

Санкт-Петербургская
православная духовная академия



**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ
№6 (41), 2011**

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

Издательство СПбДА

М.В. Ковшов

«НОВЫЕ ВЗГЛЯДЫ НА ПАВЛА»: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ ЗАПАДНЫХ ПОДХОДОВ К ИССЛЕДОВАНИЮ ПОСЛАНИЙ АПОСТОЛА ЯЗЫЧНИКОВ

В статье на примере критического анализа основных современных направлений в изучении посланий св. ап. Павла предлагается один из возможных вариантов творческой рецепции достижений западной библеистики. Рассматриваются ключевые вопросы и проблемы изучения наследия апостола язычников на современном этапе, намечаются основные контуры дальнейшего развития методологической парадигмы отечественной православной библеистики.

Ключевые слова: «новый взгляд на Павла», социологический подход, феминистская критика, риторический анализ, канонический подход, методологическая парадигма православной библеистики.

1. Введение: важность учета контекста

Одним из важнейших вопросов для изучения посланий св. ап. Павла в современной западной библеистике является *проблема контекста*: с одной стороны, контекста, в котором находился сам апостол, с другой стороны, того контекста, в который его помещают интерпретаторы. По аналогии с двумя видами аллегории первый назовем авторским контекстом, а второй — герменевтическим¹.

1.1. «Герменевтический контекст»: история вопроса

Центральное значение проблемы контекста для западной библейской науки представляется вполне понятным. Истоки современной западной библеистики — в эпохе Просвещения, эре рационализма, в результате которого общепринятым стал подход, рассматривающий Священное Писание исключительно как

Михаил Всеволодович Ковшов — кандидат богословия, преподаватель кафедры библеистики Московской православной духовной академии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. равноап. Кирилла и Мефодия. Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 10-04-00133а.

¹Авторская аллегория — переносный смысл, который вложен в текст самим автором; герменевтическая аллегория — переносный смысл, который не был заложен в текст изначально, но извлекается из него толкователем. Соответственно, авторский контекст — та историческая, религиозная, культурная среда, в которой жил и творил автор произведения; герменевтический контекст — та среда, пребывание в которой автору приписывают его истолкователи, но к которой он сам, вполне возможно, и не принадлежал в действительности.

литературное произведение и минимизирующий Божественное участие в процессе его создания. В своей крайней точке данный подход приводит к презумпции невмешательства сверхъестественных сил в процесс написания библейского текста, то есть, по сути, к отрицанию Божественного Откровения как такового. Поскольку же, согласно известной фразе Лукреция, *ex nihilo nihil fit*, единственным возможным источником для тех или иных богословских идей становится та историческая, культурная, религиозная среда, в которой находился автор.

Апостола Павла в течение многовековой истории толкования его посланий чаще всего помещали в иудейский либо эллинистический контекст. В XIX в. под влиянием Ф.Х. Баура (Ferdinand Christian Baur) и основанной им ново-тюрингенской школы, затем школы истории религий, а в первой половине XX в. Р. Бультмана (Rudolf Bultmann)², господствовала точка зрения об эллинистических корнях мысли и богословия ап. Павла. В своих крайних проявлениях это направление представляло апостола почти что вторым или даже подлинным основателем исторического христианства. Во второй половине XX в. благодаря в первую очередь исследованиям Уильяма Дэвиса (William D. Davies) и Эдварда Петриджа Сандерса (Edward P. Sanders), а также другим представителям направления «Нового взгляда на Павла» («The New Perspective on Paul»)³, маятник качнулся в противоположную сторону, и апостолу Павлу «разрешили», наконец, быть «евреем от евреев» (Флп 3:5).

На сегодняшний день в мировом исследовании св. ап. Павла общепринятой стала тенденция, которую еще в середине 60-х подметил иудейский ученый Йоганнес Мунк (Johannes Munck): «Оглядываясь на исследования Павла в прошедшем десятилетии, можно заметить одну тенденцию, ставшую общепринятой в международной ученой среде, а именно: Павел — это иудей, и его следует понимать на фоне иудаизма и Ветхого Завета»⁴. В то же время среди ученых ведутся достаточно активные споры о том, к какому же именно направлению иудаизма следует отнести св. Павла⁵; соответственно, имеется достаточно сильная

²См.: Bultmann R. *Theology of the New Testament*. London: Scribner, 1955. Vol. I. 644 p.; см. также.: Бультман Р. *Теология св. ап. Павла // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание*. Т. I–II / Пер. с нем. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 58–187.

³См.: Dunn J.D.G. *The New Perspective on Paul*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. 539 p.; также см. его монументальное исследование *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006. 808 p.

⁴Цит. по: Макрей Д. *Жизнь и учение св. ап. Павла*. Черкассы: Коллоквиум, 2009. С. 511.

⁵Райт Н.Т. *Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства?* М.: ББИ, 2010. С. 21–22.

тенденция сводить все многообразие богословских идей апостола к еврейству, будь то раввинистический иудаизм, апокалипсический, фарисейский или какой-либо другой.

1.2. «Авторский контекст»: исследования иудейских ученых

Особый интерес в этом плане представляют работы иудейских исследователей. Здесь можно проследить две противоположных тенденции: с одной стороны, для некоторых из них характерно достаточно доброжелательное отношение к «апостолу язычников» (см. Рим 11:13; Гал 2:8; 1 Тим 2:7; 2 Тим 1:11). Например, раввин Дэниэл Боярин (Daniel Boyarin) в своей книге «Радикальный иудей» полагает, что св. Павел был радикальным критиком иудаизма изнутри него самого и радикальным реформатором, находившимся под влиянием идей греческого универсализма⁶. Большое внимание сегодня имеют также работы другого иудейского ученого, Марка Нейноса (Mark Nanos). По его мнению даже сторонники направления «нового взгляда на Павла» не являются вполне последовательными в своих рассуждениях, поскольку, имплицитно или эксплицитно, они так или иначе представляют Павла отступником, который больше не верит в значение Торы и иудейской галахи как значимых выражений веры⁷. В своей книге «Тайна послания к Римлянам» М. Нейнос видит в апостоле Павле — авторе послания — «вполне иудейского Павла, действующего целиком и полностью в контексте иудаизма», который и после своего обращения остался «добрым иудеем»⁸. Еще один иудейский автор, Алан Сигэл (Alan F. Segal), в своей работе «Павел-неофит: апостольство и отступничество Савла-фарисея»⁹ утверждает, что для того, чтобы правильно понять апостола, необходимо ясно осознавать, что «Павел был евреем и фарисеем, который обратился в новую еврейскую апокалипсическую секту и жил в эллинистическом христианском сообществе как иудей среди язычников»¹⁰. Вследствие этого св. Павел был маргина-

⁶Boyarin D. A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1994. P. 52.

⁷Nanos M.D. The Mystery of Romans: the Jewish Context of Paul's Letter. Minneapolis: Fortress, 1996. P. 5.

⁸Ibid. P. 9.

⁹Segal A.F. Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven – London: Yale University Press, 1992. 384 p.

¹⁰Цит. по: Barton S.C. Paul as Missionary and Pastor // The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 42.

лом среди своих иудейских сограждан, которые относились к нему, по мнению А. Сигала, весьма и весьма враждебно¹¹.

С другой стороны, среди еврейских ученых имеется тенденция и противоположного, недружелюбного отношения к св. Павлу. Например, для британца Гезы Вермеша (Geza Vermes) фактическим основателем христианства является именно апостол Павел, а вовсе не Иисус Христос. В своей книге «Религия Иисуса-иудея» Г. Вермеш задает читателям риторический вопрос: «Будет ли преувеличением сказать, что целый океан разделяет христианское Евангелие Павла от религии иудея Иисуса?»¹² По выводу Г. Вермеша, апостол Павел был «подлинным основателем христианства, <...> поэтическим и мистическим гением, способным создать многогранный, впечатляющий и захватывающий богословский шедевр. Без сомнения, Павел был самым одаренным и творческим автором среди авторов Нового Завета, хотя его изобретательность часто приводила к искажению и иногда к отмене подлинной вести Иисуса. Но он также был блестяще одаренным организатором, без чьего вклада христианство не существовало бы или было бы чем-то совершенно иным»¹³.

Другой еврейский автор, Хайэм Маккоби (Hyam Maccoby), считает, что в ранний период своей истории христианская Церковь представляла собой всего лишь небольшое течение в рамках тогдашнего иудаизма. Представители этого движения видели в Иисусе обетованного Мессию, который был распят на кресте и затем чудесным образом воскрешен Богом¹⁴. «Приверженность иерусалимской Церкви иудаизму дает серьезные основания полагать, что Сам Иисус был лояльным евреем, который вовсе не собирался основывать новую религию», — утверждает Х. Маккоби¹⁵. Когда же Иисус стал объектом поклонения как некая сакральная Божественная фигура, в первохристианской Церкви произошел раскол. Иудеохристиане продолжали считать Иисуса человеческим Мессией, в то время как языкохристиане сделали из Него некую божественную «жертвенную» фигуру. Центральное место в этом процессе Х. Маккоби отводит Павлу, который, по его мнению, вообще не был не только фарисеем, но даже евреем по

¹¹Ibid.

¹²Vermes G. The Religion of Jesus the Jew. Minneapolis: Fortress, 1993. P. 212. Г. Вермеш утверждает, что основной вызов для традиционного христианства, возможно, исходит от «главного обвинителя — Иисуса иудея». Ibid. P. 215.

¹³Цит. по: Макрей Д. Жизнь и учение св. ап. Павла. С. 510.

¹⁴Maccoby H. Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity. N.Y.: Routledge, 2006. P. 13.

¹⁵Ibid.

национальности¹⁶. Именно апостол Павел стал «инициатором концепции о Божественном жертвенном Иисусе, поскольку писания Павла являются самыми ранними, содержащими данную идею; кроме того, Павел провозглашает, что авторитет его учения обусловлен не традицией, а непосредственным божественным откровением»¹⁷. Именно в этой Павловой (а не Христовой!) Церкви, по мнению Х. Маккоби, и появился впервые христианский антисемитизм, во многом потому, что сам ап. Павел находился под влиянием идей гностического антисемитизма¹⁸.

Итог подобной интерпретации св. ап. Павла и его посланий вполне закономерен: «Попытки изображать Шаула (св. ап. Павла. — М.К.) отошедшим от Торы делают его в худшем случае лицемером и лжецом, а в лучшем — фигурой, не заслуживающей серьезного внимания»¹⁹.

1.3. «Авторский контекст»: «новый взгляд на Павла»

По убеждению ряда современных исследователей, в течение столетий учение св. ап. Павла немилосердно искажалось и использовалось интерпретаторами для обоснования собственных теологических убеждений²⁰. В частности, сторонники направления «нового взгляда на Павла» считают, что после Реформации его учение об оправдании верой стало площадкой для католико-протестантских споров по этому доктринальному вопросу, в то время как сам ап. Павел учил совершенно иному²¹. Но чему — по этому вопросу у приверженцев «нового взгляда» нет очевидного согласия. Фактически их объединяет только уверенность в том, что иудаизм времен св. ап. Павла не был законнической религией и не пытался оправдаться перед Богом исполнением дел Закона²².

Возникновение направления «нового взгляда на Павла» («The New Perspective on Paul») Джеймс Данн (James D.G. Dunn) связывает с именами Уильяма Дэвиса (W.D. Davies) и Эдварда Петриджа Сандерса (E.P. Sanders).²³ Проте-

¹⁶ *Maccoby H. The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity. N.Y.: Barnes & Noble, 1998. P. 50–61.*

¹⁷ *Maccoby H. Antisemitism and Modernity. P. 13.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Фридман Д. Иисус и апостолы исполняли Тору. М.: Теревинф, 2007. С. 74.*

²⁰ *Райт Н.Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. С. 25.*

²¹ *См.: Там же. С. 110–115.*

²² *Хейфманн С. Павел и его интерпретаторы // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета / Эванс К. и др., ред. М.: ББИ, 2010. С. 539.*

²³ В целом излаг. по: *Dunn J.D.G. Introduction // The Cambridge Companion to St. Paul. P. 9–10. Подробнее см.: Dunn J.D.G. The New Perspective on Paul.*

студя против чрезмерного внимания к эллинистическому «бэкграунду», У. Дэвис утверждал, что ключом к пониманию ап. Павла следует считать его еврейское происхождение²⁴. Однако основным камнем преткновения было глубоко укоренившееся негативное представление об иудаизме, которое держалось вплоть до выхода в свет книги Э. Сандерса «Павел и палестинский иудаизм»²⁵. Э. Сандерс заявил, что отправной точкой для понимания иудеями самих себя в качестве народа Божия (в равной степени для иудаизма периода Второго храма и раввинистического иудаизма) был Завет, заключенный Богом с Израилем. Этот Завет никогда не воспринимался как нечто, что можно заслужить человеческими усилиями. Таким образом, иудаизм в интерпретации Э. Сандерса не был религией юридического законничества, представители которой пытались заслужить свое спасение с помощью человеческих заслуг. Для того, чтобы обозначить оба аспекта — Божественный выбор, который не зависит от человека (Завет), и человеческий отклик на него, выражающийся в послушании Завету, — Э. Сандерс придумал особый термин: «covenantal nomism» (номизм, то есть законничество Завета или «заветный номизм»). Суть этого термина в том, что главным условием спасения в иудаизме было оставаться в Завете с Богом, а не пытаться заслужить спасение исполнением «дел Закона». Главной причиной, по которой евреи не могли принять христианство, была, согласно Э. Сандерсу, их убежденность в том, что они должны заботиться только о сохранении своего статуса пребывания в Завете: «В терминологии, свойственной иудаизму, человек вступает в договор с Богом благодаря милостивому избранию; он сохраняет этот статус соблюдением Закона и искуплением преступлений; такой человек является «праведным от Закона». Павел, однако, использует пассивную форму глагола *δικαιοῦν* в значении «быть переведенным из состояния греха в новую жизнь Христа». Таким образом, он может сказать, <...> что никто не «оправдывается» Законом, <...> но может также сказать, что имеющие праведность благодаря соблюдению Закона (обычное еврейское представление) не имеют праведности Божьей — то есть истинной праведности»²⁶. Иными словами, для того, чтобы быть оправданным в иудаизме, «необходимо *оставаться* в Завете, соблюдая законы и установления. Чтобы быть оправданным верою в христианстве, необходимо *перейти* из

²⁴См.: Davies W.D. Paul and Rabbinic Judaism. London: SPCK, 1962. 392 p.

²⁵Sanders E.P. Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia: Fortress, 1983. 227 p.

²⁶Сандерс Э.П. Павел, закон и еврейский народ // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / Чернявский А.Л., сост. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. С. 421.

одной сферы в другую, чтобы впервые стать причастным к эсхатологической праведности»²⁷.

Продолжая линию Э. Сандерса, Джеймс Данн утверждает, что «новый взгляд» проливает свет на богословие св. ап. Павла и позволяет нам увидеть, что его полемика с иудаизмом была направлена не против идеи о спасении через личные заслуги перед Богом («добрые дела»), а против намерения евреев любой ценой защищать свое исключительное право на Завет с Богом, в частности, от осквернения язычниками. То есть фактически ап. Павел полемизирует не с законничеством, а с иудейским национализмом, ярым защитником которого был он сам до своего обращения. В частности, он выступал против убеждения иудеохристиан в том, что соблюдение «дел Закона», таких как обрезание, законы о чистых и нечистых животных и тому подобных, продолжает оставаться условием пребывания в Завете с Богом. Именно в полемике с таким пониманием Павел и сформулировал свое учение об оправдании верой²⁸.

2. Толкование: экзегеза или эйсэгега? ²⁹

2.1. Социологический подход

При рассмотрении вопроса о взаимосвязи между контекстом, в котором находился сам апостол Павел, с контекстом, в который его помещают интерпретаторы, нельзя не упомянуть о социологическом подходе. Приверженцы этого направления ставят в центре своего внимания реалии, которые чаще всего забывают исследователи богословия св. Павла, а именно то, что его послания были адресованы конкретным людям, которые жили в определенных условиях и в то же время осознавали себя братьями и сестрами во Христе³⁰. Исследование подобных вопросов в социологической перспективе включает в себя, например, изучение таинств Крещения и Вечери Господней как социально значимых ритуалов. Основной целью этих таинств, с точки зрения социологического подхода, была инициация верующих и подтверждение их членства в общине³¹.

²⁷ Макрей Д. Жизнь и учение св. ап. Павла. С. 513.

²⁸ Dunn J.D.G. Introduction. P. 9–10.

²⁹ Экзегеза — истолкование; от греч. ἐξ-ηγήομαι, букв. «изводить», «выводить»; эйсэгега — от греч. εἰσ-ηγήομαι, букв. «вводить», «вносить». В современной теории интерпретации термин «эйсэгега» обозначает приписывание истолковываемому отрывку или всему произведению в целом чуждого ему значения, то есть по сути *введение* в текст нового смысла вместо того, чтобы уже имеющийся смысл *выводить*.

³⁰ Horrell D.G. An Introduction to the Study of Paul. N.Y.: T&T Clark, 2006. P. 109.

³¹ Ibid.

В качестве примера социологических толкований рассмотрим написанный Брюсом Малиной (Bruce Malina) и Джоном Пилчем (John J. Pilch) «Социологический комментарий на послания Павла»³². Авторы дают подробный комментарий к тексту семи так называемых «прото-павловых» посланий, в котором рассматриваются такие реалии, как измененные состояния сознания, крещение, обрезание, коллективная личностность, смерть и воскресение, одержимость, дурной глаз, гнев, рабство и многое другое³³. Подобная контекстуализация далеко не всегда является удачной. Часто авторы комментария не замечают, что новозаветные писатели, пользуясь понятным для своих современников языком, вкладывают в привычные термины совершенно новый смысл. Например, в параграфе «Дурной глаз» в качестве параллели к словам Господа Иисуса Христа «Светильник для тела есть око» (Мф 6:22) приводятся высказывания Аристотеля о том, что зрение произведено из огня, а слух — из воздуха, и т.п.³⁴ В данном случае авторы комментария скорее затемняют смысл евангельского текста, речь в котором, в контексте нравственных наставлений Спасителя, идет не о *физической природе зрения*, но о его *духовном значении* для спасения человека. Наиболее спорным утверждением «Комментария» стало то, что первые пять посланий Павла (1 Фесс, 1–2 Кор, Гал, Флп) были предназначены для евреев рассеяния, или «греческих израильтян», как их предпочитают называть авторы³⁵.

2.2. Феминистская критика

К социологическому направлению также относятся различные феминистские и либерационистские направления, такие как теология освобождения, афро-американское богословие и т.д. Странники этих направлений подходят к толкованию посланий св. Павла с позиций так называемой «герменевтики подозрения» и чаще всего задают вопросы, касающиеся равенства и других социальных проблем. Например: заботился ли Павел о том, что многие из его слушателей жили в убогих жилищах, скудно питались и т.д.? Почему апостол не критиковал рабство как наиболее явное и зримое выражение человеческого греха? И не слишком ли мало внимания он уделял положению женщин в патриархальном

³²Malina B.J., Pilch J.J. Social-Science Commentary on the Letters of Paul. Minneapolis: Fortress, 2006. 419 p.

³³Ibid. P. 331 ff.

³⁴Ibid. P. 360.

³⁵Ibid. P. 20.

обществе поздней Античности?³⁶ Очевидно, что подобного рода толкователи проецируют важные для самих себя проблемы на послания св. Павла и пытаются найти в них ответы на те вопросы, которые были не столь важны для него самого, либо ответы на которые он не искал.

Сторонники социологического направления в библеистике считают, что «взаимоотношения между текстом и окружающим миром никогда не являются прямыми, поскольку они оба отражают и преломляют (*через себя*) социальную реальность. Тексты являются комплексными артефактами, посредством которых выражаются конфликты общества»³⁷. Наглядной иллюстрацией этого положения может служить феминистская критика св. Павла.

Самой известной феминистской исследовательницей посланий св. ап. Павла, бесспорно, является Элизабет Шусслер Фиоренца (Elisabeth Schüssler Fiorenza). По ее мнению, Библия не только написана словами мужчин, но также служит утверждению патриархальной власти и притеснения, поскольку изображает Бога и описывает запредельную реальность в категориях мужского рода. Тем самым Священное Писание делает женщину незаметной или маргинальной³⁸. «Феминистская интерпретация, таким образом, начинается с герменевтики подозрения, которая применима как к андроцентрическим интерпретациям Библии, так и к библейским текстам самим по себе. Определенные тексты Библии могут быть использованы против борьбы женщин за освобождение не только потому, что они неверно истолкованы в патриархальном ключе, но и потому, что они есть патриархальные тексты, и таким образом служат узакониванию подчиненной роли женщины и ее второстепенного статуса в патриархальном обществе и Церкви», — считает Э. Фиоренца³⁹.

Следует, тем не менее, отметить, что по отношению к апостолу язычников Э. Фиоренца настроена достаточно дружелюбно. Она считает, что женщины в основанных ап. Павлом Церквях обладали достаточно высоким социальным статусом и положением в обществе. Однако, по мнению Э. Фиоренцы, заслуги самого апостола в этом нет, поскольку такое отношение было обусловлено эгалитарным характером христианского движения, которое ап. Павел уже уна-

³⁶ Лозе Э. Павел. Биография. М.: ББИ, 2010. С. 321.

³⁷ Rowland C. Social, Political and Ideological Criticism // The Oxford Handbook of Biblical Studies / Rogerson J.W., Lieu J.M., eds. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 658.

³⁸ Fiorenza E.S. Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation. Boston: Beacon, 1995. P. XI.

³⁹ Ibid.

следовал от Самого Иисуса⁴⁰. Например, в послании к Филимону этот «уравнительный» характер взаимоотношений в основанных св. Павлом Церквях раскрывается следующим образом: «Послание Павла к Филимону, единственное среди новозаветных писаний, адресованное домашней церкви, упоминает женщину среди руководителей Церкви в Филимоновом доме (последующие экзегеты чаще всего считали, что здесь идет речь о жене Филимона, хотя сам ап. Павел ее так не называет). В этом письме Павел, используя все доступные ему средства античной риторики, настойчиво требует, чтобы Онисим был принят в домашнюю церковь как «возлюбленный брат», то есть одновременно и как христианин, и как человеческое существо. <...> Это «новая семья», которая заменяет всякое природное родство, все социальные связи прежнего патриархального семейства. В ней нет господ и подчиненных, нет отношений превосходства и субординации. Согласно Павлу, это и есть *экллия*, «собрание святых», которые имеют равный доступ к Богу в Духе и являются, таким образом, равноправными членами Тела Христова. Социальные роли в этой *экллии* базируются не на природных или социальных различиях, а на харизматических дарованиях»⁴¹.

Однако подобный оптимистичный взгляд характерен далеко не для всех феминистских исследовательниц св. ап. Павла. В качестве примера можно упомянуть работу Антуанетты Уайэ (Antoinette C. Wire) «Коринфские жены-пророчицы»⁴² и «Подражая Павлу» Элизабет Кастелли (Elizabeth Castelly)⁴³. В первой из них предпринимается попытка доказать, что в Коринфе существовала группа радикально настроенных женщин-пророчиц, которые противостояли апостолу по целому ряду вопросов. Именно против этих женщин были направлены наставления ап. Павла о ношении покрывал и молчании женщин в Церкви (см. 1 Кор 14:34). Э. Кастелли, в свою очередь, указывает, что св. Павел использует подражательный язык («Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор 11:1)), для того чтобы утвердиться на вершине церковной иерархии⁴⁴.

⁴⁰Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul // The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 260–261.

⁴¹Fiorenza E.S. Bread Not Stone. P. 75.

⁴²Wire A.C. The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric. Minneapolis: Fortress, 2003. 326 p.

⁴³Castelli A.E. Imitating Paul: A Discourse of Power. Louisville: Knox, 1991. 176 p.

⁴⁴Излаг. по: Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 261–262.

3. Герменевтика: новые методы и подходы

С вопросом контекста и проблемой эйсэгеzy тесно связан другой вопрос — о принципах и методах толкования, которые способны дать адекватное понимание. В последнее время все большую популярность набирают модные категории «сюжет» и «нарратив»⁴⁵, поэтому нельзя не остановиться на этом подробнее.

3.1. Риторический анализ

Риторический подход заключается в использовании для интерпретации посланий св. ап. Павла критериев античной риторики⁴⁶. Исследование посланий с точки зрения риторики основывается на ряде умозаключений: во-первых, на убеждении, что эти письма служили заменой личному общению; во-вторых, на том, что св. Павел в них пытается убедить в чем-то своих адресатов, а древним искусством убеждения и была риторика; и наконец, Павел жил в среде, «насыщенной риторикой», в среде, в которой риторика была одним из основных занятий в учебном курсе как начального, так и среднего образования⁴⁷. Последователи данного подхода показывают, что апостол язычников использовал методы словесной аргументации, присущие эллинистической риторике, с целью убеждения своих слушателей⁴⁸.

В то время как в XIX в. основополагающие комментарии были написаны учеными, которые были хорошо осведомлены о риторической образованности св. Павла, в течение XX в., вследствие снижения требований к классической образованности исследователей Библии, возникло целое поколение ученых, которые либо не изучали греческую и латинскую классику и греко-римскую риторику, либо попросту не подозревали о ее значении для исследования посланий⁴⁹. Начало возрождению риторического подхода в XX в. положил Ганс Дитер Бетц (Hanz Dieter Betz) своей книгой «Апостол Павел и сократическая традиция»⁵⁰, а затем вышедшим в серии «Герменейя» комментарием на послание к Галатам⁵¹.

⁴⁵ Райм Н.Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. С. 22.

⁴⁶ Becker E.-M. Letter Hermeneutics in 2 Corinthians: Studies in Literarkritik and Communication Theory. London: T&T Clark, 2004. P. 12.

⁴⁷ Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 263–264.

⁴⁸ Ibid. P. 264.

⁴⁹ Ibid. P. 263.

⁵⁰ Betz H.D. Der Apostel Paulus und die Sokratische Tradition. Tübingen: Mohr, 1972. 157 p.

⁵¹ Betz H.D. Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Philadelphia: Fortress, 1979. 352 p.

В своем комментарии на послание к Галатам Г. Бетц представляет его апологетическим письмом и настаивает на важности античной риторики для его понимания. Используя терминологию латинской эпистолографии, Г. Бетц выделяет следующие основные части послания к Галатам:

I. *Praescriptio* — эпистолярный прескрипт (1:1–5).

II. *Exordium* — введение (1:6–2:11).

III. *Narratio* — изложение фактов (1:12–2:14).

IV. *Propositio* — выявление точек согласия и несогласия (2:15–21).

V. *Probatio* — доказательства, содержащие различные аргументы из Писания, опыта и т.д. (3:1–4:31).

VI. *Exhortatio*, или предостережения и наставления (5:1–6:10).

VII. *Conclusio* — заключение, содержащее последнюю атаку на противников св. ап. Павла (6:11–18)⁵².

Бен Уитерингтон (Ben Whiterington III) вполне справедливо замечает, что «риторические приемы в Павловых письмах всегда отмечались его комментаторами (например, риторические вопросы). Однако анализ структуры целых писем, если не брать во внимание эпистолярные вводные и заключительные элементы в качестве примеров риторики, является новым акцентом в Павловых исследованиях, хотя и весьма укорененным в той манере, в которой многие древние комментаторы Павла (например, Иоанн Златоуст) анализировали послания, начиная с ранней церковной истории. Подобный анализ проливает свет на: 1) значение Павловых вводных формул (например, благодарственной молитвы, или ее отсутствия, как в послании к Галатам); 2) функцию финальных эмоциональных увещаний (*peroratio*), которые мы находим в разнообразных посланиях Павла; 3) сатирические и иронические замечания Павла во 2 Кор 10–13, в которых его мнимое хвастовство используется для посрамления своих оппонентов; 4) и, наконец, цель и назначение таких писем: к какому роду или типу риторики они принадлежат: судебной с ее словесными атакой и защитой, совещательной с ее советами и разрешениями, или эпидектической с ее похвалами и порицаниями?»⁵³

Каков бы ни был ответ на последний вопрос, исследование риторической практики св. ап. Павла показывает, что «он скорее предпочитал убеждать, чем принуждать, скорее рассматривать обращенных им как свободных и разумных

⁵²Betz H.D. Galatians. P. VII–VIII.

⁵³Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 264.

личностей, которые должны составить свое собственное мнение о проблемах, к которым он обращается»⁵⁴.

3.2. Канонический подход («canonical approach»)

Еще одним значимым с точки зрения герменевтики методом является предложенный Бревардом Чайлдзом (Brevard S. Childs) так называемый «канонический подход». При таком подходе к истолкованию библейского текста преимущественное внимание уделяется не *процессу происхождения* библейских книг, а *конечному результату* — канону Священного Писания. При этом считается, что весь канон как целое может оказывать влияние на содержание входящих в него книг. В своей ранней работе «библейское богословие в кризисе» Б. Чайлдз предложил именно этот метод в качестве альтернативы либеральной библейской критике⁵⁵. Как отмечает Джон Бартон (John Barton), «историко-критические методы не вполне адекватны с литературной точки зрения, однако главный тезис Чайлдза состоит в том, что они неудовлетворительны богословски»⁵⁶. Причем сам Б. Чайлдз не был вполне доволен термином «canonical criticism» и даже совсем отвергал его, поскольку, по его мнению, употребляя словосочетания «каноническая критика» или «канонический анализ», мы тем самым невольно представляем канонический подход как еще один историко-критический метод, наряду с критикой источников, критикой формы, риторическим анализом и т.д. Канонический подход не является методом в этом смысле слова, поскольку он, напротив, дает основание для того, чтобы читать Библию как Священное Писание⁵⁷. Вместо этого Б. Чайлдз предпочитает термин «канонический подход»⁵⁸. В противоположность другому известному последователю данного подхода, Джеймсу Сандерсу (James Sanders), Б. Чайлдз сосредотачивает свое внимание не столько на процессе формирования канона, сколько на каноне как конечном результате этого процесса, а именно на форме и функции канонического текста⁵⁹.

⁵⁴ Ibid. P. 264.

⁵⁵ Childs B.S. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Knox, 1970. 255 p.

⁵⁶ Barton J. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Louisville: Knox, 1996. P. 79.

⁵⁷ Childs B.S. *The Canonical Shape of the Prophetic Literature* // «The Place Is Too Small for Us»: *The Israelite Prophets in Recent Scholarship* / Gordon R.P., ed. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995. P. 522.

⁵⁸ Ibid. P. 516, 522.

⁵⁹ Soulen R.N., Soulen R.K. *Handbook of Biblical Criticism*. Cambridge: James Clarke & Co., 2002. P. 30.

Хотя Б. Чайлдз приобрел известность преимущественно как исследователь Ветхого Завета, в вышедшей уже после его смерти книге «Церковный путеводитель для чтения Павла» он применил эти же принципы и к посланиям св. Павла и попытался рассмотреть их, исходя из канонической перспективы⁶⁰. Целью этой монографии, по словам Б. Чайлдза, было «исследовать экзегетические и герменевтические последствия канона для понимания в церковном контексте»⁶¹. Фактически Б. Чайлдз попытался предложить герменевтическую парадигму, которая была бы способна вывести изучение посланий апостола язычников из тупика «исторического Павла». Согласно этому последнему взгляду, «традиционному» для западной библеистики, подлинного или «исторического» Павла, не замутненного церковной интерпретацией, мы можем найти только в тех посланиях, принадлежность которых апостолу никем не оспаривается. По мнению же Б. Чайлдза, чтобы понять богословие Павла, мы должны не пытаться реконструировать его систему, развитие и так далее, а рассмотреть *каноническую форму* его посланий, которая и приведет нас к адекватному пониманию⁶². Мы должны читать послания не как отдельные письма, но в их новом каноническом контексте, иными словами, так, как это установила Церковь, поскольку именно Церковь собрала послания, упорядочила их и определила правила их истолкования⁶³.

В теории канонического подхода интерпретируются не только отдельные письма Павла, но и рассматривается влияние более ранних посланий на более поздние, а также воздействие корпуса посланий на другие части новозаветного канона⁶⁴. В этом случае послание к Римлянам становится своеобразным «введением» в канон св. ап. Павла, поскольку отражает его богословие в наиболее чистом, «рафинированном» виде. Весь остальной корпус посланий мы должны читать через «призму» послания к Римлянам, а не пытаться реконструировать хронологию написания посланий, чтобы затем проследить, как проходила эволюция его богословия от более ранних писем к более поздним⁶⁵. Остальные послания свидетельствуют о развитии богословской мысли апостола, а заключением к канону становятся Пастырские послания, поскольку они говорят о Пав-

⁶⁰ Childs B.S. The Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus. Cambridge: Eerdmans, 2008. 276 p.

⁶¹ Ibid. P. 3.

⁶² Ibid. P. 256–257.

⁶³ Ibid. P. 234–236.

⁶⁴ Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 265.

⁶⁵ Childs B.S. The Church's Guide for Reading Paul. P. 65–69.

ле по преимуществу как об учителе. Причем Б. Чайлдз намеренно не ставит вопрос о подлинности этих посланий. Он видит в них свидетельство уважения «пост-павлового поколения» к св. Павлу как хранителю и образцу здорового учения: «Функция пастырских посланий не в том, чтобы служить заменой Павлу. <...> Скорее, подобно Иоанну Крестителю, они служат указателем направления к реальному источнику продолжающегося откровения, — к Писаниям, к Павлу и к остальной части новозаветного евангельского провозвестия»⁶⁶. Подход Б. Чайлдза также предполагает своеобразную «экзаменовку» посланий в свете других писаний Нового и Ветхого Завета⁶⁷.

Самым главным недостатком канонического подхода, скорее всего, является утверждение Б. Чайлдза о том, что то нормативное толкование, которое Церковь определяет для посланий, не обязательно должно совпадать с авторским намерением и интенцией⁶⁸. «Но если канонический Павел не в ладах с историческим, который из двух должен быть принят в качестве нормативного для Церкви сегодня?» — вопрошает Бен Уитерингтон⁶⁹. В рамках канонического подхода трудно дать исчерпывающий ответ на этот вопрос, и предпринятую Б. Чайлдзом попытку примирить церковное толкование с научным богословием нельзя назвать вполне удачной.

Несколько иной подход демонстрирует Дэвид Тробиш (David Trobisch)⁷⁰. Он считает, что апостол сам собрал и отредактировал некоторые из своих посланий, снабдив их своей авторской рецензией. По мнению Д. Тробиша, Павел соединил Первое и Второе послания к Коринфянам, затем Римлянам и Галатам, и направил их вместе с надписью на «обложке» в Ефес (под этим «надписанием» Д. Тробиш подразумевает 16-ю главу послания к Римлянам). Эти четыре послания должны были читаться все вместе в той форме, в которой мы имеем их сейчас. Павел «опубликовал» этот канон из-за конфликта с иерусалимскими «столпами» (ср. Гал 2:9), чтобы показать, что разделяет христианскую точку зрения от иудейской. Другая причина такой «группировки» — забота апостола о сборах для Иерусалимской Церкви. Таким образом, согласно Д. Тробишу, св. Павел сам положил начало новозаветному канону⁷¹.

⁶⁶Ibid. P. 166.

⁶⁷Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 265.

⁶⁸Childs B.S. The New Testament as Canon: An Introduction. Philadelphia: Fortress, 1984. P. 251.

⁶⁹Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 266.

⁷⁰См.: Trobisch D. Paul's Letter Collection: Tracing the Origins. Minneapolis: Fortress, 1994. 107 p.

⁷¹Излаг. по: Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 267.

4. Богословие: (не)систематичность и проблема центра

Наконец, последняя важная проблема для современных западных исследователей апостола язычников — был ли Павел *систематичен* и где основной *центр* его богословия.

В течение XX в. на последний вопрос давались самые разные ответы. Рудольф Бультман (Rudolf Bultmann), например, делал особый упор на антропологию: «...» Павлова теология — не спекулятивная система. Она рассматривает Бога не в самой его сущности, а только постольку, поскольку Он значим для человека, его ответственности и его спасения. «...» Каждое утверждение о Боге есть одновременно утверждение о человеке и наоборот. По этой причине и в этом смысле теология Павла является одновременно и антропологией⁷². Павлова теология, по Р. Бультману, является в то же время и антропологией, поскольку антропологические термины составляют сущность Павлового экзистенциализма⁷³. Для целой группы более поздних интерпретаторов, в частности, для Иоганнеса Мунка (Johannes Munck), Уильяма Дэвиса (W.D. Davies) и Крестера Стендала (Krister Stendahl) таким центром было понятие истории спасения (нем. *Heilsgeschichte*). Исследования по богословию Павла Вернера Георга Кюммеля (Werner Georg Kümmel), Германа Риддербоса (Herman Nicolaas Ridderbos) и Джорджа Элдона Лэдда (George Eldon Ladd) организованы по этому же принципу⁷⁴. Эрнст Кеземан (Ernst Käsemann), критикуя излишний упор Р. Бультмана на антропологию с одной стороны и принцип истории спасения с другой, настаивал на том, что эвристическим ключом к богословию Павла является доктрина об оправдании верой⁷⁵.

4.1. «Семинар по Павлу»

Международный семинар по апостолу Павлу, проходивший в 1986–1995 гг. в рамках собрания Общества библейской литературы (Society of Biblical Literature), в течение многих лет пытался определить некое ядро его богословия, с которым согласились бы все участники семинара. Однако эти попытки оказались безуспешными. В фокусе внимания семинара, помимо проблемы центра богословия апостола язычников, также находился вопрос о

⁷² Бультман Р. Теология св. ап. Павла. С. 61.

⁷³ Bultmann R. Theology of the New Testament. Vol. I. P. 191.

⁷⁴ Излаг. по: Furnish V.P. Pauline Studies // The New Testament and Its Modern Interpreters / Epp J.E., MacRae G.W., eds. Philadelphia: Fortress, 1989. P. 334.

⁷⁵ Ibid. P. 334–335.

развитии его богословия в посланиях. Однако обсуждение застряло на проблеме, следует ли считать, что богословие Павла представляет собой богословие каждого отдельного письма, или же его лучше понимать как богословие, которое он уже представлял до написания посланий и которое обрело свою форму в процессе их написания⁷⁶. Или, может быть, под ним следует понимать богословие *читателя св. ап. Павла*, или той традиции, которой писания Павла дали толчок к развитию?⁷⁷

4.2. «Вероучительный компендиум» или «клубок неразрешимых противоречий»?

Феминистские исследовательницы полагают, что подобный подход к богословию св. Павла нельзя признать адекватным. Одна из участниц семинара, Жует Басслер (Jouette Bassler), даже выразила сомнение в том, что определенный центр его богословия может быть когда-нибудь найден. Она считает, что говорить о богословии Павла подобным образом значит совершать методологическую ошибку⁷⁸. «Хотя Павловы писания долгое время рассматривались в качестве компендиума богословского учения и принципов св. ап. Павла, современные ученые понимают их прежде всего как письма, а не доктринальные справочники. Послание Павла к Галатам не могло быть написано к Коринфянам и наоборот. Подобным образом и Евангелия были написаны для конкретных общин с их специфическими проблемами и богословскими пониманиями. Мы должны учитывать как содержание, так и контекст», — заключает Э. Фиоренца⁷⁹.

Некоторые исследователи идут еще дальше. Например, финский богослов Хейкки Райсанен (Heikki Räisänen) считает, что богословские взгляды апостола вообще полны вопиющих противоречий. Например, в послании к Галатам ап. Павел уничижительно пишет о законе и противопоставляет закон и благодать, в то время как в послании к Римлянам он находит, что они вполне совместимы друг с другом. Следует, однако, отметить, что точка зрения Х. Райсанена не получила широкой поддержки со стороны научной библейской общественности Запада⁸⁰.

⁷⁶Dunn J.D.G. Introduction. P. 11.

⁷⁷Dunn J.D.G. The Narrative Approach to Paul: Whose Story? // Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment / Longenecker B.W., ed. Louisville: Knox, 2002. P. 219.

⁷⁸Макреј Д. Жизнь и учение св. ап. Павла. С. 514.

⁷⁹Fiorenza E.S. Bread Not Stone. P. 33.

⁸⁰Излаг. по: Хейфманн С. Павел и его интерпретаторы. С. 541.

Виктор Ферниш (Victor Paul Furnish) отмечает, что большая часть современных исследователей убеждена в необходимости выявлять и показывать именно те богословские идеи и концепты, которые были важны для самого апостола. Однако какие именно проблемы были для него наиболее важными, что именно интересовало его в наибольшей степени — по этому вопросу очевидно согласия среди западных ученых нет⁸¹. «Важно отметить, что большая часть работ, посвященных мысли Павла, пытаются найти ее центр в какой-то отдельной *богословской доктрине*. Однако здесь возникает вопрос: может быть, все разнообразие предложений касательно доктринального центра соответствует не столько характеру Павлового мышления, сколько говорит о богословских взглядах его интерпретаторов?»⁸². По мнению В. Ферниша, задача толкователя состоит вообще не в том, чтобы очертить некую богословскую систему св. ап. Павла. Критикуя предшествующих исследователей за попытки вписать его мысль в жесткие рамки систематического богословия, В. Ферниш видит вызов для последующих ученых только в том, чтобы «найти способы выразить ситуационный и диалогический характер его (св. ап. Павла. – *М.К.*) богословия, не ограничивая в то же время многообразие попыток понять его основные убеждения и наиболее глубокие вопросы и проблемы»⁸³.

5. Заключение

Подводя итог весьма краткому обзору современных западных исследований наследия св. ап. Павла, нельзя не заметить, что с момента выхода книги Э. Сандерса «Павел и палестинский иудаизм» в начале 80-х гг. не произошло каких-либо существенных изменений или сдвигов общепринятой парадигмы. И хотя на сегодняшний день существует оппозиция «новому взгляду на Павла», причем как среди протестантов, так и среди католиков⁸⁴, попытки что-либо противопоставить этому направлению зачастую выглядят весьма бледно и очень походят на стремление вписать Павла в тот самый конфессиональный контекст, против которого и выступают сторонники «новой перспективы».

Джеймс Данн вполне справедливо замечает, что на современном этапе исследования «колесо сделало полный круг, начиная от Баура в раннем XIX ст. и

⁸¹ *Furnish V.P. Pauline Studies. P. 333–334.*

⁸² *Ibid. P. 335.*

⁸³ *Ibid. P. 338.*

⁸⁴ См. напр.: *Kim S. Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel. Tübingen: Mohr, 2002. 336 p.*; *Marshall T.R. The Catholic Perspective on Paul: Paul and the Origins of Catholic Christianity. Dallas: Saint John Press, 2010. 255 p.*

заканчивая современными дебатами. Как богословие и историческое значение Павла, иудея, поверившего в Иисуса Мессию, фарисейского зилота, ставшего апостолом язычников, может быть адекватно понято и оценено?»⁸⁵ Д. Данн не дает на этот вопрос окончательного ответа: «<...> центр богословия Павла и его историческое значение, не говоря уже о Павле самом по себе, так и останется неразрешенной загадкой»⁸⁶. Смогут ли западные библеисты XXI в. разгадать эту неразрешимую загадку, над которой безуспешно бились лучшие ученые XIX–XX столетий? Казалось бы, все способы уже были испробованы, начиная от радикальных критических методов XIX в. и заканчивая постмодернистскими подходами конца XX – начала XXI вв. Учитывая те дебаты, которые велись в XX в., и, в частности, на «семинаре по Павлу», решение этой проблемы в западной библеистике представляется труднодостижимым.

Также нельзя не отметить, что ключевую роль в этих дебатах играют протестантские ученые, католики же часто вынуждены «играть на чужом поле» и реагировать на достижения своих протестантских коллег. То же самое во многом относится и к православным исследователям. Однако у этого явления есть и оборотная сторона. Субъективизм, проистекающий из реформаторского принципа «Писание истолковывает Писание», по сей день приводит к многочисленным интерпретациям одних и тех же текстов. Эти толкования в чем-то друг друга повторяют, во многом друг другу противоречат, но так или иначе дробят единый смысл библейских книг и оставляют читателя в полнейшем недоумении, какую же из трактовок выбрать?

5.1. Перспективы применения современных западных подходов к истолкованию посланий св. ап. Павла в православной библеистике

Вместе с тем необходимо отметить, что в целом ситуация в сегодняшней библейской науке гораздо более благоприятна для православных исследователей, чем, например, сто лет назад, когда наши дореволюционные ученые вынуждены были больше времени посвящать полемике с отрицательной библейской критикой, чем самостоятельным научным изысканиям. На сегодняшний день эра безраздельного господства историко-критического метода ушла в прошлое, а некоторые ученые даже говорят о его «конце»⁸⁷. Сегодня всерьез воспринимаются такие подходы к толкованиям Писания, как, например, фемин-

⁸⁵ *Dunn J.D.G.* Introduction. P. 12.

⁸⁶ *Ibid.* P. 13.

⁸⁷ См. напр.: *Maier G.* Das Ende der historisch-kritischen Methode. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1974. 96 s.

нистская критика, которая относительно недавно была маргинальным явлением. «Феминистское толкование стремится освободить текст от его собственных идеологических ограничений», — замечает по этому поводу Кевин Ванхузер (Kevin J. Vanhoozer)⁸⁸. Однако, что тогда остается от текста? И не занимает ли в таком случае интерпретация место истолковываемого текста? Несмотря на то, что подобную экзегезу трудно не заподозрить в заинтересованности, феминистских исследовательниц и исследователей Писания воспринимают вполне серьезно. Подобные постмодернистские подходы на сегодняшний день весьма популярны, несмотря на то, что они фактически упраздняют не только изначальный смысл и авторскую интенцию текста, но и сам текст как таковой.

С другой стороны, некоторые подходы могут быть творчески использованы современными православными библеистами. Особый интерес представляет предложенный Бревардом Чайлдзом канонический подход. В особенности это касается послания к Евреям, которое по своему языку и литературному стилю весьма отличается от прочих посланий ап. Павла. Сам Б. Чайлдз не включает это послание в корпус апостола язычников. Но должны ли мы полностью отвергать его авторство на основании литературных и стилистических аргументов? И какое значение для нас имеет то, что Церковь включила его в канон посланий св. Павла? Не является ли это неким экзегетическим знаком для нас, что мы должны толковать это послание, показывая его нераздельную связь с прочими писаниями апостола, а не акцентируя внимание на особенностях и различиях? Перспективы использования канонического подхода в православной библеистике представляются достаточно широкими.

Большой простор для творческого использования представляют также исследования ученых, работающих в рамках парадигмы, ставшей общепринятой во второй половине XX в. Трудно не согласиться с общим выводом доктора Дэвида Фридмана (David Friedman): «Шаул остался соблюдающим Тору раввином и после того, как уверовал в Йешуа как в Мессию. Только осознав это, мы сможем верно истолковать писания Шаула. Они не входили в противоречие с его жизнью. Понимание этого должно помочь нам взглянуть на Шаула новыми глазами, ибо он любил Тору и не выступал за ее упразднение. По существу, как и Йешуа, он отстаивал ее верное понимание и применение»⁸⁹. Правда, попытки

⁸⁸ Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум, 2007. С. 268.

⁸⁹ Фридман Д. Иисус и апостолы исполняли Тору. С. 74.

сделать из апостола язычников «ортодоксального иудейского раввина» также зачастую приводят к крайностям, например: «В более поздней статье Данн показывает, что Павел продолжал придерживаться иудаизма, но также принял и апокалипсический элемент в личности и учении Христа. Что было нового в Павле, так это «свежее и окончательное развертывание древнего обетования», где были преемственность и неоднородность. Во главе угла евангелия стояла апокалипсическая кульминация истории спасения»⁹⁰. Однако в целом нельзя отвергать того факта, что св. Павел был и оставался до смерти «евреем от евреев», и изучение Ветхого Завета и иудаизма может оказать нам неоценимую помощь при толковании его посланий.

5.2. Цели и задачи изучения наследия св. ап. Павла на современном этапе развития отечественной библеистики

Говоря о целях и задачах изучения св. ап. Павла, его личности и его посланий в современной русской библейской науке, следует признать, что цели эти неотделимы от задач отечественной библеистики как таковой.

При виде множества самых разнообразных направлений и подходов в современной западной библеистике к истолкованию как Священного Писания в целом, так и посланий св. ап. Павла в частности, нельзя не задаться вопросом: не рискует ли православная библеистика потеряться в этом море течений и в процессе заимствования или творческого усвоения утратить свое собственное научное лицо? Безусловно, возрождающаяся отечественная библейская наука находится в весьма непростом положении. На современных библеистах лежит огромная ответственность за то, что будет представлять собой русская православная библеистика в текущем столетии. Необходимо отметить, что в начале XXI в. само словосочетание «русская библеистика» звучит уже не так, как в начале XX в. Сто лет назад практически все наши предшественники работали в рамках единой методологической парадигмы, одними из главных требований которой были безусловное признание богодухновенности Священного Писания и требование не исключать святоотеческую экзегетику из процесса его толкования. На заре прошлого века такие предписания никак не вписывались в рамки традиционного для западной библеистики историко-критического подхода. Поэтому Н.Н. Глубоковский вполне справедливо утверждал, что «протестантская

⁹⁰Макреј Д. Жизнь и учение св. ап. Павла. С. 514.

экзегетика исходит из ложного и одностороннего начала, почему ее метод и выводы ни в малейшей степени не могут быть для нас обязательны»⁹¹.

Сегодня ситуация изменилась. Хотя большинство западных исследователей продолжает работать в рамках историко-критического подхода, сама по себе западная библейская наука ныне уже совсем не та, что сто лет назад. И многие вещи, которые для православного библеиста представляются само собой разумеющимися, для его западного коллеги могут выглядеть как новая свежая тенденция.

Сегодня, например, как новый тренд рассматривается использование святоотеческой экзегезы при интерпретации Священного Писания. И если мы сможем аргументированно показать, что святоотеческие экзегетические творения предлагают адекватное толкование библейского текста, их нельзя будет отметить как некие «позднейшие экзегетические наслоения», «затемняющие» смысл Библии. Можно будет критиковать как сами эти толкования, так и ученых, их использующих, как сегодня критикуют, например, сторонниц феминистской интерпретации или афро-американского подхода. Но обойти своим вниманием, игнорировать будет уже нельзя.

В этих условиях главная задача нашей нынешней отечественной библейской школы состоит, как представляется, прежде всего в том, чтобы подготовить новое поколение молодых исследователей, академический уровень которых ни в чем не уступал бы уровню подготовки их зарубежных коллег. В этом и только в этом случае русская библеистика будет восприниматься как самостоятельная научная школа. Однако это только одна сторона медали. Сама по себе подготовка квалифицированных специалистов еще не является решением проблемы. Главный вопрос состоит в том, в рамках какой методологии будут работать эти исследователи? И если результатом их подготовки станет некритичное заимствование или ретранслирование методов и идей протестантской библеистики, разве будет это способствовать возрождению библеистики отечественной?

Поэтому второй важнейшей задачей (и даже, возможно, более важной, чем первая) отечественной библейской науки на современном этапе ее развития является разработка методологической парадигмы православной библеистики, то есть, по сути, методологии православной библейской герменевтики. Нельзя ска-

⁹¹ Глубоковский Н.Н. Лекции по Священному Писанию Нового Завета. Т. 1. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2006. С. 46–47.

зять, что ранее в этом направлении ничего не было сделано⁹². Однако исследования дореволюционных библеистов в области герменевтики были трагически оборваны революцией, и сегодня мы вынуждены начинать практически с тех же самых позиций, на которых в свое время остановились они.

В то же время нельзя игнорировать достижения западной библеистики. По справедливому замечанию протоиерея Димитрия Юревича, «бесмысленно спорить как полезно, ценно, да просто жизненно необходимо для нас обращение к современной западной библейской академической литературе. Не стоит и говорить о том, что при экзегезе библейского текста мы находим в западных комментариях и монографиях огромные пласты уже проделанной гигантской работы по нахождению, расшифровке, прочтению источников, относящихся к тем эпохам, когда был написан библейский текст»⁹³. Однако воспринимая то лучшее, что было сделано в западной библеистике в течение XX в., необходимо это лучшее использовать творчески и критично, осуществляя трезвую и всесторонне обдуманную рецепцию, а не занимаясь механическим копированием, компиляцией и эпигонством.

Поставленная таким образом задача представляется архисложной и, более того, в нынешних исторических условиях может казаться вовсе невыполнимой. Каждый православный библеист мог бы посвятить ее решению всю свою жизнь. Однако для выполнения вышеуказанной магистральной цели недостаточно усилий одного, пусть даже гениального человека. Для ее решения необходима координация усилий и совместная работа всех исследователей, работающих в рамках единой методологической парадигмы русской православной библеистики.

⁹²Содержательный обзор дореволюционных исследований в области библейской герменевтики см. в статье: *Юревич Д., прот.* Изучение библейской герменевтики в дореволюционных духовных школах и современные задачи дисциплины / Доклад на заседании секции библеистики Международной конференции «Церковь, наука и образование в России: история и перспективы», посвященной 325-летию Московской духовной академии, Сергиев Посад, Московская православная духовная академия, 12 октября 2010 года // Сайт СПбПДА. Дата обновления: 13.10.2010. URL: <http://www.spbda.ru/news/a-332.html> (дата обращения 07.02.2011).

⁹³Там же.

Источники и литература

1. *Бультман Р.* Теология св. ап. Павла // *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. Т. I–II / Пер. с нем. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 58–187.
2. *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум, 2007. 736 с.
3. *Глубоковский Н.Н.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2006. 408 с.
4. *Лозе Э.* Павел. Биография. М.: ББИ, 2010. 368 с.
5. *Макрей Д.* Жизнь и учение св. ап. Павла. Черкассы: Коллоквиум, 2009. 554 с.
6. *Райт Н.Т.* Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? М.: ББИ, 2010. 192 с.
7. *Сандерс Э.П.* Павел, закон и еврейский народ // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / Чернявский А.Л., сост. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. С. 371–600.
8. *Фридман Д.* Иисус и апостолы исполняли Тору. М.: Теревинф, 2007. 150 с.
9. *Хейфманн С.* Павел и его интерпретаторы // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета / Эванс К. и др., ред. М.: ББИ, 2010. С. 532–545.
10. *Юревич Д., прот.* Изучение библейской герменевтики в дореволюционных духовных школах и современные задачи дисциплины / Доклад на заседании секции библеистики Международной конференции «Церковь, наука и образование в России: история и перспективы», посвященной 325-летию Московской духовной академии. Сергиев Посад, Московская православная духовная академия, 12 октября 2010 года // Сайт СПбПДА. Дата обновления: 13.10.2010. URL: <http://www.spbda.ru/news/a-332.html> (дата обращения 07.02.2011).
11. *Barton J.* Reading the Old Testament: Method in Biblical Study. Louisville: Knox, 1996. 294 p.
12. *Barton S.C.* Paul as Missionary and Pastor // The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 34–48.

13. *Becker E.-M.* Letter Hermeneutics in 2 Corinthians: Studies in Literarkritik and Communication Theory. London: T&T Clark, 2004. 211 p.
14. *Betz H.D.* Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Philadelphia: Fortress, 1979. 352 p.
15. *Betz H.D.* Der Apostel Paulus und die Sokratische Tradition. Tübingen: Mohr, 1972. 157 s.
16. *Boyarin D.* A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1994. 366 p.
17. *Bultmann R.* Theology of the New Testament. London: Scribner, 1955. Vol. I. 644 p.
18. *Childs B.S.* Biblical Theology in Crisis. Philadelphia: Knox, 1970. 255 p.
19. *Childs B.S.* The Canonical Shape of the Prophetic Literature // «The Place Is Too Small for Us»: The Israelite Prophets in Recent Scholarship / Gordon R.P., ed. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995. P. 513–522.
20. *Childs B.S.* The Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus. Cambridge: Eerdmans, 2008. 276 p.
21. *Childs B.S.* The New Testament as Canon: An Introduction. Philadelphia: Fortress, 1984. 574 p.
22. *Davies W.D.* Paul and Rabbinic Judaism. London: SPCK, 1962. 392 p.
23. *Dunn J.D.G.* Introduction // The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 1–15.
24. *Dunn J.D.G.* The Narrative Approach to Paul: Whose Story? // Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment / Longenecker B.W., ed. Louisville: Knox, 2002. P. 217–230.
25. *Dunn J.D.G.* The New Perspective on Paul. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. 539 p.
26. *Dunn J.D.G.* The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids: Eerdmans, 2006. 808 p.
27. *Fiorenza E.S.* Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation. Boston: Beacon, 1995. 223 p.

28. *Furnish V.P.* Pauline Studies // The New Testament and Its Modern Interpreters / Epp J.E., MacRae G.W., eds. Philadelphia: Fortress, 1989. P. 321–350.
29. *Horrell D.G.* An Introduction to the Study of Paul. N.Y.: T&T Clark, 2006. 164 p.
30. *Kim S.* Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel. Tübingen: Mohr, 2002. 336 p.
31. *Maccoby H.* Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity. N.Y.: Routledge, 2006. 191 p.
32. *Maccoby H.* The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity. N.Y.: Barnes & Noble, 1998. 237 p.
33. *Maier G.* Das Ende der Historisch-kritischen Methode. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1974. 96 s.
34. *Malina B.J., Pilch J.J.* Social-Science Commentary on the Letters of Paul. Minneapolis: Fortress, 2006. 419 p.
35. *Marshall T.R.* The Catholic Perspective on Paul: Paul and the Origins of Catholic Christianity. Dallas: Saint John Press, 2010. 255 p.
36. *Nanos M.D.* The Mystery of Romans: the Jewish Context of Paul's Letter. Minneapolis: Fortress, 1996. 435 p.
37. *Rowland C.* Social, Political and Ideological Criticism // The Oxford Handbook of Biblical Studies / Rogerson J.W., Lieu J.M., eds. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 655–671.
38. *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia: Fortress, 1983. 227 p.
39. *Segal A.F.* Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven – London: Yale University Press, 1992. 384 p.
40. *Soulen R.N., Soulen R.K.* Handbook of Biblical Criticism. Cambridge: James Clarke & Co., 2002. 252 p.
41. *Vermes G.* The Religion of Jesus the Jew. Minneapolis: Fortress, 1993. 244 p.
42. *Whiting B.* Contemporary Perspectives on Paul // The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 256–269.