

ЗАКОН ХРИСТОВ КАК ИСПОЛНЕНИЕ ЗАКОНА МОИСЕЕВА: МОДИФИЦИРОВАННАЯ ЛЮТЕРАНСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ*

Дуглас Дж. Моо

Христиане никак не придут к согласию о месте закона Моисеева в жизни верующего, потому что в самом Новом Завете, как кажется, найдутся на этот счет противоположные высказывания. Господь, например, говорил о непреложности малейшей буквы («йоты») и черты в законе, кто же «нарушит одну из заповедей сих малейших», тот будет постыжен в Царстве Небесном (Ев. Матфея 5:18-19). Настолько же ясные утверждения о том, что закон не утратил своей силы, рассеяны по всему Новому Завету, к примеру: «закон утверждаем» (Римлянам 3:31); «посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра» (Римлянам 7:12); «но кто вникнет в закон совершенный, закон свободы, и пребудет в нем, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действии» (Иакова 1:25). С другой стороны, не менее убедительно говорится о том, что закон не имеет никакой власти над верующим: «конец закона – Христос» (Римлянам 10:4а); «вы не под законом» (Римлянам 6:14; ср. ст. 15); «потому что с переменою священства необходимо быть перемене и закона» (Евреям 7:12).

Столь разноречивые суждения о законе Моисеевом привлекали к себе внимание многих богословов и одновременно вызывали чувство недоумения с самых первых веков христианства. Но никогда этот вопрос не стоял так остро, как в последние два десятилетия, когда интерес к богословию закона Моисеева пробудился с особой силой¹. Целый поток всевозможных книг и статей, написанных на эту тему, казалось бы, не оставляет без внимания ни одного аргумента и ни одной грани вопроса. Однако ничего похожего на согласие так и не было достигнуто. Непримируемость выводов объясняется несколькими факторами, главный из которых – различие в богословских и герменевтических предпосылках, от которых отталкиваются библеисты и богословы при изучении различных текстов Священного Писания. Каким стихам отдается предпочтение и какие берутся за основу при толковании Библии, зачастую диктуется принадлежностью тому или иному конфессиональному или богословскому союзу.

Я ни в коем случае не критикую тех, кто ищет пути решения этой проблемы в рамках своей богословской системы, ведь настоящее библейское богословие не может существовать без какой-то структурной основы. В таком случае возникает вопрос: какая богословская система точнее всего отражает всю полноту библейского откровения? Или, если ограничиться интересующим нас вопросом, удастся ли найти такую богословскую

* Эта статья Дугласа Моо взята из книги "Пять точек зрения на Закон и Евангелие" под редакцией Стенли Гандри (*Five Views on Law on Gospel*, edited by Stanley Gundry [Grand Rapids: Zondervan, 1996]: 319-76). Переведено и опубликовано с разрешением.

¹ Причиной этому в значительной мере послужила новая точка зрения на иудаизм, представленная Сандерсом (E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* («Павел и палестинский иудаизм» [Philadelphia: Fortress, 1977]) и принятая после него многими учеными. Основные книги по этой теме: Robert Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); Klaus Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu: Igr historischer Hintergrund im Judentum und im alten Testament* (Neukirchen/Vluyn: Neukirchener, 1972); Ragnar Bring, *Christus und das Gesetz* (Leiden: Brill, 1969); A. van Dulmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus* (Stuttgart: Katholisches, 1968); Daniel Fuller, *Gospel & Law: Contrast or Continuum?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); Hans Hubner, *Law in Paul's Thought* (Leiden: Brill, 1989); Heikki Raisanen, *Paul and the Law* (Tubingen: Mohr, 1983); E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); Frank Thielmann, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (Leiden: Brill, 1989); Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law* (Philadelphia: Fortress, 1991); Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); S.G. Wilson, *Luke and the Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Обзор литературы 1977–1986 гг. на тему отношения апостола Павла к закону Моисееву см. в моей статье «Paul and the Law in the Last Ten Years» («Павел и закон в последнее десятилетие», SJT 40 (1987), стр. 287-307).

систему, которая бы позволила составить в единую непротиворечивую картину все тексты, говорящие о законе Моисеевом, *не прибегая* к натянутым или неестественным объяснениям? Каждый из авторов, участвующих в подготовке настоящего издания, старается доказать, что его подход позволяет справиться с этой задачей наиболее успешно. Я, в свою очередь, постараюсь продемонстрировать преимущества модифицированной лютеранской точки зрения. Лютер считал, что эра закона сменяет эра Евангелия; различие между этими двумя эпохами легло в основу всей его богословской системы. То же самое различие сохранилось в лютеранском богословии, и я нахожу такой подход важным и библейски обоснованным. В то же самое время, традиционный подход необходимо дополнить, уделив больше внимания эволюции представлений об искуплении в Священном Писании.

Фраза «история спасения»², как и ее эквивалент – «история искупления», в богословии наделяется разными значениями. Я буду говорить об этом понятии в достаточно широком смысле, подразумевая под историей спасения общую концептуальную основу библейского откровения. Такой подход характеризуется двумя отличительными чертами. Первая – это *историческая периодизация*. Имеется в виду, что библейские авторы представляли спасение как кульминацию исторического процесса, охватывающего несколько эпох. В центре, обозначая собой переломный момент в истории, стоят смерть и воскресение Иисуса Христа. Предшествовавшие события ведут к ним, а последующие из них вытекают. Итак, само библейское откровение позволяет подразделить всю историю на две эры, или эпохи: *до* и *после* Христа. Главнейшая тема Писания – повествование о спасении – разбивается на два временных периода. Прерывность эпох не исключает единства искупительного замысла, в котором один Бог претворяет в жизнь Свою волю в одном народе, однако не следует забывать, что единый и непрерывный замысел Божий раскрывался и осуществлялся в несколько этапов.

Я постараюсь доказать, что новозаветные авторы рассматривали закон Моисеев в связи с определенными историческими эпохами и относили его действие ко времени до пришествия Христова. Кстати сказать, Новый Завет, говоря о законе, подразумевает, главным образом, закон *Моисеев* – в отличие от многих богословских систем (в том числе лютеранской, в чем она как раз требует модификации), которые под «законом» понимают гораздо более широкую богословскую категорию – Слово Божье в его императивном аспекте.³ В таком случае Нагорная проповедь была бы таким же законом, как и десять заповедей. Однако значение этого слова должно основываться на Ветхом Завете и иудейском лексиконе того времени. Оно почти всегда означало не просто какой-нибудь закон, а закон Моисеев, *Тору*.⁴ Таким образом, конфликт между законом и «евангелием»⁵ в Новом Завете носит не богословский характер, как полагал Лютер, а исключительно исторический. «Закон» (Тора) имел определенное начало (он появился за 430 лет до обетования, как сказано в Гал. 3:17). Отсюда следует, что в Новом Завете закон и «евангелие» обозначают не два разных аспекта Божьего слова, а последовательные этапы

² Ближе всего к моему пониманию истории спасения подходят Оскар Кульман (Oscar Cullmann, *Christ and Time* («Христос и время», Philadelphia: Westminster, 1950) и *Salvation in History* («Спасение в исторической перспективе», New York: Harper & Row, 1967)); Леонард Гоппельт (Leonhard Goppelt, *Theology of the New Testament* («Богословие Нового Завета» в 2 т., Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 1982; 1:251-281, 2:37-63); Герман Риддербос (Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* («Обзор богословия апостола Павла», Grand Rapids: Eerdmans, 1974, стр. 44-86).

³ Закон, как отмечает Лютер, - это «то, что мы делаем и отдаем для Бога», а Евангелие – «то, что дано нам Богом» («Как христиане должны относиться к закону Моисееву», цит. по: *Luther's Works*, т. 35 [Philadelphia: Fortress, 1960], стр. 162).

⁴ Лексический анализ слова *номос* в трудах апостола Павла см. в моей статье «Law, Works of the Law, and Legalism in Paul» («Закон, дела закона и легализм в посланиях Павла», WTJ 43 (1983), 73-100.

⁵ Слово «евангелие» здесь следует взять в кавычки, потому что Новый Завет никогда напрямую не противопоставляет закон Евангелию, хотя концепция, заключенная в последнем, неоднократно противопоставляется закону.

в истории спасения.⁶

Второй элемент в названном мной подходе – выделение *корпоративного значения* во многих местах Писания, говорящих о спасении. Это естественное следствие первой характеристики. Поскольку история спасения делится смертью и воскресением Христа на два периода, контраст между первым и вторым периодами относится не к отдельно взятому человеку, а ко всему миру или народу Божьему. Это не значит, конечно, что переход от «ветхой эры» к новой не имеет параллели (хотя бы отчасти) в жизни верующего – об этом часто пишут библейские авторы. Однако на корпоративном аспекте спасения следует сделать более серьезный акцент, чем многие богословские и герменевтические системы.

Этот аспект, как мы увидим, выступает на первый план в некоторых ключевых текстах Нового Завета, посвященных закону Моисееву. В данной статье я постараюсь продемонстрировать, что исторический подход очень удачно объясняет и согласует между собой различные утверждения Нового Завета о роли закона Моисеева в жизни христианина. В частности, я постараюсь доказать, что закон Моисеев принадлежит старой эпохе, нашедшей свое исполнение во Христе. Таким образом, к верующим новой эпохи он не имеет *непосредственного* отношения. Чтобы подтвердить эти положения, я рассмотрю два вопроса. Во-первых, цель ветхозаветного закона, на основании Священного Писания. Этот шаг нужен как для того, чтобы заложить теоретический фундамент для разговора об отношении закона к христианам, так и для решения вопроса о неизменности закона. Во-вторых, мы рассмотрим учение о законе в новую эпоху спасения.

Большинство доказательств будут взяты из слов Христа, изложенных в Евангелии от Матфея, и из посланий Павла. Мы не игнорируем других новозаветных авторов, но они пишут на эту тему гораздо меньше, чем Матфей и Павел. Какова была подоплека Матфеева Евангелия, точно не известно (у ученых на этот счет нет единого мнения), но не вызывает сомнений, что он хотел показать взаимоотношение церкви и Израиля и, как следствие, в каком отношении стоят друг к другу учение Иисуса Христа и закон Моисеев. Не принижая значимости слов Господних, скажем, что по обилию информации на эту тему послания Павла остаются непревзойденными. В то же время, не всегда можно установить, предвещал ли Христос будущие споры, которые возникнут вскоре после наступления новой эры спасения, или же говорил о современной Ему ситуации, когда ветхий завет еще оставался в силе. Более того, слова апостола Павла будут иметь решающее значение уже потому, что вопрос об отношении христиан к закону Моисееву был для него весьма злободневным. Через «апостола язычников» Бог отверз двери в христианскую церковь тем, кто никогда не слышал о законе Моисеевом. Вопросы о том, должны ли они соблюдать закон, возникали очень часто, и Павел подробно их обсуждает в посланиях к галатам и к римлянам. Первое носит полемический характер, поскольку Павел должен опровергнуть лжеучение «иудействующих», возникшее в южногалатийских церквях.⁷ Послание к римлянам, напротив, представляло собой своеобразный богословский трактат и предназначалось для церкви, в которой Павел прежде никогда не был. В нем вопрос о законе Моисеевом разбирается более взвешенно.⁸

⁶ По этой теме см. Otto Weber, *Foundations of Dogmatics* (Отто Вебер, «Основы догматики», Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 1983), особ. стр. 2.363-364; Gerhard Ebeling, *On the Doctrine of the Triplex Usus Legis in the Theology of the Reformers* (Герхард Эбеллинг, «Доктрина о тройном значении закона в реформатском богословии») в книге *Word and Faith* («Слово и вера», Philadelphia: Fortress, 1963), стр. 260-261.

⁷ Я придерживаюсь той точки зрения, что Послание к галатам было написано незадолго до Апостольского собора (Деяния 15 гл.) и адресовано церквям, основанным Павлом во время первого миссионерского путешествия (южно-галатийская теория). В защиту этой точки зрения, см. F.F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Ф.Ф. Брюс «Павел: апостол свободного сердца», Grand Rapids: Eerdmans, 1977), стр. 178-183.

⁸ О разнице подходов между посланиями к галатам и к римлянам к теме закона см. John Drane, *Paul: Libertine or Legalistic?* (Джон Дрейн «Павел: законник или либерал?», London: SPCK, 1975); Ulrich Wilckens, «Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnis», NTS 28 (1982): 154-190.

Что же касается Ветхого Завета, важно отметить следующее: (1) он довольно мало говорит по интересующей нас тематике; (2) все, что он говорит, следует толковать в свете Нового Завета, прежде чем делать богословские выводы. Другими словами, нужно признать (как это в той или иной степени делают все христиане), что Ветхий Завет не может быть окончательным судьей в таких вопросах. Я не игнорирую ветхозаветные свидетельства и не считаю, что Новый Завет отменяет или противоречит им. Однако следует со всей серьезностью отнестись к историческому аспекту спасения и к закономерной прогрессии Божьего откровения – новый завет пришел на смену ветхому; Новый Завет диктует, как понимать Божье Слово.

ЦЕЛЬ ЗАКОНА МОИСЕЕВА

В этой главе я бы хотел, в первую очередь, показать, что закон Моисеев, подтверждая обетование о спасении, не предназначался, да и не мог предназначаться, для спасения. Во-вторых, я постараюсь доказать, что Бог дал закон, чтобы: (1) открыть Свой характер народу Израильскому и призвать их подражать Ему, (2) сохранить Израиль до времени пришествия Христова и (3) заключить израильтян и, подобно им, всех людей, под грехом.

Закон не ведет ко спасению

Закон содержит обетование спасения, но по причине человеческой греховности спасения дать не может.

Обетование жизни в законе Моисеевом

Специалисты по Ветхому Завету, в основном, соглашаются, что закон был дан народу Израильскому не как средство обретения вечной жизни. Ведь Израиль уже был в то время народом Божиим, выйдя по Его милости и провидению из Египта. Тем не менее, Новый Завет говорит, что закон Моисеев действительно содержит обетование жизни для исполняющих его. Богатому юноше, который спрашивал, как обрести вечную жизнь, Иисус ответил: «Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди» (Матф. 19:17; ср. Марк. 10:17-18; Лук. 18:18-19). Конечно, по этим словам трудно судить, какой путь к вечной жизни предлагал Христос: налицо Его желание остудить пыл высокомерного молодого человека. Но нет никаких причин полагать, что Он не признавал такой путь хотя бы теоретически возможным. В тон Ему вторит апостол Павел: «Исполнители закона оправданы будут» (Рим. 2:13б), и: «Заповедь [т.е. закон Моисеев], данная для жизни...» (*εις ζωην*; Рим. 7:10).

Еще два стиха часто приводятся как доказательство спасения по закону – Рим. 10:5 и Гал. 3:12, но с ними не все так ясно. Оба они цитируют Левит 18:5: «Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив» (в англ.: «...ибо человек, им послушный, жить будет ими» - прим. перев.). Вполне возможно, что этот стих не дает никакого обетования, а попросту означает, что благочестивый израильтянин должен жить по закону.⁹ Но если учесть, что во многих других местах Пятикнижия под «жизнью» понимается награда за исполнение закона (напр., Втор. 30:15, 19), то можно предположить, что и в Лев. 18:5 «будет жив» означает награду за послушание.¹⁰ Далее в

⁹ См. Walter Kaiser, Jr., "Leviticus and Paul: 'Do This and You Shall Live' (Eternally?)," (Уолтер Кайзер. «Книга Левит и апостол Павел: соблюдай, и жив будешь (вечно?)», *JETS* 14 (1971), стр. 19-28.

¹⁰ См. R.K. Harrison, *Leviticus* (Гаррисон. «Левит». Grand Rapids: Eerdmans, 1980), стр. 185; Gordon Wenham, *A Commentary on Leviticus*, NICOT (Гордон Уенхем. «Толкование на книгу Левит». Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 253; C.F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, vol. 2 (Кайл и

18 главе книги Левит сказано, что за непослушание закону народ будет изгнан из земли (ст. 28), а если один человек станет нарушать закон, он будет отлучен от народа Божьего (ст. 29). Как видно из Пятикнижия, «жизнь» в этом смысле подразумевает материальное благополучие, избавление от врагов, мир в государстве и «долголетие» (напр., Лев. 26:3-13; Втор. 28:1-14). Поскольку Израиль уже в каком-то смысле приобрел все это, будучи избран Господом, обетование жизни должно рассматриваться как обещание сохранить эти благословения. «Жизнь» Израиля в этом смысле зависела от преданности закону. Эта мысль лейтмотивом проходит по всей книге Второзаконие (см., напр., 4:1-2, 40; 5:33; 6:1-3; 7:12-16; 8:1), и отголоски ее можно найти даже у пророков (напр., Иез. 33:15: «законы жизни»). Напротив, если Израиль не будет повиноваться заповедям, их постигнет «смерть».

Таким образом, Лев. 18:5 не обещает вечной жизни исполнителю закона. С другой стороны, небезосновательным было утверждать, что Павел, как и более поздние иудейские писатели (что явствует из таргумов Онкелоса и Псевдо-Ионафана), относил обетование Лев. 18:5 к жизни вечной,¹¹ ибо и в 10 главе Послания к римлянам, и в 3 главе Послания к галатам цитате из Левита противопоставлены праведность и вечная жизнь через веру (см. Гал. 3:11 и Рим. 10:6-8).¹² Если эти стихи понимать в таком ключе, то Павел имел в виду, что вечная жизнь даруется через веру, а не через исполнение закона, как было обещано в Лев. 18:5. Однако апостол мог вкладывать в этот текст и иное значение, более близкое к оригиналу. Дело в том, что стих этот очень точно отражал условный характер завета Моисеева и стал своего рода «лозунгом» для позднейших писателей (см., напр., Неем. 9:29; Иез. 20:13, 21 и др.). Следуя этой традиции, Павел мог цитировать его как сжатое выражение Моисеева завета, в котором благословение зависит от послушания.¹³ В таком случае он просто предупреждал евреев и иудействующих

Делитш. «*Библейский комментарий на книги Ветхого Завета*», репринтное издание, Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), 412.

¹¹ Такое толкование стало стандартным для реформатской и лютеранской традиций. По поводу Рим. 10:5 см. Calvin, *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (Кальвин, «*Комментарий на Послание апостола Павла к римлянам*», 1540; репринтное издание, Grand Rapids: Eerdmans, 1947); Robert Haldane, *Exposition of the Epistle to the Romans* (Роберт Халдейн «*Толкование на Послание к римлянам*», 1839; репринтное издание, London: Banner of Truth, 1958). См. тж. Wilckens, «Gesetzesverständnis» стр. 165-172; Westerholm, *Israel's Law* (Вестерхолм, «*Закон Израилев*», стр. 134-135), Robert H. Gundry, «Grace, Works and Staying Saved in Paul» (Роберт Гандри, «Благодать, дела и спасение, согласно учению Павла», *Bib* 66, 1985, стр. 24-25); Hubner, *Law in Paul's Thought* (Губнер, «*Закон в понимании Павла*», толкование на Гал. 3:12); Ridderbos, *Paul*, 134. «Христологическое» толкование Рим. 10:5, согласно которому «исполнивший» - это Христос, наименее вероятно (в противовес мнению Карла Барта («*Послание к римлянам*» [London: Oxford, 1933], 376-377), Cranfield (Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vol. [Edinburgh: T. & T. Clark, 1975, 1979], 2:521-522) и Эндрю Бандстры (Andrew Bandstra, *The Law and the Elements of the World* [Kampen: Kok, 1964], 103-105).

¹² Некоторые ученые утверждали, что Рим. 10:5 («праведность от закона») следует рассматривать как следствие 10:6-8 («праведности от веры»): см. Cranfield, *Romans*, 2:521-522; Felix Fluckiger, «Christus, des Gesetzes telos», *TZ* 11 (1955), 153-157; Fuller, *Gospel & Law*, 66-88; Ragnar Bring, «Das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes: Eine Studie zur Frage nach der Auslegung des Ausdruckes *telos nomou* in Rom. 10:4,» *SJT* 20 (1966), 19-23. Однако такая точка зрения неспособна объяснить резкое противопоставление праведности от закона и праведности от веры в Фил. 3:6-9, да и не учитывает ближайшего контекста. Практически все комментарии на Послание к римлянам возражают против нее.

¹³ Об условном характере завета Моисеева, см. R.E. Clements, *Old Testament Theology: A New Approach* (Клементс, «*Богословие Ветхого Завета: новый подход*», Atlanta: Knox, 1978), 101-103; 116-119; David Noel Freedman, «Divine Commitment and Human Obligation: The Covenant Theme,» (Дэвид Ноуел Фридман, «Обязанность человека и Божья верность: главная тема завета», *Int* 18 (1964), 419-431). Многие думают, что больший акцент на условиях завета Моисеева, с последующей абсолютизацией закона, был сделан ближе к концу ветхозаветного периода и в раннем периоде иудаизма (см. Ernst Würthwein, «Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament,» *ZTK* 55 [1958], 255-270). Но нет веских причин полагать, что отношение к завету Моисееву в ветхозаветный период как-то эволюционировало.

христиан, ставивших оправдание в зависимость от соблюдения закона, о последствиях этого шага: их отношения с Богом будут определяться соблюдением заповедей.¹⁴ Возможно, Павел и не утверждал, что Лев. 18:5 говорит о вечной жизни. Его идея могла быть такой: какой бы «жизни» человек ни искал в законе, он обретет ее только через исполнение заповедей – чего ни один грешный человек в совершенстве достичь не может.

В моих словах читатель мог бы заподозрить противоречие: как может быть, что закон дан не для спасения, но обещает спасение тому, кто его соблюдает? Но эти позиции вполне совместимы. Под обещанием спасения я имею в виду, что закон знакомил народ Божьими требованиями, и если бы эти требования были выполнены, он мог привести ко спасению. Но это еще не значит, что хотя бы один грешный человек способен соблюсти требования закона. Зная это, Господь и не предлагал людям спастись через закон. Представьте себе, что я впервые в жизни даю своему сынишке баскетбольный мячик и говорю: «Если 100 раз подряд забросишь мяч в кольцо, тебя без тренировок возьмут в сборную». Так и Бог, давая закон израильтянам, подразумевал, что совершенное повиновение ему привело бы людей ко спасению и благословениям вечной жизни, но, зная невозможность этого, давал закон не с целью кого-нибудь спасти. Пользуясь богословской терминологией, можно сказать, что закон выражал «гипотетический завет дел».¹⁵ В законе Бог открывал Свой характер и говорил, каким должен быть человек, чтобы предстать пред лицом Господа. Видя, что делами достичь требуемой Богом святости невозможно, благочестивый израильтянин должен был (как Бог того и хотел) верой искать у Него милости. Единственный источник праведности для греховного человечества заключен в милости Божьей.

Закон не дает спасения

Заключенное в законе обетование спасти соблюдающих его не может быть исполнено. Этот принцип не нов – он был одним из важнейших элементов учения реформаторов и с тех пор неизменно присутствует в ортодоксальном протестантском богословии. Среди всех реформаторов наиболее ревностно его отстаивал Лютер, который все Священное Писание рассматривал через призму противопоставления закона и благодати. Он утверждал, что закон (Моисеев или любой другой) ставит нас перед лицом Божьих требований и, поскольку мы их исполнить не в силах, заставляет отчаявшихся грешников бежать к сладостной свободе Евангелия.¹⁶ Закон, требующий дел, в силу самой своей природы не может вести к освобождению. Столь сильный контраст между законом и Евангелием и, как следствие, между делами и верой был характерен не для всех реформаторов (у Цвингли, например, эта идея звучала гораздо мягче¹⁷), да и многими современными богословами оспаривался. Тем не менее, в одном Лютер был прав: закон Моисеев никак не может освобождать от греха, ибо он требует дел, которых у грешника никогда не окажется достаточно, чтоб угодить Богу.

¹⁴ Такой точки зрения придерживаются: Thomas Edward McComiskey, *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants* (Томас Эдвард МкКомиски, «Заветы и обетования: богословие ВЗ заветов», Grand Rapids: Baker, 1982), стр. 121-127; Andreas Lindemann, “Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erwägungen zur Auslegung und zur Testgeschichte von Römer 10.5,” ZNW 73 (1982), стр. 244-246; Hans-Joachim Eckstein, “‘Nahe ist dir das Wort.’ Exegetische Erwägungen zu Rom 10:8,” ZNW 79 (1988), стр. 204-206.

¹⁵ На эту тему см. Roger T. Beckwith, “The Unity and Diversity of God’s Covenants,” (Роджер Бекуит, «Единство и многообразие Божьих заветов») *TynBul* 38 (1987), стр. 112-113; Westerholm, *Israel’s Law* (Вестерхолм, «Закон Израилев»), стр. 144-150.

¹⁶ «Закон выявляет грех и делает человека больным и виновным – поистине, закон показывает его заслуживающим осуждения. ... Евангелие же дает благодать и отпускает грех, излечивая смертельную болезнь спасением» (Схолия на Рим. 10:15, в книге «Лекции по Посланию к римлянам». Цит. по: *Luther’s Works*, т. 25 [Saint Louis: Concordia, 1972]).

¹⁷ См. W.P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Стефенс, «Богословие Ульриха Цвингли», Oxford, Clarendon, 1986), стр. 164-169.

Новый Завет ясно говорит о том, что законом нельзя спастись. Лука, например, приводит слова апостола Павла в синагоге Антиохии Писидийской: «Во всем, в чем вы не могли оправдаться законом Моисеевым, оправдывается Им всякий верующий» (Деян. 13:39). Автор послания к Евреям доказывает, что закон, «имея тень будущих благ», не мог обеспечить прощения и привести к окончательной святости (Евр. 10:1-14). Павел пишет в Послании к галатам, что «если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2:21б), и что «если бы дан был закон, могущий животворить, то подлинно праведность была бы от закона» (Гал. 3:21б). Невозможность спасения законом подтверждается еще и тем, что «дела закона» (*ta erga tu nому*), по словам Павла, не могут оправдывать, давать Духа Святого или вершить чудеса (2:16; 3:2, 5, 10; ср. Рим. 3:20, 28).

С самых первых веков христианства на этот счет высказывалась и противоположная точка зрения. Ориген, наряду с некоторыми другими древними авторами, считал, что «дела закона» - это ветхозаветные обряды.¹⁸ Некоторые современные толкователи утверждают, что под делами закона следует понимать фарисейство¹⁹ или же те дела и обряды, которые отличали иудеев от остальных народов, как, например, соблюдение субботы, обрезание и законы о пище.²⁰ Если воспринимать эту фразу в таком зауженном смысле, то процитированные нами тексты Священного Писания не отрицают возможности оправдания путем соблюдения определенных заповедей, а говорят лишь то, что некоторые дела (или дела, совершенные из неправильных побуждений) не оправдывают. Хотя большинство сторонников этой позиции не заходят столь далеко, они все же оставляют вероятность спасения посредством закона, если он соблюдается достаточно строго или в правильном духе.

Однако такое ревизионистское понимание «дел закона» не может быть правильным. Соответствующее еврейское выражение, хотя и не слишком часто встречается, означает *любые дела*, связанные с соблюдением закона.²¹ В иудейской среде, в которой трудился апостол Павел, «делами закона» называлось все то, что человек делает в знак послушания закону Моисееву, что мы назвали бы просто «добрыми делами». Тогда понятной становится параллель между «делами закона» (Рим. 3:20-28) и «делами» Авраама (4:2-5), а также «делами» Иакова и Исава (9:11-12). «Дела закона», в таком случае, входят в состав более широкой категории «дел». Реформаторы и их идейные преемники были абсолютно правы, утверждая на основании этих мест, что человек не может оправдаться пред Богом никакими делами или достижениями.²²

Как отмечалось выше, строгое противопоставление закона Евангелию у Лютера основывалось на отождествлении закона с делами, а Евангелия – с верой. Ход его рассуждений можно представить следующим образом:

1. Спасение дается только через веру;
2. Соблюдение закона – это дело (а не вера);
3. Следовательно, закон не дает спасения.

¹⁸ См. Maurice Wiles, *The Divine Apostle: The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church* (Морис Уайлс, «Божественный апостол: как ранняя церковь понимала послания Павла», Cambridge: Cambridge University Press, 1967), стр. 67-69; Karl Hermann Schelkle, *Paulus, Lehrer der Vater. Die altkirchliche Auslegung von Romer 1-11* (Dusseldorf: Patmos, 1956), толкование на Рим. 3:20.

¹⁹ Fuller, *Gospel & Law* (Фуллер, «Евангелие и закон»), стр. 90-98.

²⁰ Особ. James D.G. Dunn, "The New Perspective on Paul," (Джеймс Данн, «Новое прочтение Павла») *BJRL* (1983), стр. 107-111; "Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3:10-14)," («Дела закона и проклятие закона») *NTS* 31 (1985), стр. 528-529; *Romans 1-8* (Римлянам 1-8) WBC (Waco, Tex.: Word, 1989), стр. 158-160.

²¹ См. 4QFlor 1:7 1QS 5:21, 6:18. Эта же фраза встречается в кумранских письменах (по данным Tomson, *Paul and the Jewish Law*, 66). Ср. «дела заповедей» (2 Варух 57:2), а также «дела» (*ma'asim*) и «заповеди» (*miswot*) в раввинских писаниях.

²² Подробнее объяснение этих стихов см. в книге Moo, " 'Law,' 'Works of the Law' and Legalism in Paul," (Мoo, «Закон, дела закона и легализм в трудах апостола Павла»), стр. 73-100; Moo, *Romans 1-8* (Мoo, *Римлянам 1-8*) WEC (Chicago: Moody, 1991), стр. 208-211, 212-218; Westerholm, *Israel's Law* (Вестерхолм, *Закон Израилев*), стр. 116-121.

Некоторые современные ученые отклоняют такой вывод не потому, что допускают возможность спасения делами (в противовес пункту 1), а потому, что соблюдение закона, по их мнению, связано не только с делами, но и с верой (в противовес пункту 2). Конечно, слово *номос* может относиться не только к закону Моисееву. Иногда оно используется как синоним Священного Писания и означает Пятикнижие (1 Кор. 9:8, 9; 14:21, 34; Гал. 4:21б) или весь Ветхий Завет (Иоан. 10:34; 12:34; 15:25; Рим. 3:19а); обратите также внимание на словосочетания «закон и пророки» (Матф. 5:17; 7:12; 11:13; Лук. 16:16; Иоан. 1:45; Деян. 13:15; 24:14; Рим. 3:21б) и «закон Моисеев, пророки и псалмы» (Лук. 24:44). Когда речь идет о законе в этом смысле, можно говорить о необходимости верить в «закон» (хотя в Писании нигде не сказано об этом прямо). Кальвин подчеркивал, что слово «закон» может употребляться как в узком смысле, обозначая заповеди как таковые, так и в широком, обозначая заповеди как часть завета благодати (*Наставление в христианской вере* 2.7.2.). Однако, хотя мы произносим одно и то же слово, скрывающиеся за ним понятия в первом и во втором случае совершенно разные, а значит, коренное отличие между делами и верой или между законом (в смысле «заповедями») и Евангелием сохраняется.

Когда в Новом Завете слово *номос* относится к своду заповедей, данных народу Израильскому через Моисея, оно никогда напрямую не связано с верой или спасением. Сторонники противоположной точки зрения обычно указывают на следующие три выражения в посланиях Павла: «закон веры» (Рим. 3:27), «закон Духа» (8:2) и «закон праведности» (9:31).²³ Но первые два примера навряд ли вообще применимы к закону Моисееву, ибо в них один «закон» (Моисеев) противопоставляется другому («закону веры» или «закону Духа»). В 3:27 Павел утверждает, что всякая похвала человека пред Богом исключается законом веры, а не дел. А то, что под законом дел здесь как раз понимается закон Моисеев, явствует из контекста (в следующем за ним стихе, 3:28, сказано о «делах закона»). В ответ на это замечание иногда говорят, что «закон веры» тоже относится к закону Моисееву, но выделяет в нем другую грань – не заповеди, а веру, к которой он также призывает и о которой свидетельствует. Между тем, фраза «независимо от дел закона» в 3:21-22 и 3:28 делает такое предположение маловероятным. Скорее, Павел просто использует слово *номос* в более широком смысле («принцип», ср. NIV), посредством игры слов еще сильнее подчеркивая контраст между законом Моисеевым, законом дел, и «законом» (или принципом) нового завета (обетование которого было, конечно, дано уже в Ветхом Завете; ср. Рим. 4 гл.). Этот «закон» Павел в 28 стихе называет просто верой: «Ибо мы признаём, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (3:28).²⁴

В широком смысле *номос* используется и в Рим. 8:2. Если бы Павел во 2 стихе говорил о реальной возможности спасения через закон Моисеев, его аргумент утратил бы всякий смысл, ибо в 3 стихе он отказывает закону в спасительной силе. Более того, 2 стих, вероятно, вообще не говорит о законе Моисеевом – в нем просто показаны два противоборствующих принципа, или силы, и его можно перефразировать следующим образом: «сила Духа Святого, дающего жизнь во Христе Иисусе, освободила меня от силы

²³ В частности, Klyne Snodgrass, “Spheres of Influence: A Possible Solution to the Problem of Paul and the Law,” (Клайн Снодграсс, «Сферы влияния: вероятное решение проблемы Павловых посланий и закона») *JSNT* 32 (1988), 93-113; Eduard Lohse, *Theological Ethics of the New Testament* (Эдуард Лосе, «Богословская этика Нового Завета», Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1991), 157-165; Cranfield, *Romans* (Кранфилд, «Римлянам»), 1.219-220; Dunn, *Romans 1-8* (Данн, *Римлянам 1-8*), 185-187, 416-417; *Romans 9-16*, WBC (Waco, Tex.: Word, 1988) 581-583; Gerhard Friedrich, “Das Gesetz des Glaubens. Romer 3,27,” *Auf das Wort kommt es an. Gesammelte Aufsätze*, ed. J.H. Friedrich (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 107-122.

²⁴ Такое объяснение стиху 3:27 дается у Heikki Raisanen, “Das ‘Gesetz des Glaubens’ (Rom. 3,27) und das ‘Gesetz des Geistes’ (Rom. 8,2),” *TNS* 26 (1979-1980), стр. 101-107. См. тж. Moo, *Romans 1-8*, стр. 251-253. Обоснование см. у Raisanen, “Sprachliches zum Spiel des Paulus mit NOMOS,” в книге *The Torah and Christ (Тора и Христос)* (Helsinki: Kirjapaino Raamattutalu, 1986), стр. 119-147.

греха и смерти» (ср. «закон греха» в 7:23).²⁵

В Рим. 9:31 фраза «закон праведности», напротив, скорее всего, относится к закону Моисееву, при этом генетив *δικαιοσύνης* указывает на цель закона: «закон, требующий праведности». ²⁶ Павел упрекает иудеев за то, что они пытаются достичь этой праведности делами (*хос экс эргон*), а не верой (ст. 32а). Некоторые предполагают, что в этом стихе Павел рассматривает закон в более широком смысле, как предмет веры, а не просто свод правил.²⁷ Но, судя по контексту, эта идея, опять-таки, маловероятна. Сравнение язычников и иудеев в 30-31 стихах показывает, что и те, и другие стремятся к одной и той же цели – к праведности. Более того, видна явная параллель между 31 стихом и 10:3, 5, где вновь идет речь о праведности. Поэтому и в 9:31 упор следует сделать на праведность: Израиль стремился к «цели закона – праведности», но не достиг ее (ст. 31), ибо праведность приходит от веры, а не от дел (ст. 32а).²⁸

В связи с этими текстами возникает вопрос более широкого порядка: какой смысл Павел вкладывал в слово *номос*? Многие из тех, кто считает, что «закон веры» и «закон Духа жизни» означают закон в правильном понимании, утверждают также, что «закон дел» и «закон греха» указывают на те случаи, когда закон Моисеев понимается или используется неправильно. Такого мнения придерживались некоторые ученые с самых ранних веков христианства, а некоторые и вовсе списывали все негативные высказывания Павла о законе на счет не самого закона Божьего, а извращений закона у фарисеев.²⁹ В этих стихах, - говорят они, - слово *номос* означает легализм или указывает на обрядовый закон, или на закон, которым израильтяне доказывали свою исключительность. Посредством такого объяснения эти ученые думают разрешить конфликт между отрицательными и положительными высказывания Павла о законе³⁰.

Однако такой подход к учению Павла о законе следует полностью отвергнуть. Во-первых, нет веских оснований полагать, что он где бы то ни было под словом *номос* подразумевает легализм или «неправильное понимание» закона. Говоря о легализме, он использует такие выражения, как «оправдываться законом», «оправдываться делами закона». Во-вторых, в большинстве случаев негативные утверждения о законе мы находим там, где контекст однозначно говорит о законе в той форме, в которой он был дан самим Богом (см. Рим. 3:19-20; 5:20; 7:7; Гал. 3:15-18). В-третьих, проблема негативных последствий закона решается, согласно учению Павла, искупительной жертвой Христа

²⁵ См. Raisanen, “Das ‘Gesetz des Glaubens’ и Moo, *Romans 1-8*, стр. 504-508. Тж. Leander E. Keck, “The Law and ‘The Law of Sin and Death’ (Rom. 8:1-4). Reflections on The Spirit and Ethics in Paul,” («Закон» и «закон греха и смерти» (Рим. 8:1-4). Размышления о Духе Святом и этическом учении апостола Павла) в книге *The Divine Helmsman: Studies on God’s Control of Human Events, Presented to Lev. H. Silberman*, («Божественный кормчий: как Бог управляет людскими поступками») ed. James L. Crenshaw and Samuel Sandmel (New York: KTAV, 1980), 41-57.

²⁶ Против такого толкования выступал Кальвин, считавший это выражение гипаллагой (разновидностью метонимии – прим. перев.) и переведивший его как «праведность от закона» (*Romans*, стр. 378). Другой точки зрения придерживаются и Уильям Сандэй и Артур Хедлам, считающие, что *номос* здесь означает «правило» (William Sanday, Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* [Edinburgh: T. & T. Clark, 1902], 279).

²⁷ См. Fuller, *Gospel and Law* (Фуллер, «Евангелие и закон»), стр. 66-88; Cranfield, *Romans* (Кранфилд, «Римлянам»), т. 2, стр. 509.

²⁸ См. John Ziesler, *Paul’s Letter to the Romans* (Джон Зайслер, «Послание Павла к римлянам», London: SCM, 1989), стр. 253-254; Tom Schreiner, “Israel’s Failure to Attain Righteousness in Romans 9:30-10:3,” (Том Шрайнер, «Израиль, праведности не достигший – Римлянам 9:30-10:3») *TJ 12* (1991), стр. 211-220; Martin, *Christ and the Law* (Мартин, «Христос и закон»), стр. 136-138; Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Сандерс, «Павел, закон и народ иудейский»), стр. 42; Westerholm, *Israel’s Law* (Вестерхолм, «Закон Израилев»), стр. 126-130.

²⁹ В ранние века многих к этому подвигала необходимость найти ответ на ересь Маркиона. См. Wiles, *Divine Apostle* (Уайлс. «Божественный апостол»), стр. 50-52.

³⁰ Важные примеры такого подхода: С.Е.В. Cranfield, “St. Paul and the Law,” *SJT 17* (1964), стр. 43-68 (тот же материал, но в несколько видоизмененной форме, можно найти в его толковании на Послание к римлянам, 2.845-862); Fuller, *Gospel & Law*, стр. 66-105.

(Рим. 3:21-26; 7:4-6; 8:2-4; Гал. 3:13-14; 4:7). Раз Христу понадобилось пострадать на кресте, значит, человечеству надлежало освободиться не от субъективной проблемы непонимания или неверного применения закона, а от объективной – проблемы духовного порабощения, вызванной тем, что закон обнаруживает грех и усиливает его влияние. Таким образом, конфликт между положительными и отрицательными утверждениями о законе апостола Павла не решается путем приписывания слову «закон» разных значений – такой подход следует отвергнуть как чрезмерное упрощение.³¹

Позвольте, впрочем, вернуться к главному пункту: Павел изначально понимает, что закон Моисеев требует от человека дел, а не веры. Об этом он ясно пишет в Послании к галатам: «А закон не по вере» (3:12a), т.е., закон не требует веры (*эк пистеос*). Сходную мысль мы находим в Еф. 2:15, где закон Моисеев назван «законом заповедей». Такое же отношение к закону прослеживается во всем Новом Завете. Закон Моисеев, по природе своей, требует от человека дел, но поскольку спасение достигается только верою, он ничего не может дать желающему спастись.

Закон не может спасти по причине греха

Закон Моисеев предлагает обетование жизни для тех, кто его исполняет. Однако никто не может достичь вечной жизни через закон, потому что соблюсти его в совершенстве для человека невозможно. Этот принцип подтверждается несколькими текстами в Новом Завете. Апостол Петр, к примеру, называет закон «игмом, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы» (Деян. 15:10; о спасении Христом, в противоположность закону, сказано в следующем, 11 стихе). Но самые важные тексты, которые и вызывают больше всего споров, мы найдем снова у Павла. В Послании к галатам 3:10-12 он утверждает, что оправдание дается только верой, а не делами закона, потому что «все, утверждающиеся на делах закона находятся под клятвою. Ибо написано: проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона [Втор. 27:26]» (Гал. 3:10). Хотя в последние годы это оспаривалось,³² Павел подчеркивает, что уповающего на закон ожидает не спасение, а проклятие, потому что никто не в силах «исполнять постоянно» всего, что он требует.³³ Та же логика еще более очевидна в Послании к римлянам. Обещание о спасении через соблюдение закона (Рим. 2:13) просто не может осуществиться (3:20). Причина этого названа в 3:9b: «как Иудеи, так и Еллины, все под грехом». Закон не может привести к спасению по причине человеческой неспособности исполнить его.

Ту же мысль Павел повторяет в Рим. 7:7-8:4. «Поздний» (после пелагианских споров) Августин, большинство реформаторов и многие современные толкователи утверждают, что в конце 7 главы Павел описывает собственное состояние в тот момент, т.е. после обращения ко Христу.³⁴ Но это маловероятно. Человек, обрисованный в этих стихах, «продан греху» (7:14) и «пленник закона греховного» (7:23). И та, и другая характеристики прямо противоположны тому, что Павел пишет о христианах в шестой

³¹ Подробней разбор этого аргумента см. в моей работе “Law, Works of the Law and Legalism,” стр. 73-100. Westerholm, *Israel’s Law*, стр. 130-136.

³² См. особ. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, 20-22.

³³ См. Hubner, *Law in Paul’s Thought*, 18-19; и особ. Thomas Schreiner, “Is Perfect Obedience to the Law Possible? A Re-examination of Galatians 3:10,” (Томас Шрайнер. «Возможно ли совершенное исполнение закона? Новый взгляд на Гал. 3:10» *JETS* 27 (1984), стр. 151-160; “Paul and Perfect Obedience to the Law: An Evaluation of the View of E.P. Sanders,” (Павел и вопрос о совершенном соблюдении закона: оценка точки зрения Сандерса) *WJ* 47 (1985), стр. 245-278.

³⁴ Из современных апологий этого взгляда см.: Anders Nygren, *Commentary on Romans* (Андерс Найгрэн, *Толкование на Послание к римлянам*) (Philadelphia: Augsburg, 1949), стр. 284-297; Cranfield, *Romans*, 1.344-347; Dunn, *Romans 1-8*, стр. 387-389; 403-412; J.I. Packer, “The ‘Wretched Man’ in Romans 7,” (Пакер, Выражение «бедный человек» в 7 главе Послания к римлянам) *SE* 2, стр. 621-627.

(уже не «рабы греха», см. ст. 6, 16-17, 18, 20, 22) и восьмой («свободны от закона греха и смерти», см. ст. 2) главах этого послания. Седьмая глава действительно показывает жизнь апостола – как и всех остальных иудеев – но не в христианстве, а под законом Моисеевым.³⁵ Павел показывает, что закон обернулся для Израиля не жизнью (как считали некоторые иудеи), а смертью (ст. 7-12), ибо он дан был людям, которые уже находились «под грехом» (3:9) и потому не могли исполнять добрый, святой закон Божий (ст. 14-25). В 8 главе 3 стихе Павел делает вывод: закон не может освободить от власти греха, потому что он «ослаблен плотью [*sarx*; NIV “греховной природой”]». Итак, опять причиной, почему закон не может спасти, названа человеческая греховность.

В этом разделе я больше внимания уделяю Новому Завету, потому что именно в нем находятся самые важные указания на этот счет. Тем не менее, нужно отметить, что Ветхий Завет учит тем же истинам. Как мы уже увидели, Ветхий Завет дает обещание «жизни» - смысл которого мы с вами определили – для исполняющих закон. Однако Пятикнижие довольно пессимистично относится к способности Израиля соблюсти требования завета.³⁶ В заключительных словах к Моисею, Бог предсказывает, что израильтяне «обратятся к иным богам, и будут служить им, а [Его] отвергнут и нарушат завет [Его]» (Втор. 31:20). Об этом восстании против Бога говорили пророки, предсказывая вавилонское пленение и размышляя о его причинах. Пленение, по их словам, было Божьим судом за неверность Его народа. В то же время пророки возвещали благовест о том, что Бог остается верным завету Авраамову и даст «новый завет», согласно которому Он будет преобразовывать сердца людей (см. Иер. 31:31-34). Невозможность спасения законом вследствие людской греховности лейтмотивом проходит по всему Ветхому Завету. Вера в Божьи обетования, а не соблюдение закона – вот истинный путь к благословию.

Закон открывает характер Бога

Как отмечалось выше, Бог дал закон Моисеев не для спасения, а для того, чтобы явить людям Свой характер и нравственные требования. Законом требовалось, чтобы народ Божий следовал тем же принципам, что и Бог. Несколько раз в нем повторяется одно и то же повеление, которое можно расценить как главную цель закона: «Я – Господь, выведший вас из земли Египетской, чтобы быть вашим Богом. Итак будьте святы, потому что Я свят» (Лев. 11:45). Основой всего закона был Божий характер, и каждая его заповедь раскрывала, как должен поступать народ Израильский, чтобы соответствовать Божьему характеру. Эта цель закона настолько очевидна, что не нужно на ней останавливаться. Однако отметим два аспекта, относящихся к нашей теме. Во-первых, закон Моисеев – *не просто* откровение о Божьем характере, но и требование быть таким же. Непослушание этому требованию грозило наказанием. Закон Моисеев, таким образом, был самым настоящим *законом*.³⁷ А значит, переводчики Септуагинты не ошиблись, передав слово

³⁵ Подробное изложение такой точки зрения см. в моем толковании на Послание к римлянам 1-8, стр. 469-496. В согласии с ней были большинство отцов церкви, а также: W.G. Kummel, *Romer 7 und die Bekehrung des Paulus* (Leipzig: Hinrichs, 1929); Ernst Kasemann, *Commentary on Romans* (Эрнст Каземан. *Комментарий к Посланию к римлянам*) (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), стр. 199-212; Brice L. Martin, “Some Reflections on the Identity of *ego* in Rom. 7:14-25,” (Брайс Мартин. «Некоторые размышления о местоимении *ego* в Рим. 7:14-25») *SJT* 34 (1979), стр. 39-47.

³⁶ К тем же выводам приходит Джон Сейлхаммер, хотя и отталкивается от других аргументов: John Sailhamer, “The Mosaic Law and the Theology of the Pentateuch,” (Закон Моисеев и богословие Пятикнижия) *WTJ* 53:2 (осень 1991), стр. 241-261.

³⁷ Как совершенно справедливо писал Уолтер Зиммерли, закон Моисеев с самого начала угрожал судом за непослушание его требованиям (Walther Zimmerli, *The Law and the Prophets: A Study of the Meaning of the Old Testament* (*Закон и пророки: значение Ветхого Завета*) [Oxford: Blackwell, 1965], стр. 51-65). Уолтер Зиммерли, в числе всего прочего, оспаривал точку зрения Мартина Нота (Martin Noth, “The Laws in the Pentateuch: Their Assumptions and Meaning”, *The laws in the Pentateuch and Other Essays* [Philadelphia: Fortress, 1966], 95-102) и Герхарда фон Рада (Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, 2 vols. [New York:

Тора греческим *номос*.³⁸ Во-вторых, закон открывает характер Бога по-разному. Некоторые заповеди прямо связывает человеческое поведение с Божьим характером, например, мы не должны совершать преднамеренное убийство, потому что Бог освятил человеческую жизнь. Другие заповеди указывают на Его характер лишь косвенно, например, израильтяне не должны были вкушать определенную пищу, потому что Бог свят, и люди должны сознавать, что в мире может быть нечто «несвятое», от чего следует отделиться. А заповеди о жертвоприношениях учат другой истине о Боге: Он не отпустит греха, если в наказание не будет пролита кровь.³⁹

В богословии традиционно принято различать три категории заповедей: нравственные, церемониальные и гражданские.⁴⁰ «Нравственные» заповеди, согласно такой точке зрения, во все века остаются в силе и не изменяются, в то время как церемониальные (ритуальные) и гражданские, раз и навсегда исполнившись во Христе, теряют свое значение для христиан. Такая точка зрения легла в основу многих подходов к толкованию новозаветных утверждений о законе. При этом считается, что там, где Новый Завет говорит о том, что закон остается в силе, речь идет о нравственных заповедях, а там, где сказано о прекращении его действия, речь идет о гражданских или церемониальных повелениях. Однако эта точка зрения не выдерживает критики. Конечно, Десятисловие занимает особое место в структуре закона Моисеева,⁴¹ но даже там трудно провести черту между повелениями нравственными (а значит, вечными) и не нравственными. Например, с пятой заповедью («почитай отца и мать») связано обетование: «чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исх. 20:12). Важно заметить, что Павел, относя эту заповедь к христианам (Еф. 6:2-3), несколько изменяет обетование, выводя из него общий принцип: «да будет тебе благо, и будешь долголетен на земле». А у тех, кто возводит Десять заповедей в ранг вечного морального закона, возникает еще более сложная проблема с повелением хранить субботу. Таким образом, из Ветхого Завета чрезвычайно сложно вывести, какие заповеди следует относить к категории нравственных, и потому вечных, *в той форме, в какой они были первоначально представлены.*

Иудеи во времена Христа и апостола Павла не разделяли закон на отдельные категории, напротив, считалось, что закон представляет собой единое целое и не может соблюдаться частями.⁴² Учитывая этот факт, необходимо привести весомые доказательства из Нового Завета, прежде чем утверждать, что слово «закон» в каких-либо стихах может означать только часть закона Моисеева. Хотя Христос и признавал, что

Harper & Row, 1962, 1965], 1.194-202). В этой статье не имеет смысла разбирать гипотезы о происхождении закона и его отношении к пророкам, выдвигаемые сторонниками критики источников. Мы будем исходить из того, что хронологический порядок книг Ветхого Завета, установленный современными исследованиями, точно отражает порядок исторических событий.

³⁸ Высказывались сомнения в правильности такого перевода. Некоторые посчитали, что греческое *номос* несет более жесткий, более «юридический» смысл, чем еврейское *Тора* (см. С.Н. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Додд, *Библия и греки*, [London: Hodder and Stoughton, 1954], 25-41). Но сказанное выше, наряду со многими другими причинами, заставляет признать, что смысловое пересечение между этими словами достаточно велико (см. Stephen Westerholm, "Torah, Nomos, and Law: A Question of Meaning," (Значение слов: Тора, номос, закон) *Studies in Religion/ Sciences Religieuses* 15 [1986], стр. 327-336).

³⁹ Каким образом закон может сообщать вечные принципы, см. в книге Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses* (Brentwood, Tenn.: Wolgemuth and Hyatt, 1991).

⁴⁰ Этой классификацией пользуются и до сих пор; см. Walter Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology* (У. Кайзер, Введение в богословие Ветхого Завета) (Grand Rapids: Zondervan, 1978), стр. 114-116.

⁴¹ См. Gordon Wenham, "Law and the Legal System in the Old Testament," (Гордон Уенхам, «Закон и гражданско-правовая система в Ветхом Завете») в книге *Law, Morality and the Bible*, (Закон, нравственность и Библия) ed. Bruce Kaye and Gordon Wenham (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1978), стр. 28

⁴² Хотя ходили споры о том, должны ли прозелиты соблюдать весь закон, в целом господствовало мнение, что закон неделим. См. *m. 'Abot 4.2; b. Shabb. 31 a*, а также дискуссию на эту тему в книге E.E. Urback, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, (Урбак. *Мудрецы: учение и верования*) 2 vols. (Jerusalem, Magnes, 1979), 1.360-365.

одни требования в законе важнее других (Матф. 23:23), Он тут же настаивал на соблюдении всех заповедей. Точно так же, Павел напоминал галатам, что невозможно выбирать, какие заповеди из закона они будут соблюдать, а какие – нет: «Еще свидетельствую всякому человеку обрезывающемуся, что он должен исполнить весь закон» (Гал. 5:3). А Иаков пишет, что «кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (Иак. 2:10). Думаю, этих свидетельств достаточно, чтобы увидеть, что противоречивые высказывания о законе в Новом Завете нельзя объяснить, просто разбив заповеди на разные категории.⁴³

Закон был блюстителем народа Израильского

Специалисты по Ветхому Завету уже давно отмечали, что многие повеления в законе Моисеевом имели целью сохранение национального единства. Законы о пище и некоторых других сферах жизни отделяли израильтян от других народов и оберегали их от чужеземного влияния. Новый Завет также признает за законом такую цель, говоря о том, что он был дан Господом, чтобы охранять и блюсти народ Израильский до пришествия Мессии.

Основной текст на эту тему – Галатам 3:24 «Итак закон был для нас детоводителем ко Христу» (*ho nomos paidagogos hēmon gegonen eīs Christon*). Новый международный перевод (NIV: “the law was put in charge to lead us to Christ” – «закон был поставлен над нами главою, чтобы привести нас ко Христу») видит в этом тексте вторую, «богословскую», функцию закона: закон был дан для того, чтобы указать людям на их нужду в Боге и привести ко Христу. Однако такое понимание данного текста ошибочно. В доказательство своей позиции назову две причины. Во-первых, в 3 и 4 главах Послания к галатам, и тем более в контексте 3:15–4:7, спасение рассматривается преимущественно в исторической перспективе. Павел пишет не о влиянии закона на отдельно взятых людей, а о его целях в истории всего народа Израильского. Первое лицо множественного числа («нас») в этом стихе относится, таким образом, к Павлу и его соотечественникам-иудеям, а не к его собратьям-христианам.⁴⁴ Во-вторых, интерпретация последней фразы как придаточного цели («чтобы привести нас ко Христу») неоправданна. Со всех сторон 24 стих окружен придаточными времени: «до пришествия веры» (ст. 23), «по пришествии веры» (ст. 25), поэтому вполне вероятно, что *eīs* в 24 стихе тоже имеет временное значение: «закон был нашим хранителем до пришествия Христова (как это передано в другом переводе – RSV).⁴⁵ Таким же образом, ключевое слово *paidagogos* не означает некое ведущее ко Христу наставление (как в KJV, «закон был учителем, который привел нас ко Христу»). Слово это означало человека, обычно слугу, заботе которого были поручены дети младшего возраста. Древний «педагог» был не преподавателем, а воспитателем или сиделкой.⁴⁶ Таким образом, Галатам 3:24 утверждает, что закон Моисеев управлял жизнью народа Израильского в «детском периоде», пока не откроется обетованный Мессия (ср. Гал. 4:1-7).

⁴³ См. тж. Richard N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty* (Лонгенекер. Павел, апостол свободы, репринтное издание; Grand Rapids: Baker, 1976), стр. 119; Bruce, *Paul*, стр. 192-193; van Dulmen, *Theologie des Gesetzes*, стр. 132-133.

⁴⁴ См. Bandstra, *Law and Elements of the World* (Бандстра. Закон и «вещественные начала»), стр. 59-60; Brendan Byrne, “Sons of God” – “Seed of Abraham.” *A Study of the Idea of Sonship of God of All Christians in Paul Against the Jewish Background* (Брендан Берн. «Сыны Божьи» - «семья Авраамово». Исследование идеи о всеобщем сыновстве христиан в сравнении с иудейской традицией. Rome: Biblical Institute, 1979), стр. 178-182; Richard N. Longenecker, *Galatians* (Ричард Лонгенекер. Галатам. Dallas: Word, 1990), стр. 145, 164.

⁴⁵ F.F. Bruce, *Galatians*, (Ф.Ф. Брюс, *Послание к галатам*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982), стр. 183; Longenecker, *Galatians*, 148-149; Hans Dieter Betz, *Galatians*, Hermeneia (Ганс Дитер Бетц. Галатам. Philadelphia: Fortress, 1979), стр. 178.

⁴⁶ См. превосходный обзор литературных свидетельств в статье Ричарда Лонгенекера “The Pedagogical nature of the Law in Galatians 3:19-4:7,” («Педагогическая» роль закона в Послании к галатам 3:19-4:7) *JETS* 25 (1982), стр. 53-61.

Закон заключил Израиль (и всех людей) под грехом

Мы с вами увидели, что и Ветхий, и Новый Завет учат, что закон не мог освободить людей от власти греха. Но Писание идет еще дальше: закон не только не освобождал от греха, но и приводил к противоположному эффекту, выводя грех на поверхность и подстегивая его, и вместе с тем заключая народ Израильский (и, по аналогии, все человечество) под властью греха и божественным осуждением.

Закон открывает грех

Являя израильскому народу нравственный характер Бога, закон в то же самое время утверждал, что любое отклонение от этого нравственного образца есть грех. Таким образом, как говорит Павел, закон давал людям «познание» греха (Рим. 3:19-20; 7:7-12). Под этими словами Павел имеет в виду не только то, что законом «обозначалась» сфера запретного, подобно тому, как «законами» гольфа запрещается бросать мячик рукой. Как и во многих других местах Священного Писания, «познание» здесь обозначает близость, тесные отношения.⁴⁷ Законом Израиль «познал» грех в личном, фактическом смысле, наглядно увидев свою неспособность соблюдать требования закона. Павел мог достоверно сказать от первого лица (может быть, подчеркивая тем самым свою солидарность с народом израильским⁴⁸): «Я не узнал бы греха, если бы не было закона» (Рим. 7:7б; перевод автора этой статьи), т.е. не узнал бы, какой силой на самом деле грех обладает (см. ст. 13). Здесь Павел снова рассматривает этот вопрос в исторической перспективе, говоря о негативном влиянии закона на Израиль. Автор Послания к евреям сходным образом отзывается о Моисеевой системе жертвоприношений: «жертвами каждогодно напоминает о грехах» (10:3).

Поскольку в этих стихах говорится о спасении в исторической перспективе, вряд ли их можно применять ко всем людям вообще. Популярная точка зрения, что проповедь закона подготавливает сердца к принятию евангельской истины, не имеет серьезного основания в Писании.⁴⁹ Новый Завет не сообщает ни одного примера призывной проповеди, построенной по такому принципу. Ближе всего к этому стоит разговор Христа с богатым юношей (Матф. 19:16-22 и параллельные места). Возможно, напоминание о заповедях Пятикнижия здесь действительно имело целью показать молодому человеку нужду в Евангелии. Однако не заповеди закона Моисеева, а «евангельское» повеление последовать за Христом повергло юношу в отчаяние. Более того, Иисус мог спокойно цитировать ему закон Моисеев, потому что юноша был иудеем, и к нему закон имел непосредственное отношение. Ни в коем случае нельзя забывать о характерной для Нового Завета исторической перспективе спасения; и тем более нужно быть осторожным, возводя слова Христа, произнесенные в эпоху ветхого завета и закона Моисеева, в ранг общего для всех времен богословского принципа.

Закон «умножает» грех

На этом Павел не останавливается, утверждая, что закон привел к умножению греха: «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление» (Рим. 5:20).

⁴⁷ См., напр., Cranfield, *Romans* (Кранфилд, *Римлянам*), 1.198-199; Ulrich Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (Munich: Kaiser, 1968), стр. 187.

⁴⁸ См. мою статью "Israel and Paul in Romans 7.7-12," (Израиль и Павел в Послании к римлянам 7.7-12) *NTS* 32 (1986), стр. 122-135.

⁴⁹ Лютер считал, что к закону следует по-прежнему обращаться для того, чтобы побуждать к покаянию как неверующих, так и христиан. С ним спорил на эту тему Агрикола. См. их диспут в книге Steffen Kjeldgaard-Pedersen, *Gesetz, Evangelium und Busse* (Leiden: Brill, 1983).

Судя по всему, преступления выросли как количественно, так и качественно. В количественном плане закон увеличил число грехов, назвав множество неугодных Богу поступков и самими своими запретами стимулировав бунт против Бога (принцип «запретного плода», который, как известно, сладок). Однако Павел делает упор на качественном изменении греховности. Как показано в других местах того же послания (Рим. 4:15; 5:13-14), закон делает грех более серьезным преступлением, поскольку подробно описывает волю Божию. Грех, разумеется, существовал и до закона, ибо люди знали о Боге и Его требованиях к творению благодаря природному откровению и голосу совести (см. Рим. 1:19-22, 32; 2:14-15). Но закон Моисеев подробнейшим образом изложил волю Божию для народа израильского, и тем самым поднял планку их ответственности до наивысшего уровня. Христос подчеркнул тот же самый принцип, сказав, что Содому и Гоморре будет отраднее в судный день, чем галилеянам, которые знали больше, но тем не менее, отвергли Его (Матф. 10:15). Более того, поскольку глагол «пришел после» в Рим. 5:20 стоит в страдательном залоге* и подразумевает Бога в качестве активного начала – «закон был дан [Богом] после» – ясно, что Бог с самого начала задумывал достичь именно такого эффекта.⁵⁰

По-видимому, та же идея звучит в Гал. 3:19 – *тон парабасеон харин*. Эта фраза может означать, что закон был дан «для того, чтобы воспрепятствовать преступлениям» или же «для того, чтобы обнаружить преступления». Однако характерное для Павла употребление слова *парабасис*, всегда означающее у него *результат* закона (Рим. 2:23; 4:15; 5:14; 1 Тим. 2:14), заставляет меня склониться к другому переводу – «чтобы умножить преступления», т.е. придать греху юридический статус (преступления).⁵¹

Закон заключает под грехом

Поскольку закон открывает и умножает грех, он не мог не заключить израильтян под власть греха и не сделать их виновными перед Богом. Закон Моисеев, по словам Павла, навлек на людей гнев, ибо он показал, что грех есть преступление против святого и доброго Божьего закона. Он увеличил меру ответственности израильтян (Рим. 4:15). Жизнь под законом сделала людей пленниками «закона греха» (Рим. 7:23). Освободить из этого плена могут лишь Христос и Дух Его (8:2-3). «Проклятие закона» нависает над всеми не верующими во Христа, ибо без Христа остается всего один путь к оправданию – абсолютное и совершенное исполнение закона – подвиг, на который ни один из людей не способен (ср. Гал. 3:10, 13). Таким образом, закон подобен неоплаченной долговой расписке, свидетельствующей о неоплатном долге всего человечества (Кол. 2:14). В Послании к галатам 3:22 Павел подводит итог: «Писание всех заключило под грехом» (ср. тж. Рим. 3:19-20). Явная неспособность закона вызволить народ израильский из плена греха *ipso facto*** показывает, что все люди находятся в такой же ситуации. Как и во многих других местах, Павел экстраполирует ситуацию израильского народа на все

* Ошибочное утверждение, основывающееся на неточном английском переводе «закон был дан после». *Парейсерхомай* (прокрадываюсь, прихожу после, присоединяюсь) – в греч. яз. непереходный глагол, не соединяющийся с род. и дат. п., следовательно, по определению не образует пассивных форм (как мы не можем сказать «я был придён после»). *Парейселтен* – аорист 3 л. ед. ч., активный как по форме, так и по значению (см. G. Abbott-Smith, A Manual Greek Lexicon of the New Testament, Древнегреческо-русский словарь под ред. Дворецкого и др. словари и учебники). То, что закон «был дан Богом», вытекает отсюда только логически, но никак не грамматически – прим. перев.

⁵⁰ Толкование на Рим. 5:20 см. в моей книге *Римлянам 1-8*, стр. 360-362, а также у Бекера (J.C. Becker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980), 243-245; Luz, *Geschichtsverständnis*, 202-203; Cranfield, *Romans*, 1.292-293).

⁵¹ Hubner, *Law in Paul's Thought*, стр. 26; Ridderbos, *Paul*, стр. 150; Luz, *Geschichtsverständnis*, стр. 186-187.

** Лат. «в силу самого факта» – прим. перев.

человечество, видя в опыте израильтян парадигму отношений любого человека с «законом» Божиим в любой его форме.⁵²

Чтобы понять это, нужно не забывать, что Павел говорит здесь о влиянии на израильтян *одного* закона Моисеева. Он не утверждает, что каждый израильтянин был окончательно осужден и оставался под властью греха, а говорит лишь, что каждый израильтянин был осужден *законом Моисеевым*. Ибо даже во время эпохи закона, как написано в Гал. 3:6-9, 15-18, оставалось обетование Авраамова завета, согласно которому Бог оправдывал грешников через веру. Обетование и закон действуют на разных уровнях, - говорит Павел. Закон Моисеев был дан для того, чтобы сохранить Израиль от смешения с другими народами и открыть их греховность. Те же, кто думал таким образом оправдаться и обрести «жизнь», были обречены на осуждение и смерть (3:10, 12-13). А обетование, данное Аврааму и исполненное во Христе, давало истинную свободу от власти греха, в которую человек попадал под влиянием закона Моисеева.

Сейчас самое время прояснить некоторые нюансы в том, как Павел излагает историю спасения. Столь резкое разграничение между собой двух «эр» могло бы натолкнуть кого-то на мысль, что все, жившие до Христа, были обречены, а все, жившие после Него, автоматически получали спасение. Однако такой вывод был бы неверным. Разделение истории спасения на две эпохи – «до» и «после» Христа – действует на двух уровнях: на уровне всемирной истории и на уровне отдельно взятого человека.⁵³ В 3-4 главах Послания к галатам, для нашей дискуссии представляющих особенный интерес, доминирует первый уровень. Павел разбивает историю на три этапа: дозаконный (когда было дано обетование Аврааму), период закона и послезаконный (когда обетование Аврааму, наконец-то, исполнилось). Пока не исполнилось обетование и не пришла «вера во Христа», в мире царил проклятие. Однако, проводя эту концепцию, Павел вовсе не имеет в виду, что в ветхозаветные времена не было спасенных людей (см. 3:6-9). Ожидая будущей совершенной жертвы Христовой (ср. Рим. 3:25-26), многие люди по милости Божьей спасались от осуждения, на которое их обрекал закон Моисеев.

Заключение

После нашего небольшого обзора целей закона Моисеева складывается довольно негативная картина. В значительной степени это объясняется тем, что большинство рассмотренных нами стихов взято из посланий апостола Павла, который полемизировал с теми, кто считал соблюдение закона обязательным для спасения. Но хотя этот факт мог отразиться на некоторых стихах, он не может исказить общей картины. Ибо, хотя Послание к галатам и носит полемический характер, у Послания к римлянам эта черта не выражена, однако и в нем цели и результаты закона оцениваются с негативной точки зрения. Более того, мнение Павла не отличается от остальных новозаветных книг (напр., Послания к евреям) или от самого Ветхого Завета. Во всем Писании отстаивается святость и благодать закона, однако наряду с этим везде можно увидеть его бессилие спасти падшее человечество. И в этом не Божья вина, и не вина самого закона. Вина в этом наша, ибо мы так глубоко погрязли в грехе, что закон не только не побуждает нас исполнять волю Божью, но и вызывает бунт против Законодателя, отчего нашего состояние еще более ухудшается. Все это сказано в отношении Израиля, что типично для исторической

⁵² См. Gerhard Ebeling, "Reflections on the Doctrine of the Law," (Герхард Эбелинг, «Размышления о сути закона») в книге *Word and Faith* (Слово и вера), стр. 275-280; T.L. Donaldson, "The 'Curse of the Law' and the Inclusion of the Gentiles: Galatians 3:13-14," (Дональдсон, «Проклятие закона и спасение язычников: Галатам 3:13-14») *NTS* 32 (1986), стр. 104-106; Westerholm, *Israel's Law*, стр. 192-195.

⁵³ См. на эту тему: Beker, *Paul the Apostle* (Бекер, *Апостол Павел*), стр. 135-181; Kurt Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zurich: EVZ, 1962), стр. 240-248; Luz, *Geschichtsverständnis*, стр. 193.

концепции спасения, но то же самое можно было бы сказать и обо всех людях и об их отношении к закону Божьему в любой его форме (см., к примеру, Рим. 2:14-15).

ЗАКОН МОИСЕЕВ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Наибольшее внимание в Новом Завете уделяется целям закона, которые ограничиваются временем до пришествия Христова, например, сохранению национальной чистоты Израиля и обнаружению греха. Но, вдобавок к этому, следует внимательнее взглянуть на закон как откровение Божьего характера и воли. Каким образом закон продолжает (и продолжает ли) выполнять эту функцию в новозаветный период? Можно ограничиться простым и удобным ответом, например: закон утратил свое значение, или: нравственные заповеди закона полностью сохранили свое значение. Но я убежден, что такой ответ был бы слишком простым и оставил бы без внимания многие свидетельства из Нового Завета. Рискую допустить ту же ошибку, я с самого начала сформулирую свою точку зрения: закон Моисеев полностью исполнился в Иисусе Христе и прекратил быть *прямым и непосредственным* руководителем и судьей для народа Божьего. Образец христианского поведения теперь задается «законом Христовым», который складывается не из предписаний и указов, а из учения и примера Христа и апостолов, главной заповеди любить Бога и ближних, водительства и пребывания Духа Святого.

Я постараюсь подтвердить этот тезис, доказав, что он нисколько не противоречит учению Ветхого Завета, соответствует ключевым новозаветным текстам (в частности, в Ев. Матфея и посланиях Павла) и не находит опровержения в Новом Завете. Учитывая специфику предстоящего нам разговора, мы вынуждены отдать предпочтение не тематическому, а хронологическому подходу.

Ветхий Завет

Ветхий Завет утверждает, что открытые Моисею заповеди имеют непреходящее значение (напр., Лев. 16:24; 24:8). Однако из этих стихов еще нельзя сделать вывод о том, что они во все века будут действовать в своей первоначальной форме. С одной стороны, слово «вечный» в еврейском языке ('олам) дословно означает «длящийся целый век». Левитское священство, например, тоже названо «вечным» (Исх. 40:15), однако в Послании к евреям ясно сказано, что оно утратило всякое значение для новозаветной эры. С другой стороны, если строго следовать такой логике, то все детали Моисеева законодательства должны оставаться в новом завете, включая жертвоприношения. Но и здесь Послание к евреям, да и весь Новый Завет, показывают, что к христианам эти законы не имеют никакого отношения. Итак, вышеназванные тексты не доказывают, что закон Моисеев по-прежнему действует в той же форме, что и раньше. Кстати, в самом Ветхом Завете можно найти несколько указаний на то, что закон Моисеев как фундамент для отношений с Богом был дан Израилю лишь на время.

Во-первых, это подсказывает сама природа закона Моисеева, который был неотъемлемой частью соответствующего завета. Синайский завет близок по форме к хеттским договорам между сюзереном и вассалами, весьма распространенными во втором тысячелетии до Р.Х. Царь обещал предоставлять вассалам определенные преимущества, если они будут соблюдать условия договора (см. Исх. 19-24 гл. и книгу Второзаконие).⁵⁴ Закон Моисеев носит все основные черты таких договоров, а значит, он должен был действовать столь долго, сколь долго остается в силе скрепляемый им завет. «Закон – это

⁵⁴ См. Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King* (Мередит Клайн. *Завет великого Царя*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963), стр. 27-44; Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Деннис МакКарти. *Договор и завет*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963); George E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Джордж Менденхолл. *Закон и завет в Израиле и на Ближнем Востоке*. Pittsburgh: The Biblical Colloquium, 1955).

временный документ, регламентирующий поведение народа Божьего в эпоху Моисея». ⁵⁵ Позднейшие ветхозаветные книги указывали, что Синайский завет был под угрозой, так как Израиль неоднократно нарушал его условия (напр., Дан. 9:7-14; Ос. 6:7; 8:1). Бог не бросал Свой народ – напротив, по Своей исключительной милости обещал возродить его через новый завет.

Во-вторых, это обещание опирается не на завет Моисеев, а на непреложное слово, данное патриархам. Та же идея повторяется и в Новом Завете, где Павел говорит о будущем возрождении Израиля, которое, по его словам, будет основано не на соблюдении требований Синайского завета, а на верности Господа, некогда призвавшего народ израильский и давшего обетования патриархам (см. Рим. 11:16, 28-29). В пророческих книгах неоднократно можно прочесть о чаяниях нового завета, который поднимется на руинах старого (Ис. 24:5; 42:6; 49:8; 54:10; 55:3; 59:21; 61:8; Иер. 31:31-34; 32:37-41; 50:5; Иез. 16:60-63; 34:25; 37:15-28 [26]; Ос. 2:18). Этот завет будет *принципиально новым*, а не простым повторением завета Моисеева: «не такой завет, какой Я заключил с отцами их» (Иер. 31:32); в нем способность соблюдать закон (Иер. 31:33-34 [*Tora*]; Иез. 37:24; ср. тж. 11:20; 36:27 [*хуккот*, повеления, и *миспот*, суды]) будет дана человеку Духом Божиим (Иез. 36:24-28). ⁵⁶ Закон упоминается в связи с новым заветом, и поэтому возникает вполне логичный вопрос: а каково место закона Моисеева в завете Христовом? Поскольку обещанный новый завет связан, особенно у Иезекииля, с возвращением в Палестину, можно было бы подумать, что его суть сводится к возвращению евреев из вавилонского плена в шестом веке до Р.Х. Однако, хотя возвращение из плена в нем действительно фигурирует, им новый завет не ограничивается. Традиционный диспенсационализм привязывает окончательное исполнение этих пророчеств к Тысячелетнему царству и народу израильскому, утверждая, что в это время закон Моисеев будет восстановлен в правах. Однако в Евангелии (Новом Завете) показано исполнение пророчеств о новом завете в лице Иисуса Христа и в исполненной Духом церкви (напр., Лук. 22:20; 1 Кор. 11:25; 2 Кор. 3:6; Евр. 8:7-13). ⁵⁷ Так должен ли закон Моисеев стать неотъемлемой частью нового завета?

Многие утверждают, что в вышеназванных текстах говорится об «интернализации» прежнего, Синайского закона. ⁵⁸ Но говоря так, нужно быть осторожным. Во-первых, если Иеремия и Иезекииль действительно имели в виду закон Моисеев, то нет оснований ограничивать их слова только лишь частью закона (например, так называемым нравственным законом). В то же время, известно, что в новом завете закон Моисеев *не был* во всей своей полноте подтвержден в качестве руководства для жизни. Соблюдение заповедей о пище, жертвоприношениях, религиозных празднествах, а также гражданских законов для христиан не обязательно (Марк. 7:19; Деян. 10:9-16; все Посл. к евр.). Так что, даже если кто-либо возьмется утверждать, что в новом завете закон Моисеев остается в силе, необходимо признать, что, по крайней мере, не без видоизменения; запечатление закона в сердце (Иер. 31:33) могло сопровождаться его трансформацией. Во-вторых, даже у пророков есть указания на то, что в последнее время от Сиона выйдет некая *Tora*, которая, скорее всего, будет отличной от закона Моисеева (Ис. 2:3; 42:4; 51:4, 7; Мих. 4:2). «Сионская Тора», возможно, означает новое откровение воли Божьей народу,

⁵⁵ McComiskey, *Covenants of Promise* (МакКомиски. *Заветы и обетования*), стр. 73

⁵⁶ В каком-то смысле, Иеремия действительно «не винил Синайский завет», ибо не Бог и не условия завета сами по себе были виновны в неудачах израильского народа (ср. Кайзер, *Богословие Ветхого Завета*, стр. 232). Однако он все-таки не привел израильтян ко спасению, на что указывали Иеремия и другие пророки, и поэтому требовался иной завет. Кайзер и сам отмечает разницу между Синайским и новым заветами, говоря, что новый представляет собой исполнение обетований, данных Аврааму и Давиду (см. стр. 232-234). Единство с Авраамовым и Давидовым заветами не позволяет, однако, считать этот завет не новым, а лишь «обновленным» (в противоположность мнению Кайзера, стр. 234; согласно со мной пишет и МакКомиски, *Заветы и обетования*, стр. 163-168).

⁵⁷ См. на эту тему МакКомиски, *Заветы и обетования*, стр. 155-161.

⁵⁸ Кайзер, *Богословие Ветхого Завета*, стр. 233.

наслаивающееся на «Синайскую Тору», но не идентичное ей. По-видимому, о ней же говорят Иеремия (Иер. 31:33-34) и Иезекииль.⁵⁹ Еще одно возможное объяснение: «закон» в этих местах Священного Писания может пониматься формально, означая волю Божию вообще.⁶⁰ В таком случае, Иеремия пророчествовал, что в рамках нового завета Господь обеспечит исполнение не только закона Моисеева, но и вообще Своей воли. Но в любом случае, есть веские основания полагать, что «закон, записанный в сердце» в пророчестве Иеремии есть не просто повторение закона Моисеева.

Наряду с неразрывностью Божьего замысла в отношении Своего народа, в Ветхом Завете можно найти ясные указания на некий разрыв («прерывность») между Синайским заветом и эпохой окончательного исполнения обетований. Все христианские толкователи соглашались с тем, что с наступлением нового завета хотя бы какие-то части закона Моисеева утратили актуальность. В таком случае возникает вопрос: как узнать, что именно из закона прекратилось, а что – нет? Пророческие указания на новый завет подсказывают, что с приходом этого нового откровения станет ясно, что значит «закон, записанный на сердцах». А значит, за ответом на поставленные вопросы следует обратиться к Новому Завету.

Иисус Христос

Большая часть библейских цитат в данном разделе будет взята из Евангелия от Матфея, поскольку именно в нем полнее всего изложено учение Христа о законе.

Исполнение

Особое внимание следует уделить Ев. Матфея 5:17-48. Этот отрывок из Нагорной проповеди разбивается на две части. В ст. 17-19 Христос отвечает на обвинения в упразднении закона. В Его знаменитых словах выражено Его общее отношение к закону: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить». В следующих стихах Христос подтверждает непреходящую ценность Ветхого Завета, говоря о том, что закон по-прежнему остается в силе (ст. 18), и даже призывая учить соблюдению заповедей закона (ст. 19). Вторая часть этого отрывка (ст. 21-48) раскрывает шесть граней высшей праведности – праведности Царства Небесного, требуемых Христом от Своих последователей (ср. 20 ст. – переходное предложение). Господь излагает эти характеристики, сравнивая их с требованиями закона Моисеева. Чтобы легче было понять «теоретическую часть» отношения Иисуса к закону (ст. 17-19), рассмотрим для начала иллюстрирующие ее примеры (ст. 21-48).⁶¹

Изложенные здесь шесть сравнений традиционного учения с учением Иисуса Христа обычно называют «антитезами», в связи с характерной вводной формулой «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам» (ст. 21-22, 33-34; в ст. 27-28, ст. 31-32, ст. 38-39 и ст. 43-44 та же самая формула приводится в укороченном виде). Из этой формулы следует, что Иисус сравнивает Свое учение с тем, что проповедовалось в синагогах. Насколько адекватно учение раввинов отражало Ветхий Завет, не сказано. Дело в том, что Писание у иудеев нередко читалось в парафразированной форме – по

⁵⁹ Различие между «Сионской» и «Синайской» Торой широко пропагандировал Гартмут Гиз (Hartmut Gese, "The Law," *Essays on Biblical Theology* [Grand Rapids: Zondervan, 1985], стр. 54.

⁶⁰ Палмер Робертсон утверждает, что Иеремия использует слово *тора* в широком смысле, подразумевая под ним «всю полноту Божьего учения» (*The Christ of the Covenants* [Grand Rapids: Baker, 1980], стр. 282, п. 13).

⁶¹ Более подробный разбор Матф. 5:17-48, с обсуждением других точек зрения, дополнительными цитатами и аргументами, см. в моей статье «Jesus and the Authority of the Mosaic Law» («Иисус и авторитет закона Моисеева»), *JSNT* 20 (1984), стр. 17-28. (Статья была перепечатана с небольшими изменениями в сборнике *The Best in Theology* под ред. Дж. Пакепа [Carol Stream, Ill.: Christianity Today Institute, 1987]).

«таргумам», а парафраз мог неточно отражать смысл оригинала.⁶² Вопрос этот чрезвычайно важен для того, чтобы правильно оценить отношение Христа к ветхозаветным заповедям в этом отрывке. Согласно весьма распространенному толкованию, Иисус в Нагорной проповеди просто восстанавливает исходное значение заповедей, исправляя неверные толкования иудеев.⁶³ Другая, не менее популярная, точка зрения гласит, что Христос цитирует Ветхий Завет в его первоначальном смысле, а затем дает более глубокое и радикальное прочтение закона для грядущей эпохи Небесного Царства.⁶⁴ Но даже поверхностный взгляд на каждую из антитез даст понять, что ни одно из этих толкований не отражает в полной мере отношение Христа к закону в этом отрывке.

Первые две антитезы подобны одна другой: Христос цитирует заповеди из Десятисловия и осуждает сердечные мотивы, приводящие к нарушению этих заповедей. Весьма распространено мнение, что Христос открывает «истинное» значение первоначальных заповедей. И хотя эта точка зрения довольно популярна и даже взята за основу во многих протестантских катехизисах, ничто в Ветхом Завете не позволяет разглядеть в заповедях об убийстве и прелюбодеянии запрет на обыкновенный гнев или похоть. Немного лучше ситуацию объясняет вторая точка зрения: Христос «поднимает планку» закона, переводя его требования из сферы поступков в сферу помышлений. Но даже это нельзя утверждать наверняка, потому что Иисус ни здесь, ни в другом месте, не выказывает намерения как-либо подкорректировать или усовершенствовать закон. Антитетическая конструкция лишь показывает, что Он ставит Свой авторитет наравне с законом. Заповеди нового царства диктуются словом Мессии, Сына Божьего – «Я говорю вам» – а не законом Моисеевым.

В третьей антитезе связь между законом и учением Христа еще более тонкая. Цитируя Второзаконие 24:1, Христос, по-видимому, имеет в виду все существующие в иудейской традиции причины для развода. Большинство иудеев следовало в этом вопросе либеральной школе Гиллеля. Запрет Христа на развод и повторный брак во всех случаях, кроме вины прелюбодеяния, противостоял этой либеральной тенденции и был близок к учению Шаммая, другого известного раввина того времени. В целом это согласовалось с учением Ветхого Завета,⁶⁵ и можно было бы предположить, что Господь лишь

⁶² Поскольку большинство иудеев считали, что таргумы, изустное иудейское предание, известное также под названием «предания старцев», были даны на горе Синай (ср. 'Абот 1:1-2), Иисус мог включать их в понятие того, «что сказано древним» (если дат. п. *тойс архайойс* понимать как «чистый» дательный падеж).

⁶³ Такого взгляда придерживались большинство реформаторов (ср. Harvey K. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount* [Гарвей Мкартур, *Как понимать Нагорную проповедь*, London: Epworth, 1960], стр. 36) и до сих пор придерживаются, пожалуй, большинство современных протестантских ученых. См. Carl F.H. Henry, *Christian Personal Ethics* (Карл Генри, *Христианская этика*, Grand Rapids: Zondervan, 1957), стр. 300-307; John Murray, *Principles of Conduct* (Джон Мюррей, *Принципы поведения*, Grand Rapids: Eerdmans, 1957), стр. 158; Greg L. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics* (Грег Бансен, *Теология в христианской этике*, Nutley, N.J.: Craig, 1977), стр. 90; Hermann Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (Риддербос, *Наступление Царства*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962), стр. 299; Ned B. Stonehouse, *The Witness of the Synoptic Gospels to Christ* (Стоунхаус, *Что говорят о Христе синоптические Евангелия*, репринтное издание, Grand Rapids: Baker, 1979), стр. 197-211.

⁶⁴ Из всех точек зрения именно эта пользовалась наибольшей популярностью среди отцов церкви (см. Harvey McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount*, стр. 26-32), и среди современных ученых она также широко распространена. См. Martin Dibelius, *The Sermon on the Mount* (Мартин Дибелиус, *Нагорная проповедь*, New York: Scribner's, 1940), стр. 69-71; W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Дэйвис, *Исторический фон Нагорной проповеди*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963), стр. 101-102; Jacques Dupont, *Les Beatitudes*, vol. 1: Le probleme litteraire – Les deux versions du Sermon sur la Montagne et des Beatitudes, 3d ed. (Жак Дюпон, *Заповеди блаженства*, т.1: Литературный конфликт – две версии Нагорной проповеди и учения о блаженстве. Bruges: Abbaye de Saint-Andre, 1958), стр. 146-158; Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments* (Вольфганг Шпаре, *Этическое учение Нового Завета*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), стр. 63-69.

⁶⁵ Я исхожу из того, что придаточное исключения («кроме ...») в данном тексте аутентично и означает реальное освобождение от осуждения за повторный брак.

восстановил правильное понимание закона Моисеева. Однако Христос гораздо строже закона Моисеева, поскольку тот нигде не называет второй брак прелюбодеянием. Так что вряд ли будет правильным утверждать, что этот пункт в учении Христа напрямую вытекает из Ветхого Завета.

Четвертый тезис (ст. 33), цитируемый Христом, основан на нескольких ветхозаветных текстах, говорящих о необходимости соблюдать клятву (напр., Лев. 19:12; Чис. 30:3; Втор. 23:21). Поскольку Ветхий Завет нигде не требует клясться, запрет Иисуса на клятву не противоречит закону. С другой стороны, Иисус действительно отрицает или, по крайней мере, ограничивает законность клятв, Ветхим Заветом не запрещенных. И опять мы видим неадекватность представления о том, что Нагорная проповедь будто бы лишь объясняет закон, ибо Христос одной фразой отмечает всю систему клятв и обетов, описанную и строго регламентированную в Ветхом Завете. Вдобавок ко всему, совершенно неясно, какую заповедь Иисус этими словами мог бы «углублять», если только не отнести эту идею к закону в целом.

В пятой антитезе (ст. 38-42) ветхозаветному учению о «равновеликом воздаянии» (см. Исх. 21:24; Лев. 24:20; Втор. 19:21) противопоставлено собственное требование Христа: «Не противься злumu». Ситуация усугубляется еще и тем, что трудно точно определить, к чему относится данный запрет. Если Иисус запрещает ссылаться на этот закон во оправдание личной мести, то Он опять и не отменяет, и не объясняет закон. Процитированная здесь заповедь относилась к судьям Израилевым, которые должны были печься о справедливости и соразмерности наказания вине. Запрещая воздаяние, Христос не говорит ни о какой конкретной заповеди в законе.

Смешение Ветхого Завета и популярных его перетолкований наиболее очевидно в последней антитезе (ст. 43-47). Нигде Ветхий Завет напрямую не повелевает ненавидеть врага, да и из общего духа его такое отношение не выводится.⁶⁶ Но в любом случае, Христово требование любить врагов стоит на голову выше любых ветхозаветных заповедей.⁶⁷

При совокупном рассмотрении всех этих антитез становится ясно, что ни один из вышеназванных методов толкования не объясняет их все. В некоторых случаях можно было бы утверждать, что Иисус объясняет и уточняет закон (третья антитеза), а в других – что Он «поднимает планку» закона на более высокий уровень (первая и вторая антитеза). Но для того, чтобы объяснить общее отношение Иисуса к Моисеевым заповедям, нужно взглянуть на Нагорную проповедь более широко. Во всех антитезах на первый план выступает приоритетность повелений Христа – «а Я говорю вам». «Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи [их учителя и наставники в законе]» (Матф. 7:29). Независимость повелений Христа как от иудейских преданий, так и от закона Моисеева – вот точка отсчета для правильного понимания ст. 17-19.

Утверждение Иисуса о том, что Он пришел не нарушить (*каталюо*), а исполнить (*плероо*) закон и пророков (ст. 17), по праву занимает одно из ключевых мест среди новозаветных текстов на тему значения закона Моисеева для христианской эры. Фраза «закон и пророки» у Матфея всегда относится к заповедям и повелениям (ср. 7:12; 22:40), а не к Ветхому Завету вообще.⁶⁸ В 17 стихе речь идет тоже о повелениях, что подтверждается появлением синонимов «закон» в 18 ст. и «заповедь» в 19 ст. Некоторые толкователи считают, что «исполнение» Иисусом закона означает прежде всего Его

⁶⁶ Эта цитата может отражать отношение к врагам в Кумранской секте, в которой от правоверных требовалась ненависть к «сынам тьмы» (см. 1 QS 1:3, 9-10; 2:4-9; Victor Paul Furnish, *The Love Command in the New Testament* [Nashville: Abingdon, 1972], 42-47).

⁶⁷ Лев. 19:18 повелевает израильтянам любить лишь «сынов народа своего».

⁶⁸ См. Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthaus-Evangeliums* (Munich: Kosel, 1964), стр. 173-174.

личное послушание заповедям Моисеевым,⁶⁹ но акцент на учении Христа в данном отрывке, а не на Его поведении, делает такую точку зрения маловероятной. Другие, считая глагол «исполнить» диаметральной противоположностью слова «нарушить» (или, в англ., «упразднить»), утверждают, что Иисус хотел утвердить закон, восстановив его истинное значение.⁷⁰ Но нет причин полагать, что *плероо* – прямая противоположность слова *каталюо*.

Что более серьезно, такое толкование выпускает из внимания ярко выраженные эсхатологический и исторический аспекты термина «исполнить» (*плероо*) у Матфея. Матфей использует его пятнадцать раз (по сравнению с двумя случаями у Марка и девятью у Луки), десять из которых встречаются в цитатах об исполнении Христом пророчеств (1:22; 2:15, 17, 23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 27:9). Во всех этих местах Матфей показывает, как Иисус «исполнил» весь Ветхий Завет, не только воплотив в жизнь предсказания, но и воспроизведя в действиях некоторые исторические события (напр., 2:15). Смысл этих слов яснее раскрывается в 11:13, где Иисус говорит, что «все пророки и закон прорекли до Иоанна» [курсив автора этой статьи]. Таким образом, Евангелие от Матфея рисует глобальную историю спасения, в которой весь Ветхий Завет живет ожиданием будущего и указывает на пришествие Иисуса Христа.⁷¹

Отличия Христова учения в ст. 21-47 от закона, наряду с вышеприведенными фактами, делают маловероятным, что в 17 ст. Он лишь выражает желание утвердить закон Моисеев в его первоначальной форме. Другие толкователи видят в 17 стихе намерение Христа «дополнить» (то же греч. слово – *плероо* – прим. перев.) закон, усилив и доведя до крайней степени его требования.⁷² Но мы уже увидели, что и эта точка зрения не способна объяснить все последующие антитезы. Таким образом, лучше всего слово *плероо* в 17 ст. понимать так же, как и в остальных стихах об исполнении пророчеств – Христос совершил то, что предсказывал и чего ожидал Ветхий Завет. По словам Матфея, *весь* Ветхий Завет пророчествовал об Иисусе и о грядущем спасении. Таким образом, Иисус «исполнил» ветхозаветные пророчества, «исполнил», воплотив в жизнь, события Ветхого Завета и «исполнил» ветхозаветный закон, установив Свои заповеди, на которые закон указывал. То, что Иисус диктует Своим последователям волю Божью, ни в коем случае не является отступлением от закона Моисеева. Напротив, Христос утверждает, что Его учение приносит эсхатологическое исполнение Божьей воли, о чем пророчествовал Моисеев закон. Иисус «исполняет» закон не путем его истолкования или дополнения, а путем провозглашения стандартов праведности, необходимых для Царства Божьего и предвосхищенных в законе.⁷³

⁶⁹ T.W. Manson, *Ethics and the Gospel* (Мэнсон. *Этика и Евангелие*. London: SCM, 1960), стр. 53-54; Theodor Zahn, *Das Evangelium des Matthaus*, 4th ed. (Leipzig: Deichert, 1922), стр. 212-213; Henrik Ljungman, *Das Gesetz erfüllen: Matth. 5, 17ff. und 3, 15 untersucht* (Lund: Gleerup, 1954), стр. 58-61.

⁷⁰ См. Bahnsen, *Theonomy*, стр. 64-69.

⁷¹ Об «исполнении» закона и пророчеств см. подробнее R.T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher* (Р.Т. Франс. *Матфей: евангелист и учитель*. Grand Rapids: Zondervan, 1989), стр. 106-205.

⁷² См. Dupont, *Beatitudes*, стр. 138-144; W.D. Davies, “Matthew 5.17, 18,” в книге *Christian Origins and Judaism (Истоки христианства и иудаизм)*. Philadelphia: Westminster, 1962), стр. 33-45; Trilling, *Das wahre Israel*, стр. 174-179.

⁷³ Такой точки зрения придерживаются: Banks, *Jesus and the Law* (Бэнкс, *Иисус и закон*) стр. 207-210; J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (Дж. П. Майер, *Закон и история в Евангелии от Матфея*, Rome: Biblical Institute, 1976), стр. 75-85; Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Бэн Ф. Мейер, *Намерения Иисуса*, London: SCM, 1979), стр. 143-153; Robert Guelich, *The Sermon on the Mount* (Роберт Гьюлич, *Нагорная проповедь*, Waco, Tex.: Word, 1982)? стр. 137-138, 163; D. A. Carson, “Matthew,” in *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 8 (Grand Rapids: Zondervan, 1984), стр. 142-145; France, *Matthew* (Франс, *Матфей*), стр. 194-195; W. D. Davies and Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 1 (У. Д. Дэвис и Дейл Эллисон, *Критическое и экзегетическое толкование Евангелия от Матфея*, т.1, Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), стр. 485-487; Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, стр. 263-267.

Но соответствует ли такое истолкование тому, что говорится о законе в стихах 18-19? Эти стихи подтверждают непреходящую силу (18) и актуальность (19) закона. Однако некоторые придерживаются буквального понимания этой заповеди,⁷⁴ требуя от христиан, таким образом, исполнения *всех* заповедей закона Моисеева, в том числе и обрядовых заповедей, которые, как предельно ясно говорит автор Послания к евреям, не распространяются на христиан. Другие пытались обойти этот вопрос, предположив, что сказанное Христом в этих стихах имеет отношение лишь к «моральному» закону. Однако, как мы уже увидели ранее, в Новом Завете об этом не говорится, тем более в тексте, рассуждающем о малейшей йоте или черте закона в иудейском контексте. Сказанное Иисусом Христом в ст. 18-19 относится ко всему закону в целом.

В таком случае, как вообще можно соотносить учение Христа в этих стихах с новозаветными взглядами? Некоторые считают, что одна или оба фразы, начинающиеся с предлога «пока» (русский синодальный перевод – «доколе» – прим. перев.), накладывают на период действия закона временное ограничение. Небо и земля пройдут и все окончится с завершением крестного искупления и воскресением Христа из мертвых (см. Матфея 24:34-35).⁷⁵ Однако эта оговорка не убедительна. Другие утверждают, что стих 19 относится к заповедям Христового учения (ст. 21 и последующие), а не к заповедям закона (ст. 18).⁷⁶ Тем не менее, и такое толкование не кажется столь очевидным. Вероятно, в таком случае нам следовало бы понимать 18 ст. как подтверждение дальнейшей «актуальности» или власти закона. Иисус – не маркионит*, и даже если его последователи более не связаны узами закона, они по-прежнему должны его читать и назидаться. Таким образом, применение заповедей закона в ст. 19 нужно рассматривать в свете их исполнения Христом. Закончиться должен закон, *исполненный Христом*, а не закон в своей изначальной форме.⁷⁷

Любовь и закон

Настойчивое требование Христа к ученикам, что любовь должна быть краеугольным камнем всего – хорошо известно. Какое влияние это учение Христа о любви оказывает на актуальность заповедей Моисея? По этому поводу существуют три наиболее распространенные точки зрения: (1) любовь пришла на смену закону (любовь вместо закона); (2) любовь – это критерий, по которому оценивают значимость заповедей Моисея (любовь выше закона); (3) любовь – центральное требование закона, без которого исполнение остальных требований не имеет смысла (любовь – основа закона). Попробую доказать, что элементы второй и третьей точек зрения можно найти в Христовом учении.⁷⁸

Самым первым доказательством служит то, что Христос выделяет любовь к Богу (Второзаконие 6:5) и ближнему (Левит 19:18) в главнейшую заповедь закона (Матфея 22:34-40; Марка 12:28-34; ср. Луки 10:25-28). На этих двух заповедях, по словам Христа, «утверждается [*крематай*] весь закон и пророки». Как мы выяснили, выражением «закон и пророки» Матфей отмечает повеления Ветхого Завета. Христос говорит, что все остальные заповеди покоятся на этих двух, как дверь на петлях – без них исполнение

⁷⁴ Одобрение этого подхода способствовало возникновению различных теорий на основании ст. 18 (а также параллельного ему Луки 16:17) и 19, которые обсуждаются в историографической работе R. G. Hammerton-Kelly, "Attitudes to the Law in Matthew's Gospel," *BR* 17 (1972), стр. 19-32.

⁷⁵ См. Davies "Matthew 5.17, 18," (Дейвис «Матфея 5: 17, 18»), стр. 44-63; J. P. Meier, *Law and History*, стр. 62-64; Guelich, *The Sermon on the Mount*, стр. 145-148.

⁷⁶ См. Banks, *Jesus and the Law*, стр. 221-223.

* Маркион – гностик II в., отрицавший божественное происхождение Ветхого завета. (прим. перев.)

⁷⁷ См. France, *Matthew*, стр. 195-196.

⁷⁸ По этому вопросу смотрите мою статью «Jesus and the Authority of the Mosaic law», кроме этого поверхностный обзор этой точки зрения излагается в «Law», *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. I. H. Marshall, S. McKnight, and J. Green (Downers Grove: InterVarsity, 1992).

закона кончится ничем.⁷⁹ Повиновение всем заповедям закона без проявления любви к Богу и ближнему бесполезно и бессмысленно. Следовательно, Иисус не говорит о замене закона любовью, а о том, что любовь – основа и жизнь закона. Подобным образом, Иисус упрекает иудеев за то, что при крайне щепетильном соблюдении закона о десятине они пренебрегают «важнейш[им] в законе: суд[ом], милость[ю] и вер[ой]» (Матфея 23:23, вероятно ссылаясь на Мих. 6:8). И опять-таки, Господь говорит не о замене законов о десятине этими требованиями, а о том, что иудеям следовало бы уделять больше внимания требованиям более высокого порядка, «не пренебрегая прежними».

Все же Иисус устанавливает любовь краеугольным камнем Своего понимания и толкования закона, и она становится силой толкования и применения Божьей воли, явленной в законе.⁸⁰ По крайней мере в трех случаях Иисус заявил о том, что любовь к ближним, или «милость», важнее жертвоприношений (Матфея 9:13; 12:7 [цитаты из Ос. 6:6]; Марка 12:32-34). Сохраняя пророческую традицию, Иисус, видимо, просто настаивает на первенстве любви в этих заповедях. Однако применение этого принципа к закону о субботе (Матфея 12:7) наводит на мысль, что Иисус не ограничивается лишь этим. По крайней мере, в шести различных случаях (Матфея 12:1-8 = Марка 2:23-28 = Луки 6:1-5 = Матфея 2:9-14 = Марка 3:1-6 = Луки 6:6-11; Луки 13:10-17; 14:1-6; Иоанна 5:1-15; 9:1-12) Иисус или Его ученики нарушают общепринятое учение иудеев о должном соблюдении субботы. Хотя ничто из содеянного не нарушало писаного закона, совершенные Христом исцеления, которые могли бы подождать следующего дня, определенно «расшатывали» каноны. Однако более важными представляются ответы Христа иудеям, критикующим Его и Его учеников. По этой самой причине цитирование Иисусом Осии 6:6 (Матфея 12:7) представляет особый интерес, поскольку в параллельном месте Евангелия от Марка Христос заявляет, что «суббота для человека, а не человек для субботы» (Марка 2:27).⁸¹

Таким образом, он дает понять, что забота о благополучии ближнего играет не последнюю роль в толковании заповеди о соблюдении субботы.⁸²

Однако главное оправдание «работы» в день субботний – христологическое. Это очевидно из дискурса в 5 главе Евангелия от Иоанна, а также из некоторых нюансов в синоптических отрывках. Христос оправдывает учеников, подбиравших колосья в субботу, проводя параллель с Давидом, который незаконно съел хлеб предложения, проголодавшись со своими людьми. (Матфея 12:3-4 = Марка 2:25-26 = Луки 6:3-4; ср. 1 Царств 21:1-6). На первый взгляд может показаться, что Господь ведет к принципу превосходства нужды над скрупулезностью исполнения закона. Однако Христос преследует противоположную идею. Из примера о храме и священниках, в следующих двух стихах (12:5-6) следует главный христологический вывод: сколь невиновны в нарушении закона священники, служащие в храме в субботу, и Давид, вкусивший с

⁷⁹ Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament*, vol. 1: *Agape in the Synoptic Gospels* (Сеслаус Спик, *Агапе в Новом завете*, Т1: *Агапе в синоптических Евангелиях*) (St. Louis/London: Herder, 1963), стр. 30.

⁸⁰ В этом вопросе учение Христа в корне отличалось от учения современных Ему иудейских учителей. См. Westerholm, *Jesus and Scribal Authority* (Вестерхолм, *Иисус и авторитет книжников*).

⁸¹ Среди исследователей утвердилось мнение, что этот стих нужно подкорректировать «Суббота сотворена для Сына Человеческого» (ср. ст. 28); неточный перевод с Арамейского выдвигается в качестве предположения в большинстве случаев: см. F. W. Beare, “The Sabbath was made for Man,” *JBL* 79 (1960), стр. 134. Однако эта поправка не приемлема (ср. C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St. Mark* (Кранфилд, *Евангелие от Святого Марка*) [Cambridge: Cambridge University Press, 1966], стр. 117-118).

⁸² Формальное сходство слов Христа и заявления раввинов «Суббота передана вам; а не вы преданы ей» (*Mek. Exod.*) не обязательно означают разные утверждения. Раввин (Симеон Бен Манассия) доказывает, что только безотлагательное спасение жизни человека позволительно в субботу, однако Иисус оправдывает более широкий спектр деятельности. (см. Joachim Gnilka, *Das Evageium nach Markus*, 2 vols. [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978, 1979], 1.123).

соратниками священный хлеб, столь невиновны в нарушении субботы и ученики, ибо они служители и последователи Того, Кто величественнее храма и Давида.⁸³

Христологический акцент особенно отчетливо прослеживается в кульминации этого эпизода во всех трех первых Евангелиях: «Посему Сын Человеческий есть господин и субботы». Как мы замечали, эти слова служат подтверждением вышесказанному: Иисус заботится больше не об установлении точного значения и применения Моисеева закона, а об утверждении Своего права установить то, что было величественней закона и служило его исполнением. Хотя Христос, безусловно, не проповедует отмену заповеди о субботе, Он смещает акцент с закона на Себя, Господина субботы, и таким образом заменяет его принципом, которым в последствии церковь объясняла несоблюдение субботы.

Таким образом, Иисус ставит любовь центром закона, слегка смещая акцент в пользу любви как критерия в толковании закона. Но Он никогда не считал, и это можно с уверенностью утверждать, что любовь отменяет заповедь.

Моисеев закон и заповеди Иисуса

Поверхностный обзор Матфея 5:17-47 показывает, что Господь установил собственное учение о нормах жизни в Царстве. Это учение не является ни перепевом закона, ни его развитием, оно самостоятельно. Несмотря на это, оно находится в неразрывной исторической связи с законом. Эта точка зрения отражена во всех Евангелиях. Действительно, порой Христос берет закон Моисеев за основу Своего учения и адресует его Своим ученикам и братьям-иудеям. Однако с этой точки зрения мы должны помнить о важности исторического контекста, в котором учил Иисус Христос. Вне всякого сомнения, Сам Иисус соблюдал Моисеев закон со всей тщательностью, до мельчайших нюансов и обращался к Своим ученикам и противникам в контексте Моисеева завета, который был тогда еще в силе. Однако Его личное послушание закону и учение о таком послушании не может автоматически рассматриваться как выражение того, что должно быть после Его смерти и воскресения, ознаменовавших собой новую эпоху спасения.

Конечно, можно найти множество более-менее ясных указаний на то, что Иисус не предполагает того, что закон Моисеев вечно останется в силе. Он говорит о том, что закон, делая поправки человеческой греховности, не всегда служит выражением «совершенной воли» Божьей (Матфея 19:3-12). Ясней всего в этом отношении учение о том, что ничто входящее в человека не может сделать его «нечистым» (Матфея 15:1-20; Марка 7:1-23). Марк в вводной ремарке читателям преподносит революционный вывод из этого учения: «тем самым Он объявляет чистой всякую пищу»^{*} (Марка 7:19б). Сказав это, Иисус объявляет отмену значительной части Моисеева закона, что соответствовало многозначительному заявлению, что Он «Господин Субботы». Примечательно, что после смерти и воскресения Христос поручает Своим последователям учить «соблюдать всё, что Я заповедал вам» (Матфея 28:19-20, курсив автора статьи). Из Его учения явствует смещение акцента с закона на Самого Христа как высший Критерий того, что поистине означает быть послушным Богу.

Заключение

Представление об учении Христа о законе, пока не до конца понятное во всех деталях, предполагает прерывность во всеобъемлющем Божьем замысле. Иисус заповедует ученикам взирать на Него как на совершителя закона, показавшего образец, в

⁸³ R.T. France, *Jesus and the Old Testament* (P.T. Франс, Иисус и Ветхий завет (London: Tyndale, 1971), стр. 46-47; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* 2 vols. (Freiburg: Herder, 1977), 1.181-182.

^{*} цит. по переводу Нового завета под ред еп. Кассиана. В синодальном переводе эта часть стиха отсутствует (прим. перев.)

соответствии с которым они должны жить. Можно сказать, что Моисеев закон не выполняет функции неукоснительного и непреложного стандарта поведения для народа Божьего. На него всегда нужно смотреть через призму учения и пастырства Христова.

Павел

Попытаюсь показать, что апостол Павел придерживается точно такого же подхода относительно Моисеева и христианского закона. А также, что Павел учит христиан не следовать Моисееву закону как официальному своду правил для поведения, но следовать «закону Христову». Этот «закон» – не набор правил, а совокупность принципов, зримых в жизни и учении Христа. Любовь к ближнему – его святая святых, а неизменно пребывающий Дух Святой – направляющая сила. Следуя той же схеме, которую мы применяли к обзору учения Христа, рассмотрим учение Павла об исполнении закона, соотношении закона и любви и авторитете закона для верующих.

Исполнение

По отношению к закону Моисееву Павел четырежды употребляет слово *плероо* (Римлянам 8:4; 13:8, 10; Галатам 5:14), однако все они имеют отношение к идеям, которые мы обсудим в следующих параграфах. А пока обратим внимание на другой стих, и хотя слово *плероо* в нем не используется, там излагается идея, схожая с Матфея 5:17. Этот стих записан в Римлянам 10:4: «Потому что конец закона [*телос ному*] - Христос, к [*ейс*] праведности всякого верующего».

Утверждение в этом стихе стало почти девизом Павла, выражающим его отношение к Моисееву закону. К сожалению, точное значение этого высказывания неясно, в целом же исследователи дискутируют по поводу трех греческих слов, указанных выше. Словом *номос* иногда обозначают точное соблюдение законов, или легализм, и некоторые считают, что здесь оно употребляется в этом значении⁸⁴.

Однако, как я уже доказывал, нет никаких свидетельств того, что Павел использует именно это значение слова. Обычно он употребляет *номос* по отношению к Моисееву закону как таковому. Второй спорный вопрос: зависит ли фраза, вводимая предлогом *ейс*, исключительно от существительного *номос*, – например, «закон, который для праведности [или] который привел бы к праведности» – или от всей первой фразы, как предлагается в NIV. Сравнение сходных конструкций в посланиях Павла указывает на вторую точку зрения.⁸⁵ Третий, самый сложный вопрос, связан со значением слова *телос*. У него несколько значений. Наиболее вероятные для этого стиха – «конец» (в смысле «окончание», «завершение») и «цель». Если принять первое значение, получится, что Павел ставит между Христом и законом Моисеевым огромную пропасть. Вероятно, подразумевая, что закон не имеет власти над теми, кто познал Христа и обрел Его праведность.⁸⁶ В противоположность первому значению, второе предполагает непрерывность завета Моисеева – закон, как и прежде, может сохранять силу над верующими в полной мере.⁸⁷ Однако нет необходимости выбирать между этими крайними позициями. Существительное *телос* в устах Павла имеет значение, которое, вероятно, лучше всего передать словом «кульминация», сочетая, таким образом, идею и цели и

⁸⁴ C. F. D. Moule, "Obligation in the Ethic Paul," in *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule and R. R. Niebuhr (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), стр. 402.

⁸⁵ См. Mark A. Seifrid, "Paul's Approach to the Old Testament in Rom. 10:6-8," (Марк А. Сейфрид «Подход Павла к Ветхому завету в Римлянам 10:6-8») *TJ* 6 (1985), стр. 8-9.

⁸⁶ См. van Dülmen, *Theologie* (ван Дюльмен «Богословие»), 126; Luz, *Geschichtsverstandis*, стр. 39-157.

⁸⁷ См. Bring (Бринг), "Gesetz," стр. 1-36; Cranfield, *Romans*, 2:516-19; Fuller, *Gospel & Law*, стр. 82-85.

конца.⁸⁸ Другими словами, Павел говорит, что Христос – Тот, на Кого всегда указывал закон, его цель. Но по достижении цели власть закона окончилась, так же, как заканчиваются гонки после финишной линии. Цель закона достигнута. Разумеется, это не означает, что закон перестал существовать или что он больше не имеет отношения к верующим. Правильнее было бы сказать, что закон перестал играть главную, доминирующую роль в Божьем замысле и в жизни Его народа. Такое толкование Римлянам 10:4 дает право утверждать, что идея этого стиха имеет сходство с Матфея 5:17: Моисеев закон указывает на Христа и после Его пришествия Ему уступает престол посредника воли Божьей.

Любовь и закон

Два ключевых места Писания, в которых Павел говорит об исполнении Моисеева закона, это Галатам 5:14 и Римлянам 13:8-10. И в обоих отрывках любовь к ближнему преподносится как «исполнение» закона. Какое значение имеет это исполнение для применения закона к верующим? Многие отвечают, что это означает, что Павел считает любовь сердцевинной закона, и не проявляющий любви, по сути, не повинуется закону. Павел выдвигает любовь на первый план не для того, чтобы заменить ею закон в каком-то смысле, а чтобы подчеркнуть его истинное значение и сущность.⁸⁹

Однако эти фрагменты Писания наводят на мысль, что Павел в самом деле придерживается взгляда, что любовь некоторым образом заменяет Моисеевы заповеди. Слова Павла, что «люби ближнего твоего, как самого себя» включает в себе (*анакефалайоо*) все заповеди (Римлянам 13:9), определенно подтверждают эту точку зрения. Если любовь к другим есть «совокупность» всех заповедей, тогда напрашивается вывод, что имеющий истинную любовь не нуждается в заповедях закона.⁹⁰ Употребленное Павлом слово «исполнение» в контексте приводит к сходному выводу. Верным ключом к пониманию позиции Павла по отношению к закону представляется признание принципиального различия между «деланием» и «исполнением» закона. Нигде апостол не говорит, что христиане должны «делать дела» закона, и нигде не сказано, что кто-нибудь, кроме христиан, может «исполнить» его. «Делание» закона – это каждодневное послушание всем заповедям, которые должен был исполнять еврей. С другой стороны, «исполнение» закона означает полное удовлетворение требованиям закона, которое возможно только через отождествление себя со Христом (Римлянам 8:4; см. далее) и подчинение той заповеди, которую Христос заложил в самое сердце Своего новозаветного

⁸⁸ Возможно, это слово означает «конец» во 2 Коринфянам 3:13 и 1 Фессалоникийцам 2:16 и сечетает идею «конца» и «цели» в смысле удела, результата или кульминации в Римлянам 6:21, 22; 1 Коринфянам 1:8; 10:11; 15:24; 2 Коринфянам 1:13; 11:15; Фил. 3:19; 1 Тим. 1:5. В узкоспециальном значении «подать», или «таможенный сбор», оно дважды встречается в Римлянам 13:7. Объединение идеи «конца» и «цели» при объяснении этого слова мы находим в работах Bandstra, *Law and Elements of the World*, (Бандстра, «Закон и стихии мира») стр. 105-106; F. Godet, *Commentary on Romans* (Ф. Года «Толкование Послания к римлянам») (Reprint; Grand Rapids: Kregel, 1977), стр. 376; Dunn, *Romans 9-16* (Дунн, «Римлянам 9-16»), стр. 589-591; Campbell, «Christ the End of the Law,» стр. 73-77; Seifrid, «Paul's Approach» стр. 6-10; Drane, *Paul*, стр. 133. Markus N. A. Bockmuehl на основании некоторых внебиблейских источников предлагают такие варианты перевода: «исполнение пророчества» или «осуществление» (*Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity* (Откровение и тайна в древнем иудаизме и Павлово христианство) [Tübingen: Mohr, 1990], стр. 150-153. Возражения Роберта Банедаса (Robert Banedas) (трактующего *телос* как «цель»), по поводу того, что такое двойное значение неприемлемо, разве что в исключительном случае (*Christ the End of the Law: Romans 10:4 in Pauline Perspective* (Христос – конец закона: Римлянам 10:4 точка зрения Павла), JSNTup 10 [Sheffield: JSOT, 1985], стр. 147), не в тему. Я не говорю, что у этого слова в тексте двойное значение, просто для точной передачи смысла одного греческого слова может понадобиться два слова в английском языке.

⁸⁹ См. Ridderbos, *Paul*, стр. 282.

⁹⁰ См. С. К. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (К. К. Баррет «Толкование послание к римлянам») (New York: Harper&Row, 1957), стр. 251; Dunn *Romans 9-16*, стр. 778-781; Longenecker, *Galatians* (Лонгенекер, «Галатам»), стр. 241-244; Westerholm, *Israel's Law*, стр. 204-205.

учения, – заповеди любви (Галатам 5:14; Римлянам 13:8, 10). Именно любовь к ближним, впервые ставшая возможной во Христе (поэтому и «новая» заповедь [Иоанна 13:34]), полностью удовлетворяет требованиям закона.⁹¹

Против такой интерпретации можно выдвинуть два довода. Во-первых, разве требование Павла исполнить закон не взято из самого закона (см. Левит 19:18)? Конечно, Павел цитирует стих из книги Левит 19:18. Однако цитирует он его только потому, что Иисус уже выделил его в качестве Своего основного требования. При этом Павел цитирует этот стих не просто как ветхозаветную заповедь, а как ветхозаветную заповедь, обращенную в требование Христа. Во-вторых, любовь к ближнему едва ли в состоянии выполнить все, что предписывает закон людям, и в особенности то, что имеет отношение к Богу, а не к ближним. Однако сказанное Павлом в обоих отрывках, очевидно, ограничено тем, что можно было бы назвать «равноценными» отношениями (обратите внимание на заповеди, цитируемые в послании Римлянам 13:9). Павел вовсе не говорит, что стойкая любовь к ближнему исчерпывает собой все обязанности христианина, напротив, любовь к ближнему включает в себя все, что закон требует от христиан в отношении к другим людям.

Наконец, можно задать вопрос: как же быть с теми (а под эту категорию попадают более-менее часто все христиане), кто не горит пламенной и совершенной любовью к ближним? Становится ли закон тогда, как считал Лютер, нашим разоблачителем и судьей? Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется шире взглянуть на то место, которое Павел отводит закону в Новом завете, и на установленный для христиан авторитет.

Закон Моисеев и закон Христов

В этом параграфе ход наших мыслей будет развиваться от отрицательных суждений к положительным. Во-первых, мы попробуем доказать, что христиане, по утверждению апостола Павла, не связаны Моисеевым законом, а во-вторых, что они, тем не менее, связаны принципами, установленными через жизнь и учение Христа. Средоточием этих принципов – любовь, а движущая сила и посредник – Дух Святой. В этом состоит «закон Христов».

Больше не «под законом». Апостол Павел употребляет выражение «под законом» (*εὑπο νόμον*) одиннадцать раз (Римлянам 6:14, 15; 1 Коринфянам 9:20 [четыре раза]; Галатам 3:23; 4:4, 5, 21; 5:18). Опущенный артикль в каждом примере не указывает на то, что Павел имеет в виду Божий «закон» в целом или закон как принцип (как считали толкователи предыдущих поколений); данный «закон» столь хорошо известен, что определенный артикль к слову *νομος* не нужен. В каждом случае из контекста становится ясно, что упоминаемый Павлом закон есть не что иное, как закон Моисеев – *Тора*. Чтобы понять, что имеет в виду Павел под этим выражением, и таким образом определиться с точным значением его высказывания, что верующие *не* «под законом» (Галатам 5:18; Римлянам 6:14–15; 1 Коринфянам 9:20), мы рассмотрим каждый из этих стихов в хронологическом порядке. Мы не подходим к тексту с предубеждением, что фраза «под законом» может иметь одинаковое значение во всех случаях, хотя стереотипность построения этих фраз потенциально указывает на это. В целом, есть три общепринятых значения этого выражения: (1) под осуждением закона; (2) под законническим искажением закона; (3) под властью закона в общем смысле. Постараюсь доказать, что только третье значение может претендовать на верность, второе совершенно не обоснованно, а первое может в некоторых текстах подразумеваться, наряду с третьим.

Первые три примера из Послания к галатам стоят в той части послания, где Павел подробно излагает роль закона в истории спасения (Галатам 3:15–4:7). При этом он пытается убедить галатийских христиан в бессмысленности принятия иудейских обычаев,

⁹¹ См. Westerholm, *Israel's Law*, стр. 201–205; A. Feuillet, “Loi de Dieu, Loi du Crist et Loi de l’esprit d’apres les epitres pauliniennes,” *NovT* 22 (1980), стр. 53–54.

объясняя, что времена, когда они были необходимы, прошли. Для достижения этой цели Павел изображает закон чем-то вроде скобок в истории спасения. Закон пришел после обетования Аврааму (3:17, 19) и, в сущности, имел силу «до времени пришествия семени» (3:19). И таким образом, «до пришествия веры [вероятно, веры в Иисуса Христа; ср. ст. 22]» «мы заключены были под законом» (ст. 23; перевод автора статьи; синодальный перевод «мы заключены были под стражею закона» – прим. перев.). Хотя с полной достоверностью утверждать нельзя, «мы», по-видимому, относится к Павлу и другим евреям. По большому счету, «под законом» – только одна из нескольких фраз, которыми Павел описывает в этом контексте положение ветхозаветных иудеев. Другие фразы «под властью *пайдагогос*» (3:25; ср. ст. 24), под надзором «попечител[ей] и домоправител[ей]» (4:1-2), под «вещественным[и] началам[и] мира» (4:3) и «под грехом» (3:22; снова перефразированный NIV).

Если «под законом» означает то же, что «под грехом», тогда «под законом» значило бы быть под проклятием закона. Еще один довод в пользу такого толкования излагается в 4:5, где говорится, что неискупленные Христом находятся «под законом».⁹² Однако есть доказательства обратного. Во-первых, утверждение в 22 ст. о пребывании «под грехом» – контекстуальная аномалия, поскольку там говорится о «Писании» (а не о «Моисеевом законе») и обо «всех» (а не только об иудеях). Однако отождествление закона с *пайдагогос* в 24 ст. показывает, что выражение «под *пайдагогос*» соответствует выражению «под законом». И, как мы увидели, оно означает не проклятие закона, а опеку над израильским народом в эпоху его «несовершеннолетия».

Вторым доводом в пользу более широкого толкования этого выражения служит утверждение Павла в 4:4, о Самом Иисусе, «родившемся под Законом» (в синодальном переводе «родился [от жены], подчинился закону» – прим. перев.) Поскольку Христос *родился* неподвластным проклятию греха (хотя позже Он добровольно взял его на себя; 3:13), эта фраза не может означать «под проклятием закона». Иисус, подчеркивает Павел, был иудеем и жил в соответствии с требованиями Моисеева закона, данного еврейскому народу. Таким образом, как и многие другие утверждения о зависимости в данном контексте, «под законом» относится к положению, близкому надзору и опеке, состоянию, предшествующему периоду зрелости и свободы.⁹³

Как мы уже упоминали выше, Павлова концепция спасения в исторической перспективе позволяет ему ассоциировать дохристианскую объективную ситуацию опеку и незрелости с подверженностью проклятию и гневу Божьему. Следовательно, это выражение может носить в себе (как в 4:5) оттенок осуждения. Но этот нюанс нельзя считать основным значением этой фразы. И хотя об этом не говорится прямо, ход мысли Павла подразумевает, что с приходом Христа отменяется необходимость пребывания «под законом». В общем и целом, в Послании к галатам 3:15-4:7 утверждается, что «под законом» описывает положение иудеев до пришествия Христова, когда они были под властью и надзором Моисеева закона.

Обрезываясь (ср. 5:2) и соблюдая иудейские праздники (ср. 4:10), галатийские христиане из язычников, в сущности, оказались в том же положении. Павел говорит, что все выглядит так, будто они «желаю[т] быть под законом» (Галатам 4:21). Но невозможно подобрать себе некоторые заповеди закона и соблюдать их в отрыве от остальных (5:3). Очевидно, иудействующие оппоненты Павла в Галатии учили, что христиане должны соблюдать некоторые заповеди закона, не вваливая на свои плечи всего бремени закона. В этом стихе Павел поясняет, что это невозможно: Божий закон гармоничен, и перебирать, какие заповеди подходят, а какие нет, не удастся (об этом же говорится в

⁹² См. Thielmann, *From Plight to Solution* (Тильманн, «От затруднительного положения к решению»), стр. 77-78.

⁹³ См. Linda Belleville, “‘Under Law.’ Structural Analysis and the Pauline Concept of the Law in Galatians 3:21-4:11,” (Линда Беллевилл, «Под законом: структурный анализ и понимание закона Павлом в Галатам 3:21-4:11») JSNT 26 (1986), стр. 145-149, 171.

Иакова 2:11-13). Отсюда ясно следует, что для Павла вопрос подчинения Моисееву закону был бескомпромиссным: либо быть под законом и соблюдать все заповеди, либо быть полностью от него свободным. Таким образом, признание необходимости обрезания, прежде чем примкнуть к народу Божьему в новую эпоху спасения, влечет за собой признание всего Моисеева закона, из которого эта заповедь взята. Вот почему Павел столь сильно огорчен галатами: подчинившись обрезанию, они признавали продолжение контролирующей функции Моисеева закона, негласно отрицая, таким образом, что обетованное Семя, Которое положит конец власти закона, уже пришло (3:19). Поэтому Павел и предостерегает их: «Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати» (5:4).

Наряду с многими другими стихами в Послании к галатам, из этого стиха становится ясно, что речь идет об оправдании, а не об освящении. В таком случае, можно было бы утверждать, что Павел отрицает всякое значение закона в обращении людей в христианство, но не оспаривает власть закона в руководстве христианами. Однако у такого толкования обнаруживаются два существенных недостатка. Во-первых, как мы уже убедились, пребывание «под законом» - состояние к которому возвратились бы галатийцы, прими они взгляды иудействующих (4:21), – не касается соблюдения закона для спасения. Оно означает признание руководящей роли закона. В сущности, Павел доказывает, что упование на закон как средство оправдания подразумевает признание над собой его руководящей власти (пребывание «под законом»), которая, безусловно, окончилась с приходом обетованного семени.

Вторая причина, заставляющая меня не согласиться с тем, что критика Павла в этом отрывке распространяется лишь на оправдание законом, подтверждается словами апостола в Послании к галатам 5:18: «Если же вы духом водитесь, то вы не под законом». Этот стих стоит в контексте отрывка 5:13-6:10, в котором Павел подчеркивает, что христиане, хотя и «свободны» во Христе (5:1, 13), тем не менее, связаны определенными нравственными требованиями, обязательными для исполнения. В особенности это касается любви к ближнему (5:13-15) и проявления плодов Святого Духа (5:22-26). Соблюдая эти требования, верующие исполняют «закон Христов» (6:2). Далее, в 5:18 апостол Павел может подразумевать, что лишь всецело подчиненные Святому Духу христиане не нуждаются в водительстве закона, а те, кто доверился Духу Святому лишь отчасти, по-прежнему пребывают «под законом». Однако такая интерпретация предполагает, что в этом месте выражение «под законом» отличается по смыслу от прежнего, где оно обозначало положение, в которое попали бы галатийские христиане, покорившиеся заповеди обрезания и другим ветхозаветным требованиям (ср. 4:21). Поэтому более вероятно, что «водимые Духом Божиим» – это наименование всех христиан, в жизни которых господствует Дух Святой (ср. Римлянам 8:14, где «водимые Духом Божиим» соответствует божественному усыновлению, статусу всех верующих)⁹⁴. Тогда «водимые Духом Божиим» - выражение, обозначающее ту же категорию людей, что и «жив[ущие] духом» (ст. 25). Все христиане не «под законом»; таким образом, пребывание под законом означает не начало христианской жизни, а существование вне христианства.

Выражение «под законом» четырежды встречается в I Коринфянам 9:20. В этой главе Павел пишет, что ради других он готов отказаться от апостольских «прав». В качестве примера жертвенности, Павел упоминает о постоянных переменах в стиле жизни:

Для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона -

⁹⁴ См. Betz, *Galatians*, стр. 281.

как чуждый закона, - не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу [*енномос Христу*], - чтобы приобрести чуждых закона. (9:20-21)

В этом отрывке отчетливо прослеживается, что выражение «под законом» не может означать подверженность проклятию закона или его искажению законниками. Пребывание «под законом» противопоставляется не положению христиан (в таком случае эта фраза должна бы была означать «под проклятием»), а положению язычников, «чуждых закона». В таком случае, выражение «под законом» должно относиться к избранному народу – иудеям – к их подчиненному положению перед законом Моисеевым. Следовательно, Павел указывает, что как христианин он неподвластен закону Моисееву, тем не менее, он охотно расстается со своей свободой и следует закону, благовествуя евреям.⁹⁵

Наконец, в Послании к римлянам 6:14-15 Павел сопоставляет жизнь «под законом» с жизнью «под благодатью». Эти суждения тесно связаны с ходом мысли Павла в Римлянам 7:4, где апостол утверждает, что христиане «умерли для закона». Традиционная протестантская (особенно пуританская) экзегеза подчеркивала контраст между оправданием и осуждением в этом месте Писания. Христиане свободны от осуждения законом, ибо пребывание «под благодатью» освободило их от закона как «завета дел», согласно которому каждое нарушение должно быть наказано. Однако Павел не заявляет, что христиане свободны от закона как «нормы жизни», - подчеркивают эти толкователи.⁹⁶ Другие ученые добавили к такому обвинительному значению оттенок законничества, утверждая, что в этом отрывке христианская свобода от *номос* касается и освобождения от ложного упования на закон как средство спасения.⁹⁷

Маловероятно, что здесь Павел провозглашает свободу от легализма. Как мы уже доказали, Павел не употребляет слово *номос* для обозначения этой идеи; и в этом фрагменте это слово также не встречается; освобождение от рабства закона осуществляется чрез искупление во Христе («телом Христовым», 7:4). Как пишет Хэйки Райсанен (Heikki Räisänen): «Остается загадкой, почему понадобился столь радикальный способ, как *смерть* Христа и христиан, для того чтобы преодолеть неверное понимание закона. Для раскрытия его истинного значения хватило бы одного нового откровения».⁹⁸ Можно допустить, что свобода от осуждения законом здесь подразумевается. Но спрашивается, только ли это Павел имел в виду. Предмет дискуссии в 6 главе Послания к римлянам – не свобода от наказания за грех, а свобода от власти греха. Если грех не должен господствовать над верующими (6:14а), то необходимо нечто большее, чем прощение (скажем, свобода от проклятия закона). Ведь оправдание само по себе может быть воспринято как предоставление верующему свободы безнаказанно грешить, против чего Павел возражает в 6:1 (ср. ст. 15). Таким образом, в контексте фраза «не под законом» должна означать нечто большее, нежели свободу от осуждения законом.

Два других фактора, вытекающих из контекста, свидетельствуют в пользу более широкого толкования. Упоминанию о законе в 6:14 предшествует 5:20а. В этом месте Павел называет закон причиной умножения греха: «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление» (в переводе под ред. Еп. Кассиана «закон же пришел после, чтобы умножился грех» (прим. перев.)). Было бы логично ожидать, что 6:14 даст ответ на эту проблему, провозгласив одновременно с тем свободу от закона, побуждающего ко греху. Второй вытекающий из контекста фактор – сущность дискуссии

⁹⁵ Такое толкование дается Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Д. Фи, «Первое послание коринфянам»), NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), стр. 429-430.

⁹⁶ Calvin, *Romans*, стр. 233-234; Cranfield, *Romans*, 1.329-20; Patrick Fairbairn, *The Revelation of Law in Scripture* (Патрик Фэрбэрн «Откровение о законе в Писании») (Edinburgh: T. & T. Clark, 1869), стр. 429-430; Murray, *Principles of Conduct*, 187-88.

⁹⁷ Cf. Cranfield, *Romans*, 1.319; Moule, «*Obligation*,» стр. 394-395.

⁹⁸ Räisänen, *Paul and the Law*, стр. 46.

в 6:15 и последующих стихах. Немаловажно, что ответ Павла на вопрос «Что же? станем ли грешить, потому что мы не под законом, а под благодатью?» не включает в себя напоминание о том, что христиане по-прежнему пребывают под руководством закона. И хотя это аргумент по умолчанию, он все же имеет определенный вес. Ибо если свобода от закона ограничивается лишь свободой от осуждения, то следовало бы ожидать, что вместе с постановкой вопроса Павел прояснит это ограничение.

Таким образом, я полагаю, что свобода от закона означает не жить под властью закона.⁹⁹ Естественно, такое соображение имеется в главах 5-8 Послания к римлянам, в которых Павел употребляет метафоры рабства, свободы и перехода от одной власти к другой для обозначения нового статуса верующего. Христиане мертвы для греха и соединены со Христом (6:1-11); свободны от греха и поработились Богу и праведности (6:15-23); мертвы для закона (7:4) и освобождены от него (7:6), чтобы принадлежать Христу (7:4); освобождены от дел плоти (7:5; 8:9) и пребывают в Духе Святом (7:6; 8:9). Говоря о христианах, которые больше не под законом, но под благодатью, Павел указал на еще одну смену власти, в положительном смысле. Таким образом, он удостоверяет нас, что христианин подотчетен новой власти – Христу и Святому Духу, и больше не подвластен осуждающему и подталкивающему на грех закону. Можно сделать вывод, что так же, как и в Посланиях к галатам 3-4 и к 1 Коринфянам 9, в 6 главе Послания к римлянам выражение «под законом» определенно относится к пребыванию под господствующим влиянием Моисеева закона. Сюда же можно включить осуждение, следовавшее из непослушания закону, но это не единственная и даже не главная идея. В этих выдержках из Писания Павел утверждает и подчеркивает, что христиане больше не пребывают под властью закона в самом общем смысле.

Эта экзегеза подтверждается рядом других фрагментов из посланий апостола Павла. «Закон положен [*кейтэй*] не для праведника [*дикайю*]» (1 Тим. 1:9) возможно означает, что христиане, праведные во Христе, не связаны законом.¹⁰⁰ Подобным образом, в Ефессянам 2:15 Павел говорит, что Христос упразднил «вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением [*догмасин*]». Многие считают, что здесь речь идет только об обрядах закона, т.е. упразднены те самые предписания, отделявшие язычников от иудеев (ср. ст. 14, 15б-18)¹⁰¹. Тем не менее, вполне вероятно более широкое отношение к закону в целом, поскольку Павел также может сослаться на учение иудеев о *Tore*.¹⁰² Глагол «упразднить» (*катаргео*) в таком случае мог бы означать не прекращение существования закона или то, что он больше не имеет отношения к христианам, а то, что закон «был бессилен», т.е. перестал быть непосредственным и непререкаемым авторитетом для Божьего народа. До некоторой степени аналогичная мысль прослеживается в Послании к колоссянам 2:14, где Павел говорит, что Христос «истреби[л]» учением бывшее о нас рукописание, которое

⁹⁹ См. мою статью *Romans 1-8*, 405-8., а также Ridderbos, *Paul*, 148; F. F. Bruce, *The Epistle to the Romans* (Ф.Ф. Брюс, «Послание римлянам»), 2 изд. (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 132-35; Stephen Westerholm, «Letter and Spirit: The Foundation of Pauline Ethics,» (Стефан Вестерхолм «Буква и дух: основание этики Павла») *NTS* 30 (1984), стр. 242-243.

¹⁰⁰ См. Stephen Westerholm, «The Law and the 'Just Man' (1 Tim 1,3-11),» (Стефан Вестерхолм «Закон и «муж праведности» (1 Тим 1,3-11)») *ST* 36 (1982), стр. 79-95.

¹⁰¹ См. Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Уолтер С. Кайзер, «Навстречу ветхозаветной этике») (Grand Rapids: Zondervan, 1983), стр. 311-312; Knox Chamblin, «The Law of Christ,» in *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship between the Old and New Testaments* (Нокс Чемблин «Закон Христов» в книге «Прерывность или непрерывность: точки зрения на взаимосвязь между Ветхим Новым заветами»), под ред. John S. Feinberg (Джона С. Фейнберга) (Westchester, Ill.: Crossway, 1988), стр. 361.

¹⁰² См. *Epistle of Aristeas*, 139: «Наш законодатель...со всех сторон оградил нас непреодолимым палисадом и железным занавесом, чтобы мы никоим образом не смешивались с другими народами...» толкование этого стиха см. Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (Эндрю Линкольн, «Ефессянам»), WBC (Dallas: Word, 1990) стр. 141-143.

было против нас». Возможно, здесь имеется в виду закон Моисеев,¹⁰³ и хотя ясно, что Павел в первую очередь говорит об освобождении верующих от осуждения, возможно, в этих словах есть намек на силу закона в целом.

Связаны «законом Христовым». Многие именуют подход, основные положения которого я обозначил в последнем разделе, «антиномианством» (отрицанием закона – прим. перев.). Конечно, в известном смысле это справедливо, ибо я доказывал, что Павел выступает «против закона» как вечного авторитета для христиан. Однако, как я неоднократно подчеркивал, Павел выступает за то, что христиане освобождены от Моисеева закона, *Торы*. Из моих рассуждений вовсе не следует, что Павел или какой-нибудь другой новозаветный автор отрицал применимость *всего* «закона» к христианам. К тому же, одно из рассматриваемых ранее мест Писания проясняет, что христиане по-прежнему связаны «Божьим законом». Вслед за призывом Павла не быть «под законом Моисеевым» в 1 Коринфянам 9:21 непосредственно следует напоминание, что это не означает, что он [Павел] «свободен от закона Божьего», напротив, он находится «под законом Христа» (*енномос Христу*; букв. «подзаконный Христа»).

Возможно, это самое ясное заявление апостола о положении христиан перед законом Божьим. Как уже подчеркивалось, Писание представляет закон Моисеев в качестве некой кодификации Божьей воли для конкретной ситуации: для народа израильского, заключившего Синайский завет. Павел утверждает, что христиане, живущие по установленному Христом Новому завету, освобождены от этого закона. Однако они подчинены Божьему закону в другом его проявлении – закону Христову.¹⁰⁴ Попробую доказать, что «закон Христов» – новозаветная форма Божьего закона – это не свод заповедей или запретов. Он состоит из учения Христа, апостолов и руководящего воздействия Духа Святого. Любовь – суть этого закона, тесно связанного с Моисеевым законом, ибо из него взяты многие заповеди, вошедшие в «закон Христов». Доказательством такого понимания закона Христова служит единственное упоминание этого выражения в Библии: Галатам 6:2. В свете настойчивого утверждения Павла, что верующие не «под [Моисеевым] законом» (см. обсуждение выше), невозможно настаивать на том, что под этим выражением он имеет в виду Моисеев закон в «христианизированном» виде.¹⁰⁵ Напротив, в качестве меры предосторожности против ложного мнения, что христиане больше не связаны Моисеевым законом и потому не имеют никакого авторитетного источника, руководящего их поведением (см. 5:13), Павел настаивает на том, что неким «законом» христиане все же связаны.

В чем же состоит этот «закон»? Поскольку несколькими стихами ранее (5:14) Павел выдвинул на первый план любовь как исполнение закона, мы без тени сомнения должны включить это требование в качестве связующего компонента «закона Христова». И все же маловероятно, что Павел ограничивает закон только этим требованием,¹⁰⁶ поскольку в контексте нельзя не заметить (5:16-26) требование приносить плоды Святого Духа. Сопряженное с руководством Святого Духа в учении Павла о сущности христианской жизни, это требование наводит на мысль, что водительство Святого Духа – важная часть закона Христова. И это действительно предрекается в самом Ветхом завете,

¹⁰³ См. Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon* (Питер О'Брайан, «Колоссянам, Филимону»), WBC (Waco, Tex.: Word, 1982), стр.124-126.

¹⁰⁴ По поводу взаимосвязи Божьего закона с Моисеевым законом и «законом Христовым» см. Feuillet, “Loi de Dieu,” стр. 29-65.

¹⁰⁵ Противоположную точку зрения см. Herman Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches in Galatia* (Герман Бриддербос, «Послания Павла галатийским церквам»), NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), стр. 213; Wilkens, “Gesetzesverständnis,” стр. 175.

¹⁰⁶ Как утверждают многие исследователи. Напр., см. Ernest de Witt Burton, *A Critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (Эрнест де Витт Бартон, «Критическое и экзегетическое толкование послания галатам») (Edinburgh: T. & T. Clark, 1921), стр.329; Victor Paul Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Виктор Пол Ферниш «Богословие и этика в посланиях Павла») (Nashville: Abingdon, 1968), стр. 60-64.

где можно увидеть тесную тематическую взаимосвязь между пророчеством Иеремии о новозаветном законе, написанном в сердцах (Иер. 31:31-34) и пророчеством Иезекииля о работе Святого Духа, преобразующего каменное сердце человека в плотяное, послушное Божьей воле (Иез. 36:26-27).

Трудней оказывается задача определить, включены ли в закон Христов определенные нравственные нормы и учения. Многие это отрицают, однако доводы, которые обычно приводят в пользу такого мнения, выдают предвзятое отношение к вопросу. Исследования Вольфганга Шраге (Schrage) и других толкователей показали, что Павел и остальные апостолы весьма охотно устанавливали определенные заповеди в своих посланиях.¹⁰⁷ К тому же эти заповеди нередко были собранием или отражением учения Иисуса Христа. По этим причинам я считаю весьма вероятным, что Павел включал в закон Христов Его учение и апостольское свидетельство о Христе, основанное на Его жизни и учении о том, что значит каждодневно чтить Бога. Впрочем, это не отрицает важности любви или водительства Святого Духа. «Закон Христов», Павлова стенографическая формулировка Божьего закона для новозаветных верующих,¹⁰⁸ включает в себя и то и другое. В своем лаконичном резюме Лонгенекер (Longenecker) ясно говорит о том, что закон Христов «в понимании Павла – это моральные нормы и правила, берущие начало в самом сердце Евангелия (зачастую воплощенные в жизненном примере и учении Христа), которые должны применяться под водительством и при помощи силы Духа Святого, всегда мотивируемые и обусловленные любовью».¹⁰⁹

Как было замечено, учение и свидетельство Христа основаны на Моисеевом законе и вобрали в себя многие его положения. В самом деле, мы можем с уверенностью полагать, что все, отражающее в Моисеевом законе «вечную» Божью волю о нравственности Своего народа, усвоено и повторено в «законе Христовом». Признавая в «законе Христовом» наличие определенных заповедей, я все же настаиваю на том, что вряд ли им отводится ведущая роль. Главная движущая сила «новозаветного закона» зиждется на обновленном сердце христианина (Римлянам 12:1-2), сердце, постепенно преобразуемое Духом Божьим в совершенного отражателя и исполнителя Божьей воли. Даже несмотря на работу Святого Духа, заповеди по-прежнему необходимы, поскольку наши сердца еще не полностью сообразуются с Божьей волей, и в земной жизни этой полноты мы не достигнем. Однако Павел был бы против того, чтобы отвести заповедям как таковым господствующую роль в новозаветной морали.¹¹⁰

Заключение

Перед тем, как закрыть эту тему, я хочу мимоходом обратить внимание на четыре места Священного Писания, которые могут приводиться в противовес отстаиваемому мною положению. В послании Ефессянам 6:2-3 Павел цитирует пятую заповедь Десятисловия (Исх. 20:12) в качестве примера того, как «должны» поступать христиане. Я бы сказал, что это как раз пример того, что «закон Христов» включает в себя учение

¹⁰⁷ Wolfgang Schrage (Вольфганг Шраге), *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese* (Gütersloh: Mohn, 1961); T.J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul* (Т. Дж. Дейдун, «Новозаветная нравственность в посланиях Павла») (Rome: Biblical Institute, 1981), стр. 208-210.

¹⁰⁸ См. Friedrich Lang (Фридрих Ланг), "Gesetz und Bund bei Paulus," *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, ed. Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, and Peter Stuhlmacher (Tübingen: Mohr, 1976), стр. 318.

¹⁰⁹ Longenecker, *Galatians*, стр. 275-276 (цитата из его предыдущей книги). Longenecker, *Paul*, стр. 184-190; подробнее этот подход рассматривается в книге W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (У. Д. Дейвис, «Павел и раввинистический иудаизм»), 4 изд. (Philadelphia: Fortress, 1980), стр. 111-146; Bruce, *Galatians*, стр. 261; Deidun, *New Covenant Morality*, стр. 210.

¹¹⁰ См. Drane, *Paul*, стр. 55-58.

закона Моисеева.¹¹¹ Следовало бы также заметить (как упоминалось выше), что Павел в значительной степени изменяет относящееся к этой заповеди обетование. Трансформация обетования свидетельствует о том, что эта заповедь опирается на закон Христов.

Во-вторых, некоторые могут сослаться на настойчивое утверждение Павла в 1 Коринфянам 7:19, что «[Все] в соблюдении заповедей Божиих», как на доказательство того, что апостол учит переложенному на христианский манер закону Моисееву. Однако в контексте, где фигурирует довод против необходимости обрезания (ст. 18-19а), маловероятно, что упоминаемые Павлом заповеди относятся к закону Моисееву.¹¹² Павел не требует ничего, кроме того, что христиане должны старательно соблюдать применимые к ним заповеди.

Два других отрывка из Писания, Римлянам 3:31 и 8:4 можно рассматривать вместе, поскольку один стих служит объяснением другому. Павел использует выражение «закон утверждаем» (3:31), подразумевая, что он поддерживает закон как сохраняющееся авторитетное руководство для христиан.¹¹³ Однако придерживающиеся такого мнения вынуждены уточнять значение этого стиха таким образом: «часть закона утверждаем» или «моральный закон утверждаем», ибо апостол Павел нигде не утверждает, что весь закон продолжает оставаться непосредственным авторитетным руководством для христиан. Однако, как мы увидели, в посланиях Павла нет никаких оснований считать *номос* лишь частью закона. Другие считают, что в Послании к римлянам 3:31 Павел утверждает закон как откровение, осуждающее грешников (ср. 3:19-20)¹¹⁴ или свидетельствующее о праведности по вере (ср. ст 21 и главу 4).¹¹⁵ Но поскольку в ближайшем контексте Павел размышляет о требованиях Моисеева закона (ср. ст. 27-28), более вероятно, что он говорит об «утверждении» требований закона. Однако чем же их утверждает учение Павла об оправдании верой?

Ответ нам подскажет Римлянам 8:4. Опять-таки, многие исследователи думают, что здесь Павел говорит, что хождение в Духе дает верующим сил повиноваться Моисеевым установлениям, подразумевая, таким образом, власть закона над верующими.¹¹⁶ Примечательно, что апостол говорит о праведных требованиях закона в единственном числе – «оправдание закона» (*δικαιομα*). (В переводе под ред. еп. Кассиана «праведность, предписанная Законом» – прим. перев.) В свете 13:8-10, под этим предписанием может подразумеваться любовь к ближнему.¹¹⁷ Однако пассивная форма глагола *πλεοο* («была исполнена») исключает всякую активность со стороны человека. В контексте, где Павел показывает, как Бог во Христе предусматривает невозможное грешному человеку (ст. 3), Павел, должно быть, подразумевает, что верующие, пребывающие «во Христе» и водимые Святым Духом, полностью удовлетворяют

¹¹¹ Douglas de Lacey (Дуглас де Ласей) утверждает, что Павел не наделяет заповедь Моисееву самостоятельным авторитетом (“The Sabbath/Sunday Question and the law in the Pauline Corpus,” («Вопрос субботы/воскресенья и закон в сочинениях Павла» в книге *From Sabbath to Lord’s Day* («От Субботы к Дню Господню») под ред. D. A. Carson [Grand Rapids: Zondervan, 1982], стр.178.)

¹¹² De Lacey, “Sabbath/Sunday Question,” стр. 176-177; противоположную точку зрения см. Wilckens (Вилкенс), “Gesetzesverständnis,” стр.159.

¹¹³ John Murray, *The Epistle to the Romans* (Джон Мюррей, «Послание к римлянам»), в 2х томах. (Grand Rapids: Eerdmans, 1959,1965), 1.124-126.

¹¹⁴ Bandstra, *Law and Elements of the World*, стр.99-100; W. Grundmann, “steko,” *TDNT*, в 10 томах. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976), 7.649.

¹¹⁵ Thomas C. Rhyne, *Faith Establishes the Law* (Томас С. Райн «Вера упрочивает закон») (Chico, Calif.: Scholars, 1981).

¹¹⁶ См. Cranfield, *Romans*, 1.383-385; Murray, *Romans*, 1.283-284; Thomas R.Schreiner, “The Abolition and the Fulfillment of the Law in Paul,” (Томас Р. Шрайнер «Отмена закона и его исполнение в посланиях Павла») *JSNT* 35 (1989), стр. 60-61.

¹¹⁷ S. Lyonnet, “Le Nouveau Testament à lumière de l’Ancien. A propos de Rom 8, 2-4,” *Nouvelle Revue de Theologie* 87 (1965), стр.582-584, R. W. Thompson, “How Is the Law Fulfilled in Us? An Interpretation of Rom. 8:4,” (Р. У. Томпсон, «Как исполняется закон в нас? Толкование Римлянам 8:4») *Louvain Studies* 11 (1986), стр. 32-33.

требованиям закона Божьего во Христе. Как считал Кальвин, только заместительное исполнение закона Христом от нашего имени удовлетворяет требованиям Бога в абсолютном смысле.¹¹⁸ Следовательно, есть основания полагать, что в этом смысле учение Павла об оправдании верой «утверждает закон» (3:31). Оправдание обеспечивает полное и исчерпывающее исполнение закона верующими посредством их приобщения ко Христу.¹¹⁹ Ни в одном стихе Послания к римлянам нет и намека на то, что закон Моисеев по-прежнему применим к верующим.

Другие новозаветные авторы

В данной статье я приводил выдержки из учения Иисуса Христа и еще чаще – из посланий апостола Павла, потому что, как объяснялось выше, это основные источники новозаветного учения о Моисеевом законе (143 из 194 случаев употребления слова *номос* в Новом Завете принадлежат Христу и Павлу). Тем не менее, некоторые другие новозаветные авторы также внесли вклад в исследуемую нами тему, и теперь я хотел бы уделить им немного внимания.

Иоанн

Иоанну принадлежит одно из самых известных новозаветных высказываний о законе: «Ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Иоанна 1:17). Это заявление объясняет и логически вытекает («ибо») из утверждения Иоанна о том, что «мы приняли и благодать на [*анти*] благодать» (ст. 16). Если мы употребляем предлог *анти* в его обычном, «заместительном» смысле, это заявление будет означать, что благодать, по которой был дан закон, заменена большей благодатью, пришедшей со Христом. Следовательно, Иоанн не отрицает присутствие благодати в Ветхом Завете.¹²⁰ Однако он настаивает на разграничении эры Моисея и эры Христа; та благодать, по которой в новой эре живут верующие, приходит во Христе «вместо» благодати, сопровождающей Моисеев закон. Та же самая нота – прерывность между Ветхим и Новым заветами – неоднократно озвучивается в Евангелии от Иоанна согласно проступающей в нем «теме замещения»: Христос и Его служение заместили собой и «исполнили» ветхозаветные установления (напр., праздник кушей [ср. главы 7-8]; Пасху [1:29; 19:36]; манну в пустыне [глава 6]; даже Израиля [глава 15]). Хотя Иоанн чаще не говорит о законе напрямую, ряд употребляемых им образов ассоциируются с законом (напр. «свет», «хлеб жизни», «живая вода»). И это дает основания полагать, что Иоанн включает закон в общую картину замещения Христом ветхозаветной благодати.¹²¹

Лука (– Деяния Апостолов)

Не так давно обнаружился существенный интерес исследователей к учению Луки о законе в Деяниях Апостолов, что привело к возникновению всевозможных выводов. Некоторые считают, что Лука – ревностный защитник закона и учит, что христиане из

¹¹⁸ Calvin, *Romans*, стр.383; также см. Nygren, *Romans*, стр. 316-320; Вугне, *Sons of God*, стр. 93-94; Deidun, *New Covenant Morality*, стр. 72-75; Beker, *Paul the Apostle*, стр. 105-107.

¹¹⁹ Augustine (Августин) дает комментарий на 3:31: «Чем же еще утвердить закон, если не праведностью? более того, праведностью по вере, ибо то, что невозможно было исполнить законом исполнилось чрез веру.» (“Propositions from the Epistle to the Romans,” («Высказывания из послания к римлянам») 13.1-2) Также см. “Preface to Romans”; Luz, *Geschichtsverständnis*, стр.171-172; W. Gutbrod, “nomos” *TDNT* (1969), 4.1076-1077.

¹²⁰ См. D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Д. Э. Карсон, «Евангелие от Иоанна») (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), стр. 131-133.

¹²¹ См. S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* (С. Панкаро, «Закон в четвертом Евангелии») (Leiden: Brill, 1975).

иудеев должны во всем повиноваться закону, а христиане из язычников тому, что относится сугубо к язычникам.¹²² Однако правы исследователи, придерживающиеся того взгляда, что в Деяниях Апостолов больше прослеживается тема о прекращении закона.¹²³ В обеих книгах Луки история спасения представлена весьма убедительно, и он ясно показывает переход от «соблюдения Торы», которой придерживались Захария, Елисавета, Иосиф, Мария (Луки 1:6, 2:22-24, 27, 39) и Павел в годы своей юности (Деяния 22:3, 12; 23:3), к ситуации иного рода – когда апостольский собор постановил не возлагать бремени соблюдения закона на христиан из язычников (Деяния 15). Однако не совсем ясно, основаны ли требования, предъявляемые собором к христианам из язычников, на законе, и были ли они всего лишь временной мерой для восстановления мира и согласия. И в Деяниях, и в Евангелии Лука неоднократно акцентирует внимание на том, что закон удостоверяет события, происходившие в жизни Христа и ранней церкви (Луки 24:44; Деяния 28:23).

Послание к евреям

Очевидно, что автор послания рассматривает «закон» как устаревший и неподходящий для христиан. Он был только «тень[ю] будущих благ» (10:1), и посредством закона люди никогда не смогли бы достичь совершенства, которое Бог требует от Своего народа (7:19; 10:2). Следовательно, христиане, попадающие под влияние закона, ставят под угрозу свои отношения с Богом. Однако закон, о котором говорится в Послании евреям, почти всегда связан с жертвоприношениями и священническим служением. Возникает вопрос, собирался ли автор расширить критику этих законов до критики Моисеева закона в целом? В пользу именно такого вывода свидетельствуют два места из послания. Евреям 7:11 – в этом малопонятном стихе утверждается, что закон был дан народу Израилеву «на основании» (*ени*) левитского священства. Этот стих наводит на мысль, что в понимании автора закон в целом сопряжен со священством. Если так, то тогда сказанное в ст. 12 – «с переменою священства необходимо быть перемене и закона» – может относиться к закону в целом.¹²⁴ Второй отрывок, указывающий в том же направлении, – это цитата пророчества о Новом завете в 8:7-13. Автор утверждает, что само пророчество решительно настаивает на необходимости «друго[го]» завета вместо Моисеева. Теперь, во Христе, прежний завет вышел из употребления (ст. 13). Однако Новый завет (см. Иер. 31:31-34, цитируемое в этом отрывке пророчество) содержит в себе обетование о законе, написанном в сердцах. Видимо, автор видит в законе, написанном в сердцах, нечто большее, нежели обрядовую часть закона, и поэтому косвенно говорит о значительном преобразовании его сущности.

Иаков

Послание Иакова адресовано христианам из иудеев и содержит, возможно, самые убедительные аргументы против той точки зрения, которую я старался доказать. Сохраняя репутацию жесткого реакционера из иудейской среды – кстати, излишне преувеличенную – Иаков, казалось бы, навязывает Моисеев закон своим читателям.¹²⁵ Он требует, чтобы

¹²² См. Jacob Jervell, "The Law in Luke-Acts," in *Luke and the People of God* (Джекоб Джервелл «Закон в «Деяниях Апостолов» Луки» в «Лука и народ Божий») (Minneapolis: Augsburg, 1972), стр. 133-151.

¹²³ Wilson, *Luke and the Law*; Craig L. Blomberg, "The Law in Luke-Acts," *JNST* 22 (1984), стр. 53-80; M. A. Seifrid, "Jesus and the Law in Acts," *JNST* 30 (1987), стр. 39-57.

¹²⁴ См. James Moffat, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Джеймс Моффат, «Критическое и экзегетическое толкование послания евреям») (Edinburgh: T. & T. Clark, 1924), стр.95-96; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (Ф.Ф. Брюс, «Послание евреям»), NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), стр. 145-146.

¹²⁵ См. O. J. F. Seitz, "James and the Law," *SE* 2 (1964), стр. 472-486.

христиане продолжали вникать в «совершенный [закон] свободы» (1:25), напоминает нам, что нарушение одной заповеди закона означает нарушение всего (2:10), предостерегает, что мы будем судимы «по закону свободы» (2:12). Несомненно, принимая во внимание происхождение Иакова и круг читателей послания, есть основания полагать, что упоминаемый им закон как-то связан с законом Моисеевым. Однако есть веские основания полагать, что он не имеет в виду закон Моисеев как таковой. Такие характеристики, как «совершенный» и «[дающий] свобод[у]», в свете иудейской традиции можно было бы отнести на счет Моисеева закона, но именование закона в 2:8 «закон[ом] царск[им]» выходит за эти рамки. В контексте, где идет речь о «Царствии» (ст. 5) и о заповеди, выделенной Христом в качестве главного требования (Левит 19:18; ср. ст. 8б), «закон[ом] царски[м]» почти наверняка назван закон или совокупность заповедей, которые Христос относил к подданным Своего Царства.

То, что такое толкование можно считать верным, подтверждается развитием мысли в 1:18-25. «Совершенный [закон] свободы», несомненно, есть то же самое, что и «слово», которое христиане должны исполнять, а не только слушать (ст. 22). Однако это «слово», в свою очередь, должно включать в себя Благою Весть о Христе, ибо посредством него происходит духовное рождение (ст. 18). Таким образом, Иаков тоже подразумевает под законом нечто большее, чем закон Моисеев. В целом, этот закон – совокупность учения, которое христиане обязательно должны исполнять.¹²⁶ Постоянное обращение Иакова в послании к словам Христа склоняет к мысли, что значительная часть этого «закона» – Христово учение. Однако это не означает, что для Иакова Моисеевы заповеди исключены из сферы применения закона. Это говорит о том, что Иаков не применяет Моисеев закон во всей полноте или без толкования к своим читателям. Многочисленные ссылки на учение Христа и связь «закона» с Благой Вестью говорит о том, что и в послании Иакова, если Моисеев закон и применяется по отношению к христианам, то только как часть более обширного явления – «закон[а] Христов[а]», «закон[а] царск[ого]».

Заключение

Я постарался доказать, что историко-сотериологический подход, в котором Моисеев закон прочно связан с Синайским заветом, а теперь аннулирован во Христе, лучше всего согласуется с многочисленными высказываниями Писания на эту тему. Согласно указанному мной подходу, Моисеев закон не является непосредственным руководством для новозаветных верующих. Но если так, то нужно ли христианину читать Моисеев закон? И какой нам от него прок? (ср. 2 Тим. 3:16) Думаю, есть по меньшей мере три причины считать его полезным.

Во-первых, как уже подчеркивалось, то, что закон Моисеев больше не имеет непосредственного отношения к христианам, еще не означает, что отдельные его заповеди не применимы к христианам. Более того, мы увидели, что новозаветные авторы относят некоторые заповеди Моисея к христианам (ср. Галатам 5:14; Ефессянам 6:2; Иакова 2:8-12). Все заповеди Десятилетия, за исключением одной, включены в «закон Христов» (Исключение составляет заповедь о субботе, о которой в Евреям 3-4 говорится, что она уже целиком исполнена в Новом завете.¹²⁷) Таким образом, я не утверждаю, что верующим неприемлемо моральное *содержание* Моисеева закона. Говоря о практической стороне вопроса, я бы мог полностью согласиться, скажем, с коллегой, придерживающимся традиционного реформатского подхода к Моисееву закону. Разница

¹²⁶ Более подробное обсуждение см. в моей работе *The Epistle of James (Послание Иакова)*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), стр. 48-50, 83-84, 93-94; также ср. Rudolf Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament* (Рудольф Шнакенбург, «Нравственное учение Нового завета») (New York: Seabury, 1965), стр. 349-353; Ralph Martin, *James* (Ральф Мартин, «Иаков»), WBC (Waco, Tex.: Word, 1988), стр. 51, 67-68.

¹²⁷ См. D. A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day*.

была бы не в том, что христиане должны *делать*, а в том, откуда мы это *узнаем*. И хотя мой коллега из реформатской церкви мог бы дискутировать на тему того, что мы по-прежнему должны подчиняться той части закона, которая не отвергнута новозаветным учением,¹²⁸ я настаиваю, что, напротив, мы связаны только тем, что безусловно повторено в новозаветном учении.

Второе назначение Моисеева закона, сохранившееся в настоящее время – это объяснение и раскрытие основополагающих идей ветхо- и новозаветного законов. Христианин, читающий закон о нанесении телесных повреждений в 21 главе книги Исход мог бы сделать вывод – я полагаю, верный – что аборт, убийство нерожденного ребенка, попадает в категорию человекоубийства, строго-настроено запрещенного и Десятью заповедями, и Новым Заветом. Подробные объяснения в законе Моисеевом часто очень удачно раскрывают принципы, подтверждающиеся Словом Божиим в обоих заветах,¹²⁹ и верующие продолжают извлекать пользу из того, чему учит закон в этом отношении.

Наконец, как подчеркивают многие новозаветные авторы, христианину следует читать закон как свидетельство исполнения Божьего замысла во Христе. Следовательно, авторитет закона сохраняется – как видите, я не поддерживаю идею Маркиона. В новозаветную эпоху Ветхий Завет, утратив авторитет «закона», сохранил за собой авторитет верного пророческого свидетельства.

¹²⁸ Не являясь приверженцем традиционного Реформатского учения, такого мнения придерживается Кайзер; см. *Toward Old Testament Ethics*, стр. 310-314.

¹²⁹ См. подробнее в книге Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*.