

# 1

## ВОЗВРАЩЕНИЕ БЕГЛЕЦА

### 1. Два послания

#### (i) Плиний и Павел

Примерно через семьдесят лет после смерти и воскресения Иисуса из Назарета римский сенатор, памятующий о собственной значимости и достоинстве, написал другу о третьем лице, человеке без имени, который сам навлек на себя беду:

*Твой вольноотпущенник, на которого, по твоим словам, ты сердился, пришел ко мне и, пав к моим ногам, обнял их, будто твои. Плакал он много, много просил и молчал много – в общем, внушил мне доверие к искренности своего раскаяния. Верю, что он действительно исправился, так как чувствует, что провинился.*

*Я знаю, ты гневаешься, и гневаешься с основанием, это я тоже знаю; но кротость особенно похвальна тогда, когда причина гнева вполне справедлива. Ты любил этого человека и, надеюсь, опять полюбишь его, а пока достаточно, чтобы ты позволил умолять себя.*

*Можно будет снова гневаться, если он того заслужит; это будет тебе более простительно, если теперь ты поддашься мольбам. Уступи его юности, уступи слезам, уступи своему милосердию. Не мучь его, не мучь также себя; ты, столь мягкий от природы, мучишься, гневаешься.*

*Боюсь, как бы не показалось, что я не прошу, а принуждаю, если к его просьбам присоединю мои; я присоединю их тем полнее и непринужденнее, чем резче и строже я его выбранил, решительно пригрозив, что впредь никогда больше за него просить не стану. Так сказал я ему: его следовало утратить; тебе же я скажу другое: возможно, что я и во второй раз буду просить тебя и во второй раз добьюсь твоего согласия, лишь бы по такому поводу, чтобы мне приличествовало просить, а тебе выполнить просьбу. Будь здоров.*

Автором письма был Плиний, Плиний Младший, племянник великого натуралиста, о чьей смерти (при извержении Везувия в 79 г. от Р. Х.) он достопамятно написал в другом письме.<sup>1</sup> Этот младший Плиний был адвокатом, сенатором, государственным чиновником, который совершал священнодействия и другие общественные службы. Он был избран консулом осенью 100 г. от Р. Х. К тому времени эта должность уже была вовсе не такой значительной, как во времена республики, и тем не менее быть назначенным консулом означало удостоиться высочайшей чести в государстве. Прослужив еще некоторое время в судах, сенате и на других государственных должностях, он был послан императором Траяном в качестве его личного представителя в Вифинию и Понт, на территорию сегодняшней северной Турции. Там, судя по всему, он и умер, но прежде – написал несколько посланий своему господину, в которых выражает недоумение по поводу этих странных людей, называемых христианами, и просит совета относительно того, как с ними поступать. В этой связи мы упоминали его в предыдущем томе.<sup>2</sup>

Данное письмо примечательно в нескольких отношениях. Мы ничего больше не знаем об упомянутом друге Плиния Сабиниане, кроме того, что он выполнил просьбу своего знаменитого друга и удостоился еще одного послания от него, в котором он благодарит его за то, что тот подчинился его авторитету, услышал его просьбу и призвал его быть и впредь готовым проявлять милосердие к людям, даже если за них некому будет заступиться.<sup>3</sup> Но нам известно достаточно много для того, чтобы понять, о чем идет речь. Вольноотпущенник (иными словами, раб, которому Сабиниан даровал свободу, но который явно остается в зависимом от него положении) по своей вине попал в беду. Зная, что Плиний – друг его господина, он обратился к нему за помощью.

А затем разворачивается небольшая комедия нравов, почти в стиле Джейн Остен, хотя и без нарочито бесстрастного выражения лиц. Все три актера остаются на своих местах подразумеваемой социальной иерархии, и каждый из них действует соответственно с занимаемым положением.

Плиний находится на вершине социальной лестницы: он отдает распоряжения, подчеркивая это словами о том, что всего лишь обращается с просьбой. Сабиниан занимает промежуточное положение: вполне очевидно, что участь вольноотпущенника в его руках, но он испытывает некоторое благоговейное чувство перед великим Плинием, и он очень хочет

---

<sup>1</sup> Плиний Гай. *Ep.* IX.21, с. 167; о смерти своего дяди он пишет в 6.16, 20.

<sup>2</sup> 10.96; ср. *NTPG* 348-50.

<sup>3</sup> 9.24.

сохранить дружбу с таким человеком.<sup>4</sup> Вольноотпущенник, который остается неименованным, больше не раб, тем не менее находится практически в самом низу социальной лестницы, оставленный на милость вышестоящих. Плиний делает то, что ожидалось от человека, занимавшего такое положение: он возвещает философскую и даже психологическую мудрость своего времени: «Дела милосердия тем более впечатляют, когда ты вправе гневаться, но гнев – страшная мука для такого добросердечного человека, как ты!». Он ясно говорит о том, что вольноотпущенник заслуживает гнева и что он сам достаточно отругал его. Призыв к милосердию обосновывается искренним покаянием виновного; но, несмотря на все заявления о том, что бывший раб, похоже, искренне раскаялся, последующее предостережение Плиния выражает опасение, что оно сойдет на нет. Говоря одно несчастному вольноотпущеннику и другое Сабиниану, он вновь предстает как полновластный повелитель, владеющей ситуацией и управляющий двумя другими ее участниками (хоть они и весьма разные), подобно тому как музыкант мастерски владеет своими инструментами.

Что касается Сабиниана, то он подчиняется требованию Плиния (выполняет его просьбу), что не требует никаких перестановок в социальной иерархии. Он покоряется Плинию, но явленное им прощение, обусловленное раскаянием вольноотпущенника и надеждой на то, что он будет впредь поступать достойно, высвечивает еще более ярко, чем раньше, его статус – благодетеля и владыки вольноотпущенника. «Он не унизил себя, простив низшего по положению (своего вольноотпущенника), поскольку в своем действии явил надлежащее подчинение вышестоящему (Плинию)».<sup>5</sup>

Сам вольноотпущенник, плача и, видимо, сокрушаясь, а теперь еще более напуганный предостережениями Плиния, надо полагать, испытывает глубокую благодарность тому и другому. Он решительно намерен – по крайней мере, до тех пор, пока его не вынудят поступать иначе обстоятельства или особое распоряжение, – знать свое место и играть роль благонаправного человека низкого положения.

Можно сказать, что, с точки зрения обычаев времени, безымянному вольноотпущеннику повезло. Он был по крайней мере свободным, не рабом, хотя на деле итог его освобождения и не был столь знаменателен (судя по всему, формально он был вправе покинуть Сабиниана и искать

---

<sup>4</sup> Динамика дружбы в том мире находит отражение в таких источниках, как, например, Аристотель «Никомахова этика». 8; Цицерон «О дружбе», а также ср. Herman 1987.

<sup>5</sup> Barclay 1994, 106. Автор вскрывает саму суть данного вопроса.

счастья в ином месте, но многие бывшие рабы не имели на это средств).<sup>1</sup> По воле своего господина он мог бы оказаться в чрезвычайно неприятном положении. Ему не грозила страшная участь беглого раба, но по возвращении на него могли пасть разного рода наказания и лишения. А это еще более вынуждало его чрезвычайно смириться и унизиться.

Мы покидаем мир Плиния, мир четких социальных разграничений, и переносимся в совсем иную вселенную. Примерно в середине отрезка времени между воскресением Иисуса и письмом Плиния было написано еще одно послание, внешние сходства которого с письмом Плиния скрывают глубокое и даже вызывающее тревогу отличие. Вот его главная часть:

*...имея великое во Христе дерзновение приказывать тебе, что должно, по любви лучше прошу, не иной кто, как я, Павел старец, а теперь и узник Иисуса Христа; прошу тебя о сыне моем Онисиме, которого родил я в узах моих: он был некогда негоден для тебя, а теперь годен тебе и мне; я возвращаю его; ты же прими его, как мое сердце. Я хотел при себе удержать его, дабы он вместо тебя послужил мне в узах за благовествование; но без твоего согласия ничего не хотел сделать, чтобы доброе дело твое было не вынужденно, а добровольно.*

*Ибо, может быть, он для того на время отлучился, чтобы тебе принять его навсегда, не как уже раба, но выше раба, брата возлюбленного, особенно мне, а тем больше тебе, и по плоти, и в Господе.*

*Итак, если ты имеешь общение со мною, то прими его, как меня. Если же он чем обидел тебя, или должен, считай это на мне. Я, Павел, написал моею рукою: я заплачу; не говорю тебе о том, что ты и самим собою мне должен. Так, брат, дай мне воспользоваться от тебя в Господе; успокой мое сердце в Господе.*

*Надеясь на послушание твое, я написал к тебе, зная, что ты сделаешь и более, нежели говорю. А вместе приготовь для меня и поощение; ибо надеюсь, что по молитвам вашим я буду дарован вам.*

Послание Павла к Филимону, выдержка из которого охватывает стихи с восьмого по двадцать второй, отличается некоторыми любопытными сходствами с письмом Плиния Сабиниану. Наиболее очевидное – типичный риторический ход: я отнюдь не намерен принуждать тебя – я бы никогда не стал указывать тебе, что делать, так стану ли я это делать сейчас? Нет, нет, конечно нет, – думает Сабиниан (и Филимон)

<sup>1</sup> Ср. Эпиктет. Беседы 4.1.33-40, где говорится о бедах, которые ожидали бывших рабов, и о том, что многие из них желали бы вернуться к прежнему состоянию, – хотя надо признать, Эпиктет считает членство в сенате формой «рабства», пусть и благородной (*liparōtatē*). См., например, Rapske 1991, 198 n. 63: «Условия договоров между вольноотпущенниками и их бывшими господами – а теперь покровителями, – зачастую вели их к состоянию, едва ли лучшему, чем рабство» (автор отсылает читателя к Дигестам Юстиниана 38.1-5). Ср. также de Vos 2001.

с кривой усмешкой; ты всего лишь поставил меня в безвыходное положение! В произведениях эпистолярного жанра древности частые и самые разноплановые упоминания о дружбе являются важным мотивом.<sup>2</sup> А затем Павел вновь, подобно Плинию, заговаривает просто о послушании; в действительности он, похоже, еще более явно, чем Плиний, ссылается на свой статус, позволяющий ему отдавать распоряжения, если он того пожелает (чего, разумеется, он в данном случае, по своим словам, не делает!). Здесь, однако, мы сталкиваемся с первым шокирующим отличием: Павел находится в заключении, и об этом обстоятельстве он говорит не как о том, что ухудшает его социальный статус (а ведь так это и было), но как о том, что улучшает его.

Но главное – то, что, когда мы сравниваем оба послания, нам становится очевидно, что они различны по духу. Они очень далеки друг от друга. Более того, – и этим отчасти объясняется то, что данная книга начинается с такого неожиданного текста, – это послание, кратчайшее из всех дошедших до нас писаний Павла, позволяет нам ясно увидеть небольшой срез явления, требующего исторического объяснения, которое, в свою очередь, как станет очевидно, требует *богословского* истолкования. Было бы лишь небольшим преувеличением сказать, что если бы мы не имели никаких иных свидетельств первого столетия о движении, ставшего известным как христианство, это послание должно было бы заставить нас рассуждать так: здесь что-то происходит. Что-то здесь не так. Люди подобное не говорят. Мир устроен иначе. Здесь пробивается новая жизнь – она вовсе не есть нечто совершенно отличное от того, что уже было, но здесь отражен иной взгляд на вещи, прокладывается новый путь. В конце концов, есть огромная разница между словами: «А теперь, дружнице, позволь сказать, что тебе делать с твоим глупым вольноотпущенником, и тогда все в нашей жизни вновь станет на свои места» и: «А теперь, брат мой и общник, позволь рассказать тебе о моем новорожденном чаде и разреши просить тебя почитать его, себя и меня общниками и братьями». Этот новый образ жизни и новые принципы мышления, на которые опирается апостол, – в центре внимания данной книги. Я решил начать ее с этой небольшой истории, одного снимка из огромного альбома Павла. Иногда лучше сразу же заняться «грязной работой», нежели приступать к рассмотрению темы с высоких обобщений.

Мы говорим о новом образе жизни? Уже в самом тезисе о такой разнице между Плинием и Павлом слышатся отголоски «скрипа шестеренок» машины постмодернистского воображения.

Конечно, – думают многие читатели, – это просто указывает на то, что Павел – мастер манипулирования. Герменевтика подозрения как

---

<sup>2</sup> См. Herman 1987; Kunitz 2004 и большинство толкователей.

всегда бросает свою мрачную тень на все другие возможности, кроме переписывания повествований о деньгах, сексе и особенно власти, и именно проявления власти люди часто усматривают здесь.<sup>1</sup> Иногда такой тезис высказывается в контексте предпринимаемых в наши дни попыток представить Павла просто как одного из эллинистических мыслителей и авторов. Он не может, – полагают люди, – быть настолько непохожим на других! Все на самом деле, *должно быть*, заключается в социальном манипулировании...

На это можно только сказать: откуда нам знать? И ответить на этот вопрос нужно так: необходимо тщательно изучить данный предмет, и не только историческую и богословскую составляющие его, но в целом все мировоззрение, которое находит здесь отражение. Такое исследование должно быть одновременно таким широким, каким всегда является само мировоззрение, и настолько глубоко укорененным во внимательном чтении текста, насколько способны мы это сделать. И при изучении этого текста Павла мы обязаны заострить внимание на двух нюансах, обычно выпадавших из поля зрения ученых: собственно просьба Павла, ясная и определенная, что бы ни говорили порой люди, и довод, которым она обосновывается, также ясный и определенный и помогающий нам понять суть убеждений и целей, которыми руководствовался Павел и которые составляют главный предмет этой книги.

## (ii) Беглый раб?

Научные споры о том, в чем собственно заключалась просьба Павла, в последнее время зашли в тупик. Послание к Филимону иногда называют ярчайшим свидетельством о «подлинном Павле», убежденном аболиционисте, который требовал от своего духовного сына Филимона, чтобы тот дал свободу другому его духовному сыну Онисиму.<sup>2</sup> Но подразумеваемая предыстория этого послания намного сложнее и глубже. Подразумеваемые нарративы – «референциальная последовательность», объясняющая, что происходит, в противоположность «поэтической последовательности», заключающейся в течении мысли в самом тексте, – имеют колоссальное значение, помогающее понять смысл любого текста, будь то стихотворение Катулла, рассуждение Платона, роман Джейн Остин или

---

<sup>1</sup> Ср., например, Polaski 1999, включающей в себя работу Shaw 1983 и начинающейся, по крайней мере, с Ницше (Polaski 21). См. новейшую полемику, например, в работах Punt 2010; Botha 2010.

<sup>2</sup> Например, Borg and Crossan 2009, ch. 2. Авторы противопоставляют это убежденного аболициониста «Павлу» некоторых иных посланий; см. ниже.

послание Павла.<sup>3</sup> Как только мы это осознаем, нам откроется подлинная суть послания: не просто сама просьба, но и то, как Павел ее выражает.<sup>4</sup>

Но мы забегаем вперед. Можно ли вообще считать Онисима беглым рабом? Разумеется, таковым было мнение большинства, по крайней мере, начиная со Златоуста. Согласно этой точке зрения, Филимон был домовладельцем (вероятно, в Колоссе), который обратился ко Христу вследствие служения Павла, вероятно, в Эфесе. Сам Павел в Колоссе не бывал, но многие из этого города, должно быть, посещали находившийся примерно в восьмидесяти милях от Колоссы вниз по течению Ликуса Эфес, великую метрополию и крупный морской порт области. Онисим, один из рабов Филимона, убежал от своего господина, как часто поступали рабы, возможно, захватив с собой какие-то деньги, опять-таки, как часто делали беглые рабы. Согласно этому гипотетическому повествованию, Онисим пришел к Павлу, находившемуся в заключении, вероятно, именно с тем, чтобы рассказать ему о происшедшем и просить о помощи. Такое предположение не столь безосновательно, как считают некоторые, и, скорее всего, этот вариант развития событий более возможен, чем допущение, что Онисим встретился с Павлом по какому-то необъяснимому стечению обстоятельств, не говоря уже о том, что он случайно мог оказаться в заключении вместе с апостолом. Можно допустить, что он рисковал многим, отправившись к Павлу. Вспомним Плиния. Но Онисим изначально поставил на карту все, убежав от господина.

Прежде чем мы рассмотрим другие варианты, я бы хотел подчеркнуть, что разделяю мнение большинства современных ученых, которые считают, что в данном случае Павел находился в заключении в Эфесе. То обстоятельство, что заключение в Эфесе не упоминается ни в Деяниях, ни у самого Павла в посланиях, не мешает нам выдвинуть такую гипотезу. Я не сомневаюсь в этом, поскольку Павел высказывает надежду на посещение Филимона в недалеком будущем (стих двадцать второй). Находясь в Эфесе, предпринять такое путешествие не составляло никаких сложностей. Когда он был в заключении в Кесарии, он намеревался посетить Рим, и посещение Колоссы не могло стать частью этого путешествия. Когда

---

<sup>3</sup> Разграничение между поэтической последовательностью и референциальной последовательностью рассмотрено в работе Petersen 1985, особенно в гл. 1 (недавно этот текст был подвергнут анализу в работе Wendland 2010). Петерсен подробно и основательно рассматривает само Послание к Филимону, и его тезисы в целом я разделяю, хотя полагаю, что, подобно большинству ученых, он не улавливает самого главного.

<sup>4</sup> Это сочетание (в случае если кто-либо задастся вопросом, прозвучавшим впервые уже у Златоуста и Иеронима) объясняет, почему данное послание вошло в христианский канон писания; в данной связи см. Lohse 1971, 188; Kunitz 2004, 214f. n. 953.

он находился под домашним арестом в Риме, он еще надеялся посетить Испанию.<sup>1</sup> Отнести это послание ко времени пребывания в Эфесе, когда служение Павла находилось в самом разгаре (до его последнего посещения Коринфа), вполне естественно, и это означало бы, что он написал его в начале или середине пятидесятых годов.<sup>2</sup>

Это уже ответ на некоторые возражения по поводу гипотезы о беглом рабе. Нет необходимости полагать, будто Онисим предпринял долгое и трудное путешествие в Рим, а затем, по необъяснимому стечению обстоятельств, повстречался с апостолом, через которого его господин пришел ко Христу. Люди все время путешествовали вверх и вниз по долине реки Ликус. Возможно, у Филимона был дом в Эфесе. Вообще же Онисим мог вырасти в Эфесе. В древнем мире не было такого понятия, как частная жизнь: об этом можно говорить разве что в связи с очень богатыми людьми, ну и глухонемыми рабами. Нет ничего невероятного в том, что Онисим мог знать или узнать, где он мог найти Павла.

Но действительно ли он убежал от господина? В этой связи часто высказывались различные мнения. Некоторые полагали, что Филимон послал его с поручением к Павлу и что Павел просил всего лишь позволить ему оставить Онисима у себя как соратника.<sup>3</sup> Один автор даже высказал мнение, что Филимон и Онисим были не господин и раб, а братья, которые поссорились, но это мнение также не нашло поддержки.<sup>4</sup> Более вероятным предположением, к которому в настоящее время склоняются некоторые ученые, заключается в том, что Онисим пришел к Павлу, как тот безымянный вольноотпущенник к Плинию, не потому, что убежал от господина, а потому, что между ним и господином произошло что-то неприятное, и ему нужно было обратиться за помощью к тому, кто был

---

<sup>1</sup> Рим. 15, 23 и далее.

<sup>2</sup> Этот вопрос освещен в работе Reinmuth 2006, 15-18. Рейнмут, опираясь на множество классических источников, указывает на то, что Эфес был известным городом-убежищем, не в последнюю очередь для беглых рабов, поскольку в нем находился храм Артемиды (то же мнение отражено в работе Wilson 2005, 318): Онисим, – говорит он, – мог воспользоваться правом спасения в убежище, но он выбрал Павла. Баркли (Barclay 1991, 163) говорит о том, что в настоящее время ученые едины во мнении о том, что речь идет об Эфесе (о том же говорится в работах Arzt-Grabner 2010, 134f.; Bird 2009, 12-15; Muller 2012, 81; см. также Fitzmyer 2000, 10; Osiek 2000, 126; Wilson 2005, 318f.; Ryan 2005, 179-81, где можно найти много важных подробностей; Wolter 2010, 174. Противоположная точка зрения отражена в таких работах, как, например, Nordling 2004, 7; Moo 2008, 363f).

<sup>3</sup> Различные вариации этой темы (одна в работе Knox 1935, другая – Winter 1987) вкратце освещены (и подвергнуты критике) в таких исследованиях, например, как Fitzmyer 2000, 17-19; Wilson 2005, 322-325.

<sup>4</sup> Callahan 1993; см. Fitzmyer 2000, 18f.; Moo 2008, 366.



другом его господина.<sup>5</sup> Это мнение не идет вразрез и с гипотезой, что в прошлом Онисим был склонен к бродяжничеству и в этом случае, уйдя из дому, нашел прибежище у Павла.<sup>6</sup> Таким образом, его следовало бы называть бродячим рабом, а не беглым.

Но в связи с такой трактовкой возникают некоторые вопросы. Иногда высказывается мнение, что если бы Онисим был беглецом, оказавшимся в затруднительном положении, то нам бы следовало ожидать, что Павел будет выражать сожаления по поводу случившегося. Но именно этого, по аналогии с письмом Плиния, нам следует ожидать не в послании о беглом рабе (вполне возможно, что извинений, какими бы искренними они ни были, недостаточно для того, чтобы должным образом возместить ущерб господину согласно закону и обычаю того времени), а в послании от *amicus domini*, который вмешивается в тяжбу как посредник. Отсутствие извинения говорит не в пользу теории об *amicus domini*, а против нее. И, что еще более важно, если бы Павел от имени Онисима принес глубокое извинение, он бы тем самым *всею лишь закрепил существующие взаимоотношения*, как Плиний – в своем письме Сабиниану; Павел же пытается сделать нечто совершенно иное.<sup>7</sup> Вот почему, когда Павел в стихе восемнадцатом все-таки упоминает о нанесенной Онисимом Филимону обиде, или о том, что он должен ему (Павел вряд ли стал бы говорить об этом, если бы такого не было), он делает это не на пустом месте: в понятийном отношении он уже подготовил все для того, чтобы эта проблема, имеющая характер «бомбы замедленного действия», была разрешена.

Вот почему, наконец, он не говорит об Онисиме как о беглеце. Это не то понятие, с которым Филимон должен был связывать своего

<sup>5</sup> См., например, Lampe 1985 (автор отдает предпочтение мнению о том, что Онисим обратился к Павлу как к *amicus domini*, другу господина); Rapske 1991; Fitzmyer 2000, 20-23, где дано правовое обоснование происшедшего (приведено правовое заключение юриста первого столетия Прокула, на которое ссылается живший в шестом веке Юстиниан: *Дигесты* 21.1.17.4-5 и 21.1.43.1); Bird 2008, 27-29; Cousar 2009, 98; Harrill 1999; Harrill 2009; Harrill 2009. Тезисы Харрилла прокомментированы в работе Nicklas 2008. Баркли (Barclay 1997, 101f.) также разделяет это мнение. Пожалуй, наиболее ценным из новейших исследований, в которых рассмотрены сопутствующие исторические и культурные вопросы, является работа Llewelyn 1998, 1-46.

<sup>6</sup> Такая точка зрения отражена в работах Arzt-Grabner 2003, 157-159; Arzt-Grabner 2004; Arzt-Grabner 2010.

<sup>7</sup> Вот почему я не разделяю мнения Ллевелина (Llewelyn 1998, 42), который говорит следующее: «Данный жанр практически невымыслим без явных упоминаний о сожалении или отсылок к таким чувствам». Если это так, то Павел нарушает каноны жанра, – и не потому, что сожаление есть нечто незначительное, а потому, что стремится к более высокой цели, нежели восстановление статус-кво.

бывшего раба (у него даже и мысли подобной не должно было промелькнуть). Напротив, он *возлюбленный сын Павла*, а потому *возлюбленный брат Филимона*. Те, кто читал это послание и не увидел в нем глубокого революционного богословия, должны задуматься о настоящем землетрясении социального и культурного характера, которое пытается произвести Павел, а точнее – которое, по его убеждению, уже произошло вследствие того, что Бог действовал в Мессии. Как он поясняет в своем Втором послании к Коринфянам, написанном скорее всего лишь через несколько недель или месяцев после этого, он видит самого себя в свете истины о том, что Единый Бог, который в Мессии примирил с собою мир, дал ему слово примирения.<sup>1</sup> В этом послании само это призвание оказывается в центре внимания и приобретает личностные измерения.

Также не вполне убедителен тезис о том, что стих пятнадцатый («Ибо, может быть, он для того на время отлучился, чтобы тебе принять его навсегда») может быть намеком на то, что Онисим пришел к Павлу, чтобы выяснить отношения, а потом вернуться к Филимону навсегда.<sup>2</sup> Если бы Павел писал о рабе, который пришел к нему, чтобы просить его быть посредником в споре с господином: «Вообще-то он пришел ко мне, чтобы потом вернуться к тебе навсегда», он, конечно же, не написал бы «быть может» (*tacha*). Это сразу же покрыло бы тенью сомнения искренность намерений Онисима (см. ниже). Это единственное слово ясно указывает на более традиционное понимание стиха, а именно: Павел надеется, что во всем этом деле может явить себя промыслительный замысел Бога. Как бы то ни было, я попытаюсь вкратце дать весьма неординарную трактовку слову «навсегда», которое отсылает нас к совершенно иной предьстории в сознании Павла, как минимум.

Как бы то ни было, следует задаться вопросом: правовые нюансы, первоначально изложенные римским кабинетным ученым-юристом и через полтысячелетия зафиксированные правоведом, в достаточной ли мере отражают особенности ситуации, которая имела место где-то в Эфесе или в долине реки Ликус? Единственное правовое отличие между беглым рабом и тем, который ушел без разрешения искать *amicus domini*, определялось намерением самого раба.

В любом случае внешние обстоятельства дела были бы одинаковы. Вне всякого сомнения, во многих случаях беглец, будучи пойман, мог бы сказать: «Я всего лишь искал помощи». Кто бы здесь мог докопаться до истины? Кто бы поверил такому человеку? Как отмечает Джон Баркли, «неясно, в какой мере действие римского закона реально распространялось на ситуации, в которых решающим оказывалось то или иное предвзятое

<sup>1</sup> 2 Кор. 5, 19.

<sup>2</sup> Такое мнение отражено, например, в работе Arzt-Grabner 2010, 124.

мнение».<sup>3</sup> Разумеется, в некотором смысле Павел и был *amicus domini* в данном случае, но в послании это обстоятельство не находит отражения, – в таком случае, как я уже упомянул, общественные категории оставались бы неизменными. Павел же в этой ситуации ищет чего-то намного более значимого и ценного.

### (iii) Просьба

Чего же просит Павел? Онисим пришел к нему, обратился ко Христу и теперь отослан к своему господину. В чем состоит просьба Павла?

Хотя некоторые авторы полагают, что Павел в этот решающий момент не высказывает ясно своих желаний, я считаю, что его главная просьба предельно ясна. Она изложена в стихе семнадцатом, который следует рассматривать как начало нового текстуального блока: «Итак, если ты имеешь общение со мною, то прими его, как меня».<sup>4</sup> Главное, о чем просит Павел, состоит в следующем: когда Онисим вернется домой, Филимон должен относиться к нему так, как если бы это был сам Павел: «Если ты считаешь меня *koinōnos*, прими его (*proslabou auton*), как если бы это был я». Это должно стать непосредственным следствием готовности Филимона почитать его братом во Христе (стих шестнадцатый). Как минимум, это будет означать, что он не подвергнет Онисима никаким наказаниям, которые можно было бы в этом случае ожидать, – вплоть до распятия. Но Павел хочет большего. Он хочет, чтобы Филимон почитал его как возлюбленного брата.

Два ключевых слова, фигурирующих здесь, – *koinōnos* и *proslabou* («принять», или «приветствовать»). Все это послание служит выражением основной темы Павла – *koinōnia*, общения, или участия, а также – соответствующим призывом; данное слово имеет множество отголосков в мире торговли, где оно может употребляться, когда речь идет о деловом партнерстве, а также во многих контекстах, связанных с частной или семейной жизнью (разумеется, в мире Павла многие деловые предприятия носили семейный характер). Оно также находило сильные отголоски в так называемом религиозном контексте, где поклоняющийся делит *koinōnia* с божеством. Павел может употреблять его во всех этих

<sup>3</sup> Barclay 1991, 102.

<sup>4</sup> Греческий текст начинается со слов *ei oin*. Кроме этого случая, данное выражение у Павла встречается только в Кол. 3, 1 – там также оно знаменует собой начало нового текстуального блока, подведение итогов и изложение выводов практического характера. Ср., например, Arzt-Grabner 2003, 275, где ст. 17 охарактеризован как *Das eigentliche Zentrum des Briefes*, сама сердцевина послания; Nordling 2004, 260.

значениях, связывая воедино глубоко личный и богословский опыт участия в самой жизни Мессии и в высшей степени практическое дело совместного использования ресурсов (особенно это касается денег) людьми, принадлежащими Мессии.<sup>1</sup> Здесь в Послании к Филимону пролегает глубочайшая связь между главным начальным утверждением молитвы Павла в стихе шестом, где действенная сила – *koinōnia tēs pisteōs sou*, «общение веры твоей», – и стихом семнадцатым, где Павел апеллирует к тому обстоятельству, что Филимон почитает его *koinōnos*, общником. Это – главный акцент послания, равно как и значительной части учения Павла о народе Мессии. Здесь, как и в других текстах, небольшое послание к Филимону служит точным ориентиром, направляющим нас к более широким темам Павла, которые мы будем рассматривать в данной книге.

Менее известной, но не менее важной идеей, чем *koinōnia*, является идея долга в отношениях между членами мессианской семьи у Павла. Они должны принимать (*proslambanesthai*) друг друга. Эта идея особенно ярко выражена в пространном тексте о взаимном принятии в Рим. 14 и 15: «Немощного в вере принимайте без споров о мнениях... потому что Бог принял его»; «принимайте друг друга, как и Мессия принял вас в славу Божию».<sup>2</sup> Как бы мы ни воспроизводили ситуацию в Риме, о которой пишет Павел, ясно одно: суть его служения – горячее стремление к *мессианскому единству вопреки традиционным границам*, – идет ли речь о единстве иудеев и язычников в Мессии (основная идея Послания к Галатам), единстве церкви под владычеством Мессии в контексте языческого мира и империи (составляющая основной темы Послания к Филиппийцам, находящая яркое отражение в Флп. 2, 1-4), или, как здесь, в Послании к Филимону, о единстве господина и раба, опять-таки указывающем на то, что означает быть *en Christoō*. «Итак, если ты считаешь меня *koinōnos*, общником, *proslabou auton*, прими его, как ты принял бы меня».<sup>3</sup> Или, как он

<sup>1</sup> Большинство случаев употребления корня *koinōnia* в НЗ относятся к посланиям Павла, хотя ср. также Деян. 2, 42, где это слово употреблено в связи с тем обстоятельством, что в ранней церкви все было общим. Помимо словоупотребления в рассматриваемом послании, Павел говорит о *koinōnia* в Мессии и с Мессией (1 Кор. 1, 9; 10, 16; Флп. 3, 10), или в духе (2 Кор. 13, 13; Флп. 2, 1; ср. 2 Кор. 6, 14), или в евангелии (Флп. 1, 5; ср. Гал. 2, 9), или – часто – в связи со сбором денежных средств (Рим. 15, 16; 2 Кор. 8, 4; 9, 13; однокоренной глагол в том же значении употреблен в Рим. 12, 13; 15, 27; Гал. 6, 6; Флп. 4, 15); и он также употребляет родственное существительное *koinōnos*, «общник», в подобных значениях (1 Кор. 10, 18, 20; 2 Кор. 1, 7; 8, 23). Этот вопрос подробно рассмотрен, например, в очерке O'Brien 1993, где также можно найти библиографию.

<sup>2</sup> Рим. 14, 1.3; 15, 7.

<sup>3</sup> Флм. 17; в некоторых рукописях данное слово употреблено уже в ст. 12, чем предвосхищается кульминационный призыв ст. 17; см. Metzger 1994 [1971],

говорит об этом в Послании к Галатам: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно в Мессии Иисусе».<sup>4</sup> Это единство, как мы будем говорить в части второй данной книги, для Павла было важнейшим символом христианского мировоззрения. И, как будет указано в части третьей, его можно достичь, более того, хранить только благодаря переработанному богословию, имеющему основанием Иисуса Мессию и ставшему действенным благодаря духу. Таким образом, в стихе семнадцатом изложена главная просьба Павла, а кроме того, этот стих знаменует собой тот пункт, который позволяет нам ясно понять, какое место занимает Послание к Филимону в контексте более широких (и, пожалуй, более известных) тем у Павла. Это более широкое референциальное пространство, в свою очередь, объясняет (даже если не оправдывает для всех современных читателей) то обстоятельство, что, по Павлу, *примирение и взаимное принятие* всех, кто пребывает в Мессии, было важнее всего остального. Включая обращение к Филимону с просьбой освободить Онисима. Я со всей серьезностью отношусь к словам Джона Баркли о том, что Павел, в силу весомых причин, не мог и не стал бы просто просить его освободить Онисима, – как бы это ни разочаровывало нас, постпросвещенческих моралистов, для которых вопрос рабства стал чуть ли не нравственным оселком, – не в последнюю очередь это следствие великих аболиционистских движений девятнадцатого века и связи уже отмененного рабства с колониализмом и расизмом (ни то ни другое не имело никакого отношения к рабству в мире Павла).<sup>5</sup> Хотя Павел очень дорожил свободой, взаимное примирение принадлежащих Мессии людей значило для него более всего остального. Если бы Филимон в ответ на послание Павла в гневе дал Онисиму свободу, заявив

---

589; Wilson 2005, 351. Идея принятия, или приветствования одного человека так, как если бы это было другое лицо, отражена, например, в Гал. 4, 14 (и ранее – в Мф. 10, 40 и т. д.).

<sup>4</sup> Гал. 3, 28.

<sup>5</sup> См. Barclay 1991, особенно 176 и далее, 183, где заостряется внимание на том обстоятельстве, что рабство было теснейшим образом связано с каждой стороной общественной жизни. В мире Павла представитель любого государства, любого народа или класса мог стать рабом, и многие рабы могли обрести свободу и независимость и действительно их получали. См. также Вугон 2003; 2004. Американские трактовки рабства рассмотрены во многих работах, особенно см. Atkins 2010; о значении американских подходов к интерпретации НЗ речь идет в работе Meeks 1996. В новейшем сборнике работ – Johnson, Noel and Williams 2012 – Послание к Филимону рассматривается в свете современных проблем американского общества. Это важные вопросы, но, несмотря на то что они позволяют истолковывать наш текст, рассматривая его с различных любопытных точек зрения, я не думаю, что они помогают глубоко понять его в историческом ракурсе.

при этом, что не желает его больше видеть, это означало бы, что Павел потерпел поражение. Важным было примирение. Вот почему Павел написал это послание.

В конце концов, апостол вполне мог высказаться предельно ясно и четко, когда того хотел. Нам может казаться, что он говорит туманно, но это, быть может, оттого, что его речи не соответствуют нашим ожиданиям и что, используя иносказания, он не только действует в соответствии с риторическими обычаями своего времени, но и сознает деликатность ситуации, порождающей эти иносказания.<sup>1</sup> Большинство тех, кто хвалит Павла за то, что он просил даровать Онисиму свободу, или ругает его за то, что он этого не сделал, если так можно выразиться, видят мир в черно-белых красках, и в таком мире моралист первого столетия должен был бы сказать о рабах лишь одно: «Всех их освободить!». Но не все было так просто. Как указывают многие авторы, рабы, получавшие свободу, далеко не всегда оказывались в лучшей ситуации. Те, кто каждый день сталкивается с реалиями пастырского служения и политической жизни, часто возмущаются, когда ученые говорят им, что следует делать или как следовало бы поступить такому пастырю, как Павел. Как вскоре станет ясно, я действительно придерживаюсь следующего мнения: Павел намекает на то, что Онисиму следует даровать свободу, – делая это почти мимоходом, в конце стиха двадцать первого, – но я не думаю, что это – основная идея послания.

Если мы заострим внимание на стихе семнадцатом как на ясном по смыслу и несомненно принадлежащем перу Павла, то сможем понять, что ключевой посыл текста позволяет двум другим косвенно выраженным просьбам занять свое надлежащее, пусть и подчиненное, место. Думаю, что именно на это намекает Павел загадочными словами стихов четырнадцатого («но без твоего согласия ничего не хотел сделать»), двадцатого («дай мне воспользоваться от тебя... успокой мое сердце») и особенно – двадцать первого («зная, что ты сделаешь и более, нежели говорю»). Что это за две просьбы?

Некоторые ученые считают очевидным, что Павел просит о том, чтобы Филимон вернул ему Онисима, дабы тот помогал ему в служении царственного возвещения (стих тринадцатый).<sup>2</sup> Это вполне возможно, хотя иногда выдвигают такое возражение: Павел просит, чтобы Филимон дал Онисиму свободу (или, по крайней мере, намекает на это). Разумеется, одно не мешает другому: в стихах двенадцатом и четырнадцатом

---

<sup>1</sup> Об «азиатском» стиле этого послания, а также Посланий к Ефессянам и Колоссянам, речь идет в работе Witherington 2007.

<sup>2</sup> Например, Marshall 1993, 188.

косвенно выражена просьба о том, чтобы Филимон отослал Онисима к Павлу, а в стихе двадцать первом – чтобы он отослал его как свободного.

Думаю, большинство исследователей в той или иной мере правы: Павел действительно хотел видеть Онисима рядом с собой в качестве соратника и намекал на то, чтобы Филимон освободил его.<sup>3</sup> Но я склонен полагать, что здесь, кроме того, можно усмотреть нечто иное, что, подобно акценту на взаимном примирении, выводит нас за узкие рамки этого послания и направляет к более широкому мировоззрению, к которому Павел отсылает нас и в других текстах.

Загадочные слова, обращенные к Филимону, о том, что он может принять Онисима навсегда (стих пятнадцатый), возможно, являются целенаправленной аллюзией на закон Пятикнижия, позволявший рабу отказаться от дарованной свободы, которую можно было законно обрести в седьмой год, и навсегда остаться в семье господина.<sup>4</sup> Мы можем вспомнить, что Павел хорошо знал писания Израиля и, со свойственной ему остротой мысли, мог моментально вспомнить любой стих из них, подобно тому как концертирующий пианист может без подготовки исполнить какой-либо отрывок из сонат Бетховена. Павел, столкнувшись с дилеммой отношений раба и господина, естественно, обратился бы не к нашим постпросвещенческим нарративам освобождения, а к материалам на ту же тему в своих писаниях, в которых изложено масштабное повествование об освобождении целого народа от рабства. Скорее всего, таков был естественный ход его мысли – особенно учитывая то обстоятельство,

<sup>3</sup> См. Nordling etc. По словам Баркли (Barclay 1991, 172), вполне ясно, что в послании выражена просьба о возвращении Онисима.

<sup>4</sup> Исх. 21, 6; Втор. 15, 17 (следует учесть, что этот закон касался раба-израильтянина в семье израильтян). Ср. также Лев. 25, 39-41, где изложен закон юбилейного года, с иной оговоркой (Лев. 25, 46) о рабах-чужеземцах, которых можно удерживать *eis ton aïōna*. Я упомянул об этой возможности в своем комментарии (Wright 1986, 192), но там не разработал этот тезис (та же мысль звучит в работе Wilson 2005, 355). Ср., например, Harris 1991, 266, где выражен тот же тезис, который высказывает Зассе (Sasse) в TDNT 1.209: в «нерелигиозном» смысле греческое выражение означало «на все время». «Библейское» и «мирское» (согласно делению статьи TDNT) значения, наряду с такими параллелями, как 1 Кор. 8, 13, дают основание утверждать, что Павел употребляет слово «навсегда», скорее всего, не в смысле «после смерти» (в противоположность мнению, например, Фитцмайера (Fitzmyer 2000, 113) и многих других авторов; см. список в работе Moo 2008, 420 п. 89). Ключевая фраза в Книгах Исход и Второзаконие была достаточно хорошо известна, чтобы прозвучать как прямой отголосок в Иов 40, 28 LXX (= EVV 41.4), где Бог спрашивает Иова, заключит ли Левиафан с ним завет, дабы стать у него *doulon aïōnion*, рабом навеки. Можно усомниться в том, что Иов или Бог хотят, чтобы Левиафан служил Иову в мире грядущем.

что он верил и возвещал, что окончательный «исход» свершился ныне в Иисусе и через него.<sup>1</sup>

Вне всякого сомнения, кто-то может сказать, что, отыскивая подобную аллюзию, мы нарушаем порядок научного исследования; что принятые во внимание могут быть только те библейские отголоски, которые могли быть восприняты слушателями и читателями Павла.<sup>2</sup> Но (говоря откровенно) большинство авторов так не пишет, и мы можем быть уверены, что Павел так не рассуждал. Если бы все было так, то в подлунной ничего достойного вниманья не осталось бы.<sup>3</sup> Но если мы дерзнем предположить, что тексты находят отклик в памяти того, кто знаком с ними с детства; что порой по словам автора можно понять, что у него на уме,<sup>4</sup> то наградой за это может быть то, что нам станет ясно, каков был ход мысли Павла, а кроме того, мы неожиданно для себя поймем, что собственно он говорил в данном случае.<sup>5</sup> Таково в стихах пятнадцатом и шестнадцатом основание, на котором Павел далее, в стихе семнадцатом, оглашает свой главный призыв. Прежде чем перейти к вопросу о возвращении Онисима (не говоря уже о даровании ему свободы), он связывает эту ситуацию с ближайшим библейским контекстом.

Но не лишает ли это основания более важного призыва еще до того, как он озвучен? Не могло ли это (предположим, Филимон понял библейскую аллюзию или ему ее объяснили) просто закрепить сложившееся положение вещей в обществе, а именно: Онисим раб Филимона и навсегда останется им? Действительно могло бы, – если бы Павел остановился на этом. Но он идет дальше. Он движется вперед шаг за шагом. Чтобы понять, как это происходит, нам нужно представить себе, что было бы на самом деле, если бы Онисим вернулся в Колоссу (в обществе Тихика, – если

---

<sup>1</sup> См. ниже, гл. 15, и рассуждения о Павле и Писании в *Perspectives*, Ch. 32.

<sup>2</sup> См., например, Stanley 2004, работу, рассмотренную в гл. 15 ниже.

<sup>3</sup> Отсылка к «Антонию и Клеопатре» Шекспира (акт 4, сцена 15). Шекспир Уильям. Комедии и трагедии. М., «Аграф», 2001. Перевод О. Сороки. – Прим. перев.

<sup>4</sup> Отсылка к «Макбету» Шекспира (акт 1, сцена 4). Вильям Шекспир. Трагедия Макбета (пер. В. Раппопорт. [http://www.lib.ru/SHAKESPEARE/makbet2.txt\\_with-big-pictures.html](http://www.lib.ru/SHAKESPEARE/makbet2.txt_with-big-pictures.html)). – Прим. перев.

<sup>5</sup> Возможно, многое из того, о чем писал Павел, его первые читатели не понимали. Конечно же, в этой связи следует упомянуть такие тексты, как 2 Пет. 3, 15 и далее. Ср. Haas 2005, 30. Об абсолютной необходимости богатой экзегезы богатых текстов (скучная экзегеза *непрерывно* ошибочна, если столь очевидно, что текст полон жизни) речь идет в работах *Fresh Perspectives* 17f., 45f.; и Martyn 1997, 120 p. 100, где сказано: «Мы испытываем искушение быть слишком сдержанными, ограничиваясь тезисами, которые можно было бы научно обосновать»; Haas 2002 [1983], xxxiv.



это именно то путешествие, о котором говорится в Кол. 4, 7-9). Вообразив это, мы сможем понять, как тонко действовал Павел.

Он не отсылает Онисима к Филимону в беззаботном и беспечном расположении духа, которое можно было бы выразить веселыми или даже бесцеремонными словами: «Павел сказал, чтобы ты освободил меня». Павел возвращает его туда, где он окажется в трудном и даже опасном положении, – там он сможет надлежащим образом выразить глубокое сожаление о своем проступке и высказать всего лишь одну простую просьбу: пожалуйста, прими меня без наказания, и я навсегда останусь у тебя, чтобы служить тебе. Отголоски заповедей Исх. 21, 26 и Втор. 15, 12-18 указывают на то, что, в первую очередь, надлежало проявить искреннюю готовность примириться. Мы можем также расслышать здесь и другие отголоски: «Прими меня в число наемников твоих». Павел, должно быть, надеялся, что Онисим, движимый искренними побуждениями, поведет себя как раскаявшийся блудный сын, а Филимон от сердца, как отец, простит его.<sup>6</sup>

Павел должен был бы знать, что решение Филимона будет квазисудебным. На это уже указывает глагол, употребленный им в стихе двенадцатом (*anapetrd*), который означает не просто «отослать», но «отправить в суд».<sup>7</sup> Павел, пусть и осторожно, намекает на то, что, судя по всему, подразумевается в стихах тринадцатом и четырнадцатом: как только произойдет примирение (как я уже сказал, это – главное), Онисима можно будет вновь отослать к апостолу, дабы он опять трудился вместе с ним.

Если это так, то дальнейший намек в стихе двадцать первом («быть может, ты сделаешь и более, нежели говорю»<sup>8</sup>) действительно следовало бы

<sup>6</sup> Лк. 15, 19. Проследить, как Павел ссылается на известные ему истории из Писания, было бы весьма любопытно, но это выходит за рамки нашего исследования. Можно отметить лишь следующее: Плиний говорит Сабиниану о том, как сокрушается о содеянном его вольноотпущенником, тогда как Павел об Онисиме подобного не говорит, но ожидает, что он явит делом свое раскаяние. Уолл (Wall 1993, 210f.) указывает на то, что Златоуст усматривает параллель между образами Онисима и Иосифа из Книги Бытия.

<sup>7</sup> Эта верная точка зрения отражена в работах Moule 1957, 145; Derrett 1988, 87; последняя из этих работ являет собой настоящий фейерверк остроумных, пусть и несколько путаных риторических замечаний. В BDAG 70 отмечено, что слово «отослать» употребляется здесь и в Лк. 23, 11.15, но не учтено, что последний отрывок, вне всякого сомнения, относится к правовому контексту. В LSJ этот текст упомянут в связи со значением «пересылать», «направлять в более высокую инстанцию». Таким образом, это значение является удачной и, вне всякого сомнения, целенаправленной риторической антитезой тезису самого Павла о власти в ст. 8, 14, 20 и далее.

<sup>8</sup> В СП: «зная, что ты сделаешь и более, нежели говорю». – Прим. перев.

понимать как указание на предоставление свободы. Мы вновь отмечаем, что более широкий повествовательный контекст текстов Исх. 21 и Втор. 15 заключается как раз в том, что Бог освобождает свой порабощенный народ в Книге Исхода и что к этому обстоятельству в Книге Второзакония содержится отсылка как к принципу, который должен определять поведение израильтян: «Помни, что и ты был рабом в земле Египетской и избавил тебя Господь, Бог твой, потому я сегодня и заповедую тебе сие» (Втор. 15, 15). Но, как ни парадоксально, те самые отрывки, отголоски которых звучат в словах Павла, служащих обоснованием его первой и главной просьбы, – о том, чтобы Онисим был вновь принят как возлюбленный домочадец (пусть пока он и остается рабом), – указывают на нечто большее, на то, что, по моему мнению, является третьей, чрезвычайно загадочной, просьбой Павла: «Быть может, ты сделаешь и более, нежели говорю».

Итак, похоже, такова тройная просьба к Филимону. Во-первых, принять Онисима вновь, как смиренного, но примиренного брата во Христе (хотя он еще и остается рабом); не наказывать его. Во-вторых, отослать его к Павлу в качестве помощника. В-третьих, быть может, сделав это, Онисим также решится дать ему свободу. Библейская аллюзия двойного действия говорит, с одной стороны: «Может быть, он для того на время отлучился, чтобы тебе принять его навсегда» (первая просьба), с другой стороны: «(быть может, ты сделаешь и более, нежели говорю)» (третья). Если я прав, то Павел учит Филимона, а вместе с ним и Онисима (как говорит Ричард Хейз, Павел должен был учить этому и коринфскую церковь) мыслить в контексте библейского повествования, почитать себя действующими лицами разворачивающейся библейской драмы: давать возможность своим некогда языческим мыслеобразам преобразаться обновлением просвещенного Писанием ума.<sup>1</sup> Здесь мы сталкиваемся с одним из наиболее существенных пунктов, в которых Павел отличается от Плиния. Призыв Плиния, как мы уже упоминали, имел целью закрепить существующее в обществе положение вещей. Призыв Павла шел вразрез со статус-кво.

Эти тезисы относительно предполагаемых второй и третьей просьбах нельзя считать бесспорными. Намеренная сдержанность Павла (напоминающая нам о его нежелании употреблять слово «деньги» в восьмой и девятой главах Второго послания к Коринфянам, двух главах, посвященных вопросу о сборах на нужды святых) может служить аргументом против такого допущения.

Но такое прочтение послания представляется обоснованным. И если молодому человеку по имени Онисим действительно было суждено

---

<sup>1</sup> См. Hays 1997, *passim*; и Hays 2005, 1-24, особенно 23.

возвратиться в Эфес, чтобы трудиться там вместе с Павлом в середине пятидесятых годов, то есть вероятность того, что он – тот же, о котором шестьдесят лет спустя говорит Игнатий как о епископе Эфеса. Впрочем, данное имя было весьма распространенным, и об этом также нельзя говорить с уверенностью.<sup>2</sup>

#### (iv) Главный довод

Эти рассуждения о подлинном положении вещей и о просьбе Павла, как я уже сказал, привели к тому, что от внимания экзегетов ускользнуло обстоятельство, по-своему столь же важное, а именно – вопрос о том, о чем Павел просил, а точнее, о главном доводе, которым он обосновывает свой посыл. Чтобы высказать свою тройную просьбу (каждая новая составляющая которой звучит осторожнее предыдущей), Павел выбирает стратегию, столь поразительную в своем социальном и культурном преломлении, столь мощную в своем риторическом действии и столь явственно имеющую опору в богословии, что, вопреки всем дружным заявлениям недоброжелателей, древних и современных, послание может «высоко держать голову», как Мышь Рипичип около говорящих медведей и слонов, рядом со своими старшими, но не более значимыми в богословском отношении «родственниками», – посланиями к Римлянам, Галатам и другими.<sup>3</sup>

Стратегия Павла – это следствие разработки темы, которую он сам освещает в насыщенном, но в конечном итоге (я так полагаю) ясном изложении призыва послания в стихе шестом. По обыкновению своему, апостол начинает послание с приветствия и молитвы, содержащих некое «семя», которое далее взойдет и принесет плод. Суть всего, как уже было сказано, выражена словом *koinōnia*, «участие», или «общение», которое не есть нечто статичное, но которое дает возможность сообществу верующих возрастать вместе, превращаясь в единство вопреки всем

---

<sup>2</sup> См. *Ign. Eph.* 1.3; 2.1; 6.2. О том, что это имя часто встречалось, упоминается, например, в работе Fitzmyer 2000, 107.

<sup>3</sup> Харрилл (Harrill 2009a, 499) – один из многих, кто не понимает, о чем здесь идет речь: «В Послании не изложено общее богословие, учение и евангельская весть...». Баркли (Barclay 1991, 175, 183), а вслед за ним, например, Кусар (Cousar 2009, 104), высказывает мнение о том, что Павел не знал, что посоветовать, и всего лишь предложил ряд различных вариантов; думаю, это мнение также необоснованно. Иная точка зрения отражена, например, в работе Wolter 2010. Те, кому ни о чем не говорит образ Рипичипа, могут почитать романы о Нарнии К. С. Льюиса, особенно – «Покоритель зари, или Плавание на край света» (Lewis 1952).

традиционным делениям рода человеческого.<sup>1</sup> Это – единство Иисуса Христа и его народа – то единство, которое Иисус Христос стяжал для своего народа, отождествив себя с ним и, посредством смерти и воскресения, совершив примирение между народом своим и Богом. Об этом Павел молится в стихе шестом и к этому апеллирует, со всем драматизмом христологического пафоса, в стихах с семнадцатого по двадцатый, которые образуют кульминацию послания.

Он движется к молитве стиха шестого, воздавая благодарение Богу (стихи четвертый и пятый) за любовь и веру Филимона, которую он имеет к Господу Иисусу и ко всем святым. Обычно принято считать, что здесь перед нами четкое хиастическое (АВВА) построение: слова «любовь... ко всем святым» обрамляют выражение «веру, которую имеешь к Господу Иисусу». Данный стилистический прием служит не просто украшением. Вера в Иисуса – само сердце исполненной любви жизни сообщества. А далее следует стих шестой, где говорится о главном предмете молитвы, упомянутой Павлом в стихе четвертом. Он говорит, что молится так:

*дабы общение, сопутствующее твоей вере, оказало мощное действие, в осуществлении всякого добра [действующего] в нас [дабы вести нас] в Мессию.<sup>2</sup>*

Это очень насыщенный текст, и он требует знакомства с рядом менее известных тем Павла, поэтому многие ученые, включая переводчиков и толкователей, к сожалению, всячески искажали его смысл. Если мы поймем главную мысль Павла, смысл стиха перестанет быть неясным или неопределенным, как часто утверждают.<sup>3</sup> Пока же мы можем просто кратко указать основные моменты.

Прежде всего это выражение «общение, сопутствующее твоей вере», буквально: «общение твоей веры». Этим словом *koinōnia* обозначается общение, или участие, порождаемое и определяемое верой, которая обитает в сердце Филимона (на это указывает форма единственного числа – «твоей») и в сердцах всех других христиан. И эта *koinōnia* не есть нечто

<sup>1</sup> См. Nicklas 210, где говорится о главенствующем значении понятия *koinōnia tēs pisteōs*.

<sup>2</sup> «Действующего» – мое добавление, которое я делаю на основании того, что выше в том же стихе употреблено слово *energēs*, помогающее понять смысл выражения «всякого добра в нас в Мессию»; фраза «дабы вести нас» несколько смягчает остроту лаконичного выражения Павла, но объясняет значение словосочетания «во Христа»: см. рассуждения ниже. В нескольких хорошо сохранившихся рукописях мы читаем «в вас», а не «в нас»; от этого смысл стиха существенно не меняется, но см. сноску на стр. 49. СП: «Дабы общение веры твоей оказалось деятельным в познании всякого у вас добра во Христе Иисусе». – Прим. перев.

<sup>3</sup> Например, Weima 2010, 41 п. 37.

статичное. Это принцип, побуждающий к действию. Он призван порождать ту реальность, на которую указывает.

Павел молится о том, чтобы общение явило мощное действие... в Мессию (*eis Christon*). Мы не должны пытаться как-то сгладить сказанное, как это сделано в большинстве переводов, где мы находим слова о наших отношениях со Христом. Как нам станет ясно, употребляя слово «Мессия», Павел указывает на тот мир, в котором Мессия, царь Израиля, предстает как высшее воплощение своего народа и его истории. Две тысячи лет истории, от призвания Авраама до времени Иисуса, устремлены к царственной особе, в которой они обретают смысл и значение. «Все обетования Божии, – написал Павел в послании, созданном вскоре после этого, – в Нем “да”». <sup>4</sup> Таким образом, Павел может говорить здесь и в ряде других ключевых текстов (которые часто оказываются неверно поняты, когда читатели не принимают во внимание данный момент) о Мессии как о некоем собирательном понятии: *Мессия-и-его-народ*. Это слово часто следует понимать именно так, поскольку благодаря Мессии – и в особенности его смерти и воскресению, а также вере (верности), которую то и другое воплощает в себе и порождает, люди всякого рода (иудеи и эллины, рабы и свободные, мужчины и женщины) приводятся в единую семью. Семью Мессии. <sup>5</sup>

Таким образом, Павел молится о том, чтобы действенная *koinōnia*, сопутствующая вере Филимона, оказала мощное действие, обнаружила силу в явлении *Christos*, семьи Мессии в Колоссе. В частности, разумеется, Павел хочет заострить внимание на отношениях рабов и господ как составляющей жизни этого единого народа. Но его видение здесь шире: об этом он хотел бы молиться за многие церкви и во многих ситуациях.

<sup>4</sup> 2 Кор. 1, 20. Связь дат написания, конечно, зависит от того, было ли Послание к Филимону написано там же, где и Послание к Ефесянам.

<sup>5</sup> Словосочетание *eis Christon* не перестает оставаться загадкой для толкователей; см., например, Riesenfeld 1982, 257; Wilson 2005, 342 (где приводятся слова из работы Moule 1957, 142: «приводящего нас в (более тесное) общение со Христом», а также цитируется выражение NRSV: «все добро, которое мы можем сделать для Христа», и подстрочное примечание из NEB: «приводящего нас ко Христу»). Му (Moо 2008, 394) предпочитает выражение «ради Христа»; в работе Bird 2009, 135 дан несколько лучший, но все же неудачный вариант («ценности, воплощаемые Мессией, утверждаются и чтятся, когда христиане проявляют благожелательность по отношению к своим братьям и сестрам по вере»). В работе Still 2011, 169, сказано, что данная фраза не вполне ясна по смыслу и, возможно, указывает на то, что верующие получили во Христе, а также на то, что они должны делать для Христа. См. также работу Tilling 2012, 113, в которой автор честно признает, что данный текст его озадачил. Понятие «коллективного мессианства» рассмотрено в т. 2, гл. 10.

Ближайшую параллель этому замечательному словоупотреблению (которое, как мы считаем, для Павла не было ни чем-то туманным, ни обобщенным, а наоборот, весьма точным) мы находим в четвертой главе Послания к Ефессянам. Там, призывая всех верующих к единству, он говорит, что самые разнообразные дары, ниспосланные разным членам церкви, предназначены для созидания тела Мессии, дабы все достигли роста зрелого Человека, мерой которого является полнота Мессии.<sup>1</sup> Таким образом, он говорит: «Мы должны говорить истину в любви и так возрастать во всем в него – то есть в Мессию, который есть глава».<sup>2</sup> Здесь ключевое выражение – *eis auton*, «в него», причем далее объяснено, что он – это Мессия. Кстати сказать, весь этот пассаж читается как весьма распространенный и вновь примененный вариант того, о чем Павел написал немного и вкратце в Послании к Филимону, стихе шестом. Мессия, по Павлу, есть тот, в кого люди крещены, так что обо всем собрании его людей в нем может быть сказано одно слово – *Christos*.<sup>3</sup> Там, где между людьми Мессии наблюдается разделение, они должны возрастать в Мессию в категориях мощного, проникнутого любовью единства (и Павел жаждет, чтобы так было). Об этом он молится за Филимона и Онисима.

Это общение веры явит столь мощное действие, направленное на достижение этой конечной цели, в познании всякого у нас добра, – или, пожалуй, правильнее было бы перевести «среди нас» (*en hēmin*). Быть может, ближайшая аналогия этого выражения – Флп. 1, 6, текст, также относящийся к начальному приветствию, благодарению и молитве, где говорится о *koinōnia*: «Начавший в вас доброе дело будет совершать его даже до дня Иисуса Мессии».<sup>4</sup> Выражения «доброе дело» из Послания к Филиппийцам и «всякое добро» из Послания к Филимону суть обобщенные отсылки к идее преобразования внутреннего мира человека, совершаемого Духом. Эти понятия всегда направляют нас к будущему, в конечном итоге ко дню Мессии, но также – к ближайшим целям, которыми предвосхищается это будущее. Павел не хочет, чтобы созданные им общины

---

<sup>1</sup> Еф. 4, 12 и далее. В СП: «Доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова». – Прим. перев.

<sup>2</sup> Еф. 4, 15. СП: «Но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос». – Прим. перев.

<sup>3</sup> Например, 1 Кор. 1, 13; Гал. 3, 16 (об этом см. т. 2, гл. 10).

<sup>4</sup> *ho enarxamenos en hymin ergon agathon epitelesai achri hēmeras Christou Iēsou*. Если Послание к Филиппийцам также было написано в Эфесе (а я считаю это вероятным), то оно также близко по датировке к Посланию к Филимону, хотя я полагаю, что мысль, выраженная в двух этих текстах, служит отражением темы, занимавшей важнейшее место во всех писаниях Павла.

бездействовали, пассивно ожидая последнего дня, – он хочет, чтобы они трудились, созидавая в настоящем *koinōnia*, которая обретет полноту в будущем.<sup>5</sup> Бог уже совершил деяние преображающей благодати – Духом своим – в сердцах и жизни своих людей. По мере того как Филимон будет глубже на деле познавать это,<sup>6</sup> *koinōnia* будет оказывать мощное действие, направленное на достижение полноты единства во Христе, которое есть цель этого деяния, преображающего внутренний мир человека.

Все это заставляет нас обратиться к стиху семнадцатому, который, как мы видели, служит риторической кульминацией и главным призывом послания. Именно здесь в полной мере раскрывается значение и значимость стиха шестого. Здесь звучит главная просьба, и она выражена не туманно или расплывчато: «Прими его, как меня». И сейчас нам нужно проследить, как Павел приходит к этой кульминации, а затем обосновывает сказанное. Наряду с отголоском из Книг Исход и Второзаконие, это то, что придает посланию качество отнесенности к иному миру, разумеется, соприкасающемуся с миром Плиния, но олицетворяющему совершенно иное мировоззрение и, таким образом, воплощающее глубинное понимание Павлом евангелия и собственного призвания.

Павел подводит читателей к кульминации текста, засвидетельствовав со всей определенностью свое единство с Филимоном и с Онисимом<sup>7</sup> и подкрепив свои слова косвенными отсылками к Писанию. Филимон – его возлюбленный соратник (стих первый), тот, чья вера, любовь и подкрепляющее служение воодушевляли Павла в заключении (стихи с пятого по седьмой). Онисим же – чадо Павла, которого он родил в узах (стих десятый), Павел называет его своим сердцем (стих двенадцатый) и возлюбленным братом (стих шестнадцатый). Отлично: эти двое едины

---

<sup>5</sup> Таким образом, выражение «в нас» из шестого стиха Послания к Филимону служит точной параллелью выражению «в вас» в Флп. 1, 6 (они повторяют друг друга, если данный вариант текста верен); см. рассуждения об этом в таких работах, как, например, Harris 1991, 252; Metzger 1994 [1971], 588; Nordling 2004, 214 n. 140; Kumitz 2004, 132f. n. 611. Кумитц и другие исследователи несомненно правы, считая «в нас» *lectio difficilior*.

<sup>6</sup> Употребленное в данном тексте английское слово «realization» имеет два значения: «осознание» и «осуществление». Возможно, делая упор на познавательном элементе значения данного слова, мы несколько искажаем греческий текст, но в конечном итоге такой перевод помогает понять всю полноту смысла, вложенного в данный текст Павлом.

<sup>7</sup> Многие толкователи также обращают на это внимание: см., например, Gorman 2004, 460f. О Павле и Онисиме далее говорится в работе Horrell 127. О *tonose* терминов *parrēsia* и *philia* речь идет в работе Malherbe 48.

в Павле, и именно таким образом *koinōnia tēs pisteōs*, общение веры, окажет мощное действие:<sup>1</sup>

*Итак, если ты имеешь общение со мною, то прими его, как меня. Если же он чем обидел тебя, или должен, считай это на мне. Я, Павел, написал моею рукою: я заплачу; не говорю тебе о том, что ты и самим собою мне должен. Так, брат, дай мне воспользоваться от тебя в Господе; успокой мое сердце в Мессии.*

Встретив Онисима, Филимон встретит самого Павла, и он должен будет принять раба, как если бы это был апостол собственной персоной.<sup>2</sup> Это уже само по себе поразительно, но то, что следует далее, поражает еще больше: любой ущерб, нанесенный Онисимом, и любой долг перед Филимоном (думаю, нам нужно полагать, что такой ущерб был нанесен и такие долги были, иначе Павел вряд ли говорил бы об этом здесь) будет возмещен Павлом. Слово, которое переведено как «считай», – *elloga*, имеет тот же корень, что и слова в более известных текстах Павла о вменении праведности и почитании себя мертвым для греха.<sup>3</sup> Мы могли бы рассуждать так – поскольку за дурное поведение или побег раб мог быть подвергнут даже распятию, Павел, возможно, косвенно выражает такую мысль: если он заслуживает распятия, значит, вместо него приму его я! Далее, если Филимон будет рассуждать так: «Что ж, в таком случае, Павел, ты должен мне очень много», – Павел добавляет чрезвычайно важную парантезу, с тонкой риторической оговоркой, «разумеется, я не стану об этом упоминать, но...»: «Впрочем, Филимон, ты ведь самим собою мне должен».<sup>4</sup> Иными словами, Павел, уже многое вложил в Филимона и теперь хочет получить дивиденды с этого вклада: «Дай мне воспользоваться от тебя».

Здесь – сама суть аргументации послания, выраженная предельно ясно, несмотря на то что далее Павел намеренно изъясняется намеками. Вот что означает *koinōnia*, которая должна оказать мощное действие, дабы привести нас в Мессию. Здесь также ярче всего наблюдается разительное отличие мировоззрения Павла от мировоззрения Плиния. Павел

---

<sup>1</sup> Примечательно, что, хотя Морна Хукер глубоко раскрыла тему взаимного общения во Христе, она не считает Послание к Филимону текстом, в котором разрабатывается эта тема: в работе Hooker 1990 Послание к Филимону не упоминается.

<sup>2</sup> Разумеется, нечто подобное можно расслышать и в рассказе Плиния о несчастном вольноотпущеннике, о котором сказано: «Пав к моим ногам, обнял их, будто твои». Но просьба Павла, имеющая основанием иное мировоззрение и самопонимание, простирается намного дальше.

<sup>3</sup> Рим. 4, 3-12; 6, 11.

<sup>4</sup> СП: «Не говорю тебе о том, что ты и самим собою мне должен». – Прим. перев.



не только призывает и просит совершать то, что именует в другом тексте служением примирения, но в действительности *воплощает его в себе*. Бог в Мессии примирил мир с собою, – говорит он во 2 Кор. 5, 19; и теперь, – дерзнем сказать мы, – Бог в Павле примиряет Онисима и Филимона. Павел, вне всякого сомнения, многому научился у представителей риторических школ и на примере лучших образцов ораторского красноречия своего времени. Но суть его техники убеждения заключалась в богословской истине, которую он узнал у самого Мессии, отождествившего себя со своими людьми, что означало: их грехи были засчитаны ему, а его смерть и воскресение засчитаны им.<sup>5</sup> Павел не говорит, как Плиний, «похоже, он искренне раскаивается в содеянном, поэтому лучше бы тебе его отпустить без наказания». Он говорит: «Считай это на мне».

Здесь мы в действительности имеем у Павла конкретную разработку богословия креста, отражающую ту же тему, которая собственно раскрывается во 2 Кор. 5, тексте, написанном, вероятно, ненамного позже Послания к Филимону. Есть также и другие близкие параллели, и не в последнюю очередь здесь стоит упомянуть Гал. 2, 15-21, текст, к которому мы еще не раз вернемся в этой книге. Но было бы любопытно прочитать заключительный пассаж 2 Кор. 5, представив себе, что Павел написал его после того, как вышел на свободу из заключения в Эфесе (и, надо полагать, посетив Филимона в Колоссе). «Отныне, – пишет он во 2 Кор. 5, 16, – мы никого не знаем по плоти»; эти слова служат противопоставлением тому отношению к людям, какое выказывали Плиний и Сабиниан, Павел же смотрит на вещи совсем по-иному. «Кто в Мессии, тот новая тварь» (2 Кор. 5, 17). Да, более того: сам Филимон относится к новому творению, равно как и Онисим, так что вопрос об их социальном статусе отходит на задний план. Как это произошло? Через крест Мессии: «Бог в Мессии примирил с Собою мир» (2 Кор. 5, 19), «не вменяя людям преступлений их» (точно так же Павел просил Филимона не вменять Онисиму в вину то, что он соделал), «и дал нам слово примирения». Вот как. Это – служение, которое Павел совершал в этом небольшом послании. И если я правильно понимаю 2 Кор. 5, 21, то здесь мы вновь находим слова самого Павла, исполненные глубокого богословского смысла, о том, чего он, идя на определенный риск, пытался достичь в послании, пользуясь соответствующими доводами. «Бог соделал [Мессию] грехом ради нас, дабы в Нем мы могли стать воплощением Божьей верности завету».<sup>6</sup> Апостольское служение Павла достигает одной из

<sup>5</sup> Весь текст 2 Кор. 5, 11-21 посвящен служению примирения, и его кульминацией является тезис о том, что грехи были засчитаны Мессии; о том, что его смерть и воскресение зачлись тем, кто пребывает в нем, речь идет в Рим. 6, 6-11.

<sup>6</sup> СП: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом». – Прим. перев.

своих наивысших точек, когда он устремляется навстречу к Филимону и Онисиму и, простирая к ним руки, обнимает их. Таким должно быть служение примирения. Сам крест, хотя о нем явственно и не упоминается в Послании к Филимону, вырисовывается здесь, олицетворяемый служением заключенного в узы апостола, как богословская составляющая пастырского призыва. Именно это и придает силу и яркость частным целям и риторической стратегии всего этого небольшого сочинения.<sup>1</sup>

Именно это отличает послание Павла к Филимону как пропитанное иной, в сопоставлении с письмом Плиния к Сабиниану, атмосферой. Иудейское мировоззрение Павла, коренным образом переосмысленное в свете истины о распятом Мессии, является вызовом для мира древнего язычества в том смысле, что оно свидетельствует о верности Бога. В этом – суть Послания к Филимону и всей данной книги.<sup>2</sup>

Риторическая стратегия Павла включает в себя часто упоминаемое обыгрывание образов, которое выполняет свою подчиненную функцию. Апостол умело пользовался риторическими приемами, но, думаю, он никогда не злоупотреблял ими, превращая их в самоцель, – он пользовался ими для того, чтобы выразить те или иные важные тезисы и заострить на них внимание. Имя Онисим, в сущности, означает «полезный» (уже в этом просматривается разница между Павлом и Плинием: Павел именует того, о ком пишет в послании, Плиний же не делает этого ни разу). Многие рабы в древнем мире получали имена, которые указывали на те функции, которые они были призваны выполнять, или на те способности, которыми должны были обладать. Филимон явно считал, что этот раб был именован неудачно: ему следовало быть полезным, но он оказался бесполезным.<sup>3</sup> Однако словами, которые выбирает Павел, говоря: «Он был некогда негоден для тебя, а теперь годен тебе и мне», – *achrēston* и *euchrēston*, – он по сути говорит то же самое, но в них также явно слышится отголосок слова *Christos* (обычно, надо полагать, оно произносилось

---

<sup>1</sup> Такая, верная, на наш взгляд, точка зрения отражена в работе Gorman 2004, 462, хотя Горман и не говорит обо всем том, чего достиг здесь Павел.

<sup>2</sup> Таким образом, я хотел бы выйти за рамки, обозначенные в ценных замечаниях Вольтера (Wolter 2010), чтобы найти – не очень глубоко под поверхностным слоем этого послания – существенную и значительную богословскую подструктуру: не просто оправдание верой (хоть это и чрезвычайно важная идея), не в последнюю очередь, в связи с его естественным следствием, *koinōnia* по вере, но более масштабную переоценку иудейских категорий и их развертывание в контексте посланничества во всем мире.

<sup>3</sup> Об именовании рабов можно прочесть в работах Lightfoot 1876, 310f.; Fitzmyer 2000, 107.

с долгим «i»<sup>4</sup>). Онисим был бесполезен, но теперь полезен; он некогда был неверующим, а теперь – в полной мере христианин. Такая игра слов не является самоцелью. Это риторика, поставленная на службу богословия, определяющего все: Онисим во Христе, Христос духом своим пребывает в Онисиме, и это главное в призыве, с которым Павел обращается к Филимону.<sup>5</sup> Есть еще один отголосок имени «Онисим» в стихе двадцатом: Да, брат, я хочу получить некоторую пользу и от тебя, *egō sou onaimēn*: если он теперь полезен, то, пожалуй, и тебе стоило бы быть полезным мне.

Вот мы и подошли к самой сути той огромной разницы, которую мы наблюдали между письмом Плиния и посланием Павла: в рассматриваемой нами драме есть четвертое действующее лицо. На сцене играют не только Павел, Филимон и Онисим. Четвертый – это лицо, именуемое *Christos*, «Мессия», или «Царь». Власть, которой обладает Павел, объясняется как раз тем, что он узник *Мессии, Иисуса* (стихи 1, 9), и это придает ему дерзновение в Мессии (стих 8), и именно люди Мессии, иудеи и эллины, рабы и свободные, мужчины и женщины, совокупно именуется *Christos*, – далее я буду говорить об этом подробнее. Мы сможем объяснить и понять риторическую стратегию Павла, только если будем размышлять над тем, что узнаем об этом Мессии из других текстов Павла, в частности, о его смерти и о том значении, которое Павел придает ей. Главное отличие Павла от Плиния состоит в том, что суть доводов Павла составляет подразумеваемая иудейская история, история исхода, который, как мы знаем из других текстов, занимал центральное место в его мысли, и, что еще более важно, история Мессии, который пришел, чтобы примирить людей и Бога, иудеев и язычников, а теперь рабов и господ.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Само слово *Chrēstus* – имя раба, и многие полагают, что это отражено в известном тексте Светония, где сказано, что волнения среди римских иудеев произошли вследствие подстрекательства Хрестуса, *impulsore Chresto*: Suet. *Claud.* 25.4. Ср. *NTPG* 355. Игра слов была давно отмечена: Lohse 1971, 200f., где цитируется Иустин (*Apol.* 1.4.1, 5) и Тертуллиан (*Apol.* 3.5). Папирологические свидетельства упомянуты в работе ArztGrabner 2003, 206–8. Фитцмайер (Fitzmyer 109) заявляет, что говорить об игре слов значит допускать преувеличение и что в действительности нехристианин должен был именоваться *achristianos*. Здесь, уже не в первый раз, я думаю, Фитцмайер упорно стоит на своем, отказываясь признать очевидное. См. также Wilson 2005, 323. Слова *Christos* и *Chrēstos* см. в BAGD 1091 и ср. с альтернативным прочтением 1 Пет. 4, 15 (в первую очередь в  $\kappa$ ). Слово *chrēstos* употребляется как прилагательное в отношении самого Бога во 2 Мак. 1.

<sup>5</sup> Та же точка зрения отражена в работе Gorman 2004, 457.

<sup>6</sup> Это не означает – предвосхищая очевидное возражение, – будто я вступаю за возвращение просто к «иудейской» трактовке всего в Павле в противоположность всякой связи его с более широким эллинистическим миром. См. главы со второй по пятую. Всякий иудаизм уже в дни Павла представлял

Мировоззрение Павла и его богословие были переосмыслены с учетом этого смыслового центра. Отсюда – такая огромная разница.

Для того чтобы понять, почему *Christos* до сих пор означает «Мессия» и (это столь же важно) что именно само слово «Мессия» означало для Павла, мы в нужный момент расширим наше поле зрения. Но пока отметим, что здесь вырисовываются контуры любопытной темы, пусть и в самом зачатке: суть этого различия между Плинием и Павлом состоит в том, какой *господин* тот и другой. Здесь перед нами два пути, ведущих теперь в разные стороны.

В самом сердце Римской империи произошло нечто такое, что определило это различие, – не только в социальном мире, но и в мире власти, в котором существовало это общество.<sup>1</sup> Павел, иудей, чья глобальная история всегда включала в себя повествование, в котором Бог низвергнул египетского тирана и освободил свой порабощенный народ, пришел к убежденности, что эта история достигла своей кульминации, обозначенной самим Богом и ознаменованной пришествием Мессии Израиля, который, согласно многим древним традициям, будет истинным Господом всего мира. Будучи верен своему народу, Бог был верен всему творению. Павел жил под властью этого Господа, этого Мессии, и посвятил себя тому, чтобы утверждать эту власть в жизни сообществ, принявших ту же веру. Поскольку, однако, этим Мессией и Господом был распятый и воскресший Иисус, сама эта власть была коренным образом переосмыслена. Благодаря Иисусу Павел понимал по-иному все: Бога, мир, Божий народ, Божье будущее и – в свете всего этого – Божью верность. И именно этот, совершенно иной мир, соприкасающийся с миром Плиния, но радикально преобразующий его, и будет предметом рассмотрения в данной книге.

## 2. Послание к Филимону и исследования, посвященные Павлу

### (i) Введение

Этот краткий обзор небольшого литературного шедевра, который мы называем Посланием к Филимону, включивший ряд наглядных примеров, позволил нам ознакомиться с большинством тем, которые нам предстоит

---

собой ту или иную вариацию «эллинистического иудаизма»; но это не означает, что в богословии Павла нет ничего собственно иудейского, и думаю, мне удастся показать это здесь.

<sup>1</sup> Вся эта тема в связи с Книгой Деяний рассмотрена в работе Rowe 2009, особенно гл. 5. Отношение Сенеки к рабству отражено, например, в *Ep.* 47.11; *Ver.* 318-28 (см. Thorsteinsson 2006, 153). Взгляды Диона Хрисостома отражены в *Or.* 14.