

Павел, Закон, благодать и ...«дешевая благодать»

Исследование Послания Римлянам на предмет обвинений, связанных с антиномизмом, в адрес апостола Павла

Владимир ЛЕБЕДЕВ, Россия, Хабаровск

© В. Лебедев, 2006

Взгляды известных мыслителей зачастую ставятся под вопрос, и порой неверно истолковываются, когда они предлагают идеи, идущие вразрез с общепринятыми представлениями¹. Апостол Павел, похоже, примкнул к числу таких мыслителей, когда начал проповедовать свое христоцентричное евангелие². Размышляя над сотериологией Павла³, и над тем, как порой несправедливо к ней относились в течение и после его жизни, можно задаться следующим вопросом: Какие аргументы мог бы выдвинуть апостол в защиту своего учения в ответ на те непростые обвинения, что он, якобы, учил легкому пути к спасению, или, возможно, тому, что выглядело как злоупотребление Божьей благодатью?

Задача данной работы состоит в поиске ответов на следующие вопросы:

Обвиняли ли Павла в том, что он преподавал антиномистскую доктрину, которую можно обозначить как «дешевая благодать»?⁴ Что могло происходить вокруг него такого, что дало повод к подобным обвинениям?

¹ Как предполагается, Павлово евангелие в нескольких аспектах противоречило религиозным взглядам того времени, что и вызывало подобные обвинения. См. Don H. Howell, "Pauline Thought in the History of Interpretation" in *BSac* 150:599 (1993): 303-27.

² Дж. Данн говорит, что евангелие Павла во многих отношениях было ново в религиозной обстановке I в. н.э. по причине его христоцентричного характера. J. D. G. Dunn, "How New Was Paul's Gospel?" in *Gospel in Paul* (ed. L. Ann Jervis and Peter Richardson; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 387-88.

³ О современных подходах к сотериологии Павла см. в разделе 2.

⁴ Один иудейский автор говорит, что учение апостола Павла имело явные антиномистские последствия в I в. н. э., и касательно Павловых посланий высказывается однозначно: «Либо теология раввинов должна была быть ошибочной, и их восприятие Бога искаженным, ... либо апостол язычников был крайне невежественным» (S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York: Schocken Books, 1961), 5, 18).



Владимир Лебедев, преподаватель Нового Завета и богословия в Дальневосточном библийском колледже, г. Хабаровск, Россия. В 2000 г. закончил Киевскую богословскую семинарию с получением степени Магистра богословия со специализацией в области библийского богословия. В настоящее время занимается подготовкой диссертации на соискание степени Магистра богословия в области новозаветных исследований при IBTS в Праге, Чешская республика. Несет дьяконское служение в церкви ЕХБ «Преображение» г. Хабаровска. Женат, имеет двух детей.

Если Павла обвиняли, то какие ответы – прямые или косвенные, давал Павел? И, наконец, какой образ мысли мог бы дать апостол на вооружение современным читателям Нового Завета, чтобы они смогли должным образом отреагировать на крайности, которые, к несчастью, зачастую путаются с библейским учением о благодати?

В процессе формулирования *восприятия* Павлом предполагаемых обвинений в распространении учения о «дешевой благодати» и его *реакции* на них я сосредоточусь на содержании Послания к Римлянам (далее ПР), касающемся поставленного вопроса. Я намерен обосновать ту мысль, что в ПР Павел (1) (частично) обеспокоен обвинениями со стороны иудеев в злоупотреблении им Божьей благодатью и распространении им религии антиномистского характера, (2) и что он опровергает оба предполагаемых обвинения посредством должного представления идеи Закона и особых спасительных черт его евангельских концепций благодати и праведности.

В процессе исследования были предприняты следующие шаги: (1) извлечение из ПР и обобщение высказываний, которые могли быть связаны с обвинениями, адресованными Павлу, в том, что он учит «де-

шевой благодати» или антиномизму; (2) краткий обзор конфликтующих взглядов на Павла и его оппонентов с целью определения фона, на котором возникли обвинения, и (3) предложение последовательного ответа на обвинения, основываясь на ПР, который состоит из обобщений ключевых богословских идей в порядке, ведущем к выводам, опровергающим обвинения.

1. Обвинения в антиномизме

1.1. Осмысление обвинений Павлом

Э. Каземанн считает, что, например, в ПР 3:8 «Павел воспроизводит *действительную* критику в его адрес со стороны, наиболее вероятно, христиан-иудеев»⁵ [курсив мой]. Другие утверждают с большей уверенностью, что в 3:8 отображается именно иудейское обвинение, в то время как в 6:1 приводится антиномистское неверное толкование вопроса из уст христиан-язычников⁶. Ряд авторов полагают, что в 3:8 некоторые язычники ошибочно ассоциировали свое антиномистское поведение с учением Павла⁷. Однако, более естественно в этой ситуации видеть противящихся, и вероятно, недоумевающих иудеев или иудаистов⁸, вступающих

⁵ E. Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 78. Данн видит в 3:8 «намеки на явную оппозицию» (J. Dunn, n.p., *Romans 1-8* on CD-ROM (Version 2.1g, 1995-1999), on Rom. 3:8).

⁶ Isaac Canales, "Paul's Accusers in Romans 3:8 and 6:1," *EQ* 57 (1985): 237-45.

⁷ Canales, 237-38. См. ссылку на W. S. Campbell, "Romans 3 as the Structural Centre of the Letter," *Novum Testamentum*, 23 (1981), 31; (note 3).

⁸ Гедеркоул (Gathercole) настаивает на том, что именно определенное крыло в иудаизме противилось Павлу. (Cf. Simon J. Gathercole, *Where Is Boasting?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), esp. 26, 197-98); Данн допускает присутствие и иудеев и иудаистов на стороне противников (*Romans 1-8*, n.p., on 3:8). Фитцмайер считает, что только христиане-иудаисты могли быть взбудоражены евангелием Павла (Joseph A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33; Doubleday: The Anchor Bible, 1993), 79).

в споры подобного рода (т. е. вокруг закона)⁹ с апостолом в ПР 3 (и 7); в то же время, глава 6 могла быть адресована против антиномистского толкования христианского хождения, преподаваемого Павлом.

1.1.1. Римлянам 3:7-8: Божье величие одобряет зло?

Как представляется, Павел столкнулся с оппозицией особого рода: его обвиняли в преподавании того учения, что якобы люди могут творить нечестие, т.к. в результате последствия все равно будут благими. Как звучит вопрос в 3:7-8: «Но если истинность Бога изобилует к Его славе из-за моей лживости, то за что меня осуждать как грешника? И почему бы ни говорить (как некоторые клеветают, что мы так и говорим): «Будем делать злое, чтобы явилось доброе»? Справедливым будет их осуждение!» (перевод мой).

В чем именно заключалось обвинение, сказать непросто¹⁰, ибо нам

известны очень мало деталей касающихся оппозиции, с которой Павел ведет диалог в данной ситуации. Были ли «некоторые» (3:8) в Риме или в другом месте?¹¹ Чем именно было обусловлено их недовольство?

Движущую силу обвинений и их содержание можно определить исходя из контекста. Мысль, изложенная Павлом в Римлянам 2, заключается в том, что внешние религиозные факторы (обрезание, обладание законом, и т.п.; 2:12, 25) не избавят неправедных иудеев от Божьего суда (2:3-5); он делает важное замечание, что «некоторые» не соблюдают Божьи заповеди (3:3 [τί γάρ; εἰ ἠπίστησάν τινας], ср. 2:22-23) и подлежат осуждению¹². Павел, опираясь на нормативную логику и, вероятно, желая упредить назревающий вопрос от его воображаемого собеседника-иудеиста, задает вопрос: «Что экстраординарного в том, чтобы быть иудеем?»¹³ (3:1). Согласно Римлянам 2,

⁹ Уместным кажется тезис Данна о том, что «христианские объединения в Риме возникли из иудейской общины города, состояли, по крайней мере изначально, из иудеев и богобоязненных язычников, которых привлекала вера в Мессию Иисуса, и чьи собрания по домам, вероятно, не вели себя так как будто они противились образу жизни и поклонения остальной иудейской общины» (Dunn, *Romans 1-8*, n.p., § 2.2.2).

¹⁰ Касательно вопросов в стиле диатрибы, с которыми пришлось иметь дело Павлу в ст. 1 и 3, Каземанн говорит, что здесь не имеется в виду какой-либо противоречивый вопрос (Käsemann, *Romans*, 78).

¹¹ Павел сталкивался с оппозицией в нескольких местах. В ПР можно найти намеки на дурное предчувствие касательно планируемого пути в Иерусалим; Павел просит верующих молиться за его избавление от «неверующих в Иудее» (15:31), вероятно иудеистов, которые противились его евангелию (Paul J.

Achtemeier, Joel B. Green & Marianne Meye Thompson. *Introducing the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001), 301).

¹² Ахтемейер называет это «безжалостной логикой» в Римлянам (*Romans. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Atlanta: John Knox, 1985), 54).

¹³ Перевод мой. Τι οὖν τὸ περισοῦν τοῦ Ἰουδαίου. CEV: “What good is it to be a Jew?” NRSV: “Then what advantage has the Jew?” Перевод περισοῦς словом «преимущество» или «польза» (ср. *NJB*, русск. Переводы РБО, Кассиана) неудовлетворителен. Термин означает «то, что выше, наверху», либо «экстра», или даже «изобильный» (см. T. Brandt, *περισσοῦς*, *NIDNTT* 1:728-30; *BAG*). Таким образом, вопрос, по сути, следует воспринимать так: «Что есть такого у иудеев, чего язычники не имеют?» Ответ: «Израчения Божьи». Это, на простом уровне, подразумевает *ответственность*, а не *привилегированную позицию*.

какого-либо преимущества¹⁴ в этом нет, однако не обладают ли иудеи чем-то, чего нет у язычников? Вдобавок к тому, есть ли какие-то преимущества от обрезания? На первую часть вопроса ответ ясен: да, изречения Божьи были доверены именно иудеям. Что же касается пользы от обрезания, она незначительна для тех, кто фактически не соблюдает закон (ср. 2:25): обрезание остается лишь признаком принадлежности к избранному этносу.

Затем Павел указывает на то, что многие иудеи решили не поверить (ἀπιστέω; 3:3), хотя их неверность и не могла упразднить или поставить под вопрос Божью верность. Последующие стихи (4-6) утверждают Божью праведность (юридически правое и верное ведение дел) в осуждении человека. К данному моменту, собеседник, предположительно, согласился с приговором Павла «иудеи столь же виновны, сколь и язычники», но, вероятно, не желая сдаваться, предпринимает другие маневры, говоря (перефразируя): «Ты, Павел, подразумеваешь, что мы вполне можем вершить зло, так как это приведет к какому-то благу и возвысит Божью

истинность?» (3:7-8). Посему, обвинение в оправдании греховного образа жизни по приличной причине, похоже, был высказан ясно, и неважно было ли оно когда-то высказано ему в лицо, или распространяемо за его спиной. Это обвинение требовало ответа, который и будет рассмотрен в разделе 3.

1.1.2. Римлянам 3:31 и 7:7,13: уничтожение закона?

Еще одно утверждение Павла могло быть сформулировано им в адрес именно обвинителей-иудаистов: «Упраздняем ли мы закон этой верой? Никоим образом! Скорее, мы утверждаем закон!» Вновь, аргументация в контексте помогает уяснить природу обвинений, на которые приходилось отвечать Павлу. Утвердив то, что все люди в равной степени виновны и справедливо осуждены,¹⁵ апостол затем отмечает, что закон задуман так, чтобы обострить осознание людьми их греховности (3:20). В мрачных рамках падшего состояния людей, Бог являет с очевидностью свою правоту (3:21)¹⁶ в разрешении этого состояния: по-

¹⁴ Как фактор благоволения, выгодная позиция, приобретение, превосходство (*Webster's Dictionary*). Д. Му горит [курсив мой]: «...Какими бы историческими привилегиями не обладали иудеи, это не помещает их в более выгодную позицию, когда дело доходит до Божьего суда» (Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 200-01).

¹⁵ 3:19: ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ. «Так чтобы весь мир мог быть подлежащим судебному преследованию (ὑπόδικος, *haraq legomena*) со стороны Бога».

¹⁶ δικαιοσύνη θεοῦ (3:21, 22). Здесь речь идет не о «Божьем типе праведности», которая дается человеку (как считает А. Т. Robertson

Word Pictures (Nashville: Broadman, 1931), 346), так же как и не о неясной идее «праведности от Бога», которая *приходит*, как в переводе NIV. Скорее πῶς φανέρωται, применимый также и к ст. 22, утверждает, что известным делается «Божья праведность/правота» как Его способ приведения людей в правильные отношения с Ним; Он делает это «независимо от закона», что согласуется с заявлением, что закон оперирует совсем иначе – заставляя осознать собственную греховность тех, кто живет «под ним» (v. 20).” *Author unidetif.*, “Romans,” n.p., *Expositor's Bible Commentary on CD-ROM. Version 2.5.1. 1989-1997*, on 3:21-22).

средством искупления кровью Христа (3:24, 25) Он делает грешников праведными/оправданными (3:24, 26, 30)¹⁷. Павел вновь подчеркивает в ст. 26-28, 30 то, что именно при условии веры (*πίστεϊ ἐκ πίστεως*) и независимо от закона, человек может быть объявлен правым. И вновь, как будто желая опередить оппонентов, Павел высказывает главный вопрос и в ст. 31 дает ответ, устраняющий всякое сомнение.

В процессе аргументации закон, который Павел – по его же словам – утверждает, был поставлен на должное место и его роль прояснена. Этот *номос*, вероятнее всего, и есть Моисеев закон, плюс, неизбежно, «вся система религиозной мысли, основанная на этом откровении [закона]»¹⁸. Здесь наблюдается связь со ст. 21б, в котором закон назван «свидетелем в пользу праведности от веры»¹⁹.

Итак, что еще следует сказать Павлу в опровержение вероятных обвинителей, которые укоряют его в пренебрежении законом, а значит и в распространении антиномизма: если человек становится угодным Богу независимо от соблюдения за-

кона, то зачем соблюдать его вообще? Ответ Павла будет рассмотрен в разделе о законе 3.1.

В Римлянам 7:7 и 13, иудаисты вновь появляются в поле зрения Павла, когда он касается способности закона выявлять грех и приносить обвинение в смерти (ст. 9-11). Иудейский ум, с его особыми предубеждениями, задал бы Павлу вопрос: Принуждает ли закон кого-либо грешить? Неужели заповеди Божьи превратились в причину для интенсификации человеческой грешности и в причину смерти?

1.2. Осознание Павлом (вероятных) антиномистских искажений

Вероятно, имея в виду обвинения, рассмотренные выше, Павлу приходилось озвучивать вопросы того же рода (для него риторические) также и в контексте обсуждения христианского хождения, и давать на них недвусмысленные ответы²⁰. В Римлянам 6:1-2 он задает вопрос: «Что же скажем? Следует ли нам продолжать грешить, чтобы увеличивалась благодать?» И в 6:15: «Что же? Будем

¹⁷ Вопрос о *δικαίωσις* («оправдать» или «сделать правым») будет обсужден в разделе 3.3. Я считаю, что Бог провозглашает грешников правыми, невиновными (оправдывает в судебном порядке), также как «делает их праведными» (в категориях этики). Я использую фразу «сделать праведным» в отношении *δικαίωσις*, потому что она гибкая и инклюзивная, т.е. может означать как одно, так и другое.

¹⁸ Барретт считает, что речь идет об иудейской религии (С. К. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (BNTC; London: Adam & Charles Black Ltd., 1957), 84). Вполне справедливо считать, что наряду с их первоначальной религией в жизнь иудеев назойливо и непреднамеренно пришли многие

культурные и религиозные «наросты», которые, в конечном счете, стали требованиями к благодетельности.

¹⁹ Käsemann (105) добавляет: «Павел не имеет в виду лишь юридическую функцию закона», но также закон в более широком смысле как ВЗ установление Божьей воли. «ВЗ воля Божья может проявиться только тогда, когда *номос* исчерпает себя как принцип достижений правоты. Посему, закон не противоречит принципу праведности по вере; наоборот, он призывает людей к этой праведности».

²⁰ См. Neil Elliot, *The Rhetoric of Romans* (JSNTSup 44; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 235-36.

ли грешить, потому что мы не под законом, а под благодатью?» Эти два вопроса, употребляющие особые глаголы (ἐπιμένωμεν τῇ ἀμαρτίᾳ и ἀμαρτήσωμεν), могут подразумевать различные уровни позволения греха (напр. греховный образ жизни и/или согрешения время от времени), хотя поспешные спекуляции такими особенностями рискованны²¹. В любом случае, дело, касающееся этих соvesщательно-риторических сослагательных глаголов, «не в том, будет ли отдельно взятый человек постоянно грешить, а в том, допустимо ли с моральной точки зрения постоянно грешить»²².

В этом разделе ПР (главы 5-8) Павел делает акцент на святое житие, опирающееся на Божье благодатное обеспечение. Он проводит различие между рабством греху и рабством праведности, и приглашает верующих избрать последнее (ср. 6:8-23). Это могло содержать немало больше значимости именно для язычников, которые однажды были ничем иным как рабами греха, чего сегодня им можно только стыдиться (6:20-21); едва ли это в равной степени могло относиться к иудеям, которых никогда не имело смысла отговаривать от откровенно греховной жизни за отсутствием таковой.

Итак, вопрос заключается в том, каким образом благодать, покрывающая все грехи, не попуститель-

ствует, не стимулирует, и/или не «смотрит сквозь пальцы» на греховное житие. Или, иначе, можно ли продемонстрировать то, что мнение о допустимости греховного поведения в жизнях христиан из-за того, что Божья благодать все покрывает, не находит оснований в учении Павла и является лживым. Если 6:1 и 6:15 представляют собой безответственные антиномистские спекуляции, то это не обязательно должно означать, что иудаисты не вторили им своими насмешками, и не клеветали на Павла так, как будто сам апостол одобрял склонность язычников к греховному поведению. Такая критика за кулисами очень вероятно могла возникнуть в некоторых особо предубежденных умах после услышанных слов Павла: «...закон пришел, так чтобы преступление умножилось», и «когда грех умножился, начала изобиловать благодать» (Рим. 5:20). Такое злоупотребление учением Павла также требовало ответа, который, как его дал Павел, будет предложен в разделе 3.2.

1.3. Обобщение и оценка оппозиции

Некто сказал, что «чем лучше мы понимаем оппонентов Павла, тем более полно мы поймем самого апостола»²³. В Павловом корпусе противостоящие активисты (называемые «лжебратиями» или «лжеучителями») обличаются крайне сурово, соответствующей терминологией (Гал. 5:10, 12; 6:13; Фил. 2:21; 3:2; 1 Тим. 1:6-7; Титу 1:10-11), и их «евангелие»²⁴ серьезно критикуется (Гал. 1:6-9).

²¹ См. Moo, *Romans*, 397.

²² См. Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 467.

²³ J. Louis Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul* (Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1997), 4-5, note 4.

Мартин достаточно мягко говорит, что оппоненты Павла были «сильно обеспокоены и стремились поправить то, что им казалось упрямством закон евангелизмом Павла»²⁵. Как бы то ни было, в некоторых иудеях/иудаистах можно распознать некое неразумное упрямство и завистливую карикатуризацию²⁶, возникшие в националистском сознании, которому был брошен вызов и которое потому чувствовало себя оскорбленным, и, возможно, также от индивидуальной гордости. Предполагаемое упразднение закона было лишь предлогом для их выражения. Павел вполне мог быть обвинен в нарушении некоторых национальных традиций, но вовсе не в поощрении аморального или беззаконного жития.

Следует также упомянуть, что Павел-иудей любил евреев и верил, что у его народа есть будущее (Рим. 9-11). Он не по своей воле конфликтовал с иудеями/иудаистами (см. раздел 2.2), и боролся лишь против их влияния, искажающего его евангелие (ср. Фил. 3:2; Гал. 2:4), а также против иных лжеистолкований его провозглашения (ср. Рим. 3:7-8, 31).

2. Историко-богословское обсуждение факта обвинения

Вдобавок к тому, что столь очевидно в ПР, книга Деяний, как историческая запись, свидетельствует о факте оппозиции Павлу и несогласии оппонентов с ним (Деян. 23:1-15; 24; 25:1-3; 26; 28:17-19; 22-29). Из этих текстов видно, что в большинстве случаев речь идет об иудеях, противостоящих ему и в основном в вопросах закона и пути обретения праведности. Когда это было нужно, Павел демонстрировал свою верность религиозному наследию его предков (напр. Деян. 16:1-3; 24:14), однако в его радикальном решении следовать Христу и в его учении было что-то, что вызвало в иудеях враждебность, вплоть до решения убить его²⁷. *Что же было причиной столь враждебной реакции, и каким аспектом учения Павла было это вызвано?*

2.1. Переосмысление личности Павла, роли закона и его иудейских обвинителей

В последние десятилетия исследователи жизни и писаний Павла разошлись во мнениях по вопросу взглядов Павла на закон, его отно-

²⁴ «...Он [Павел] знает, что «учителя» называют свое учение «евангелием». Следовательно, не меньше, чем сам апостол, «учителя» собственно есть евангелисты, которые видят себя не личностями, противостоящими Павлу, а проповедниками благой вести Божьего Мессии. То есть, они – иудеи, провозглашающие то, что называется евангелием» (Martyn, *Theological Issues*, 13).

²⁵ Там же, 14.

²⁶ Дани говорит: «Ясно то, что учение Павла о Божьей праведности подвергалось нападкам

потому что оно, якобы, попустительствовало греху, и ... Павел ... описывал мнение противников как клевету, намеренное выдачу белого за черное...» (*Romans 1-3*, 143).

²⁷ Как сформулировала это Розенблатт, «Павел не есть некто внешний для иудаизма.... Он не внедрял новое учение о законе и не игнорировал его...», и все же «оппозиция Павлу возникла из внутренних богословских споров в рамках иудаизма» (Marie-Eloise Rosenblatt, *Paul the Accused* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1995), 70-72).

шение к праведности и то, насколько его взгляды соответствовали иудаизму его дня²⁸.

Как показал Ф. Тилман²⁹, К. Монтефьоре стал первопроходцем в переосмыслении традиционного понимания Павла; он приписывал происхождение Павловых взглядов иудейской диаспоре (нечто отличное от палестинского иудаизма). Эллинский иудаизм был более пессимистичен касательно мира, закона, и характеризовался «законническим» пониманием Закона. Утверждения Павла, в этом случае, было против этого законничества в частности, а не против (предположительно) законнического иудаизма в целом. Тилман, хотя и кратко, продемонстрировал искусственность различия между палестинским и эллинским (в диаспоре) ветвями иудаизма, предложенного Монтефьоре и некоторыми другими авторами с похожим подходом (Шопенс, Дэвис)³⁰.

Позже Э. Сандерс предложил новый подход, вообще отрицающий идею иудаизма как религию праведности по делам; Сандерс утверждал, что Павел придерживался некоей «эксклюзивистской сотериологии», ход мысли которой следует «от раз-

решения проблемы к самой проблеме (падшему состоянию)». Согласно его взгляду, Павел считал все имеющиеся решения падшего состояния несостоятельными, за исключением Христа, в то время как иудаизм вовсе не был законнической религией, и Христа не следовало противопоставлять ей³¹. Радикальный Х. Райзанен настаивал на том, что Павел вообще неверно истолковывал роль закона в иудаизме, и что иудеи вполне верили в спасение по благодати; он рассматривал закон исключительно как кодекс, регулирующий убеждения и практику Божьего народа завета. Таким образом, то, что Павел говорил о законе, было плохо продуманным и противоречивым³². Дж. Данн, в свою очередь, сосредоточил внимание на социальной функции закона в иудаизме I в. н.э. Он считает, что Павел выступал лишь против иудейского злоупотребления законом как «обозначением границ», «признаком национальных привилегий», т.е. против некорректной дискриминации, которая относилась к сфере спасения только Израиль, исключая, таким образом, язычников³³.

Некоторые из этих недавних альтернативных взглядов на Павла

²⁸ See F. Thielman "Law," *DPL* 529-42, и S. J. Hafemann, "Paul and His Interpreters," *DPL* 666-679; содержательное обобщение Howell, "Pauline Thought" и изложение проблемы Дж. Данном в *Romans 1-8*, "Introduction" §5; также см. полезные обзоры взглядов и подходов у Brice L. Martin, *Christ and the Law in Paul* (NovTSup 62; Leiden: Brill, 1989), 39-68; Gathercole, 10-34.

²⁹ F. Thielman, *Paul and the Law* (Downers Grove: InterVarsity, 1994), 27-31, and "Law," *DPL*, 530-32. See also Westerholm, *Israel's Law*

and the Church's Faith (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1988), 34-46.

³⁰ Thielman, *Paul and the Law*, 33; Also, Hafemann, "Paul and His Interpreters," 671-73.

³¹ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London: SCM, 1977), 543-44.

³² См. обобщение у Thielman, *Paul and the Law*, 38.

³³ См. Dunn, *Romans 1-8*, explanation on Rom. 2:12, 25; Thielman, *Paul and the Law*, 42; Silva, "The Law and Christianity," *WTJ* 53:2 (1991): 339-354.

и закон не выглядят *адекватно* объясняющими то, почему Павел оказался под огнем критики *со стороны своих современников* касательно его истолкования закона; они также не обеспечивают понимания обвинений в адрес Павла по поводу предполагаемых упразднения закона или злоупотребления им. По отдельности, «одержимость» идеей Христа как единственного решения,³⁴ его новое понимание миссии для язычников,³⁵ или отвержение закона как «ограничителя», «обозначения границ»³⁶ не справляются с задачей. То, что иудаизм был именно религией благодати и веры, и что учение Павла низводило закон с его должного места, было лишь малообоснованным предположением ученых, занявших позицию «новой перспективы».

Отсюда моя позиция: обсуждаемые вопросы не столь «черно-белые», и, несмотря на писания, характеризующиеся упованием на милость Бога, иудаизм в значительной степени был законнической религией³⁷ (см. раздел 2.2.), и Павел не упразднял закон, и тем более не истолковывал его антиномистски (см. раздел 3.1).

2.2. Более традиционный пересмотр «переосмысления»

Согласно более традиционному подходу, другие ученые высказали предложения, представляющие интерес для данного исследования. Хэйфманн ссылается на К. Крэнфилда, который заново дал определение «фокуса на критику Павлом закона категориями критики именно законнических *искажений* закона; такое искажение и было выявлено Павлом посредством уникальной фразой «дела закона»³⁸. То есть, апостол противостоял не закону, а именно законническим толкованиям закона. С. Вестерхольм, хотя и не считает иудаизм в корне законнической религией, видит в ней смесь законничества, с одной стороны, и благодати, веры и обетований, с другой, что конечно приемлемо и разумно для всякого христианского богослова. Именно против этой «смеси», включающей исполнительность, т.е. исполнение определенных требований («дела закона») ради приобретения благого настоящего и будущего (ср. понятие «заслуги»), может выступать проповедник евангелия в процессе защиты радикального евангелия благодати

³⁴ Ср. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 544, 550.

³⁵ Ср. обзор подхода Сандерса к Павлу как миссионеру у W. P. Bowers, "Mission," *DPL*, 608-19, 614. С. Ким критически рассматривает гипотезу Дж. Дана о том, что взгляд Павла на закон (в защиту прав язычников на принадлежность к народу Божьему) получил свое развитие намного позже его обращения-призвания на дороге в Дамаск к донесению евангелия народам; см. Kim, *Paul and the New Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 2ff).

³⁶ Ср. Dunn, *Romans 1-8*, "Introduction" § 5.4.

³⁷ И хотя в мою задачу не входит оценка иудаизма 1-го века н.э. (здесь я зависю от работ других авторов, в большинстве, от Gathercole, *Where Is Boasting?*), некоторые тексты из (доступных нам) иудейских писаний периода Второго храма могут быть приведены в поддержку моего убеждения: Tob. 4:10-11; 12:9; Sir. 11:26; 17:23; 44:10-13; Bar. 4:1.

³⁸ Хэйфманн (Hafemann) ("Paul and His Interpreters," 671-72) ссылается на Крэнфилда (Cranfield's "St. Paul and the Law" (*SJT* 17 (1964): 43-68) и "The Works of the Law' in the Epistle to the Romans," *JSNT* 43 (1991): 89-101).

и веры³⁹. Тилман указывает на то, что хотя ВЗ Писания озвучивают Божью благодатную инициативу, «некоторые иудеи времен Павла» читали их по-своему, выделяя идею зависимости окончательного спасения от выбора человека в пользу добрых дел⁴⁰. Ряд других авторов высказываются подобным образом по данному вопросу; среди них Т.Шрайнер⁴¹, Д. Моу⁴², М. Силва⁴³.

Гедеркоул предложил свое исследование иудаизма, критикуя «односторонность» Сандерса⁴⁴. Он обсуждает фактор «похвалы», заново формулирует эсхатологическое измерение иудейской сотериологии (в сравнении с земным «номизмом завета» по принципу «*как оставаться в народе завета*») с большей точностью определяет термин «легализм», показывая недостаток адекватности теории «новой перспективы». Затем Гедеркоул объясняет «роль послушания в вопросе окончательного оправдания в момент *эсхатон*» и «разнообразие вариантов обсуждения темы конечного спасения «по делам»⁴⁵; он, таким образом, выявил тенденции мышления «по делам и заслугам» в иудаизме I века н.э. Он также внимательно отследил и точно определил такие черты, как характер религии,

сосредоточенной на религиозных практиках, в сравнении с внутренней диспозицией участников религии, и вопрос «вхождения в» религию. Термины, возникшие после Реформации, «самоправедность» и «праведность по делам» он справедливо откладывает в сторону, как неадекватные⁴⁶.

Упомянутые ученые ссылаются на многие тексты в иудейских писаниях Второго Периода (напр., Пс. Сол. 9:4-5; Юбил. 20:2; Сир. 15:15-17; 26:28; Тов. 12:9; 14:9, 11; Премудр. 2:22, etc., плюс 4 Ездры, которую Сандерс вообще отверг как слишком легалистичную для представления иудаизма того периода, а также характерные тексты Свитков Мертвого моря). Эти ссылки допускают доминирующее в иудаизме восприятие идеи наград и воздаяний за человеческие поступки и исполнительность, понимание того, что «спасение от Божьего гнева в значительной мере зависит от выбора человека поступать правильно и от того, насколько ему это удалось»⁴⁷, а также понимание «Закона как средства достижения праведности и жизни»⁴⁸.

С. Ким выявляет частый и явный произвол со стороны Дж. Дана в его реконструкции Павла и закона⁴⁹. Он считает, что *призыв* к мис-

³⁹ Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*, 143-50, 165-69, 172. См. также, Howell, "Pauline Thought," 324; Dennis E. Johnson, review of S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*, *JETS* 34:4(1991): 523-526.

⁴⁰ Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*, 64-68.

⁴¹ T. Schreiner, "Paul and Perfect Obedience to the Law: An Evaluation of the View of E. P. Sanders," *WTJ* 47:2 (1985): 245-278. "Paul's View of the Law in Romans 10:4-5" *WTJ* 55:1 (1993): 121-35.

⁴² D. Moo, "Law," "Works of the Law," and Legalism in Paul," *WTJ* 45:1 (1983): 73-100.

⁴³ Silva, "The Law and Christianity," *WTJ* 53:2 (1991): 339-353.

⁴⁴ See Gathercole, 10-34.

⁴⁵ Gathercole, 37, chapters 1-5. Cf. Thielman, *Paul and the Law*, 68.

⁴⁶ Gathercole, 30-31.

⁴⁷ Thielman, *Paul & the Law*, 66.

⁴⁸ Gathercole, 41, обсуждение книги Варух.

⁴⁹ S. Kim, *Paul and the New Perspective*, chapter 1, esp. pp. 7-35.

сии среди язычников и *обращение* к христологии и «новой» сотериологии (включая и его новый взгляд на закон) произошли *одновременно* на дороге в Дамаск, и получили свое развитие по мере размышления Павла об этих вопросах сразу после этого события-встречи. Весть для язычников, по логике вещей, должна была быть той же самой, что и для иудеев, с самого начала⁵⁰ – т.е. оправдание через веру во Христа (как уместно для всех без исключения), и именно без дел закона (что было бы уместным и понятным для иудеев конкретно). То есть, иудаизм фарисея Савла нуждался в переосмотре, и Савл нуждался в спасении по благодати подобно любому язычнику. Ким настаивает, что между иудаизмом Савла и иудаизмом, как Павел апостол его воспринимал, должен быть континуум. Он сделал наблюдения над тенденцией (в таких группах, как фарисеи и Кумранская община) к стремлению к праведности более значительной, чем просто ради того, чтобы «остаться» в религии Яхве (что очевидно напр. в «Правилах общины» и др. документах (1QS 5:1-10, 20-26; 8:20-9:6, *Pss. Sol*)); неудачи в исполнении закона в совершенстве не останавливали их усилий, но наоборот вызывали в «более богобоязненных иудеях» еще большие усилия, даже несмотря на обеспеченное законом искупление, отпущение грехов»⁵¹.

⁵⁰ Ibid, 22.

⁵¹ Ibid, 144-52.

⁵² Charles H. Talbert ("Paul, Judaism and the Revisionists," *CBQ* 63:1 (January 2001):1-2. Cited 11 November 2002. Online: <http://roquest.umi.com/pqdweb?Did=00000079014991&Fmt=3&Deli=1&Mtd=1&Idx=13&Sid=2&RQT=309>) занят вопросами, схожими с поставлен-

С. Талберт обобщает четыре возникшие в последнее время подходы к пониманию Павла и его отношения к иудаизму. (1) Иудаизм был законнической религией и Павел ей противостоял; (2) иудаизм не был законнической религией, и либо истолкование Павла было неверным, либо сам Павел был неправ и непоследователен в своем противостоянии; (3) иудеи-эллинисты были законниками, не палестинские иудеи, и Павел выступали против первых. Сам же Талберт обосновывает то, что (4) Павел выступал против «среднего иудаизма», который представляется как разнообразие взглядов, включая (а) законнический эксклюзивизм в отношении язычников, и (б) синергизм (стремление «остаться» в рамках завета, и «войти» в жизнь будущего века посредством исполнительности, соблюдения закона); при этом (в) «средний иудаизм» не исключал исповедание некоторыми иудеями религии, сосредоточенной на вере и благодати. Таким образом, Павел «критиковал (4а) и (4б) ради акцента на (4в)»⁵².

Приведенные в последнем разделе комментаторы предлагают наиболее подходящий вариант ситуации, объясняющей возникновение иудейских обвинений в адрес Павла, приведенных в ПР, что он, якобы, упраздняет, закон и/или злоупотребляет им. Вполне резонно по-

ными в данном эссе: Верно ли Павел рассматривал сложившуюся вокруг него ситуацию, полемизируя по вопросу «дел закона»? Если да, то что неправильного он в ней обнаруживал? И, как он понимал божественное благодатное обеспечение, действовавшее в людях после того, как они «входили» в народ Божий?

лагать, что, по крайней мере, многие иудеи – с законническим (в значительной степени) истолкованием закона и уповающие на религиозные обычаи ради «вхождения» или «пребывания» в религии Яхве – могли совершать нападки на учение Павла, ярко ориентированное на благодать и веру в понимание и использовании закона. Кроме того, «разнообразие нехристианских иудейских идей о роли закона находило свое отражение и в раннем христианизированном иудаизме»⁵³, и потому Павлу и приходилось противостоять иудаистам.

3. Назад к началам: Что Павел говорит в ответ на обвинения

Если Павел сталкивался с обвинениями в преподавании «дешевой благодати», то все, как представляется, вращалось вокруг его бескомпромиссной приверженности евангелию⁵⁴, религии⁵⁵, суть которой состоит в жизни перед Богом с полным упованием на Его спасительные свершения в *Его Сыне*, религии, которая, в особенном смысле, «независима от дел закона» (3:21). Такое вероисповедание, как считал Павел, немислимо без этически не-

порочной практики жизни⁵⁶. Павлова «версия евангелия» отличалась от иудаистского христианского усложненного евангелия и, наряду с этим, выступала любому проявлению терпимости к греховному поведению, которое, как полагали некоторые, находила извинение в уповании на благодать. В данном разделе будут обсуждены несколько ключевых концепций, с целью показать то, что обвинения против Павла в том, что он в своем учении одобрял или допускал беззаконие, абсолютно необоснованны. Акцент будет поставлен на концепцию закона, раз уж мы имеем дело с вероятностью антиномизма; темы благодати и праведности будут рассмотрены в более коротком объеме.

3.1. ЗАКОН

Если роль Моисеева закона в истолковании Павла понимать неверно, то вполне может появиться основание для обвинений (на самом деле неоправданных) в распространении порочного антиномизма. Некоторые ученые считают, что Павел никогда не занимался представлением собственного организованного понимания закона⁵⁷, и с этим можно со-

⁵³ Там же.

⁵⁴ Павел называет свое провозглашение «мое евангелие», или «наше евангелие» (Рим. 2:16; 16:25; 2 Кор. 4:3, etc.), отличая, таким образом, его от «другого евангелия», которое он вообще не считал евангелием (Гал. 1:7).

⁵⁵ Сандерс говорит о некоем «образе (порядке) религии» (pattern of religion), о таковом у Павла, у иудеев, и, в общем, как о религиозном сознании в любом народе (*Paul and Palestinian Judaism*, 16-18).

⁵⁶ «Главным элементом богословия Павла является его заметная обеспокоенность этикой.

И как пастор, и как богослов, Павел обращал внимание на результаты проповеди «его евангелия» – не только на вопросы начала и процесса спасения, поклонения и служения общины, но также и на то, как верующим стоит жить» (Dunn, *The Theology of Paul*, 626).

⁵⁷ «Он [Павел] не имел одного единого богословия закона» (Sanders, *Paul* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 84). Некоторые считали, что Павел сбит с толку и непоследователен. См. Raisanen, *Paul and the Law* (Tübingen: Mohr, 1987), xiv-xvi. См. также обобщение у Тилмана (Thielman, *Paul & the*

гласиться, но при этом невозможно отрицать, что он имел последовательный и когерентный взгляд на Закон⁵⁸.

Динамика Божьего закона, в историческом, богословском и этическом пространствах синтетически – согласно мысли Павла в ПР – может быть представлена следующим образом:

(1) Закон ведет к благодати, которую он содержал в себе и проявление которой предвосхищал (в последующих аспектах), в первую очередь, выявляя безнадежное состояние человечества в целом;

а) закон должен был обнажить и «увеличить» грех (3:20; 5:20; 7:7-9);

б) закон осуждает (2:12; 3:19)⁵⁹ и вызывает Божий гнев на грешников (4:15);

в) закон свидетельствовал о Божьей праведности (правоте), которой скоро надлежало явиться (3:21b);

(2) Закон был ослаблен, бессилен (8:3),

а) соблюдение закона, суть которого заключается в любви (13:8, 10), может оправдать человека (гипотетически, 2:13; 10:5⁶⁰);

б) естественный человек («плоть») не может быть сделан праведным (т.е./и оправдаться), исполняя некоторые «дела закона» (3:20)⁶¹;

в) обладание законом не приносит никаких привилегий. (Более того, привилегии (как напр., наследие, обетования, одобрение) приходят независимо от дел закона, по совсем иному принципу) (2:25-27; 4:13, 14, 16);

г) поэтому, опираться на закон (и/или исполнение закона) – безрезультатное занятие⁶², и бесполезно хвалиться Богом, так, как будто хвалящийся в совершенстве соблюдает закон (2:17; ср. 2:21-22; 9:31).

3) ...посему, Божья правота (праведность), справляющаяся с проблемой греха – должна быть независима от закона

а) грешник оправдывается (делается правым, праведным), независи-

Law, 10-11; conclusion in Thielman, "Law," *DPL*, 542. Хауэлл (Howell, "Pauline Thought," 303) цитирует Микса: «Настоящего Павла можно найти только в свете диалектики его очевидной непоследовательности» (Wayne A. Meeks, ed., *The Writings of St. Paul* (New York: Norton, 1972), 438).

⁵⁸ Сандерс (Sanders (*Paul*, 84)) говорит, что Павел писал о законе «разные вещи... в зависимости от обстоятельств... Это не означает, что Павел не имел организованных принципов, или что его высказывания были наобум. Каждое из высказываний звучало последовательно с одним из его главных принципов».

⁵⁹ Ср. Рим. 4:15. В связи с Гал. 3:19 см. Daniel B. Wallace, "Galatians 3:19-20," *WTJ* 52:2 (1990): 236.

⁶⁰ См. обзоры толкований и анализ Рим. 10:5 у Шрейнера (Schreiner, "Paul's View of the Law," 124-135).

⁶¹ «Дела закона», исполнительность (напр. Обряда обрезания), обсуждаемое в Рим. 2, то, на что иудеи уповали, чтобы быть (оставаться) народом завета (ср. 2:17; см. Dunn, *Romans 1-8*, explanation on Rom 3:20). В реальности, иудеи нарушали закон, предпочитая внешнюю форму религии сути закона, заключающейся в любви.

⁶² Рим. 2:17: Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπινομάζῃ καὶ ἐπινομαύῃ νόμῳ.... Опора на закон есть неверное использование закона, что Павел подчеркивал в ст. 13: быть просто слушателем закона, просто обладать им, не есть нечто экстраординарное, не приносит пользы (см. Murray, *Romans*, 81). Правильным является соблюдать закон, в том случае, если человек, в первую очередь, уповает на Господа (see Schreiner, *Romans* (BECNT; Grand Rapids: Baker, 1998), 129).

мо от того, какое отношение он имеет к закону (3:21, 28);

б) верующие во Христа не обязаны соблюдать закон ради обретения праведности (оправдания) (7:4, 6);

в) Христос положил конец попыткам человека обрести праведность посредством исполнительности (соблюдения закона) (10:4; 9:30-10:4).

4) ...и все же, закон, в определенном смысле, необходимо утверждать и исполнять;

а) утверждать, в смысле его истинной значимости и предназначения (см. пункт (1) выше; 3:31);

б) исполнять, в смысле соблюдения его моральных требований (8:4);

с) ... т.к. закон дан Богом и хорош, свят сам по себе (7:12, 14).

Божий закон был установленным завета для Израиля⁶³. Закон Моисея не был дан с тем, чтобы сделать

или соблюсти кого-либо праведным⁶⁴; закон лишь должным образом послужил тому, чтобы отмечать признаки определенной нации, чтобы открыть Божий характер и, наряду с этим, плачевное состояние человечества⁶⁵. Посему, так как этническая и религиозная тождественность и наследие не меняют положения дел, т.е. закон не способен разрешить проблему падшего состояния человека⁶⁶, то существует необходимость обеспечения лучшего пути⁶⁷. Следует уточнить, что Павел критикует не сам закон, а неверно направленные человеческие усилия и использование закона.⁶⁸ Закон следовало понимать в категориях приобретения праведности по вере; то есть, к праведности, которую он требует, следовало стремиться, опираясь на веру, а не на совершение определенных поступков⁶⁹, так как Христос явился как «конец» или цель закона⁷⁰.

⁶³ Н. –Н. Esser, νόμος, *NIDNTT*, 442.

⁶⁴ Или обрести благословение (привилегию); см. Рим. 4:13-14. «...Возможность быть Божьим народом не зависит от обладания или соблюдения Закона» (J. A. Ziesler, *Paul's Letter to the Romans* (TPINTC; Philadelphia: Trinity, 1989), 130).

⁶⁵ На что Павел ссылается, как на ὑφ' ἁμαρτίαν («под грехом»; Рим. 3:9) и ὑπὸ νόμου («под законом», т.е. осужденный; Рим. 6:14-15). «Под грехом» означает быть безнадежно пленным власти греха; ср. «раб греха» (6:17) (Моо, *Romans*, 201).

⁶⁶ Ср. неверное высказывание в статье «Закон» в «Словаре библейской образности» (“Law,” *DBI*, н.с. (курсив мой); «Закон выдвигает Божьи ожидания в отношении морального и духовного поведения Израиля, и руководства, данные Богом с тем, чтобы сделать их способными жить в соответствии с Его планом при сотворении».

⁶⁷ «Когда святой и духовный закон сталкивается с подавляющей и пагубной силой греха, он оказывается неспособным контролировать грех (Рим. 8:3). Эта необходимая зада-

ча по контролю осуществляется не законом, а посланием Богом его Павел видит то, что Закон, будучи неспособным выполнить эту задачу, впал в руки Греха, и Грех использовал Закон «убивать» людей (Рим. 7:7-11)” (Martyn, *Theological Issues*, 43).

⁶⁸ Вестерхолм не согласился бы с такой формулировкой, потому что он настаивает, что Павел упразднил закон полностью, что валидность закона не вечна, и христиане не обязаны быть приверженцами его предписаний, и т.п. (*Israel's Law*, 199-218). Я могу понять, почему Вестерхолм утверждает это, но, в конечном счете, непрусто с ясностью увидеть то, почему кому-то нужно было искать такой контраст и настаивать на нем столь интенсивно, если он, тем не менее, считает, что христианам следует следовать требованиям закона (p. 199).

⁶⁹ См. 9:31. Ἰσραὴλ δὲ διῶκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν. См. Dunn, *Theology of Paul*, 639-40; Thielman, *Paul & the Law*, 205-06.

⁷⁰ R. N. Longenecker (*Paul, Apostle of Liberty* (NY: Harper & Row, 1964), 147-52) говорит об «аннулирование» закона и «конце номизма».

В Рим. 10:4 термин «конец» (τέλος) может быть истолкован как «завершение», «исполнение»⁷¹; т.е. закон выполнил свою задачу по приведению людей к истинной праведности. Для Павла τέλος νόμου не есть «прекращение» функций или существования закона⁷² (не говоря уже об «отмене» его⁷³), хотя лексическое значение термина может это подразумевать. Так как, в функции закона входило не утверждение человека в праведности, (а значит, его и нет необходимости отменять, аннулировать его, в то время как недопонимание некоторых людей склоняется именно к этому⁷⁴), а выявление его слабости и приглашение к сверхъестественной правоте/праведности, то упраздняются всякие подозрения, что Павел пытался отменить закон в целом, либо его моральные требования, таким образом, давая зеленый свет «дешевой благодати». Другими словами, непредубежденное прочтение Рим. 10:3-4 не должно вызывать беспокойного вопроса, «Зачем же людям продолжать соблюдать мораль Моисеева закона, если он утратил свою значимость?».

Заключительная часть этого дефектного вопроса представляет собой ошибочные выводы критиков Павла. Скорее, (риторический) вопрос должен звучать примерно так: «Разве не пришел закон к фундаментальному завершению своей исторической роли?» Либо, «Произошло ли то, на что закон указывал в пришествии и свершениях Иисуса Христа?» Ответ, однозначно, «Да!», и это никоим образом не упраздняет и не угрожает значению и авторитету закона. Если есть необходимость расширить эту мысль, то мораль закона навсегда остается требуемой и полезной в христианском житии; церемониальная его часть (вкл. диетические, гигиенические, и т.п., разделы) до сих пор эффективно объясняет в образах и символах ВЗ богословие и оказывает помощь в его понимании прежде, чем его значение было раскрыто в Новом Завете.

Закон должен исполняться в христианской жизни (Рим. 8:4). Так как закон свят (Рим. 7), его требования⁷⁵ правильны и должны соблюдаться. Однако, «...Πληρωθή не следует воспринимать так, что верные

⁷¹ У Павла *телос*, в большинстве случаев, используется для обозначения «конечного результата» (ср. Рим. 6:21, 22; Фил. 3:19); значение «завершение» более подходяще только в 2 Кор. 3:13.

⁷² Ср. *NEB*; Деллинг (G. Delling (τέλος, *TDNT* 8:54-55)) говорит, значение *телос* в 10:4 – «завершение», или «окончание» (cessation). Шрейнер (Schreiner, “Paul’s View of the Law”) понимает значение термина как прекращение использование закона ради утверждения собственной праведности. Ср. Elliot, *The Rhetoric of Romans*, 243-44; Dunn (*Romans 9-16* on 10:4) обсуждает двусмысленность τέλος, и в целом продолжает склоняться к значению «исполнение», «результат на выходе».

⁷³ Cf. John Calvin, *Institutes of the Christian*

Religion (II, XI, 4) on CD-ROM. Version 1.0. 1998.

⁷⁴ Cf. Roger D. Congdon, “Did Jesus Sustain the Law in Matthew 5?” *BSac* 135:538 (1978): 117-25, 125.

⁷⁵ Крэнфилд подчеркивает грамм. число существительного (τὸ δίκαιωμα); это подразумевает то, что «требования закона», по сути, есть одна единица ... признаваемое и резонное целое» (С. Е. В. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh: T&T Clark, 1975), I:384). Мартин предполагает, что это единственное требование есть «заповедь любви», т.к. согласно Рим. 13:8-10, «любовь есть исполнение и обобщение закона» (*Christ and the Law in Paul*, 152).

исполняют требования закона в совершенстве.... Они исполняют требования в том смысле, что они имеют реальную веру в Бога ... которая направила их жизни к послушанию...»⁷⁶. Вестерхолм настаивает, что высказывание Павла об исполнении закона христианами, есть неадекватное основание для утверждения того, что христиане имеют обязательство перед его предписаниями (так как закон был лишь обязательством завета для Израиля, а не Божьей волей для всех людей всех времен)⁷⁷; однако, зачем кому-то вообще спорить об этом? Если закон оперирует во всем мире, выявляя его вину и делая его подотчетным перед Богом (3:19-20), то почему бы всем людям ни быть приглашенными принять его моральные требования (конечно, верно истолкованные и примененные)? Например, любовь, как суть закона, безусловно, предписана всем. (Можно подчеркнуть еще и то, что Павел в своих отрицающих высказываниях никогда не выступал против закона, а лишь помещал его на должную позицию в нужном порядке вещей).

Итак, я предполагаю, что напряженность существует не в том, стоит или нет христианам, которые «под благодатью», подчинять себя предписаниям закона, а в том, с каким намерением (обрести оправдание или потому что они оправданы) и какими средствами («по плоти» или «по Духу») они должны подчиняться предписаниям закона.

⁷⁶ Cranfield, *Romans* I:384.

⁷⁷ Cf. Westerholm, *Israel's Law*, 199-218.

⁷⁸ Лингвистическая точка отсчета – значение «принести радость посредством дара» (H. Conzelmann, *χάρις*, *TDNT* 9:393-4).

3.2. Благодать – не вседозволенность

Как было показано выше, закон указывал на Божье искупительное обеспечение, которое Павел называл благодатью. В его понимании, благодать есть безвозмездный, незаслуженный дар⁷⁸ правого положения перед Богом и этического преобразования для грешников (3:24; 4:4; 5:15, 17); вместе с этим приходит славная надежда для верующих (5:2) и «правление к жизни» (5:17, 21), «истинная жизнь», которая дана Богом, и посему отдаляет человека от зла⁷⁹. (Именно по принципу благодати Бог включает *всех* в Его спасительные ожидания (4:16), а иначе Ему нужно было бы дискриминировать одни группы от других. Это радикально отличается от любого подхода, вовлекающего заслуги и дела (11:6)). Благодать изобилует, чтобы покрыть грехи, и вовсе не в том смысле, что она равнодушно или сентиментально «машет рукой» на них; дело в том, что благодать действует более эффективно ради блага верующего, чем его преступления как грешника против него (5:20).

В понимании Павла, благодать никак не связана с пренебрежительностью в вопросе греха. В Рим. 3:7-8 Павел провозглашает то, что представляется осуждением в адрес тех, кто неоправданно обвиняет его, ведь «присутствие благодати никоим образом не делает грех менее гнусным»⁸⁰. Более того, благодать

⁷⁹ См. Bultmann, "The Concept of Life in the NT," *TDNT*, 2:861f.

⁸⁰ Ахтимейер (Achtemeier) делает достаточно интересное и правдоподобное заключение: последнюю фразу можно понимать «не как

пришла, чтобы сделать человека правым и праведным, в вопросах статуса и жизненной практики. «Верующие продолжают испытывать на себе эту благодать в пожизненном процессе освящения»⁸¹. Бог совершил в Иисусе и предложил нам достаточное благодатное обеспечение всего необходимого для морального преобразования: те, кто «под благодатью», мертвы для греха и живы для праведности (6:6-7; 11-22).

В главе 5 ПР Павел обозначает контраст между Адамом и Христом⁸² и, что касается благодати, он подчеркивает ее способность разрешить проблему падшего состояния человека, а именно реальности греха, в чьих угнетающих оковах, по словам апостола, человечество и находится⁸³. Благодать нельзя путать с попустительством⁸⁴; она сильна сделать для человека то, чего не мог сделать закон⁸⁵ (Рим. 8:3-4). Благодать нейтрализует эффект греха (осуждение, смерть, духовное безумие) и предлагает все необходимое для полноценного и здорового бытия. Посему, логика «Станем ли грешить, чтобы умножилась благо-

дать?», упомянутая Павлом в Рим. 6:1, 15, неуместна для обсуждения как вариант, и подвергается опровержению со стороны Павла.

3.3. Праведность и новая жизнь

Праведность⁸⁶, в понимании Павла, есть *законный статус* человека, однажды бывшего грешником, который теперь *оправдан* перед Богом (3:26; 4:3, 5-6, 9), и наряду с этим – *этическая квалификация и преобразование* практики и жизни. Сам по себе термин полон смысла тогда, когда актуально соблюдение и преобразование согласно определенным стандартам⁸⁷. Сандерс не прав, считая, что термины «праведный» и «праведность» не используются Павлом в отношении христианского опыта жизни, образа жизни, поведения, хотя он и прав в том, что Павел «никогда не ссылается на праведное бытие, как на должное поведение, требуемое для того, чтобы человек «остался в» религии»⁸⁸. Зислер говорит, что понятия «сделаться праведным» и «признание праведным» отдельные и особы по логике, но на практике они неразрывны»⁸⁹. И, конеч-

оправдывающий его самого вердикт в адрес тех, кто недопонимал Павла, а как заявление о том, что Божья преодолевающая благодать не одобряет легкомысленные «игры» с идеей эсхатологической справедливости. Последующий аргумент Павла (3:9-20), если его понимать так, что присутствие благодати не делает грех менее отвратительным, приобретает должный смысл: он вновь подчеркивает тот факт, что все виновны в грехе, несмотря на благость верного в своем слове Бора» (P. Achtemeier, “Romans 3:1-8: Structure and Argument,” *ATRSup* 11 (1990): 86).

⁸¹ A. B. Luter, “Grace,” *DPL* 372-74.

⁸² См. Cranfield, *Romans*, 284

⁸³ См. Eastman, *The Significance of Grace*, 129.

⁸⁴ Хотя благодать, конечно, есть некоторого

рода снисходительность, снисхождение, предпринятое Богом ради спасения падшего человека.

⁸⁵ Зислер (Ziesler) отмечает, что «закон может указать на путь, но не может снабдить людей способностью исполнять его» (*Romans*, 203)

⁸⁶ Термин δικαιωσις используется более 30 раз в ПР, шесть раз обозначая Божье правильное/праведное, законное ведение дела с человеком; остальные означают законные и моральные характеристики людей.

⁸⁷ David K. Lowery, “A Theology of Paul’s Missionary Epistles” in *A Biblical Theology of NT* (ed. R. Zuck; Chicago: Moody Press, 1994), 246.

⁸⁸ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 544.

⁸⁹ Зислер (Ziesler) (*The Meaning of Righteousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972),

но, δικαιοσύνη, как он используется в ПР, явно выступает в качестве описания этического жития из дня в день (особенно Рим. 6:13, 18-20). В некоторых контекстах, этот глагол собственно только это и обозначает, в частности в 6:7, где верующий описан (переводя на русский необычно) как «оправданный», или «сделанный правым/праведным (“righteoused”», как высказал это Каземанн) (прочь) от греха», или как освобожденный от греха⁹⁰. Части тела верующего должны быть инструментами праведности (6:13), что относится в первую очередь к правильному моральному поведению. Также и в 6:16, быть «рабом для послушания к праведности» означает быть морально достойным.

Представлялась ли праведность благочестивому иудею некоей добродетелью, которую нужно было *приобретать*, к которой нужно стремиться, или той, которую с готовностью следует практиковать? Если да⁹¹, то праведность, по Павлу, верным будет определять как *дар*, который следует принять (5:17; 9:30). Вместо ассоциации с *приобретением* праведности посредством подчинения закону (включая и мотивацию «из благодарности»), Павел говорит об *обладании* праведно-

стью «во Христе»⁹². Если бы кто-то рискнул предложить причину для того, почему верующий должен был быть приверженцем «номизма», то ему нужно было бы опровергнуть учение Павла о Христовом даре праведности как особом *статусе* и *обеспечении* для морального и святого жития (т.е. в соответствии с законом); пришлось бы утверждать, что все эти идеи Павла лишь фантазия и бессмыслица. В Рим. 8:10 Павел говорит, что хотя тело и «мертво» по причине грешности⁹³, присутствие Христа в верующем гарантирует то, что дух человека жив по причине праведности (которая, конечно, ведет к желаемым этическим последствиям). Посему, если Божьим обеспечением для практической праведности не пренебрегать, то не остается причин искать в Павловом понимании поклонения Яхве некую «дешевую благодать», или попустительство, или антиномизм.

Павел подчеркивал, что верующий, отождествленный со Христом, призван жить святой жизнью, и будучи оправданным, призван жить силой Духа, так чтобы τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου могли быть исполнены в нем (8:4)⁹⁴. Речь идет о «новизне жизни» (καλιότητι ζωῆς, 6:4), не просто о «новой», или «обновленной жизни»

5) ссылается на В. Тэйлора (V. Taylor) (*Forgiveness and Reconciliation* (London, 1941)) «который настаивает на том, что Бог провозглашает человека праведным *во Христе*, хотя во время провозглашения праведность есть вопрос воли и намерения, нежели свершения или достижения».

⁹⁰ ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Ср. Käsemann, *Romans* on 6:7. Термин также используется Сандерсом (Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (London: SCM, 1983), 10, 26). Шрейнер (Schreiner) говорит, что «оправданный» (“righteoused”) – термин неудачный,

и, верный своей традиции, предпочитает термин «оправданный» (“justified”) (“Paul and Perfect Obedience,” 245, note 3).

⁹¹ См. напр., Tob. 12:8-9; 14:11; Wis. Sol. 1:1; 5:15; Bar. 4:13; Sir. 26:28; особ. Sir. 27:8: «Если последуешь за праведностью, то обретешь ее и облечешься в нее». См., Dunn, *Romans 1-8* on 3:10; Gathercole, *Where Is Boasting?* 32, 60.

⁹² См. Longenecker, *Paul*, 161.

⁹³ См. обсуждение у Дана и Фитцмайера (Dunn, *Romans 1-8* on 8:10 и Fitzmyer, *Romans*, 490-91).

⁹⁴ Cf. Lowery, “A Theology of Paul’s Missionary Epistles,” 257.

(NIV, СБ), в которой Павел призывает христиан *ходить*, причем фраза ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν нетипична для греческой мысли, но характерна для иудейской⁹⁵; употребление Павлом образной речи, вероятно, было неслучайно, а именно, чтобы убедить скептически настроенных иудеев в действительной глубине христианской морали и благочестия (см. 5:10). Кроме того, вечная жизнь неразрывно связана со святостью и духовным умонастроением (6:22; 8:6). Обобщая, скажем, что евангелие Павла, с таким взглядом на праведность, исключает всякую возможность беззакония.

То, против чего выступал Павел, – примитивные религиозные пути (в сравнении с истинной праведностью), как говорит Мэрроу:

«...Настойчивый поиск осязаемого в религиозной жизни, навязчивая необходимость уверенности в предписанном курсе действий – как ритуальных, так и моральных, тревожащее побуждение знать всегда, в каком же положении человек находится перед Богом»⁹⁶.

Великая задача Павла состояла в утверждении идеи «попадании в (религию Яхве)» (getting in) в отношении язычников, и это объясняет его акцент на *оправдании* как даре; но он также говорит о *праведном поведении*, для которого все необходимое обеспечено Духом Святым. Неверным будет искать путаницу во взглядах Павла. Несогласие и путаница, равно как и ошибочные обвинения в адрес Павла в I в. н. э., воз-

никают исключительно от тех, кто «разделяли обеспокоенность Павла касательно морального жития, но при этом им не доставало оптимизма касательно достаточности силы Духа Святого для произведения в верующих такого жития»⁹⁷.

Заключение

Я формулирую тезис данного эссе следующим образом: евангелие апостола Павла заключалось в провозглашении Божьего благодатного обеспечения всего необходимого как для первичного оправдания (праведность), так и дальнейшего этического праведного хождения, и как таковое, оно возвышало Божий закон и исключало любые допущения нечестивого поведения, предположительно находящего извинения в ссылках на благодать. Посему, обвинения в распространении идеи «дешевой благодати» были лживыми, ошибочными и надуманными. Павла неверно понимать как выступающего за «дешевую благодать». Бросая вызов религиозным взглядам многих своих современников, он восстановил закон на должное место, не злоупотребляя Божьей благодатью сам и не уча этому других верующих. Его весть заключалась в том, что надежда, обещанная в законе иудаизма, обрела свое исполнение, и вовсе не в упразднении или унижении закона. Учение Павла о законе, благодати, праведности и новой жизни, подразумевающее божественное наделение способностью/возможностью к достойному житию, не допускает подозрений в распространении апостолом «дешевой благодати», или антиномизма какого-либо рода.

⁹⁵ Dunn, *Romans 1-8* n.p.

⁹⁶ Stanley B. Marrow, *Paul: His Letters and His Theology* (Mahwah: Paulist, 1986), 105.

⁹⁷ Westerholm, *Israel's Law*, 198.

Библиография

- Achtemeier, Paul J. *Romans. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta: John Knox, 1985.
- _____. "Romans 3:1-8: Structure and Argument." *Anglican Theological Review Supplementary Series* 11 (1990): 77-87.
- _____., Joel B. Green, Marianne Meyers Thompson. *Introducing the New Testament: Its Literature and Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Barrett, C. K. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. Black's New Testament Commentaries. London: Adam & Charles Black Ltd., 1957.
- Bauer, W., Arndt, William F. and F. Wilbur Gingrich. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- Bowers, W. P. "Mission." Pages 608-19 in *Dictionary of Paul and His Letters* edited by Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.
- Brown, Colin, ed. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. 4 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion* on CD-ROM. The AGES Digital Library Version 1.0. 1998.
- Canales, Isaac J. "Paul's Accusers in Romans 3:8 and 6:1." *Evangelical Quarterly* 57 (1985): 237-45.
- Congdon, Roger D. "Did Jesus Sustain the Law in Matthew 5?" *Bibliotheca Sacra* 135:538 (1978): 117-25.
- Cranfield, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 2 vols. Edinburgh: T&T Clark, 1975, 1979.
- Dunn, James D. G. "How New Was Paul's Gospel? The Problem of Continuity and Discontinuity." Pages 366-88 in *Gospel in Paul* edited by L. Ann Jervis and Peter Richardson. Journal for Study of the New Testament Supplement Series. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- _____. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- _____. *Romans 1-8* on CD-ROM. Logos Library System Version 2.1g, 1995-1999. Print ed., James D. G. Dunn, *Romans 1-8*. Word Biblical Commentary 38. Dallas, Texas: Word Books, 1988.
- Eastman, Brad. *The Significance of Grace in the Letters of Paul*. New York: Peter Lang, 1999.
- Elliot, Neil. *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialog with Judaism*. JSNTSup 44. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Fitzmyer, Joseph A. *Romans*. The Anchor Bible. Doubleday: The Anchor Bible, 1993.
- Hafemann, S. J. "Paul and His Interpreters." Pages 666-79 in *Dictionary of Paul and His Letters*. Edited by Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.
- Gaebelein, Frank E., ed. *Expositor's Bible Commentary. New Testament* on CD-ROM.
- Zondervan NIV Bible Library Version 2.5.1, 1989-1997.
- Gathercole, Simon J. *Where Is Boasting?* Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Howell, Don H. "Pauline Thought in the History of Interpretation." *Bibliotheca Sacra* 150:559 (1993): 303-27.
- Johnson, Dennis E. Review of S. Westerholm. *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*. *Journal of Evangelical Theological Society* 34:4 (1991): 523-26.
- Kasemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Kim, Seyoon. *Paul and the New Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Kittel, G. and G. Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76.

- Longenecker, Richard N. *Paul, Apostle of Liberty*. New York: Harper & Row, 1964.
- Lowery, David K. "A Theology of Paul's Missionary Epistles" Pages 243-97 in *A Biblical Theology of the New Testament* edited by Roy B. Zuck. Chicago: Moody Press, 1994.
- Luter, A. B. "Grace." Pages 372-74 in *Dictionary of Paul and His Letters*. Edited by Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G, Reid. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.
- Marrow, Stanley B. *Paul: His Letters and His Theology*. Mahwah, New Jersey: Paulist, 1986.
- Martin, Brice L. *Christ and the Law in Paul*. NovTSup 62. Leiden: E. J. Brill, 1989.
- Martyn, J. Louis. *Theological Issues in the Letters of Paul*. Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1997.
- Moo, Douglas J. "Law," "Works of the Law," and Legalism in Paul," *Westminster Theological Journal* 45:1 (1983): 73-100.
- _____. *The Epistle to the Romans*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Murray, John. *The Epistle to the Romans*. NICNT. Vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.
- Raisanen, Heikki. *Paul and the Law*. 2nd edition. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 29. Tubingen: Mohr, 1987.
- Robertson, Archibald Thomas. *Word Pictures in the New Testament*. 6 vols. Nashville: Broadman, 1930-1933.
- Rosenblatt, Marie-Eloise. *Paul the Accused*. Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1995.
- Ryken, Leland. James C. Wilhoit, Tremper Longman III, eds. *Dictionary of Biblical Imagery* on CD-ROM. Logos Library System Version 2.1g, 1995-1999. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1998.
- Sanders, E. P. *Paul*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- _____. *Paul and Palestinian Judaism*. London: SCM Press, 1977.
- _____. *Paul, the Law and the Jewish People*. London: SCM Press, 1983.
- Silva, Moises. "The Law and Christianity." *Westminster Theological Journal* 53:2 (1991): 339-54.
- Schechter, Solomon. *Aspects of Rabbinic Theology*. New York: Schocken, 1961.
- Schreiner, Thomas R. "Paul and Perfect Obedience to the Law: An Evaluation of the View of E. P. Sanders." *Westminster Theological Journal* 47:2 (1985): 245-78.
- _____. "Paul's View of the Law in Romans 10:4-5." *Westminster Theological Journal* 55:1 (1993): 121-35.
- _____. *Romans*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker, 1998.
- Talbert, Charles H. "Paul, Judaism and the Revisionists." *The Catholic Biblical Quarterly* 63:1 (January 2001): 1-22. Cited 11 November 2002 . Online: <http://proquest.umi.com/pqdweb?Did=00000079014991&Fmt=3&Deli=1&Mtd=1&Idx=13&Sid=2&RQT=309>.
- Thielman, Frank. "Law." Pages 529-42 in *Dictionary of Paul and His Letters*. Edited by Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G, Reid. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.
- _____. *Paul and the Law*. Downers Grove: InterVarsity, 1994.
- Wallace, Daniel B. "Galatians 3:19-20: A Crux Interpretum for Paul's View of the Law" *Westminster Theological Journal* 52:2 (1990): 225-45.
- _____. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Westerholm, Stephen. *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Ziesler, J. A. *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- _____. *Paul's Letter to the Romans*. TPI New Testament Commentary. Philadelphia: Trinity, 1989.