

## Некоторые аспекты рецепции богословия ап. Павла в Откровении Иоанна Богослова в оценке современных исследователей

*A.C. Небольсин*

Вопрос о рецепции в Откровении Иоанна Богослова наследия Апостола язычников представляет интерес в двух отношениях. Во-первых, проблема восприятия одним выдающимся богословом идей другого привлекает к себе внимание сама по себе – ее исследование позволяет глубже погрузиться в мир церковной мысли, открыть в нем новые, незамеченные ранее нюансы. Во-вторых, в данном случае речь идет о богосłowах, служение которых частично протекало в одном и том же регионе, в очень близкое время, так что можно предположить, что они могли обращаться к одним и тем же читателям, формируя в согласии или в полемике друг с другом их христианское видение вещей. Таким образом, вопрос о рецепции одним автором идей другого приобретает и чисто исторический интерес.

Упомянутый выше общий регион деятельности Павла и Иоанна – Малая Азия. Апокалипсис адресован церковным общинам в малоазийских городах Ефесе, Смирне, Пергаме, Фиатирах, Сардах, Филадельфии и Лаодикии (Откр 1. 11). Из этих семи городов лишь относительно Ефеса мы располагаем точными сведениями о проповеди там ап. Павла (Деян 18. 19 – 21; 19. 1 – 40; 1Кор 15. 32; 16. 8; см. также 1Тим 1. 3). В Кол 4. 16 упоминается некое послание, отправленное Павлом в Лаодицию, исходя из чего и лаодикийскую общину можно считать входящей в орбиту Павлова влияния (ср. также Кол 2. 1, где Лаодикия упомянута наряду с Колоссами и Иераполем). Можно также отметить обращение ап. Павлом ко Христу уроженки Фиатир «чтущей Бога» Лидии, торговавшей багряницей в Филиппах (Деян 16. 14 – 15, 40), хотя никакими данными относительно вовлеченности Лидии в жизнь христианской общины ее родного города мы не располагаем. Так или иначе, чрезвычайная продолжительность служения Апостола в Ефесе (как минимум два года и три месяца, согласно Деян 19. 8 – 10; три года, согласно Деян 20. 31 – и это только в ходе так называемого третьего его миссионерского путешествия, без учета его более раннего и возможного более позднего пребывания в Ефесе), а также статус города как столицы провинции позволяют предположить, что влияние ефесской проповеди Павла могло распространиться по всему западу Малой Азии. Несомненно также наличие Павловой христианской общины в Троаде (Деян 20. 5 – 12; 2Кор 2. 12 – 13), которая расположена относительно близко от Пергама и Фиатир. Ввиду этого, утверждения о том, что Тайнозритель Иоанн обращался к читателям Павловой миссионерской области, являются в литературе довольно-таки частыми<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См., напр., Lohse E. The Revelation of John and Pauline Theology // Id. Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Goettingen, 2000. S. 207: “the

Несколько сложнее выглядит вопрос с хронологией. Написание Павловых посланий<sup>2</sup> без особого риска может быть отнесено к 50-м – нач. 60-х гг. Что же касается Апокалипсиса, то хотя в настоящее время преобладающим является восходящий еще к Иринею Лионскому<sup>3</sup> взгляд, согласно которому откровение было получено Иоанном в конце правления Домициана, то есть в сер. 90-х гг., в последнее время высказываются не лишенные убедительности аргументы и в пользу датировки книги концом 60-х гг<sup>4</sup>. Таким образом, временной разрыв между написанием Павловых посланий и Апокалипсиса может составлять около сорока лет, а может и около десяти. В любом случае, наиболее вероятным – а точнее, практически бесспорным, – является то, что Тайнозритель писал позже ап. Павла.

Вопрос о той или иной рецепции богословия ап. Павла в Апокалипсисе может ставиться в самой общей форме, однако в настоящем докладе он ставится таким образом: как оценивают эту рецепцию представители современной науки? Ответ на этот вопрос оказывается характеризующим не только взаимоотношения двух величайших богословов апостольского века, но в не меньшей мере и состояние умов в современной библеистике. Вообще, рассматриваемая проблема вызывает интерес преимущественно у немецких исследователей. Представители же безусловно доминирующей сегодня в количественном отношении англоязычной библейской

sermon of repentance and renewal that is given by John the prophet to Christians in the former area of Pauline mission”; Taeger J.-W. Begruendetes Schweigen. Paulus und paulinische Tradition in der Johannesapokalypse // Paulus, Apostel Jesu Christi. Festschrift fuer Guenther Klein. Hrsg. von M. Trowitzsch. Tuebingen, 1998. S. 187: “adressiert an Gemeinden in der Asia, im alten paulinischen Missionsgebiet und dessen Umfeld”; Mueller-Fieberg R. Paulusrezeption in der Johannesoffenbarung? Auf der Suche nach dem Erbe des Apostels im letzten Buch des biblischen Kanons // New Testament Studies 55 (2009). S. 84: “in einem klassischen ehemaligen Missionsgebiet des Paulus befindlichen kleinasiatischen Gemeinden”.

<sup>2</sup> Данный доклад посвящен рассмотрению суждений современных западных исследователей, для которых подлинность всех надписанных именем Павла посланий вовсе не является сама собой разумеющейся. Тем не менее, те послания, которые они считают действительно принадлежащими перу Апостола, датируются именно так, как указано в тексте. Вопрос о датировке Еф, Кол и пастырских посланий требует отдельного рассмотрения. Краткие оговорки касательно этого будут сделаны ниже.

<sup>3</sup> Adv. Haer. V.30.3

<sup>4</sup> Раннюю датировку Откр отстаивают: Robinson J. A. T. Redating the New Testament. Philadelphia, 1976; Bell A. A. The Date of John’s Apocalypse. The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered // NTS 25 (1978). P. 93-102; Wilson J. C. The Probleme of the Domitianic Date of Revelation // NTS 39 (1993). P. 587-605; Smalley S. Thunder and Love. John’s Revelation and John’s Community. Milton Keynes, 1994; Gentry K. L. Before Jerusalem Fell. Dating the Book of Revelation. Atlanta, 1998; Slater T. B. Dating the Apocalypse to John // Biblica 84 (2003). P. 252-258; Kooten G. H. van. The Year of the Four Emperors and the Revelation of John: The ‘pro-Neronian’ Emperors Otho and Vitellius, and the Images and Colossus of Nero in Rome // JSNT 30 (2007). P. 205-248. Гипотеза о написании Апокалипсиса в ранние годы правления Нерона, представленная в статье Rojas Flores G. The Book of Revelation and the First Years of Nero’s Reign // Biblica 85 (2004). P. 375-392, не получила никакой поддержки и может считаться маргинальной.

науки почти не посвящают ей специальных исследований<sup>5</sup>, хотя и касаются ее иногда «между делом» в комментариях на Откровение Иоанна или в трудах, посвященных иным темам. К сказанному надо еще добавить, что наше внимание будет ограничено проблематикой, связанной с оценкой Павлом и Иоанном окружающей их внутри- и внецерковной действительности, переклички же между ними вне этой «актуальной» сферы будут оставлены без рассмотрения. В соответствии с этим, в данном докладе предметом нашего внимания будет, во-первых, эпистолярное обрамление Апокалипсиса в сравнении с оформлением посланий ап. Павла, во-вторых, отношение Павла и Иоанна к их оппонентам, и в-третьих, их отношение к социально-политическим аспектам окружающей их действительности.

Прежде нежели перейти к разбору мнений современных исследователей необходимо сделать несколько важных оговорок касательно некоторых позиций, имеющих у этих исследователей фактически статус аксиом. В первую очередь, это касается вопроса авторства новозаветных книг. Для тех ученых, труды которых рассматриваются в данном докладе, далеко не все послания, входящие в Павлов корпус, действительно принадлежат перу Апостола язычников. Поэтому, говоря о рецепции богословия ап. Павла в Апокалипсисе, они опираются на те послания, которые считают подлинными. Это послания к Коринфянам, Галатам, Римлянам, Филиппийцам, Филимону и Первое к Фессалоникийцам. Послания к Колоссянам, Ефесянам и Пастирские послания рассматриваются как реципирующие и развивающие Павловы идеи более поздние творения и в этом смысле сближаются с Апокалипсисом, хотя они, конечно же, признаются относящимися к некой «Павловой школе», чего об Апокалипсисе, естественно, никто не утверждает. Что же касается последнего, то упоминаемые в докладе современные авторы не считают его творением апостола Иоанна Зеведеева<sup>6</sup>. Это, однако, существенным образом не влияет на оценку возможных перекличек в нем с богословием ап. Павла, так как в современной науке преобладает мнение о том, что автор Апокалипсиса, кто бы им ни был, является палестинским по происхождению иудеем, то есть представителем той

---

<sup>5</sup> Одно из весьма немногочисленных исключений: Page S.H.T. Revelation 20 and Pauline Eschatology // Journal of the Evangelical Theological Society 23 (1990). P. 31–43. Показательно, что автор одной из самых ярких статей о перекличках между богословскими идеями ап. Павла и Апокалипсиса Элизабет Шюсслер-Фьоренца, хотя и живет уже много лет в США и публикуется по-английски, является уроженкой Германии и ее формирование как богослова протекало еще на родине. См. ее статью: Schuessler-Fiorenza E. Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul // Journal of Biblical Literature 92 (1973). P. 565–581 (перепечатано в: Schuessler-Fiorenza E. The Book of Revelation. Justice and Judgement. Minneapolis, 1985. P. 114–132).

<sup>6</sup> Изложение аргументов против апостольского происхождения Апокалипсиса в данном докладе представляется нам излишним.

же среды, что и апостол Иоанн<sup>7</sup>. Относительно восприятия Откровения Иоанна современными исследователями следует сделать еще одно замечание. Характерной для современной научной традиции является определенная деэсхатологизация Апокалипсиса, которая проявляется в том, что он почти всецело интерпретируется как отклик на современные автору реалии, к которым, согласно этому взгляду, относится большинство образов книги. Эта позиция очень сильно сближает Апокалипсис с посланиями ап. Павла и, соответственно, облегчает возможность их непосредственного сопоставления<sup>8</sup>.

Переходя теперь непосредственно к рассмотрению того, как представителями современной библейской науки оценивается отражение Павлова наследия в Откровении Иоанна, следует, прежде всего, отметить, что имя Павла ни разу не названо в Апокалипсисе. Можно было бы сказать, что для такого упоминания просто нет повода, однако очевидно, что там, где в Апокалипсисе символически говорится об апостолах, Павел в эту символику не включается. Стена Нового Иерусалима имеет **двенадцать** оснований, на которых написаны имена **двенадцати** апостолов Агнца (Откр 21. 14). Немецкий ученый Эдуард Лозе оказался настолько увлечен этим фактом, что вопреки тексту самого Апокалипсиса утверждал, что и в Откр 18. 20 говорится о двенадцати апостолах, что, конечно же, совершенно неверно<sup>9</sup>. Тем не менее, умолчание об Апостоле язычников в книге, адресованной верующим того региона, где он плодотворно трудился, показательно. Объяснения, которые предлагаются в науке этому факту, будут представлены в конце доклада. Пока же отметим, что, несмотря на это умолчание, общий взгляд на Апокалипсис не может сразу же не выделить одной роднящей его с посланиями ап. Павла особенности. Речь идет о его эпистолярном оформлении. То, что Иоанн обрамляет свое откровение эпистолярным прескриптом и заключительным пожеланием благодати Павлова типа, отмечается всеми без исключения исследователями рассматриваемого вопроса. В начале Апокалипсиса, после вступительных трех стихов, не имеющих аналогов в Павловом корпусе, мы видим стандартное для Павловых посланий приветствие, в котором вслед за указанием отправителя называется адресат, которому посыпается пожелание благодати и мира (Откр 1. 4 – 5). Завершается Апокалипсис пожеланием

<sup>7</sup> Ср. подробную аргументацию этой позиции в крупнейшем современном комментарии: Aune D. E. *Revelation 1 – 5*. Dallas, 1997. P. I, lvi.

<sup>8</sup> Ярчайший пример: Biguzzi G. In cerca di punti condivisibili per l'interpretazione dell'Apocalisse // Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays. J. N. Aletti – J. L. Ska (eds.). Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2009. P. 501-527. Здесь прямо указывается на параллель между Апокалипсисом и посланиями ап. Павла в указанном отношении: “Allo stesso modo che le lettere paoline, dunque, il libro canonico dell'Apocalisse è bensì valido per tutti I tempi ma, come testo letterario, fu scritto in reazione a ciò che accadeva nel tempo dell'autore e dei suoi destinatari” (p. 522).

<sup>9</sup> Lohse. Op. cit. P. 208.

благодати Господа Иисуса Христа (Откр 22. 21)<sup>10</sup>. Наличие подобного рода эпистолярного обрамления в грекоязычном – даже и христианском – тексте I в. вовсе не является само собой разумеющимся. Достаточно сослаться на то, что в Новом Завете мы имеем три примера стандартного эллинистического эпистолярного приветствия с формулой «радоваться» (Иак 1. 1; Деян 15. 23; 23. 26; последний пример менее показателен, так как это письмо язычника Клавдия Лисия язычнику же Феликсу), и два примера характерного для той же традиции заключительного пожелания здоровья (Деян 15. 29; 23. 30). Кроме того, если обратиться к Соборным посланиям, то не может не броситься в глаза, что в приветствиях 1-2Пет и Иуд используется непавлова формула «умножения» благодати и мира (или милости, мира и любви в Иуд), а 1Пет и 3Ин завершаются пожеланием мира, а не благодати. Неудивительно, что именно в связи с наличием в Апокалипсисе эпистолярного обрамления Павлова типа исследователи чаще всего говорят о возможности либо прямого, либо косвенного – если предполагать, что к моменту написания Апокалипсиса Павлов формуляр уже приобрел статус стандартного в христианских кругах – влияния Павла на Иоанна<sup>11</sup>. Иногда это влияние характеризуется как отдающее дань Павлову *background'у* читателей<sup>12</sup>. Впрочем, не менее очевидны и отличия между Иоанном и Павлом в области эпистолярного обрамления своих текстов, на что исследователи тоже обращают внимание. Если Павел в начале своих посланий подчеркивает значимость своего личного обращения к читателям, в большинстве случаев особо отмечая свой апостольский авторитет<sup>13</sup>, то Иоанн, напротив, в предваряющем эпистолярный рескрипт вступлении рисует нисходящую от Бога цепь посредников откровения, в которой он оказывается последним перед «рабами Божими» звеном (Бог – Иисус Христос – ангел – Иоанн – рабы Божьи; Откр 1. 1 – 2)<sup>14</sup>. Прескрипт в Апокалипсисе оказывается, таким образом, гораздо более тео- и христоцентричным, нежели у Павла. Показательно, что вопреки

---

<sup>10</sup> Подробнейший разбор эпистолярных аспектов Апокалипсиса см. в: Karrer M. Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, histirischen und theologischen Ort. Goettingen, 1986.

<sup>11</sup> Lohse. Op. cit. P. 209: “Because John the prophet makes use of this formula at the beginning of his book, the possibility of connection with the common Christian practice as shaped by Paul the apostle cannot be overlooked”.

<sup>12</sup> Karrer. Op. cit. S. 83: “der Apk-Autor auf die paulinische Briefkonventionen zurueckgriff, weil er sich an Adressaten paulinischer Tradition orientierte”; Mueller-Fieberg. Op. cit. S. 103: “auf seine Adressaten eingehend die ‘paulinische’ Briefform waehlt”.

<sup>13</sup> Так в 1-2Кор, Гал, Рим, Еф, Кол, 1-2Тим, Тит.

<sup>14</sup> Cp. Taeger. Op. cit. S. 189-190: “eine deutlich andere Autorhaltung”; Mueller-Fieberg. Op. cit. S. 95: “Johannes... reduziert seine eigene Funktion auf die eines ‘Aufschreibers’”.

привычному именованию книги «Откровением Иоанна», сама себя она характеризует как «Откровение Иисуса Христа, которое дал ему Бог» (Откр 1. 1 ).

Обращаясь в своем эпистолярно оформленном творении к членам малоазийских церковных общин, Тайнозритель касается, среди прочего, имеющихся в них нестроений. В его словоупотреблении здесь обнаруживаются переклички с ап. Павлом и Деяниями апостолов. Критикуя «николаитов» и «жену Иезавель», действующих, соответственно, в пергамской и в фиатирской церкви (ефесская церковь отвергла николаитов и «ненавидит дела» их; Откр 2. 6), Иоанн говорит о том, что они вводят в соблазн «любодействовать и есть идоложертвенное» (Откр 2. 14 – 15, 20), что заставляет вспомнить рассуждения ап. Павла об идоложертвенном в 1Кор 8 – 10. Обличая претендующую на пророческий статус «Иезавель», Тайнозритель говорит также о некой имеющейся у нее и ее последователей претензии на познание «глубин сатанинских» (Откр 2. 24), что может вызвать ассоциацию со словами ап. Павла о том, что Дух проникает «глубины Божии» (1Кор 2. 10). Кроме того, говоря фиатирским христианам о том, что на них не возлагается «иного бремени», помимо того, что они уже имеют, Иоанн сближается с формулировкой декрета Апостольского собора (Деян 15. 28). Эти переклички не могли не привлечь к себе внимания современных исследователей. Как соотносится позиция Иоанна с позициями ап. Павла и Апостольского собора? Не являются ли слова Апокалипсиса о «глубинах сатанинских» аллюзией на слова Павла о «глубинах Божиих»? Этим вопросам в науке уделено большое внимание.

Позиция ап. Павла в вопросе об идоложертвенном вкратце сводится к следующим положениям. Христиане «имеют знание» (1Кор 8. 1) – во всяком случае, должны иметь, – о том, что языческие божества суть ничто, и это знание дает им свободу употреблять посвященную языческим божествам пищу как ничем не отличающуюся от обычной. Однако фактически такое знание есть «не у всех» христиан (1Кор 8. 7), и те из них, кто не вполне освободился от языческих представлений и кого ап. Павел именует «немощными» (1Кор 8. 7, 9 – 12), могут соблазниться, видя своих братьев по вере, вкушающих идоложертвенное. Ради таких «немощных» христиан «имеющие знание» должны ограничивать свою свободу, дабы не смущать их совесть. Кроме того, ап. Павел категорически исключает возможность вкушения идоложертвенного в обстановке языческого культа, являющегося фактически принесением жертвы бесам (1Кор 10. 14 – 21). Сопоставляя эти положения со свидетельствами Апокалипсиса, современные исследователи высказывают следующие соображения. Николаиты допускают сближение с теми коринфскими христианами, которые, никак не ограничивая себя, свободно вкушали идоложертвенное и которых в современной литературе часто именуют в

противоположность «немощным» «сильными»<sup>15</sup>. При этом иногда их квалифицируют как «радикальных (пост)павлинистов»<sup>16</sup>, в том смысле, что они следуют Павлу в его основной предпосылке относительно «знания», но не принимают во внимание его оговорок относительно любви, самоограничения и недопустимости вкушения идоложертвенного в культовой обстановке. Иногда они квалифицируются как ранние гностики или находящиеся на пути к гностицизму (ср. слова ап. Павла о «знании» в 1Кор 8. 1)<sup>17</sup>.

Слова Апокалипсиса о том, что Иезавель и ее последователи приписывают себе познание «глубин сатанинских», истолковываются при этом по-разному. Высказывается суждение, согласно которому перед нами в данном случае пример иронической характеристики позиции лжеучителей, которые на самом деле приписывали себе познание глубин Божиих, в чем усматривается перекличка с 1Кор 2. 10<sup>18</sup>. Таким образом, Иезавель и ее последователи оказываются охарактеризованы с использованием того же приема, который применен для характеристики иудеев в посланиях смиренской и филадельфийской церквам: они названы «сборищем сатанинским», хотя сами претендуют на статус «собрания Божия» (Откр 2. 9; 3. 9). Согласно другому взгляду, в Апокалипсисе точно воспроизведена позиция противников, но пониматься она должна не в смысле некого культа сатаны, или приобщения к сатане, а в смысле осознания глубины падения сатаны, его низвержения Христом<sup>19</sup>. Так или иначе, николаиты и Иезавель понимаются как явления, возникшие на павлинистской почве. Особняком стоит мнение, согласно которому николаиты – это просто-напросто приверженцы позиции ап. Павла, которым Тайнозритель противостоит как сторонник строгого соблюдения декрета Апостольского собора, категорически запрещающего вкушение идоложертвенного в

<sup>15</sup> Mueller-Fieberg. Op. cit. S. 93: “In der Tat koennten die Nikolaiten aehnlich wie die sogenannten ‘Starken’ in Korinth argumentiert haben”.

<sup>16</sup> Ibid. S. 94: “Insgesamt scheinen die ‘Nikolaiten’ also gut in die Ahngalerie eines radikalisierten nachpaulinischen Christentums zu passen”.

<sup>17</sup> Lohse. Op. cit. P. 212-213: “It is not impossible that these tendencies represent certain consequences of early gnostic teaching and ethics already developed in some congregations founded by Paul”; Klauck H.-J. Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung // Biblica 73 (1992). S. 169: “Die Nikolaiten... scheinen sich... auf halbem Wege zwischen Paulus und der Gnosis des 2. Jahrhunderts zu befinden”. К осторожности в этом вопросе призывает Mueller-Fieberg. Op.cit. S. 93: “Hinsichtlich einer Einschaetzung der Gegner als Gnostiker ist freilich Vorsicht geboten”. В древнецерковной литературе николаиты однозначно квалифицировались как еретики гностического типа. См. Ириней Лионский. Против ересей I.26.3; III.11.1; Клим. Алекс. Стром. II.118.3-5; III.25.5-26.2; Ипполит Рим. Refut. VII.36.3; Епифаний Кипр. Панар. 25.

<sup>18</sup> Schuessler-Fiorenza. Op. cit. P. 569-570; Klauck. Op.cit. S. 168-169.

<sup>19</sup> Mueller U.B. “Die Tiefen des Satans erkennen...”. Ueberlegungen zur theologiegeschichtlichen Einordnung der Gegner in der Offenbarung des Johannes // Beitraege zur urchristlichen Theologiegeschichte. Hrsg. Von W.Krauss. Berlin, 2009. S. 465-478. Близко к этому Taeger. Op. cit. S. 196.

какой бы то ни было обстановке<sup>20</sup>. Вообще же возможность аллюзии Иоанна на декрет апостольского собора в Откр 2. 24 оценивается современными исследователями различно. Помимо отмеченной выше позиции полной уверенности в наличии таковой аллюзии<sup>21</sup> в науке представлено как осторожное допущение ее возможности<sup>22</sup>, так и отрицание ее факта<sup>23</sup>. В любом случае, позиция Тайнозрителя относительно идоложертвенного квалифицируется как более жесткая и специфически иудеохристианская<sup>24</sup> по сравнению с позицией ап. Павла, послания которого не содержат ссылок на декрет Апостольского собора<sup>25</sup>, и не дают однозначно понять, считал ли он себя связанным его решениями.

При этом в реакции ап. Павла и Тайнозрителя Иоанна на деятельность и самосознание, соответственно, коринфских «сильных» и николаитов с Иезавелью, усматриваются и черты общности. И коринфские оппоненты Павла, и малоазийские оппоненты Иоанна отличаются самоуверенным осознанием своей свободы, которая ничем, по их мнению, не ограничена и реализации которой ничто не может воспрепятствовать. Современными исследователями эта самоуверенность часто истолковывается в смысле уверенности в незыблемости и неотъемлемости уже

<sup>20</sup> Walter N. Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus // Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft 93 (2002). S. 200-226. Свою позицию Вальтер резюмирует следующим образом: “Insgesamt scheint mir jedenfalls, dass die Beschreibungen der ‘Ketzerei’ der vom Seher angegriffenen Christen gar nicht ferne von Paulus liegen, dass sie vielmehr sehr wohl ihn selbst bzw. die Gemeinden treffen koennten, zu deren einer – in Ephesus – sich Paulus gehalten hatte” (s. 219-220).

<sup>21</sup> По всей видимости, такова помимо Н. Вальтера и позиция Х.-Й. Клаука, который без каких бы то ни было оговорок пишет: “Das Aposteldekret, auf das unser viertes Sendschreiben... anspielt”. Klauck. Op. cit. S. 167. Согласно Мартину Карреру, в Апокалипсисе мы имеем дело с рецепцией двух требований декрета (запрет на вкушение идоложертвенного и на блуд), который изначально распространялся не как жестко фиксированный текст, а как набор отдельных норм (Cluster von Regeln). Karrer M. Die Apokalypse und das Aposteldekret // Beitraege zur urchristlichen Theologiegeschichte. Hrsg. Von W. Krauss. Berlin, 2009. S. 429-452.

<sup>22</sup> Mueller-Fieberg. Op. cit. S. 99.

<sup>23</sup> Taeger. Op. cit. S. 196-197. Согласно Тэгеру, речь в Откр 2. 24 – 25 идет не о соблюдении предписанного Собором минимума требований Закона, а о хранении христианского образа жизни в ожидании Парусии.

<sup>24</sup> М. Каррер считает даже, что блуд понимается в Апокалипсисе в чисто ветхозаветном духе как брачное смешение этнических евреев с язычниками (даже в том случае, если обе стороны в этом союзе являются христианскими!). Ср. характеристику Откровения Иоанна, завершающую статью Каррера: “Sie wird zum eindruedlichen Dokument eines Judenchristentums, das eschatologisch radikal denkt und das Gesetz Gottes trotzdem unter neuen Bedingungen fuer die Gemeinde Jesu zu aktualisieren versucht”. Karrer M. Die Apokalypse und das Aposteldekret. S. 452.

<sup>25</sup> По мнению Р. Мюллер-Фиберг, Гал 2. 6 заставляет усомниться в том, что ап. Павел вообще знал декрет Собора.

фактически обретенного в полноте спасения<sup>26</sup>. В противовес такой самоуверенности и Апостол язычников, и Тайнозритель, по мысли современных авторов, подчеркивают неокончательный характер спасения, необходимость его закрепления в личном подвиге, осуществляемом в этом мире, в котором Христос был распят и в котором христианина окружают многочисленные искушения и скорби<sup>27</sup>. В связи с этим подчеркивается акцент и Павла и Иоанна на грядущем эсхатологическом свершении, и на первый план выдвигается футуристический аспект эсхатологии обоих в противовес гипертрофированно реализованному характеру эсхатологического самосознания их оппонентов. Элизабет Шюсслер-Фьоренца для обозначения позиции Павла и Иоанна даже вводит в связи этим особый термин “eschatologischer Vorbehalt/eschatological reservation”, что на русский язык можно было бы перевести как «эсхатологическая оговорка» или «эсхатологическое ограничение»<sup>28</sup>. Ульрих Мюллер особо подчеркивает, что, согласно Откр 12. 9 – 12, сатана побежден лишь на небе и, будучи низвержен на землю, именно здесь на земле представляет еще собой серьезную и опасную силу, чего николаиты и Иезавель не осознают. И использует сатана в качестве своего основного орудия языческую Римскую империю<sup>29</sup>.

Упоминание об Империи позволяет перейти к рассмотрению той проблематики, в оценке которой, согласно единодушному мнению исследователей, ап. Павел и Тайнозритель резко расходятся друг с другом. Сколь бы близки они ни были друг к другу в отношении «эсхатологической оговорки», их взгляды на окружающее их общество и на государство, в котором они жили, были глубоко различны<sup>30</sup>. К

<sup>26</sup> Cp. Schuessler-Fiorenza. Op. cit. P. 576: “an enthusiastic, illusionary theology, which claims already to have a part in the heavenly world and kingship”; Ibid. 573, где отмечается перекличка между 1Кор 4. 8 и Откр 3. 17; Mueller. Op. cit. S. 469: “sie in pointierter Form der Ueberzeugung waren: Gott bzw. Christus hat den Satan total entmachtet, ja in die “Tiefe” gestuerzt, so dass die Christen seine Schadenseinwirkung in ihrer Umwelt nicht mehr zu fuerchten brauchten”.

<sup>27</sup> Schuessler-Fiorenza. Op. cit. P. 581: “As Paul stressed against the enthusiasts in Corinth the limitedness of Christian freedom by love and the necessity of bodily obedience in everyday life, so also the author of Revelation emphasizes the demand for bodily obedience which includes for him tribulations, persecutions, captivity and violent death”; Mueller-Fieberg. Op.cit. S. 98: “Entgegen jedem Heilsenthusiasmus halten so Paulus wie auch der Seher Johannes gleichermassen an der wichtigen Erkenntnis fest, dass die gegenwaertige christliche Gemeinde nach wie vor unter dem Kreuz steht, dass Geschichte trotz der Gewissheit des neuen Lebens in Jesus Christus weiterhin ‘Kreuzerfahrung’ bleibt”.

<sup>28</sup> Op.cit. P. 577; Рита Мюллер-Фиберг использует выражение “futuristischer Vorbehalt” (футуристическое ограничение) со ссылкой на Schnelle U. Paulus. Leben und Denken. Berlin-New-York, 2003. S. 669. См.: Mueller-Fieberg. Op. cit. S. 98

<sup>29</sup> Op. cit. S. 473: “Johannes pocht darauf, dass der Satan auf Erden noch nicht entmachtet ist, sondern erst im Himmel. Sein Unheil bringendes Wesen ist keinesfall erledigt, sondern uebt im Imperium Romanum seine gegenwaertige Macht aus”.

<sup>30</sup> По мнению Р. Мюллер-Фиберг (op. cit. S. 100), их позиции в этом вопросе отделяют «миры» (Welten).

собственно язычеству ап. Павел, разумеется, относился резко отрицательно, языческие культуры считал принесением жертвы бесам (1Кор 10. 20) и призывал «не сообразовываться с веком сим» (Рим 12. 2). Однако он признавал положительное значение государственности и настаивал на безусловном выполнении христианами своих гражданских обязанностей (Рим 13. 1 – 7; ср. также 1Фесс 4. 12; 1Кор 10. 32). «Выходить из мира», по ап. Павлу, не следует (1Кор 5. 9). В противоположность этому, Тайнозритель Иоанн представляет общественно-политические реалии римского мира в исключительно неприглядном виде. Два основных связанных с Римом образа Апокалипсиса – это зверь, выходящий из моря (Откр 13. 1 *passim*), в котором современные экзегеты видят образ требующей религиозного поклонения в свой адрес тоталитарной государственной машины, и великая блудница Вавилон (17. 1 *passim*), в которой усматривается образ обольстительно-развратного и при этом также богоchorического мегаполиса. По отношению к этим реалиям Иоанн в противоположность ап. Павлу требует именно удаления. «Выходи от нее народ мой, чтобы не участвовать вам в грехах ее!» (Откр 18. 4) – возглашает небесный голос в сцене суда над Вавилоном<sup>31</sup>. Лучшим резюме суждений современных исследователей по данному вопросу могут считаться мысли Риты Мюллер-Фиберг: «Иоанн Патмосский весьма далек от устанавливаемого Павлом равновесия между этосом инклюзивным, относящимся к внутриобщинной идентичности, и этосом эксклюзивным, относящимся к участию в общественной жизни»<sup>32</sup>; «В то время как великий Апостол язычников делает ставку на решительное христианское свидетельство внутри (еще) существующего мира,... пророк Иоанн в состоянии представить живое христианское свидетельство лишь как радикальное отмежевание»<sup>33</sup>. К этому можно еще добавить, что с точки зрения тех исследователей, труды которых рассматриваются в данном докладе, в так называемых «девтеропавлинистских», – прежде всего, в Паstryрских, – посланиях отмеченное выше равновесие нарушено в пользу гораздо большей адаптации к миру, в сторону своего рода «обуржуазивания» христианства. Тайнозритель мог столкнуться именно

---

<sup>31</sup> Ханс-Йозеф Клаук по поводу этого возгласа задается риторическими вопросами: “Was bleibt in einer Stadt wie Pergamon als Option noch uebrig? Der Untergrund? Das Ghetto? Die Landkommune?” (Klauck. Op. cit. S. 179).

<sup>32</sup> “Von einer solchen Balance, wie sie Paulus hier zwischen einem inklusiven, auf die innergemeindliche Identitaet bezogenen Ethos und einem exklusiven, auf die Teilhabe am oeffentlichen Leben bezogenen Ethos uebt, ist Johannes von Patmos weit entfernt” (op. cit. S. 101-102).

<sup>33</sup> “Doch waehrend der grosse Heidenapostel auf das entschiedene christliche Zeugnis innerhalb der (noch) bestehenden Welt setzt,... kann sich der Prophet Johannes gelebtes christliches Zeugnis nur noch in radikaler Abgrenzung vorstellen” (op. cit. S. 103).

с этим чуждым ему «адаптированным» павлинизмом и, основываясь на впечатлениях от него, сформировать свое отношение к самому ап. Павлу<sup>34</sup>.

Таким образом, мы видим, что в каждой из трех выделенных для рассмотрения сфер взаимоотношения апостола Павла и Тайнозрителя Иоанна квалифицируются исследователями как особые. В отношении эпистолярного оформления текста влияние ап. Павла на Иоанна рассматривается как вполне возможное и даже вероятное, пусть и исходит оно из иных мотивов, нежели какое-то особое почитание Тайнозрителем Павла. В сфере отношения к оппонентам между ними усматривается как общность, так и различие, при гораздо меньшей, чем в случае эпистолярного оформления, вероятности прямого влияния Павла на Иоанна. Наконец, в вопросе об отношении к социально-политическим реалиям окружающего мира между позициями Апостола язычников и Тайнозрителя обычно констатируется большое различие, и считается вполне возможным, что последний писал в пику первому притом что Иоанн фактически мог сталкиваться уже со «смягченным» вариантом наследия Павла. Однако, как уже было отмечено, ни следуя Павлу, ни существенно расходясь с ним, Иоанн никогда не упоминает его. Позиция Ф.К.Баура и старых тюбингенцев, согласно которой Тайнозритель, не называя ап. Павла по имени, тем не менее, прямо выступает против него и именно его именует «лжецом», претендующим на статус апостола (Откр 2. 2), в настоящее время практически всеми оставлена<sup>35</sup>, и в науке преобладают более умеренные суждения, которые, в целом, отражают две позиции. Согласно одной из них, выражителем которой был Э.Лозе, умолчание о Павле объясняется палестинским происхождением Тайнозрителя, который прибыл в Малую Азию уже в зрелом возрасте в ходе или после иудейской войны конца 60-х гг. и, соответственно, был носителем традиции, на которую ап. Павел практически не оказал влияния. По мысли этого автора, связанный с иудейской войной значительный приток палестинских христиан в Малую Азию вообще сильно изменил характер общин этого региона в сторону определенной депавлинизации. Таким образом, для упоминания о Павле у Иоанна не было ни внутренних, ни внешних мотивов<sup>36</sup>. Вторая позиция представлена Й.-В. Тэгером, по мнению которого, вероятным является «умеренное противостояние» Тайнозрителя ап. Павлу и современному ему «павлинизму» и вытекающее отсюда сознательное и

---

<sup>34</sup> Mueller-Fieberg. Op.cit. S. 103: “Die Erscheinungsformen des zeitgenössischen ‘Paulinismus’ koennen dem judenchristlichen Seher nicht behagt haben – und sie moegen letztlich dazu beigetragen haben, dass ihm auch die Gestalt des Heidenapostels selbst suspekt erschien”.

<sup>35</sup> Близок к ней, впрочем, Walter N. Op.cit (см. сноска 20).

<sup>36</sup> Op. cit. P. 213.

«обоснованное» умолчание о Павле<sup>37</sup>. Так или иначе, авторы, посвятившие специальные исследования рецепции наследия ап. Павла в Апокалипсисе, в значительно большей степени подчеркивают различия между трудами двух величайших богословов апостольского века, нежели общность между ними.

Тем не менее, завершить доклад хотелось бы являющейся аллюзией на общее для Павла и Иоанна эпистолярное оформление их текстов мыслю Э.Лозе, согласно которой при всех различиях между их трудами, и Апостол язычников и Тайнозритель «едины в подчеркивании того, что является самым важным для Церкви в любую эпоху: веровать в благовестие о том, что благодать и мир даны Богом Отцом и Господом Иисусом Христом»<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Op. cit. S. 198: "... musste der Seher Paulus und dem Paulinismus der Zeit reserviert gegenueberstehen". Слова об «обоснованном молчании» (begründetes Schweigen) вынесены Тэгером в заглавие его статьи. К этой же позиции близка и Р.Мюллер-Фиберг.

<sup>38</sup> Op. cit. P. 213: "Despite the different character of the Letters sent by Paul and John the Prophet to the churches in Asia Minor the two agree in underlining what is most important for the church in every period: to trust in good news that grace and peace are given by God the Father and the Lord Jesus Christ".