

Еврейский взгляд на послание к Галатам (часть 1)

Автор: Др. Джон Фишер Перевод: Андрей Долбин

Послание к галатам часто рассматривается как центральная книга Писания, описывающая свободу верующего в Мессии Иешуа, Божью благодать, предоставляющую искупление, и жизнь под водительством Святого Духа. В представлении некоторых людей эта книга - "погребальный звон" по иудаизму и соблюдению верующими еврейских традиций. (1)

Эта последняя точка зрения стала высказываться все чаще в связи с современным ростом мессианского еврейского движения, движения, возникшего среди сегодняшних еврейских последователей Иешуа, стремящихся выразить себя и свою веру через еврейские традиции, в рамках мессианских синагог. Послание к галатам используют в качестве противоядия от этой предполагаемой ошибки. (2)

Но действительно ли Послание к галатам учит тому, что соблюдение еврейских традиций и осознание своего наследия является неправильной позицией для последователей Иешуа? И неужели Павел в самом деле пишет резкую обвинительную антиеврейскую речь? Ответы на все эти вопросы с еврейской точки зрения и составляют цель данного труда. Но для этого необходимо краткое исследование контекста книги. Существенные составляющие этого контекста - Закон, и как он соотносится с благодатью, иудаизм периода Второго Храма и некоторые исторические обстоятельства, повлиявшие на содержание Послания к галатам.

Закон, и как он соотносится с благодатью

Соотношение "договора" и Закона является важной составляющей для понимания соотношения Закона и благодати. Можно отметить поразительное сходство между библейскими отрывками, говорящими о договоре (напр. Исх. 20 и далее, а также Второзаконие), и хеттскими договорами четырнадцатого и тринадцатого веков до н.э. Они имеют идентичную структуру и некоторые общие элементы. (3)

1. Преамбула, в которой указывается инициатор договора; Исх. 20:1; Втор. 1:1-5.

2. Исторический пролог, уточняющий характер отношений, сложившихся ранее между сторонами договора; Исх. 20:2; Втор. 1:6-3:29.

3. Условия, в том числе:

а. общие; Исх. 20:3-17; 22-26; Втор. 4:11

б. частные; Исх. 21-23; 25-31; Лев. 1-25; Втор. 12-26.

4. Договоренность о:

а. помещении копии договора в святилищах богов, почитаемых сторонами заключающими договор; Исх. 25:16; Втор. 31:9; 24-26.

б. регулярное публичное чтение договора; Втор. 31:10-13.

5. Свидетели, призванные засвидетельствовать договор; Втор. 4:26; 30:19; Исх. 24:4; Втор. 31:26.

6. Проклятия и благословения, вытекающие из исполнения или неисполнения условий:

а. благословения; Лев. 26:3-8; Втор. 28:1-14;

б. проклятия; Лев. 26:14-33; Втор. 28:15-68.

7. Клятва верности и церемония ратификации; Исх. 24:1-11; Втор. 27; 29:10; 12.

Договоры, подобные этим, называли договорами о сюзеренитете, договорами между великим царем и нацией-вассалом. В них вассальный князь присягал на верность царю-властелину и брал на себя обязательство исполнять условия договора из благодарности за уже полученные преимущества. (4) Таким образом, договор служил декларацией господства великого царя над своими слугами. Он содержал определенные обязательства подчиненных по отношению к царю в связи с его руководством, покровительством и великодушием. Исторический пролог служил напоминанием об этом. Он был предназначен для внушения доверия и благодарности, а также для того, чтобы поощрять людей в соблюдении обязательств, указанных в договоре.

В то время как благодать является мотивацией послушания договору, любовь формирует ключ к договорным отношениям. Исторический пролог ясно это показывает. Он указывает на великодушные действия царя до вступления в договор и при его заключении, и отмечает это как основание, на котором будут строиться взаимоотношения. Бог особым образом проявил Свою любовь к Израилю в Исходе (см. Втор. 1:1-8:40). Предпосылкой этого стала Его любовь к праотцам (Втор. 4:37; 7:7-11; 10:15). И так как любовь послужила основой для этих отношений, она должна была пронизывать их все время, пока договор оставался в силе. Любовь и благодарность должны были наполнять жизнь и мысли того, кто состоял под договором.

Что касается Второзакония 5-11, можно рассматривать этот отрывок как призыв к чистосердечной любви к Богу, что наиболее ярко отражено во Втор. 6:4-6. Эти стихи требуют от человека исключительной преданности и верности одному лишь Богу, любви, идущей из глубины сердца. Это также должно наложить отпечаток на весь образ жизни, и Второзаконие 12-25 указывает на принципы подобного образа жизни, руководствуясь которыми можно на деле проявить любовь и верность по отношению к Богу, а также к ближним, что естественным образом вытекает из первого. (5) Поэтому любовь, а не закон, формирует сердцевину взаимоотношений.

Исторический образец ближневосточного договора указывает на правильность подобного понимания. Договор и отношения с Богом не были результатом повиновения Закону. Исторический пример свидетельствует о чудесном избавлении, Исходе, который в очередной раз подтвердил Божью благодать. Затем заключается договор и отношения приобретают официальный статус, и снова это происходит по инициативе Бога. По сути, договор юридически оформляет уже существующие отношения, а не устанавливает их (см. Исх. 6:6-8). (6) Только после всего этого - Исхода и оформления договорных обязательств - следовали постановления и условия. Они предоставляли основные принципы, необходимые для поддержания отношений, и показывали, что ожидается от человека, вступившего в договорные отношения с Богом. (7)

Следовательно, материал, включенный в Тору, не следует рассматривать как свод законов. (В действительности, на иврите слово означает "наставление", а не "закон".) (8) Своды законов существовали во времена Моисея и могли служить образцами для библейских текстов. Подробная формулировка договора в Исходе и Второзаконии является веским и прямым свидетельством того, что это договор, соглашение, союз, а не свод законов. Это провозглашение Божьего правления и милости, проявленной Им в избрании для Себя народа. Вполне естественно, что народ, имевший взаимоотношения с Богом-царем, должен был следовать в своей жизни определенному порядку, о котором он получил указания в Торе. Этот порядок был важен для хороших, организованных взаимоотношений. Когда народ вошел в отношения договора, он с благодарностью взял на себя определенные обязательства, которые служили руководством для образа жизни, определяемого договором. (9) Существует основополагающий принцип: получаемые преимущества или начинающиеся отношения логически подразумевают сопутствующие обязательства.

Другими словами, Тора была дана не как ответ на вопрос: "Что я должен делать, чтобы вступить в отношения с Богом (или получить спасение)?" Она отвечала на следующий вопрос: "Теперь, когда у меня

есть эти чудесные отношения с Богом, как могу я выразить свою благодарность и показать свою любовь?" Образец ближневосточного договора имеет непосредственное отношение к нашему пониманию сущности Торы. По сути, великий царь, дающий согласие на заключение договора, говорит: "Вот все, что я сделал для вас. Вы этого не заслуживали, но тем не менее я это сделал. Теперь я ожидаю, что вы, по причине своей благодарности и любви ко мне, будете верны мне и моему правлению. Вот каким образом вы можете проявить любовь и верность; вот мои указания". Итак, концепция договора показывает, что весь материал Торы следует понимать как Божью благодать. Он создал народ и вошел с ним в отношения договора по причине благодати, и милостиво предоставил принципы, руководствуясь которыми, мы можем проявить в этих отношениях любовь и верность.

На протяжении всего Ветхого Завета мы не раз встречаемся с упоминаниями о Божьем милосердии, о Его благосклонности, что служит подтверждением подобного понимания. Самые первые слова "Закона" (Исх. 20:2) - напоминание о проявленной Богом милости: "Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства". Когда Моисей вытесывает две новые скрижали вместо прежних, Бог проходит перед ним и провозглашает Свой характер: "Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, Сохраняющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех". (Исх. 34:6-7). Псалмы прекрасно описывают Божью любовь, милость и сострадание, показывая, что именно это, а не человеческие усилия, лежит в основе прощения Им грехов (Пс. 50:3; 24:7; 102:10-13). Когда Павел хочет доказать, что праведность в глазах Бога основана на вере, которая приходит в ответ на Божью благодать (Рим. 10:6-8), он цитирует Второзаконие 30:12-14. В других случаях (Рим. 1:17; 4:3) он указывает на тот факт, что Ветхий Завет (Авв. 2:4; Быт. 15:6) несет в себе учение о том, что источником спасения и установления взаимоотношений с Богом является вера, а не соблюдение закона. Тора и "Ветхий Завет" полны благодати.

Иудаизм первых веков

Иудаизм первого века нашей эры ни в коей мере не был монолитным, однородным. Скорее, это был богатый гобелен, вытканый разнообразными нитями. Сигал (10), например, упоминает четырнадцать различных групп: эллинистические аллегористы; эллинистические традиционалисты; неэллинистические консервативные традиционалисты; ессеи; терапевты; кумраниты; самаритяне; священнический институт и саддукеи; протораввинские круги; ам га'арец; братства десятины и чистоты (хавурот); хемеробаптиты, или утренние братья; представители боэцианства; галилеяне. Кроме того, внутри некоторых групп существовали значительные расхождения, как, например, горячие дебаты между школами Шаммая и Гиллеля в среде фарисеев. (11) Как и следовало ожидать, это разнообразие вылилось в соответствующие расхождения в расстановке теологических акцентов, и мысли, высказанные Павлом в его Послании к галатам, вполне согласовывались с некоторыми из распространенных в то время воззрений. (12)

Одним из примеров является ударение на мысли о том, что отношения с Богом приоритетны и имеют преимущество над соблюдением заповедей, как, например, учит Талмуд: "Почему отрывок 'Слушай, Израиль' предшествует словам 'И выполняй, если слышишь'? Чтобы человек мог сначала взять на себя иго царства небесного, а после этого - иго заповедей". (Беракот 2.2)

Выражение "Царство небесное" часто используется по отношению к Богу и Его правлению, и понимаемое так, звучит весьма близко к утверждениям Иешуа в Ев. от Матфея 11:28-30. Мехилта (98а) - сборник материалов, подобный Мишне - раскрывает талмудическую концепцию, напоминая своим читателям о том, что Тора является средством развития и углубления взаимного отношения любви между Богом и Его народом; но она не источник этих отношений. Как отмечает Сигал (13), большинство современных ученых неточно описывают как иудаизм первого века, так и взаимоотношения между ним и христианством. Эта ошибка, говорит он, "в основном проистекает из неверного понимания позиции, занимаемой Павлом и иудаизмом относительно веры и дел. Второй ошибкой стало упрощенное понимание иудаизма как 'законничества'..., не имеющего доктрины благодати". Есть один отрывок, который служит поразительным примером того, какое ударение делается в иудаизме на благодати. Он производится дважды в неделю во время чтения раздела Таханун ежедневного (утреннего) служения Шахарит. (14)

Мы приносим мольбы свои пред лице Твое не по праведности нашей, но по Твоему великому состраданию. О, Господь, услышь; О, Господь, прости... Отец наш, Царь наш, будь милостив к нам и ответь нам, ибо нам недостает добрых дел; окажи нам благодеяние ради имени Твоего... Мы знаем, что согрешили, и ничто не свидетельствует в пользу нашу... мы знаем, что нет за нами добрых дел; благодеяние окажи нам ради имени Твоего. И как отец страдает детям своим, так и Ты, о Господь, жалься над нами и спаси нас ради имени Твоего.

Другие отрывки подчеркивают значение веры, доверия Богу для спасения. Например, во время Шахарита произносятся следующие слова: "Мы доверяли Твоему святому, великому и почитаемому имени, потому дай нам возвеселиться и обрести радость в Твоем спасении". (15) Или, как наглядно показывает это Талмуд (Маккот 23-24): Равби Салмай предложил нам следующее толкование: 613 заповедей было дано Моисею...затем пришел Давид и свел их к 11-ти заповедям (Псалом 14)...затем пришел Исайя и сократил их до шести заповедей (Исайя 33:15)...затем пришел пророк Михей и сократил их до трех (Михей 6:8)...затем пришел пророк Аввакум и свел все заповеди к одной, как написано (Аввакум 2:4): "...праведный верой своей жив будет".

Кроме того, существуют некоторые направления в учении раввинов, которые содержат в себе принцип заместительной искупительной жертвы. Согласно некоторым традициям (16), когда Исаак лежал связанным на жертвеннике, он увидел небесное видение и был уверен в том, что его жертва будет вечно обладать искупительной силой. Как Слуга Божий в книге Исайи, он понесет грехи своего народа. Многие (17) понимают это следующим образом: подобно тому, как овец заменил собой Исаака, сам Исаак, связанный на жертвеннике, заменил собою нас. И действительно, в Тахануне (18) мы просим Бога принять акеду (связывание) Исаака ради нас: "...пусть акеда его единственного сына предстанет перед Тобой, ради благодеяния народа Твоего Израиль". Как показывает Макс Кадушин (19), у раввинов действительно было понятие каппоры (заместительной жертвы), и жертва Исаака является одним, но ни в коем случае ни единственным примером тому. То, что искупление через жертву оставалось неотъемлемой частью мышления раввинов даже после разрушения Второго Храма, может удивить некоторых. Тем не менее, это свидетельствует о глубоко укоренившемся значении этой идеи, что, несомненно, предоставляет основу основ для понимания значения смерти Иешуа. Несколько примеров могут проиллюстрировать дальнейшее развитие этой идеи.

Они спросили Пророчество: "Каково наказание для грешника?"

Пророчество ответило: "Душа согрешающая, та умрет" (Иезекииль 18:4). Они спросили Тору: "Каково наказание для грешника?" Тора ответила: "Пусть принесет он жертву за грех, и будет прощено ему, как сказано: 'И будет она принята от него, чтобы свершить за него искупление'(Левит 1:4). (Маккот 31г, Иерусалимский Талмуд)

Разве не приходит искупление через кровь, как сказано: "Ибо кровь производит искупление, так как в ней - жизнь" (Левит 17:11). (Иома 5а)

Отрывки, подобные только что процитированным, могли натолкнуть Шупса (20) на следующее

наблюдение относительно якобы традиционного еврейского учения об оправдании законом:

Если рассматривать это с точки зрения иудаизма, то это является недоразумением чудовищных размеров; ибо вся христианская полемика - а особенно современная протестантская полемика против закона - неправильно истолковывает закон евреев как средство достижения оправдания в глазах Бога.

Если это так, то может возникнуть вопрос: "С кем же Павел спорит в Послании к галатам?" И вновь здесь будет уместно процитировать Шупса (21):

Павел, вполне возможно, вел законную полемику против ошибочных мнений того или иного ученого из среднего...оппонентов. Но он не говорит ничего, противоречащего Священному Писанию...

Очевидно, в то время, среди всего многообразия, наличествовавшего в еврейском обществе первого столетия - и, возможно даже, речь не идет о большинстве еврейского народа - были и те, кто утратили понимание сути Торы, понимание смысла договорных отношений и Божьей благодати. Они исказили это понимание и превратили соблюдение Торы в систему дел, собственных усилий, а свои достижения - в средство получения праведности в глазах Бога, т. е. в законничество. Иудаизм вовсе не учил законничеству, но, очевидно, значительное число его подгрупп приняло это заблуждение за истину.

Исторические обстоятельства, оказавшие влияние на Послание к галатам.

По всей вероятности, читатели Павла (22) были преимущественно язычниками, живущими в Малой Азии, в южной части провинции Галатия, в городах, которые он посетил во время своего первого путешествия. Они откликнулись на проповедь Павла и его учение о Иешуа и стали его последователями. Очевидно, в числе последователей Павла оказалась и группа людей, которых сейчас называют иудействующими - хотя более подходящим является термин "законники" - которые учили о том, что верующие неевреи должны следовать всей Торе и традиции как средству спасения и/или духовности. Это, в сущности, заменило Божью благодать и предоставление искупления через Иешуа некой системой, основанной на собственных заслугах и усилиях. Павел в своем послании боролся с этим опасным учением.

Очевидно, эти законники претендовали на тесные отношения с иерусалимскими апостолами, а возможно, даже на власть, полученную от них, особенно от Иакова (ср. Гал. 2:6-13). Но, скорее всего, они были самозванными учителями, которые взяли на себя эти полномочия, вполне возможно, не будучи даже истинными последователями Иешуа (ср. 2:4). Некоторые элементы их учения действительно нашли отклик в Иерусалиме, задев чувствительную струну в сердцах людей, наиболее строго соблюдавших закон (ср. Деян. 15:1-5). Хотя соотношение данного послания с книгой Деяний является предметом обсуждения, многое свидетельствует в пользу того, что Послание к галатам было написано перед Иерусалимским собором, о котором идет речь в 15-й главе книги Деяний. В этом случае решение собора помогает понять идею Послания к галатам. Книга не имеет никакого отношения к еврейским верующим, не соблюдающим Тору и традиции; решение совета подразумевает, что они будут продолжать исполнять то, что предписывает им их наследие и традиция (Деян. 15:16 и далее). В действительности, стих 21 вполне может указывать на тот факт, что свидетельство, предоставленное еврейскими верующими, сохраняющими свое наследие и соблюдающими Тору, не понесет никакого урона, оттого что некоторые язычники не следуют еврейским традициям. (24)

Складывается впечатление, что Деяния 21:20-26 играют решающую роль в понимании точки зрения Иакова относительно решения, принятого на совете, а также мнения, высказанного Павлом в его Послании к галатам. По прибытии Павла в Иерусалим, Иаков встречается с ним и обсуждает данную проблему. Прошел слух, что Павел перестал следовать традициям и учил своих еврейских последователей делать то же. Иаков предлагает предпринять определенные шаги, чтобы опровергнуть это несостоятельное обвинение. Павел должен найти нескольких мужчин, давших обет, пойти с ними в Храм, присоединиться к их обрядам очищения и оплатить все издержки. Таким образом он проявит свою верность и послушание Торе и традициям. Павел следует совету Иакова, и позднее в других ситуациях также выражает непоколебимую преданность своему наследию и соблюдению традиций (Деян. 23:1,6; 25:8; 26:5; 28:17). Как утверждал и показывал на собственном примере Павел, от последователей Иешуа ожидалось, что они будут и дальше следовать еврейским обычаям.

Наблюдение Иринея относительно апостолов подтверждает это (25): "Но сами они продолжали соблюдать древние традиции... Так, апостолы... действовали в точности согласно предписаниям закона Моисея". Идею книги Галатам не следует противопоставлять тем толковательным отрывкам в Деяниях, которые помогают глубже понять личность Павла и проливают свет на его учение. Послание к галатам согласуется с соблюдением традиций, правильно понимаемым и применяемым, как столь тонко подмечает в своем комментарии Коул (26): Создается впечатление, что Павел никогда не заставлял еврейские церкви действовать подобно евреям... но равно истинно и то, что он не ожидает от еврейских церквей подражания верующим из язычников. Он никогда не говорит, что им нельзя делать обрезание, соблюдать закон или отмечать праздники. Он лишь настаивает на том, что все это не имеет ничего общего с даром спасения.

Еврейский взгляд на послание к Галатам (часть 2)

Что же это за учение, которому Павел противостоит в Послании к галатам? Это не соблюдение Торы или приверженность еврейским традициям, но законничество и, возможно, некая особая его разновидность. Он также мог выступать против применения типичного раввинского понимания истины (27), согласно которому истина существовала на двух уровнях, элементарном и продвинутом, более развитом, причем последний уровень имеет преимущество. (28)

Законники считали, что Павел учит основному или элементарному уровню истины, в то время как они преподают ее более глубокий и продвинутый уровень (ср. Гал. 4:3). По-видимому, полемика велась в следующих направлениях (29): Павел основывал свое учение на Быт. 15:6 и необходимости веры; законники же исходили из Быт. 17:4-14 и требования об обрезании как дальнейшего развития договора с Авраамом. Павел использовал личность Авраама в качестве выдающегося примера религиозного опыта; законники же считали Моисея воплощением религиозной жизни и наставления. Павел говорил об обетованиях Евангелия; законники же возражали, доказывая, что обетования адресованы Аврааму и его семени, т. е. нации. Павел подчеркивал, что в Евангелии люди становятся сыновьями Авраама; законники спрашивали в ответ: "Каким именно сыном? Измаилом?" Для того, чтобы быть, как Исаак, нужно стать частью нации. Используя некоторые типично еврейские аргументы, Павел в этом послании бьет противника его же оружием. (30)

Основная идея Послания к Галатам

Основываясь на вышеупомянутой дискуссии, мессианский иудаизм может раскрывать основную идею Послания к галатам в следующих направлениях. В первой главе, после того, как Павел в своем приветствии подчеркивает свои полномочия (очевидно, законники подвергали их сомнению или не придавали им должного значения), он выдвигает мощный аргумент в связи с проблемой галат (начиная с шестого стиха). Он был весьма удивлен тому, что они оставили благодать Иешуа - упоминание спасения

по благодати - и предпочли ей доктрину законников. По сути, он выдвигает критерий для определения истинной доктрины, а именно - свидетельства апостолов, подтверждающие ее (стих 8). Любое отклонение от этого учения он предаст анафеме. Затем Павел говорит о своем собственном опыте (ст. 13-14), о том, что с его точки зрения, язычникам не нужно становиться евреями, чтобы приобрести полноценное положение и равный с евреями статус в глазах Бога. Начиная с 15 стиха, он говорит о своей особой связи с Господом, что делает его власть равноценной власти остальных апостолов. Так как законники могли претендовать на превосходство власти Иакова и, следовательно, на свое превосходство, Павел демонстрирует, что его "мандат" равноценен "мандатам" двенадцати апостолов, не принимая при этом статус последних.

Во второй главе Павел показывает, что его апостольство независимо от иерусалимской общины, но засвидетельствовано ею; обладая чувством равновесия и умением контролировать ситуацию, он заботился о том, чтобы его призвание и манера проповеди не расходились с тем, чему учат другие апостолы (ст. 1-10). Далее Павел приводит пример Тита, чтобы подтвердить правильность своего учения. Другими словами, если его послание правильно, как показывает опыт с Титом, то учение законников не соответствует истине; они ЛЖЕучителя, которые хотят поработить галат законничеству (ст. 3-5). В то время как Тит своим примером показывает, что же в действительности требуется от язычников, Тимофеем (Деян. 16:3, действие происходит после Иерусалимского совета) может проиллюстрировать принцип отождествления с еврейским народом. Та же свобода, что позволяет язычнику не соблюдать еврейские традиции, вдохновляет еврея на сохранение своего наследия.

Вторая часть главы повествует о противостоянии между Павлом и Петром (ст. 11-20), более раннем инциденте, который имел место за некоторое время до написания послания. Вопрос заключался в том, можно ли есть за одним столом с язычниками. Петр свободно разделял трапезу с верующими язычниками, пока не пришли "некоторые люди" из Иерусалима. В этот момент, опасаясь "группы обрезания", он прекратил делать это. Действия Петра не только подразумевали, что язычникам, для того чтобы занимать правильную позицию перед Богом, необходимо принять еврейский образ жизни, они также уведомили от истины других, когда те начинали следовать этому неразумному примеру. Действуя подобным образом, Петр не был честным в том, что касалось сути Евангелия. Ранее он показывал своим поведением, что еврей и язычник стали одним целым и равны друг другу, но затем он отступил от своей позиции, поступив столь лицемерно. Критика Павла в 14-ом стихе полна иронии, если ее рассматривать на фоне его собственной жизни. До самой своей смерти он оставался соблюдающим фарисеем (31). Однако, будучи строжайшим приверженцем иудаизма, он с удовольствием общался с язычниками за одним столом. Петр же был галилейским рыбаком, и, возможно, считался одним из ам ха'арец, то есть одним из представителей простого народа, который не следовал строжайшим толкованиям и всем деталям предписаний Торы, как это делали фарисеи. Следовательно, для строжайших из фарисеев он был "как язычник". Однако теперь Петр заставлял язычников следовать ограничениям той системы, которой не придерживался сам (32)!

Павел делает ему выговор за подобное поведение. Он говорит (ст. 15-16), что мы, еврейский народ, который знает - и, как это подразумевается, исполняет - Тору, должны понимать, что оправдываемся благодатью; как же тогда мы можем показывать своими поступками (тем, что избегаем совместных трапез с язычниками), что наше правильное положение перед Богом достигается делами? Затем Павел утверждает, что не будет отстраивать то, что ранее разрушил, т. е. учение о том, что праведность достигается при помощи дел или собственных усилий, путем соблюдения ряда условий для того, чтобы приблизиться к Богу (ст. 18). В стихе 19 Павел утверждает, что умер для закона. В связи с этим так и напрашивается вывод о том, что Тора отменена для всех практических целей и уже не имеет силы. Но разве об этом здесь идет речь? В конце концов, Тора является отражением Божьих вечных стандартов и является средством, с помощью которого Дух Божий дает нам возможность возрастать (Иак. 1:22-25; 2 Тим. 3:16-17). В соответствии с нитью рассуждений в Рим. 7:21-8:2, Павел, вполне возможно, говорил о том, что мертв для осуждения, источником которого стало законническое отношение к Торе и вытекающая отсюда невозможность совершенного послушания этой системе (ср. Гал. 3:10-11). Он мог также говорить о смерти по отношению к самому законничеству (33). Другими словами, законничество, по причине неспособности человека полностью соответствовать установленным стандартам, и выносит смертный приговор (ср. 3:10). В соответствии с этим приговором Павел и провозглашен мертвым (ср. Рим. 7:1). Это является вполне естественным переходом к 20-му стиху.

Третья глава начинается (ст. 2) с упоминания дел закона, явная ссылка на законничество или систему заслуг, в которых плата дается за определенные достижения, а конечный результат - это то, что заработано. Это является прямой противоположностью благодати и вере, учению о том, что Божий дар дается безвозмездно и его нельзя заслужить. В параллельном утверждении (ст. 3) Павел противопоставляет плоть, то есть человеческие усилия, и Божий Дух, то есть божественные действия и власть. Напомнив, что путь, угодный Господу, - вера (ст. 4-5), Павел возвращается к Аврааму, чтобы показать, что Божий путь всегда - не только в Новом Завете, но и в Торе, - заключался в оправдании верой (ст. 6-9). Возвратившись к Аврааму, Павел также, пользуясь возможностью, показывает, что Писание предвидело включение язычников в Божью семью, именно как язычников, а не евреев (ст. 8-9). Все те, у кого есть вера, являются детьми Авраама и Божьими детьми (ст. 26) (34). С другой стороны, те, кто полагаются на свои собственные заслуги или усилия как на средство оправдания, находятся под проклятием (ст. 10-14). Проклятие это является следствием попыток достигнуть Бога собственным путем, а не тем, что предусмотрен в Торе самим Богом. Вера и законничество взаимно исключают друг друга; и только через веру приходит надежда, как показывает это Павел, цитируя Ветхий Завет. Только Иешуа снимает проклятие, взяв его на себя (ст. 13-14) (35).

Рассуждения Павла в следующих стихах (15-18) о семени и обетованиях, данных Аврааму, по стилю напоминают раввинский мидраш (36). уществительное "семя" стоит в единственном числе, если смотреть на форму, но по содержанию является собирательным существительным, указывающим на потомков Авраама в целом. Законники гордились тем, что принадлежат семени Авраама, и, следовательно, наследуют данные Аврааму обетования, а право на это, в их представлении, им дает соблюдение еврейской традиции. Павел подвергает резкой критике их самодовольство и их учение. В стихе 16 он подчеркивает, что слово "семя", по сути, стоит в единственном числе и, следовательно, указывает на Иешуа. Подобное толкование вполне в духе раввинов (37). Следовательно, Мессия и его последователи также являются семенем Авраама и наследниками обетований. В качестве подпункта своего аргумента Павел указывает, что Божий договор с Авраамом не мог быть изменен в связи с принятием более позднего договора. И так как договор с Авраамом явно был договором благодати или обетования, а не договором заслуг или законничества, Павел успешно опровергает толкование договора с Моисеем, предложенное законниками, по мнению которых этот договор является более полным развитием Божьей истины, заменяющим и вытесняющим благодать исполнением дел. Павел не говорит, что договор с Авраамом действителен, а с Моисеем - нет; он имеет в виду, что несостоятельно его толкование законниками, так как оно не согласуется с предыдущим договором (ст. 17-18, особенно следует отметить ст. 21). Если даже люди не делают этого в своих договорах, говорит Павел, то Бог тем более не стал бы менять принципов Своих действий (от благодати к законничеству) от одного договора к другому, что подразумевают законники в своем толковании договора с Моисеем. Стихи 15-17 содержат важный

принцип, который не только свидетельствует о Божьей последовательности при заключении договоров, но также и то, что более поздний договор не лишает законной силы предыдущий; один договор не отменяет и не изменяет другой - по крайней мере, этого не делает Бог. (Это также применимо к договору с Моисеем и к мнению о том, что он был отменен Новым Договором/Заветом!) Это вполне согласуется с процедурой обновления договора, существовавшей в древности на Ближнем Востоке (38).

Далее Павел размышляет над тем, в чем же состоит цель закона (ст. 19-24), если он не был дан как способ "пробиться" к Богу собственными усилиями. Закон был дан для определения греха (39), то есть для того, чтобы объяснить, "что такое хорошо и что такое плохо" в наших отношениях с Богом. Таким образом, он указывает людям на их недостатки и грехи и приводит их к искуплению и благодати, посредством системы жертвоприношений и обетований, нашедших свое полное и окончательное выражение в Иешуа (см. ст. 22). Таким образом, в конечном счете, он приводит к Иешуа и указывает на то, что он совершил. Однако закон не противоположен обетованиям Бога; они не противоречат друг другу и не являются взаимоисключающими (ст. 21, см. Рим. 3:31). Другими словами, Тора содержит в себе стандарты Бога, но не имеет силу и власть оживлять и оправдывать. Если бы это было возможно, то спасение достиглось бы именно так, и Иешуа не пришлось бы умирать. Но не в этом цель Торы. Думать иначе - значит искажать ее истинную цель.

Таким образом, Павел не настроен против Торы; он говорит, что ее целью не является предоставить человеку спасение и жизнь. Определяя грех, она рассказывает, что ожидается от него в отношениях с Богом, в отношениях, которые нельзя заслужить, потому что это невозможно выполнить в совершенстве все то, что требуется от человека, но в которые можно войти только по благодати. В соблюдении же определенных требований можно эти отношения выразить. По сути, если выражение "под грехом" означает нахождение под его проклятием - осуждением (ср. ст. 10) (40), Павел мог подразумевать здесь (ст. 22), что плодом законничества является не жизнь, а смерть. Стих 22 предоставляет еще одно интересное толкование. Выражение "по вере в Иешуа", возможно, лучше было бы перевести как "по причине верности (самого) Иешуа". (41) Другими словами, Павел говорит: "...чтобы обещанное было дано по причине верности Иешуа, тем, кто верен ему". В таком случае речь идет не о вере в Иешуа, но о его собственной верности в исполнении своего предназначения, ведь только то могло даровать жизнь. Следовательно, люди сохранялись Торой не до того момента, когда они сами проявят веру, но до того времени, когда Иешуа исполнит свое предназначение (ст. 23). Стихи 23-24 указывают еще на одну цель Торы, которая состояла в том, чтобы сдерживать и оберегать тех людей, которым не хватало сил и решимости во всем поступать, как должно, и вести тех, кто не знал, как сохранить взаимоотношения с Богом, пока не пришел Иешуа и не дал им эти силы. Люди до этого времени находились "под стражей" Торы (42), то есть под ее опекой, будучи оберегаемы, охраняемы ею (см. 1 Пет. 1:5); эту роль, например, исполняет гарнизон или форт (43). Что касается слова "заключены", оно может означать "окружены", "ограничены" (44).

Это вполне согласуется с образом наставника или педагога (детоводителя) в стихе 24, образом, использовавшимся не только Павлом. Шехтер отмечает: "Тора была просто проявлением Божьей воли, открытой нам для нашего блага; педагогом, который обучает Божьи творения, как выразили это раввины". (45) Функция педагога заключалась в общем наблюдении за ребенком до того времени, пока тот достигнет зрелости (46). Теперь, когда ребенок вырос и возмужал (ст. 25-29), ему уже не нужен опекун, внешний попечитель или внешняя "совесть"; им уже управляет внутренний "попечитель" или совесть, Дух Божий (ст. 14, ср. ст. 3-5). Здесь уместна аналогия детей и родителей. Родители дают своим детям необходимые указания, до тех пор пока те не созреют и не сделают эти указания своими внутренними принципами, пока их совесть и ценности не разовьются настолько, чтобы будут правильно руководить ими. Признаком зрелости и завершения образования не является отказ от всего выученного ранее и бунт против привитых ценностей. Это, скорее, признаки незрелости. Зрелость же означает, что все это стало внутренней и неотъемлемой частью жизни, не было отвержено. То же самое говорится и в этом отрывке в отношении Торы и верующего. Эта зрелость доступна еврею и язычнику, мужчине и женщине (ст. 28), которые объединены друг с другом и равны друг другу. Чтобы это стало понятным для галат, необходим был пример совместной трапезы. Таким образом, отрывок говорит о духовном союзе и равенстве. Он не отрицает различий между евреями и язычниками в обычаях, образе жизни и самовыражении, так же, как и между мужчинами и женщинами (что Павел ясно показывает в других местах; напр., Еф. 5:21 и далее; 1 Кор. 11:3 и далее). Суть здесь в единстве, гармонии и равенстве несмотря на различия, так как все эти люди принадлежат Мессии. Это делает их наследниками и потомством Авраама, по обетованиям, то есть по благодати Бога, как утверждал Павел, а не на основании соблюдения, как считали законники.

Глава четвертая продолжает развивать тему заключительного отрывка предыдущей главы. Галаты уже не являются детьми или несовершеннолетними (47); они уже стали взрослыми наследниками. Как таковые они уже более не нуждаются в попечителях и опекунах, они не ограничены начатками ("порабощены началом"), и решения, как это бывает с детьми, уже не принимаются за них (ст. 1-3). Иешуа вывел их из-под опеки и привел к зрелости. Он дал им статус совершеннолетних, зрелых сыновей и наследников, которые уже сами могут принимать решения, так как выученное ими (Тора) стало их внутренним принципом и так как они приняли Духа (ст. 4-6; ср. также Рим. 8:4; Езек. 36:27). Далее (ст. 8-11) Павел напоминает Галатам, что они были в рабстве, их поработали их прежние религиозные обряды. Теперь же, убеждает Павел, так как они уже сыновья и не рабы более, то не должны поработать себя очередной системе, например, той, которую навязывали законники. Развивая свой аргумент подобным образом, Павел высказывает свое несогласие с доводом законников, состоящим в том, что их учение является более совершенным, зрелым. Он показывает, что к зрелости приводит именно его учение, и тем самым закладывает фундамент для своего предстоящего ответа на обвинение в том, что его учение имеет статус ребенка Агари, рабыни (ст. 21 и далее).

Однако, перед тем, как приступить к рассмотрению данного вопроса, он взывает к своим оппонентам лично от себя (ст. 12-20). В стихах 21-31 Павел использует аллгорию, основанную на истории Агари и Сары, очевидно, используя аргумент законников и обращая его против них самих. Они доказывали, что являются Божьими сыновьями, детьми Авраама и наследниками Божьих обетований, а обрезание и соблюдение еврейской традиции являлись знаками этого "сыновства". Не соблюдающие эти подобны Агари и ее необрезанному сыну и, следовательно, не являются подлинным "семенем". Павел, уже связав законничество с рабством, сравнивает самих законников с рабыней Агарь. Как сын рабыни (Измаил) преследовал сына свободной женщины (Исаака), так и законники преследовали его самого. Так же, как сын первой являлся (подобно законничеству) плодом человеческих усилий, сын второй был результатом Божьего обетования (как и послание Павла), и аналогия эта в дальнейшем еще более усиливается, а аллгория обращается против законников. Вера, говорит Павел, рождает свободных детей; законничество - что вполне логично - производит рабство и рабов. И вывод его, основанный на используемой ими аллгории, таков: избавьтесь от тех, кто хочет поработить вас. Следует рассмотреть и еще один нюанс этой аллгории. В ходе дискуссии Павел вновь использует иронию (напр., ст. 21). Он говорит (ст. 24), что Сара и Агарь представляют два договора. Один из них основан на божественном обетовании - и поэтому вполне может ассоциироваться с небесным Иерусалимом. Второй же связан с рабством, приравнивается к законникам и назван нынешним Иерусалимом (так как именно оттуда пришли

законники). Но на какой же договор ссылается Павел, ассоциируя его с законниками? Это не может быть договор с Моисеем, который, как уже доказывал Павел (ст. 3:17,21), не учит законничеству! Уподобление учения законников договору в лучшем случае является иронией, а само уподобление вызвало бы негативную реакцию со стороны читателей Павла (48). Они воздержались бы от того, чтобы называть эту достойную сожаления, искаженную картину договором! Стих 30 (являющийся цитатой из Торы) ясно показывает, что эта ссылка на Моисея ни в коей мере не подразумевает подлинный договор, а только то, что претендует на это название, являясь на самом деле его полной противоположностью.

Итак, в контексте рассматриваемой темы (цели Торы в понимании законников), которая продолжает обсуждаться в пятой главе, если бы галаты подверглись обрезанию, они показали бы этим, что праведность их зависит от собственных усилий и заслуг. Следовательно, Иешуа и то, что он совершил, утратили бы всякое преимущество и пользу для них; они бы полагались на самих себя, а не на доверие ему. Следовательно, они бы отвергли благодать и обетования Бога (ст. 1-6). Интересно отметить (ст. 11), что и Павла могли упрекнуть в проповеди обрезания (или законничества). Его оппоненты могли указать на тот факт, что он обрезал Тимофея, или на его собственный образ жизни (как цитировалось ранее), и сказать: "Видите, мы же вам говорили; даже он соблюдает традиции!" В то время как практика Павла, вполне вероятно, соответствовала тому, что делали законники, как показывает это Послание к галатам, его понимание этого вопроса и то, что он проповедовал, радикально отличалось от их учения. Его использование терминов "плоть" и "закон" как взаимозаменяемых в дискуссии относительно жизни в Духе (ст. 13-26) было направлено на то, чтобы еще раз подчеркнуть основной недостаток законничества и то разграничение, которое проводит Павел между законничеством и подлинным соблюдением Торы и традиций. Законничество основано на человеческих стараниях и достижениях, а не на принятии помощи Бога и уверенности в том, что только Он способен предоставить нам возможность и силы исполнить все это.

В своем заключительной призыве избегать рабства законничества (6:11-16) Павел напоминает читателям, что даже сами законники не соблюдают Тору. Они так и не поняли ее учения о благодати и вере, что стремился показать Павел. Они искажали ее содержание и распространили свое послание из гордости, вместо того, чтобы подчеркивать наиболее важное, а именно появление нового творения благодаря тому, что совершил Мессия Иешуа - чем и занимается в своем послании Павел.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Во всем контексте Послания к галатам, как отметил Коул и как цитировалось ранее, нельзя найти ничего такого, что препятствовало бы верующим евреям сохранять свое наследие и соблюдать традиции, если они разделяют точку зрения Павла, согласно которой это соблюдение не является частью законнической системы или отношения. Оно не должно быть средством установления отношений с Богом или достижения некой исключительно глубокой духовности. Это невозможно и может исказить послание Торы и значение традиций; и, кроме того, это противоречит Евангелию Иешуа. Однако празднование спасения и поклонение Богу через сохранение своего еврейского наследия и через признание Божьей благодати как это выражено в традициях, может стать прекрасным, ценным и поучительным опытом прославления Бога.

Примечания

1. Евреи, принявшие Иешуа как своего Мессию и продолжающие соблюдать еврейские традиции.
2. Заявление, сделанное во время семинара по вопросам самовыражения и образа жизни еврейских верующих, ноябрь 18-19, 1977, в Библейском институте Муди, Чикаго.
3. Kenneth Kitchen, *ANCIENT ORIENT AND OLD TESTAMENT*, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1968), pp. 96-98; and Meredoth Kline, *THE STRUCTURE OF BIBLICAL AUTHORITY*, (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1972), pp. 115-117, 120-122.
4. J. Barton Payne, *THE THEOLOGY OF THE OLDER TESTAMENT* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1971), p. 79.
5. Samuel Schultz, *THE PROPHETS SPEAK* (New York: Harper and Row, 1968), pp. 46-47.
6. E. W. Hengstenberg *THE CHRISTOLOGY OF THE OLD TESTAMENT*, vol. 2, pp. 429-445, reprinted in *CLASSICAL EVANGELICAL ESSAYS IN OLD TESTAMENT INTERPRETATION*, ed. Walter Causer, (Grand Rapids: Baker Book House, 1973), p. 238.
7. Cf. Schultz, pp. 38-39.
8. See, e. g., Frances Brown, S. R. Driver, Charles Briggs, eds., *A HEBREW AND ENGLISH LEXICON OF THE OLD TESTAMENT* (Oxford: Clarendon Press, 1966), p. 435.
9. Kline, pp. 118-119.
10. Philip Sigal, *THE EMERGENCE OF CONTEMPORARY JUDAISM*, vol. 1, (Pittsburgh: Pickwick Press, 1980), pp. 382-383.
11. Больше информации о многообразии течений иудаизма первого века можно почерпнуть в: G. Foot Moore, *JUDAISM IN THE FIRST CENTURIES OF THE CHRISTIAN ERA* (New York: Schocken Books, 1971); Emil Schurer, *THE HISTORY OF THE JEWISH PEOPLE IN THE AGE OF JESUS CHRIST*, revised by Geza Vermes, Fergus Millar, and Matthew Black (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973); Geza Vermes, *JESUS THE JEW* (London: Collins, 1973); и др.
12. В этой дискуссии и подборке цитат не предпринималось никаких попыток расположить отрывки в историческом порядке. Они цитируются просто для того, чтобы показать, что даже в том, что стало "основным направлением" иудаизма, присутствовали и были вполне жизнеспособными определенные теологические акценты.
13. Sigal, p. 378.
14. United Synagogue of America, *WEEKDAY PRAYER BOOK* (Bridgeport: Prayer Book Press, 1973), pp. 174-176.
15. *WEEKDAY PRAYER BOOK*, p. 140.
16. Sigal, pp. 394 ff.
17. L. Jacobs, *GUIDE TO ROSH HASHANAH* (London: Jewish Chronicle Publications, 1969), p. 61.
18. *WEEKDAY PRAYER BOOK*, p. 178.
19. Max Kaddushin, *THE RABBINIC MIND* (New York: Bloch Publishing Co., 1977), p. 318.
20. H. J. Schoeps, *THE JEWISH CHRISTIAN ARGUMENT* (New York: Rinehart and Winston, 1963), p. 41.
21. Schoeps, p. 42.
22. Этот раздел не предназначен для обсуждения того, кому и когда было написано Послание к галатам. Что касается этих вопросов, автор склоняется к доводам, высказанным в: Donald Guthrie, *NEW TESTAMENT INTRODUCTION* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1970); Sir William Ramsay, *A HISTORICAL COMMENTARY ON ST. PAUL'S EPISTLE TO THE GALATIANS* (London: Putnams, 1900); George Duncan, *THE EPISTLE OF PAUL TO THE GALATIANS* (London: Hodder and Stoughton, 1934); и др.
23. См., напр., Guthrie, pp. 462f.; Duncan, pp. xxvi ff.; et. al.

24. Cf. James Hutchens, A CASE FOR MESSIANIC JUDAISM, doctoral dissertation (Pasadena: Fuller Theological Seminary, 1974), pp. 179-180.
25. AGAINST HERESIES, 3:23:15.
26. R. Alan Cole, THE EPISTLE OF PAUL TO THE GALATIANS (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1965), p. 12.
27. Richard Longenecker, BIBLICAL EXERGESIS IN THE APOSTOLIC PERIOD (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1975), p. 128.
28. David Daube, THE NEW TESTAMENT AND RABBINIC JUDAISM (London: Athlone Press, 1956), pp. 141-150.
29. Longenecker, p. 129.
30. См., напр., Longenecker, pp. 123-124.
31. См. H. L. Ellison, "Paul and the Law", in APOSTOLIC HISTORY AND THE GOSPEL, ed. F. F. Bruce, W. W. Gasque, and R. P. Martin, (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1970).
32. Нельзя сказать, что Петр жил как язычник в смысле отрицания еврейских традиций, но только по сравнению со строгостью некоторых фарисеев.
33. Отсутствие артикля со словом "закон" в этом стихе может указывать на тот факт, что Павел ссылается скорее на законничество, чем на Тору.
34. Не следует понимать это так, что верующие стали "Израилем" или заменили еврейский народ. Как у Авраама были побочные дети, помимо тех, которые через Исаака стали еврейским народом (см. Быт. 25:1-4), так и его духовные дети могут представлять несколько линий и иметь разные цели.
35. Следует отметить, что не закон является проклятием; проклятие происходит от неправильного понимания и применения закона.
36. Longenecker, pp. 123-124.
37. Cf. Daube, pp. 440-444.
38. Kline, pp. 9-14, 122.
39. См. примечания к NEW AMERICAN STANDARD BIBLE (NASB), The Lockman Foundation.
40. Ernest DeWitt Burton, A CRITICAL AND EXEGETICAL COMMENTARY ON THE EPISTLE TO THE GALATIANS (Edinburgh: T. & T. Clark, 1968), p. 196.
41. Richard Hays, TSF BULLETIN, September-October 1983, cited in "Relying on the Reliable One", THE BIBLE NEWSLETTER, June 1984, p. 3.
42. Cf. NASB.
43. W. F. Arndt and F. W. Gingrich, A GREEK-ENGLISH LEXICON OF THE NEW TESTAMENT AND OTHER EARLY CHRISTIAN LITERATURE, second edition, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), phroureo, p. 867.
44. Arndt and Gingrich, sugkleio, p. 774.
45. Solomon Schechter, ASPECTS OF RABBINIC THEOLOGY (New York: Schocken Books, 1961), p. 136, citing the Midrashim, on Genesis.
46. Cf. J. D. Douglas, ed., THE NEW BIBLE DICTIONARY (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1973), p. 1149.
47. Обратите внимание, как Павел вновь бьет противника его же оружием. Не его учение является элементарным, а их - более совершенным, а как раз наоборот!
48. W. Wallis, "Irony in Jeremiah's Prophecy of a New Covenant", JOURNAL OF THE EVANGELICAL THEOLOGICAL SOCIETY, XII, 1969, p. 109.