считают эсхатологическим расписанием: «время коротко» (*synestalmenos*) (7:29). По его словам, христиане должны жить так, словно они не от мира сего, ибо все обречено на радикальное изменение. Состоящие в браке должны жить, как безбрачные, плачущие – как не плачущие, радующиеся – как не радующиеся, и так далее. «Ибо проходит образ мира сего» (*paragei gar to schema tou kosmou toutou*) (7:29–31). В этом обычно видят указание на то, что Павел ожидал второго пришествия Мессии в ближайшем будущем, а потому не видел смысла углубляться в житейские заботы.

Однако в последнее время такое толкование было оспорено (в частности, историками–специалистами по Коринфу середины I века н. э.). Вероятно, под «временем великого бедствия» Павел имеет в виду время великого голода и бедствий, охвативших Эгейский мир (как свидетельствуют документы, многие страдали)¹⁰⁰⁷. Тем не менее слова «проходит образ мира сего» действительно «перекликаются с 1 Кор 2:6 (князя мира сего обречены на упразднение). За нынешним бедствием, теперешним «тесным» временем, когда лучше не затевать новые домашние проекты, Павел видит более широкую картину: нынешний мир с его естественной жизнью (в частности, браком и деторождением) сменится новым миром, уже начавшимся благодаря Иисусу и его воскресению.

(v) 1 Кор 8–10: идолы, пища, монотеизм и апостольская свобода

Следующий вопрос коринфян касался идоложертвенного, – иными словами, почти всякого, – мяса, продававшегося в городах вроде Коринфа, где вокруг языческих храмов теснились мясные лавки и харчевни¹⁰⁰⁸. Три главы, посвященные этому вопросу, содержат

¹⁰⁰⁷ Winter 2001, 216–225.

¹⁰⁰⁸ По поводу 1 Кор 8:1–6 см., в частности, Wright, *Climax*, гл. 6. Контекст и социальная ситуация – см. Horsey 1998, Winter 2001.

в середине раздел, который на первый взгляд не имеет отношения к вопросу, но в конце аргументации становится крайне важным. Общая композиция: глава 8 описывает проблему и дает общий принцип ее решения; глава 9 посвящена как будто постороннему вопросу а именно – апостольской практике Павла, но оказывается, речь тут идет о «свободе», по праву ему принадлежащей, но от которой он постоянно отказывается ради Доброй вести; глава 10 приходит к нравственному выводу, прилагая 9–ю главу к вопросу, поставленному в 8–й. Чтобы решить проблему идоложертвенного, надо осознать свое место в эсхатологическом повествовании, иудейском Рассказе о благом мире Бога Творца, искупленном Мессией. Этот Рассказ учит соотносить явные и кажущиеся права и свободы со всеобъемлющей обязанностью, которую накладывает пребывание в Мессии.

На всех этапах аргументы Павла связаны с нашей главной темой. В 1 Кор 8 он рассматривает вызов, брошенный иудейскому монотеизму языческим политеизмом. Благочестивые иудеи перед лицом массового и последовательного идолопоклонства, обожествления практически каждой части физического мира, поклонения природным силам, а следовательно, с иудейской точки зрения, дегуманизации, часто стремились удалиться в «безопасную» сферу, недоступную для осквернения. Многие иудеи полностью отказывались от мяса, если рядом не было магазина кошерной пищи: в городских лавках часто продавали мясо животных, принесенных в жертву богам. И поскольку христианство было в некотором смысле разновидностью иудаизма (и, видимо, казалось таковым язычникам), – со своим поклонением Единому Богу, неучастием в языческих богослужениях и т. д., – некоторые христиане (не обязательно иудеохристиане) реагировали в аналогичном ключе. Скажем, часть бывших язычников питали отвращение к своей среде и, возможно, своему прошлому, а потому с воодушевлением приняли религию святости, чистоты и надежды. Вместе с тем многие христиане (подобные Павлу) не видели ничего дурного в том, чтобы есть все подряд. Как могла Церковь решить эту проблему?

За тонким ответом Павла лежит, как я уже намекнул, его монотеизм с верой в Бога Творца. Возможно, гораздо «безопаснее» уйти из мира, но это предполагает, что Единый истинный Бог не был Творцом нынешнего мира или что Он не будет утверждать своих прав на этот мир в акте нового творения. Павел отвергает такой дуализм, который так часто был теневой стороной обычного язычества. Вот почему в 10:26 он цитирует Пс 23:1: земля, во всей ее полноте, принадлежит Владыке. Но, как и в Рим 14, его богатый пастырский опыт подсказывает ему, что у каждого человека убеждения меняются очень неодинаково и что гораздо лучше жить с такой явной непоследовательностью, чем действовать против собственной совести¹⁰⁰⁹. Уважение к совести другого, а потому готовность ограничить свою свободу и свои права – это правила, следовать которым должны всегда быть готовы «сильные» христиане; это вывод и из 8:7–13, и из 10:23–11:1. Одновременно Павел настаивает на том, что христиане никогда не должны ходить в языческий храм (10:14–22). Тем не менее монотеизм и вера в Бога Творца тут показывают направление во всем (10:25–26, 30), и именно это стоит и за богословием воскресения в 1 Кор 15. Нынешний тварный порядок благ, – хотя было бы куда проще выносить моральные суждения, если бы он был злым, – и Бог Творец намерен заново его утвердить.

На пути к такому заключению в 1 Кор 9 Павел настаивает на том, что как апостол (т. е. тот, кто видел воскресшего Владыку, как он замечает в 9:1, в отличие от большинства остальных христиан, которые его не видели; см. 15:5–11) он имеет определенные права, которыми решил не пользоваться, по крайней мере, в Коринфе, чтобы не было препятствий распространению Доброй вести. Причина, по которой он об этом заговорил, уже упоминалась: он хотел предложить себя в качестве примера отказа от своих прав ради Доброй вести и ради братьев–христиан; но попутно он сообщает нечто интересное,

¹⁰⁰⁹ См. Wright, *Romans*, 730–743, где объясняются не только сходства, но и отличия этого контекста от нынешнего.

особенно для нас. В 9:11 он говорит, что сеял *ta pneumatika* («духовное»), а потому – своего рода аргумент *a fortiori* – уж *ta sarkika* («плотское») он точно мог бы пожать. Тут, как и в Рим 15:27, он имеет в виду, что получать вознаграждение, денежное или иное, за проповедь Доброй вести вполне нормально. Что еще важнее, в последнем абзаце главы (9:24–27) он говорит об отличиях между венцом, который старается заполучить тренирующийся спортсмен, и нетленным венцом, ради которого трудится Павел, – и именно такое противопоставление он использует в 15:42, 53 и 54. Ради этого, как и в 6:12–20, надо сдерживать свое тело. Итак:

²⁵ Каждый подвизающийся воздерживается от всего: те, чтобы получить венец тленный, а мы – нетленный. ²⁶ Итак я бегу не как впустую, ударяю кулаками не как по воздуху, ²⁷ но мучу мое тело и порабощаю, чтобы, проповедав другим, самому не оказаться негодным.

Конечно, Павел имеет в виду, что целью является воскресение. В других местах он чаще упоминает о «венцах» как о награде церквам за верность Доброй вести, – но эта метафора работает и в такой форме¹⁰¹⁰. Он устремляется к новой телесной жизни в состоянии воскресения. Для этого приходится проявлять строгость к своему телу, отказываясь даже от таких вещей, на которые имеешь право.

Начало 1 Кор 10 – пример характерного для Павла пересказа повествования об Израиле, призванный погрузить читателей (в основном, из бывших язычников) в новое повествовательное пространство. Народ Израилев был выведен из Египта на Пасху. Израильтяне скитались по пустыне, ожидая войти в обладание своим наследием. По мнению Павла, этот рассказ одновременно и предвосхищает рассказ о Церкви, и параллелен ему. Параллель: опыт первоначальной Пасхи как бы воспроизведен в мессианской смерти и воскресении Иисуса (5:7); христианское крещение и евхаристия воспроизводят переход через Красное море и чудесное насыщение в пустыне (Павел тут говорит о *pneumatikos*, «духовной», пище и «духовном» питии); христиан ждут искушения, как это было с израильтянами, но они должны устоять там, где израильтяне пали. Последовательность: первый Исход был одним из начальных моментов того Рассказа, в котором Иисус Мессия был и остается кульминацией, а Церковь – современным Павлу плодом; израильтяне были народом Божьим «по плоти» (10:18), но теперь новая община – это вселенская семья, состоящая из людей разных народов, которая должна сохранять свою новую идентичность, не давая повода к осуждению ни иудеям, ни эллинам (10:32).

Ничто из этого не имеет прямого отношения к 1 Кор 15, разве только в самом широком, но немаловажном смысле: Павел рассуждает примерно в том же русле, что и в Рим 8 (другой пересказ повествования об Исаеде), где он отождествил «наследие», которое будет дано христианам, со всем освобожденным творением. Он пытается научить коринфян осмысливать себя в категориях Рассказа о творении и Завете, обетовании и осуществлении, Исаеде, пустыне и наследии, – и это часть стратегии, отраженной в 1 Кор 15. Он прививает читателям иудейский Рассказ о Творце и мире, – хотя в центр его ставит Иисуса.

(vi) 1 Кор 11–14: поклонение и любовь

Следующая проблема касается евхаристии. Павел решает этот вопрос так же, как и остальные: предлагает читателям найти свое место в Рассказе (11:17–34). По-видимому, главной проблемой было то, что во время трапезы Владыки социальные различия не только

¹⁰¹⁰ См. Флп 4:1, 1 Фес 2:19, 2 Тим 2:5; 4:8.

не устранялись, но наоборот, усиливались¹⁰¹¹. Павел рассказывает об установлении евхаристии, подчеркивая, что чаша знаменует «новый Завет» в крови Мессии. Вот где история Исхода, введенная в 1 Кор 10, проявляется еще более очевидно: смешанная иудеои-языко-христианская Церковь, образованная вокруг Мессии, его смерти и воскресения, – участница долгожданного «нового Завета». И этот Завет, как и многое другое у Павла, отражает эсхатологическое напряжение между «уже» и «еще не»: «всякий раз, как вы едите этот хлеб и пьёте эту чашу, – вы смерть Владыки возвещаете, пока Он не придет» (11:26). Таким образом, евхаристия – еще один мост между прошлым, настоящим и будущим. Ее центральные действия обращены одновременно к прошлому (распятию) и будущему (возвращению Иисуса; ср. 15:23–24). По мнению Павла, Церковь всегда должна помнить о том, в какой ситуации была установлена евхаристия, – иначе она вырождается в простой обычай.

Тема тела снова звучит в 1 Кор 12, где мы находим одну из величайших Павловых метафор. Когда он говорит о Церкви как о теле Мессии, для него это не случайный образ. Как он говорит в нескольких других Посланиях и подчеркивает в 1 Кор 15, Бог Творец совершил в Иисусе и через Иисуса обновление человеческого рода, – то, ради чего был создан человек. Какой же образ лучше мог бы описать новую общность, нежели образ человеческого тела, где члены и органы работают в соответствии со своим предназначением? Сегодняшнее единство Церкви не в последнюю очередь важно из-за того, что оно превосходит совершенную гармонию мира воскресения, когда члены *soma Chnstou* («тела Мессии»), каждый из которых использует свои *pneumatika* («духовные дарования»), будут воздвигнуты к жизни и получают *soma pneumatikon* (15:44–46), тело, наполненное и движимое божественным Духом.

В начале главы, по-видимому, отвечая на вопрос коринфян, Павел вводит ключевой термин *pneumatikos*, теперь как существительное, «духовное». Очевидно, он имеет в виду «духовные дары», хотя просто говорит *pneumatika*, не используя самого слова «дары»¹⁰¹². В этом состоит парадокс Первого Послания к Коринфянам: церковь обладает всеми мыслимыми «духовными дарами», но рискует не стать по-настоящему *pneumatikoi* (см. обличения в 1 Кор 2–3). Тем не менее эти «духовные дары» – вещи иного порядка по сравнению с качествами, которые Павел восхваляет; дар языков, пророчества и тому подобное не нужны в грядущем веке (13:8–10), хотя и могут в настоящее время служить вестниками будущего мира, каким его замыслил Творец. Тем не менее, указание на основу церковного единства – это один и тот же Дух, один и тот же Владыка, один и тот же Бог, «производящий всё во всех» (12:6), – снова отсылает к 1 Кор 15, где сказано, что этот Бог, Творец и Господь истории и мира в конце концов станет «всем во всем» (15:28).

Между длинными и сложными главами 12 и 14, подобными медленным частям концерта, стоит короткая и поэтичная глава 13. Ее часто читают на бракосочетаниях, но редко в полной мере понимают. Ибо она говорит об «уже»/«еще не» христианской жизни и о том, что любовь (*agape*) не столько добродетель, над которой следует трудиться, – хотя в том числе и это, – сколько мост, перекинутый между нынешней жизнью и будущим Царством. Много исчезнет, но любовь пребудет:

⁸ Любовь никогда не кончается. А пророчества? они будут упразднены; языки? они прекратятся; знание? оно будет упразднено.⁹ Ибо мы знаем отчасти и пророчествуем отчасти.¹⁰ Когда же придет совершенное, – то, что отчасти, будет

¹⁰¹¹ См., например, Thiselton 2000, 848–853.

¹⁰¹² Обычный термин для «духовных даров» в богословских дискуссиях происходит от слова *charismata* (1 Кор 12:4, 9, 28, 30, 31; также 1 Кор 1:7, Рим 12:6). Павел использует это слово в других смыслах в 1 Кор 7:7 и в Рим 1:11; 5:15сл.; 6:23; 11:29.

упразднено.

¹¹ Когда я был младенцем, я говорил, как младенец, рассуждал, как младенец. Когда я стал мужем, я упразднил младенческое. ¹² Ибо теперь мы видим гадательно в зеркале, тогда же – лицом к лицу; теперь я знаю отчасти, тогда же познаю подобно тому, как и я был познан. ¹³ Но теперь пребывают вера, надежда, любовь, эти три, но большая из них любовь.

Именно любовь хранит единство Церкви, когда разные силы пытаются разорвать тело Мессии на куски – люди с дарованиями, или предпочитающие какого-то особого наставника, или отстаивающие свои права, в ущерб совести других христиан, или не признающие себе за равных людей с низким социальным статусом на трапезе Владыки, – когда каждый хочет идти своим путем. Эта глава по праву может считаться, наряду с главой 15, подлинным центром Послания. Если бы Церковь поняла лишь это, она бы решила по меньшей мере половину проблем, с которыми бился Павел. В то же время вектор и этой насыщенной главы направлен вперед, особенно в 13:8–13, на последнюю дискуссию, посвященную воскресению, новому миру, который создаст Бог, и *связи между жизнью воскресения и жизнью здесь и теперь*. Суть 13:8–13 состоит в том, что Церковь должна трудиться *в настоящем* над вещами, которые пребудут *в Божьем будущем*. Это совершат вера, надежда и любовь, но не пророчества, языки и знание, столь ценимые в Коринфе. Они просто дорожные указатели будущего; когда пребываешь на месте назначения, указатели больше не нужны. Но любовь не просто указатель. Это предвкушение окончательной реальности. Любовь не просто христианский долг; это христианская судьба. Чтобы поддержать единство коринфской церкви, Павел учит ее членов любви, но чтобы научить любви, нужно научить эсхатологии¹⁰¹³. Так, мы видим, что все темы Послания сходятся в 1 Кор 15.

В том же ряду стоит пространное рассуждение о порядке и дисциплине на богослужении (1 Кор 14). Это также в конечном итоге богословие нового творения, ибо «Бог не есть Бог беспорядка, но мира» (14:33).

Последняя глава Послания добавляет некоторые маленькие штрихи: 16:2 призывает христиан совершать денежные сборы в первый день недели. Уже к середине 50-х годов воскресение, день Владыки¹⁰¹⁴, стало для Церкви особым днем богослужения и общинных дел (очевидный смысл этого мы обсудим позже). Обычный призыв в 16:13–14 («Бодрствуйте, стойте в вере, будьте мужественны, сильны. Пусть всё у вас делается в любви») собирает вместе типичные темы эсхатологического увещания к тем, кто, как это мы видели в 1 Фес 5:1–11 или Рим 13:11–14, живут как люди дня, пока ночь еще не прошла. Последнее приветствие Послания содержит возглас, который, несмотря на не вполне ясное лингвистическое значение, расставляет акценты, которые, с точки зрения Павла, важны для церкви, чрезмерно склонной жить в настоящем, сводить эсхатологию к языческой философии, жить ради себя, а не ради Владыки, который придет: «Маранафа! Владыка наш, гряди!» (16:22). Павел не упустил возможности особо указать коринфянам на то, как важно жить в настоящем на основе не только прошлых евангельских событий, но и грядущих событий, залогом которых являются прошлые. Воскресение Иисуса Мессии и последующее воскресение всего его народа в день его пришествия (15:23) – темы, которые придают смысл всему остальному. Поэтому не стоит удивляться содержанию 1 Кор 15 и его месту в Послании. Еще до того, как мы начали читать этот текст, мы можем угадать, о чем там будет

¹⁰¹³ См. O'Donovan 1986, гл. 12; например, 246: «любовь, форма нравственной жизни, стоит в одном ряду не с духовными дарами, которые имеют свою интеллигентность, но с верой и надеждой, интеллигентность которых зависит от конца истории».

¹⁰¹⁴ Откр 1:10, ср. Деян 20:7. См. ниже, с. 632, 647.

сказано.

3. Воскресение во Втором Послании к Коринфянам (кроме 4:7–5:11)

(i) Введение

Тональность в отношении Павла с коринфянами, судя по всему, сильно изменилась. Перейти ко Второму Посланию к Коринфянам сразу после Первого – все равно, что навестить знакомых поутру на следующий день после веселой и радостной встречи и почувствовать тяжелую, мрачную и унылую атмосферу. Произошло что-то неприятное.

Конечно, Павел смотрит нам в глаза и говорит об утешении и новой жизни. Такой он человек:

³ Благословен Бог и Отец Владыки нашего Иисуса Мессии, Отец милосердия и Бог всяческого утешения,⁴ утешающий нас во всей нашей скорби, чтобы мы могли утешать находящихся во всякой скорби тем утешением, которым Бог утешает нас самих.⁵ Потому что, как умножаются страдания Мессии в нас, так умножается Мессией и утешение наше.⁶ А скорбим ли мы, скорбим для вашего утешения и спасения; утешаемся ли, утешаемся для вашего утешения, осуществляющегося стойкостью в тех же страданиях, которые переносим и мы;⁷ и надежда наша о вас тверда: мы знаем, что, как вы общники страданий, так и утешения.

Но еще до того, как Павел упоминает о конкретных проблемах, по его тону и даже стилю мы видим: за сравнительно короткий временной промежуток между двумя Посланиями (год, максимум – два) что-то изменилось в его настрое и отношениях с коринфянами. Эти отношения, как брачный гость у Кольриджа в «Сказании о старом мореходе», стали «умней, грустней». Однако в обоих случаях якорь, за который держится Павел и о котором говорит, это воскресение.

До некоторой степени Второе Послание к Коринфянам (как и Первое) посвящено воскресению. Но в этот раз Павел, основываясь на центральном евангельском событии, строит совершенно иные аргументы, обусловленные совершенно иной ситуацией. Что же это была за ситуация? К сожалению, ученые пока не ответили на этот вопрос¹⁰¹⁵. Существующие гипотезы подобны миражам: как только мы подходим к ним, чтобы проверить их с помощью текста, они тают. Одни исследователи дробят Второе Послание к Коринфянам, выделяя в нем разные части, написанные в разное время; соответственно, каждая из этих частей отражает разные этапы во взаимоотношениях с коринфянами. Другие исследователи считают Послание цельным, а переходы в нем – не более резкими, чем, скажем, между Рим 8 и 9. Как бы то ни было, перед нами примеры ораторского мастерства, хотя и сопряженные с сердечной болью.

Отметим два общих момента. Во-первых, Павлу было очень тяжело в Эфесе, на что Деяния Апостолов лишь намекают: потасовка в Деян 19 – видимо, лишь вершина айсберга; Лука расставил свои акценты (местные власти сочли волнения необоснованными), но умалчивает о самых серьезных испытаниях апостола. Павел и сам не говорит, что случилось, но лишь сообщает коринфянам, как это на него подействовало (с естественной и сознательной просьбой о сострадании): он был настолько удручен, что отчаялся в самой

¹⁰¹⁵ См. свежее всестороннее обсуждение этого вопроса в Thrall 1994–2000, 49–77.

жизни (1:9). Такой язык – внутренний смертный приговор – звучит близко к тому, что мы бы назвали нервным срывом, и указывает на серьезную депрессию. Прежде всего, Павел пережил немало физических страданий, почти наверняка тюрьму (прямых свидетельств об аресте в Эфесе у нас нет, но это весьма вероятно, и, возможно, пытки, недостаток еды или сна. А кроме того, его погружало в отчаяние резкое ухудшение отношений с коринфской церковью.

Второй момент: после Первого Послания к Коринфянам, где он предписывал строгие меры, повелевая, в частности, изгнать одного человека из общины (1 Кор 5), Павел без предупреждения пришел в Коринф и был очень недоволен увиденным. (Можно предположить, что он приплыл на корабле через Эгейское море: между Эфесом и Коринфом расстояние не столь велико, и тут существовало регулярное сообщение – эллинский морской коридор, примерно соответствовавший по числу путешествий перелетам между Нью-Йорком и Чикаго или поездам между Лондоном и Бирмингемом. Если же путешествовать по суше, что он делал, когда писал Второе Послание к Коринфянам, путь был в четыре раза длиннее и намного опаснее.) В какой то момент Павел написал «скорбное послание» с упреком, которое опечалило церковь. Здесь много неясного: экзегеты пока не разобрались, идет ли речь о Первом Послании к Коринфянам (или его части), или о каком-то утраченном послании, или об одной из частей Второго Послания к Коринфянам (2 Кор 10–12 или же его часть). К счастью, для нас нет необходимости решать все эти вопросы для нашей теперешней цели.

Отношения между Павлом и христианами Коринфа ухудшились не только из-за его визита и Послания. Была и другая причина: в Коринф пришли учителя, которые пытались вести церковь в ином направлении – в социальном, культурном, интеллектуальном и духовном смыслах. И опять-таки родились многочисленные гипотезы о том, кто они такие, но согласия пока не найдено. Нас же тут будет интересовать простая вещь: они презрительно отзывались о Павле, стремясь показать, что он имеет малый вес и стоит даже потребовать от него, если он вознамерится посетить общину в следующий раз, представить рекомендательные письма от какой-либо еще церкви, чтобы быть уверенными в его надежности. Будь Павел в прекрасной форме, физической и психической, он бы справился с этой проблемой одним взмахом руки в эпистолярной форме. Но поскольку весть о непослушании и других учителях настигла его на фоне страданий в Эфесе, она была последней торпедой, потопившей корабль. Так обстояло дело для Павла. И в этот момент он также понял, что Добрая весть о воскресении – его единственное и последнее утешение.

Таким образом, во Втором Послании к Коринфянам, начиная с вступительной *berakah*, воскресение играет несколько иную роль, чем в Первом. Там Павел опирался на воскресение, чтобы обосновать свои практические указания, снова и снова возвращаясь к мысли, что поскольку существует телесная связь между нынешней жизнью и жизнью в грядущем мире, крайне важно осознать свое место в истории, повествующей о событиях, ведущих через смерть к воскресению. Это одинаково важно и в отношении сексуальной морали (1 Кор 6), и в отношении любви (1 Кор 13). Бог Творец воздвиг Владыку и воздвигнет нас, поэтому прославляйте Бога в ваших телах; «духовные дары» исчезнут, но любовь перейдет из этого века в век грядущий. Во Втором Послании к Коринфянам его мысль, хотя и тесно связана со всем только что сказанным, звучит совсем по-другому. Павел не перестал глядеть в будущее. никоим образом. Но раньше он смотрел в будущее, чтобы искать в настоящем адекватную подготовку для него, а теперь он смотрит в будущее и открывает, что оно воздействует на настоящее таким образом, каким он раньше не представлял, давая надежду и силу, которые невозможно было почерпнуть из любого другого источника. В обоих Посланиях чрезвычайно важна взаимосвязь между будущей христианской надеждой и нынешним христианским опытом. Но если в Первом Послании к Коринфянам в основном мы видим движение к будущему, стремление к воскресению и поиск того, что нужно сделать в настоящем, чтобы его предвосхитить, то во Втором – это движение к настоящему, открытие в силе воскресения Иисуса и в обещанном воскресении

всего его народа тайны того, как переживать страдания и боль здесь и теперь.

(ii) 2 Кор 1–2: страдание и утешение

Такое движение мысли от воскресения Иисуса к нынешней ситуации видно уже во вступительном отрывке, который мы цитировали. Контрастное чередование страданий и утешения, чрезмерно драматизированное тут, явно несет отзвук евангельского контрастного повествования о смерти и воскресении Мессии. Это становится особенно очевидно, когда Павел пишет:

⁸ Ибо мы не хотим, чтобы вы пребывали в неведении, моя дорогая семья, о скорби нашей, происшедшей в Азии [т. е. в Эфесе], что мы были удручены чрезмерно, сверх силы, так что мы потеряли надежду и остались в живых; ⁹ но сами в себе мы получили осуждение на смерть, чтобы полагаться нам не на себя, а на Бога, воскрешающего мёртвых, ¹⁰ Который избавил нас от столь верной смерти и избавит, на Которого мы возложили надежду, что Он и еще избавит, ¹¹ при содействии и вашей молитвы за нас для того, чтобы из многих уст вознесено было о нас благодарение за дарованное нам по молитве многих.

Доверие к «Богу, воскрешающему мертвых», перекликается, конечно, не только с богословием фарисеев, отраженном в «Восемнадцати благословениях»¹⁰¹⁶, но и с другими местами у Павла, особенно с Рим 4:17¹⁰¹⁷. Однако тут Павел не говорит: «И я решил, что рад буду умереть, зная, что Бог затем воскресит меня». Скорее, вместе со Пс 15:10, он провозглашает, что Бог избавит его *от* смерти. (Мы можем с осторожностью предположить, что это происходит, когда Павел оглядывается *назад* на ситуацию, которая в Флп 1:18–26 лишь поджидала его в перспективе¹⁰¹⁸.)

Здесь много неясного, но надо попытаться прояснить для себя логику Павла, (а) Он как добрый иудей из фарисеев верит в то, что Бог Творец в прямом смысле воскрешает мертвых, (б) Он верит в это еще сильнее потому, что Бог уже воскресил Иисуса, (в) Он верит, что живет в промежутке между воскресением Иисуса и своим будущим воскресением, (г) Поэтому он заявляет, а также обнаруживает в жизни, что Божья сила, воскрешающая мертвых, действует и в настоящем; в частности, отсюда следует то, что иногда Бог может спасти людей от казалось бы неизбежной и неотвратимой смерти. Так инаугурационная эсхатология применяется для решения неотложной пастырской задачи.

В обоих уже процитированных отрывках есть еще одна интересная особенность; она будет играть важную роль в главном отрывке 4:7–5:10. Во Втором Послании к Коринфянам (особенно в главах 1–6) Павел говорит о связи своих страданий и утешения, своей «смерти» и «жизни», со страданиями и утешением коринфской церкви. Как и в Кол 1:24, он видит, что находится в органичных отношениях с Церковью как целым и особенно с основанными им церквями, причем просто как их апостол и основатель, их первый наставник, который построил это здание, а теперь стремится поддерживать взаимоотношения через личные контакты и переписку. Каким-то образом между апостолом и Церковью происходит процесс «взаимообмена», как его называет Морна Хукер, и такой же взаимообмен страданиями и

¹⁰¹⁶ См. выше, с. 166 сл.

¹⁰¹⁷ См. также Евр 11:19.

¹⁰¹⁸ См. выше, с. 251 сл.

славой происходит между Мессией и Церковью¹⁰¹⁹. В миниатюре мы могли это видеть в Послании к Филимону: Павел как бы сводит Филимона и Онисима в собственной личности, готовый принять на себя любую боль и обвинения, которыми, возможно, все еще чревататы эти отношения хозяина и беглого раба. И теперь, используя подобную стратегию, чтобы восстановить утраченную связь с коринфской церковью, Павел извещает ее членов не только о том, как много он страдал, но и о том, что эти страдания совершались ради них. В этом Послании Павел как бы хочет сказать: вот что я претерпел, и все это ради вас!

Основу его надежды, как обычно, следует искать в той истории, в основополагающем для него Рассказе. Этот Рассказ, укорененный в ветхозаветных обетованиях, направлен на будущее воскресение. Он подчеркивает, что Дух, даруемый в настоящем, есть залог этого будущего:

^{1:20} Ибо все обещания Божьи в Нем [в Мессии] находят свое «да». Вот почему через него мы говорим «аминь» – от нас, Богу во славу. ²¹ Утверждает же нас с вами в Мессии и помазал нас Бог, ²² Он, Который и поставил свою печать на нас и дал залог Духа в сердца наши¹⁰²⁰.

Тесные параллели в других местах у Павла к мысли о том, что Дух есть «залог» или «поручитель» того, что грядет, когда под грядущим, без сомнения, понимается воскресение, не оставляют у нас сомнений относительно того, что и тут речь идет о том же самом³⁴. И упоминание о Духе в сердцах верующих закладывает основы для главного аргумента 2 Кор 3.

Когда Павел осмыслил свои страдания и избавление от них как действие силы Творца, воскрешающей мертвых, он вскоре осознал себя как живой символ Доброй вести:

^{2:14} Но Богу благодарение, Который всегда победоносно ведет нас в Мессии и благоухание познания о Нем распространяет через нас во всяком месте;¹⁵ потому что мы благоухание Мессии Богу в спасаемых и в погибающих: ¹⁶ для одних – запах от смерти и к смерти, для других – запах от жизни и к жизни.

Кто он, и что он претерпел, а также то, что он остался в живых и может рассказывать о Боге, воскрешающем мертвых, – все это для Павла знак Доброй вести о Мессии и для Церкви, и для мира. Более того, это своего рода *воплощение* Мессии; Павел становится благоухающей в Мессии жертвой Богу (стих 15), аромат которой, как аромат жертв при триумфальных процессиях, напоминает приговоренным узникам о том, что их ждет, а победителям об их торжестве. В обоих случаях это весть о жизни и смерти: Бог, воскрешающий мертвых, возвещает свою Добрую весть о жизни и смерти через (образные) смерть и воскресение апостола.

(iii) 2 Кор 3:1–6:13: апология апостола

В этой части Павел переходит к пространным разъяснениям – своего рода апологии

¹⁰¹⁹ См. работы, собранные в Hooker 1990.

¹⁰²⁰ Русский перевод дан в соответствии с пониманием текста Н. Т. Райтом. – *Прим. пер.* 34 См. Рим 8:23, Еф 1:14, и ниже, 2 Кор 5:5.

своей жизни, труда и апостольства. В основном эта тема разворачивается от 3:1 до 6:13, хотя Павел возвращается к этому предмету снова в завершающей главе Послания (если допустить, что в такой последовательности текст и был написан). Центральный отрывок в этом разделе 4:7–5:10 мы подробно рассмотрим в следующей главе (это не вполне последовательно, но нынешняя ситуация в экзегезе Павловых Посланий требует именно такого подхода). Но сейчас нам надо представить себе общий ход аргументации, чтобы подойти к главному отрывку с ясным пониманием позиции Павла.

Апостол пишет в очень полемичном тоне, потому что коринфяне (по крайней мере – некоторые из них) загнали его в угол. Они просят от него рекомендательных писем, свидетельств о его надежности; они стыдятся его страданий (если он действительно посланник Божий, должен ли он терпеть такое унижение?). Они сомневаются, действительно ли такой образ жизни и служения Павла, его смелость и резкость – это то, что им нужно. Возможно, они намекали, что его апостольство не соответствует их представлениям о христианском Боге и о Доброй весте, хотя Павел подозревает, что реальная проблема в другом: его личность, образ жизни и содержание весте не соответствуют их представлениям о собственном социальном статусе и престиже. Как бы там ни было, он пытается объяснить, кто он такой и что он делает.

В своей апологии он опирается на Рассказ о Завете – Завете, заключенном с Моисеем и обновленном через Мессию, завершившего таким образом то, «что Тора не могла исполнить» (Рим 8:3). Я не думаю, что Павел рассуждал в таком ключе потому, что его оппоненты придавали особо важное значение Моисею (хотя и это возможно): регулярность отсылок к Исходу в других Посланиях показывает, что причины такой риторики не могут быть чисто внешними¹⁰²¹. Смысл обновления Завета отчасти состоит в том, что Бог замыслил обновить все творения, – вот от каких посылок отталкивается Павел. Да, его апостольское служение идет вразрез с культурными ожиданиями Коринфа и, возможно, с богословскими схемами его оппонентов. Но если коринфяне научатся мыслить в категориях нового Завета и нового творения, где все обетования нашли свое исполнение в Мессии (1:20), они поймут, что стиль жизни и служения Павла – знамение Божье и даже воплощение Его замысла. И это основной момент всего раздела.

Вступительная часть (3:1–4:6) утверждает, что Павлово служение – это служение «славы», хотя и не кажется таковым со стороны¹⁰²². Как знаток искусства, водящий новичка по картинной галерее, Павел берет на себя нелегкую роль объяснить, почему такая–то вещь великолепна, хотя циник всегда может ответить, что ему так не кажется. Сначала он говорит, что ему нет нужды носить с собой рекомендательные письма: сами они, христиане Коринфа, являются таким письмом, написанным не пером и чернилами, но Духом на сердце человека (3:1–3). Затем он переходит к главной теме: когда Дух пишет в сердцах людей, это знаменует исполнение Иер 31 и Иез 36. Бог, установивший древний Завет, ныне обновляет его, как Он всегда обещал (3:4–6).

Из этого следует, что произошло радикальное изменение и старое теперь резко отличается от нового. Ныне обладание каменными скрижалями Торы не является признаком народа Завета. Теперь все совершается иным образом, и в этом состоит особая слава служения Павла: через него этот порядок начинает становиться реальностью. И если это понять, становится ясно, что служение Павла есть подлинное служение «славы»; не обязательно лицо апостола (как могли ожидать коринфяне) должно сиять, подобно лицу Моисея, потому что есть другой род «славы», более важный, который связан с действием Духа, дающего жизнь. Этот Дух, предвосхищающий конечное воскресение и являющийся его залогом (1:22), дает жизнь воскресения в настоящем в том же смысле, как мы это видели

¹⁰²¹ См. особенно Hafemann 1995.

¹⁰²² Об этом отрывке см. Wright, *Climax*, гл. 9; Matera 2002, 390–392.

в других Посланиях; это не исключает и не заменяет будущее воскресение, но является именно его залогом. Подобно искусствоведу, который объясняет непосвященному, почему картина прекрасна, Павел объясняет, почему его служение парадоксальным образом проникнуто «славой». Он утверждает, что его служение выше служения Моисея, хотя и последнее, без сомнения, окрашено славой.

В конце концов, служение Павла несет жизнь, а не смерть, оправдание, а не осуждение, нечто вечное, а не преходящее (3:7–11)¹⁰²³.

Это объясняет, почему он действует с таким дерзновением (*parrhesia*) (3:12). Израильтяне, к которым обращался Моисей, были жестокосердны и не понимали сказанного. Иное дело читатели Павла (т. е. коринфяне): в их сердцах действует Дух, давая им возможность все понять. Это перекликается с 1 Кор 2–3 и бросает вызов слушателям: если они действительно *pneumatikoi*, они поймут и оценят весть, которую с такой прямоотой и откровенностью несет Павел. Как и в нескольких других нами изученных отрывках, тут говорится о нынешнем действии Духа, которое позволяет предвосхитить грядущую славу: взирая друг на друга, христиане – особенно апостол и его община – видят на лицах отражение славы Владыки Иисуса Мессии (3:18). Как же ему не быть дерзновенным, открытым и прямым? Неужели ему нужно говорить хитроумные, но туманные речи?

В свете нового творения служение Павла иным быть не может (4:1–6). Бог, сказавший: «Свет да воссияет из тьмы», – иными словами, Бог Книги Бытия, Бог Творец, – воссиял в наших сердцах, говорит апостол, чтобы дать нам «познание славы Божьей в лице Иисуса Мессии» (4:6). Не каждый способен увидеть эту славу, потому что «бог мира сего» лишил многих разума, низведя их на уровень израильтян, к которым обращался Моисей (4:4) Но это не значит, что в этом виновата Добрая весть Павла или то, как он ее провозглашает. Ему тут нечего стыдиться (4:1–3).

Таким образом, основанием для вступительной части центрального раздела выступают темы нового Завета и нового творения, – по сути те же темы, только ещё более широко, Павел использует в Рим 7 и 8. И эта параллель (как и другие указания на «новое творение», например, в Гал 6:15) объясняет нам, почему в третьей части этого раздела (5:11–6:13) Павел так много говорит о «новом творении», которое происходит благодаря примиряющему действию Доброй вести (5:17). Все это собственно и совершается из-за Доброй вести:

¹⁴ Ибо любовь Мессии понуждает нас, рассудивших так: Один умер за всех, значит, все умерли. ¹⁵ А за всех он умер [отзвук Гал 2.19–20], чтобы живые уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего.

И тут мы снова видим, что аргументация Павла опирается на смерть и воскресение Мессии, которые открывают и любовь, и силу. Новая жизнь верующих в настоящем рассматривается как участие в жизни воскресшего Мессии и как предвкушение того, что свершится в будущем. А это значит, что прежние человеческие мерки, в частности, того, как оценивать чье-либо служение, утратили смысл¹⁰²⁴. Имеет значение лишь «новое творение», и это новое творение благодаря Доброй вести обнаруживается в Мессии, через примирение, которое совершилось в нем и теперь действует в апостольском служении (которое остается тут главным предметом внимания Павла). Снова и снова Павел движется от темы к теме: от

¹⁰²³ Чтобы лучше понять мысли Павла об этом, следовало бы сюда добавить рассуждения о Законе в Посланиях к Римлянам и Галатам.

¹⁰²⁴ Это перекликается с 1 Кор 4:1–5. Слова Павла «мы никого не знаем по плоти» или «мы не знаем Христа по плоти», вопреки распространенному мнению, вовсе не говорят о том, что он отказывается иметь какое-либо отношение к истории.

смерти Мессии к его воскресению, от спасительной смерти к новой жизни народа Завета. В рамках этого повествования обретает смысл все, что делает Павел.

И вот, в 5:21, кульминация: «Бог соделал Мессию грехом вместо нас, хотя он не знал греха, чтобы мы в нем мы могли стать Божьей праведностью, Божьей верностью Завету, могли воплотить их» (*hina hemeis genometha dikaiosune theou en auto*). В этой фразе часто усматривали указания на праведный статус, который Бог как бы присваивает верующим, но тогда стих выбивается из общего контекста¹⁰²⁵. В других местах у Павла выражение *dikaiosune theou* указывает не на статус, который получает верующий *от* Бога (*ek theou*, как в Флп 3:9), но на праведность самого Бога, на Его верность Завету, ту верность, благодаря которой начинается новое творение. Поскольку вся аргументация Павла от 3:1 до 6:13 построена на том, что его апостольское служение воплощает эту верность Завету и открывает новое творение, такое прочтение гораздо более удовлетворительно и надежно для понимания этого стиха в контексте всего пассажа, нежели привычные толкования. Более того, – и это нас заставляет уделить данному вопросу особое внимание, – даже сама форма выражения указывает на то, что тут снова говорится об *опыте «воскресения» в настоящем* – в апостольском труде Павла, в служении Завету. Мессия умер – и мы живем; Мессия умер – и совершается примирение; Мессия умер – и мы воплощаем верность Завету со стороны Бога Завета. Все это выражает смысл стиха 156: Мессия умер и воскрес ради нас.

Заключительный абзац этого раздела (6:1–13) усиливает риторику; Павел хорошо понимает тут, и особенно в 2 Кор 11, парадокс ситуации, когда человек говорит: «Я не хочу пользоваться риторическими приемами», – а затем использует их. Он утверждает, – и о том же он говорил все это время, – что день спасения переместился из будущего в настоящее (6:2): «Вот теперь время благоприятное, вот теперь день спасения!» Именно теперь, когда жизнь воскресения парадоксальным образом доступна посреди страданий и скорбей, образ жизни и труд апостола не могут не отражать напряжение между старым веком и новым. Это образ смерти и воскресения Мессии, который воспроизводится, проживается, воплощается в служении апостола, – в служении, кажущимся коринфянам загадкой. Мы, говорит Павел:

⁶⁸ ...Как будто обманщики, – хотя и верные; ⁹ как будто неизвестные, – хотя всем известные; как будто умирающие, – а вот мы живы; как будто наказываемые, – а не поражаемые смертью; ¹⁰ как будто печальные, но всегда радующиеся; как будто нищие, но многих обогащающие; как будто ничего не имеющие, – но всем обладающие.

Последние торжественные фразы, перекликающиеся с 1 Кор 3:21–3 («все ваше...»), снова обращены к новому творению, к моменту, когда народ Завета унаследует мир (Рим 4:13). «Умирающие, – а вот мы живы» в середине процитированного отрывка, конечно, указывает назад, на слова Павла в 2 Кор 1 и 2. Весь этот пассаж, как и вся аргументация, где он образует заключительную и важнейшую часть, представляет собой размышление о смерти и воскресении Мессии и о том, как эти вещи воплощает и переживает апостол и почему его апостольское служение, казавшееся церкви поводом для стыда, должно стать их славой. Это точно соответствует нескольким другим отрывкам из корпуса Павловых Посланий, особенно Флп 2:17–18, Кол 1:24 и Еф 3:13. Даже если предположить, что последний текст создал подражатель, он кратко суммирует то, что Павел говорит коринфянам: «Прошу вас не унывать из-за моих страданий за вас, в которых ваша слава!» Вот что происходит при встрече уже произошедшего воскресения Мессии и только ожидаемого в будущем воскресения Его народа в самом центре нынешнего служения апостола. Вот как выглядит инаугурационная эсхатология на улицах и в тюремных камерах

¹⁰²⁵ Это я кратко аргументирую в Wright, *Becoming the Righteousness*.

Эфеса. И это длинное рассуждение об апостольском служении, выдерживающем напряжение между прошлым и будущим, сдавленном между нынешним веком и веком грядущим, создает контекст для наиважнейшего отрывка 4:7–5:10, к которому мы вернемся в следующей главе.

(iv) 2 Кор 6:14–9:15: фрагменты?

Последующие разделы Послания дают веские основания предположить, что Второе Послание к Коринфянам составлено из фрагментов. Так, радикально меняется настроение при переходах от краткого и конкретного предостережения относительно смешанных браков с неверующими (6:14–7:1) к другому призыву, в который вкраплены новости о путешествиях Павла (7:2–16, со ссылкой на 2:13), а затем к двум главам (8 и 9) с тщательными и заботливыми наставлениями о денежных сборах, которые, как надеется Павел, завершатся к его прибытию¹⁰²⁶. Разбираться в этих проблемах сейчас не входит в наши цели. Нам предстоит лишь найти те моменты в аргументации Павла, что отражают его богословие воскресения.

Неудивительно, что призыв в 7:2–16 возвращает нас к теме главы 2. На этот раз тут говорится о том, какое действие оказало направленное им раньше Послание Павла. Он рад, не потому что это Послание их опечалило, но потому что такого рода печаль ведет к спасению и жизни, в отличие от печали, ведущей к смерти (7:9–10). Вот как действует образ апостольского страдания и утешения церкви (1:6); вот где можно понять, как слова, которые предупреждают одних о смерти, другим говорят о жизни (2:15–16).

Две главы о сборе пожертвований, где Павел умудряется на протяжении 39 стихов ни разу не упомянуть о деньгах, вначале говорят о «благодати» – о той благодати, которую Бог дал македонским церквям (там побывал, а может быть, и сейчас находится Павел, который пишет это Послание, пока странствует по дорогам Северной Греции) и которая вызвала в них необыкновенную щедрость. И снова тот образ, который он раскрывал во всем Послании, дает основание тому, что он хочет сказать:

...Среди великого испытания скорбью, избыток их радости и глубокая их нищета обильно выразились в богатстве их щедрости...

...Ибо вы знаете благодать Владыки нашего Иисуса Мессии, что он, будучи богат, обнищал ради вас, чтобы вы обогатились его нищетой¹⁰²⁷.

Тот же самый «взаимообмен» мы могли видеть и раньше: Мессия и церкви, одна церковь с другой, бедность и богатство, смерть и жизнь. И за всем этим стоит снова один принцип: смерть и воскресение Мессии и его народа.

(v) 2 Кор 10–13: слабость и сила

¹⁰²⁶ Ср. 1 Кор 16:1–4. Об этих фрагментах, включая анализ, см., например, Thrall 1994–2000, 3–49.

¹⁰²⁷ 2 Кор 8:2, 9.

В последнем разделе Послания Павел возвращается к апологии апостольства и последовательно развивает эту тему. От него хотят, чтобы он перечислил свои достижения? От него хотят подтверждения со стороны авторитетов всем его делам, духовному опыту, подвигам ради Доброй вести? Что ж, он будет хвалиться; он готов изобразить из себя глупца, если они так этого хотят; но *он будет хвалиться не тем, чем принято*. Павел перечисляет, как если бы он представлял список должностей, почестей и побед, многочисленные «достижения» своего апостольства, зная, что перечисляет именно то, из-за чего коринфяне его стыдятся: побои, тюрьмы, побиение камнями, кораблекрушения, постоянные опасности, лишения, тревоги (11:21–29). И наконец, высочайшее достижение Павел пародийно сравнивает с *corona muralis* (лат.), наградой, которой удостоивали первого (римского) воина, взошедшего на стену осажденного города. Когда Павел оказался в Дамаске под угрозой, он первый оказался вне стен – был спущен в корзине и убежал (11:30–33)¹⁰²⁸.

То же самое касается духовного опыта (12:1–10). У Павла бывали видения и откровения, но ему не позволено разглашать их содержание, за одним исключением: когда он особенно горячо молился об избавлении от какого-то «жала в плоть», он услышал отказ. Тут, в высшей точке этой риторики, – блестящей, глубоко парадоксальной и (можно полагать) обладающей огромной убедительностью, – мы распознаем все тот же образ смерти и воскресения Мессии и понимаем, что путь ко второму лежит через первую:

⁸ О нем я трижды просил Владыку, чтобы отступил он от меня. ⁹ И сказал мне Владыка: довольно для тебя благодати Моей: ибо сила Моя в немощи совершается. Поэтому очень охотно я буду хвалиться скорее немощами моими, чтобы вселилась в меня сила Мессии, ¹⁰ Поэтому я радуюсь немощам, обидам, нужде, гонениям и притеснениям за Мессии: ибо когда я немощен, тогда я силен.

В конце стиха 9 Павел употребляет крайне редкое греческое слово *episkenoō*, которое я перевожу «нашла место для жительства». Слово *skene* означает «палатка», или «скиния», и во всех новозаветных документах оно встречается только в этом Послании (5:1,4), в отрывке, изучение которого мы пока отложили. Это намек, а может быть, больше, чем намек, на богословие храма, которое Павел раскрывает в Рим 8:5–11, говоря об «обитании» Духа, которое ведет к воскресению¹⁰²⁹. Трижды тут особенно выделяется сила: сила Божья, в немощи совершающаяся; сила Мессии, поселяющаяся в Павле; сила самого Павла, когда он слаб, – и все это соответствует привычным словам Павла о силе живого Бога, – так совершается воскресение. Стих 10 подводит итоги не только всему 11:21–12:9, но в какой-то мере и всему Посланию: слабость апостола, выраженная во всех его чрезмерных страданиях, есть именно то, благодаря чему он отождествляется с Мессией, а в данный момент – благодаря чему сила воскресения Мессии входит в его апостольскую жизнь и труд, предвосхищая Духом воскресение, которое его ожидает.

Последнее указание на это в Послании звучит еще более откровенно.

Павел предупреждает, что во время неизбежного третьего посещения Коринфа он будет беспощаден:

¹⁰²⁸ См. Judge 1968, 47. Странно, что некоторые современные комментаторы (например, Furnish 1984, 542; Thrall 1994–2000, 765), хотя и знают о тезисе Джуджа, не приняли его гипотезу, но и не опровергли следующий аргумент: на *corona muralis* притязали через клятву (ср. торжественное призывание Бога в свидетели в 2 Кор 11:31).

¹⁰²⁹ См., конечно, также Ин 1:14: «Слово стало плотью и "раскинуло шатер свой" (*eshenosēn*) среди нас», – где ассоциации с храмом не вызывают сомнений.

^{13:3} ...Раз уж вы ищете доказательства, Мессия ли говорит во мне. Он не бессилён для вас, – нет, он силен среди вас! ⁴ Ибо и распят он был в [буквально «через» или «от»] немощи, но жив силою Божьей. И мы немощны в нем, но будем живы с ним силою [или «от силы»] Божьей в вас¹⁰³⁰.

Мы возвратились к тому, что уже встречали во Втором Послании к Коринфянам, а также в том разделе Первого Послания к Коринфянам, где Павел говорил о дисциплине (особенно 4:14–21; 5:4). Распятие и воскресение Мессии есть образец для апостольского служения в целом, а в частности, – для апостольского увещевания к непокорным церквам. И везде тут, как и в 1 Кор 4:20, главный момент состоит в том, что Царство Божье заключается не в словах, а в силе – божественной силе, которая воздвигла из мертвых Иисуса, той силе, которая, связывая прошлые и будущие события, позволяет апостолу в настоящем быть одновременно и слабым, и сильным. Это основной урок, который Павел хочет преподать церкви в Коринфе, и он скоро придет к ним не с тем, чтобы продолжать словесные разъяснения, но как воплощение этой силы в живом человеке. Как можно судить по дальнейшим событиям (Послание к Римлянам было написано из Коринфа вскоре после Второго Послания к Коринфянам), по-видимому, его призыв и посещение подействовали именно так, как он надеялся.

4. Заключение: воскресение в Коринфе

Несмотря на все отличия (в частности, стилистические и лексические), Первое и Второе Послания к Коринфянам сходятся по вопросу о воскресении. Как и в рассмотренных ранее Посланиях Павла, тут заслуживает внимание не только частота ссылок на воскресение (в отличие от редких упоминаний в иудейских источниках, в которых также утверждается вера в воскресение), но и то, что за двадцать пять лет, прошедшие после завершения земного служения Иисуса, воскресение вошло в самую ткань мысли Павла, так что в любом месте оно не просто одна из тем среди прочих, но оно входит в структуру любого другого вопроса. В обоих Посланиях смерть и воскресение Иисуса, где последнее совершается под действием силы живого Бога, занимают наиважнейшее место. Оба Послания прямо или косвенно утверждают будущее воскресение апостола и всех людей Завета как часть нового творения. В обоих Посланиях жизнь во временном промежутке между воскресением Иисуса и будущим воскресением верующих основана на этих событиях, она строится на первом в предвкушении второго.

В частности, во Втором Послании к Коринфянам мы видели, как рассказ о воскресении, действии Бога Творца посреди страданий, становится ключом для объяснения странного и (для некоторых церквей) возмутительного стиля жизни и работы Павла. И на каждом шагу он обращается к основополагающему повествованию о смерти и воскресении Мессии, о котором никогда не забывает. Собственно, это он и объясняет в 1:3–11.

Два этих Послания, в которых мы пока обошли стороной их самые важные части, дают такие же ответы на наши вопросы, что и другие Послания Паулинистического корпуса:

(1) Представление Павла о жизни после смерти были не языческими, а глубоко иудейскими; в иудейском спектре они во многом отражали популярные воззрения и в особенности фарисейское богословие, но не взгляды саддукеев и иудеев, веривших в

¹⁰³⁰ Перевод дан в соответствии с пониманием текста Н. Т. Райтом. – *Прим. пер.*

бестелесное бессмертие.

(1а) По его мнению, Дух есть нынешний залог будущего воскресения, при котором верующие получают новые тела.

(1б) Первое и Второе Послания к Коринфянам почти не касаются темы промежуточного состояния, но не противоречат тому, что сказано на сей счет в других Павловых Посланиях.

(1в) Преемственность и разрыв между нынешней христианской жизнью и будущим воскресением занимают важное место в обоих Посланиях к Коринфянам, хотя в каждом есть свои оттенки. На этом основываются многие доводы Первого Послания, и это же позволяет ему во Втором парадоксальным образом понимать свое апостольское служение как служение славы.

(1г) Несколько раз он дает намеки на более полную картину (новый Завет, новое творение), в контексте которой воскресение обретает свой смысл.

(2) В обоих Посланиях есть тема «воскресения» как нынешнего состояния. Павел использует «воскресение» как метафору, чтобы указать на те или иные аспекты нынешней христианской жизни и апостольского служения, связывая их с воскресением Иисуса и нацеливая на будущее воскресение верующих. Однако метафорический смысл не отменяет буквального понимания грядущего воскресения.

(3) В рассмотренных нами отрывках Павел редко обращается к вопросу о том, что же произошло на Пасху, каково же было на самом деле воскресение Иисуса. Тем не менее, поскольку он снова и снова упоминает воскресение Иисуса как образец и для будущих завершающих событий, и для предвосхищения этого будущего в настоящем, можно сделать вывод, что, по его мнению, воскресение Иисуса заключалось в новой телесной жизни, а не просто в оживлении мертвого тела. В этой новой жизни тление плоти преодолено; Иисус после воскресения равно принадлежит двум измерениям: «небесам» и «земле».

Итак, в последних двух главах мы рассмотрели все ссылки Павла на воскресение, пропустив два ключевых отрывка, вокруг которых многие годы идут бесконечные споры. Теперь настало время обратиться к этим текстам и попытаться пройти сквозь все эти проблемы и, оставив их позади, прийти к свежему и надежному заключению.

Глава седьмая. Воскресение в Коринфе (2): Ключевые отрывки

1. 1 Кор 15

(i) Введение

Итак, мы установили контекст, в рамках которого мы можем изучать два центральных «воскресных» отрывка из Посланий к Коринфянам с твердым намерением понять их смысл. Главы 15 в Первом Послании к Коринфянам и 4 и 5 во Втором Послании содержат свои собственные большие проблемы, которые стоит пристально рассмотреть, и только после этого мы можем подойти к вопросу об их взаимоотношении (в частности, к вопросу о том, насколько они отражают развитие и изменение представлений Павла). Поэтому мы будем двигаться в определенном порядке.

Глава 15 в Первом Послании к Коринфянам – это мастерски созданный цельный текст, где введение уравновешено заключением (**A** и **a** ниже); оно содержит две длинные цепочки главных аргументов (**B** и **b**), каждая из которых распадается на две части (**B1** и **B2**, **b1** и **b2**), с коротким разделом с иным ритмом посередине (**B**). Это равновесие можно представить на следующей схеме, где отображено также приблизительное количество слов в

соответствующих разделах¹⁰³¹:

А 15:1–11 (161 слово): введение: Добрая весть Павла, роль апостола

Б 15:12–28 (246 слов): вопрос и принципиальный ответ

[Б1 15:12–19 (111 слов); Б2 15:20–28 (135 слов)]

В 15:29–34 (81 слово): практическая интерлюдия

б 15:35–49 (214 слов): какого рода тело?

[б1 15:35–41 (110 слов); б2 15:42–9 (104 слова)]

а 15:50–58 (148 слов): заключение: раскрытие тайны

Я не предполагаю, что аргументация представляет собой совершенный хиазм с точки зрения содержания (например, разделы Б и б обсуждают ровно одну и ту же тему); скорее Павел хотел представить свои аргументы как совершенную целостность, разворачивая их шаг за шагом, а не просто импровизированно выбирая отдельные вещи, о которых он хотел бы сказать¹⁰³². Мы уже видели, что все Послание в целом заставляет обратить внимание на эту главу, поскольку оно порождает у читателя вопрос о взаимосвязи между настоящей жизнью и той, что обещана верным в будущем веке. Теперь–то мы можем понять, что же было у Павла на уме все это время.

Вся его аргументация – это, фактически, разъяснения по поводу будущего воскресения всех тех, кто принадлежит Мессии, где разворачивается картина нового творения. Главы 1–3 Книги Бытия являются подтекстом всей данной главы, и даже когда Павел, казалось бы, просто иллюстрирует свои доводы, он тоже опирается на истории о творении (см. о 15:35–41). Хотя я и предупреждал, что не следует видеть полного параллелизма между разделами **Б** и **б**, мы, тем не менее, заметим, что как в **Б2** (15:20–28), так и в **б2** (15:42–49) центральное место занимает Адам, а также обратный ход и исправление Адамова грехопадения и его последствий. В **Б2** Павел цитирует, как он это делал в других подобных местах, Пс 8:7, носящий отголоски истории творения, а **б2** торжественно завершается, как и рассказ о сотворении мира в Быт 1, человеком, носящим «образ», – хотя теперь это образ, как то утверждается в Рим 8:29, истинного человека, Мессии. Раздел **б2** фактически представляет собой финальный узел рассуждений, где Павел дает наиболее полное объяснение смысла взаимосвязи (и разрыва) между нынешним телом и телом будущим и ссылается на аргументацию **Б2**, указав на Адама. Сам **Б2** имеет форму маленькой апокалиптической картины, отражающей пришествие Царства Божьего, установление господства Бога надо всем миром и победу надо всеми врагами Его Царства, во многом напоминающей Дан 7. При этом Павел тоже опирается на описание сотворения мира в Быт 2, где роду человеческому дается власть над зверями, что представляет Царство ГОСПОДА как новое творение. А в заключительном отрывке **б2** Павел опирается на мысли о самом фундаментальном аспекте творения, о небе и земле, как это описано в Быт 1:1, и показывает, что новое творение представляет собой мечту – по крайней мере иудеев – о Царстве, воплощенном в новом человечестве, о Царстве, которое, как в Флп 3:20–21, спускается «с небес». Таким образом, два ключевых момента аргументации, **Б2** (15:20–28) и **б2** (15:42–49), в какой–то мере параллельны как по форме, так и по содержанию.

Таким образом, Быт 1–3 – это не просто повод для многочисленных аллюзий, но и основа структуры всей аргументации. Хотя и без этого не остается сомнений, что Павел

¹⁰³¹ Разумеется, точное количество слов зависит от вариантов текста, но тут имеет значение приблизительно одинаковый объем, а не точное число.

¹⁰³² См. Mitchell 1991.

хотел во всей главе представить обновление творения и, как его главный фокус, обновление человеческого рода. Если мы сопоставим этот отрывок, с одной стороны, с подобными богословскими рассуждениями иудеев, а с другой, – с иными сравнительно краткими утверждениями Павла, рассмотренными ранее, нам станет совершенно ясно, что данная глава соответствует как первым, так и вторым. С точки зрения представлений античного мира, этот текст именно иудейский, а не языческий; внутри иудаизма это классический пример богословия воскресения, основанного на вере в две тесно связанные вещи: в Бога Творца и в Его справедливость¹⁰³³. В этих рамках мышления смерть представляется самозванкой, вторгшейся в благой Божий мир. Творец не может решить проблему смерти с помощью переговоров или компромиссов. Смерть должна быть – и в Мессии уже была и еще будет – преодолена (15:26)¹⁰³⁴. Поэтому невозможно помыслить о каком-либо еще варианте, кроме телесного воскресения, и это касается не отдельных стихов или оборотов, но аргументации всей главы в целом. «Воскресение» не означает того, что какая-то часть или аспект человека *не* умирает, но продолжает жить в новом качестве; вместо этого оно указывает на то, что нечто *умирает*, а затем обретает *новую* жизнь¹⁰³⁵. Такое различие, о котором так часто забывают и неспециалисты, и ученые, размышляя об этой теме, а в частности, – об этой главе, жизненно важно. Прежде чем мы перейдем к вопросу о том, в чем Павел выходит за рамки всего сказанного на эту тему иудаизмом до него, стоит снова себе напомнить, что в общих чертах и в богословских основах (имея в виду стоящее за этим представлением о Боге) он прочно стоит на той же почве, что и фарисеи (т. е. представители доминирующего направления тогдашнего иудаизма).

Таким образом, структура и логика главы в целом подтверждает наши ожидания, сформировавшиеся при изучении остальных частей Послания: тут Павел намерен обстоятельно поговорить о будущем *телесном* воскресении¹⁰³⁶. Как мы видели в предыдущей главе, Павел настойчиво повторяет во всем Первом Послании к Коринфянам, что теперешнее поведение христианина основано на связи этой жизни и будущей. И было бы удивительно, если бы теперь, подойдя наконец к этой теме, Павел начал бы сеять сомнения относительно того, что сам утверждал раньше. В любом случае, нигде в иудаизме, ни до Павла, ни после, «воскресение» никогда не имело иного смысла, кроме «телесного»; если бы Павел взялся защищать такой оксюморон, как «нетелесное воскресение», ему бы не следовало структурировать свою аргументацию так, чтобы она отражала веру фарисеев, а точнее – библейское мировоззрение, где благая природа нынешнего творения будет обновлена в будущем веке. Поскольку он приводит именно такую аргументацию в заключении Послания, которое постоянно указывает на это направление, никаких сомнений у нас не остается. Когда Павел говорит «воскресение», он подразумевает «воскресение тела».

В любом случае, как правильно замечает Дейл Мартин, нам не следует думать, что онтологический дуализм между тем, что западные люди, – по крайней мере, со времен Декарта, – называют «физическим» и «духовным» или «материальным» и «нематериальным», имел какое-то значение для аудитории Павла. Даже большинство

¹⁰³³ См., например, Прем 13:1–9 (язычники игнорируют Творца); ср. особенно 1 Кор 15:34.

¹⁰³⁴ См. изложение этой темы в de Boer 1988, гл. 4.

¹⁰³⁵ Любопытно, что Павел употребляет слово «душа» лишь однажды, и то в отношении первого Адама (1 Кор 15:45), где это слово означает скорее «существо» или «живое творение» и никак не указывает на бессмертие.

¹⁰³⁶ Против этого, например, Harvey 1994, 74сл., где утверждается, что «наиболее очевидный смысл слов "Иисус был воздвигнут на третий день" состоит в том, что Он был поднят на небеса». Но даже сам язык не может говорить об этом; вся аргументация этой главы, данного Послания и текстов Павла в целом (см. гл. 5 и 6 выше) убедительно свидетельствуют о другом.

языческих философов того времени, которые верили в существование души, думали, что она, подобно телу, состоит из материальных, хотя и тончайших, частиц¹⁰³⁷.

Но можно добавить и еще кое-что. Если бы Павел хотел сказать о бесплотном переходе через смерть, ему бы не понадобилось ничего доказывать, потому что множество людей в таких городах, как Коринф, и без того в это верили. Однако эта точка зрения бессмысленна: ни в целом, ни в деталях 1 Кор 15 не напоминает доказательства бессмертия души. Но там все время говорится, что в какой-то будущий момент после смерти Бог Творец совершит акт нового творения, который соответствует уже совершенному в случае с Иисусом и основан на Его воскресении (стихи 20–28). Для наших же целей в данной книге важно понять основы аргументации Павла, поскольку, в отличие от него, мы не начинаем с представления о воскресении Иисуса, чтобы потом на этом выстроить богословие христианской надежды, но, напротив, исследуем его богословие христианской надежды, чтобы яснее понять, как он представлял себе произошедшее с Иисусом. Основа его аргументации – воскресение Иисуса (15:3–11), на него Павел указывает как на событие, благодаря которому «воскресение мертвых» вошло в изумленный мир, и это событие стало залогом будущего воскресения тех, кто пребывает «в Мессии» (15:20–28, 45–49). Будущее тело искупленных будет соответствовать телу последнего человека, Мессии (стих 49). С нашей точки зрения, чем больше Павел говорит о будущем воскресении, тем полнее будет наша картина его представлений о событии Пасхи. Как бы Павел ни развивал или, в отдельных аспектах, ни модифицировал общую иудейскую картину воскресения, он все равно говорит именно о воскресении.

Такое развитие и модификации касаются в основном трех аспектов: это вопросы *когда*, *что* и *кто*. Даже на уровне общей аргументации они сильно выделяются. Раздел Б (стихи 12–28) говорит о времени воскресения: в отличие от ожиданий иудеев, Павел утверждает, что «воскресение мертвых» как событие происходит в два этапа – *сначала* Мессия, а *позже* все те, кто Ему принадлежат. Это подчеркивает и вопрос о том, кого касается воскресение: вместо воскресения для всех праведных, в каком-то смысле – для «всего Израиля», оно прежде всего касается личного представителя Израиля, а потом всех тех, кто ему принадлежит, неважно, израильтяне они или нет. Раздел б (стихи 35–49) посвящен вопросу *что?* Т. е. что это за тело: выходя за рамки любых предшествовавших иудейских представлений по этому вопросу, Павел утверждает, что воскресение – это не просто возвращение к прежнему телу, но скорее переход – по другую сторону и смерти, и того, что за ней непосредственно следует, – к новому преображенному воплощению. Все эти пункты, конечно, требуют детального рассмотрения, но пока нам важно увидеть, хотя бы с высоты птичьего полета, что они представляют собой модификацию *внутри* иудаизма, а если точнее – внутри мировоззрения фарисеев. Это скорее новая попытка подчеркнуть и утвердить иудейские представления о Боге Творце, Боге справедливости, чем тонкая попытка отказаться от этого мировоззрения и богословия. И найти причину такого развития и модификаций совсем не сложно: их, несомненно, определяют представления Павла о том, что произошло с Иисусом на Пасху. Воскресение Иисуса все время остается прототипом и образцом для будущего воскресения. Это позволяет нам с достаточной ясностью понять, что имел в виду Павел, говоря о воздвигнутом из мертвых Мессии.

Глава 15 – это ответ на вызов стиха 12: некоторые христиане Коринфа говорят, что нет воскресения мертвых. Это значит, что они отрицали будущее воскресение тела, и вероятнее всего, они это делали на основе обычных представлений язычников, описанных во 2-й главе этой книги: все они твердо знали, что умершие не могут вернуться к телесной жизни. И даже если они верили, как два учителя, упомянутых во 2 Тим 2:17–18, что «воскресение» вообще

¹⁰³⁷ Martin 1995, 115–117, 127–129; важна вся указанная глава, поскольку корректирует популярные мнения, хотя последние выводы Мартина, по моему мнению, не отдают должного общему богословию и экзегезе, которые Павел столь умело использует, описывая тело воскресения. См. также, например, Galen, *Natural Faculties*, 1.12.27сл.

уже произошло, иными словами, что «воскресение» указывает на какой-то духовный опыт или духовное событие, все равно можно сказать, что они отрицают будущее телесное воскресение. (Таким образом, сущность протогностических представлений раскрывается как разновидности скорее язычества, чем иудаизма¹⁰³⁸.) Если это отрицание было обоснованным, оно, конечно, обесценивало многие предшествующие аргументы Павла в предыдущем тексте Послания, основанные на обетовании воскресения. Вот почему Павел начинает главу с повторного провозглашения христианской Доброй вести, особенно подчеркивая факт воскресения Иисуса, которое станет основой и для его начальных аргументов в Б1 (стихи 12–19), и для развернутых аргументов в Б2 (стихи 20–28). Это событие, которое изменило форму взаимоотношений между Творцом и миром.

Таким образом, ход аргументации главы 15 можно представить следующим образом: то, что Бог Творец сделал для Иисуса, представляет собой и *модель* того, что Иисус сделает для всего своего народа, и *средство* для этого действия. Чтобы яснее понять наш последующий разбор, ниже мы приводим план всей главы:

А. Добрая весть укоренена в воскресении Иисуса (стихи 1–11).

Б1. Если же воскресения не было, тогда Добрая весть и все, что из нее вытекает, – это нуль и пустое место (стихи 12–19).

Б2. Воскресение Иисуса есть начало «воскресения мертвых», последнее эсхатологическое событие, которое распадается на два этапа; воскресший Иисус есть «начаток» – одновременно и первый образцовый *пример*, и *средство* последующего воскресения Его народа, потому что через положение и служение Иисуса как истинного человека и Мессии смерть и другие противники замысла Творца будут побеждены (стихи 20–28).

В. Затем Павел кратко говорит (стихи 29–34) о том, что было бы, если бы воскресения *не* произошло: это бы устранило саму основу христианской жизни.

б. Затем (стихи 35–49) он переходит к вопросу о том, *что* такое воскресение, основываясь на некоторых положениях Б2: воскресший Иисус есть образец для воскрешенного человечества, а также, через Духа, действующая сила для исполнения этого.

а. Торжественное завершение (50–58), с описанием будущего воскресения, где подчеркивается нетление нового тела, благодаря чему все это событие представляет собой *победу* над смертью. Павел заканчивает благодарением (стих 57) и призывом (стих 58).

Если мы будем помнить про этот план, это поможет нам избежать морской болезни при плавании по беспокойным водам экзегетики, которое нам сейчас предстоит совершить.

(ii) 1 Кор 15:1–11

Введение носит формальный и торжественный характер, оно сложно и противоречиво. Оно стоит в ряду свидетельств о пасхальных событиях, куда входят еще четыре свидетельства евангелий, поэтому оно чрезвычайно важно для нашего исследования. Всем известно, что Бультман критиковал

Павла за то, что последний описывает воскресение как реальное событие, а не просто как образное, использующее мифологический язык, утверждение веры первых христиан в то,

¹⁰³⁸ Оппоненты отвергали «воскресение». Если они придерживались взглядов вроде тех, что содержатся в Послании к Рeginу (см. ниже, глава 11), они вполне могли использовать слово «воскресение» для обозначения теперешнего духовного опыта; в любом случае, они не отрицали этот опыт, но скорее даже его утверждали. В стихе 12 отрицается именно воскресение *мертвых*. И если отрицатели стояли за окончательное бесплотное, «духовное» блаженство, это все равно означает, что они отрицали телесное воскресение, которое Павел как раз отстаивает во всей этой главе.

что смерть Иисуса была чем-то хорошим, а не плохим¹⁰³⁹. Это обнажает ложные основы всего процесса новозаветных исследований в XX веке: ведь если Павел действительно позволяет себе в этом серьезном и трезвом введении к столь искусно написанной главе выразить главный момент, на котором основано все Послание, таким образом, что это порождает, – как думал Бультман, – полное непонимание, значит, апостол вообще не является мыслителем, достойным тщательного исследования. Однако это всего лишь ошибка со стороны Бультмана: для Павла воскресение Иисуса действительно было подлинным событием, которое поддерживало грядущее подлинное событие воскрешения всего народа Божьего¹⁰⁴⁰.

Все это выражает каждая строчка в стихах 1–11. Павел говорит о воскресении Иисуса как о событии, произошедшем перед лицом свидетелей, которых немало, хотя и не бесконечно много, – это, по меньшей мере, 500 человек, которые видели Иисуса. Некоторые из них уже умерли, и невозможно ожидать появления новых свидетелей, поскольку явления воскресшего Иисуса происходили во временных рамках, и когда он сам – Павел – увидел Иисуса, это было самое последнее из всех этих явлений (стих 8).

Таким образом, видеть воскресшего Иисуса не было, – по крайней мере, для Павла, – указанием на обычный или даже экстраординарный «христианский опыт» с постоянными видениями и откровениями или на присутствие Иисуса в «духовном» смысле. Как это видно из 1 Кор 9:1, подобное «видение» делало людей «апостолами», уникальными свидетелями одного события, которое произошло один–единственный раз. Коринфянам были свойственны самые разные духовные переживания, как это видно из предыдущих глав, но они не видели воскресшего Иисуса и ни они сами, ни Павел не предполагали, что они могут Его увидеть¹⁰⁴¹.

В начале введения (15:1–3а) Павел торжественно утверждает, что его Добрая весть, основанная на воскресении Иисуса, была «принята» им самим в русле традиции самой ранней церкви и что только эта Добрая весть формирует христианскую жизнь и дает смысл христианской надежде:

¹ А я объявляю вам, братья, ту Добрую весть, которую я возвестил вам, которую вы и приняли, в которой и утвердились, ² которой и спасаетесь. В этом смысле я возвещал вам, если вы держитесь моей Доброй вести, если только вы не напрасно уверовали, ³ ибо я передал вам, во–первых, то, что и принял...

Это тесно связано с завершающей частью введения (15:11):

¹¹ Итак, я ли, они ли, – мы так проповедуем, и вы так уверовали.

Павел настойчиво стремится подчеркнуть, что эта Добрая весть, хотя и провозглашенная им, не является чем-то уникальным, не принадлежит исключительно

¹⁰³⁹ См. Бультман в Bartsh 1962–1964, 1.38–41, 83.

¹⁰⁴⁰ У Бультмана нашлось много последователей, свежий пример – это Patterson 1988, 218: автор утверждает, что Павел напрасно использует рассказы о «явлениях Воскресшего» для утверждения веры в воскресение, поскольку на самом деле речь идет о другом событии: о рождении веры в ранней церкви.

¹⁰⁴¹ См. особенно Kendall and O'Collins 1992. Coakley 2002, гл. 8, ни разу не говорит об этом важном отличии.

самому апостолу. В конце концов, коринфян посещали и другие апостолы и учителя, среди которых Аполлос и Кифа, по-видимому, стояли в ряду многих прочих. И если бы Павел учил чему-то иному, и особенно по данному вопросу, они бы это заметили. Павел нередко подчеркивает, что говорит те или иные слова на основании своего собственного авторитета, вопреки мнениям других христианских учителей, но в данном вопросе для него (как и для нашего исследования) важно понимать – понимать самому и передать это понимание коринфянам, – что тут он стоит совершенно на том же самом основании, что и другие апостолы.

Это не перечеркивает того, что Павел говорил в Гал 1 о независимости своей Доброй вести¹⁰⁴². Ее *содержащее* – что Иисус был воздвигнут из мертвых, а также основные истины, которые отсюда следуют, – он действительно получил независимо от кого бы то ни было на пути в Дамаск. Но *форма*, в которой он ее передает, то, как он пересказывает эту историю, очевидно, была *ему передана* (стих 3), а затем *он передает* ту же форму своим церквам¹⁰⁴³. Это относится к жанру «основополагающих историй», которые никакая община не вправе менять по своему усмотрению. Возможно, эта история оформилась уже через два-три года спустя после пасхальных событий, поскольку Павел «принял» ее уже в готовом виде¹⁰⁴⁴. Тут мы соприкасаемся с самой ранней христианской традицией, с тем, о чем и как проповедовали за два десятилетия до создания этого Послания, если не раньше.

Вопрос о том, в какой мере стихи 36–8 передают суть этой традиции, нас не должен заботить. Весьма вероятно, что весь этот отрывок передает общую традицию, где последние слова были «и Павлу» вместо «и мне» и куда Павел добавил фразу «из которых большая часть донныне в живых, а некоторые почилы». Не исключено также, что традиционная формулировка оканчивалась на стихе 5 (упоминанием «Двенадцати»), а стихи 6–8 добавлены Павлом¹⁰⁴⁵, или что Павел объединяет две (или более) традиционные формулировки¹⁰⁴⁶. Это не влияет на главный вывод ни касательно Павла, ни касательно нас¹⁰⁴⁷. Важно одно: Павел знает, что коринфяне слышали по сути ту же формулировку и из уст других учителей и от самого апостола, и что он может обращаться к ней как к не подлежащему изменению основанию христианства.

Эта формула насыщена смыслом и важна, и мы рассмотрим ее последовательно, начав со стихов 36–4:

³ ...Что Месииа умер за грехи наши по Писаниям,⁴ и что он был погребён, и что он воздвигнут в третий день по Писаниям...

Во-первых, важно, что Иисус в этой формулировке назван «Мессией» (*Christos*).

¹⁰⁴² См. Гал 1:11.

¹⁰⁴³ *Paredoka* и *parelabon* (ст. 3, где последнее перекликается с *parelabete* в ст. 1) – это технические термины для принятия и передачи предания.

¹⁰⁴⁴ Так в Hays 1997, 255.

¹⁰⁴⁵ Так в Hays 1997, 257.

¹⁰⁴⁶ Так думает, например, Патерсон (Patterson 1988, 126сл.).

¹⁰⁴⁷ С моей точки зрения, пространный анализ истории предания в Lüdemann 1994, 33–109, тут почти ничего не дает.

Учитывая то, что это столь ранняя формулировка, мы не можем себе позволить думать, что это имя собственное, лишенное прочих коннотаций, и у нас есть все основания полагать, что первые христиане видели тут царский титул. Сам Павел приводит открыто «мессианский» аргумент в стихах 20–28, дополняя его библейскими доказательствами, касающимися пришествия Мессии и утверждений о его царствовании надо всем миром¹⁰⁴⁸. Это заставляет думать, что в этой формулировке мы можем видеть выражение веры самых первых христиан. Именно потому, что Иисус есть Мессия, его смерть стала поворотным моментом, когда настоящий лукавый век оказался позади и те, кто принадлежат Иисусу, от него избавились. Слова Павла из Гал 1:4, что Мессия отдал «Себя за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века», – имеют сюда прямое отношение; избавление от греха, о чем тут размышляет Павел, есть часть или даже ключевой момент великого эсхатологического переворота, соответствующего замыслу Бога. Этот переворот касается тех, кто уже пожинает его плоды, то есть «нас»: Мессия умер *за грехи наши*. Далее Павел не упоминает «грехи» во всей главе, за исключением стиха 17 (а также «грех» в стихе 56), но эти упоминания очень значимы: они открывают важную часть общей картины. Если не было воскресения, не стоит думать, что крестная смерть Иисуса что-то совершила относительно грехов или греха. Но если воскресение произошло, можно не сомневаться в победе Бога над грехом (или грехами), а следовательно – и над смертью.

Мысль о том, что Бог раз и навсегда расправится с грехами, укоренена в иудейской традиции эпохи Второго Храма, и она входит в комплекс представлений, для которых «возвращение из плена», «обновление Завета» и наконец «воскресение» (в метафорическом смысле, который имеется в Иез 37) являются адекватными метонимиями или метафорами¹⁰⁴⁹. Переход от «нынешнего лукавого века» к ожидаемому «веку грядущему» через победу над грехами – именно об этом говорят (например) хорошо известные, важнейшие и часто цитируемые отрывки, такие как Ис 40:1–11, Иер 31:31–34 и Иез 36:22–32. Это же главный предмет молитвы в Дан 9, где одновременно упоминается и прощение грехов, и возвращение из плена. Поскольку вся эта глава, как мы видели, тесно связана с иудейской традицией богословия реставрации, это, без сомнения, адекватный контекст для понимания данной темы у Павла.

И сразу обратим внимание на то, что это указывает на первичный смысл выражения «по Писаниям». Павел не ищет тут библейских доказательств, он не приводит один–два или полдюжины изолированных отрывков о смерти для грешников. Он указывает на библейский Рассказ в целом как на историю, которая достигла наивысшей точки в Мессии, с чего теперь начинается новая фаза все той же истории, в которую вторгается грядущий век с его главными особенностями: это, с одной стороны, избавление от грехов, а с другой, – избавление от смерти, то есть воскресение. И мы снова можем для сравнения обратиться к стихам 56–57. Разумеется, существуют различные библейские отрывки, которые указывают на то же самое: сюда входят некоторые псалмы и отдельные места из Ис 40–55, – но в первую очередь Павел тут подразумевает всю картину библейской истории в целом¹⁰⁵⁰.

В этом кратком суммирующем традицию изложении событий упомянуто погребение Иисуса (стих 4а), и это можно объяснить только тем, что оно само по себе имело некое важное значение. Вокруг этого велись многочисленные споры, но скорее всего оно упомянуто по двум причинам: во–первых, чтобы показать, что Иисус действительно умер (что, как мы увидим, стараются передать евангелия); во–вторых, чтобы читатель последующих слов Павла о воскресении не сомневался (как предполагал бы любой человек,

¹⁰⁴⁸ Подробнее см. ниже, 603–614, 786–791.

¹⁰⁴⁹ См. JVG – всю книгу, особенно, например, 202–209.

¹⁰⁵⁰ См. NTPG 241–243, а также, например, Wright, *Romans*, 632–670, но по поводу Рим 9:6–10:21.

рассказывающий или слушающий историю о ком-то, воскрешенном из мертвых, как в языческом, так и в иудейском мире) в том, что речь идет о теле, воздвигнутом к новой жизни, после чего осталась пустая гробница. Тот факт, что пустой гроб, играющий такую важную роль в евангельских повествованиях, в этом отрывке не упомянут, не имеет особого значения; слова «погребен и воздвигнут» не нуждаются в уточнении, как фраза «я шел по улице» не нуждается в уточнении «своими ногами». Обнаружение пустой гробницы в рассказах евангелий имеет большое значение, потому что (во всех этих сообщениях) это первое событие, которое заставило последователей Иисуса думать, что произошло нечто необычайное; но когда это повествование кратко сформулировано, этот момент уже менее важен. Лучшее гипотетическое объяснение тому, что слова «он был погребён» вошли в эту краткую традиционную формулировку, заключается в том, что эта фраза в сжатом виде прекрасно передает указанный момент пасхальных повествований¹⁰⁵¹.

«Он воздвигнут в третий день по Писаниям». На самом деле, глагол здесь стоит в перфекте, а не (как то передает большинство переводов) в аористе («он был воздвигнут» соответствует «умер», «был погребен» и «был явлен»); греческая перфектная форма глагола указывает на то, что это одноразовое событие, которое привело к устойчивому результату, – в данном случае к тому, что Иисус теперь стал воскресшим Мессией и Владыкой (см. стихи 20–28)¹⁰⁵². Этот глагол, как и другие, имеет пассивную форму, что указывает на деяние Бога; Павел обычно видит в воскресении Иисуса великое свершение самого Творца¹⁰⁵³. Подобно тому, как Рассказ Писания создает смысловое поле для слов «Мессия умер за грехи наши», уточняющее выражение «по Писаниям» в разбираемой фразе отсылает со своей стороны к библейскому Рассказу как целому, а не просто к набору соответствующих отрывков–доказательств. И указывая на этот широкий библейский Рассказ, Павел имеет в виду, что в какой-то момент ГОСПОДЬ прощает грехи Израиля и тем самым открывает новую эпоху, обновляет Завет, восстанавливает творение – и воскрешает свой народ из мертвых. Важное место для понимания этого – Иез 37, а также, с чем многие согласятся, Ос 6:2¹⁰⁵⁴. Каким бы ни был первоначальный смысл последнего отрывка, все указывает на то, что во времена Павла в нем видели слова как о самом воскресении «в третий день», так и о восстановлении согрешившего Израиля. По-видимому, Павел имеет в виду оба этих смысла, которые на самом деле тесно связаны друг с другом.

Слова «в третий день», перекликающиеся с текстом Ос 6:2, часто упоминаются в связи с воскресением и в раввинистической литературе¹⁰⁵⁵. Это не означает, что Павел или кто-либо еще из первых христиан видел тут чисто метафорическое выражение, образно говорящее о том, что «произошло исполнение библейской надежды». Фактически

¹⁰⁵¹ Nays 1997, 256: ни Павел, ни кто-либо еще из первых христиан не мог себе представить такое «воскресение из мертвых», при котором тело осталось лежать в могиле. См. также Fee 1987, 725, с библиографией (п. 61), и из последних работ особенно Hengel 2001, с обширной библиографией, где упоминаются свежие работы на немецком языке. Основательная работа Хенгеля заставляет замолчать тех критиков, которые утверждают, что данный аргумент выдвинут «в некотором смысле безрассудно» (Wedderburn 1999, 87).

¹⁰⁵² Так в Nays 1997, 257.

¹⁰⁵³ См., например, Рим 4:24сл.; 6:4, 9, 1 Кор 15:15. См. особенно Hofius 2002.

¹⁰⁵⁴ См. выше, 136сл.

¹⁰⁵⁵ Подробнее см. McArthur 1971. Другие библейские отрывки о «третьем дне» (перечисленные, например, в Мидраш Рабба на Быт 22:4) включают Быт 42:18, Исх 19:16, Ис Нав 2:16, Ион 2:1, 1 Езд 8:32. Вопрос о том, чему относятся слова «по Писаниям»: к «воздвигнут» или к «в третий день», – см., например, Thiselton 2000, 1196, со ссылками на другие работы.

упоминание временного промежутка между смертью Иисуса и его воскресением также дает важное свидетельство о том, как понималось последнее событие: это означает, что первые христиане могут назвать дату воскресения Иисуса; кроме того, оно произошло не сразу же после смерти, но смерть и воскресение разделяет короткая пауза. Если ранняя Церковь понимала под «воскресением» Иисуса то, что он достиг нового прославленного положения рядом с Богом, вошел в особое бесплотное состояние после смерти, тогда непонятно, зачем нужна эта пауза вообще, что заставило его ждать. Но если ранняя Церковь с самого начала знала, что на третий день (этот подсчет включает в себя первый и последний дни) после пятницы, когда Иисус умер, произошло нечто удивительное, это дает исчерпывающее объяснение всему: не только ссылке на Ос 6:2 и соответствующую традицию, но также и тому, что день воскресный стал для христиан «днем Владыки»¹⁰⁵⁶.

Таким образом, в определенно всеобщем и раннем предании мы находим недвусмысленное свидетельство веры первых христиан в то, что Иисус был воскрешен в теле и что это событие было исполнением библейских рассказов. А в этих рассказах видели не просто событие избавления Мессии от неприятностей, но историю об Израиле, который освобождается от мерзости запустения, и о наступлении нового века, который представляет собой переворот в нынешнем лукавом веке. Выходит, что в середине 50-х годов Павел в своем Послании ссылается на традицию, которая хорошо знакома всем первым христианам.

Но ни Павел, ни изначальная традиция не останавливаются на провозглашении того факта, что Мессия был воскрешен. Они также перечисляет свидетелей:

⁵ ...И что он явился Кифе, потом – Двенадцати; ⁶ затем свыше чем пятистам братьям одновременно, из которых большая часть донныне в живых, а некоторые почил; ⁷ затем явился Иакову, потом всем апостолам...

Глагол *ophthe* («явился»), трижды появляющийся тут, а затем еще, в приложении к самому автору, в стихе 8, можно с равным успехом перевести двояко: «явился Кифе» или «был увиден Кифой», – и аналогично в других местах. Некоторые люди, желая подчеркнуть «визионерскую» природу этих явлений – и тем самым открыть дорогу для «необъективного» понимания пасхальных событий, – настаивают на том, что «явился» и параллельные случаи употребления этого слова говорят о бестелесных «видениях», а не о чем-то или ком-то в рамках обычной вселенной с ее пространством и временем. Тот факт, что в каждом случае за глаголом следует дательный падеж, указывает на то, что тут можно отдать предпочтение переводу «явился тому-то». Тем не менее глагол стоит в пассивной форме, и его обычное значение – «быть увиденным кем-то»¹⁰⁵⁷.

Глагол *ophthe* употребляется в самых разных смыслах, как в том можно убедиться, заглянув в указатель к Септуагинте. Это слово встречается там 85 раз, чуть больше половины случаев относится к ГОСПОДУ, или к славе ГОСПОДА, или к ангелу ГОСПОДА, являющемуся людям¹⁰⁵⁸. Оставшиеся 39 случаев относятся к людям, явившимся для

¹⁰⁵⁶ О воскресном дне см. ниже, 632сл.

¹⁰⁵⁷ Перкинс (Perkins 1984, 137) говорит, что «ранняя традиция, относящаяся к воскресению... носила слуховой, а не визуальный характер». Если брать в учет данный отрывок, я просто не могу понять, как он может такое утверждать.

¹⁰⁵⁸ Например, Быт 12:7; 17:1; 18:1, Исх 3:2; 6:3; 16:10, Пс 83:7, Ис 40:5; 60:2. Всего таких случаев 46. См. Newman 1992, 190–192. Тем не менее это не оправдывает мнение Ньюмана, согласно которому сам по себе этот язык указывает на то, что Павел определяет свою христофанию как «откровение эсхатологической славы».

предстояния перед лицом ГОСПОДА в Храме¹⁰⁵⁹; или к вещам, которые люди видят в самом обычном, невизионерском смысле¹⁰⁶⁰; или к людям, которые «появляются», – в невизионерском смысле и не вызывая удивления, – перед кем-либо еще¹⁰⁶¹. Классическая литература нам тут не слишком помогает; у Гомера не встречается пассивной формы глагола, его употребление в других местах в целом соответствует тому, что мы видим в Септуагинте. Так что невозможно создать теорию о том, как люди понимали явления воскресшего Иисуса (то есть как нечто «объективное», «субъективное» или что-то еще – при том, что и сами эти слова с их многочисленными философскими обертонами нам тут не слишком помогают), опираясь исключительно на это слово. Оно устойчиво использовалось, чтобы описать необъективные «видения»; но столь же устойчиво и *для* описания того, когда люди видят кого-либо в обыденной жизни. Поэтому о его значении в данном контексте – значении как для Павла, так и для традиции, которую он приводит, – надо судить по каким-то более широким критериям, выходящим за рамки лингвистики и употребления данного слова¹⁰⁶².

Несмотря на резкие возражения Бультмана и его последователей, список свидетелей ясно указывает на то, что для Павла воскресение Иисуса не было метафорическим обозначением опыта учеников или некоей «невыразимой внеисторической истиной»¹⁰⁶³. Более того, «большое разнообразие сведений о месте и времени явлений препятствует тому, чтобы объявить все рассказы о явлениях легендами»¹⁰⁶⁴.

Упоминание «Кифы» соответствует тому, как Павел обычно называет Петра, хотя почти наверняка относится к более ранней, до-Павловой, традиции, которую он приводит¹⁰⁶⁵. Личное явление Петру, которого он удостоился одним из первых, упомянуто у Луки, где апостол назван «Симоном»¹⁰⁶⁶.

Явление «Двенадцати» приобретает особое значение еще и потому, что, согласно евангельской традиции, один из Двенадцати, а именно – Иуда Искариот, уже умер к моменту

¹⁰⁵⁹ Соответствующие места: Исх 24:11, Втор 16:16 (дважды); 31:11, 1 Цар 1:22, Пс 41:2; 62:2, Сир 32:4, Ис 1:12.

¹⁰⁶⁰ Соответствующие места: Быт 1:9, Лев 13:14, 51, Втор 16:4, Суд 5:8, 2 Цар 22:16, 3 Цар 10:12, 4 Цар 22:20, 2 Пар 9:11 (= 3 Цар 10:12), Пс 16:15, Песн 2:12, Иер 13:26.

¹⁰⁶¹ Соответствующие места: Быт 46:29 (Иосиф является к Иакову, т. е. предстает перед последним), Исх 10:28 (Моисей предстает перед фараоном), 2 Цар 17:17 (Ионафан и Ахимаас боятся, что их увидят), 3 Цар 3:16 (две блудницы предстают перед Соломоном); 18:1 (Илии повелевают «явиться» к Ахаву); 18:2, 15, 4 Цар 14:8, 11 (два царя ищут встречи друг с другом) (параллель во 2 Пар 25:17, 21), Сир 39:4 (мудрец появляется перед властителями), Дан 1:13, 1 Мак 4:6, 19; 6:43; 9:27.

¹⁰⁶² Относительно всей темы «видения» воскресшего Иисуса см. важный очерк Davis 1997.

¹⁰⁶³ Как справедливо замечает Hays 1997, 257.

¹⁰⁶⁴ Stuhlmacher 1993, 49. Далее (50) Штульмахер отступает от этого утверждения, говоря, что подобные высказывания носят конфессиональный характер «и это не описание объективного факта». Исследователь оправдывает их не с точки зрения истории, но с точки зрения нужд современной апологетики. Конечно, существует такое явление, как ложная «объективизация», но это не значит, что нам не угрожает и другая опасность – свести все к субъективному. Если рассмотреть 1 Кор 15 с точки зрения этих альтернатив, похоже, что данная глава больше отражает стремление избежать второй опасности.

¹⁰⁶⁵ Ср. 1 Кор 1:12; 3:22; 9:5, Гал 1:18; 2:9, 11, 14.

¹⁰⁶⁶ Лк 24:34.

обнаружения пустой гробницы и начала явлений. В Мф 28:16, Лк 24:9, 33 и в пространном окончании Евангелия от Марка (16:14) говорится об «одиннадцати» учениках, а в Деян 1:12–26 перечислены все одиннадцать, а затем показано, как они стремятся поставить еще кого-то на место Иуды. Трудно понять, насколько весомо это указание и о чем оно свидетельствует. Может быть, данная традиция опирается на повествование, которое позже в евангелиях приобрело большую четкость, или же традиция с самого начала говорила об отпадении Иуды, а затем, когда традиция приобрела знакомую нам форму и когда Иуду уже заменил другой апостол (Деян 1:15–26), в ней стали говорить о «Двенадцати», что отражало богословское значение Двенадцати для первых христиан. На данный момент нам такие предположения мало чего дают, но мы вернемся к этому вопросу, когда будем говорить о евангельских повествованиях.

Предпринимались попытки связать явление 500-м с рассказом Луки о Пятидесятнице¹⁰⁶⁷. В этом нет необходимости; более того, это совершенно несправедливо. Это классический пример ситуации, когда критические исследователи хотят видеть в двух разных событиях варианты одного. Существует и обратный и равнозначный предыдущему синдрому, когда исследователи пытаются «открыть» два или более отдельных источника или «первоначальных события», скрытых в одном повествовании. Эта гипотеза столь же грубо обходится с повествованием о Пятидесятнице у Луки, как и с рассказом Павла о явлениях Воскресшего, которые у него ярко отличаются от иных типов христианского опыта. В текстах первых христиан опыт Святого Духа и опыт явлений воскресшего Иисуса никогда не смешиваются¹⁰⁶⁸. (А если это так, почему бы нам не заявить, что опыт Пятидесятницы «на самом деле» был явлением воскресшего в теле Иисуса и встречей с ним? Это красноречивый факт: люди, которые полагают, что «опыт Духа», «явление воскресшего Иисуса», «провозглашение возвышения Иисуса» и «начало христианской общины» – это «на самом деле» разные выражения, описывающие одно и то же явление, никогда не помышляют сделать подобное утверждение.) Куда более вероятно, что явление 500-м было чем-то вроде того, что описано в Мф 28:16–20 (хотя там Матфей говорит только об одиннадцати). Важнейшее замечание тут находится в конце стиха 6, оно объясняет, почему Павел (или традиция, которую он цитирует) говорит о 500: хотя некоторые из них уже умерли, большинство еще живы, а значит – неизбежный вывод – их еще можно расспросить о том, что они видели своими глазами и что знают. Весь этот отрывок говорит о достоверности, о свидетелях события, о том, что нечто на самом деле произошло и за это готовы поручиться очевидцы. Вряд ли Павел стал бы обращаться к свидетелям, если бы речь шла о каком-то опыте, который люди продолжают испытывать, в том числе и в самом Коринфе.

Явление Иакову (тут, без сомнения, речь идет о брате Иисуса, а не о каком-либо Иакове из Двенадцати) особенно интересно по той причине, что оно не упоминается в евангельских повествованиях, а только лишь в одном позднейшем тексте, который, возможно, зависит от рассматриваемого нами отрывка¹⁰⁶⁹. Общеизвестно, что Иаков, брат

¹⁰⁶⁷ Таковую гипотезу выдвигает, например, Gilmour 1961, 1962; ему взвешенно возражает, например, Sleeper 1965; эту идею как не получившую общего признания отмечает Thiselton 2000, 1206. Gilmour 1961, 248сл., утверждает, что эта идея восходит к Х. Г. Вайссе в 1838 г., за ним последовали Пфлайдерер в 1887 г. и фон Допшюц в 1903, а затем и многие другие ученые.

¹⁰⁶⁸ См. Fee 1987, 730, η. 84. Возражение, например, Patterson 1998, 227–237, который утверждает, что большие группы не могут иметь видения, поэтому их не видели ни Двенадцать, ни группа из 500 братьев; произошедшее было коллективным экстатическим переживанием типа глоссолатии. На это напрашиваются очевидные возражения: (а) среди коринфян феномен глоссолатии был широко распространен, но Павел уверен, что они не видели воскресшего Иисуса; (б) как признается сам Паттерсон (237), эта группа в целом считала, что видела «явление» Иисуса, а это опровергает начальный тезис и снова возвращает нас к тому же вопросу.

¹⁰⁶⁹ *Ев. Евр.* (Jerome *De Vir.* III.2).

Иисуса, стал основным лидером в Иерусалиме к середине 1-го века, в то время как Петр, Павел и другие путешествовали по всему свету. Поскольку он вероятнее всего не был среди учеников во время общественного служения Иисуса, трудно объяснить, каким образом он мог стать столь важной фигурой, если бы все окружающие не признавали, что он видел воскресшего Иисуса¹⁰⁷⁰.

Упоминание «всех апостолов» без уточнения, о чем идет речь, трудно прокомментировать, разве что придется признать, что для Павла (или для традиции) число видевших Иисуса живым после его смерти превышало 500, иначе стих 7б кажется бессмыслицей. Поскольку для Павла «апостолом» был тот, кто видел воскресшего Иисуса, вероятнее всего Павел хотел сказать не о последнем масштабном явлении перед какой-то подгруппой из уже перечисленных свидетелей, но о явлении группе, которая по количеству была больше Двенадцати или даже 500.

Список свидетелей в стихах 5–7 впечатляет, но тому, кто читал евангелия, может показаться неполным. Двое учеников на дороге в Эммаус, возможно, отнесены ко «всем апостолам», хотя, по-видимому, список сохраняет хронологический порядок («затем... затем... потом... а после всех»), а у Луки это одно из первых явлений (ему предшествует лишь явление Симону/Кифе). Что еще важнее, в списке, приведенном Павлом, который в те дни стал традицией, вовсе не упоминаются женщины, играющие столь важную роль во всех четырех евангельских повествованиях. Как это объяснить? Можем ли мы, как это делали на протяжении многих лет, просто предположить, что Павел негативно относится к женщинам, и на этом успокоиться¹⁰⁷¹?

Свежие исследования дают куда более удовлетворительное с исторической точки зрения решение, которое объясняет настоящий отрывок и показывает одну поразительную черту евангельских повествований. Общеизвестно, что женщин в Древнем мире не считали заслуживающими доверия свидетелями¹⁰⁷². Их невозможно было устранить из евангельских повествований; рассказ о том, как они нашли пустую гробницу, оставался исходным фактом, что мы обсудим позже¹⁰⁷³. Но когда в самые первые годы пасхальную историю пересказывали, думая о пользе как членов самой Церкви, так и о ее свидетельстве перед внешним миром, а особенно когда ее «передавали» новообращенным по всему миру, должна была появиться настойчивая потребность исключить упоминание женщин из краткой официальной формулировки¹⁰⁷⁴. Это не значит, что Павел не считал женщин «апостолами», то есть свидетелями воскресения, что видно из Рим 16:7¹⁰⁷⁵.

Далее Павел говорит о самом себе:

¹⁰⁷⁰ Об Иакове см. *NTPG* 353сл., а также, например, Painter 1997, Chilton and Neusner 2001. Об Иакове в связи с мессианством Иисуса см. ниже, 611сл.

¹⁰⁷¹ Например, Schüssler Fiorenza 1993, 78.

¹⁰⁷² См. подробный обзор Vauckham 2002, 268–277, который цитирует, например, Иосифа Флавия (*Ant.* 2.219), хотя он утверждает, опираясь на некоторые иудейские материалы, что это не столько вопрос ненадежности женщин в качестве свидетелей, сколько то, что мужчины предпочитали приписывать себе роль посредников при божественном откровении.

¹⁰⁷³ См. ниже, 661–663.

¹⁰⁷⁴ Так, например, думают Карнли (Carnley 1987, 141), Бовон (Bovon 1995, 147–150); ср. также Hengel 1963, Benoit 1960.

¹⁰⁷⁵ См. Wright, *Romans*, 762. Vauckham 2002, 165–186, предполагает, что «Юния» в этом тексте тождественна с «Иоанной» в Лк 8:3; 24:10.

⁸ А после всех явился и мне, словно недоноску. ⁹ Ибо я наименьший из апостолов, я, который недостойн называться апостолом, потому что гнал Церковь Божью. ¹⁰ Но благодатью Божьей я семь то, что я есмь, и благодать Его во мне не оказалась тщетной, но я больше всех их потрудился, впрочем не я, но благодать Божья со мною.

«После всех»: как мы уже видели, Павел не считал эти «видения» или «явления» частью обычного опыта христиан. Он успел увидеть Иисуса; к тому времени эти явления уже кончались, и после той встречи их уже не было. (Если бы этого не признавала ранняя Церковь, вряд ли бы Павел посмел сделать такое заявление, обращаясь к коринфянам, которые не только были знакомы с разнообразными типами христианского опыта, но и общались с несколькими учителями, не зависящими от Павла.) Павел отделяет это явление Иисуса от любых других позднейших видений, духовных откровений и переживаний, включая свои собственные (смотри, например, 2 Кор 12:1–5¹⁰⁷⁶), и ставит его в один ряд не с этим опытом, а с явлениями Кифе, Иакову и прочим. Это говорит не только о том, что Павел подчеркивает свой апостольский авторитет (что он на равных с другими апостолами), но и то, что, как он знал, не могли поставить под сомнение даже те, кто желал бы оспорить иные моменты его учения, – что он видел то же самое, что и другие апостолы, а именно – самого Иисуса, который явился лично ему.

Однако Павел понимает, что пережитое им «явление» Иисуса, хотя оно и стоит в ряду других самых первых и уникальных «явлений», тем не менее занимает в этом ряду особое место. Он указывает на эту особенность, употребляя слова *hosperei to ektmmati* что я бы перевел как «рожденному в неурочное время».

Собственно, *ektroma* – это либо преждевременное рождение недоношенного ребенка, либо (и так оно используется чаще) выкидыш¹⁰⁷⁷. Это слово применялось как ругательство, привнося оттенок отвращения к тому, кого им называли¹⁰⁷⁸. Можно поставить два важных вопроса, касающихся смысла этих слов в устах Павла. Во-первых, почему он описывает видение Иисуса *после* окончания прочих «явлений», используя слова, которыми принято описывать то, что произошло слишком *рано*? Во-вторых, почему он тут использует определенный артикль перед выражением «рожденный в неурочное время»?

Конечно, Павел не намеревался использовать все возможные смысловые обертоны этого выражения. Обычно плод после аборта или выкидыша не способен жить, но это событие вводит его в жизнь совершенно необычным способом. Тем не менее ссылка на данное обстоятельство, указывающее на преждевременное событие, на нечто, случившееся слишком рано, может помочь верно описывать не место события в ряду остальных «явлений», но сам процесс подготовки к рождению – или, точнее, состояние *неготовности* к рождению. Поставьте Павла рядом с другими апостолами, и этот момент проясняется. Другие пережили нечто вроде беременности, они знали Иисуса, пребывали рядом с Ним, наблюдали, слушали, молились, даже помогали ему во время его земного служения. Павел ничего этого не знал: он был ревностным юношей, изучавшим Тору, готовым пойти на все вплоть до насилия, чтобы ускорить пришествие Царства Божьего и, в частности, победу Израиля над окружающими его язычниками и внутренними отступниками. Другие апостолы тоже не были полностью готовы осознать крестную смерть и воскресение Иисуса, но, по крайней мере, тут речь шла об Иисусе, которого они знали. А Павел даже и близко к этому

¹⁰⁷⁶ Касательно ошибочной мысли о том, что тут Павел описывает свое обращение, см. ниже, гл. 8.

¹⁰⁷⁷ См. LSJ к данному месту.

¹⁰⁷⁸ Об отвращении см., например, Числ 12:12, ср. Иов 3:16 (LXX); Екк 6:3; Филон, *Leg. All.* 1.76. См. также Schneider, *TDNT* 2.465–467; Nickelsburg 1968; Thiselton 2000, 1208–1210.

не стоял; если пользоваться образами беременности и родов, то ему еще нужно было довольно много месяцев до появления на свет нового дня, в который ГОСПОДЬ и Израиль предстали в новом образе вблизи распятого Мессии¹⁰⁷⁹.

Этим отчасти можно объяснить, почему Павел использует образ несвоевременного рождения. Он был как бы грубо и болезненно извлечен из утробы, и его ослепил неожиданный свет, как младенца, у которого органы еще недостаточно развиты, чтобы справиться с требованиями внешнего мира. Как я думаю, Павел тут намекает на то, что его встреча с Иисусом несколько отличалась от «явлений» другим людям. Можно было бы думать, что драматичное событие осияния светом, описанное в Деяниях Апостолов, – это стилизация¹⁰⁸⁰. Однако Деяния Апостолов создал Лука – тот же самый автор, который оставил описание явления на дороге в Эммаус и других «повседневных», не ослепляющих «явлений» после воскресения. И Павел объясняет свою уникальность не тем, что он видел какое-то иное «явление», но своей неготовностью к этому переживанию. Он мог бы сказать, что понадобилось нечто вроде срочной операции, чтобы он мог войти в число свидетелей воскресения Иисуса; он «видел» того же самого Иисуса, что и они, но его опыт был совершенно иным: он был с силой извлечен из утробы ревностного иудаизма, чтобы пережить ослепительную встречу с распятым и воскресшим Владыкой.

Определенный артикль перед выражением «рожденный в неурочное время» остается загадкой, исследование которой может кое-что прояснить. Он говорит о том, что Павел имел в виду конкретный пример *ektroma*, мертворожденного ребенка. Можно предположить, что он думал о Книге Иов 3:16, где встречается такой момент: Иов желал бы стать мертворожденным ребенком, выкидышем, который никогда не видел света. В этом случае Павел мог бы намекать не на сам процесс «рождения», но на свое состояние, в котором он находился непосредственно до этого: он был почти мертвым, неспособным ничего видеть, но все это изменило обновляющее действие Божьей благодати. Возможно также, что Павел тут указывает на Числ 12:12, где Моисей молится об исцелении Мариам, которая противилась ему и была поражена проказой: «непусти, чтоб она была, как мертворожденный младенец (*hoset ektroma*), у которого, когда он выходит из чрева матери своей, истлела уже половина тела». Это также проливает свет на данные слова¹⁰⁸¹. Контекст библейского отрывка таков: Мариам и Аарон ставят под вопрос авторитет Моисея (Числ 12:1–9). ГОСПОДЬ собрал всех троих участников и провозгласил, что Он говорит с Моисеем лицом к лицу и что Моисей «видит образ ГОСПОДА» (в LXX «видит славу ГОСПОДА», возможно, чтобы избежать слов о том, что человек может на самом деле видеть ГОСПОДА). Если Павел ссылается на этот эпизод, то он ставит себя рядом с Мариам, а раннюю Церковь тут представляет Моисей, тот, кто видел Бога лицом к лицу. И тогда *hosperei to ektromati* снова указывает не столько на опыт «рождения», сколько на состояние, в котором Павел оказался, преследуя людей, которые не без оснований уверяли, что видели Владыку. Это служит прекрасной связкой с последующими словами и, – хотя, как обычно, не следует заходить слишком далеко, разбирая множественные образы Павла, – позволяет ему говорить библейским языком и о своем противодействии народу нового Завета, странствующему в пустыне, и о Божьем прощении, которое исцелило его от этого состояния¹⁰⁸². Павел был «как *тот* рожденный в неурочное время [в этой истории]», пока прощающая благодать Бога Завета не настигла и его

¹⁰⁷⁹ Относительно этого объяснения см. также Rowland 1982, 376.

¹⁰⁸⁰ См. ниже, гл. 8.

¹⁰⁸¹ Этой идеей (как и многими другими, на самом деле) я обязан доктору Николасу Перрину.

¹⁰⁸² См. также 1 Тим 1:15сл.

самого¹⁰⁸³. Конечно, все это недоказуемо, но, по крайней мере, открывает перед нами некоторые возможности.

Такое объяснение хорошо вписывается в контекст стихов 9–10, которые без этого кажутся лишними. Им предшествует вводное слово *gar*, «ибо», и они объясняют что-то в стихе 8, вероятнее всего – выражение «как рожденный в неурочное время». Поскольку Павел раньше преследовал Церковь, он не заслуживает звания «апостола»; но он подчеркивает, что, несмотря на все это, носит такой титул, ссылаясь на свой непрерывный тяжелый труд. Все это, как он говорит, есть следствие особой благодати (вверенной ему лично миссии, где божественная сила преодолевает человеческое достоинство), данной ему¹⁰⁸⁴. Павел воплотил в себе преображающую силу грядущего века, который вошел в век нынешний с воскресением Иисуса. В этих двух стихах он продолжает сопоставлять себя с другими апостолами, из которых некоторые были известны коринфянам, но главный пункт стиха 11, который выражает весь этот раздел, состоит в том, что и он, и другие проповедают одну и ту же Добрую весть. Павел, Кифа, Иаков и все остальные провозглашают, что Мессия умер и был воскрешен.

И они, как утверждает данный фрагмент главы 15, подразумевали под этим тот самый смысл, который естественно улавливали и в языческом, и в иудейском мире того времени: что вслед за физической смертью и погребением Мессия был воздвигнут из мертвых в теле. Если бы Павел и другие хотели бы сказать о чем-либо ином, слова о «явлениях» были бы неуместны, представление о том, что они совершались какое-то время, а затем прекратились, было бы непонятным, как и нельзя было бы себе представить, что с этим событием в настоящий век врывается век грядущий.

(iii) 1 Кор 15:12–28

(а) Введение

Теперь Павел переходит к основной проблеме, о которой его известили (возможно, не через письмо, а устно); эта проблема касается нашей главной темы, и она же близка ко многим другим вопросам, которые до того Павел решал в этом Послании: некоторые люди в церкви говорили, что воскресения мертвых нет (15:12). Как я уже упоминал выше (с. 316), вероятнее всего, речь идет не о вере в то, что «воскресение» всех праведных в каком-то смысле уже произошло, но об отрицании того, что такое может произойти вообще, причем такое отрицание опирается на обычные основания, общие для языческой античности и для современности после эпохи Просвещения¹⁰⁸⁵. Очевидно, что речь тут идет о будущем воскресении народа Божьего, а не о совершившемся воскресении Иисуса. В стихах 13–15 Павел показывает, что отрицая будущее воскресение, мы отрицаем воскресение Иисуса, что, в свою очередь, обращает в ложь само провозглашение Доброй вести.

Эта аргументация показывает, что именно отрицали и чего не отрицали сомневающиеся люди, о которых узнал Павел. Чтобы ответить на их сомнения и надежнее обосновать самые существенные моменты всего Послания, Павел прибегает к аргументации

¹⁰⁸³ Единственный случай, когда *ektroma* еще один раз появляется в LXX, это Екк 6:3, который явно не имеет отношения к нашей теме.

¹⁰⁸⁴ Ср. Рим 1:5; 12:3, 6; 15:15, 1 Кор 3:10, Гал 2:9, Еф 3:2, 7сл., Кол 1:25.

¹⁰⁸⁵ Именно так справедливо думает Haas 1997, 252сл.; Martin 1995, 106; ср. иной подход в Vos 1999; Delobel 2002. 2 Тим 2:18 тут не является параллелью (см. выше, 293–295). О языческом контексте см. выше, гл. 2.

в стихах 12–49, которая также торжественно раскрывается в стихах 50–58. Данный раздел (Б в нашей схеме) представляет собой первую важную часть аргументации, его можно разбить на подразделы: стихи 12–19 и 20–28 (или Б1 и Б2). В первом из них Павел кратко, на одном дыхании, совершает *reductio ad absurdum*¹⁰⁸⁶, чтобы показать последствия отрицания воскресения. Во втором он разворачивает контраргументы, начиная с воскресения Мессии (которого сомневающиеся не отрицали) и показывая, что воскресение всего народа Мессии (которое отрицалось) прямо следует из воскресения Иисуса.

И снова надо сказать, что нет никаких сомнений, – учитывая обычное значение слов, которые использует Павел, – что речь тут идет о телесном воскресении. Выдернув этот раздел из контекста, мы были бы вправе думать, что под «воскресением» тут понимается «бестелесная жизнь умерших»; но история и лексикография просто не позволяют нам этого сделать. Слова *egeiw* и *anastasis* всегда использовали, чтобы указать на нечто совершенно иное, нежели бестелесная жизнь, а именно – на возвращение к жизни в теле. Нет никаких свидетельств о том, чтобы эти слова указывали на бесплотную жизнь после смерти¹⁰⁸⁷. У нас также нет никаких оснований думать, что многие в Коринфе придерживались жесткой позиции саддукеев или немногочисленных языческих философов, полностью отрицавших загробную жизнь в любой форме. Но у нас есть все основания думать, что люди, недавно обращенные из язычников, могли сомневаться в будущем телесном воскресении или даже его отрицать. Вся их культура отрицала такую возможность; многочисленные языческие системы мировоззрения и богословия ничем не поддерживали такое представление; обыденные житейские наблюдения за тем, что происходит с мертвыми телами, – на что ссылаются критики христианства последующих веков, а также и современности, – опровергали эту надежду. Но для Павла в этом вопросе никаких компромиссов быть не может. Человек может есть идоложертвенное мясо, но не может отрицать будущее телесное воскресение, утверждая, что христианство допускает возможность так мыслить.

В стихах 12–19 он спешит установить своего рода плацдарм на территории их системы мысли и показать, что отрицание воскресения делает глубоко противоречивой всю христианскую веру. Это позволяет ему затем перейти в наступление по главному пункту – к подробному объяснению того, как работает представление о новом творении, новом Завете и новом веке, и какое место во всем этом занимает будущее воскресение (стихи 20–28).

(б) 1 Кор 15:12–19

Это торопливое рассуждение имеет форму спирали, где один и тот же аргумент мелькает дважды. После вступления, которое возвещает тему («Если же о Мессии проповедуется, что он воскрес из мёртвых, – как говорят некоторые между вами, что нет

¹⁰⁸⁶ Букв. «подведение к нелепости» (лат.) – термин логики, которым обозначается способ доказательства от противного.

¹⁰⁸⁷ Келлеман (Kellermann 1979, 65) предполагает, что автор 2 Макк 7 использовал слово *anistemi*, чтобы указать на бесплотное восхождение к Богу; но оба стиха, которые он разбирает (9, 14), говорят о будущем телесном воскресении. Schwank! 1987, 257, п. 47, приводит такие аргументы в поддержку этой точки зрения: Филон, *Cher.* 115, описывает посмертное приближение души к Богу с помощью глагола *metanastesetai*. Однако *metanastesetai* и родственные слова никогда не передавали смыслового оттенка «воскресения»; эта группа слов просто означает «переселение» (например, Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе* 3.5.12; Полибий 3.5.5; другие ссылки в LSJ s.w. *metanastasis, metanistemi*). Шванкл также приводит надпись над надгробии Антипатра Сидонского (170–100 до н. э.), где посмертное восхождение души называется *anastasis* (*Anthobgia Graeca* 7.748; текст в Hengel 1974, 197); но в оригинальной надписи стоит *astasin*, и даже если мы согласимся с прочтением *anastasin*, вряд ли это заставит нас пересмотреть представления о общераспространенном использовании соответствующих слов.

воскресения мёртвых?»¹⁰⁸⁸), Павел показывает, используя очень похожие слова, что отрицание будущего воскресения влечет за собой отрицание воскресения Мессии, что, в свою очередь, подрывает самые основы христианской веры:

¹³ Если же нет воскресения мёртвых, – то и Мессия не восстал; ¹⁴ а если Мессия не восстал, тщетна наша проповедь... ¹⁶ Ибо, если мёртвые не восстают, то и Мессия не восстал. ¹⁷ А если Мессия не восстал, напрасна вера ваша: вы еще во грехах ваших.

Между этими двумя частями стоит стих 15, который развивает еще один вывод из стихов 12б–14: что апостолы говорят ложь об истинном Боге, что Он якобы воскресил Мессию, если Он того не делал. И это указывает на скрытое основание аргументации: это иудейское, еще точнее – фарисейское, представление Павла о Боге, вера в то, что именно Творец воскрешает мертвых¹⁰⁸⁹.

Основная аргументация тут представляет собой *reductio ad absurdum*. Павел показывает, что отрицающие воскресение мертвых рубят сук, на котором сидят. Стих 14 говорит об этом в той же плоскости: если воскресения не было, апостолы проповедуют пустую бессмыслицу и те, кто им верят, верят в бессмыслицу¹⁰⁹⁰. Стих 17 идет на один шаг дальше: их вера не только «тщетна», но и «напрасна», *mataia*, пустая трата времени, и главный момент там заключается не в том, что их представления об Иисусе и его воскресении – пустой вздор, но в том, что *новый век, который позволяет оставить грехи в прошлом, вообще не наступил*. Значит, основа Доброй вести, о которой Павел говорит во введении Послания к Галатам (1:4), даже и не была заложена. Для Павла суть воскресения заключается вовсе не в том, что Бог сотворил нечто необычайное с одним–единственным человеком (в чем, по мнению многих современных людей, заключается суть Пасхального торжества), но в том, что в этом воскресении и через него в «нынешний лукавый век» вторгается «век грядущий», время восстановления, обновления Завета и прощения. В результате этого события весь мир стал иным, а люди получили возможность стать народом иного типа.

Как мы видели, эта вера встроена в богатую краткую формулировку Доброй вести в стихах 3б–4. Логика там проста, если помнить о тесной связи греха и смерти в Писании: если Бог преодолел смерть в воскресении Иисуса, значит, власть греха подорвана; если же воскресения не было, грех остается в силе. Это пробуждает мысли об эсхатологии двух веков, которую Павел кратко представляет в стихах 20–28.

Последние два стиха разбираемого подраздела направлены вперед, на стихи 29–34. Отрицание воскресения – как верующих, так и Мессии, – влечет за собой два радикальных последствия, каждое из которых подрывает основы нормальной христианской веры, как ее понимает Павел. С одной стороны, уже умершие христиане «погибли», иными словами, у них нет будущей жизни в какой–либо форме, достойной называться жизнью (см. стих 29). Стих 18 говорит, что некоторые уже «почили в Мессии»¹⁰⁹¹ и что сомневающиеся ставят

¹⁰⁸⁸ Возможен и такой перевод: «если же Мессия возвещается (или: если [Иисус] возвещается как Мессия), потому что Он был воздвигнут из мертвых...». В этом случае перед нами близкая параллель с Рим 1:4.

¹⁰⁸⁹ См. выше, главы 3 и 4. Fee 1987, 743, п. 24, указывает на то, что этот стих имеет смысл лишь в том случае, если воскресение Иисуса для Павла является конкретным событием.

¹⁰⁹⁰ Nays 1997, 260: упор на тщетности позиции отрицателей воскресения параллелен предостережению о «напрасной» вере в ст. 2 и подобным акцентам в ст. 10, 32, 58.

¹⁰⁹¹ Как и 15:6, 1 Фес 4:13–18; только в последнем отрывке Павел стремится уменьшить беспокойство

под вопрос их будущее. С другой же стороны, те, кто мучаются и борются в настоящем ради Добра, достойны наибольшего сожаления среди всех людей, потому что они несут эту тяжесть ради будущего, которое не состоится (см. стихи 30–34). Эти стихи также четко указывают на то, что речь тут идет о телесном воскресении. Павел просто не видит в будущем бесплотном блаженстве какую-либо достойную цель, он бы никогда не назвал бестелесную жизнь после смерти «спасением», вероятно, потому, что это бы *не* означало избавления, «спасения» от самой смерти, от необратимого гниения и распада прекрасного человеческого тела, данного Богом. Остаться мертвым, хотя бы и «почивая в Мессии», без надежды на воскресение, означало бы, что человек «погиб». Ибо если бы не было воскресения, тогда христианская вера и жизнь с ее страданиями были бы для «этой только жизни».

(в) 1 Кор 15:20–28

Конечно, какой-нибудь житель Коринфа или кто-то еще мог бы посмотреть на стихи 12–19, согласиться с их логикой и прийти к заключению, что на самом деле христианство в целом основано на ошибке, что оно пусто, тщетно и лишено надежды. Но Павел, разумеется, не может на этом остановиться. Вторая половина раздела (Б2) дает широкую классическую картину представлений апостола о воскресении – воскресении как Иисуса, так и всех тех, кто принадлежит Мессии. И тут Павел прежде всего пытается научить коринфян мыслить эсхатологически, в рамках категорий иудейской «апокалиптики»: это не «тревожное ожидание» конца света, но представление о том, что будущее уже вторглось в настоящее, так что нынешнее время есть смесь исполнения и ожидания, «уже» и «еще не», что указывает на будущее, когда произошедшее на Пасху будет реализовано в полноте и когда истинный Бог будет всем во всем¹⁰⁹². Этот отрывок содержит модифицированный сценарий пришествия Царства Божьего, созданный по образцу многих подобных картин в иудаизме Второго Храма, где главным предметом является победа Бога над всеми врагами, а ключевые элементы, которые меняют обычную картину, это воскресение и воцарение Мессии¹⁰⁹³.

Павел никогда не теряет из поля зрения главный обсуждаемый вопрос, да в этом и нет нужды. Он отстаивает веру в будущее телесное воскресение всего народа Мессии. В настоящем отрывке он обрисовывает картину, в которой эта вера не только имеет смысл (в частности, как временная последовательность: первый – Мессия, затем весь народ Мессии), но и является неизбежным следствием описанного. Как это часто бывает у Павла, основное положение звучит уже во вступительном стихе раздела (в данном случае – в стихе 20): Мессия был воздвигнут из мертвых как *aparche*, «начаток», как первый плод, как первый сноп жатвы, а это означает, что за ним последуют и другие⁶⁴. Далее он это разъясняет:

²¹ Ибо, поскольку чрез человека – смерть, чрез человека и воскресение мёртвых.

²² Ибо, как в Адаме все умирают, так и во Мессии все будут оживотворены.

Другими словами, уверенность в будущем воскресении основана на том, что Иисус был

относительно их судьбы, а тут он стремится его подстегнуть (так в Hauss 1997, 261).

¹⁰⁹² Обо всей этой теме см., например, Lincoln 1981.

¹⁰⁹³ Об ожиданиях Царства Божьего в тот период см. *NTPG* 302–307; *JVG* 202–209. ^m Ср. Рим 8:23; 11:16; 16:5, 2 Фес 2:13.

истинным человеком, тем, кто во всей полноте носит образ Божий. Этот пункт Павел упоминает лишь в самом конце своей аргументации, в стихе 49, но если держать его в уме по мере чтения (как это часто приходится делать, читая Павла), мы можем понять, куда он ведет. Поскольку человек был создан для того, чтобы внести в этот мир Божий порядок, а Иисус есть истинный человек, он получил задание внести *спасающий* новый порядок в мир. Эта тема тесно связана с тем, что Иисус одновременно обретает статус Мессии: его воскресение уже показало, что он есть истинный Владыка мира, которым он будет править, как Писание говорит о Мессии, пока не одолеет всех врагов Бога Творца, то есть все силы этого мира (и конечно, прежде всего – саму смерть), которые бунтуют против благого творения и исполнения замысла Творца о нем. Таким образом, утверждая в стихах 21–2, что Иисус есть истинный человек и Мессия, Павел объясняет сразу две вещи: *что* его воскресение есть начало большой жатвы и *как* эта жатва совершится.

Весь этот отрывок на самом деле говорит о новом творении как реализации и искуплении первого творения. Павел развивает эту тему, в том числе и в параллельной аргументации во второй половине главы, размышляя, в частности, над классическими библейскими текстами, которые говорят о начальном творении и о человеке, носящем образ Творца, как о распорядителе, поставленном над творением. Павел все время опирается на повествования о творении и грехопадении из Быт 1:26–28 и 3:17–19, как и ниже в этой главе он часто отсылает к этим же самым библейским текстам. Знаменитый Псалом, в котором говорится о призвании человека управлять творением в качестве наместника Творца (Псалом 8), явно звучит в стихе 27, где он тесно связан с мессианским Пс 109 и во многом перекликается с Книгой Даниила¹⁰⁹⁴. Это не просто «ссылка на Писание», как если бы Павлу для доказательства чего-то потребовалось привести несколько подходящих цитат¹⁰⁹⁵: он все время думает о богословии творения и человека, а библейские ссылки указывают на Рассказ, который ныне достигает высшей точки в воскресении Иисуса, когда исполняется вложенная в эту историю цель. В тот самый момент, когда стало очевидно, что Израиль неспособен быть народом, несущим свет всему миру, Бог Завета не стал искать кого-то еще, но послал Мессию, который действовал вместо Израиля (такова аргументация в Рим 2:17–4:25, она же стоит за многим в Рим 5–8 и 9–11), так что неудачная попытка человека («Адама») стать мудрым распорядителем над творением, который несет в себе образ Божий, не вынудила Творца назначить кого-то еще: вместо этого он послал Мессию как истинного человека. Цель всего этого заключается в том, что в своей обновленной и воскрешенной человеческой жизни он может совершить для человека и творения то, что сами по себе ни человек, ни творение сделать не в силах. Так богословие, касающееся истинного Бога, человека и творения, целиком и полностью укорененное в Ветхом Завете, заново утверждается в воскресении тех, кто принадлежит Мессии. И это находит свое место в большой картине пасхального события как важнейшего первого шага в осуществлении замысла Бога стать, через победу Мессии, «всем во всем» (стих 28). Таким образом, в богословии нового творения, которое открыто выражается в этом отрывке (новое утверждение старого творения, освобожденного от всего, что его портит, уродует и убивает), «воскресение» становится центральной темой, а это прямо указывает, если у кого-то все еще остаются сомнения, на воскресение тела.

Теперь Павел может подойти к самому существенному в своей аргументации – к разговору о порядке, в котором все это будет происходить: как о временной *последовательности*, так и об онтологической или даже метафизической *иерархии*, через

¹⁰⁹⁴ Обратите внимание на тесную параллель с Флп 3:20сл. Ср. также 1 Петр 3:19–22, а также, как используется этот Псалом в Евр 2:5–9.

¹⁰⁹⁵ Против этого возражает, например, Перкинс (Perkins 1984, 221). О том, как Павел тут использует Писание, см. Lambrecht 1982.

которую мир обретет свой «чин», свой «порядок»¹⁰⁹⁶. Павел описывает этот процесс «установления порядка», развертывая толкование Пс 8:7, повторяя ключевой глагол («Бог положил *все вещи в порядке* под ноги Его») и используя его, чтобы построить богословие нового творения как исполнения замысла, вложенного в творение старое. Сюда же он вплетает тему царствования, мессианского господства из Пс 109 и Даниила, чтобы подчеркнуть следующее положение: будущее воскресение всего народа Мессии обязательно наступит, поскольку Иисус выполнил то, благодаря чему – в соответствии с обетованиями – надо всем миром будет господствовать его Творец Бог, и это несет спасение. И это спасающее царствование преодолевает и упразднит саму смерть (стих 26). А преодоление и упразднение смерти, разумеется, означает, что будет новая жизнь, жизнь в теле, жизнь воскресения.

Мы можем представить себе эту насыщенную смыслом аргументацию следующим образом, указав в скобках темы, библейские аллюзии и отголоски, которые придают всему ходу мысли глубину и силу:

²³ Но каждый в своем чине [«порядке», *en to idio tagmati*]: начаток Мессия, затем принадлежащие Мессии в пришествие [*parousia*] его. ²⁴ Потом конец, когда он предает Царство Богу и Отцу, когда он упразднит всякое начало и всякую власть и силу.²⁵ Ибо надлежит ему царствовать до тех пор, пока он не положит всех врагов под ноги свои. ²⁶ Как последний враг, упразднена будет смерть. ²⁷ Ибо Бог всё *подчинил* [«положил в порядке», *hypetaxen*, родственное *tagma*] под ноги его. Когда же он скажет, что всё *подчинено* [«положено в порядке», *hypotetaktai*], – ясно, что за исключением *Подчинившего* [«Положившего в порядке», *hypotaxantos*] ему всё.²⁸ Когда же *подчинено* [«приведено в порядок», *hypotage*] ему будет всё, тогда и сам Сын будет *подчинён* [«приведен в порядок», *hypotagesetai*] *Подчинившему ему всё* [«поставившему все в порядок перед Ним», *hypotaxanti*], чтобы был Бог всё во всем.

Во-первых, обратим внимание на главные библейские отголоски. В Дан 2:44 (в версии Феодотиона) написано, что Бог Израилев «воздвигнет Царство» (*anastesei ho theos basikian*); Дан 7:14 и особенно 7:27 говорит о том, как святые Всевышнего получают вечное Царство. Первое упоминание перекликается со стихом 24 у Павла, второе – со стихом 25. Мысль о врагах Мессии, лежащих у Его ног, разумеется, восходит к Пс 109:1, который первые христиане часто использовали, говоря о Мессии¹⁰⁹⁷. Наконец, во всей аргументации начинает доминировать Пс 8:7, откуда Павел черпает мысль о порядке, соответствующем Божьему замыслу, где человек играет роль посредника между Творцом и творением.

Таким образом, задача человека и задача Мессии совпадают: Мессия, истинный человек, приведет этот мир в подчинение Богу¹⁰⁹⁸. В нынешнем веке эту задачу выполнил Иисус, ставший Мессией благодаря своему воскресению. Выполнение этой задачи включает в себя действие, которое привычно описывается в Библии и апокалиптической литературе с помощью образов сражения и победы, так что военные обертоны слова *tagma* в стихе 23

¹⁰⁹⁶ Хотя *tagma* главным образом означает «порядок» с точки зрения иерархии, военных чинов и т. д., это слово также может указывать на последовательные этапы; см. BDAG 987сл., с прочими ссылками.

¹⁰⁹⁷ См. *JVG* 507–509.

¹⁰⁹⁸ Пс 2; 71; 88.

(солдаты, построенные в «боевом порядке» перед битвой), возможно, не случайны¹⁰⁹⁹. Поток однокоренных слов в стихах 27–28, связанных с Пс 8:7, свидетельствует о том, что с самого начала данного раздела Павел имел в виду этот момент и что он видел исполнение Пс 8:7, образно говоря, именно как «военную» победу Мессии над всеми врагами Творца – над «началами, властями и силами», человеческими и надчеловеческими, которые несут в себе угрозу благому творению¹¹⁰⁰. Именно тут аллюзии на Пс 109 и Даниила исполняют свою роль, надежно вписываясь в общие представления иудаизма Второго Храма о грядущем установлении Божьего Царства. В результате всего воцаряется окончательный устойчивый «порядок», когда Творец и Бог Завета стоит над Мессией, а Мессия – над всем миром. Другими словами, Мессия занимает именно то положение, в которое был поставлен род человеческий в Быт 1 и 2 и которое в Дан 7 приписывается «народу святых Всевышнего»: он находится под властью Творца и над миром, чтобы отражать образ Божий миру, то есть нести победный, мудрый и спасительный порядок Творца в мир, который без этого рискует оказаться в подчинении у разрушительного господства смерти и всех сил, которые к ней ведут¹¹⁰¹. Тогда в этом Боге увидят Того, Который в конечном итоге станет «всем во всем»¹¹⁰².

И самая суть и апогей всего этого заключаются в грядущей победе над смертью, победе, основанной на предварительном поражении смерти в воскресении Иисуса, или, иными словами, это будет окончательным осуществлением «грядущего века», который уже воцарился посреди «нынешнего лукавого века» через смерть и воскресение Мессии. В этот момент события, о которых говорилось в стихах 3–4, начинают действовать в полную силу. И именно в этот момент, при царственном пришествии (*parousia*) Иисуса, все те, кто принадлежат ему, будут воздвигнуты из мертвых в теле¹¹⁰³. Стих 23 ясно говорит о том (в чем, конечно, не сомневаются ни Павел, ни кто-либо из его аудитории), что умершие христиане еще *не* были воскрешены; где бы они ни находились в нынешний момент, их воскресение еще не произошло.

Утверждение о *parousia* в стихе 23 прямо соответствует сказанному в 1 Фес 4:14–18 (где развернутая и насыщенная образами картина будущего, как и тут, основывается на фундаментальном событии, о котором возвещается в Доброй вести, – на смерти и воскресении Иисуса, о чем в виде формулы упоминает 4:14), а также в Флп 3:20–21. Хотя Павел не упоминает *parousia*, подводя итог настоящей главе в стихах 50–58, упоминание о конечном воскресении умерших в стихе 52 перекликается со сказанным в стихе 23, а «победа», о которой говорится в стихе 57, это подведение итогов всего данного раздела в иной форме. Таким образом, хотя данный отрывок относится к одним из самых насыщенных смыслом и аллюзиями, его главные положения довольно очевидны, и мы можем реконструировать их с достаточной определенностью, опираясь на сеть библейских аллюзий,

¹⁰⁹⁹ Nays 1997, 264.

¹¹⁰⁰ Тот же самый корень, и возможно – тоже в связи с Пс 8:7, появляется в Данииле (LXX): все власти «будут подчинены Ему», *hypotagesontai auto*.

¹¹⁰¹ О смерти как «силе» см., например, Рим 8:36–38, 1 Кор 3:22.

¹¹⁰² Ср. Еф 1:22, Кол 3:11 (о Мессии). «Все во всем» – это уникальная характеристика Павла (Fee 1987, 759). Относительно заключительного раздела: ср. 1 Кор 3:22сл.

¹¹⁰³ Вопрос о том, есть ли это *последующий* момент, когда ягс умершие восстанут (другими словами, вопрос стоит так: относится ли *eita* в начале ст. 24 к дальнейшему «потом», за которым следует воскресение народа Мессии в ст. 23б, а если так, что скорее всего так и есть, предполагает ли это, что далее произойдет воскресение всех тех, кто га принадлежит к народу Мессии), мы не будем поднимать, поскольку он неважен для нашей аргументации. См. BDAG 988.

а также на все то, что мы знаем из других текстов Павла на эту же тему, и на общий контекст данного Послания. Вся его аргументация, основанная на надежном камне богословия и несущая в себе риторическую мощь, показывает, что воскресение Иисуса Мессии есть начальная точка и средство, позволяющее Творцу завершить дело спасения и избавления первого творения – воздвигнуть весь народ Мессии к новой телесной жизни¹¹⁰⁴.

Не следует упускать из виду политическую окраску этого очередного Послания к жителям римской колонии. Весь этот раздел говорит о Мессии, через «Царство» (*basileia*) которого единый истинный Бог ниспровергнет все другие начала и власти. «Воскресение», как это было и в представлениях фарисеев, прямо принадлежит к области богословия Царства Божьего, и в I веке каждый иудей знал, что богословие Царства неизбежно несет в себе политический смысл. При нынешнем общественном «порядке» (*tagma*) на вершине стоит кесарь, ниже расположены его агенты, а в самом низу – обычные люди; при новом порядке от Творца Он сам окажется на вершине, Мессия – со своим народом, как говорится в 6:2 и других местах, – посередине, а под ними весь мир, который уже не будет страдать от угнетения и эксплуатации, но будет спасен и восстановлен, обретет свободу, которую принесет ему мудрое правление Творца, Его Мессии и тех, кто носит образ Мессии. Таким образом, этот отрывок можно поставить в один ряд с Рим 8, Флп 2:6–11 и 3:20–21, и одновременно он является классическим истолкованием замысла Бога о спасении творения, а также закодированным, но мощным напоминанием для молодой церкви, живущей в мире кесаря, о том, что Иисус есть Владыка и перед именем его преклонится всякое колено.

(iv) I Кор 15:29–34

Следующий раздел краток, это нечто вроде интерлюдии, краткой передышки на фоне насыщенной и сложной аргументации¹¹⁰⁵. Сбивчивый стиль; короткие предложения; скачки от одной темы к другой; цитата из языческой поэзии. Пассаж написан *ad hoc* и *ad kominet*¹¹⁰⁶; быстрая «пулеметная» импровизация, как если бы автор хотел убедиться, что его слушатель еще не заснул¹¹⁰⁷. Четыре разных предмета в пяти стихах, связанных одной нитью – воскресением; четыре маленьких окна, через каждое из которых можно бросить взгляд на взаимосвязь, существующую между нынешней жизнью и будущей. За всем тут скрывается та же логика, что и за стихами 12–19: если отрицать воскресение, подумайте, что это на самом деле значит для христианского ритуального символизма, для апостольского образа жизни Павла, для христианской этики. Подумайте и устыдитесь, говорит он, ведь из этого следует отрицание истинного Бога¹¹⁰⁸.

Первая тема продолжает вызывать споры (стих 29). Павел говорит о том, что люди «принимают крещение за мёртвых», и утверждает, что такая практика имеет смысл, только

¹¹⁰⁴ См. Fee 1987, 747, а также, например, McCaughey 1974. Стоит заметить, что ст. 28 говорит об Иисусе как о «Сыне» Бога, что перекликается с Пс 2:7, 12 и Рим 1:3сл.

¹¹⁰⁵ Относительно внезапных перемен стиля ср., например, Гал 4:12–19.

¹¹⁰⁶ Латинские выражения, которые можно по смыслу перевести как «применительно к данному случаю» (букв. «для этого») и как «обращение к личному опыту» (букв. «в отношении человека») соответственно. – Прим. пер.

¹¹⁰⁷ См. Fee 1987, 62.

¹¹⁰⁸ Об этом отрывке см. Winter 2001, 96–105.

если мертвые будут воскрешены. Что означает такое «крещение за мертвых», остается вопросом, до нас не дошло других указаний на эту практику первых христиан. Недавно было предложено такое объяснение: это просто ситуация, когда человек хочет креститься (и через это войти в Церковь) после смерти своего родственника или друга–христианина, потому что он хочет соединиться с ними в будущей жизни¹¹⁰⁹. Этого нельзя исключить, хотя не менее вероятно звучит и более традиционное объяснение: какие–то люди, пришедшие к христианской вере в Коринфе, умерли, не успев совершить крещения, и кто–то другой крестился за них как заместитель, чтобы завершить в своем лице неоконченную ритуальную инициацию покойного¹¹¹⁰. Если принять самое популярное объяснение, тогда Павел утверждает, что умершие в каком–то смысле все еще живы, но еще не воскрешены, и можно сказать, что символическая смерть и воскресение вместе с Мессией, представленные крещением, совершаются за умерших, если иметь в виду будущее воскресение. Если же мы следуем другому гипотетическому объяснению, та же аргументация остается в силе, хотя практика крещения ради того, чтобы наверняка соединиться с умершими друзьями или родственниками, в равной степени могла бы соответствовать и многочисленным иным представлениям о том, что происходит после смерти.

Затем, в стихах 30–32а, Павел развивает мысль, кратко упомянутую в стихе 19, ссылаясь также на упоминание о своих апостольских трудах в стихе 10: зачем терпеть такие страдания, гонения, тяготы и дурное отношение окружающих, если нет грядущего воскресения?

³⁰ Для чего и мы подвергаемся опасностям ежечасно? ³¹ Я каждый день умираю: клянусь, братья, похвалю вашей, которую я имею в Мессии Иисусе, Владыке нашем.³² Если я из человеческих побуждений боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза?

Тут снова появляются экзегетические проблемы, которые не должны нас беспокоить¹¹¹¹. Для нас снова важно, что Павел говорит о *связи* между настоящей жизнью и жизнью воскресения и о том, что будущая жизнь придает смысл тому, что без нее оказалось бы бессмыслицей.

Вторая часть стиха 32 прилагает то же представление о связи к вопросу христианской этики, как это Павел уже делал в главах 5 и 6. Его размышления о логических последствиях отрицания воскресения перекликаются с Ис 22:13 и следуют аргументации «нечестивых» в Прем 2:5–11: если нет будущей жизни, что же, значит, надо наслаждаться нынешней из всех сил.

³²⁶ Если мёртвые не восстают, будем есть и пить, ибо завтра умрём! ³³ Не заблуждайтесь: дурное общество развращает добрые нравы.

Контекстом для Ис 22 является суд: Израиль забыл своего Бога (22:11) и не слышит Его призыва к покаянию (22:12), но вместо этого продолжает свои празднества (22:13а), говоря:

¹¹⁰⁹ Thiselton 2000, 1240–1249.

¹¹¹⁰ См. пространную дискуссию в Fee 1987, 763–767. Некоторые видят тут отголоски жертвоприношений ради умерших из 2 Макк 12:43–45 (выше, с. 172сл.).

¹¹¹¹ Подробнее см. комментарии.

«Будем есть и пить, ибо завтра умрем!» (22:136). Потому грехи Израиля не будут прощены (22:14). Павел уже предупреждал о том, что если воскресения нет, то «вы еще во грехах ваших» (стих 18); кажется, тут он держит в уме весь этот ход мыслей, как это видно из резкого предостережения и призыва, которые непосредственно следуют за этими словами.

И конечно, так могли думать не только древние израильтяне, как то показывает параллель из Книги Премудрости Соломона. Такую же установку молва приписывала философской школе эпикурейцев¹¹¹². Даже языческие поэты понимали, говорит Павел, цитируя в подтверждение своих слов пьесу Менандра «Таиса», что жизнь среди людей, не заботящихся о будущем, разрушает благие нравственные обычаи¹¹¹³. Но хотя Павел широко использует как Библию, так и расхожие идеи своего времени, его главная мысль остается той же, как и раньше в Послании: воскресение – это наиважнейшая основа христианской нравственной жизни¹¹¹⁴.

Это естественно подводит нас к заключительному призыву в стихе 34: отрезвитесь, мыслите правильно, перестаньте грешить! Некоторые, провозглашает Павел (вероятно, «некоторые» в стихе 34 – это те же самые «некоторые» из стиха 12, не какая-то еще группа и не внешние люди), не знают истинного Бога. Церковь должна стыдиться того, что в ней возникла подобная ситуация. Иудеи часто говорили о том, что язычники не знают истинного Бога¹¹¹⁵, но тут, по-видимому, звучит более конкретное обвинение: эти «некоторые» не знают силы Бога, которой Он воскрешает умерших¹¹¹⁶. Истинное знание позволяет понять, что способен совершить Бог, а также то, что Он есть Судья, который всех призовет к ответу. Это обвинение тесно связано с упоминаниями о Боге Творце в предшествующих частях Послания¹¹¹⁷, а также и в целом со всей аргументацией предшествовавших глав, в частности, 5 и 6. Павел как бы говорит: исправьте ваши мысли, довольно вам пребывать в богословском помрачении сознания, подобном опьянению¹¹¹⁸. Познайτε, каков на самом деле истинный Бог, и тогда все вам станет ясно.

Заканчивая эту краткую интерлюдия, Павел возвращается к своей масштабной задаче. Надо полагать, он не думал, что стихи 29–34 сами по себе способны убедить сомневающихся; этот отрывок лишь расставил несколько вех, чтобы напомнить аудитории о некоторых вещах, к которым может привести широкое распространение взглядов сомневающихся в воскресении.

И хотя, как мы говорили, отдельные части отрывка, взятые вне контекста, можно было бы сопоставить с представлениями о бесплотном посмертном существовании, вероятный смысл стиха 29, – в частности, параллели между звучащим тут моральным призывом и предыдущими отрывками Послания, где подчеркивалось воскресение, – отмечает такую возможность. А теперь Павел переходит к наиболее сложной из вставших перед ним

¹¹¹² См. Malherbe 1968; Thiselton 2000, 1251сл.

¹¹¹³ Менандр *Taissa*, фраг. 218. Возможно, данная фраза была распространенной эпиграммой; другие ссылки см. Thiselton 2000, 1254, n. 249.

¹¹¹⁴ Ср. 2 Петр 2–3 (см. Fee 1987, 775).

¹¹¹⁵ См. Martin 1995, 275, n. 79; у Павла см. Рим 1:18–23 (см. выше, с. 271–272, 290).

¹¹¹⁶ Ср. Мк 12:246 и пар., Рим 4:20сл. См. также различных авторов II века, для которых это было обычной темой (ниже, гл. 11).

¹¹¹⁷ 1 Кор 1:5; 8:1–6; 13:2, 8; см. Wedderburn 1999, 233, п. 17.

¹¹¹⁸ *Eknepsate* – это *hapax legomenon* в Новом Завете, происходит от *eknepho*, «протрезвитесь».

проблем. Если мертвые действительно воскреснут, то как это случится? Какое тело они получат?

(v) 1 Кор 15:35–49

(a) Введение

Мы найдем ключ к пониманию следующих пятнадцати стихов, если поймем, что они, как и стихи 20–28, построены на основе Быт 1 и 2. Это также входит в Павлово богословие нового творения. Этот раздел достигает кульминации в последнем стихе (49), где Павел дает окончательный ответ на свой начальный вопрос: какое тело получают умершие, когда будут воскрешены? Они будут носить – или, как говорит Павел, *мы* будем носить – образ человека «с небес», то есть «завершающего Адама», Мессии¹¹¹⁹. Этот вопрос и ответ важно держать в уме, читая весь данный раздел; кроме того, они имеют первостепенное значение для нашего изучения данного отрывка: если мы поймем, что Павел говорит о будущем теле, которое обретут христиане, мы яснее увидим его представления о воскресшем теле Иисуса.

Если мы окинем беглым взглядом Быт 1–2, мы увидим, что Павел постоянно ссылается на многие важнейшие темы этой книги Библии в аргументации данного раздела. Бог Творец создал небо и землю и наполнил их своим творением, – Павел упоминает эти категории в стихе 40 и опирается на них, чтобы показать отличие первого Адама от Адама завершающего. Мощный Божий ветер, или дух, носился над водами, Божественное дыхание, или дух, также вдохнуло жизнь в Адама и Еву; эту способность давать жизнь – способность как Творца, так и Иисуса, – Павел называет словом *пнеума*, дух, ветер или дыхание (стихи 44–46). Творец создал светила небесные, что Павел упоминает в стихе 41. Он создал растения, приносящие плод, который содержит семена, чтобы могли расти новые растения, – у Павла это становится основной темой в стихах 36–38, затем он берет отсюда же образ «сеяния» в стихах 42–44. Творец создал всевозможных птиц, зверей и рыб, – Павел включает и их в свою аргументацию (стихи 39–40). Быт 1 достигает кульминации, когда Творец создает людей по своему образу, чтобы они господствовали надо всем прочим творением, а в Быт 2 Он, в частности, поручает Адаму ответственную задачу дать имена животным, – для Павла кульминация этой истории – это новое создание человека через дающие жизнь деяния завершающего Адама, образ которого будут носить все те, кто принадлежат ему. Фактически, это продуманное и хорошо разработанное богословие нового бытия, обновленного творения.

В этом контексте Павел строит свою аргументацию этап за этапом, так что когда мы подходим к стиху 49, мы можем увидеть полный смысл того, о чем он говорит. Он начинает сразу с того, что «новое тело будет подобно телу Иисуса», хотя это, как и в Флп 3:21, его конечный пункт назначения. Он начинает с разрыва внутри преемственности: растение не есть то же самое, что и семя, однако оно развивается из семени силою Творца (стихи 36–38). И в творении мы видим разные типы материального существования, и у каждого из них есть свои особенности и свое достоинство (стихи 39–41). Это составляет первый подраздел аргументации (в нашей схеме – 61); Павел рассматривает категории тварного порядка, чтобы дать модель для понимания нового творения, к которому он затем обращается. Новое воскресенное тело и связано, и несвязано с нынешним, отчасти в силу того, что нынешнее тело «тленно», тогда как новое станет «нетленным» (как он будет настойчиво утверждать в последнем разделе главы). И это потому, что новое тело будет приведено к существованию и

¹¹¹⁹ Выражение Павла *ho eshatos Adam* (ст. 45) часто переводят как «последний Адам», но суть утверждения Павла не в том, что есть множество «Адамов», из которых Мессия самый последний, но в том, что он есть цель, конечный пункт назначения. По этой причине «завершающий» более точно передает мысль апостола.

будет храниться в нетлении Духом Бога Творца в результате дающих жизнь деяний завершающего Адама.

И для наших целей тут важен буквально каждый аспект.

(1) Не остается сомнений в том, что Павел говорит о *телесном* воскресении; ниже мы рассмотрим важное заблуждение относительно этого текста, который часто использовали для возражений: якобы тут говорится о теле, состоящем из сияния славы, а не о чем-либо материальном, и якобы *soma pneumatikon* в стихах 44–46 означает «духовное, то есть нематериальное, тело».

(2) Кроме того, Павел говорит о телесном воскресении, которое сильно отличается от простого оживления трупа. Если семя выкопать из земли, почистить и вернуть к обычному состоянию, это не будет возвращением к жизни. Упоминая различные типы тел, перечисляя разнообразные формы первоначального творения, Павел создает герменевтическое пространство, которое затем использует, чтобы указать некоторые различия между нынешним и будущим телом. Это решительное новшество для иудейской традиции описания воскресения, хотя Павел и тут, несомненно, остается в мире еврейских представлений, а не переходит к языческим спекуляциям, которые в лучшем случае лишь черпают нечто с поверхности иудейской традиции. (3) Мессия как «завершающий Адам», начало обновленного человеческого рода (ср. Кол 1:18б), – не только образец для человечества нового типа, он обладает и властью все это осуществить. И сила, которая позволяет ему применить свою власть, как и можно было ожидать, – это сила Духа.

Эти три положения раскрывают перед нами многие аспекты представлений Павла о том, что произошло с Иисусом. Кроме того, мы находим тут множество новшеств относительно иудейской традиции, а это указывает (как бы мы ни относились к этому отрывку) на то, что перед нами не просто готовые иудейские достижения, богословские и экзегетические, которые Павел относит к верующим или к Иисусу, но нечто иное. Они тесно связаны с миром иудаизма, но ни один из иудейских текстов доселе не говорил ни о чем подобном. Без сомнения, Павел верил: произошло нечто такое, благодаря чему хорошо знакомые тексты и темы приобрели новые очертания.

А теперь, наконец, мы можем погрузиться в подробности этих двух подразделов.

(б) 1 Кор 15:35–41

Резкая реакция Павла на первоначальный вопрос («Неразумный!», стих 36) будет понятнее, если предположить, что он видит в этом вопросе, как то было и в вопросе саддукеев в евангелиях, не подлинный интерес, а самооправдание и стремление посмеяться над собеседником. Иными словами, вопрос: «Как воскреснут мертвые?» – вероятно, предполагает: «Все мы знаем, что это невозможно!»; «В каком теле они явятся?» значит: «Не могу себе представить такое тело!». Само слово «как» несет этот оттенок: «Как ты можешь утверждать, что мертвые воскресают?»¹¹²⁰

Эти два вопроса содержат соответственно два разных момента; это не просто один и тот же вопрос в двух разных формулировках¹¹²¹. Английское слово «как» (how) легко

¹¹²⁰ См. BDAG 901, где цитируется, например, Мф 12:26 и пар. Как говорит Фее 1987, 779, такие вопросы воплощают в себе философские возражения, которые стоят за отрицанием воскресения в ст. 12. О том, насколько хорошо Павел понимал представления коринфян, см. Perkins 1984, 300сл., 324; Conzelmann 1975 [1969], 261–263; Martin 1995, 104–136. Я склонен думать, что эти возражения не были чрезмерно сложными для понимания, поскольку они отражали более-менее универсальные представления античного язычества, и именно на них направлены возражения Павла.

¹¹²¹ С этим не согласен Haas 1997, 269сл.

переходит от значения «с помощью чего» к значению «каким образом». Значение вопросов, начинающихся с «как», может быть самым разным, в зависимости от ситуации. Греческое слово *pos*, конечно, тоже может передавать несколько оттенков смысла и может указывать на второй вопрос как на простое уточнение первого¹¹²², однако самое естественное прочтение первого вопроса будет не: «Как, то есть в каком виде, в каком теле, восстанут мертвые?» – но: «Каким путем, какой силой может произойти столь необычайное событие?» Разумеется, следующий ниже отрывок отвечает и на этот вопрос, и на вопрос о том, какое это будет тело. В настоящем подразделе Павел готовится отвечать на первый вопрос, говоря, что в случае брошенного в землю семени Творец «дает ему тело» (стих 38); в следующем подразделе он это использует, чтобы сказать о власти Мессии и силе Духа (стихи 44–46). В настоящем подразделе он готовит почву для ответа на второй вопрос, подчеркивая, что существуют различные типы тел и что между этими разными типами может быть как взаимосвязь, так и разрыв. Он как бы дает двухэтапный ответ на два вопроса: «Как это будет исполнено?» и «Что получится в конечном итоге?» Можно заметить, – это очевидная вещь, но ее, по-видимому, следует подчеркнуть, – что вряд ли ему бы понадобилось все это предпринимать, если бы речь шла о воскресении в том или ином смысле «нематериального тела» или если бы он говорил просто о бесплотной душе или духе¹¹²³.

Теперь Павел бегло окидывает взором различные аспекты нынешнего тварного порядка, начиная с семян и растений, описывая процесс посева, прорастания и новой жизни тщательно подобранными словами, которые могут послужить примером для того, что он собирается сказать дальше. Разумеется, он не думает, что воскресшее тело вырастет из тела нынешнего после погребения, подобно тому, как дуб вырастает из лежащего в земле желудя. Он только хочет подчеркнуть, что сила Творца «дает жизнь» семени, которое «умерло» (стих 36):

³⁶ Неразумный! то, что ты сеешь, не может быть оживотворено, если не умрет.

³⁷ И то, что ты сеешь, не тело будущее ты сеешь, но голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. ³⁸ Но Бог дает ему тело, какое Он захотел дать, и каждому семени – свое тело.

Важнейший глагол в стихе 36 «оживотворяют» стоит в пассивной форме, что указывает на божественное действие¹¹²⁴. Это главный момент стиха 38 и начало ответа на вопрос «как». Ключевой образ говорит о взаимосвязи (пшеница растет из зерна), но тут Павел подчеркивает разрыв: зерно не тождественно растению¹¹²⁵. Мы не сеем готовую цветную капусту и не подаем семя цветной капусты с жареным мясом. Павел намеренно говорит о том, что это «зерно» – «голое»: оно еще не «облечено», как это совершится в будущем. Когда

¹¹²² См. LSJ s.v.: например, Еврипид, *Елена* 1543 («Как, каким кораблем, ты прибыл?»); ср. Платон, *Тимей* 22b.

¹¹²³ Достоин внимания то, что Павел, который в основном до этого места главы говорил о «мертвых» (*hoi nekroi*), тут начинает говорить о «телах», когда указывает на то, что должно воскреснуть. «Мертвые» для него – это не просто «души» (так верно в Fee 1987, 775).

¹¹²⁴ Относительно этого образа ср. Ин 12:24 (см. ниже, с. 484сл.).

¹¹²⁵ И тут впервые в данной главе появляется слово *soma*, тело. За этим стоит, конечно, не только 6:13–20, но и 12:12–27 (см. выше, гл. 6).

оно получит новое *soma*, оно уже не будет «голым». Это перекликается со 2 Кор 5:3–4, а за обоими отрывками стоит нагота первых людей в Быт 2 (Павел цитирует этот отрывок в стихе 45, и это показывает, что данный библейский текст он уже какое-то время держал в своих мыслях)¹¹²⁶. Стих 38 подчеркивает не только то, что это новое тело появляется лишь благодаря деянию всемогущего Бога, но и то, что это *дар*, Павел хочет сказать, что воскресение есть действие любви Божьей.

Таким образом, косвенно он уже дал начальный ответ на вопрос стиха 35: воскресение произойдет силою Творца, а новое тело воскресения будет полностью одетым вариантом того, что в настоящее время является «голым».

Используя принцип семени и растения как частичную аналогию для воскресения, в стихе 39 Павел рассуждает дальше. Есть различные типы «тела» или «плоти», и у каждого свое достоинство и своя слава:

³⁹ Не всякая плоть – та же плоть, но одна – у людей, другая плоть – у скотов, другая плоть – у птиц, другая – у рыб.⁴⁰ И есть тела небесные, и есть тела земные, но иная слава небесных, иная слава земных.⁴¹ Одна слава солнца, и другая слава луны, и другая слава звезд; и звезда от звезды отличается славой.

Павел намерен подчеркнуть, что существуют различные формы материального существования и у каждой есть свои особенности. Возможно, он держит в уме Дан 12:2–3, но если это так, то он вносит сюда существенные изменения, развивая свою мысль, потому что он *не* говорит о том, что воскрешенные в новой плоти станут подобны звездам (и тем более не говорит, что они на самом деле *станут* звездами)¹¹²⁷. Различие между «небесными» и «земными» телами в стихе 40 предвосхищает различие в стихах 47–49, однако важно заметить, что Павел использует для «земных» слово *epigeios*, «лежащие на земле», – это слово описывает главным образом *местоположение*, а не *состав*, тогда как слово «земной» в стихах 47–49 звучит как *choikos*, и оно описывает материальный состав¹¹²⁸. Подобные тонкие отличия очень важны в тщательно продуманной аргументации, о чем знает любой политик или составитель речей, не говоря уже о философах или богословах. В данном подразделе Павел тщательно отделяет предложенные им *анalogии* от настоящего *анализа* того, как произойдет воскресение. Тут он создает сеть метафор и подобий, но это не метонимия.

О том, что «слава» различных форм творения не указывает на сияние как на главное качество, хотя в некоторых случаях его включает, ясно из стиха 40б, где говорится об отличии славы материальных объектов на небесах от славы тех, что находятся на земле. Земные вещи не сияют, подобно солнцу, луне и звездам, но тем не менее и они обладают

¹¹²⁶ О 2 Кор 5 см. ниже, с. 396–404.

¹¹²⁷ Haas 1997, 271, предполагает, что за этим отрывком стоит Дан 12; хотя это вполне правдоподобно, мне кажется, Павел не стремится это подчеркнуть. В Voismard 1999 [1995], 40, утверждается, что «земное существо погребено в земле, а поднимется совершенно иное существо, сравнимое со звездами, которые сияют в небе».

¹¹²⁸ См. LSJ s.v. Относительно того, что *epigeios* в Новом Завете указывает на местоположение, см., например, Флп 2:10; конечно, слово может передавать негативный оттенок и противопоставление небесному миру, как, например, в Флп 3:19, ср. Кол 3:2. В Dahl 1962, 113–116, на мой взгляд, игнорируется отличие у Павла *epigeios* от *choikos*, в результате чего оба слова у этого исследователя означают «тленное». *Choikos* – очень редко встречающееся слово, образованное от *chous*, «почва» или «прах»; вероятно, Павел думает о Быт 2:7, где описывается материал, из которого Бог создает человека (хотя в LXX стоит *ge*, земля, в Быт 3:19, там, где можно было бы ожидать *chous*; см. однако Пс 103:29, Екк 3:20; 12:7, 1 Макк 2:63, а возможно, также и Пс 21:16, где «персть смертная», *chous thanatou*, по-видимому, есть яркий образ могилы).

своей собственной «славой». По-видимому, тут «слава» обозначает «честь», «доброе имя», «соответствующее достоинство»¹¹²⁹. Как мы видели, рассматривая 2 Кор 3, это слово остается многозначным даже в тех отрывках, где оно прямо или косвенно обозначает «сияние», способность излучать свет¹¹³⁰. В соответствии с достоинством, добрым именем и честью солнца оно должно светить, соответственно, звезды – сиять на ночном небе, где первое отличается (как говорит Павел) от второго, где у каждого есть свои особенности. Как это ясно из стиха 43, косвенно тут противопоставляются не «слава» (= «сияние, свет») и «тьма» (т. е. отсутствие света), но «слава» (= величие, свойственное данному объекту, когда он полностью является тем, чем должен быть) и «бесчестие» или «стыд»¹¹³¹. В «славу» звезды входит способность сиять, именно поэтому никак нельзя утверждать, что все прочие должны обладать «славой» того же самого рода. Нельзя сказать, что когда собака не сияет или звезда не лает, в этом заключается их бесчестие.

Таким образом, Павел не представляет себе «небесные тела» как «духовных существ, облеченных в свет»¹¹³². Он не предлагает космологию *Тимея*; вся данная глава строится вокруг 1-й и 2-й глав Бытия, откуда следует, что Павел тщательно строит свою космологию, в которой содержится и его упование на будущее, на основе важнейшего иудейского источника. Солнце, луна и звезды – это объекты в разных частях вселенной, обладающие своими свойствами, в число которых в данном случае входит и сияние. Если Павел и осознает смысловое переключение с «небесных» в значении «местоположения солнца, луны и звезд» в данном отрывке на «небесные» в стихах 48–49, он этого не подчеркивает, но оставляет читателя следовать за дальнейшим ходом своей мысли, которая перемещается от метафоры и подобия к прямому описанию. Так, аналогия с семенем и растением сохраняет свое значение, хотя Павел не думает, что тело воскресения вырастает из мертвого тела, как вишня вырастает из косточки; подобно этому различие между земным и небесным телом сохраняет важность, хотя Павел не думает, что люди после воскресения становятся звездами или, скажем, солнцем или луной.

Таким образом, разобранный отрывок начисто лишен стремления объяснить воскресение тела с позиций «астрального бессмертия». Как мы это уже отмечали, рассматривая Дан 12 и Прем 3, такая концепция не работает в тех иудейских текстах, в которых будущее за порогом смерти разворачивается в *два* этапа или стадии. И у нас нет оснований думать, что для Павла «душа» по своему материальному составу соответствует звездам; если бы он так считал, вряд ли бы в стихах 44–46 он назвал бы *нынешнее* тело телом «душевым», *soma psychikon*. И рассматривает он совсем иную проблему, нежели та, с которой имели дело Платон и Цицерон, говорившие об «астральном бессмертии». Они с радостью смотрели на бегство из здешней темницы тела, но для Павла проблему представляло не само тело, но обитающие в нем грех и смерть, породившие тление, бесчестие и немощь. Быть человеком хорошо, быть телесным существом также хорошо,

¹¹²⁹ Fee 1987, 782: «каждый приспособлен к особенностям своего существования».

¹¹³⁰ См. 1 Кор 2:7сл.; 10:31; 11:7, 15.

¹¹³¹ См., например, Флп 3:21, где «слава» противопоставляется *atimia*, «бесчестию», и *tapânosis*, – «уничижению». Во многих античных текстах *doxa* означает «добрую репутацию, честь» в отличие от стыда и уничижения: см. LSJ s.v. В самом деле, в LSJ такое значение этого слова, как «внешний вид», встречается лишь в немногих библейских отрывках, например, в Исх 16:10. Замечание в Perkins 1984, 305, о том, что это слово меняет значение после ст. 42 с «сияния небесных тел» на «честь», представляет собой неверное понимание. В Boismard 1999 [1995], 45, говорится, что новое тело будет «как бы преображено в свет (славу)». По моему мнению, именно этого Павел *не* говорит.

¹¹³² Несмотря на мнение в BDAG 388, где цитируется Уэндланд. Из более свежих работ см. Martin 1995, 117–120.

плохо быть человеком–бунтарем, испорченным человеком, человеком, живущим в бесчестии из–за телесного греха и телесной смерти. Если мы правильно поймем смысл слов Павла, мы увидим, что он жаждет не того, чтобы душа улетела в свой астральный дом, но чтобы «душа», *psyche*, перестала быть главной жизненной силой для тела. Именно потому, что Павел не видит в душе, подобно Платону, бессмертной огненной субстанции, он находит иное решение для проблемы человека: это замена «души», главной жизненной силы для тела, «духом», или, скорее, Духом. А это подводит нас к следующему разделу.

(в) 1 Кор 15:42–49

«Так и воскресение мертвых» – это главный вывод Павла, который сводит разные линии аргументации воедино, что порождает насыщенную смыслом формулировку, которая описывает и то, чем тело воскресения отличается от нынешнего, и то, как это совершится¹¹³³. Павел продолжает использовать образы посева и жатвы, зная, что в данном случае употребляет их метафорически¹¹³⁴:

^{4:26} ...Сеется в тлении, восстает в нетлении; ^{4:3} сеется в бесчестии, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе. ^{4:4} Сеется *soma psychikon*, восстает *soma pneumatikon*.

Все эти четыре противопоставления объясняют одно другое. Первое подчеркивает *природу* нового тела¹¹³⁵; последнее, как можно увидеть из нижележащего текста, объясняет то, *как* или каким образом это произойдет. Одна из проблем стиха 44 заключается в переводе его ключевых терминов, которые я пока оставил непереуверенными.

В заключительном разделе главы Павел подчеркивает отличие тленного тела, которое обречено на распад, смерть и в конечном итоге на полное уничтожение, от тела, которому все это не угрожает (стихи 506, 526, 53, 54). Это противопоставление тления и нетления, по–видимому, не только относится к тому, чем, среди прочего, отличается нынешнее тело от будущего, но также остается основой для всей прочей аргументации, в частности, касается отличия нынешнего человечества в его *choikos* («земном») состоянии, которое готово обратиться в прах, от нового человечества, которое возникнет в результате нового творения. Павел предлагает коринфянам совершить скачок в своем воображении и представить себе тело, которое не может разложиться или умереть, – переход к телу постоянному, устойчивому, а не преходящему или временному.

В этом контексте стих 43 обращает внимание на две другие характеристики, которые в конечном итоге обретет новое тело: честь вместо стыда и сила вместо немощи. Эти вещи тесно взаимосвязаны. Ранее (6:2–3) Павел говорил о будущей жизни, в которой народ Мессии, ныне незначительные и лишенные власти люди, станет управлять и судить. Как и в Флп 3:20–21, новое тело получит и статус (см. выше о «славе», *doxa*), и способности, которых начисто лишено нынешнее тело. Смысл всего этого вытекает из предыдущего раздела: человек станет таким, каким он был создан, и обретет свою подлинную *doxa*,

¹¹³³ Относительно вводной формулы *houtos kai* см. 1 Кор 2:11; 12:12; 14:9; Гал 4:3; Рим 6:11. Perkins, 1984, 304, полагает, что если сравнить данный отрывок с Рим 5:12–21, мы увидим, что Павел тут стоит на совершенно иной почве. Это замечание кажется мне по меньшей мере сомнительным.

¹¹³⁴ Об этой метафоре см., например, Ин 12:24; Рим 6:5.

¹¹³⁵ Уже Августин (*Энхиридион* 91) так и понимал главный момент этих слов; см. Tognance 1976, 75.

вместо постыдного и бесчестного состояния и свойств, которые он находит в себе в нынешней жизни. Это перекликается со словами Павла из начала Послания (1:25–31) о «немощи» и «силе»: в новом мире сила Творца, которая в нынешнем веке парадоксальна и видна только для веры, будет явлена в телах Его народа.

Четвертое, и последнее, противопоставление породило больше всего проблем для экзегетики и интерпретации. У Павла оно звучит немножко иначе, чем три прочие. В отличие от ситуации, когда тело сеется «в» тлении, бесчестии и немощи, а восстает «в» нетлении, славе и силе¹¹³⁶, тут оно сеется «в качестве» *soma psychikon*, а восстает «в качестве» *soma pneumatikon*. Фактически в английском переводе¹¹³⁷, в буквальном соответствии с греческим текстом Павла, нет необходимости писать это «в качестве»: просто – сеется *soma psychikon*, а восстает *soma pneumatikon*.

Но что означают эти два выражения¹¹³⁸? Дух или, быть может, *psyche* Платона тут торжественно смеется над нами, что отражают многие английские переводы. В Библии короля Якова (KJV) тут стоят выражения «естественное тело» и «духовное тело», и поскольку это казалось достаточно удачным переводом, оно открыло дорогу для Пересмотренной стандартной версии (RSV) и широко используемой Новой пересмотренной стандартной версии (NRSV), которые смело и необдуманно превратили их в «материальное тело» и «духовное тело»¹¹³⁹. Любопытно, что Новая английская Библия (NEB) сделала из первого выражения «чувственное (animal) тело», но последовавшая за ней Пересмотренная английская Библия (REB) последовала RSV и попала в яму, вырытую Платоном. То же произошло и с Современной английской версией (CEV). Так что можно смело сказать, что не только читающие RSV, NRSV или REB, но и некоторые читатели других переводов полагают, будто Павел, описывая новое воскресшее тело, откровенно говорит о чем-то нематериальном, о том, что нельзя потрогать, увидеть обычными глазами, так что в случае воскресения после такого тела не осталось бы пустой могилы. И хотя Павел тут говорит о воскресших телах христиан, люди обычно и справедливо полагают, что так же апостол мыслил и о воскресении Иисуса¹¹⁴⁰.

Проблема состоит в том, что когда современный читатель сталкивается с прямым противопоставлением «физического» и «духовного» или просто со словом «духовное», которое противостоит «естественному» или «чувственному», он приходит к совершенно неверному заключению. Как мы уже видели, древние философы различали материю по типам, но они не проводили разделения, свойственного современному западному мышлению, между «физическим» и «нематериальным». В результате этого мысли современного читателя движутся в неверном направлении: он думает о противопоставлении мира, который могут изучать ученые, миру, который недоступен научному наблюдению;

¹¹³⁶ По-видимому, «в» тут означает «в состоянии чего-либо».

¹¹³⁷ То же самое и в русском переводе.

¹¹³⁸ Тизелтон (Thiselton 2000, 1276–1281) написал прекрасное развернутое примечание по этому поводу; достойна внимания его критика Мартина, а также комментарии по поводу старой ошибки – «бесплотного» понимания слова *pneumatikon* (например, Scrogg 1966, 66). Из более старых работ см., например, Clavier 1964.

¹¹³⁹ Кнох, Phillips и NIV следуют KJV, которая, в свою очередь, повторяет Tyndale. Но в XVI–XVII веках, до появления яркого современного дуализма, мало людей могли бы подумать, что под «духовным» тут надо понимать «нематериальное».

¹¹⁴⁰ Классический пример этого столь распространенного непонимания мы находим в Carnley 1987, 233: вероятнее всего, Павел представлял себе воскресшего Христа «как прославленное "духовное тело", а не как "все еще ожидающее прославления" земное, видимое и осязаемое тело, какое описывают Лука и Иоанн».

мира пространства, времени и материи совершенно иному, «духовному» миру, причем, согласно господствующим после эпохи Просвещения представлениям, эти два мира между собой не пересекаются. А это пробуждает в уме образ отдаленного и отрешенного Бога деизма и частной «духовности», чуждой общественным или политическим событиям; или как еще одно из ответвлений такой позиции – разделение между «естественным» и «сверхъестественным» со всеми сопутствующими ему философскими проблемами¹¹⁴¹. (В Живой Библии (LBP), которая добавляет и другие элементы к своему парафразу, тут так и написано: «естественное» и «сверхъестественное»¹¹⁴².) Такое различие со всеми его многочисленными аспектами нельзя прилагать к античной мысли в целом и, в частности, к мыслям Павла.

С другой же стороны, было бы неверно думать, что в античности, как на расхожем уровне, так и среди мыслителей, не существовало разграничения, подобного нашему, между материальным и нематериальным. Если душа и была из чего-то сделана, это было «что-то» совершенно особого рода. Это, конечно, не значит, что представления Павла о душе соответствовали традиции, к которой принадлежали и Платон, и стоики, согласно которым в конечном итоге душа должна присоединиться к звездам¹¹⁴³. В частности, такой анализ в каждой его детали и в целом не позволяет понять точное значение использованных им слов и того смысла, который он в них вкладывает, как он сам показал то раньше.

Фактически, мы уже встречали ключевые термины в таком контексте, где смысл, который Павел вкладывает (или который он не вкладывает) в свои слова, достаточно прозрачен. Два типа «тела»: нынешнее тленное и будущее нетленное – соответственно называются *psychikon* и *pneumatikon*. Первое слово происходит от *psyche*, что часто переводят как «душа», а второе от *pneuma*, что обычно соответствует слову «дух». В 1 Кор 2:14–15 *psychikos* человек не принимает духовные вещи, потому что о них следует судить духовно, тогда как *pneumatikos* человек судит обо всем¹¹⁴⁴. И конечно, тут не возникает вопроса об адекватности перевода этих слов как «физический» и «духовный». Подобным образом, эти слова с теми смысловыми оттенками, которые они несут сегодня, неадекватны в 3:1, где Павел заявляет, что не может считать коринфян *pneumatikoi*, но просто *sarkinoi* или, быть может, *sarkikoi*¹¹⁴⁵. Без сомнения, эти слова говорят вовсе не о том, что люди «материальны»: в этом никто не сомневается; скорее вопрос тут стоит о том, обитает ли в них Дух Творца, ведет ли Он их, дает ли им мудрость, или же они живут так, как все обычные люди (*psychikos*), либо на том же уровне, что и все остальное тленное творение (*sarkinos*). То же самое происходит, когда Павел обсуждает *pneumatika* в главе 12: эти «духовные дары», очевидно, «духовны» не в том смысле, что «нематериальны», но потому, что во многих случаях это именно действие Духа на физическую природу, будь то дар

¹¹⁴¹ Об этом см. JVG 186–188, и диалог в продолжение этой работы, кратко отраженный в С. S. Evans 1999, а также мои ответы («In Grateful Dialogue», 248–250). О противопоставлении «сверхъестественного» «нематериальному» см. Fee 1987, 786.

¹¹⁴² Это не сильно отличается от Немецкого экуменического перевода 1981 года («ein irdischer Leib... ein uberirdischer Leib» (земное тело... сверхземное {или небесное} тело)).

¹¹⁴³ См. Martin 1995, 126–9. Правильное мнение в Dunn 1998, 60.

¹¹⁴⁴ Подобное противопоставление мы находим в Иуд 19, наши рассуждения вполне приложимы и сюда. В Иак 3:15 порочные мысли и соответствующее поведение свидетельствуют о «земной» (*epigeios*), *psychikos* и бесовской мудрости, которая противопоставляется мудрости «свыше» (*anochen*); это противопоставление довольно похоже на то, которое делает Павел. Это единственные случаи появления данных терминов в Новом Завете, исключая 1 Кор 2 и 15.

¹¹⁴⁵ См. выше, с. 310сл.

вдохновенной речи, исцеления или какой–то еще¹¹⁴⁶. Эти вещи происходят в теле человека и в его жизни, хотя благодаря этому в теле и в жизни происходит то, чего невозможно достичь иными путями. То же самое относится ко многим другим случаям употребления слова и в данном Послании, и в других местах Нового Завета¹¹⁴⁷.

Фактически в том неизведанном царстве смыслов и словоупотребления, где античное мышление иудеев испытало сильное влияние греческого языка, слово *psyche* с однокоренными словами могло перемещаться туда–сюда по широкому полю смыслов. В частности, это касается мышления, отраженного в Септуагинте. Спектр смыслов мог колебаться от слабого смысла, противопоставления «души» телу, – в этом случае человек, желавший сказать «нематериальное», употребил бы слово «*psychikos*», а не «*pneumatikos*», и это показывает, сколь ненадежны наши обычные переводы, – до более яркого смысла, который примерно соответствует нашему слову «жизнь» или даже (если исключить отсюда оттенок пантеизма) «жизненная сила», то есть ощущение жизни, действующей через дыхание и кровь, энергию, стремления, свойственные всем людям¹¹⁴⁸. Павел употребляет это слово в последнем смысле, что подтверждает объясняющая цитата из Быт 2:7 в стихе 45 (о чем см. ниже). Таким образом, противопоставление *psychikos* и *pneumatikos* в стихах 44–46 надо понимать как противопоставление «обычной человеческой жизни» и «жизни Духа Божья, обитающего в человеке». Любые другие варианты означали бы, что *psyche* говорит о меньшей степени материальности, а не о большей; если бы тут подчеркивалось «физическое» в противоположность нематериальному, мы бы имели пример слишком необычного употребления слова и для первых христиан, и для иудеев периода Второго Храма, и для поздней языческой античности. По иронии судьбы современный платонизм, которое влияет на понимание 1 Кор 15, видит в словах, родственных *psyche*, которая для множества людей в античном мире означало «душу» в отличие от «тела», нечто прямо противоположное¹¹⁴⁹. Если бы Павел действительно хотел противопоставить, как это понимает современный читатель, «физическое» и «духовное», не только слово *pneumatikos* было бы тут неудачным для описания последнего, но и слово *psychikos* для описания первого¹¹⁵⁰. Фактически, если бы Павел искал слово для указания

¹¹⁴⁶ В любом случае, как на то указывал Мартин, даже в послелатоновском мире не было представлений об абсолютной нематериальности, которую многие мыслители после эпохи Просвещения приписывают Павлу в этом вопросе; так, например, стоики верили, что сама душа состоит из вещества. См. выше, с. 378сл.

¹¹⁴⁷ Например, 1 Кор 10:3сл. («духовные» пища и питье в пустыне; Павел не имеет в виду, что они «нематериальны», – и это связано с разбираемым нами отрывком), Гал 6:1, Еф 5:19/Кол 3:16, 1 Петр 2:5 («дом духовный» и «жертвы духовные», где суть состоит не в том, что они «нематериальны», но в том, что в них «обитает Дух», что их «оживотворяет Дух»).

¹¹⁴⁸ См. TDNT 9.608–666 (Schweizer). У Аристотеля в «Этике» 1117b28 *psychikos* противопоставляется *somatikos*, «телесному», там говорится об отличии чистых удовольствий от более грубых; Плутарх, *Об общих понятиях* 1084e, говорит о *pneuma psychikon*, «дыхании жизни». Однокоренной глагол *psychoo* может означать, в том числе, «приписывать психический (в отличие от физического) характер физическим ощущениям (LSJ 2028, где цитируется Плотин 4.4.28).

¹¹⁴⁹ Относительно обычного понимания см. Платон, *Кратил* 399e–400e.

¹¹⁵⁰ Таким образом, BDAG 1100 ведет нас в ложном направлении, когда дает дополнительное определение слову как «физическое тело», опираясь только на ст. 44 и говоря о его употреблении в качестве существительного, – «*физическое* в отличие от *to pneumatikon*», – приводя лишь ст. 46 и ссылаясь на Ириней, *Против ересей* 1.5.1, где, описывая представления валентиниан о трех разных порядках бытия, автор использует слово *to hylikon*, чтобы указать на «материальное», а *to psychikon*, чтобы указать на «одушевленное»; этот термин занимает среднее место среди трех. Речь тут идет не о различии между «физическим» и «нефизическим» (в современном смысле слова), а о различии между свойствами, но не по составу (см. также *Против ересей* 3.5.1).

на «нематериальное», термин *psychikos* (что буквально можно перевести как «душевное») вполне бы сюда подошел¹¹⁵¹. В любом случае, когда читатель греческого текста I века сталкивается со словом *psychikos*, противопоставленным чему-либо еще, он вправе думать, что если речь идет о противопоставлении материального и нематериального, то слово *psychikos* должно относиться к нематериальному, а другое, каким бы оно ни было, – обозначать нечто более телесное, более вещественное.

Следует принять во внимание и еще один фактор, который поддерживает эту же точку зрения. Хотя и опасно делать обобщения, имея дело с таким общераспространенным и многообразным языком, как греческое койне, обычно (как мы видели, разбирая 1 Кор 2) прилагательные с окончанием *-ikos* говорят о моральных или функциональных качествах предмета скорее, чем о материальных или о веществе, из которого предмет состоит¹¹⁵². Если бы Павел намеревался противопоставить «тело, состоящее из *psyché*», и «тело, состоящее из *pneuma*» (предположим, такое противопоставление имеет какой-либо смысл), он скорее бы выбрал другие прилагательные, а поскольку ни *psychinos*, ни *pneumatinos* в литературе не встречаются, Павел был бы в состоянии создать два подходящих слова. В любом случае, классическое употребление слова *pneumatikos* помогает понять, что подразумевал Павел. Аристотель говорит о червях, «надутых воздухом», *hysterai pneumatikai*¹¹⁵³, а Витрувий (I в. до н. э.) говорит о механизме, приводимом в движение ветром, *pneumatikon organon*¹¹⁵⁴. Эти прилагательные описывают не *состав* вещи, а что ее *наполняет и приводит в движение*¹¹⁵⁵. Говорить о том, что корабль сделан из стали или дерева, или о том, что его несет течение или ветер, – это разные вещи. Единственный из распространенных переводов, который пытается справиться с этой проблемой, можно найти в Иерусалимской Библии: «сеется то, что является телом, заключающим в себе душу, восстает то, что является телом, заключающим в себе дух. Как душа имеет свою телесность, так и дух имеет свою телесность»¹¹⁵⁶.

1151 См., например, Птолемей, *Аномелесматика* 3.14.1; Иосиф Флавий, *Иуд. война* 1.430, где он описывает выдающиеся дарования «души и тела» Ирода, употребляя *psychikos* для первого, и, например, 4 Макк 1:32, где желания (*epithymiai*) подразделяются на *psychikai* и *somatikai*, что NRSV разумно переводит как, соответственно, «психические» и «физические». Все эти и многие другие примеры приведены в BDAG, но затем как бы были забыты при рассмотрении 1 Кор 15. В целом, в любом примере *psychikos* говорит о *качестве*, не подчеркивая материальность или нематериальность предмета, хотя данное качество часто приписывается тем вещам, которые сегодня люди представляют себе как нечто нематериальное.

1152 Прилагательные, говорящие о «материале», чаще кончаются на *-inos* (Moulton 1980–1976, 2.359); кончающиеся на *-ikos* говорят о том, на что предмет «похож», то есть описывают этические или динамические взаимоотношения, а не материальные (см. Moulton 2.378, где цитируется Пламмер по поводу 1 Кор 3:1). Robertson and Plummer 1914 [1911], 372, считают это более-менее очевидным: «Несомненно, *psychikon* не значит, что тело сделано из *psyche*, состоит целиком из *psyche*, так и *pneumatikon* не означает, что оно сделано и целиком состоит из *pneuma*. Эти прилагательные означают "сродни им", "созданы, чтобы быть их органом"». См. также Conzelmann 1975 [1969], 283, с цитатой из Bachmann and Kümmel: «*soma pneumatikon* не есть просто тело, состоящее из *pneuma*, но тело, которое *определяет pneuma*» (курсив мой); Witherington 1995, 308сл. По поводу 1 Кор 2 см. выше, с. 309–311.

1153 *История животных* 584b22.

1154 Витрувий 10.1.1.

1155 Даже не сферу, в которой предмет сейчас действует (как в Fee 1987, 786), хотя, без сомнения, и такой смысл верен.

1156 См. Nays 1997, 272. К сожалению, NJB вернулась к переводам «природное (тело)» и «духовное (тело)».

Наконец–то мы вышли из джунглей неверных интерпретаций и обрели какую–то ясность, но прежде чем мы двинемся дальше, нам следует обратить внимание по крайней мере на три дополнительные вещи, связанные с данным отрывком, которые наверняка помогут нам лучше понять ход мысли Павла.

Первая касается того, как коринфяне воспринимали сами себя. Вероятнее всего, говоря о себе, они пользовались словом *pneumatikos*, думая, что они переросли низшие категории, в частности, те, которые описывает термин *psychikos*. Другие живут «просто по–человечески», обычной жизнью, он они, особенно если учесть все их *pneumatika* дары, живут на совершенно ином уровне. Павел уже воткнул булавку в этот туго надутый воздушный шарик (2:14–3:4) и обнаружил, что его наполняет не *pneuma*, но смесь из *psyche* к *sarx* (фактически просто нагретый воздух). Теперь он подходит к тому же вопросу с другого конца: из–за того, что они хвалятся своей «сверхдуховностью», они вообразили, что не бывает воскресения *тела*, дескать, это слишком «бездуховная» идея. Но если бы они знали истинного Бога и понимали, что Он собирается совершить именно действием своей *pneuma*, они бы увидели, что конечная цель для настоящего *pneumatikos* – это быть воздвигнутым к новой телесной жизни. Ныне у вас есть *psychikos* жизнь, обычная жизнь человека, несмотря на то, что в вас обитает Дух живого Бога; но тот же Дух даст жизнь и вашим смертным телам. Таким образом, за этим отрывком, как и за Рим 8:9–1, стоит аргументация *ad hominem*.

Вторая скрытая тема отрывка связана с желанием Павла опровергнуть одно из толкований его ключевого текста, Быт 1 и 2, которое, как нам известно, было широко распространено в те дни, так что, возможно, его придерживался и кто–то в коринфской церкви¹¹⁵⁷. Согласно аллегорическому толкованию Филона на Бытие, первый человек в Быт 1 был «небесным» (*ouranios*), а второй, сотворенный из праха земного (Быт 2), был «земным» (*geinos*)¹¹⁵⁸. «Небесный» человек, согласно Филону, не был материальным, а потому обладал нетлением; тление же есть свойство второго человека. Из такого понимания Бытия следует, что подлинное предназначение человека – окончательно оставить тварный порядок, мир пространства, времени и материи, чтобы возвратиться к первоначальному состоянию человека, к тому существованию «первого человека» в чистоте ума и духа, к которому материальная вселенная уже не имеет никакого отношения.

На эту богатую смесь из традиционных иудейских представлений и эллинской философии Павел мог ответить только одним образом, что оказалось бы тут в высшей степени уместным: когда Быт 2 описывает, как Творец сделал Адама живую *psyche*, речь идет не о втором типе человека, но о первом и изначальном. Человечеству нужно не убежать от этого существования, не вернуться вспять, но устремиться к обещанному состоянию завершающего Адама, где тело человека не будет отброшено, но получит новую жизнь от Духа Творца. Павел верит не в возвращение к изначальному состоянию, но в избавление от греха и смерти, которые заразили первичное состояние, чтобы найти дорогу к новому творению, которое, хотя оно и содержится в замыслах Творца, пока еще не получило своего осуществления. И «небесный человек» – это не тот, кто, не осквернившись в тварном мире, сохраняет чисто нематериальное существование, но это Владыка, который сойдет с небес (стихи 47–49, прямо соответствующие Флп 3:20–21). Он даст другим людям способность, не убегая от физического мира назад в поисках первоначального «образа Божья», носить «образ

¹¹⁵⁷ Эта тема продолжает вызывать споры: Haas 1997, 273, склонен думать, что это весьма вероятно, тогда как Fee 1987, 791, ставит под сомнение эту гипотезу.

¹¹⁵⁸ Последнее прилагательное ярко иллюстрирует высказанное нами раньше соображение о словах с окончанием *-nos*, которые указывают на физический состав. Отрывок из Филона находится в *Leg. All.* 1.31сл.; надо заметить, что Филон *не* называет физического «земного» человека *psychikos* и что, когда в том же отрывке он говорит о *psyche*, он, что естественно, говорит о душе, которая по нашим современным представлениям «нематериальна».

человека небесного» в своем новом воскрешенном теле. Важность этого утверждения мы поймем позже.

Третий элемент, который Павел сознательно вставляет в свои разъяснения, – это, в отличие от второго, его собственное прочтение Бытия с точки зрения нового творения, а данная тема, как мы видели, пронизывает всю эту главу. Он все время держал в уме две первые главы Бытия и теперь обращается к ним обеим. Стих 44б содержит прямое основное утверждение, начальный ответ на вопрос: «Какого рода тело будет у мертвых после воскресения?» У них будет *soma pneumatikon*, тело, движимое и оживотворенное Духом истинного Бога, именно такое, какое Павел подробнее описывал в некоторых других местах¹¹⁵⁹. Это дает хорошее объяснение тому, почему он выбрал именно такое выражение в этом месте главы. Это самый элегантный способ выразить одновременно две вещи: что новое тело есть *результат* действия Духа (ответ на вопрос: «Как это произойдет?») и что оно подходящий *сосуд для* жизни Духа (ответ на вопрос: «Какого рода это тело?»).

Фактически, именно тут *pneuma* впервые упоминается в данной главе, потому что именно тут Павел дает свой ответ и на вопрос: «Какого рода будет это тело?», и на вопрос: «Каким образом Бог это совершит?» Если существует *soma psychikon*, говорит он, предполагая, что оно, вне сомнения, существует: это обычное для человека тело, *soma*, в котором живет обычное дыхание жизни, – то существует и *soma pneumatikon*, тело, исполненное и движимое Духом живого Бога, несмотря на то, что пока нам знаком лишь один–единственный пример подобного. И затем он начинает развивать этот момент, объясняя, что уникальный прототип, тело Иисуса, несущее в себе образ Божий, – это образец для новых тел, которые получит народ Иисуса. Но к этому он подводит не с помощью утверждения о том, что это совершит Творец силою Духа, но другим путем, который был намечен стихами 20–28: сам Иисус, Мессия, который уже правит миром, подчиняясь Отцу, а в конечном итоге, когда победит всех врагов, передаст этот мир Отцу, Он же сам даст Духа, который приведет людей к этой новой телесной жизни, где они будут носить образ Божий так же, как его носит Иисус¹¹⁶⁰. Предыдущее повествование об Адаме в стихах 20–28, выраженное явно в стихе 22, но косвенно присутствующее во всем этом отрывке, указывает на один определенный момент, к которому Павел теперь возвращается. В конечном итоге повествование об Адаме говорит о том, что доступ к древу жизни был для человека закрыт (Быт 3:22–24); теперь же эта преграда устранена.

Так, Быт 2:7 говорит о том, как Творец вдохнул в ноздри Адама дыхание жизни, *pnoe zoe*, сделав его *psyche zosa*, Павел же теперь говорит, что представляет собой и параллель, и продолжение первой истории о новом акте творения через Мессию и его воскресение. Стих 45б в нескольких смыслах зависит от стихов 20–28; нельзя сказать, что Павел неожиданно, без предупреждения вводит Иисуса в аргументацию, основанную на Бытии. Мессия был воздвигнут как начаток из всех усопших; через Него совершится воскресение мертвых (стихи 20–21); как в Адаме все умирают, так в Мессии все оживут. А коли так, то он стал человеком нового рода, и его можно поставить в один ряд с Адамом из Быт 2, и тогда их отличия бросаются в глаза. Он не только *soma pneumatikon*, первый образец того, какими Творец замыслил сделать множество людей через воскресение, но он еще и тот, *через* кого Творец выполнит задуманное, потому что он, подобно Духу,

¹¹⁵⁹ Например, Рим 8:9–11. За этим стоит Иов 33:4, Пс 103:30, Иез 36:27; 37:9сл., 14.

¹¹⁶⁰ Lincoln 1981, 43, говорит, что этот аргумент никак ни выводим дедуктивно, но является типологическим, – он вытекает из текста Быт 2:7. Я же понимаю его, как отчасти основанный на ст. 20–28, прочитанных при помощи Быт 2, к которому Павел собирается далее обратиться. Разбираемый аргумент не типологический (одно событие соотносится с другим как его образец, но не как самостоятельное предшествующее ему событие в рамках повествования), а повествовательный: в Быт 2:7 начинается история, которая – в свете ст. 20–28 и аналогий в ст. 34–41 – теперь получает свое завершение, как это видит Павел.

«подателю жизни», выполнит дело воскрешения умерших¹¹⁶¹. Таким образом, Быт 2:7 взято не ради доказательства, но как часть более масштабной истории, которую теперь могут продолжить христиане, глядя на воскресение Иисуса; и это является новостью, что Иисус первым проложил путь в долгожданное будущее, в новый век, который замыслил Творец (стих 46). Состояние *pneumatikos* – это не просто первоначальный замысел Творца, который, к сожалению, не был реализован в роде человеческом; эта модель касается будущего человечества, и она преодолет и заменит обычную *psychikos* жизнь.

Павел развивает тему противопоставления Адама и Мессии, помещая дискуссию и утверждения предыдущих двенадцати стихов в контекст более широкого Рассказа – в повествование о творении и новом творении, о земле и небесах. Как в Флп 3:20–21 и других изученных нами отрывках, «второй человек» (который, по-видимому, в мыслях Павла по своей функции тождественен «завершающему Адаму») сходит с небес; на это место появления, на это схождение с небес на землю (последнее «явление», или «пришествие» Иисуса, а не Его первое появление в воплощении) и, прежде всего, на «небеса» как области, где пребывает Творец и где ныне царствует Иисус, указывает слово *epouranos*, «небесный», в стихах 48–49.

Таким образом, он тут не хочет сказать, что новое человечество будет обитать в месте под названием «небеса». Скорее это место его возникновения там, где сейчас находится Иисус в своем воскрешенном и дающем жизнь теле, и это преобразит жизнь тех, кто ныне живет на земле и обладает земными свойствами (*ek ges choikos*, стих 47). Вся аргументация тут движется в направлении, которое прямо противоположно направлению мысли не только Филона, но и любого рода платонизма, древнего или современного. Тут говорится не о бегстве от земли, чтобы оказаться на небесах, но о том, что нынешняя «небесная» жизнь должна изменить нынешнюю земную реальность. В конце концов, небо и земля – это две части творения, которые находятся в самой сердцевине отрывка, не выпускаемого Павлом из внимания в течение всей главы, и о которых Творец провозглашает, что они «весьма хороши»¹¹⁶².

Это помогает нам понять, что когда Павел называет спасенных людей «небесными» (стих 48), он не представляет себе астральные тела, звезды, разного рода «духовные тела», о которых многие годы рассказывали нам различные исследователи¹¹⁶³. Стихи 36–41 скорее давали иллюстрацию, а не подкрепляли существенные доводы. Надо полагать, что в кульминационный момент, напоминающий Рим 8:29 (а это тоже кульминация раздела, начавшегося с противопоставления Христа и Адама в 5:12–21), 2 Кор 3:17–4:6 (где аргументация переходит от нового Завета к новому творению, которое в 3:1–6 основано на деянии Духа, подателя жизни), Кол 3:10 (основанный на предшествующем стихотворении о Христе как образе и перворожденном Бога Отца), Павел все время оглядывается на создание человека по образу Божьему в Быт 1:26–28 и смотрит вперед на окончательное будущее, когда все те, кто «в Мессии», «обновятся к познанию по образу Творца», «уподобятся образу Сына Божья, который тем самым стал первородным для большой семьи». Последний стих раздела берет простое утверждение стиха 446 («если есть тело, наполненное душой, есть

¹¹⁶¹ Обратите внимание на подвижность смыслов, причем на той же самой стадии аргументации, когда Павел переходит от Христа к Духу и обратно, в Рим 8:9–11, 2 Кор 3:17сл. Это не значит, что Павел отождествляет Иисуса и Дух (как о том верно замечает Fee 1987, 790, n. 15).

¹¹⁶² Быт 1:31, ср. 1:1; 2:1–4. И можно только удивляться следующим утверждениям Карнли (Carnley 1987, 313): «В конце концов, даже присутствие созданного людьми "коллективного духа" можно воспринимать органами чувств, и возможно, нечто не столь материальное, как возвращенное к жизни мертвое тело, могло восприниматься чувствами в случае Иисуса на Пасху». Как будто Карнли хочет доказать, что первые ученики на самом деле видели призрак. Или что они осознали новый дух своей группы.

¹¹⁶³ Из самых последних Martin 1995, 123–127.

тело, наполненное духом») и прилагает его к «нам»: как «мы» носили образ земного человека (образ Адама, переданный потомкам, как о том говорится в Быт 5:3), так будем носить и образ того человека, который участвует в жизни небесной¹¹⁶⁴. Глагол «носить» (*phoreo*) часто употребляется применительно к одежде; как в Посланиях к Ефессянам и Колоссянам мы встречаем слова о том, что надо совлечь с себя одежды ветхого человека и облечься в одежды нового, так и тут и во 2 Кор 5, как мы увидим, Павел говорит о настоящем и будущем, используя образ одежды: облечены ли мы в ту или иную модель человеческого существования.

До этого места главы Павел еще не говорил о нынешнем местонахождении Иисуса, как он это делает, например, в Кол 3:1–4. Теперь же мы видим то же самое единство представлений об Иисусе, телесно воскрешенном из мертвых (стихи 12–28), а ныне действующем на небесах, что и в Рим 8:34. В целом Павел завершил свой ответ сомневающимся из стиха 12 и вопрошателям стиха 35; осталось только снова пересказать всю эту историю, прославляя победу Бога Творца над всем тем, что разрушает и искажает благое творение.

(vi) 1 Кор 15:50–58

Весь завершающий раздел пронизан ощущением торжества. Он не добавляет новых аргументов к уже высказанным, но более полно раскрывает все их значение, в частности, и для еще одной группы людей, доселе не упомянутой, а именно: для тех, кто еще будет жить в момент повторного явления Иисуса и воскресения мертвых. Как мы видели, тут Павел уверен, что и он сам окажется в числе живущих. Это представление меняется во Втором Послании к Коринфянам и Послании к Филиппийцам, хотя сопутствующие богословие и эсхатология остаются прежними.

Настоящий раздел сильнее всего подчеркивает изменение, которое необходимо живым, чтобы стать участниками Царства¹¹⁶⁵. Даже одно только это место, прямая параллель с Флп 3:21, достаточно хорошо отражает представления Павла о воскресении: люди, оставшиеся в живых к тому моменту, когда наконец придет Царство, не утрачивают свои тела, но тело должно измениться, перейти из нынешнего состояния к тому, которое требуется для жизни в будущем, создаваемом самим Богом. Но, как и в других отрывках, тут тоже есть несколько выражений, которые используют сторонники мнения, что Павел придерживался иных взглядов: якобы новая жизнь требует устранения всего материального. Поскольку эти спорные слова стоят в самом начале раздела, рассмотрим прежде основное направление других стихов, а уже потом вернемся к этому сложному для понимания месту.

Основная характеристика Божьего нового мира состоит в том, как Павел уже говорил в стихе 26, что будет побеждена сама смерть. Эта победа несомненна, потому что изначальная причина смерти, то есть грех, будет устранена (стихи 56–57)¹¹⁶⁶. Таким образом, самый сильный момент данного раздела заключается в том, что как мертвые будут воздвигнуты «нетленными» (стих 52), так и «мы», т. е. оставшиеся в живых, «будем изменены»

¹¹⁶⁴ О таком варианте прочтения «будем носить» см. Hauss 1997, 273сл; Fee 1987, 787, п. 5.

¹¹⁶⁵ Ср. 2 Вар 51:10; см. выше, с. 181сл.

¹¹⁶⁶ О взаимоотношениях греха и смерти, которые в иудейской мысли укоренены в Быт 3, см., например, Рим 5:12–21, а в рассматриваемом нами отрывке – в ст. 17. Как и в Рим 5:20, Павел мимоходом делает загадочное замечание (ст. 56) о том, как Закон придает силу греху, – это он объясняет в Рим 7:7–25 (где заключительный порыв благодарения [7:25а] прямо параллелен ст. 57 в рассматриваемом нами отрывке).

(*allagesometha*):

^{52b} ...Ибо вострубит она [труба], и мёртвые будут воздвигнуты нетленными, и мы будем изменены. ⁵³ Ибо надо, чтобы это тленное [тело] облеклось в нетление, и это смертное [тело] облеклось в бессмертие. ⁵⁴ Когда же это тленное [тело] облечётся в нетление, и это смертное [тело] облечётся в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою.

⁵⁵ Где, смерть, твоя победа? Где, смерть, твое жало?

Торжественное повторение почти одного и того же в стихах 53 и 54 крайне нехарактерно для Павла, который (в отличие от многих из нас) редко пишет три предложения в том случае, когда достаточно одного. Очевидно, что именно это он хочет подчеркнуть, изо всех сил утвердить перед лицом сомневающихся и вопрошающих, ясно показать всем христианам в Коринфе: что тело для Владыки, а Владыка для тела (6:13) и что Владыка, сам преодолевший смерть, однажды распространит эту победу на весь свой народ. Они не потеряют свои тела; они не окажутся «голыми» (стих 37)¹¹⁶⁷. Они «облекутся в новые одежды», получают новое телесное бытие, главная характеристика которого, стоящая первой в списке в стихах 42–44, что оно не знает «износа», неподвластно тлению, неподвластно смерти.

Вот что «должно» произойти, если оставшиеся к тому моменту в живых унаследуют новое творение. Окончательное тело должно стать «нетленным», «бессмертным». Эти слова имеют разные оттенки («нетленное» означает, что ни одна его часть не «изнашивается», не разлагается, «бессмертное» – что такое тело не может умереть), но в мыслях Павла это почти синонимы¹¹⁶⁸. Тем не менее примерно полстолетия назад появилось мнение, что «тленное» тут указывает на уже умерших, а «смертное» – на оставшихся в живых, и тогда стих 52 говорит о двух разных вещах («умершие» будут воздвигнуты, а «мы», оставшиеся в живых, будем изменены)¹¹⁶⁹. А это важно для понимания стиха 50 (см. ниже).

Соединение этих двух вещей позволяет Павлу взять пару строк из Исаяи и Осии и превратить их в язвительный гимн, обращенный против смерти. Вся эта глава говорила не о том, как примириться со смертью, но о ее поражении; и тут, подобно воину, торжествующему над пораженным противником, Павел смеется над силой, которая оказалась бессильной¹¹⁷⁰.

Этим, провозглашает Павел, Бог Творец «дает нам победу» (стих 57), подобно тому, как тот же самый Бог «дает тело» (стих 38) голому зерну, погребенному в земле. Это другой аспект ответа на вопрос «как» из стиха 35. Бог как Творец и податель жизни – это было главной темой всей главы; во многих отрывках Павел молча подразумевает такое

¹¹⁶⁷ См. Perkins 1984, 307; косвенно это снова отказ от представлений Филона, выраженных, например, в *Gig.* 53–57; *Ebr.* 99–101; *Fug.* 58–64. См. Horsley 1998, 224сл.

¹¹⁶⁸ См. Fee 1987, 802, п. 31; см. использование этих терминов, например, Плутарх, *О том, какие из животных разумнее* 960Б; Филон, *Op. Mund.* 119; Прем 9:11–15.

¹¹⁶⁹ Jeremias 1955–1956. См. также Gillman 1982.

¹¹⁷⁰ О том, как Павел тут использует библейские тексты, см. Nays 1997, 275сл.; Tomson 2002. В Ос 13:14 (МТ) говорится о суде над Израилем, но уже в LXX это пророчество превратилось в обетование об избавлении; Павел идет еще дальше. Текст Ис 25:8 – это, конечно, одно из центральных обетований Ветхого Завета о новой жизни за гробом; каков бы ни был его первоначальный смысл, прочтение Павла соответствует экзегетике иудаизма Второго Храма. О его употреблении раввинами см., например, М. Моэд Катан 3.9 (так в Fee 1987, 803, п. 35).

представление о Боге, упоминая о нем прямо в тех случаях, когда это необходимо (например, Рим 4). Без сомнения, в рамках такого богословия нынешнее материальное тело не должно быть отброшено, как и не должно быть восстановлено в его нынешнем состоянии, но должно быть преобразено, изменено от нынешнего уничтожения к новой славе (Флп 3:21), от нынешнего состояния тления и смерти к новому нетлению и бессмертию. И это действительно преодоление смерти, а не такой компромисс, когда смерть забирает себе тело, а при этом иные аспекты человека (душа? дух?) продолжают двигаться дальше.

Из этого становится ясно, о чем говорят и о чем не говорят первые слова этого раздела, столь часто вызывающие споры:

⁵⁰ Но то говорю вам, братья, что плоть и кровь Царства Божья наследовать не могут, и тление нетления не наследует.⁵¹ Вот я говорю вам тайну: все мы не умрём, но будем все изменены,⁵² вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит она, и мёртвые будут воздвигнуты нетленными, и мы будем изменены.

Стихи 51–2а хорошо вписываются в тот ход мыслей, который мы только что рассматривали. Павел представляет картину последнего дня словами, напоминающими 1 Фес 4:16–17, черпая образы из обычных иудейских текстов на эту тему¹¹⁷¹. Это «тайна», видение Божьего эсхатологического будущего, догадка о том, как Творец приведет к существованию мир, в котором Его господство настолько полно, что упраздняет даже смерть. Для этого понадобится великое деяние нового творения, и это касается как оставшихся в живых, так и умерших. Именно это здесь утверждает Павел.

К чему же тут слова о том, что «плоть и кровь Царства Божьего наследовать не могут»? Уже во II веке (но особенно сильно в ученой среде XX века) сомневающиеся ссылались на эту фразу, чтобы поставить вопрос: верил ли Павел на самом деле в воскресение *тела*? Фактически, вторая половина стиха 50, параллелизм (сходный прием, часто встречающийся в еврейской литературе) к первой, уже более или менее объясняет, что он имеет в виду, и на то же указывает обычное для Павла использование слова «плоть». Тут выражение «плоть и кровь» описывает обычное тленное, подверженное разрушению человеческое существование. Это означает не просто «материальный человек» в современном смысле слова, как часто думали, но «нынешнее физическое состояние человека (в отличие от будущего), которому угрожают распад и смерть»¹¹⁷². Это выражение описывает не умерших на тот момент, но оставшихся в живых, которых не воздвигнут, но изменят, и это возвращает нас к двойному фокусу стихов 53 и 54. И умершим, и оставшимся в живых нужно получить новое, преобразенное тело¹¹⁷³.

Последний стих данной главы может показаться спуском с вершины вниз, но только в том случае, если мы забыли, как многообразно это пространное обсуждение воскресения связано со всеми остальными частями Послания. Невнимательный читатель Павла, который приравнивает его мысли к расхожим благочестивым представлениям, ожидает, что глава должна закончиться словами: «Поэтому, братья и сестры, радостно взирайте вперед на

¹¹⁷¹ Например, эсхатологическая труба: подробнее Fee 1987, 801, п. 26.

¹¹⁷² Perkins 1984, 306; Fee 1987, 799; Martin 1995, 127сл.; Thiselton 2000, 1291сл.

¹¹⁷³ Тут следует заметить, что те, кто «будут изменены», и в этом тексте, и в Флп 3:21, по-видимому, непосредственно переходят от нынешней телесной жизни к телесной жизни будущего, минуя промежуточное состояние. Это представляет собой исключение, оправданное уникальным эсхатологическим моментом, из непреложного во всех остальных случаях правила, что вера в окончательное воскресение предполагает двухэтапное событие (сначала промежуточное состояние, затем – получение новой телесности).

открывшуюся перед вами надежду!» Вместо этого Павел указывает читателю снова на нынешний момент, на его важные задачи, призывая быть тут «твердыми и непоколебимыми». Вот что Павел хочет подчеркнуть: несмотря на разрыв между нынешним состоянием тленной материи и будущим миром нетления, существует и взаимосвязь между нынешней жизнью тела и телесной жизнью в будущем, а это придает смысл и задает направление христианской жизни в настоящем¹¹⁷⁴. «В единении с Владыкой труд ваш не тщетен», то есть не напрасны ваши дела для Царства Божьего. Если Мессия не был воздвигнут, то Добрая весть Павла и вера коринфян «тщетны»; но Мессия, Владыка, воистину был воздвигнут, потому Добрая весть, вера и постоянные труды избавлены от «тщеты», небесполезны. То, что делается «в единении с Владыкой» в настоящем времени, будет иметь продолжение в будущем, которое творит Бог. Этот исключительно практический вывод следует из всего, и для первых христиан это было главным выводом из мыслей о воскресении.

(vii) 1 Кор 15: заключение

Как мы видели в предыдущей главе, очень многое в Первом Послании к Коринфянам как целом стоит на основании этого пространного обсуждения. Мысль о будущем телесном воскресении, а также о взаимосвязи между нынешним состоянием и будущим, поддерживает собой многие разделы Послания.

Такой акцент, и не в последнюю очередь его укорененность в богословии творения, где Павел показывает себя добрым иудеем и последователем фарисеев, ясно свидетельствует о том, что представления Павла относительно будущей жизни людей Мессии принадлежат к варианту иудаизма, который исповедовали фарисеи, и эти представления противостоят другим формам иудаизма (например, взглядам саддукеев), а также всему широкому спектру языческих представлений. Данный отрывок мало чего добавляет к рассмотренным раньше представлениям Павла о промежуточном состоянии; он полагает, что умершие христиане ожидают окончательного воскресения. Не найдем мы тут и развития метафорического использования «воскресения» для описания нынешней христианской жизни, что мы видели в других текстах. Скорее данный отрывок является главным истолкованием самого воскресения, которое придает смысл и форму этим связанным вопросам.

Однако тут Павел добавляет к другим своим утверждениям нечто новое, и в очень яркой форме: это детальное описание, беспрецедентное для иудаизма того времени, как двухэтапного воскресения умерших (сначала Мессия, затем, когда он вернется, его народ), так и *разрыва* (вокруг тем тление–нетление, а также двух типов человечества, где для второго движущей силой является Дух). И Павел ясно показывает нам, откуда взялись эти новшества. Он верит в двухэтапное воскресение потому, что Мессия, вопреки всем ожиданиям, был воздвигнут из мертвых прежде всех остальных людей. А его представления о разрыве, как и о взаимосвязи, между нынешним телом и будущим связаны с верой в то, что произошло с Иисусом при его воскресении. Мы «будем носить и образ небесного» человека (стих 49); он «преобразит тело уничижения нашего по образу тела славы Его» (Флп 3:21). Павел не только верил в то, *что* Иисус был воздвигнут из мертвых телесно; он верил, что знает, *как* это происходило, знает, и какою силою это было сделано (Духом Бога Творца), и чем отличалось (в плане тления и нетления) тело, умершее на кресте, от воскрешенного тела.

И понадобится лишь малый логический шаг, чтобы с помощью данной главы прийти к достаточно полному представлению о том, что, по мнению Павла, произошло с Иисусом. Его

¹¹⁷⁴ Этот момент, например, упускает Wedderburn 1999, 146, где приведена карикатура на взгляды Павла (и последующих христиан), поскольку там говорится (169) о жизни, которая представляет собой «[просто] подготовку к иной жизни за пределами смерти и могилы». Возможно, так это понимают иные приунывшие христиане, однако Павел описывает новое творение, которое врывается в нынешний мир.

тело не осталось в гробнице. Но нельзя также сказать, что оно просто ожило и вернулось к более или менее обычной жизни, так что ему снова придется умереть в будущем. Оно было преображено, изменено в акте нового творения, который сделал это тело навсегда нетленным. «Мессия, восстав из мертвых, больше не умирает, смерть больше не имеет над ним власти», – так Павел писал в Послании к Римлянам (6:9), но мы могли бы с равным успехом вывести эти слова из рассмотренной нами главы.

Теперь мы можем перейти к новой задаче, касающейся представлений Павла о воскресении. Очевидно, он очень ясно представлял себе эту тему, когда писал Первое Послание к Коринфянам. Изменились ли его мысли к тому моменту, когда он писал Второе Послание?

2. 2 Кор 4:7–5:10

(i) Введение

Мы уже рассмотрели ход мысли во Втором Послании к Коринфянам в целом и обратили внимание на то, что смерть и воскресение Иисуса образуют там основу для рассуждений Павла. В частности, мы видели, что раздел от 3:1 до 6:13 весь представляет собой апологию апостольского служения Павла, которое основано на смерти и воскресении Иисуса и питается – и прославляется, несмотря на его нынешний невзрачный внешний вид! – силою Духа живого Бога. Теперь же мы обратимся к центральному отрывку в этом разделе: нам предстоит понять, что нового он говорит сам по себе в этом контексте, как он соотносится со словами Павла в Первом Послании к Коринфянам и как он дополняет общую картину представлений Павла, которую мы обрисовали. В частности, нам предстоит исследовать центральный раздел Второго Послания к Коринфянам в свете гипотезы, которая регулярно появляется вот уже на протяжении многих лет, согласно которой тут мы находим глубокие отличия от Первого Послания к Коринфянам, а точнее – отход от эсхатологии иудейского типа, включающей в себя воскресение тела, к более эллинистической модели¹¹⁷⁵.

Главный момент данного отрывка – это настойчивый призыв видеть настоящее в свете будущего. Нынешняя жизнь полна страданий, особенно для апостола, но он видит тут органичную связь с будущим, включающим в себя воскресение (4:14), славу (4:17), новое тело (5:1) и суд (5:10). Таким образом, этот путь страданий воплощает в себе обновившую Завет смерть Мессии и, что надо особенно отметить, несет в себе сходное содержание, а одновременно это начало и знак обновления творения, которое последует за обновлением Завета (5:7). Эта линия мысли неизбежно движется иным путем, чем в Первом Послании к Коринфянам, но я намерен показать, что Павел тут опирается на те же самые представления. Тут изменилась перспектива, так что теперь он открыто говорит, что ему предстоит умереть до окончательного воскресения (5:1–10); он опирается на иные аспекты своего основного Рассказа о настоящем и будущем, поскольку акцентирует иные моменты, но сам Рассказ, само богословие остаются все теми же.

Этот отрывок можно разбить на части различными способами, поскольку он содержит несколько поворотов и ходов, в которых можно найти соответствующие указания. Способ разбивки текста мало чего меняет. Однако, с моей точки зрения, ход мысли станет яснее, если разделить данный отрывок на три раздела: 4:7–15; 4:16–5:5 и 5:6–10. В первом Павел описывает свои страдания и объясняет, что в них воплощаются смерть и воскресение Иисуса; второй связывает этот опыт с обетованием о воскресении тела в будущем, а в

¹¹⁷⁵ Из недавних сторонников такого мнения: Boismard 1999 [1995].

третьем Павел снова оглядывается на настоящее и объясняет, почему, в свете такого будущего, можно жить в вере и делать угодное Владыке. А это ведет к дальнейшему разъяснению природы апостольского служения в 5:11–6:13, о которых мы уже говорили.

(ii) 2 Кор 4:7–15

Первый раздел подробно описывает страдания, столь хорошо знакомые Павлу, которые, возможно, вызывали сильное смущение у коринфян. Павел говорил о силе и славе живого Бога, которая сияет на лице Иисуса Мессии; теперь он объясняет, что, хотя это дает апостолу право идти по миру, окруженному облаками славы, на самом деле это означает нечто прямо противоположное:

⁷ Но сокровище это мы носим в глиняных сосудах, чтобы превосходство силы принадлежало Богу, а не было от нас.⁸ Со всех сторон мы угнетаемы, но нам не тесно; мы в недоумении, но не в отчаянии;⁹ гонимы, но не оставлены; низвергаемы, но не гибнем; ¹⁰ всегда, где бы мы ни были, мы носим в теле мёртвость Иисуса, чтобы и жизнь Иисуса в теле нашем была явлена, ¹¹ Ибо мы живущие предаемся непрестанно на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисуса была явлена в смертной плоти нашей. ¹² Так что смерть действует в нас, а жизнь в вас.

Это тесно связано с 1 Кор 4, где Павел противопоставляет свой тяжелый апостольский труд явно легкой жизни коринфян. Он развивает это противопоставление, потому что страдает в тот самый момент, и это позволяет Павлу не только обосновать свой необычный стиль служения, но и утверждать, что именно так он воплощает Добрую весть, воплощает смерть и новую жизнь Иисуса. Это один из самых ярких отрывков у Павла о «нынешнем воскресении», где провозглашается не только (как его понимали иные позднейшие мыслители) то, что воскресение в настоящем есть новая духовная жизнь, но и то, что жизнь Иисуса должна быть явлена «в нашем теле» (стих 10) и даже «в нашей плоти» (стих 11)! Да и та часть нынешнего человека, которая остается смертной, которая разрушится, умрет и сгниет, должна в нынешнее время наполниться знаками воскресения, той жизни, которой уже обладает воскресший Иисус и которую однажды получит весь Его народ. Именно это дает яркое объяснение словам «нам не тесно... не в отчаянии... не оставлены... не гибнем» стихов 8–9. Он сам ходячее наглядное пособие по Доброй вести Иисуса. В результате он делает заключительный ход: не только жизнь Иисуса явлена в его теле, но в силу принципа взаимообмена между апостолом и церковью, когда Павел навлекает страдания на себя, церковь получает жизнь (стих 10)¹¹⁷⁶.

Павел добавляет к этой картине то, что на первый взгляд кажется загадочной ссылкой на Псалтырь, но затем, когда получает объяснение, проливает много света на его мысли. Мы, говорит он (4:13), имеем тот же дух веры, как и тот, кто написал: «Я уверовал, потому я говорил». Это цитата из Пс 116:10 (МТ; в LXX первый стих Пс 115); есть все основания думать, что, как бы ни разбивал Павел эти псалмы (в англоязычных переводах принято деление МТ)¹¹⁷⁷, он держал в уме весь массоретский Пс 116 (114 и 115 в LXX).

Этот псалом представляет собой благодарственную песнь любви к ГОСПОДУ. Бог Израиля услышал молитву псалмопевца, который завоевал Его вечное благоволение; в

¹¹⁷⁶ Ср. Еф 3:13, Кол 1:24.

¹¹⁷⁷ В Синодальном переводе принято деление LXX.

частности, автор псалма, говорящий: «Объяли меня болезни смертные, муки адские постигли меня», – получает ответ. Павел прошел через подобное испытание и хочет вместе с псалмопевцем сказать:

Возвратись, душа моя, в покой твой,
ибо ГОСПОДЬ облагодетельствовал тебя.
Ты избавил душу мою от смерти,
очи мои от слез и ноги мои от преткновения¹¹⁷⁸.

Следующий стих в МТ, как и в большинстве английских переводов, звучит так: «Буду ходить пред лицом ГОСПОДА на земле живых», – но Септуагинта интерпретирует слово «ходить» по-иному, и не без оснований, поскольку на еврейском этот глагол обычно употребляется в таком смысле, как описание поведения: «Я буду благоугождать Господу», *euaresteso enantion kyriou*. Отголосок именно этих слов мы увидим позже у Павла в данном отрывке (5:9). Похоже, что он держит в голове псалом все это время, а не только в данной части главы 4.

Затем псалом продолжается (в LXX начинается новый псалом), и идет тот стих, который процитировал Павел. Павел хочет сказать, цитируя слова «Я уверовал, потому я говорил», не просто то, что его проповедь исходит из подлинной веры, но скорее то, что псалмопевец «уверовал и говорил», когда был сильно сокрушен (115:1), когда отчаялся во всякой человеческой помощи (115:2). Вот в каком положении находился Павел, как мы знаем из глав 1 и 2, и теперь он присоединяется к псалмопевцу (115:3–10) и восхваляет ГОСПОДА за избавление от смерти, и призывает к восхвалению и других людей:

^{4:14} ...Зная, что Воздвигший Владыку Иисуса, воздвигнет с Иисусом и нас и поставит пред Собою с вами. ¹⁵ Ибо всё для вас, чтобы изобилующая во многих благодать вызвала тем большую благодарность во славу Божию.

Стих 14 очень близок к таким отрывкам, как 1 Кор 6:14, не говоря уже о 1 Кор 15 в целом, и к другим четким утверждениям, таким как Рим 8:11, и это ставит под вопрос мнения исследователей, которые пытаются доказать, что тут Павел оставляет иудейскую доктрину телесного воскресения, заменяя ее чем-то иным. И когда Павел опирается на псалом и четко провозглашает веру в воскресение, он говорит главным образом следующее: повторяя путь псалмопевца от смертельной болезни к радости избавления, Павел предвосхищает процесс смерти и воскресения, через который уже прошел Иисус. И потому церковь, которая радуется и прославляет Бога за евангельские события, должна также все больше и больше радоваться и благодарить, видя, что то же самое проявляется в жизни христиан, в частности, ее апостола. Другими словами, не следует стыдиться страданий апостола, но это еще не все: в них парадоксальным образом открывается слава, так что сами эти страдания есть повод для радости и благодарности.

Псалом содержит в себе еще один секрет, о котором думает и Павел. В псалме 115:6 псалмопевец, провозгласивший, что он восхвалит ГОСПОДА и принесет Ему обеты за свое избавление, говорит: «Дорога в очах ГОСПОДА смерть святых Его»¹¹⁷⁹. Павел тут не

¹¹⁷⁸ Пс 114:7сл.

¹¹⁷⁹ Большинство переводчиков передают первое слово как «драгоценна», но, например, Иерусалимская Библия (The Jerusalem Bible): «Смерть преданных дорого стоит для Яхве», – что Новая Иерусалимская Библия (The New Jerusalem Bible) меняет на: «Дорога в очах Яхве смерть Его верных». Еврейское слово *yaqar*

говорит, что смерть хорошая вещь; она все еще для него последний враг (1 Кор 15:26). Но даже когда она придет, Бог больше смерти и даст от нее широкомасштабное избавление, такое избавление, образцом которого является воскресение Иисуса и которое предвосхищают страдания апостола. В этот момент он переключает свое внимание. Если думать об интересующем нас вопросе в целом, 4:7–15 не оставляют сомнений на тот счет, что Павел все так же ожидает телесного воскресения, образцом для которого стал Иисус, и что будущее воскресение предвосхищается в настоящее время не просто как метафора для духовной жизни, но во всевозможных переходах от страдания и смерти к жизни и радости и обратно, которые наполняют жизнь апостола.

(iii) 2 Кор 4:16–5:5

Предыдущие выводы, идущие вразрез с утверждениями многих исследователей, только усиливает отрывок, который мы сейчас рассмотрим¹¹⁸⁰. Павел продолжает объяснять, почему он не унывает посреди всех страданий, а косвенным образом, почему коринфянам не следует стыдиться страдающего апостола¹¹⁸¹. Как и в Рим 8:17, Павел утверждает, что нынешние страдания есть путь к будущему воскресению. Божий Завет осуществляется через Его Дух, чтобы приготовить апостола к обещанному новому бытию, которое он возвещает, а в конечном итоге и чтобы исполнить это обетование. В нынешнее время наши глаза, умы и сердца направлены на это обетование и на невидимую будущую реальность, на которую оно указывает.

Когда Павел описывает эту невидимую реальность и ее связь с нынешней жизнью, он использует некоторые термины, которые ставят перед нами экзегетические проблемы, откуда и выросла гипотеза о том, что тут он изменил свои прежние представления:

¹⁶ Потому мы не унываем, но если и разрушается внешний наш человек, то наш внутренний обновляется со дня на день. ¹⁷ Ибо временная легкая скорбь производит для нас в безмерном преизбытке вечное богатство славы: ¹⁸ мы смотрим не на видимое, а на невидимое. Ибо видимое кратковременно, а невидимое вечно.

Итак, внутренний человек вместо внешнего и невидимые вещи вместо видимых! А затем, в следующей главе, говорится о разрушении нынешнего тела, вместо которого будет вечный нерукотворенный дом на небесах (5:1)! Вот что породило у некоторых читателей мнение о том, что Павел тут покинул почву иудейской эсхатологии ради платонической космологии¹¹⁸². Это мнение не только неправдоподобно (тогда надо было бы добавить, что

означает «драгоценный, ценимый, дорогостоящий», что LXX передает словом *timios*, имеющим подобные значения. Это теоретически оставляет открытым вопрос о том, что имеет в виду псалмопевец: что ГОСПОДЬ радуется смерти своих верных или что он сожалеет о ней; но логика Псалма предполагает второе (см. Weiser 1962, 720; Mays 1994, 370).

¹¹⁸⁰ Thrall 1994–2000, 398–400, дает вдумчивый обзор различных гипотез о «развитии» взглядов Павла.

¹¹⁸¹ Достойна внимания связь ст. 16 с 4.1 (*ouk egkakoumen*, «мы не унываем»).

¹¹⁸² В одной из последних и очень откровенных работ такого рода Буамер (Boismard 1999 [1995], 82), например, утверждает: Павел открыл, что его эллинистические читатели реагируют «аллергией на любое упоминание о воскресении», и потому он «начал использовать тему бессмертия, оставив тему воскресения», – притом не просто по тактическим соображениям (это не соответствует собственной программе Буамер, согласно которой следует отказаться от идеи о телесном воскресении, заменив его бесплотным бессмертием),

он вскоре вернулся к прежним взглядам, когда несколько месяцев спустя писал Послание к Римлянам, и что в самом разбираемом Послании царит полная богословская путаница), оно недопустимо и с экзегетической точки зрения. Всегда необходимо помнить обо всей аргументации в целом и воспринимать технические термины в ее контексте, и этот отрывок не является исключением. Идущая далее часть текста, снабженная некоторыми нашими комментариями, помогает прояснить этот вопрос:

⁵¹ Ибо мы знаем, что если земной наш дом, эта палатка [буквально: наше земное жилище в палатке], будет разрушен, мы имеем строение от Бога, дом нерукотворенный, вечный на небесах.² Ибо, действительно, в ней [то есть в месте нынешнего обитания] мы стонем, томясь желанием облечься в жилище наше с неба,³ только бы нам, и одетым, не быть найденными нагими.⁴ Ибо, действительно, мы, находящиеся в [этой] палатке, стонем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься [тот же глагол, в пассивной форме, что и «облечься» в стихе 2], чтобы смертное поглощено было жизнью.⁵ А на это, именно, создал нас [буквально: «кто усовершенствовал нас для этого»] Бог, давший нам залог Духа.

По общему признанию, это в высшей степени насыщенный смыслом отрывок, а текст и его переводы, как видно из примечаний, лишь усложняют дело. Но когда мы рассматриваем отрывок в целом и читаем его в свете многих других взаимосвязанных текстов Павла, становится ясным, что он находит новые слова для того, чтобы развернуть и представить все ту же картину, а не для создания чего-то нового. Чтобы найти ключ к данному отрывку, можно исследовать некоторые очевидные параллели к тем местам у Павла, где он развивает подобные темы.

В 4:17 он говорит о вечной, несравнимой по значению ни с чем нынешним, славе. Тут напрашивается параллель в Рим 8:17 («...если мы действительно страдаем с Мессией, чтобы с ним же и быть прославленными»), в отрывке, который сводит воедино большой раздел Послания, главы 5–8. Тема страданий и славы появляется во вводном и заключительном подведении итогов (5:2; 8:30) и широко развертывается (8:18–25). Последний отрывок, как и рассматриваемый нами сейчас, говорит о надежде на то, чего мы еще не видим (8:24–25), и в том же самом контексте Павел часто указывает на действие Духа, который нас к этому готовит (Рим 5:5; 8:9–11, 13, 16сл.; 23). Представление о Духе как о залоге будущей надежды (*arrabon*, 2 Кор 5:5), как о даре в нынешнем времени, через который живой Бог уже в тайне совершает будущее спасение внутри верующего, позволяет уловить ту же тему во 2 Кор 1:22 и Еф 1:14; 4:30¹¹⁸³.

Контраст между видимым и невидимым (4:18a) мог бы, конечно, восходить прямо к Платону, и тогда бы он предполагал дуализм, где материальное бытие, нынешнее или будущее, является чем-то второсортным по сравнению с нематериальным миром и бесплотным существованием человека¹¹⁸⁴. Но такой онтологический дуализм поставлен

но «на основе глубокого богословского убеждения».

¹¹⁸³ Обратите внимание на связь между *katergazetai*, «производит», «совершает», во 2 Кор 4:17 с *katergasamēnos*, «кто усовершенствовал», в 5:5. Часто это переводится «готовит», и такой перевод адекватный, если иметь в виду, что тут «готовит» надо понимать примерно в том же смысле, как «приготовить еду», а не как «заранее снабдить информацией о чем-то». В конце концов, корнем *katergazetai* является *ergon*, «работа»: суть дела в том, что живой Бог уже *делает* нечто, даже когда это остается чаще всего невидимым. Moule 1966, 118, говорит, что смысл, который имеет данный отрывок (когда Павел пишет о том, что сначала предстоит совлечься, а потом облечься), требует понимать этот глагол в значении «конструирует», «создает».

¹¹⁸⁴ О дуализме и дуальности см. *NTPG* 252–256, 257–259. По вопросу о взаимоотношениях между 2 Кор 4 и 1 Кор 15 статья Moule 1966 все еще актуальна, хотя я не могу согласиться с ее основной гипотезой; см.

под вопрос во второй половине стиха 18 и полностью отмечается в 5:1–5. Стих 186 показывает, что на самом деле это контраст эсхатологического свойства: опять–таки, в слове «вечно» можно углядеть платонизм, но идущий далее текст показывает, что это слово относится, как это часто бывает у Павла, к «веку грядущему», противопоставленному нынешнему лукавому веку, в котором апостол живет и который несложно распознать. Но все это носит преходящий характер, говорит он, а грядущий век не окончится. Этот контраст подводит нас к обычному для Павла противопоставлению, которое нам уже знакомо по Первому Посланию к Коринфянам, между нынешним *тленным* телом и будущим *нетленным*. Стих 4 ясно говорит о том, что Павел имеет в виду именно это, когда он провозглашает, что «смертное» будет «поглощено» жизнью, что прямо перекликается с 1 Кор 15:54 (а это место само содержит цитату из Ис 25:8).

Параллель с главой, которую мы только что рассмотрели, позволяет нам верно понять противопоставление в 5:1–4 между нынешним телом и телом будущим. Тленное и смертное тело, как он подчеркивал в 1 Кор 15:53–54, должно «облечься» (*endusasthai*) в нетление и бессмертие. И тут он говорит, что мы, обитающие в нынешнем теле, желаем «облечься» (*ependusasthai*) в новое тело, в новое «жилище» (5:2, 4). В 1 Кор 15:37 он использует аналогию «голового» зерна, брошенного в землю, которое получает новую оболочку от Бога; так и тут (5:3) он говорит о желании нынешнего человека не быть найденным «голым», но получить новую одежду. Образ «наготы», как всем известно, мог широко использоваться в эллинистическом мире для указания на душу, скинувшую с себя тело¹¹⁸⁵. Можно понять из стиха 4, что Павел предпочитает сразу перейти к преобразению тела, как о том говорят слова об «изменении» в 1 Кор 15:51–52 и Флп 3:21, а не чтобы его «обнажили», лишив тела, после чего наступает период ожидания окончательного воскресения. Хотя в Флп 1:23 он говорит о том, что отойдет и будет вместе с Мессией, а в нынешнем отрывке о том, что он «поселится у Владыки», когда умрет (5:8–9). Это ясно показывает его мнение о «промежуточном состоянии»: он, без сомнения, полагает, что человек в этом состоянии счастлив и доволен. Но именно потому, что Павел по–прежнему мыслит как иудей, он отдает предпочтение окончательному состоянию, где человек получает новое тело, в которое его как бы облачают поверх нынешнего, так что люди Мессии носят новый тип материи, главное свойство которой нетление. Таким образом, хотя Моул совершенно справедливо утверждает, что тут Павел рассматривает возможность «обмена» (потерять одно тело и получить другое), а не «добавления», как в 1 Кор 15, нам не следует забывать о том, что даже в случае такого «обмена» новое тело представляет собой *нечто большее*, чем тело нынешнее: оно прочнее, надежнее, лучше соответствует тому, чем человек должен быть, и это результат подготовительной работы, которая уже совершается через Духа¹¹⁸⁶.

Почему же тогда Павел говорит о том, что это новое тело находится «на небесах»? Значит ли это, что, по его мысли, христианин просто «уходит на небо» после смерти? Нет. Позднейшая традиция использовала этот отрывок для того, чтобы придать платонический характер самой христианской надежде. Как и в случае других отрывков, таких как Флп 3:20–21 и 1 Кор 15:47–49, традиция тут поддалась искушению проигнорировать тщательно подобранные слова Павла, дабы расчистить место для совершенно иного мировоззрения, согласно которому цель христианской веры – «отправиться на небеса после смерти». Для традиции всегда было слишком сложно включить воскресение, в иудейском или христианском понимании, в такой сценарий, возможно, именно поэтому ортодоксальное

также Thrall 2002, 292–300.

¹¹⁸⁵ Например, Платон, *Горгий* 524d; *Кратил* 403b; Филон, *Virt.* 76; *Leg. All.* 2.57, 59. Возможно, этот потенциальный смысл породил текстуальные проблемы данного стиха, поскольку различные переписчики читали его, имея различные чаяния относительно обсуждаемого предмета.

¹¹⁸⁶ См. Moule 1966, 123.

христианство сталкивается с трудностями, отражая нападения современных светских критиков по этому пункту. «Небеса» для Павла и тут, и в других местах – это скорее не место, куда люди попадают после смерти (достойно внимания то, что он нигде не высказывается об этом, за исключением Кол 3:3–4), но *то место, где надежно хранится задуманное Богом будущее для этого мира*, до того дня, когда, подобно новой театральной декорации при перемене сцены, оно явится в обновленном мире «и на земле, как на небесах». Если я говорю гостям, что их ждет шампанское в холодильнике, это не означает, что я приглашаю их залезть в холодильник. Будущее тело, нетленное (и потому «вечное») «жилище», сейчас хранится «на небесах», а не на земле (*epigeos*) (5:1), но оно не останется там¹¹⁸⁷. Чтобы мы могли надеть его поверх нынешнего «жилища» (или нынешней одежды, тела, дома, храма, палатки; зачем смешивать две метафоры, когда их тут четыре или пять?), нужно, чтобы оно спустилось с неба (5:2)¹¹⁸⁸. Это ключевой отрывок не только для понимания Павла, но и для истолкования подобных образов в любых других местах Нового Завета.

Теперь, помня обо всем этом, мы можем вернуться к 4:16–18 в надежде понять, что же именно Павел кладет в основу более полного утверждения надежды на окончательное воскресение. Контраст между «внутренним человеком» и «внешним человеком», где второй все более изнашивается, а первый обновляется, подводит нас не к разговору о бесплотном блаженстве, где «внутренняя» жизнь или душа в конечном итоге благополучно убегает из тюрьмы телесности. Подобным образом, и слова о «бремени» в 5:4 не свидетельствуют о таком мировоззрении, хотя и явно перекликаются с Прем 9:15¹¹⁸⁹. Другие случаи, когда Павел говорит о «внутреннем человеке», показывают, что он может его использовать в различных смыслах; строить на этом основании вывод о радикальном изменении его философских взглядов невозможно, особенно если учитывать весь этот отрывок и все Послание¹¹⁹⁰.

Центральная часть центрального отрывка в этом Послании, сосредоточенном на теме воскресения, не дает какой-то иной картины представлений Павла по сравнению с той, которая у нас уже сложилась ранее. Он ожидает окончательного телесного воскресения, нового тела, которое лишено распада и тления (характеристик тела нынешнего), которое по отношению к нынешней жизни подобно новой и просторной одежде, надетой поверх старой. Путь к этому будущему лежит через страдания и через Дух, как о том говорят Послание к Римлянам и другие места. А нынешняя жизнь в предвкушении такого будущего, о котором можно говорить метафорическим языком воскресения, есть жизнь «обновления» (4:16), «приготовления» в том смысле, о котором мы говорили выше, а также веры и надежды, которые позволяют видеть то, что недоступно обычному зрению. Это развернутое утверждение не только говорит о той же самой христианской надежде, о которой Павел пишет и в других местах, но и объясняет, почему коринфяне не должны стыдиться страданий Павла, но скорее должны радоваться и за него, и за себя, ибо тут жизнь грядущего века уже присутствует совершенно определенно и безо всякого сомнения и парадоксальным образом входит в нынешний век, полный борьбы и страданий. И конечно, тут мы видим также и

¹¹⁸⁷ Ср. Кол 1:5 и 3:1–4; см. также 1 Петр 1:4 (ниже, с. 506–509).

¹¹⁸⁸ Слова Павла о «палатке» в 5:1 сл., возможно, напоминают о Храме и его восстановлении, как мы это видим в отрывке о воскресении в Рим 8:5–11.

¹¹⁸⁹ См. выше, с. 193–196.

¹¹⁹⁰ Например, Рим 7:22, где оно обозначает внутреннюю жизнь иудея–нехристианина. См. также Еф 3:16, где смысл очень близок к тому, что мы видим в рассматриваемом отрывке, а также подобные слова, описывающие обновление новой жизни, в Кол 3:10.

развитие важнейшей богословской темы, которая поддерживает это положение, а именно, это аргументация, продвигающаяся от нового Завета к новому творению. Павел, служитель нового Завета, показывает, как средства этого Завета (смерть и воскресение Иисуса) действуют в его собственной нынешней жизни. Он знает, что это так, потому, что новое творение, главная характеристика которого телесное воскресение, «приготовляется» через это, а он сам участник этого процесса.

Все вышесказанное подводит нас к заключительному разделу этого важнейшего отрывка.

(iv) 2 Кор 5:6–10

Павел полностью раскрыл свои аргументы и теперь смотрит в будущее с высоко поднятой головой. В 4:1 и 4:16 он уверял читателей, что не унывает, а тут, в 5:6, он заявляет, что полон смелости и уверенности¹¹⁹¹. В данном случае, как и в близком отрывке Флп 1:18–26, это объясняется тем, что в будущем для него существуют лишь две возможности, и обе его устраивают. Либо он умрет, либо будет какое-то время жить. Смерть (разложение нынешнего тела) сама по себе не является поводом для радости, но Павла радует ее прямое следствие: «покинуть тело и поселиться у Владыки» (5:8), поскольку в нынешнее время человек неизбежно, «обитая в теле», находится «в удалении от Владыки» (5:6). Вот почему (5:7) христианская жизнь есть жизнь веры, а не видения, как Павел настойчиво подчеркивает, и, можно полагать, он изо всех сил стремится передать свое понимание коринфянам. Этот отрывок, как и родственный ему из Послания к Филиппийцам, наиболее четко изо всех текстов Павла передает нам его представления о промежуточном состоянии между смертью и воскресением.

Но такое состояние радует его не само по себе, оно полно смысла для того, кто строит свою жизнь на основе псалмов 114–115 [LXX; 116 (MT)], понимая их в свете событий из жизни Иисуса, описанных в евангелиях. «Дома ли мы или покинули дом, – говорит он, – мы стараемся быть угодными Владыке», «ходить благоугодно пред Владыки в земле живых», как сказано в Псалтыри¹¹⁹². Это дает ответ на вопрос о том, что имел в виду Павел, говоря «покинуть тело»; жизнь «в теле» не содержит ничего плохого, а в желании Павла «обитать с Владыкой» нет ни капли гностицизма или дуализма. Нынешнее тело есть место для теперешнего служения и святости, а в конце последнего путешествия человека ожидает новое тело, хранящееся на небе. Все это связано с последним утверждением надежды в стихе 10 и с последующими стихами: жизнь Павла, как и его апостольский труд, построены не на том, что могли бы себе представлять люди из окружающей его культуры, но на том, что угодно Владыке. И думая о таком «угождении», он думает и про день расплаты:

¹⁰ Ибо должно нам всем быть явленными как есть пред судом Мессии с тем, чтобы каждый получил за то, что он сделал в теле: будь то доброе, будь то плохое.

Павел достаточно часто говорит о будущем суде, и у нас есть все основания полагать, что он держал в голове этот момент всегда; кроме того, он постоянно говорит о том, что Божий суд учитывает не только состояние сердца и ума человека, но и его дела, сделанные в

¹¹⁹¹ *Tharreo* у Павла появляется только тут и в 7:16; 10:1; в других местах Нового Завета только в Евр 13:6.

¹¹⁹² Пс 114:9; см. выше.

¹¹⁹³*теле*. На самом деле и в иудейской литературе, рассмотренной нами в главах 3 и 4, и в раннехристианской, которую мы будем изучать в части III, будущий суд и будущее воскресение тесно связаны между собой. Тут, как и в Первом Послании к Коринфянам, мы снова видим тему взаимосвязи между настоящей и будущей жизнью тела¹¹⁹⁴. Именно такое будущее и надежда на него заставляют Павла жить соответствующим образом и являть знаки своего апостольства, среди которых находятся его страдания и его надежда, неважно, хотят ли их понимать Церковь (не говоря уже о мире) или нет¹¹⁹⁵. Этот отрывок плавно перетекает в 5:11–6:13, где завершается дискуссия о новом Завете и новом творении, которые воплощаются в апостольском служении.

(v) Заключение

Как мы видели, нет никаких оснований полагать, что Павел изменил свои мысли, перейдя от Первого Послания к Коринфянам ко Второму. Изменилась лишь *перспектива*: у Павла были серьезные причины думать, что он умрет раньше того дня, когда во всей полноте настанет новый век. Благодаря этому он по-новому выразил значение данного события и для своего будущего (вот почему Послание содержит беглые замечания о промежуточном состоянии, которых не было в предшествовавших текстах), и для своей нынешней деятельности, природу которой ставила под вопрос церковь (вот почему тут сильнее, чем в Первом Послании к Коринфянам, ставится акцент на нынешней жизни, которая образно отражает смерть и воскресение). Но стоящие за всем этим повествование или богословие не изменились¹¹⁹⁶.

Угол освещения темы будущей надежды христиан в данном случае позволяет понять, почему тут меньше прямых указаний на смерть и воскресение Иисуса. Но 4:14 настолько ясно говорит о взаимосвязи между Пасхой и христианской надеждой, что мы вправе, как и относительно 1 Кор 15, попытаться сделать еще один шаг и задаться вопросом: говорит ли изученный нами отрывок 4:16–5:5 что-либо новое о том, что произошло с Иисусом по мнению Павла? Может быть, Павел полагал, что новое тело Иисуса, его нетленное пасхальное тело, все время хранилось для него «на небесах», чтобы Мессия мог «облечься» в него поверх старого? Без сомнения, можно считать, что он верил, как и Петр в Деян 2:24–36, что тело Иисуса не истлело после смерти. И даже в Великую Субботу Иисус не был, если тут можно применить выражение из 5:3, «нагим», так чтобы его физическое тело разлагалось, а душа или дух без тела вернулись к Отцу. (Похоже, Павлу чужды размышления о том, что Иисус делал между смертью и воскресением, которые, в их самой ранней версии, мы находим в 1 Петр 3:19.) Очевидная взаимосвязь между 5:4–5 и Рим 8:9–11 позволяет нам сделать такой вывод: возможно, Павел верил, что на Пасху «смертное тело» Иисуса «поглощено было жизнью», новой телесной жизнью, в которой были как преимственность, так и разрыв (бессмертие вместо смертности), относительно предыдущей. И, как в Рим 2:16 и Деян 17:31, именно воскресение Иисуса, опережающее воскресение всех остальных, позволило ему стать Судьей, сесть на *berna*, на престоле судьи, и внести в этот мир правду Божью. Хотя мы не разбирали все потенциальные политические обертоны слов Павла о воскресении во Втором Послании к Коринфянам, не следует забывать о том, что для Павла и,

¹¹⁹³ 2 Кор 5:10, ср. Рим 2:1–16; 14:10, Еф 6:8, а также, например, Деян 10:42; 17:31.

¹¹⁹⁴ См. 1 Кор 6:12–20 и проч.

¹¹⁹⁵ См. 2 Кор 12:12.

¹¹⁹⁶ Так, справедливо и категорично, утверждается в Matera 2002 (особенно заключение, 405).

вероятно, для большинства первых христиан именно воскресение Иисуса провозглашало, что он есть Владыка, Спаситель и Судия, тогда как кесарь таковым не является¹¹⁹⁷.

Теперешнюю жизнь, занявшую место между нынешним веком и веком грядущим, несущую в себе напряжение между совершившимся воскресением Иисуса и будущим воскресением, обещанным всем людям, саму справедливо можно назвать *метафорой* воскресения, как это делается в 4:10–12. Как и в других отрывках, рассмотренных в главе 5, тут Павел не использует воскресение в каком-то метафорическом смысле, совершенно чуждом иудаизму. Он думал именно в таком ключе: о восстановлении народа Божьего в нынешней жизни. Метафорический и буквальный смыслы, имеющие под собой (и это следует отметить) конкретную реальность, взаимно поддерживают друг друга и свидетельствуют о богатом и последовательном мировоззрении, которое сложилось у Павла и которое он стремился реализовать в своей жизни и поделиться им с другими.

3. Заключение: воскресение у Павла

Мы завершаем наше изучение ключевых отрывков из Посланий Павла. Если мы понимаем его, можно сказать, что мы понимаем первых христиан; без сомнения, если мы знаем, что он думает о смерти и воскресении, а в частности, о смерти и воскресении Иисуса, мы открываем представления первых христиан об этих вещах. Кратко подведем итог нашим исследованиям¹¹⁹⁸.

На карте представлений, намеченной нами выше, в главах 2–4, Павел, без сомнения, принадлежит к иудаизму, а не к язычеству, несмотря на попытки некоторых исследователей заставить апостола переменить свой образ мыслей. А в спектре иудейских мнений Павел, как и большинство иудеев того времени, занимает место среди фарисеев, многих авторов апокалипсисов и других, изученных нами выше, в главе 4. То есть он верил в будущее телесное воскресение всех членов подлинного народа истинного Бога и осторожно то тут, то там пытался найти слова о промежуточном состоянии, представления о котором неизбежно сопровождают веру в воскресение. Он верил, что Бог Израилев, являющийся и Творцом мира, и Богом справедливости, совершит это воскресение своим Духом, который уже действует в людях, принадлежащих Мессии.

В то же время мнение Павла по двум предметам представляет собой мутацию в мире иудейских представлений, а не сочетание из иудейской эсхатологии и чего-то иного. Во-первых, в его представлениях «воскресение» как исторический момент распалось на две части: сначала воскресение Мессии, а затем, в момент его «парусин», воскресение всех остальных. Во-вторых, по представлениям, которые Павел излагает достаточно детально, воскресение не только будет телесным (идея бесплотного воскресения показалась бы оксюмороном и ему самому, и его современникам, как иудеям, так и язычникам: верил человек в воскресение или нет, это слово говорило о теле), но и включает в себя преобразующее *изменение*. Нынешнее тело тленно, над ним властвуют распад и смерть; но

¹¹⁹⁷ Это же, конечно, относится к Флп 3:20сл.

¹¹⁹⁸ Когда Буамер (Boismard 1999 [1995], ix, 48) подводит итоги своей гипотетической схеме развития представлений Павла, они кажутся мне странным курьезом: сначала Павел думает об эсхатологическом Царстве на земле (1 Фес); затем отказывается от прежних представлений и уверен, что воскресение произойдет на небесах в момент парусин (1 Кор); затем принимает платоническую схему, согласно которой воскресение уже произошло и станет явным на небесах, сразу после смерти (2 Кор), и наконец, «в конце своей жизни», помещает «наше видение блаженства в Боге» (Кол)! Хочется спросить: какое место в этой схеме занимает Рим 8?

смерти, плюющей в лицо Бога Творца, не может принадлежать последнее слово¹¹⁹⁹. Поэтому Творец создаст новый мир и новые тела, соответствующие новому веку. С одной стороны, такой новый мир и новые тела есть искупленный, переделанный вариант старых; это подчеркивается в Рим 8. С другой стороны, этот новый мир и новые тела «хранятся на небесах». Не следует слишком резко противопоставлять две этих идеи: последнее выражение, кроме всего прочего, говорит о том, что они надежно хранятся в уме, в замыслах и намерениях Бога Творца. Хотя Павел не упоминает древо жизни из Быт 3, его основополагающий Рассказ все время указывает на то, что Творец хочет провести людей, носящих Его образ, и даже всю вселенную, мимо тупика грехопадения, мимо терния и волчцов, мимо вращающегося огненного меча, чтобы они наконец вкусили дар жизни во всей его полноте, и это будет новая телесная жизнь в новом мире, где наконец небо воцарится и на земле.

Кроме того, Павел часто пользуется языком воскресения метафорически, чтобы указать на конкретные телесные события христианской жизни, особенно на крещение и святость, а также (по меньшей мере, один раз) на обновление «внутреннего человека». Это, как я говорил, представляет собой развитие метафорического (и также метонимического) использования языка воскресения в иудаизме для описания восстановления Израиля, великого «возвращения из плена», о чем сказано в Иез 37 и, возможно, в других отрывках¹²⁰⁰. Это не было «спиритуализацией» представления о воскресении. Подобным образом, это не было (как многие полагали) шагом в сторону, чтобы избежать напряжения между «сейчас» и «еще не», это не было переходом к более полно реализованной эсхатологии. Еще меньше оснований думать, что это было движение в направлении гностицизма, где позже язык «воскресения» использовался для описания духовного опыта в контексте мировоззрения, окрашенного онтологическим дуализмом¹²⁰¹. Но вместо того это была попытка выразить опыт и представления ранних последователей Иисуса: что христианская жизнь принадлежит к историческому повествованию, начавшемуся с воскресения Иисуса и завершающемуся воскресением всех верующих, и что Дух Божий, который совершил первое событие, совершит и второе, и действует уже сейчас, предвосхищая будущее и являясь его залогом.

И тут возникает очевидный вопрос, который должен поставить любой историк, увидев эту сеть сложных представлений, одновременно и совершенно иудейских, и, с другой стороны, непохожих на что-либо, бывшее в рамках иудаизма до сих пор: каковы причины этого развития изнутри, этих заново сформулированных представлений о воскресении? На это сам Павел бы ответил: причина этого – воскресение Иисуса¹²⁰². «Воскресение», как его себе представляли иудеи того времени, не совершилось, как не осуществилось и национальное восстановление, для которого «воскресение» было и метафорой, и метонимией. Возможно, духовный опыт Павла или других первых христиан был очень

¹¹⁹⁹ См. de Boer 1988, 183сл.: тут показано, что физическая кончина была для Павла «ужасающим преступлением, уничтожением человека с помощью чужеродной и враждебной силы». Резюме о соответствующих представлениях Павла в Lüdemann 1994, 177, содержит пример широко распространенного мнения, которое наш анализ полностью опровергает: что, по мнению Павла, «Иисус предстал перед Богом непосредственно в момент своей смерти» и что Он «прямо с креста был вознесен к Богу».

¹²⁰⁰ См. выше, с. 137–142.

¹²⁰¹ См. ниже, гл. 11.

¹²⁰² Карнли утверждает: «Объяснение природы веры и надежды Павла обычно восходит не к какому-то опыту явления Иисуса в теле или встречи с Ним, но к постоянному присутствию Духа Христа» (Carnley 1987, 249сл.). Он не объясняет, на что опирается данное утверждение; если же принять во внимание три последние главы, можно сказать, что он и не смог бы дать объяснения.

ярким, но это не объясняет, почему они должны выражать свои верования и надежды подобным образом, если только не предположить, что они на самом деле верили, что Иисус был «воздвигнут из мертвых» в том смысле, который был очевиден для любого человека в античном мире, то есть в телесном. Также у нас нет другого объяснения тому, почему Павел пришел именно к таким развернутым представлениям о будущем теле воскресения, кроме объяснения, очевидного для самого апостола: что воскресшее тело Мессии было совершенно тем же, но и странным образом иным, что оно жило какой-то новой жизнью. Можно прийти к подобному заключению и относительно созданного Павлом языка, которым он описывал христианскую жизнь и опыт христиан: и призыв к святости, и страдания и гонения были важными темами иудейской литературы, но никогда для их понимания или разъяснения не использовался образный язык «воскресения».

В то же самое время следует заметить, что именно из такого призыва к святости, из темы страданий и гонений родилась, у Даниила и в других текстах, первая четкая формула надежды на воскресение. Иисус согласился с таким видением, когда выбрал путь, ведущий к его смерти и (как верил Павел) к воскресению. Это, в свою очередь, повлияло на представления Павла о святости, страданиях и гонениях. И можно сказать, что именно этому и посвящены оба Послания к Коринфянам.

Таким образом, вера Павла в будущее и нынешнее воскресение, выраженная во многих местах и разными словами, ставит исторический вопрос, на который имеется лишь один удовлетворительный как для Павла, так и для историка, ответ: она основана на крепкой и четко сформулированной вере в событие прошлого – в воскресение Иисуса из Назарета. О том, как он пришел к такой вере, речь пойдет в следующей главе.

Глава восьмая. Когда Павел видел Иисуса

1. Введение

Даже те, кто мало чего знают о Павле, знают, что он пережил драматическое обращение. Выражение «дорога в Дамаск» стало метафорой для обозначения места или даже момента внезапного озарения или преображения, когда человек открывает, что движется не туда, и круто поворачивается, чтобы идти в другом направлении.

Более того, удивительно много людей, не слишком хорошо знакомых с Библией, себе ясно представляют, что, по их мнению, произошло на пути в Дамаск. Павел ехал верхом на лошади, и тут внезапно явился ослепительный свет, заставивший его упасть на землю. В действительности же, подобно волу, ослу и верблюду в многочисленных рождественских сценах, лошадь Павла порождена позднейшим художественным воображением, но никак не оригинальными текстами. Происшествие это, как мы увидим, описано (по меньшей мере) трижды в собственных писаниях Павла и трижды в Деяниях Апостолов, и нигде мы не находим ни малейшего следа копыта, ни отдаленного ржания. Современные представления в значительной мере восходят к фреске Микеланджело в Ватиканской капелле Паолино, к великолепной живописи Караваджо в храме Санта Мария дель Пополо, также находящейся в Риме, а также к другим произведениям подобного рода¹²⁰³. Они, в свою очередь, воспроизводят более ранние образы. Когда гиды говорят нам, что теперь уже не принято изучать библейские истории по картинам, общепринятое представление об обращении Павла дает нам веское основание с этим не согласиться.

Подобное явление, касающееся уже не лошадей, но того, что люди говорят о «видениях», повлияло и на картину обращения Павла среди исследователей. Нам постоянно напоминают, что происшедшее с Павлом – глубокое духовное переживание; это

¹²⁰³ Например, кисти Брейгеля (1567, Вена) и Солимены (1689, Неаполь).

предполагает, что он «видел» – не обычным зрением, но внутренним оком сердца – Иисуса, который не был тут физически, но который был существом из света (что бы это ни значило). И, продолжают они, именно это переживание «светоносности» ускорило его обращение и оказало влияние на последующее развитие его богословия¹²⁰⁴. «Что касается Павла, – пишет Перкинс, – то мы можем предположить, что [его фундаментальное видение] представляет собою духовный опыт, который повлек за собой уверенность во внезапной встрече с Богом, содержащей откровение»¹²⁰⁵. И отсюда постоянно делают следующий вывод: если Павел пережил такое (а его тексты – самые ранние для нас свидетельства), тогда примерно то же, вероятно, произошло ранее и с другими учениками. Значит, рассказы о различного рода «видениях», например, у Луки и Иоанна, – это позднейшая попытка придать первоначальному «духовному» видению более материализованную форму «свидетельств очевидцев»¹²⁰⁶.

Сколь бы ни было распространено подобное толкование, оно представляет собой плод воображения не в меньшей степени, чем великолепная лошадь у Караваджо. Но, похоже, происходит вот что: передовая критическая наука забывает о собственном принципе, о котором она столько трубила, – что надо рассматривать Послания Павла как первоначальные свидетельства, а повествования Деяний Апостолов – как дополнительные¹²⁰⁷. Захватывающая сцена происшедшего на дороге в Дамаск, пересказанная в Деяниях Апостолов по меньшей мере трижды, окрашивает воображение того, кто читает краткие и беглые упоминания об этом у Павла; Деяния Апостолов неверно ставят в один ряд с таким отрывком, как 2 Кор 4:6, где речь вообще идет о другом; к тому же такое образное прочтение уводит в сторону и от того, что пытается сообщить Лука, передавая происшедшее именно таким способом (или «такими способами», поскольку все три его повествования отличаются одно от другого). Все это должно предостеречь нас от того, чтобы воспринимать это как бесспорное свидетельство в пользу нематериального «видения» Иисуса. Чтобы обосновать такое мнение, нужно рассмотреть данное свидетельство по частям.

По мере такого рассмотрения мы должны иметь в виду, что в последние годы это событие обсуждается еще с двух различных точек зрения, ни одна из которых не играет для нас важной роли. Во-первых, многие спорят о том, годится ли сюда определение «обращение», поскольку Павел в нашем современном понимании не «менял религии», но обрел, как он полагал, более полное откровение от того Бога, которому всегда поклонялся. Но при это подчеркивают (и на мой взгляд, справедливо), что в происшедшем с ним есть определенные элементы «обращения»¹²⁰⁸. Я буду употреблять это слово, понимая его

¹²⁰⁴ Классическое утверждение такого рода в современной науке – Robinson 1982, 7–17. Робинсон внезапно переходит от произвольного умозаключения на основании 1 Кор 15 и Флп 3, через аллюзию на Деяния Апостолов и Откр 1:13–16, к выводу (10), что у Павла была «мощная световая визуализация воскресения», и что тем самым все его ранние переживания были «световыми, были опытом слепящего света». Затем автор допускает (совершенно неудачно), что это могло породить предположительную реакцию: когда Матфей, Лука и Иоанн писали свои истории воскресения, они составляли их по контрасту с «такого рода редукцией явлений Воскресшего к религиозным переживаниям» (11).

¹²⁰⁵ Perkins 1984, 94.

¹²⁰⁶ Среди множества других – два примера: Carnley 1987, 238сл.; de Jonge 2002. Краткий и ясный ответ на такое направление мысли дает Дэйвис (Davis 1997, 138сл.). Подробное рассмотрение природы «видений» в связи с этим дается в Schlosser 2001.

¹²⁰⁷ По вопросу соотношения Деян/Павла: о древних параллелях см. Hillard, Nobbis and Winter 1993; о самом соотношении см. Nemer 1989, гл. 6.

¹²⁰⁸ Стендаль выступает скорее за «призвание», чем «обращение» (Stendahl 1976, 7–23); Сегал – за то, что в этом событии можно обнаружить элементы «обращения» (Segal 1990, 14–17). См. также, например, Barrett

проблематичность, поскольку иначе повторяющиеся перифразы станут утомительными и тяжелыми. (И я также постоянно буду называть происшедшее «дорогой в Дамаск», помня, что Павел, строго говоря, не упоминает это место, но одновременно учитывая, что в своем первом рассказе о происшедшем он говорит, что пошел сразу же в Аравию «и вновь возвратился в Дамаск», подразумевая и то, что именно там все это и случилось, и то, что его читатели об этом должны знать¹²⁰⁹.)

Во-вторых, большинство трудов, посвященных обращению Павла, выдвигают на первый план соотношение между тем, что произошло на дороге в Дамаск, и формой и содержанием его дальнейшего богословия. Хотя это нас прямо касается, особенно в одном вопросе – в том, что он думал о воскресении Иисуса, – для наших целей удобнее рассматривать более широкие вопросы¹²¹⁰.

Вначале два слова об эпистемологии¹²¹¹. В течение двух последних столетий споры по поводу обращения Павла постоянно возвращаются к вопросу о том, было ли происшедшее с ним «объективным» или «субъективным» опытом; иначе говоря, действительно ли Павел видел и слышал что-то или кого-то, кто был «на самом деле в сфере», доступной восприятию сопровождавших Павла, или же происшедшее с ним было «внутренним» опытом, никак не соотносящимся с внешней реальностью¹²¹². Этот вопрос постоянно стоит в одном ряду с различными представлениями о воскресении, и нам нужно сделать все возможное, чтобы избежать хождения по кругу. Однако стоит заметить, что «модернистская» концепция «религии», в рамках которой в основном и действуют критически настроенные исследователи, *a priori* подразумевает, что «религиозный опыт», включая сюда весь передаваемый опыт откровений из иного мира (например, с «небес»), – непременно «внутренний». Это часть классической парадигмы, унаследованной после Просвещения, где, в соответствии с представлениями деизма XVIII-го века, все, что относится к «Богу» или «религии», по определению никак не соотносится с миром пространства, времени и материи. И когда люди, скованные рамками таких представлений, вдруг слышат о небесном явлении, они принуждены классифицировать его как «внутреннее». Оно может быть только таким – для них. Однако иудеи I-го века смотрели на вещи иначе. Для них «небеса» как сфера обитания Бога были столь же реальны и столь же объективны по отношению к реальности их собственной жизни, их сердцу, уму и чувствам, как и область «земли». А теперь, через две тысячи лет, мы хотели бы им рассказать, что происходило «на самом деле». Может быть, нам бы нужно получше осознать свои собственные основы, прежде чем мы начнем покровительственно навязывать наши взгляды вне контекста, игнорируя смыслы, которые могло бы дать историческое, заботливо относящееся к реальности понимание¹²¹³.

Кроме того, противопоставление объективного и субъективного – грубое

1994, 442: «если столь радикальные перемены [например, новая позиция Павла по отношению к закону, его новый образ действий] не означают обращения, тогда трудно понять, что другое может о нем свидетельствовать»; см. также Dunn 1996, 119сл.; Ashton 2000, 75–78.

¹²⁰⁹ Гал 1:17 (см. ниже).

¹²¹⁰ См., например, Longenecker 1997; из недавно появившегося, например, Kim 2002.

¹²¹¹ См. *NTPG*, часть II.

¹²¹² Ashton 2000, 80, возводит такую формулировку вопроса к Ф. К. Бауру.

¹²¹³ См. Rowland 1982, 378.

упрощение¹²¹⁴. Когда по улице несется машина «скорой помощи» с завывающей сиреной, тот факт, что я могу воспринимать шум только каким-то местом внутри моего черепа, отнюдь не значит, что это – единственное место его существования. Когда глазам моим больно от слепящего солнца, это происходит не оттого, что солнца не существует, но оттого, что оно существует. Конечно, встречаются такие состояния сознания, которые, как нам кажется, относятся к объективной реальности, но на самом деле вызвано просто психологическими или физиологическими процессами. Так же могут действовать сновидения и наркотики. Но было исторически неоправданным произволом изначально держаться за установку, что любое заявление об исключительных событиях во внешнем мире, земном или небесном, которые оказывают сильное влияние на тех, кто их описывает, можно свести к состоянию сознания человека. Это обеспечило бы епископу Беркли и его эпистемологии запоздалую победу, которую, откровенно говоря, он никогда не заслуживал; подобным образом, если настаивать на том, что любое заявление о «небесной» или божественной реальности можно свести к заключению о человеке, который это утверждает, это бы значило поднять руки вверх и сдаться перед Фейербахом¹²¹⁵. Следовательно, когда Павел утверждает, что он нечто увидел или услышал и это произвело на него глубочайшее воздействие, нельзя автоматически делать вывод, что он просто пережил «религиозный опыт» без какого бы то ни было объективного коррелята¹²¹⁶. Всякий опыт есть истолкованный опыт, но не всякий опыт можно свести к истолкованию. Мы не пытаемся заранее прийти к определенному решению. Скорее мы стремимся соблюдать осторожность, чтобы нас не подвели рамки языка, тесно связанные с привычно установившимся мировоззрением Просвещения, которое само сегодня все чаще подвергается сомнению.

Начнем, как того требует добрый исторический подход, с сообщений самого Павла, то есть с тех трех отрывков, где он четко говорит о том моменте, когда встретил и увидел Иисуса.

2. Собственные свидетельства Павла

(i) Гал 1:11–17

Всякий раз, когда Павел упоминает о случившемся с ним на дороге в Дамаск, он это делает не просто ради того, чтобы об этом рассказать, но для того, чтобы что-то подчеркнуть, в каждом случае это разные вещи. В Гал 1, первом из трех описаний, он страстно доказывает, вероятно, в противовес обвинениям, с которыми столкнулся, что он принял Добрую весть не от «столпов», таких апостолов, как Петр, Иаков и Иоанн, но получил ее напрямую от самого Иисуса. Дважды описывает он этот момент, называя его «откровением» (*apokalypsis*):

¹¹ Объявляю вам, братья: Хорошая весть, которую я проповедовал, не есть человеческая (весть); ¹² ибо я и не от человека ее принял и не был ей обучен, но

¹²¹⁴ Предлагаемое рассуждение отчасти направлена против засилья герменевтики Бульмана; см. *NTPG*, часть II.

¹²¹⁵ О Беркли, кратко и четко, см., например, Warnock 1995, с прочей библиографией. О Фейербахе см., например, Wartofsky 1977.

¹²¹⁶ См., например, Patterson 1998, 226сл., п. 26: может быть, мы не в состоянии подвергнуть Павла психоанализу, но это не значит, что его опыт «не был глубоко проникнут его собственной субъективностью. Его опыт никоим образом нельзя рассматривать в качестве "объективного" события».

получил [это произошло] чрез откровение Иисуса Мессии (*di` apokalypseos Iesou Chnstou*)... [Далее Павел описывает свою прежнюю жизнь ревностного иудея.]...¹⁵ Когда же благоволил Избравший меня от чрева матери моей и Призвавший благодатью Своей¹⁶ открыть Сына Своего во мне (*apokalypsai ton huion autou en emoi*), чтобы я благовествовал его среди язычников, я не стал тотчас же советоваться с плотью и кровью,¹⁷ и не пошел в Иерусалим к тем, которые были раньше меня апостолами, но ушел в Аравию и снова возвратился в Дамаск.

Для нашей аргументации следует остановиться на шести моментах этого небольшого, но сложного отрывка¹²¹⁷. Во-первых, риторические потребности аргументации Павла, естественно, заставляют его подчеркивать, чем полученное им «откровение» отличается от «принятия» Доброй вести из обычных человеческих источников, по цепочке традиции, так что в последнем случае галаты могли бы, минуя Павла, обратиться к первоисточнику. Именно ради этого акцента он избирает корень *apokalypsis*: это было «раскрытием» самой истины, точнее – самого Иисуса, а не передача через вторые руки¹²¹⁸. В этом слове звучат такие смысловые оттенки, как внезапное обнаружение прежде потаенного, в особенности скрытого в божественной сфере («небеса»), того, что обычно невидимо в сфере человеческой («земля»), но в особых обстоятельствах может стать видимым¹²¹⁹. В другом месте у Павла это слово имеет эсхатологическую силу: то, что, согласно ожиданиям, станет явным в последний день, «открылось» прежде времени¹²²⁰. Поскольку тут Павел намерен кое-что подчеркнуть, данное слово не позволяет нам сделать определенного вывода о характере данного опыта (было ли это обычное зрение или «зрение» в глубине сердца).

Во-вторых, Павел говорит о своем обращении/призвании выражениями, восходящими к призванию пророков¹²²¹. Тут слышатся отголоски из двух классических пророков: Исаяи 49:1, 5 («ГОСПОДЬ призвал Меня от чрева, от утробы матери Моей называл имя Мое»... «ГОСПОДЬ, образовавший Меня от чрева в раба Себе») ¹²²² и Иеремии 1:5 («прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, пророком для народов поставил тебя»). Это – одна из двух важнейших параллелей между кратким рассказом Павла и более полным изложением Луки, в котором, как мы увидим, Лука стремится описать произошедшее с Павлом в библейских выражениях, соответствующих видениям пророков (возможно, в момент их призвания).

В-третьих, этот отрывок отчасти параллелен тексту 1 Кор 15:3–11, который мы рассматривали в предыдущей главе и к которому вскоре вернемся. Павел подчеркивает, что Иисус Мессия открылся ему так же, как другим апостолам, которые иначе стояли бы выше

¹²¹⁷ В дополнение к нижеследующим комментариям см., например, Newman 1992, 196–207.

¹²¹⁸ Эта фраза сама по себе может означать либо «откровение, которое пришло от Иисуса», либо «откровение, содержанием которого был Иисус»; ст. 16 указывает на то, что Павел имеет в виду последнее (так, например, считает Haas 2000, 211). Ср. также 1:1: Павел принял свое поручение «через Иисуса Мессию и Бога Отца, воскресившего его из мертвых», – где последняя часть предложения является ключевой частью всей картины.

¹²¹⁹ См. Rowland 1982, 376сл.

¹²²⁰ См., например, Рим 1:18 вместе с 2:5, 1 Кор 1:7, 2 Фес 1:7 с приведенным здесь отрывком. См. также Newman 1992: эсхатологическая слава открывается до времени (см. ниже).

¹²²¹ Baird 1985, 657; Sandnes 1991; Newman 1992, 204–207.

¹²²² Ср. также Ис 44:2.

его.

В–четвертых, крайне важно подчеркнуть, что это было откровение «Сына Божия». Это вторая важная параллель к рассказу Деяний Апостолов, где Павел сразу начинает проповедовать в синагогах Дамаска, имея своим основным пунктом – что Иисус есть «Сын Божий» (9:20). И в Деяниях Апостолов, как и в рассматриваемом нами отрывке и в Рим 1:3–4, «Сын Божий» означает прежде всего не «второе лицо Троицы», но «Мессия Израиля».

В–пятых, ключевую фразу в стихе 16 можно понимать двояко: либо тут подчеркнуто, что Бог открывает Сына Своего *Павлу*, либо Он открывает Сына *через* Павла. Греческое «в» (*en*) может иметь и первое, и второе значение, а возможно – оба, но следующая часть предложения указывает на то, что главным образом хочет сказать Павел: что Бог предназначил Павла для проповеди Доброй вести среди языческих народов. Павел нигде больше не говорит о Сыне Божьем, обитающем в нем, который есть главный предмет в его проповеднической миссии¹²²³. Но он видит в своей собственной жизни отражение жизни Иисуса и именно потому призывает юную церковь себе подражать¹²²⁴, и в различных отрывках, среди которых и важный текст из следующей главы, он описывает свой приход к христианской вере как парадигму того, что происходит с людьми благодаря Доброй вести¹²²⁵. Если основной вес падает именно на этот момент, то, вероятнее всего, Павел говорит о том, что Бог открывает Иисуса *через* него, хотя для этого необходимо, чтобы Иисус вначале открылся *ему*. Такое сочетание позволяет отбросить иногда выдвигаемую гипотезу о том, что слово «в» тут указывает просто на «внутреннее» откровение, на «духовный опыт», *в отличие* оттого, что можно увидеть глазами¹²²⁶.

В–шестых, сравнение этого отрывка с Рим 1:3–4 и 1 Кор 15:1–4 напоминает о том, что когда Павел говорит здесь о «Доброй вести», он не имеет в виду «оправдания верой» или «включение язычников». Он говорит о том, что «Иисус Мессия воздвигнут из мертвых и есть Владыка мира»¹²²⁷. Поскольку Послание к Римлянам и Первое к Коринфянам дают нам четкое понимание того, что имеет в виду Павел, делая подобные утверждения, лучше всего сделать такой вывод из Гал 1:12 и 16: когда Павел говорил об откровении Иисуса Мессии, Сына Божьего, он считал очевидным, что это откровение включало в себя убеждение в том, что Иисус был воскрешен из мертвых в том же смысле, который раскрывают эти два Послания.

Таким образом, краткий отрывок из Послания к Галатам дает нам некоторые ясные указания на то, как сам Павел истолковывал произошедшее с ним на дороге в Дамаск. Правда, это не позволяет ответить на вопрос, что же собственно там произошло. Но это подводит нас к двум другим текстам, которые могут тут помочь. Оба они находятся в

¹²²³ Ближе всего к этому он подходит в Гал 2:20сл. и Кол 1:28сл.

¹²²⁴ Например, 1 Кор 11:1.

¹²²⁵ Гал 2:19сл., ср. также, например, 1 Тим 1:16, где говорится, что Иисус Мессия хотел показать свое долготерпение «на Павле», чтобы сделать его главным или первым примером для других верующих.

¹²²⁶ Longenecker 1990, 32, говорит о «внутренней реальности христианского опыта», Thrall 1994, 317, – об опыте Павла, в котором содержится «внутренняя часть», что неоспоримо, однако не касается сути вопроса; Patterson 1998, 223сл., называет это «внутренним» опытом. По мнению Ashton 2000, 83 данный стих однозначно свидетельствует о том, что Павел «пережил откровение... как нечто, произошедшее внутри него». Аштон полагает, что перевод «открывшего мне» – это «напряженная филологическая эквилибристика», однако Мартин (Martin 1997a, 158) стоит на том, что «мне» не содержит ни следа подобной эквилибристики. Так же считает и Роуланд (Rowland 1982, 376), ссылаясь на весьма не склонных к эквилибристике филологов Блас–Дебрунера и Мула.

¹²²⁷ См. Wright, *Gospel and Theology*, а также Wright, *Romans*, 415сл.

Первом Послании к Коринфянам.

(ii) 1 Кор 9:1

В рамках аргументации 1 Кор 8:1–11:1, где говорится об идоложертвенном, Павел приводит в качестве примера свою жизнь¹²²⁸. Он не описывает, как и что он ест; к сожалению, нам об этом известно слишком мало. Вместо этого он рассказывает про свою тактику: как он пользуется – или в данном случае не пользуется – своей свободой и правами апостола. У него есть право путешествовать вместе с женой; он имеет право получать плату за свой труд; однако он решил не пользоваться этими правами по определенным стратегическим соображениям, – вероятно, это позволяет ему не запутаться в сети сложных отношений патрон–клиент, с которой иначе пришлось бы иметь дело¹²²⁹.

Первые два стиха 9-й главы вводят эту иллюстративную подтему с характерной резкостью:

¹ Разве я не свободен? Разве я не апостол? Разве Иисуса, Владыку нашего, я не увидел? Разве ваше единство с Владыкой – не мое дело? ² Если для других я не апостол, то по крайней мере для вас я – апостол: ибо печать моего апостольства – ваше единство с Владыкой.

Если говорить о Павле, «апостол» для него – это тот, кто видел воскресшего Владыку; однако доказательством апостольства является плодотворное апостольское служение¹²³⁰. Павел не сомневается в том, что апостольство предоставляет некую свободу, и он сразу об этом напоминает, поскольку намерен развивать тему дальше. Но для нас чрезвычайно важна взаимосвязь между вторым и третьим вопросом. Он апостол, потому что видел Владыку Иисуса¹²³¹. Он один из ограниченного числа людей, которые видели Иисуса, – и этот факт остался их пожизненным качеством (таково значение перфекта *heoraka*, «я увидел»: перфект обращает внимание на теперешнее и сохраняющееся значение события, случившегося когда-то в прошлом)¹²³². Нельзя думать, противореча самому Павлу, что тут перед нами просто «христианский обычай, согласно которому такого рода откровения описывают словами "видеть" Владыку»¹²³³. Павел подчеркивает этот момент, потому что считает его правдой, а правда эта очень важна для его аргументации.

Данный стих в сочетании с 15:8–11 (см. ниже) ясно показывает, что тут «увидел» для Павла в корне отличается от многообразных духовных переживаний, от «видения»

¹²²⁸ Краткое обсуждение отрывка выше, с. 318–321.

¹²²⁹ Подробнее об этом см. Thiselton 2000, 661–663.

¹²³⁰ Об апостольстве см. Thiselton 2000, 666–674, вместе с обильными ссылками на литературу по данному вопросу.

¹²³¹ Фи (Fee 1987, 395, п. 14) подчеркивает, что «Иисус, Владыка наш» – почти технический термин для указания на воскресшего Христа.

¹²³² Thiselton 2000, 668.

¹²³³ Patterson 1998, 224. См. верное мнение Newman 1992, 186. 32 Newman 1992, 186.

сердечными очами, которое знакомо многим христианам различных исторических эпох. Коринфяне испытывали духовные переживания всякого рода, и по этому поводу Павел выражает им свою радость в 1:4–7; однако этого опыта они не знали. Также и у Павла было много духовных озарений по ходу жизни и в процессе служения, однако здесь он говорит о чем-то таком, что не может повториться вновь. Это однократное и первое «видение», которое поставило его в разряд апостолов, но которого больше не будет. Явления Иисуса после его воскресения закончились. На его долю выпало самое последнее; и в самом деле, оно произошло очень поздно.

Слово *heoraka*, «я увидел», – обычное слово для простого зрения. Оно не подразумевает субъективного «видения» или личного откровения; как подчеркивает Ньюмен, Павел хотел сказать, что видел именно нечто реальное, а не имел «видение», какое может быть у любого христианина³². И абсолютно то же самое можно сказать и про второй текст из Первого Послания к Коринфянам.

(iii) 1 Кор 15:8–11

Мы уже рассматривали этот отрывок в предыдущей главе. Здесь же нам надо будет просто лишь с большей четкостью отметить один момент. Павел приводит список людей, видевших воскресшего Иисуса, тех, кого Церковь может выставить в качестве свидетелей, кому в принципе можно задать вопросы. Упомянув явления Кифе, Двенадцати, более чем 500 братьям сразу и Иакову, Павел продолжает:

...А после всех явился и мне, словно рожденному в неурочное время¹²³⁴.

Глагол *ophthe*, «явился», тут не слишком нам помогает. Как я показал выше, его могли употреблять для описания как частного или коллективного видения, так и для совершенно обыкновенного «появления» кого бы то ни было. Однако следующие четыре вещи свидетельствуют, что Павел говорил о том, что «видел» обычными глазами, а не о бесплотном «видении», относящемся к сфере личного или внутреннего «опыта».

Во-первых, близость к 1 Кор 9:1 заставляет нас думать, что Павел тут, очевидно, хочет сказать о «видении», сопоставимом с естественной человеческой способностью зрения. Может быть, он указывает на нечто большее, но никак не на меньшее. Это не было просто личным переживанием.

Во-вторых, слова «после всех» показывают, что для Павла «видение» воскресшего Иисуса стоит в цепочке некоей последовательности событий, которая завершилась. Это не фрагмент непрерывного ряда духовных переживаний, которые испытывали или могли испытать он сам либо кто-то другой. Это было явление другого порядка.

В-третьих, заслуживает внимания, что 15:1–11 в целом ясно говорит о коллективном характере пережитого, о чем *свидетельствуют очевидцы*, которые *видели нечто и которых можно расспрашивать*. Как мы уже отмечали ранее, сторонники мнения о том, что воскресший Иисус не был таковым, что воскресение было совсем иным событием, что для него не было подобных доказательств и что любые свидетели просто говорили о своем внутреннем убеждении и опыте, а не о том, что видели собственными глазами, вынуждены признать, что в этом случае Павел крайне неудачно выражает то, что на самом деле хотел бы сказать. Лучший пример такого подхода, воспроизводящего образ герменевтики, ходящей с

¹²³⁴ По поводу «рожденного в неурочное время» см. выше, с. 355–357.

завязанными глазами по краю утеса, – это Рудольф Бультман¹²³⁵.

В–четвертых, все другие места главы 15 (как мы видели) не говорят об этом любопытном оксюмоне – бестелесном «воскресении». Как не говорят они и о сотканном из света воскресшем теле Иисуса. На самом деле, как мы уже могли убедиться на нескольких примерах и как мы еще увидим, в частности, при изучении евангельских повествований, нас удивляет именно отсутствие сияния от воскресшего тела Иисуса (учитывая Даниила 12:3), а не его наличие. Это сияние редко упоминается в Новом Завете (само тело Иисуса в повествованиях об обращении Павла не излучает сияния, но на дороге в Дамаск апостол видит ослепительную вспышку света; видение в Откр 1:14–17 принадлежит к совершенно иной категории) или у отцов двух первых веков. Тесная связь между двумя представлениями Павла: представлением о произошедшем с Иисусом и представлением о том, что произойдет со всеми христианами, – и определенно «телесный» характер последнего события, описанный в 1 Кор 15, неоспоримо свидетельствуют о том, что когда Павел в стихе 8 говорит о «явлении» Иисуса, он имеет в виду, что видел Иисуса не своим сердцем или умом, но телесными глазами, с помощью обычного зрения, как реального человека, истинно воскресшего из мертвых в теле. Павел понимает, что увиденное им несколько отличается от того, что пережили другие в приведенном списке. Он опоздал; явления почти прекратились; однако ему это было даровано, отчасти – как знак милости (15:10).

Итак, мы рассмотрели все отрывки, в которых Павел говорит о своем «обращении», или «призвании». Есть, однако же, еще два текста, которые порой сюда относят. Часто на них опираются для того, чтобы оспорить довод, к которому я приближаюсь, и чтобы доказать, что это «видение» было бесплотным сиянием «внутреннего» характера, – иначе говоря (прибегая к привычному, но не слишком понятному языку), «субъективным» опытом без коррелята в объективной реальности. Вот почему мы рассмотрим еще два отрывка, выбрав их из числа многих других, где говорится о жизни Павла «до и после» или о поручении, полученном Павлом от Иисуса, но где мы не найдем почти ничего по интересующему нас вопросу¹²³⁶.

(iv) 2 Кор 4:6

Мы уже знакомы со 2 Кор 3 и 4 в двух предыдущих главах и теперь можем детальнее рассмотреть 4:5–6:

⁵ Ибо мы не себя проповедуем, но Мессию Иисуса как Владыку, а себя как рабов ваших, ради Иисуса. ⁶ Потому что Бог, сказавший: свет да воссияет из тьмы, – есть Тот, Кто воссиял в сердцах наших к нашему просвещению познанием славы Божией в лице Иисуса Мессии.

Если должным образом рассматривать и «сияние», и «просвещение» в контексте 3:1–4:6 как целого, нам станут ясны две вещи.

Во–первых, здесь говорится об опыте, который, как считает Павел, знаком всем христианам. Множественное число первого лица тут не просто вежливый эквивалент «я», оно отражает общий ход аргументации этого раздела: у каждого христианина, в том числе и

¹²³⁵ См. о Бультмане в работе Bartsch 1962–1964, 1.38сл., 41, 83.

¹²³⁶ Например, Рим 10:2–4, 1 Кор 9:16сл., 2 Кор 3:16, Гал 2:19сл., Флп 3:4–12, Еф 3:1–13, Кол 1:23–29. Ср. также формулу «по данной мне благодати» и совпадающие с ней по смыслу в Рим 1:5; 12:3; 15:15, 1 Кор 1:4; 3:10, Гал 2:9, Еф 3:2,7, Кол 1:25. См. об этом Kim 1984 [1981], 3–31; Newman 1992, 164–167.

из церкви в Коринфе, новый Завет записан на скрижалях сердца (3:3), так что христианское братолюбие, в том числе отношения апостола с общиной, касается всех христиан, взирающих друг на друга и созерцающих отраженную славу того, кто Духом живет в каждом (3:18)¹²³⁷. Этот контекст (о котором нередко забывают, рассуждая об обращении Павла, который якобы имеется в виду в отрывке) ясно дает понять, что Павел говорит не о своем неповторимом опыте, но о чем-то общем для всех христиан; кроме того, он говорит не о своем начальном опыте обращения или призвания, но о том, что остается в принципе постоянной составляющей христианского опыта¹²³⁸.

Это мнение усиливает параллель между стихом 6 и предшествующим стихом 4, где Павел заявляет, что бог мира сего ослепил умы неверных, дабы не видеть им света (*photismos*) Доброй вести о славе Христа, который есть «образ Бога». Павел не думает, что всякий раз, когда проповедуется Добрая весть, люди видят Владыку так же, как он увидел его на дороге в Дамаск. Речь тут идет отнюдь не о буквальном «зрении», но о состоянии ума, способного уловить новую истину, содержащуюся в Доброй вести, как в 3:14.

Это подводит ко второму ключевому моменту. «Сияние», излучение света, о которых говорит тут Павел, это не видимый свет, даже ни сияние, которое очевидно хотя бы на уровне «внутреннего» опыта. Это свет, который постигается верой. Вот почему в 3-й главе Павлу приходится *доказывать*, что откровение нового Завета во Христе *воистину* исполнено славы: коринфяне склонны были в этом усомниться. Человек, который в полдень стоит под безоблачным небом, не произносит длинных речей, чтобы доказать, начиная с самых основ, что солнце сияет. Ким и другие авторы, утверждая объективность видения Иисуса, которого удостоился Павел при обращении, искажают данный отрывок, который говорит о внутреннем оке ума и сердца, когда пытаются отнести его к данному событию, – совершенно так же, как Паттерсон и другие, отрицая объективность видения Иисуса, которое пережил Павел при своем обращении, искажают отрывки, где Павел описывает это событие, когда связывают их с данным текстом. Павел в Первом Послании к Коринфянам заявляет, что видел Иисуса; Деяния Апостолов, как мы увидим, говорят (среди прочего) о свете, который слепил глаза, а не сердца людей. 2 Кор 4:6 не говорит ни о том, ни о другом¹²³⁹.

¹²³⁷ Тема «сердца» проходит через всю линию аргументации (2 Кор 3:2, 3, 15; 4:6), что заставляет нас интерпретировать рассматриваемый отрывок в свете предшествующего. По мнению Thrall 1994, 31 бел., множественное число («сердца») заставляет отказаться от прочтения текста в смысле «обращения», однако не раскрывает свой довод до конца.

¹²³⁸ Так верно полагают Furnish 1984, 250.; Murphy–O'Connor 1996, 78, η. 20. См. также, например, Dunn 1990, 93–97, в противоположность Kim 1984, который во многом основывается на 2 Кор 4:4–6 как на описании обращения Павла, дабы сделать вывод, что Павел в тот момент постиг божественность Иисуса. Ким (Kim 2002, 165–213) дает модифицированное изложение своего мнения в споре с различными исследователями, в число которых входит и автор этих строк. Я готов допустить, что 2 Кор 4:1–6 критически важно для понимания представлений Павла об Иисусе (хотя, мне кажется, Ким упускает из вида несколько ключевых ходов, которые делает Павел), но меня невозможно убедить, что этот отрывок явно или косвенно относится к обращению Павла, – этому противоречит сам текст. С Кимом согласны, например, Трал (Thrall 1994, 1.316–318) и Аштон (Ashton 2000, 84–86), которые, на мой взгляд, не учитывают аргументы Ферниша или приведенные здесь. Newman 1992 прав, хотя и чрезмерно многосложен, когда говорит: «Слава выполняет важную функцию в миропонимании Павла при социоморфном описании передачи опыта и в физиоморфном описании Павлом того, что достижимо в рамках христианства», – но это, если уж на то пошло, звучит возражением против утверждений, что данный отрывок относится именно к явлению Христа на дороге в Дамаск. Если бы такого рода утверждения были верны, каким образом Павел мог бы обобщать свой опыт, – учитывая, что он ставит явление ему Иисуса в самом конце ряда, не имеющего продолжения, в 1 Кор 15:8, – и говорить о нем как об опыте, общем для него и коринфян?

¹²³⁹ См., например, Patterson 1998, 226. Нам не дано знать, говорит он, почему Павел заключил, что явившийся ему во внутреннем опыте был действительно Иисусом. «Можно сказать только одно: в тот день по какой-то причине Павел пришел к осознанию того, что Иисус правильно учил о Боге, что Бог явил Себя через его жизнь и служение и что непрестанный труд его последователей воистину был делом Божиим. И потому он

Это на самом деле раскрывает всю мощь стиха 5. Если бы Павел проповедовал о собственном внутреннем «опыте», о каком-то духовном просвещении, который он позднее связал с Иисусом, то стих 5 оказался бы неискренним. Он *бы* именно «проповедовал себя», ибо на самом деле его слова бы значили: «я пережил этот опыт; разве вам тоже не хочется его вкусить?» Это могли использовать какие-нибудь проповедники, будь то в I веке или в XXI, однако все это совершенно не относится к Павлу. Вместо этого он говорит об Иисусе, отстраняясь от себя, указывая на того, кто, будучи воскрешен из мертвых, теперь провозглашен Владыкой. Разумеется, Павел верит, что тот Иисус, который познается человеческими сердцами через служение нового Завета в Духе, – это тот же самый Иисус, который умер и был воскрешен, тот же Иисус, который явился ему на дороге в Дамаск. Только тут он не обращается к воспоминанию о той встрече. Когда Павел говорит о «лице» Иисуса, это переключается не с узнаванием Иисуса в момент обращения/призвания, но с рассуждением о «лицах», скрытых под покрывалом и открытых в 3:12–18. Язык Быт 1 («да воссияет свет из тьмы»), как мы уже видели, связан у Павла с темой нового творения, которое появляется на свет благодаря исполнению нового Завета (см. 5:17). Все это относится ко всем христианам, это не что-то, касающееся неповторимого опыта одного апостола.

Нам еще предстоит поговорить о том, как данный отрывок связан с начальным развитием и формированием представлений Павла об Иисусе. Но сейчас мы обратимся к другому отрывку, в котором порой видят описание опыта обращения или призвания Павла.

(v) 2 Кор 12:1–4

Другой отрывок – весьма ироничное описание конкретного видения во 2 Кор 12. Павел «хвалится» в насмешливом тоне всем, чем он только может гордиться, – а на самом деле, тем, что показывает, насколько он слаб. Коринфяне вынуждают его доказывать свою состоятельность, представить своего рода *curriculum vitae*¹²⁴⁰ или даже, на самом деле, *cursus honorum*¹²⁴¹, что он в конце концов и делает, – но это перечень совсем неожиданных вещей¹²⁴².

И вот он переходит к «видениям и откровениям». Коринфяне не желают ничего знать о том, как он впервые увидел Иисуса. Он уже говорил им об этом, и устно, и в Послании. Они хотят услышать отчет о его недавних необыкновенных духовных переживаниях, и чем они свежее, тем лучше¹²⁴³. Если Павел – истинный апостол, конечно же, он в состоянии представить вниманию аудитории захватывающие истории о небесных странствиях, об откровениях тайной мудрости, о сиянии славы, недоступной для глаз смертных. Хорошо же, соглашается он, будь по-вашему, хотя и не так, как вы ожидаете: он опять будет хвалиться лишь своей слабостью (11:30; 12:9–10). Хотя он ясно дает понять, что ему известны

поменял свои мысли». Так, Павлово «видение» Иисуса сначала было внутренним духовным опытом, а йотом внутренним убеждением, «осознанием». Павел никогда ничего не упоминает о том, что Иисус правильно учил о Боге и тому подобное; подобным образом и Патерсон никогда не упоминает большей части того, что сам Павел говорит о воскресении.

¹²⁴⁰ Жизненный путь (лат.).

¹²⁴¹ Карьера (лат.).

¹²⁴² См. выше, с. 334–369.

¹²⁴³ Такой вывод я делаю из того, что Павел, – на мой взгляд, не без иронии, – подчеркивает, что описанное им случилось четырнадцать лет назад.

экстатические состояния особого рода, главное, что он тут стремится подчеркнуть, – это «жало в плоть», которое их всегда сопровождает и которое невозможно устранить даже молитвой (12:7–9).

Экстатическое переживание, описанное в 12:1–4, он испытал, вероятно, около 40–го года (если считать, что Второе Послание к Коринфянам написано в середине 50–х):

¹ Приходится хвалиться: бесполезно это, но я приду к видениям и откровениям Владыки.² Знаю я о человеке во Христе, что он четырнадцать лет тому назад – было ли то в теле, не знаю; было ли вне тела, не знаю, Бог знает, – восхищен был до третьего неба.³ И знаю об этом человеке – было ли то в теле, не знаю; было ли без тела, не знаю, Бог знает, –⁴ что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых нельзя человеку выразить.

По мере чтения отрывка становится ясно, что Павел тут говорит о себе, хотя намеренно прибегает к отстраненной форме изложения, чтобы показать, что он ничуть не испытывает духовной гордости из-за подобных вещей. Очевидно и то, что тут речь не идет о пережитом на дороге в Дамаск: описанное видение произошло хронологически позднее, да и относится оно к иной категории¹²⁴⁴. Язык тут, как и должно быть, соответствует описанию события: когда «разверзаются небеса», так что небесные реалии внезапно предстают смертному оку, естественно используется язык «откровения» (*apokalypsis*). Слово «видение» (*optasia*) обычно описывает ситуацию, когда нечто предстает перед человеком неожиданным образом, не так, как в обыденности; то же слово употреблено в Деян 26:19, где упоминается, как Павел «увидел» Иисуса. Но описание «восхищения на небеса» резко отличается от того, что сказано о случившемся на дороге в Дамаск и у самого Павла, и в изложении Деяний Апостолов¹²⁴⁵.

Павел уже, как мы видели, поместил тот момент, когда он «увидел» Иисуса, к иной категории, чем свой последующий опыт. Настоящий отрывок, конечно же, посвящен не тому вопросу, какой нас сейчас интересует; Павел не произносит тех слов, которые нам хотелось бы тут услышать. Но если мы сопоставим, что он рассказывает о происшествии, которое превратило ревностного преследователя в верного ученика Иисуса, с описанием обычного христианского опыта с его неизменным состоянием «славы» (2 Кор 3 и 4) и с описанием редкого и необычного мгновения духовного полета (2 Кор 12), нам станет совершенно ясно, что первый опыт для Павла резко отличается от двух прочих¹²⁴⁶.

Кто-то волен, конечно, сказать, что Павел неверно описал ту или другую сторону этого не решаемого уравнения и что на самом деле мы как историки можем утверждать, что пережитое на дороге в Дамаск было опытом того же порядка, что и другие переживания, о которых он говорит. Однако обратите внимание на то, куда нас приведет подобное утверждение. Делая такой ход, мы допускаем, что Павел знает о некоем особом, неповторимом и определенном опыте «видения воскресшего Иисуса» в прошлом, который знаком первым апостолам, и что он дает неверное описание своего опыта ради того, чтобы поставить себя на один уровень с ними. Другими словами, мы допускаем, что первые «видения» Иисуса отличались от более поздних экстатических переживаний, – но именно этот вопрос мы ведь изначально и хотели разрешить. А если так, скептическая

¹²⁴⁴ Так предполагается, например, в Sampley 2000, 163; Runneth 1965 [1951], 84.

¹²⁴⁵ См. Barrett 1973, 308: Павел не считал пережитое на дороге в Дамаск «видением»; «тогда он увидел Иисуса, Владыку нашего, реально».

¹²⁴⁶ Об этом отрывке см. подробнее Rowland 1982, 379–386.

подозрительность относительно Павла ничего не дает, и потому не лучше ли заключить, что он знал, о чем говорит (в конце концов, только излишняя самоуверенность может позволить критику утверждать о том, что апостолы «на самом деле» пережили, особенно учитывая такую огромную временную и культурную дистанцию), и что, отделяя однократное первое «видение» Иисуса от последующего христианского опыта, как «обычного», так и «необычного», он знал, что делает. Отчасти это подтверждает тот факт (разбирая 1 Кор 15:1–11, мы пришли к выводу, что имеем все основания так думать), что Павел, вероятнее всего, был уверен, что коринфяне не будут ставить под сомнение этот момент. Он увидел воскресшего Иисуса, они – нет, и они это знали так же хорошо, как и он сам. Вот что тут самое главное.

3. Обращение/призвание Павла в Деяниях Апостолов

Всем известны два факта: что Лука рассказывает историю пережитого Павлом на дамасской дороге не менее трех раз и что три описания события расходятся во всех отношениях. Иногда это несоответствие деталей, но иногда, – например, сведения о том, что же именно видели и слышали спутники Павла, – это существенные различия, которые проще всего объяснить тем обстоятельством, что Лука следовал эллинистическим условностям стиля, соответственно которым различные варианты повышали интерес к повествованию. В то же время удивительные повторения этой истории говорят нам нечто о мотивах Луки¹²⁴⁷. Неважно, были Деяния Апостолов написаны специально для того, чтобы оправдать Павла, или нет, но кажется совершенно очевидным, что не только сам факт его обращения, но и то, как это произошло, имело для автора значение мощного свидетельства об истине христианской веры и мощной поддержкой для ее законности внутри Римской империи.

Думаю, это занимало ум автора, когда он, очевидно, развивал и адаптировал предания о том, что произошло с Павлом, в свете других традиционных мотивов. Лука не выдумал эту историю от начала до конца или не пытался радикально изменить уже существовавший сюжет, но он выдвинул на первый план и актуализировал некоторые элементы рассказа ради определенных целей, в том числе ради того, чтобы пробудить воспоминания и ассоциации, касающиеся других преданий, и эти цели сыграли решающую роль. Определимся с самого начала: я собираюсь доказать, что эти факторы вместе с предпочтением, которое, естественно, надлежит отдать собственному изложению Павла, а не повествованиям Деяний Апостолов (которые, очевидно, содержат противоречия), что с самого начала позволит нам отказаться от Деяний Апостолов как шаблона или, тем более, прокрустова ложа, к чему необходимо подогнать и, быть может, оспаривать то, что говорит Павел в своих Посланиях.

Для того, чтобы ясно это увидеть, нам нужно вначале расположить все три версии в последовательности:

^{9:3} И было в дороге: приближался он к Дамаску, и внезапно осиял его свет с неба. ⁴ И, упав на землю, он услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл, что ты меня гонишь? ⁵ И он сказал: кто ты, Владыка? А он: Я – Иисус, которого ты гонишь. ⁶ Но встань и войди в город, и будет тебе сказано, что надлежит тебе делать. ⁷ Люди же, сопутствующие ему, стояли в оцепенении, слыша голос и никого не видя. ⁸ Савл же встал с земли и с открытыми глазами ничего не видел. И ведя его за руку, ввели в Дамаск. ⁹ И три дня он не видел, и не ел, и не пил.

^{22:6} И было со мной, когда я шел и приближался к Дамаску: около полудня

¹²⁴⁷ См. Alexander 2001, 1058: «функциональная избыточность есть признак риторической значимости». См. также, например, Witherington 1998, 311–313.

внезапно воссиял с неба сильный свет вокруг меня,⁷ и я упал на землю и услышал голос, говорящий мне: «Савл, Савл, что ты меня гонишь?»⁸ И я ответил: «кто ты, господин?» И он сказал мне: «Я – Иисус Назорей, которого ты гонишь».⁹ Бывшие со мной свет видели, но голоса того, кто мне говорил, не слышали.¹⁰ И я сказал: «что мне делать, Владыка?» Владыка же сказал мне: «встань и иди в Дамаск и там тебе будет сказано о всём, что назначено тебе делать»,¹¹ И пока я ничего не видел от славы света того, бывшие со мной за руку привели меня в Дамаск.

^{26:12} В этих условиях, отправляясь в Дамаск с полномочиями и поручением от первосвященников,¹³ я в полдень на дороге увидел, царь, свет с неба, сильнее солнечного блеска, осиявший меня и шедших со мной.¹⁴ И когда все мы упали на землю, я услышал голос, говорящий мне на еврейском языке: «Савл, Савл, что ты меня гонишь? Трудно тебе идти против рожна».¹⁵ Я сказал: «Кто ты, Владыка?» Владыка сказал: «Я – Иисус, которого ты гонишь».¹⁶ Но встань и стань на ноги твои, ибо я для того явился (*ophthen*) тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем моим, как ты меня видел, и как я явился тебе,¹⁷ избавляя тебя от народа и от язычников, к которым я посылаю тебя,¹⁸ открыть им глаза, чтобы обратились они от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и чтобы получили они отпущение грехов и удел вместе с освященными, по вере в меня».¹⁹ Поэтому, царь Агриппа, я не оказал непослушания небесному видению (*optasia*)...

Параллели и расхождения в этих отрывках очевидны и любопытны, однако это, строго говоря, не имеет непосредственного отношения к нашей цели¹²⁴⁸. Ясно, что ни один из этих рассказов не был написан ради того, чтобы поддержать слова Павла в 1 Кор 9:1 или 15:8, то есть ни один из них не говорит напрямую о том, что стоит в центре у Павла: что он действительно видел самого Иисуса. Однако же этот момент ясно виден в Деян 9:17, где Анания говорит Павлу о том, что Иисус «явился (*ophtheis*) тебе», и в 9:27, где Варнава объясняет, как Савл увидел (*eideri*) Господа на дороге¹²⁴⁹. В 26:16 Иисус, говоря о своем явлении Павлу, употребляет тот же глагол, какой повторяется в 1 Кор 15, однако там же он говорит и о будущих видениях, как и о том, которое только что произошло. (Одно из таких последующих явлений Иисуса описано в 22:17–21.) Как и слова о «плоти и костях» у Луки 24:39 по внешней форме противоречат Павлу, который в 1 Кор 15:50 утверждает, что «плоть и кровь не наследуют Царствия Божия», так и тут мы можем сказать, что Лука по меньшей мере не стремился подражать языку Павла или заботиться о его аргументах. Он, несомненно, верит в то, что Павел видел Иисуса; его повествования не вступают в прямое противоречие с 1 Кор 9 и 15; но одновременно Лука не видит необходимости подчеркивать этот факт или то, как это произошло. Он добавляет один яркий момент: что когда Павел увидел Иисуса, это явление сопровождал ослепительный свет. Однако Лука нигде не говорит, что явившийся Павлу Иисус был источником этого света или существом, сотканным из света.

Отличия одного повествования от другого в Деяниях Апостолов легко объясняет аудитория, к которой в каждом случае обращен рассказ. Сначала сам Лука рассказывает о происшедшем читателям; во второй и третий раз он предлагает читателю «вслушаться» в то, как сам Павел пересказывает это двум довольно разным аудиториям¹²⁵⁰. В первом случае Лука представляет Павла и объясняет, как он превратился из преследователя в проповедника. Во втором отрывке Павел стоит перед толпой, готовой с ним расправиться, и мы видим бесстрастный пересказ события, где на первый план выступают все достоинства апостола с

¹²⁴⁸ Параллели подробно изложены в синоптической форме, например, в Barrett 1994, 439сл.; Witherington 1998, 305–307.

¹²⁴⁹ Вопреки мнению, например, Ashton 2000, 83.

¹²⁵⁰ О том, что отсюда следует, см., например, Barrett 1994, 439сл.

точки зрения иудаизма, а рассказ подводит к объяснению того, почему Павел отправился к язычникам (см. особенно 22:15, 21). Третий рассказ, во время разбирательства дела Павла Агриппой II и Вереникой, создан для того, чтобы показать, что Павел произвел сильное впечатление на царя, самого могущественного человека в иудаизме его времени, который в заключение высказал мнение, что Павла можно было бы освободить, если бы он не потребовал суда кесаря (26:32)¹²⁵¹.

Почему же Лука пересказывает эту историю именно таким образом? Во-первых, он намеренно повторяет рассказы о видениях и откровениях, которые известны хотя бы некоторым из его читателей. Во-вторых, он хочет показать, что Бог Израиля действительно поставил Павла выполнять свое дело, даже если могло казаться, что Павел бунтует против традиционного иудаизма. Существуют две хорошо известные параллели к этой истории, и обе нам стоит рассмотреть, чтобы понять, почему же Лука подает вещи именно в таком свете¹²⁵².

Наиболее очевидная параллель – 2 Макк 3. Рассказ начинается с того, как сирийский царь Селевк посылает своего офицера Илиодора похитить деньги, хранящиеся в Иерусалимском Храме:

²⁴ Когда же он [Илиодор] с вооруженными людьми вошел уже в сокровищницу, Господь отцов и Владыка всякой власти явил великое знамение (*epiphaneia*): все, дерзнувшие войти с ним, быв поражены страхом силы Божией, пришли в изнеможение и ужас,²⁵ ибо явился им (*ophthé*) конь со страшным всадником, покрытый прекрасным покровом: быстро несясь, он поразил Илиодора передними копытами, а сидевший на нем, казалось (*ephaineto*), имел золотое всеоружие.²⁶ Явились (*pmsephanesan*) ему и еще другие два юноши, цветущие силою, прекрасные видом, благолепно одетые, которые, став с той и другой стороны, непрерывно бичевали его, налагая ему многие раны.²⁷ Когда он внезапно упал на землю и объят был великою тьмою, тогда подняли его и положили на носилки.²⁸ Того, который с большою свитою и телохранителями только что вошел в означенную сокровищницу, вынесли как беспомощного, ясно познав всемогущество Божие.

Наконец–то перед нами лошадь, однако она больше похожа на коней из видений Апокалипсиса, особенно последнего, серого, чем на оставшихся без всадника лошадей Микеланджело и Караваджо¹²⁵³. Следует заметить, что, хотя речь тут идет исключительно о видениях и небесных откровениях, побои, которые получил Илиодор, кажутся достаточно реальными. Эта история заставляет вновь задаться вопросом, соответствует ли разграничение небесного и земного, принятое как аксиома в западной культуре и столь часто соотносимое с субъективно–объективным эпистемологическим разграничением, представлениям иудаизма эпохи Второго Храма¹²⁵⁴.

¹²⁵¹ О речах в обстановке официальных судебных разбирательств см. Winter 1993, 327–331. О роли Вереники в процессе суда см. F. M. Gillman 2002.

¹²⁵² Еще одна частичная параллель сама по себе интересна, но увела бы нас в сторону: Филон, *Praem.* 165.

¹²⁵³ См., например, Откр 6:2, 3, 5, 8 и особенно 19:11–16, 19, 21. Для понимания общего фона ср. Зах 1:8; 6:2–8.

¹²⁵⁴ Подобная история, правда, без лошадей и битвы, приведена в 4 Макк 4:1–14; героем ее является не Илиодор, но сирийский правитель по имени Аполлоний.

Если предположить, что данная история или подобные ей были хорошо известны, это могло бы пролить свет на то, что побудило Луку изложить историю обращения Павла именно таким образом¹²⁵⁵. История с Илиодором говорит о том, как всемогущий Бог останавливает мародерствующего вора–язычника в тот самый момент, когда он уже готов был ограбить сам Храм. Его гордыня сломлена перед могучей силой Бога Израилева. Перенесите все это на эпизод на дороге в Дамаск, и намерение Луки становится удивительно понятным. Вот Савл из Тарса, только что одобрявший казнь Стефана (Деян 8:1), обвиненного, в числе прочего, в том, что тот высказывался против Храма. Однако теперь Бог Израилев печется не об Иерусалимском Храме. Место Храма и его сокровищницы занято – учениками Иисуса, которых преследует Савл! Мощь божественной силы открывается – и Савл уничижен, повержен наземь, погружен во тьму, так что ему приходится опираться на своих спутников. Крохотная преследуемая группа учеников открывается как истинный «Храм»; те же, кто их преследует, даже если ими движет ревность о Боге Израилеве и его Законе, отныне новые язычники¹²⁵⁶.

Вторая параллель, хотя и не столь тесная, находится в романе периода Второго Храма «Иосиф и Асенеф», действие которого сосредоточено на обращении Асенеф, дочери Потифара, и ее браке с Иосифом. После длительной покаянной молитвы Асенеф получает небесное видение:

Асенеф все смотрела, и вот, ближе к утренней звезде, небеса разодрались надвое и явился свет сильный и невыразимый. И Асенеф увидела его и пала на лицо свое во прах. И муж подошел к ней с небес и встал у головы Асенеф. И позвал ее и сказал: «Асенеф, Асенеф». Она же сказала: «Кто тот, который зовет меня, ибо дверь горницы моей заперта, а башня высока, и как же он тогда вошел ко мне в горницу?» И тот позвал ее вторично и сказал: «Асенеф, Асенеф». Она же сказала: «Смотри, вот я, господин. Кто ты, скажи мне». И он сказал: «Я домоправитель Господа и начальник войска Всевышнего. Поднимись и встань на ноги твои, и я скажу тебе то, что имею сказать»¹²⁵⁷.

Конечно, это повествование во многом отличается от рассказов о Павле в Деяниях Апостолов и об Илиодоре во Второй книге Маккавейской (и Аполлонии в Четвертой книге Маккавейской). В данном случае видению предшествует длительное покаяние, а за ним следуют женитьба и счастливая жизнь до старости, чего мы не найдем в Деяниях Апостолов или книгах Маккавейских. Однако параллели также поучительны: сильный свет, падение на лицо, повторяющееся обращение по имени, тот же вопрос: «кто говорит?» – и повеление подняться, встать и получить дальнейшие наставления. Начинает казаться, что такая форма была, по меньшей мере, известна в эллинистической еврейской литературе того времени и что таков обычный способ составления подобных историй.

Причиной тому вполне может быть и то обстоятельство, что Лука хочет пробудить в памяти также и библейские повествования о призвании пророков. Иезекииль пал на лицо

¹²⁵⁵ Barrett 1994, 441, снижает значение данной параллели, называя ее «довольно поверхностной».

¹²⁵⁶ Это отчасти соответствует мнению Bowker 1971: обращение Павла произошло благодаря размышлению о тронной колеснице Иезекииля, когда он пришел к выводу, что «мятежный народ» в Иез 2 – это не христиане, но еврейские вожди, пославшие его. См. Rowland 1982, 374–386; Segal 1990; 1992; Ashton 2000, 95сл.; но см. также сильное предостережение Hafemann 2000, 459сл.

¹²⁵⁷ Иосиф и Асенефа 14:2–8 (пер. Бурхарда в Charlesworth 1985, 224сл.).

свое перед славой Господа и услышал повеление встать и слушать¹²⁵⁸. Даниил, после поста и молитвы, видит человека в обстоятельствах, отчасти подобных рассказу Деяний Апостолов:

И поднял глаза мои, и увидел: вот один муж, облеченный в льняную одежду, и чресла его опоясаны золотом из Уфаза. Тело его – как топаз, лице его – как вид молнии; очи его – как горящие светильники, руки его и ноги его по виду – как блестящая медь, и глас речей его – как голос множества людей. И только один я, Даниил, видел это видение, а бывшие со мною люди не видели этого видения; но сильный страх напал на них и они убежали, чтобы скрыться. И остался я один и смотрел на это великое видение, но во мне не осталось крепости, и вид лица моего чрезвычайно изменился, не стало во мне бодрости. И услышал я глас слов его; и как только услышал глас слов его, в оцепенении пал я на лице мое и лежал лицом к земле. Но вот, коснулась меня рука и поставила меня на колени мои и на длани рук моих. И сказал он мне: «Даниил, муж желаний! вникни в слова, которые я скажу тебе, и стань прямо на ноги твои; ибо к тебе я послан ныне». Когда он сказал мне эти слова, я встал с трепетом¹²⁵⁹.

Очевидные параллели позволяют нам понять, что тут происходит. Лука хотел, чтобы у читателей всплывали в уме рассказы подобного рода во время слушания трижды повторенной истории о том, что произошло с Павлом на дороге в Дамаск.

Похоже, Лука, а возможно, и его оригинальные источники хотели пересказать историю таким образом, чтобы объединить Павла с израильскими пророками и провидцами прошлого, а также (это не столь бесспорно, но весьма вероятно) поставить его в один ряд с кающимися язычниками, которые обратились и встали на новый путь. Это могло стать апологией нового образа жизни и трудов Павла, его оправданием в глазах потенциально озадаченных или враждебных читателей, а также усилить драматическое напряжение по мере того, как рассказ повторяется в крещендо, сопровождая путь Павла, через мятежи и испытания, к окончательному пункту назначения – городу Риму. Истинный художник, Лука, рисуя этот портрет, подчеркивает то, что важно для его предполагаемых зрителей.

Все это, как и естественное стремление отдать приоритет Павлу – относительно раннему источнику, дает надежное историческое основание для того, чтобы не противопоставлять детали рассказов из Деяний Апостолов рассказам Павла о том, как он увидел Иисуса, или пасхальным повествованиям в канонических евангелиях (где Лука превосходно запечатлевает воплощенного воскресшего Иисуса). А это позволяет отбросить три распространенных шага или перехода, которые постоянно предпринимают при импрессионистическом соединении и смешении двух разных групп описаний: а) от света с неба в Деяниях Апостолов к «чисто субъективному опыту» (Деяния Апостолов, конечно же, ничего подобного не говорят); б) от гипотетического «субъективного опыта внутреннего света» Павла к предположению о том, что нечто подобное пережили все апостолы; в) от такого общего необъективного опыта к отрицанию телесного воскресения Иисуса. Ни один из этих ходов не оправдан.

Это не значит, что мы должны игнорировать Деяния Апостолов. На событийном уровне упоминание о дороге в Дамаск объясняет, почему Павел говорит о своем возвращении туда позже. Эти истории в достаточной степени согласованы. Но после их сопоставления нельзя прийти к историческому заключению о том, что Павел на самом деле не видел Иисуса (чего

¹²⁵⁸ Иез 1:28–2:1. Ср. также, например, Ис Нав 5:13–15, в свою очередь, перекликающийся с Исх 3:1–5.

¹²⁵⁹ Дан 10:5–11.

не сказано ни там, ни тут), или что он «видел» Иисуса лишь умом или сердцем (чего также нет в обоих источниках), или что он видел Иисуса просто как «существо из света» (чего опять–таки ни один из них не говорит). Вы можете взять яблоки с грушами и сделать фруктовый салат; вы не можете сделать пирожное со свининой. Павел говорит, что видел Иисуса, и это для нас остается исходным историческим фактом. Деяния Апостолов передают этот рассказ таким образом, чтобы передать аудитории свое понимание. На этой основе должно строиться любое историческое описание обращения Павла.

4. Обращение и христология

Но разве явление Иисуса во славе не привело Павла непосредственно, без какой бы то ни было промежуточной стадии «мессианства», к признанию божественности того, кого Павел увидел? Это недавно доказывали два автора, от которых я многому научился. Тут нам необязательно (да и место не позволяет) знакомиться со всеми их тезисами целиком, однако мы должны обратить внимание на некоторые моменты, где вопрос упирается в то, что видел Павел и какие выводы он из этого сделал.

Сейун Ким доказывает, что явление Иисуса на дороге в Дамаск было для Павла одним из штрихов в его мистическом образе Иисуса в стиле Меркабы как «образа Бога», который он истолковал в рамках мышления, где одними из главных представлений были «христология Адама» и видение «Сына Человеческого» у Даниила¹²⁶⁰. В своей гипотезе Ким опирается главным образом на 2 Кор 4:1–6, но по уже указанным причинам я считаю, что подобное использование текста непродуктивно. Я вполне готов принять в качестве гипотезы то положение, что когда Павел увидел Иисуса, он истолковал это событие, среди прочего, в рамках христологии Адама и «Сына Человеческого», но я по–прежнему убежден, что изначальное значение события для Павла следует искать в другом месте (это убеждение в том, что Иисус – Мессия). На мой взгляд, Ким склонен выводить каждый элемент богословия Павла просто из пережитого им на дороге в Дамаск, вне общего идейного фона иудаизма Второго Храма, внутри которого оно обретает свой смысл.

Такой проблемы нет у Кари Ньюмена, который куда лучше представляет себе иудейский контекст¹²⁶¹. Но в одном отношении он подобен Киму: он доказывает, что когда Павел увидел Иисуса во славе, то истолковал это как предвосхищение откровения божественной славы, входящее в обетование о восстановлении Израиля¹²⁶². Как и тезисы Кима, все это не так уж неправдоподобно и, я полагаю, содержит некоторые необходимые элементы полной картины. Но я остаюсь при убеждении, что это слишком упрощает ход мыслей, который имел место на самом деле.

То, на что обращают внимание Ким и Ньюмен, действительно могло присутствовать в событии, но как следствие первичной веры в мессианство Иисуса, – последнюю категорию, по–моему, Ким, подобно Хенгелю, чрезмерно отодвигает на периферию¹²⁶³. Из упоминаний Павла о том, как он пришел к вере, и из того, как он соотносит воскресение Иисуса с христологией, вырисовывается следующая картина, которая все объясняет гораздо лучше. Преследуя христиан именно как лжемессианскую секту, Павел столкнулся (так он считал) с живым доказательством того, что Бог Израиля защитил Иисуса от обвинения в ложном

¹²⁶⁰ Kim 1984 [1981]; 2002. См. теорию Боукера (выше, с. 427, прим. 55).

¹²⁶¹ Newman 1992; 1997.

¹²⁶² Например, Ис 40:5: слава ГОСПОДА будет открыта, и всякая плоть узрит ее.

¹²⁶³ См. ниже, с. 603–614.

мессианстве. Через воскресение Бог провозгласил, что Иисус воистину «Его Сын» именно в *мессианском* смысле. Это, как я думаю, стоит в центре Рим 1:3–4, с соответствующей цитатой из Ис 11:10 в Рим 15:12: воскресение являет, что Иисус – сын Давидов, корень Иессеев, Мессия Израиля, помазанник Божий.

А если Иисус оправдан в качестве Мессии, из этого немедленно следуют некоторые выводы. Значит, он есть истинный представитель Израиля; величайший переворот эпох уже начался; «воскресение» можно разделить на два этапа: это начаток – воскресение Иисуса Мессии, а затем воскресение народа Мессии, когда Мессия вернется. А если он – Мессия, следовательно, в согласии с библейскими источниками, рассмотренными нами ранее (Пс 2, Дан 7 и т. д.), которые в Новом Завете становятся ключевыми для развития представлений о Церкви Иисуса, – он есть *истинный Владыка мира*. Он есть тот *kyrios*, перед именем которого преклонится всякое колено. Он есть «Сын Человеческий», возвеличенный над зверями, Царь Израиля, восставший править народами. Но каждый шаг на этом пути (и думаю, эти шаги первоначальной Церкви совершались очень быстро, так что Павел застал уже хорошо развитую экзегетическую традицию) приближает нас к тому, чтобы сказать следующее: если Иисус есть *kyrios*, ныне возвеличенный над миром, – а это, повторяем, следует из его мессианства, – тогда библейские тексты с подобными выражениями становятся все труднее отделить от текстов, в которых слово *kyrios* указывает на Бога Израилева, на Самого ГОСПОДА. Иисус Мессия есть *kyrios*. Бог Израиля, почитаемый иудеями и христианами как истинный Бог, возвысил его и поставил истинным Владыкой мира, и, вкуче с Дан 7 и Пс 109, явно имеющими огромное значение для сознания ранней Церкви, это, очевидно, означает, что единый истинный Бог возвысил его для того, чтобы тот сел с Ним рядом на божественном престоле. Таким образом, – и подобное движение мысли, быть может, яснее всего в Флп 2:6–11, – если Иисус теперь возвеличен, чтобы разделить правление с Богом, тем Богом, который (как провозглашает Ис 45:23) не делит славы своей с другим, тогда этот Иисус должен быть извечно так или иначе «равен Богу»¹²⁶⁴.

Это ближе, чем принято думать, к повествованиям Луки в Деяниях Апостолов о случившемся с Павлом на дороге в Дамаск. Лука интерпретирует обращение Павла отнюдь не в том смысле, что тот увидел Иисуса и немедленно сделал вывод о его «божественной» природе. Лука подчеркивает другое: что Иисус открыл себя Савлу из Тарса как «Владыка». Но слово это – и само по себе, и даже в контексте Деяний Апостолов в целом – имеет слишком широкий диапазон значений, так что оно не равноценно просто понятию «божество». Первый раз рассказав об обращении апостола, Лука сразу говорит, что Павел доказывал в синагогах Дамаска, что Иисус – «Сын Божий»¹²⁶⁵. Сам Лука сразу объясняет смысл этого выражения: это не «божественное второе лицо Троицы», но, как и в Посланиях Павла, – «Мессия»¹²⁶⁶. Единственный случай, когда Павел еще раз употребляет это выражение в Деяниях Апостолов, убедительно это подтверждает¹²⁶⁷.

В то же самое время, – и соединение этих двух вещей, вероятно, является ключевым шагом в изучении начальной христологии, – мы обнаруживаем, что история на дороге в Дамаск в пересказе Луки построена так, чтобы пробудить в памяти сцены богоявления Ветхого Завета. Свет с небес, ярче полуденного солнца, пробуждает в памяти не только самую очевидную параллель – видение Даниила в главе 10, но также откровение на горе

¹²⁶⁴ См. Wright, *Climax*, гл. 4.

¹²⁶⁵ Деян 9:20 (ср. Гал 1:16).

¹²⁶⁶ Деян 9:22.

¹²⁶⁷ Деян 13:33, где приводится Пс 2:7. См., например, Wall 2002, 153.

Синае и знаменательное видение Иезекииля¹²⁶⁸.

Однако не стоит делать поспешные выводы. В самой близкой из этих параллелей, Дан 10, главный смысл заключен в том, что тот, кого видит Даниил, это не Бог, но ангел Гавриил¹²⁶⁹. Кажется, ближайшая параллель к тому моменту, когда Савлу дается повеление, это Исх 3:1–17: Моисей видит только горящий куст (не свет с небес, не подобие человека), но ГОСПОДЬ говорит ему, открывая себя как Бога Авраама, Исаака и Иакова, Я ЕСМЬ СУЩИЙ, и поручает ему идти к старейшинам Израиля и объявить, что долгожданное обетование о том, что они будут избавлены и получат свою землю, исполняется. «Моисей, Моисей!» – взывает ГОСПОДЬ, и это подобно: «Савл, Савл!» на Дамасской дороге. Вместо Я ЕСМЬ СУЩИЙ мы слышим: «Я – Иисус, которого ты гонишь»¹²⁷⁰. Лука обращает наше внимание на параллели, но одновременно хочет подчеркнуть и принципиальные отличия. Он не изображает Савла–Павла просто новым Моисеем (это место у него занимает сам Иисус) или новым Даниилом. В чем-то Павел подобен им, но, поскольку порученное ему не тождественно тому, что поручено им, его первое видение иное. Помимо всего прочего, ни в одном из рассказов Деяний Апостолов на самом деле не описан образ, увиденный Савлом. Свет сияет с небес¹²⁷¹, но (вопреки обще принятому представлению, как и в случае с лошадью Караваджо) Лука нигде не говорит ни о том, что Савл видит образ, сотканный из света, ни о том, что свет исходит от самого образа, а не «с небес» в более широком смысле.

Это может показаться мелочностью, однако важно не вычитывать нечто из текста, чтобы затем приписывать этому первостепенное значение, то, чего Лука нигде не говорил, – причем, поскольку он пересказывает эту историю трижды, это нельзя объяснить случайностью. На самом деле, из всех трех описаний только в 9:7 есть косвенное указание на то, что Савл действительно видел кого-то, в отличие от слепящего света и голоса. Похоже, свет с небес тут функционирует подобно неопалимой купине в истории Моисея: в повествование Луки он привносит драматический, притягивающий внимание, освещающий фон, в границах которого звучит голос, дающий поручение. И по меньшей мере рискованно, – как с экзегетической, так и с исторической точки зрения, – соединять «видение света» в рассказе Луки (в рамках которого, как можно судить по единственному намеку, Павел видит фигуру) со словами Павла, который определенно говорит, что «увидел Иисуса», и рискованно делать вывод, что Иисус тождественен этому свету или был его источником.

Любая попытка произвести полную историческую реконструкцию точного хода мыслей Савла из Тарса после видения порождает огромные разного рода проблемы. Когда мы сталкиваемся с такой ситуацией, нам стоит искать надежную опору. Лука говорит, что Павел сразу же стал проповедовать, что Иисус есть «Сын Божий» в мессианском смысле. Павел говорит, что Иисус был «поставлен Сыном Божиим» в мессианском смысле через воскресение. Именно в этом и Лука, и Павел видели основной смысл видения.

Но для обоих видение произошло в контексте, который призывает к развитию (и

¹²⁶⁸ Есть несколько параллелей между повествованиями Деян и Дан 10:4–21. Wall 2002, 150, указывает также на параллели с Исх 19:16, Иез 1:4,7,13,28; все они кажутся мне не столь близкими, хотя, конечно, как во многих библейских сценах откровения Павел падает на землю, ему велено встать, слушать и повиноваться (Деян 9:4, 6; ср., например, Иез 1:28; 2:1; 3:23сл.; 43:3; 44:4 с, например, Быт 17:3, 17, Лев 9:24, Ис Нав 5:14сл., Суд 14:20, 3 Цар 18:39, Дан 8:17сл., Тов 12:16). Все это, кажется, перебор, поскольку иные сцены тут – явления ангела ГОСПОДА, а иные (как огонь Илии) – знак божественной силы и так далее.

¹²⁶⁹ Ср. Деян 8:16; 9:21.

¹²⁷⁰ Исх 3:4 и Деян 9:4; Исх 3:14 и Деян 9:5, и, что касается поручения, Исх 3:10–17 и Деян 9:15, 20, 22; 22:14сл., 21; 26:16–18, 20. См. Wall 2002, 150сл., который видит параллель между Иисусом и Моисеем в Деян 7:23–43.

¹²⁷¹ Деян 9:3; 22:6; 26:13.

вероятно, очень быстрому) понимания всего значения того, что Иисус есть «Сын Божий» в мессианском смысле. Повествование Луки стоит в контексте пророческого видения, что соответствует косвенному указанию Павла на такой же контекст в Гал 1:15–16 (где вновь в центре откровения находится Иисус как «Сын Божий»). Тут мы снова стоим на надежной исторической почве. Поскольку призывание пророков исходило от Бога Израиля, – так его понимали, хотя иной раз оно совершалось через посредников, как в Дан 10, – откровение Иисуса как мессианского «Сына Божия» стоит на зыбкой грани нового, невысказанного ранее представления: что этот мессианский титул может содержать в себе нечто большее, чем могли себе вообразить люди, читая Пс 2 или 2 Цар 7. Павел употребляет Пс 109 так же, как это делает синоптическая традиция: он открывает там, что сын Давидов – это также и Владыка Давида¹²⁷².

Как он совершил это открытие? На мой взгляд, нам не следует думать, что Савл из Тарса, внезапно пришедший к убеждению, что Иисус есть Мессия, потом, в ходе размышлений, опираясь только на логику и библейские тексты, пришел к выводу о божественной природе Мессии (хотя в этом процессе, конечно, участвовали и логика, и размышления над Библией). Скорее мы можем представить себе примерно следующую последовательность (мы вернемся к этому вопросу в главах 12 и 19).

Контекст, в котором Савл пришел к убеждению, что Иисус есть Мессия, – это видение, во многом подобное библейским богоявлениям. Возможно, как предполагают некоторые, он действительно размышлял о тронной колеснице Бога и открыл, что сидящий на престоле – это Иисус¹²⁷³. Далее, продолжая молиться Богу Израиля день за днем, как он всегда это делал, но теперь с ощущением, что Иисус из Назарета – Мессия, «Сын Божий» в этом смысле, он обнаружил, что выражение «Сын Божий» должно обрести новое значение, с самого начала скрытое в значении первом и параллельное по функции другим случаям, когда иудеи взывали к присутствию и вмешательству трансцендентного сокровенного Бога¹²⁷⁴. Логические рассуждения и размышления над Библией Павла находились в контексте, с одной стороны, воспоминания о первом видении (истолкованном в рамках библейских образцов) и, с другой стороны, продолжающейся практики молитвы единому Богу Авраама, Исаака и Иакова и сопутствующих ей мыслей. И Павел все яснее стал понимать, что этот Бог послал Сына и Духа Сына (Гал 4:4–6); что Он разделил свою нераздельную славу с этим новым Владыкой (Флп 2:9–11), с тем, в ком отражен невидимый Бог (Кол 1:15), господство которого, благодаря широким возможностям слова *kyrios*, позволяло отличить «единого Бога Отца» от «единого Владыки Иисуса Христа», одновременно и с помощью тех же самых слов утверждая иудейский монотеизм перед лицом языческого политеизма (1 Кор 8:6). Это поразительное новое понимание единого Бога иудейской традиции не было капризом мысли. Каждый сделанный шаг подтверждало Писание; однако побудительной причиной такого движения было то, что Павел увидел на дороге в Дамаск и что он продолжал открывать, когда в молитве и в общении с другими верными он видел, что этот мессианский язык, на котором стали теперь говорить об Иисусе, способен передавать – и, по-видимому, был к тому предназначен – новые слова о том же Боге, о Боге Авраама, Исаака и Иакова.

Именно об этом непрерывном опыте познания единого истинного Бога в Иисусе Мессии, Владыке, и через него, о познании, совершающемся в церковном общении, говорит Павел во 2 Кор 4:1–6. Конечно же, существует богословская преемственность между тем, что он там сказал, и тем, что еще можно сказать (будь то Павел, Лука или мы две тысячи лет

¹²⁷² 1 Кор 15:25–28, а также понимание воскресшего Иисуса как «Сына», который в конце концов подчинится «Богу». Ср. Мф 22:41–45/Мк 12:35–37/Лк 20:41–44; см. *JVG* 507–509, 642сл.

¹²⁷³ Bowker 1971.

¹²⁷⁴ См. ниже, с. 622–630, 792–798.

спустя) о событии на пути в Дамаск и значении, которое оно в себе несет. Однако 2 Кор 4 не описывает это событие, и мы не можем извлечь оттуда отдельные элементы (например, что свет сияет «в наших сердцах», что, конечно же, не соответствует описанию происшествия на дороге в Дамаск) и вставить их во встречу Павла с Иисусом, не говоря уже о том, чтобы считать их основой этого события.

5. Заключение

Можно было бы еще много чего сказать об обращении Павла и о том, как оно соотносится с его богословием в целом. Кое-что на эту тему мы кратко представим позже. Но сказанного уже достаточно для того, чтобы завершить наше исследование о Павле. Важнейшие вещи для нас ясны: Павел верил, что видел воскресшего Иисуса лично, при этом он был твердо убежден, что Иисус обладал преображенным, но все же материальным телом. Попытки поставить под сомнение это заключение с помощью довода о том, «что на самом деле произошло» при обращении Павла, будь то на основании Деяний Апостолов или других отрывков из Павла, неубедительны.

Итак, мы рассмотрели наше самое первое свидетельство. Теперь пришло время расширить горизонт и изучить тексты последующих полутора столетий.