

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 227.1

**Исследовательская парадигма «Павел в рамках иудаизма»  
в зарубежном религиоведении***Р. А. Попков*Национальный исследовательский университет ИТМО,  
Российская Федерация, 197101, Санкт-Петербург, Кронверкский пр., 49

**Для цитирования:** *Попков Р. А.* Исследовательская парадигма «Павел в рамках иудаизма» в зарубежном религиоведении // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40. Вып. 2. С. 341–352. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.214>

Статья посвящена анализу современного состояния исследования апостола Павла и реконструкции отдельных сюжетов в истории раннего христианства. В середине XX в. почти все исследователи Павловых посланий рассматривали Павла как еврейского отступника, осознавшего недостатки иудаизма, особенно недостатки, присущие соблюдению Торы. После новаторской работы Э. Сандерса роль иудаизма Второго Храма стала важным аспектом работы над посланиями Павла. Несмотря на то что реконструкция Сандерсом древнего иудаизма была новаторской, его интерпретация Павла такой не была, хотя традиционные антиеврейские аспекты были значительно преуменьшены. Опирающийся на Сандерса «новый взгляд на Павла» включал в себя много новых идей, особенно идею о том, что Павел не отрекся от Торы как таковой, а только от еврейских маркеров идентичности. Сочетание сандерсовской реконструкции древнего иудаизма и взгляд на Павла как апостола язычников привело к новой исследовательской парадигме «Павел в рамках иудаизма». Сам Павел был верным Торе и никогда не порывал с иудаизмом. При этом Павел утверждал, что язычники не должны соблюдать Тору так, как это делают евреи. Подход Павла заключался в том, чтобы привести язычников к отношениям завета с богом Израиля через Иисуса, что требовало серьезного изменения поведения, но не меняло их этнический статус. Критика Павлом Торы объясняется предположением, что он обращался к языческим участникам движения Иисуса, которые, вероятно, хотели соблюдать всю Тору.

*Ключевые слова:* апостол Павел, Новый Завет, библеистика, иудаизм Второго Храма, движение Иисуса, Павел в рамках иудаизма, Новый взгляд на Павла, раннее христианство.

## Введение

В философии науки XX в. подчеркивалась важность аномалий для развития науки. Когда общепринятые подходы научного сообщества перестают убедительно объяснять аномальные данные, появляются альтернативные теории. В конце концов формируется новая парадигма и происходит научная революция. Впоследствии и новая парадигма оказывается неадекватной и все повторяется.

Высказывания апостола Павла о Торе и взаимоотношениях христиан из евреев и язычников продолжают быть предметом дискуссий<sup>1</sup>. Например, почему Павел столь резок по отношению к *добровольному* обрезанию язычников (Гал. 5: 2)? Традиционное понимание Павловых посланий формировало негативный взгляд на иудаизм, который воспринимался как темный фон для света христианства. Павел был одним из ответственных за «расхождение путей» иудаизма и христианства [1, р. 207]. Поскольку библейские тексты оказали большое влияние на культуру в целом, даже исследователю, не считающему их для себя авторитетными, трудно отказать от их «вневременного» и «актуального» прочтения. Как отмечает А. Десницкий, «исследователь точно знает, какое именно вероучение считается правильным — и легко его обнаруживает в раннехристианских текстах, отбрасывая все, что его не устраивает, как нечто второстепенное, недостоверное, случайное» [2, с. 524]. Интерпретация Павла, по меткому выражению М. Тиссена (Matthew Thiessen), это «упражнение в некромантии» [3, р. 164]. Поскольку в паулинистике трудно сформулировать сколь-нибудь четкие критерии достоверности, фактически остаются только два — историческое правдоподобие и объяснительная сила.

### От «Павла против иудаизма» к «Павлу и иудаизму»

Согласно традиционному взгляду, Павел считал, что Тора обременительна и неисполнима для всех людей, включая самого Павла [4, с. 758]. Обращение в христианство освободило его от ига Закона, и далее он нес освобождающую весть о Христе как евреям, так и язычникам. Хотя трагические события Холокоста и побудили пересмотреть откровенно антиеврейские толкования Павла, мнение, что Павел не мог быть евреем в сколь-нибудь значимом смысле, имело сторонников на протяжении всего XX в., особенно среди немецких представителей Тюбингенской школы и сторонников Р. Бульмана (Rudolf Bultmann). Только публикация работы Э. Сандерса (Ed Sanders) «Павел и палестинский иудаизм» в конце 1970-х побудила большинство исследователей признать карикатурность господствующего взгляда на иудаизм [4, с. 759–760]. Сандерс показал, что значительная часть работ по Павлу представляла собой богословие замещения, замаскированное под историческое исследование. Иудаизм Второго Храма, по мнению Сандерса, характеризовался любовью, милостью и прощением, т. е. был «религией благодати». Евреи соблюдали Тору не для того, чтобы «заработать» спасение, а как выражение готовности пребывать в завете со своим Богом. Нарушенные же вследствие грехов отношения с Богом восстанавливались через систему жертвоприношений, описанную в Торе. Реконструкция Сандерсом иудаизма была прорывной (впоследствии ее охаракте-

<sup>1</sup> В данной статье Тора = Закон, евреи = иудеи, язычники = неевреи = народы, Мессия = Христос, Бог = бог Израилев.

ризовали как «сандерсовскую революцию»), но его интерпретация Павла вполне привычной, хотя традиционные антииудейские элементы и были в ней преуменьшены. На основе работ Э. Сандерса в XX в. возник «новый взгляд на Павла», связанный с именем Дж. Данна (James Dunn) [4, с. 760]. Его исследования были значительным прорывом и знаменовали собой смену парадигмы. Оппозиция между христианством и иудаизмом была значительно ослаблена, но не уничтожена: Павел «нового взгляда» до сих пор видел в иудаизме внутреннюю порочность, ведущую к этноцентризму. Он критиковал мнение о возможности спасения только обрезанных и связанную с этим практику проповеди «дел Закона».

### **От «Павла и иудаизма» к «иудаизму Павла»**

Естественно, за десятки лет любой новый взгляд проходит через горнило критики, в ряде моментов устаревает и открывает путь другим подходам. В 1980-е годы некоторые исследователи начали утверждать, что проповедь Павла была обращена не ко всем людям, а преимущественно к неевреям. На это намекали и раньше, однако теперь подобные идеи были включены в постсандерсовский контекст. Так, в конце 1980-х Л. Гастон (Lloyd Gaston) опубликовал работу «Павел и Тора», в которой противостоял антииудейским тенденциям в христианстве [5]. По мнению большинства ученых того времени, Павел считал, что Тора перестала быть путем для спасения даже для евреев и христианская церковь заменила собой Израиль как избранный народ Божий. С точки зрения Л. Гастона, Павел защищался от подобных обвинений и подчеркивал, что его миссия соответствует Торе (Рим. 3: 21, 11: 1). Решение же аномалии, когда Павел, с одной стороны, вроде бы критикует Тору, а с другой — подчеркивает ее непреходящее значение, можно найти в ответе на вопрос о предполагаемой аудитории Павловых посланий. Л. Гастон подчеркивает, что нужно серьезно принять тот факт, что Павел характеризует себя как апостола язычников, следовательно, он и пишет им о тех вопросах, которые волнуют именно их. Таким образом, когда Павел говорит о Торе в негативном ключе, это касается Торы только по отношению к неевреям. По Гастону, Павел был согласен с другими евреями, что Закон ведет к праведности в рамках завета, однако он действительно становится проклятием для тех, кто в него не включен, т. е. для не принадлежащих Израилю. Единственный способ спасения от «проклятия Закона» для них — стать участниками завета через Христа. Гастон утверждает, что Христос для язычников играет ту же роль, что Тора для евреев. Соответственно, человечеству предложены два параллельных пути к спасению. В 1990-е годы сдвигу парадигмы способствовали работы М. Нейноса (Mark Nanos), показавшего неуместность этноцентрического понимания иудаизма и что «Павел был реформатором, но не создавал новую религию» [4, с. 763].

### **«Павел в рамках иудаизма»: ядро идей**

Сочетание сандерсовской реконструкции иудаизма с акцентом на Павле как апостоле язычников привело к новой исследовательской парадигме, когда все большее число исследователей понимает Павла как выразителя идей иудаизма Второго Храма, что по сути полностью противоположно традиционной. Г. Ястребов отме-

чает, что «в последнее время усилила свои позиции концепция, согласно которой апостол Павел оставался в рамках иудаизма» [4, с. 762]. Как единый исследовательский проект «Павел в рамках иудаизма» (*Paul within Judaism, PwJ*) оформился в 2010-х годах [6, р. 11]. Основным положением подхода *PwJ* является то, что Павел оставался полноценным евреем своего времени, осознающим свое призвание как часть миссии Израиля быть «светом народов» (Ис. 49: 6). Павел никогда не утверждал, что перестал быть евреем или «раскаялся» [7, р. 143, 197]. Иногда в пользу такой интерпретации ссылаются на Гал 1: 13–14, где Павел говорит о своем «прежнем образе жизни в *ioudaismos*». М. Тиссен показал, что речь может идти о практике иудаизации — деятельности по привлечению язычников к исполнению еврейских практик, включая обрезание [3, р. 39–41]. Кроме того, представление о религии, независимой от национальности, является современной реальностью и неприменимо к Средиземноморью I в. н. э. «Обращение» было не просто сменой взглядов, а полной трансформацией своей идентичности [8, р. 8–31]. Сам Павел все человечество разделял на евреев и неевреев (см., например, Рим. 1: 16, 1 Кор. 1: 22–24, Гал. 2: 7), и отказ от еврейства означал бы для него переход в язычество. Возможно, Павел видел себя новым Авраамом, несущим бога Израилева язычникам. С этим связано представление *PwJ* о преимущественно языческих адресатах посланий Павла, даже в смешанных общинах [3, р. 1–18; 7, р. 216–217; 8, р. 157–159; 9, р. 11; 10, р. 44]. На это возражают, что крайне сложно разделить миссию к евреям и миссию к язычникам [11, р. 102–104]. Ответ может заключаться в различии миссии и апологии. Действительно, трудно представить, что Павлу не приходилось разъяснять суть своего апостольства евреям [3, р. 178–179; 8, р. 165]. Свежим и интересным аргументом в пользу разделения «канонических территорий» еврейской и языческой миссий является игнорирование Павлом Александрии как преимущественно еврейского города [12]. Для Израиля есть свое Евангелие, за возвешение которого ответствен Петр (Гал. 2: 7).

### «Павел в рамках иудаизма»: терминология

*PwJ* большое внимание уделяет тому, каким языком говорить о Павле и его последователях. Это является попыткой отказа от поздней теологической нагруженности многих терминов и стоящей за семантикой идеологии<sup>2</sup>. Изменение терминологии на более нейтральную позволяет сознанию исследователя «деколонизировать прошлое» [1, р. 135], вынести за скобки свои личные религиозные взгляды и разрешить Павлу быть чуждым современности. Представители *PwJ* стараются избегать таких терминов, как «церковь», «христианство», «христиане» [1, р. 122–136; 13]. М. Цеттерхольм (Magnus Zetterholm) предлагает термин «движение Иисуса», однако, понимая его проблематичность (само имя Иисус уже несет христианский семантический багаж), уточняет: «...которое мы должны рассматривать как одно из многих проявлений иудаизма первого века» [13, р. 253–254]. Кажется, наиболее удачным является термин «апостольский иудаизм», предложенный А. Рунессоном

<sup>2</sup> В качестве примера, независимого от *PwJ*, можно указать на термин «межзаветный иудаизм», проблематичный как по хронологическим соображениям (некоторые тексты, вошедшие в канон Ветхого Завета, написаны позже «межзаветных»), так и из-за смешения оценочного богословского языка с описательным историко-религиоведческим.

(Anders Runesson) [1, p.129], поскольку он ставит это течение в один ряд с «енохическим иудаизмом», «фарисейским иудаизмом», «раввинистическим иудаизмом» и т. п. Но и он не лишен проблем, так как производит, с одной стороны, гомогенизацию разных взглядов (например, Павла и Матфея), с другой — отделение иудаизма последователей Иисуса от прочих иудаизмов (так, Деяния говорят о фарисеях среди последователей Иисуса (Деян. 15: 5)). Более того, сам Павел говорит о себе как о фарисее в настоящем времени (Фил. 3: 5).

Одной из ключевых идей для верного понимания Павла является многообразие форм иудаизма. Как отмечает М. Селезнев, «если посмотреть на работы конца XX — начала XXI в., то мы встречаем уже не “иудаизм”, а “иудаизмы”. Вместо картины единообразного поступательного развития иудаизма возникает совсем иная картина: на базе Ветхого Завета сформировался ряд *иудаизмов*» [14, с.514–515]<sup>3</sup>. В свете этого крайней проблематично найти некий «ортодоксальный» иудаизм I в. н.э. и сформулировать утверждения «каждый еврей...» или «ни один еврей не...». Критерии принадлежности к иудаизму, основанные как на идеях (например, строгий монотеизм), так и на практиках (например, культ в иерусалимском храме), потерпели крах [1, p.45–47]. В любом случае попытка выведения Павла «за рамки иудаизма» работает ровно до тех пор, пока не будут найдены соответствующие непавловы тексты. Думается, перспективнее всего рассматривать иудаизм как пространство для сравнения одних людей, *самопровозглашающих* свою верность богу Израилеву, с другими такими же людьми (Иисус, Павел, Филон Александрийский, кумраниты и т. д.) [1, p.47]. Попытка локализации Павла в ландшафте иудаизма приводит к массе уточняющих эпитетов: «радикальный еврей», «аномальный еврей», «благочестивый еврей», «апокалиптический еврей», «новозаветный еврей» и др. [11, p.1–30; 15].

Что касается языческих последователей «апостольского иудаизма», для описания их идентичности использовались такие конструкции, как «нееврейские последователи Мессии» [3], «бывшие язычники» или «неязыческие язычники» [8], «язычники — дети Авраама» [9], «евреи-неевреи» [16] и др. Поскольку язычники в Павловых общинах отказались от почитания родных богов и стали служить исключительно Богу Израилеву, они кардинальным образом изменили свою идентичность — перестали быть язычниками. Однако они не стали прозелитами, т. е. в глазах окружения не стали евреями. Тем самым они оказались в некотором промежуточном пространстве, для описания которого трудно подобрать подходящую терминологию. Здесь РшЈ указывает на важность древних представлений о тесном переплетении того, что в современном мире называется религией, и национальности. Идентичность основывалась на общей крови, общих богах и общей земле. Она воспринималась эссенциалистски, и этот подход ограничен для Павла (Гал. 2: 15).

Продуктивным является взгляд на языческих последователей Иисуса с точки зрения современной конструкции «множественной идентичности», или «вложенных идентичностей» [9, p.75]. Хотя евреи и язычники имеют теперь общего пред-

---

<sup>3</sup> Независимо от слов про разнообразие иудаизма, далее М. Селезнев приводит хорошую аналогию из современности: «Сегодня в нашей церкви мы видим очень большое разнообразие представлений и идеологий... Они объединены единым культом, единым ритуалом, но в нем участвуют люди, которые подчас занимают совершенно противоположные позиции по самым важным вопросам» [14, с.524].

ка — Авраама, Павел не объединяет их в одну группу (например, «христиане»). Стоит сказать еще об одном подходе к терминам в рамках *PwJ* — их транслитерации [17]: *гои*, *экллесия*, *койнония* и др. Наиболее перспективным это оказалось в случае слова *пневма*<sup>4</sup>. Так, представления о *пневме* как особой форме материи, обладающей свойством *красиса* (смешения или слияния), позволяют описать как новое физическое родство евреев и неевреев «во Христе», так и Павлову «механику» передачи божественной *пневмы* неевреям и их «облачения» во Христа [3, p. 129–160; 9, p. 81–91]. Павел отличается от других евреев не вестью о благодати или акцентированием внимания на каких-то ее гранях, а возвещением конкретного дара благодати для язычников — *пневмы* Мессии и усыновления богом Израиля [18].

### «Павел в рамках иудаизма»: многообразие взглядов

Разумеется, *PwJ* не является монолитной научной школой. Так, Дж. Гарроуэй (Joshua Garroway) считает, что Павел проповедовал языческое обрезание (как и другие ученики) уже после своего призвания, и это объясняет слова Гал. 5: 11. Однако позже (в начале 43 г.) у Павла произошел инсайт: язычники могли быть спасены во Христе без обрезания. И именно это и является Евангелием — свободной от обрезания вестью язычникам [19, p. 72]. П. Фредриксен (Paula Fredriksen) же полагает, что в своей миссии без обрезания Павел следует уже установившейся апостольской традиции [8, p. 146–148]. В настоящее время никто не подчеркивает важность апокалиптической эсхатологии — набора разнообразных ожиданий, видений, обид и надежд — для понимания Павла столь энергично, как она [20, p. 384]. Для некоторых евреев одним из сценариев эсхатологической судьбы язычников было их уничтожение из-за идолопоклонства и угнетения Израиля [8, p. 26–31; 21, p. 138]. Для других евреев I в н.э. теоретической возможностью «последних дней» были необрезанные язычники, обратившиеся к богу Израилеву (Ис. 45: 22; Тов. 14: 6). В «последние дни» бог Израиля должен был стать богом всех — евреев и *отличающихся от них* язычников. Божественный план заключался не в том, чтобы все люди стали евреями, а в признании человечеством единого истинного Бога [7, p. 95–99]. Практика же обрезания полностью меняла статус человека перед Богом — он становился евреем. И это ставило под угрозу провозглашение Бога в *Шма* (Втор. 6: 5–9) как Бога всего мира и всех народов — бог Израилев оставался слишком этническим (Рим. 3: 29).

Языческое обрезание и выполнение язычникам специфически еврейских «дел Закона» в эсхатологической ситуации было выражением недоверия обетованиям Аврааму о том, что в нем «благословятся все народы» (Быт. 22: 8, Гал. 3: 8) [7, p. 170]. Эти народы должны были получить эсхатологический дар спасения через *новый завет*, предсказанный пророками [7, p. 102–105]. Самому же еврейскому народу отводилась ключевая роль в божественном замысле о мире: Бог сделал значительную часть Израиля «слепыми» относительно мессианства Иисуса, чтобы была возможность обратиться с проповедью к язычникам. Фактически Павел снимает с евреев всякую вину в непризнании Мессии, объявляя их «ожесточение» волей Бога, чтобы Евангелие могло дойти до неевреев. Когда настанет время для откровения Израилю

<sup>4</sup> Традиционное *дух*, во-первых, окрашено более поздними христианскими представлениям о Святом Духе как ипостаси Троицы, во-вторых, имеет значительную окраску нематериальности.



об Иисусе (Павел полагал, что в ближайшем будущем), это приведет к воскресению мертвых и наступления «нового века». Этническое различие между евреями и язычниками было частью плана Бога ради спасения всех людей.

Таким образом, в обращении язычников не было ничего неслыханного — это была реализация древних ожиданий. Так как эта реализация началась и язычники силой *пневмы* претерпели радикальную трансформацию, это служило для Павла еще одним доказательством того, что Царство Божье уже близко и вскоре Израиль будет спасен. Ученики увидели добрый знак — язычники оставляют родных богов и обращаются к истинному Богу. Дж. Гейджер (John Gager) утверждает, что «Павел пошел в синагогу, потому что знал, что там он найдет язычников» [10, р. 59]. И здесь *RwJ* сталкивается с проблемой использования Деяний в своей реконструкции и вопросом об их исторической достоверности, так как в Деян. 13: 46 проповедь язычникам является результатом неудачи проповеди евреям. Однако в любом случае именно в синагогах ученики могли встретить язычников, симпатизирующих иудаизму, уже что-то слышавших о Торе, Аврааме и т. д., т. е. способных понять их проповедь о Мессии [8, р. 54–60; 10, р. 53–85]. А возможность стать полноценными детьми Авраама, не проходя болезненного обряда обрезания во взрослом возрасте, могла быть практической причиной успеха апостольской проповеди среди «боящихся Бога». В таком случае почему среди других апостолов начал происходить переход/возврат к практике обрезания язычников (вероятно, именно это произошло в Галатии)? Дело могло быть в задержке парусии: Мессия не возвращается, возможно, ученики неверно истолковали «знамения времен». Значит, обратившиеся язычники не являются «теми самыми» эсхатологическими язычниками, и надо использовать привычную практику включения в народ Божий.

М. Тиссен считает, что Павел рассматривал обращение в иудаизм через обрезание как нарушение предписаний Торы, поскольку Тора требует обрезания на восьмой день [3, р. 67, 80–99, 206]. Чтобы быть евреем, нужно быть евреем «по природе» — родиться в еврейском народе. Законное обрезание на восьмой день лишь *являет* природную принадлежность к семье Авраама и не может трансформировать язычника в еврея. Более того, обрезание не по «всему Закону» (Гал. 5: 3) может быть расценено как кощунственное, подобно попытке применения правил забоя к нечистому животному. Проблема же трансформации язычников может быть решена через вливание в них *пневмы* Мессии, которая совершает подлинную «генетическую терапию»: делает потомками Авраама и насыщает «моральными стероидами» для следования заповедям [3, р. 15, 105–128]. М. Тиссен показывает, что взгляд на Павла как верного Торе еврея отнюдь не является современным изобретением, а присутствует у Луки. Подход М. Тиссена имеет ряд проблем, признаваемых им самим (например, тот факт, что сам Авраам был обрезан не на восьмой день), однако если в целом он прав, то помимо эсхатологической логики у Павла есть и генеалогическая. Но почему Павел описывает обрезание как возврат к язычеству? Если оно не может превратить в еврея, то, почему должно приводить к отпадению от Мессии? Возможно, Павел хочет сказать, что такое обрезание само по себе является выражением сомнения насчет своего усыновления богу Израиля или же оно является свидетельством регрессии к языческому типу религиозного мышления [22].

Рискнем развить взгляды М. Тиссена: Павел мог считать, что это языческое обрезание «против природы» приводит к появлению раны, через которую проис-

ходит потеря вполне материальной *пневмы*. Так, Филон Александрийский говорит о возможности отмены *красиса* воды и вина с помощью губки, т. е. с помощью физического вмешательства (*О смешении языков*, 186).

Так как Павел рассматривал свои общины как храм (1 Кор. 3: 16), то естественно вставал вопрос чистоты этого храма. Павел активно призывал своих адресатов к этической трансформации. Фактически Павловы послания содержат требования для вхождения в грядущее Царство Божье (1 Кор. 6: 9–10; Гал. 5:21). Можно даже говорить о «Торе для язычников» [21, р. 144–146; 23, р. 179]. Вероятно, в основе ее лежали правила, сформированные на апостольском соборе в Деян. 15. Они восходят к Лев. 17–18, где регулируется поведение неевреев в еврейском обществе [23, р. 53], и служат обеспечению минимальной чистоты для возможности исповедания *Шма* и служения Богу. Закон Божий, закон Моисея и закон Христа являются разными аспектам одного еврейского Закона. Возможно, «закон Христов» (Гал. 6: 2) и «новый завет» (2 Кор. 3: 6) указывают на заповеди Торы, актуальные для неевреев [20, р. 371].

Что касается личной (не)верности Павла Торе, то часто ссылаются на 1Кор. 9: 19–23. На это предлагалась интерпретация в свете Деян. 17: речь идет о риторической стратегии Павла, а не о его поведении. Такое решение проблематично, так как в 1Кор. 8–10 Павел призывает своих адресатов к изменению поведения и в 1Кор. 9: 19–23 приводит автобиографический пример [24, р. 197–198]. Д. Рудольф (David Rudolph) считает, что Павел описывает свою практику посещения любого дома, готового услышать его весть [25, р. 201–208]. На мой взгляд, наиболее убедительное объяснение дано Р. Бюнером (Ruben Bühner): поведение Павла стоит понимать в контексте галахической практики еврейских рабов в диаспоре [24]. Например, им уже пришлось разрабатывать свой способ соблюдения субботы. Кроме того, данное объяснение позволяет понять поведение Павла как подражание Мессии (1Кор. 11: 1), который «принял образ раба» (Фил. 2: 5–10). Павел явно рассматривает Тору как дар (Рим. 9: 4), и потому то, что другими евреями могло быть воспринято как отступление от Закона, объясняется им как отказ от обладания привилегиями. Уже существующему в диаспоре образу жизни он дает «христологическое» обоснование.

Вообще исследователи довольно часто слишком уверенно утверждали, в чем заключалось соблюдение Торы в I в. н.э. К. Хеднер-Цеттерхольм (Karin Hedner Zetterholm) показала: является ли то или иное действие нарушением Закона, зависит от взглядов конкретной группы или человека [26]. Здесь вновь наблюдается многообразие иудаизма. Например, известна замена *lex talionis* адекватной денежной компенсацией. В раввинистических текстах можно обнаружить определенные герменевтические подходы к конкретным предписаниям Закона, рассматривающие их в свете фундаментальных представлений о милостивом Боге. Во-первых, действие отдельных правил могло бы на время приостановлено, если это ставило под угрозу этические принципы Торы в целом (ср. Мф. 15: 5, Мф. 23: 3). Во-вторых, иногда в конкретных ситуациях нужно было установить приоритет правил (например, служение священников в храме в субботу (ср. Мф. 12: 5)). В таких случаях нарушение отдельной заповеди не рассматривалось как нарушение Торы. Напротив, это было свидетельством жизненного применения живого текста. В-третьих, в некоторых случаях, наоборот, какое-то поведение запрещалось, если в глазах других оно могло быть воспринято как нарушение Закона (ср. 1Кор. 10). Конечно, исполь-



зование раввинистических текстов для понимания I в. н. э. проблематично, однако подобные подходы можно встретить и на страницах Нового Завета. Кроме того, иногда исследователи слишком подчеркивали слова о соблюдении «всего Закона» (Гал. 5: 3) [3, р. 92], однако раввины понимают их скорее как выражение намерения искреннего следования Торе. Стоит отметить и мнение Тиссена, что эти слова говорят о предписаниях, связанных с точным выполнением закона обрезания [3, р. 93–95].

В свете работы К. Хеднер-Цеттерхольм можно описать подход Павла лозунгом «я здесь определяю, что является следованием Торе». В 1Кор. 7: 17–20 Павел утверждает, что евреи должны оставаться обрезанными и следовать Торе. Вряд ли подобный призыв был бы убедителен, если бы сам Павел отступил от этого принципа. Тот факт, что Павел описывает обрезание как «ничто» (1Кор. 7: 19, ср. Гал. 5: 6), говорит не о неважности обрезания, но лишь о его относительности в свете других принципов Закона [27]. Так, служение Павла и Аполлоса является «ничем» по сравнению с действием Бога (1Кор. 3: 7), а пророчества и вера — «ничто», если нет любви (1Кор. 13: 2).

Важным примером разнообразия взглядов *PwJ* является вопрос о двух параллельных путях спасения — для евреев и язычников. Соглашаясь с Л. Гастоном и Дж. Гейджером, П. Эйсенбаум (Pamela Eisenbaum) утверждает, что «Иисус спасает, но он спасает только язычников» [7, р. 242]. В то же время П. Фредриксен разумно возражает, что крайне проблематично считать, что еврейский Мессия не будет иметь никакого отношения к эсхатологической судьбе Израиля [8, р. 162]. С ней согласно большинство представителей *PwJ* [1, р. 33]. При этом неясно, какова все-таки роль Мессии для Израиля. Дает ли он что-то, чего не может дать Тора? Всеобщность греха как злой космической силы (хотя евреи и язычники грешат по-разному) для Павла [28], не решаемая Законом (Гал. 3: 21), недооценена в рамках *PwJ*. Сомнительно и то, что возможность получения эсхатологической пневмы не была привлекательной для Израиля. Пророчество Иоила (Иоил 2: 28) изначально относится как раз к этому. Кроме того, в рамках *PwJ* достаточно мало внимания уделяется важной для Павла идее распятия Мессии и вообще его христологии. П. Фредриксен считает, что в этом вопросе язык Павла крайне запутан [8, р. 245].

## Заключение

В свете *PwJ* Павел не разводит пути иудаизма и христианства, а соединяет их [1, р. 207–226]. Как и любой свежий взгляд, *PwJ* порождает новые вопросы. Например, о степени преемственности между Павлом и будущим христианством. Трудно не задаться вопросом о последствиях реконструкции Павла в *PwJ* и для нормативного христианского богословия, и для межрелигиозного диалога, и для образования в сфере религии и религиоведения.

## Литература

1. Runesson, A. (2022), *Judaism for Gentiles. Reading Paul Beyond the Parting of the Ways Paradigm*, Tübingen: Mohr Siebeck.
2. Десницкий, А. (2022), Полемическая критика Павловых посланий, *Ориенталистика*, № 5 (3), с. 522–542.

3. Thiessen, M. (2016), *Paul and the Gentile Problem*, New York: Oxford University Press.
4. Ястребов, Г. (2017), Послания апостола Павла в современной науке, в: Десницкий, А. (ред.), *Павловы послания: комментированное издание*, М.: ИПБ, с. 751–777.
5. Gaston, L. (1987), *Paul and the Torah*, Vancouver: University of British Columbia Press.
6. Nanos, M. (2015), Introduction, in: Nanos, M. and Zetterholm, M. (eds), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis: Fortress Press, pp. 1–29.
7. Eisenbaum, P. (2009), *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, New York: Harper Collins Publishers.
8. Fredriksen, P. (2017), *Paul: The Pagans' Apostle*, New Haven, London: Yale University Press.
9. Johnson Hodge, C. (2007), *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, New York: Oxford University Press.
10. Gager, J. (2015), *Who Made Early Christianity? The Jewish Lives of the Apostle Paul*, New York: Columbia University Press.
11. Bird, M. (2016), *An anomalous Jew: Paul among Jews, Greeks, and Romans*, Grand Rapids: Eerdmans.
12. Schliesser, B. (2021), Why Did Paul Skip Alexandria? Paul's Missionary Strategy and the Rise of Christianity in Alexandria, *New Testament Studies*, no. 67, pp. 260–283.
13. Zetterholm, M. (2010), Jews, Christians, and Gentiles: Rethinking the Categorization within the Early Jesus Movement, in: Ehrensperger, K. and Tucker, J. (eds), *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation. In Honor of William S. Campbell*, London: T&T Clark, pp. 242–254.
14. Селезнев, М., и Кырлежев, А. (2020), Библистика как современная научная дисциплина и ее связь с теологией, *Вопросы теологии*, т. 2, № 3, с. 502–527.
15. Pitre, B., Barber, M. and Kincaid, J. (2019), *Paul, a New Covenant Jew. Rethinking Pauline Theology*, Grand Rapids: Eerdmans.
16. Garroway, J. (2012), *Paul's Gentile-Jews: Neither Jew nor Gentile, but Both*, New York: Palgrave Macmillan.
17. Tatum, G. (2018), Did Paul Find Anything Wrong with Judaism?, *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting*, no. 5, pp. 38–44.
18. Thiessen, M. (2022), A Worthy Cornelius and Divine Grace: Complicating John Barclay's Paul and the Gift, *Catholic Biblical Quarterly*, no. 84, pp. 462–479.
19. Garroway, J. (2018), *The Beginning of the Gospel Paul, Philippi, and the Origins of Christianity*, New York: Palgrave Macmillan.
20. Fredriksen, P. (2022), "What Does It Mean to See Paul "within Judaism"?", *Journal of Biblical Literature*, no. 2, pp. 359–380.
21. Zetterholm, M. (2003), *The Formation of Christianity in Antioch*, London: Routledge.
22. Martin, N (2020), *Regression in Galatians Paul and the Gentile Response to Jewish Law*, Tübingen: Mohr Siebeck.
23. Nanos, M. (1996), *The Mystery of Romans*, Minneapolis: Fortress Press.
24. Bühner, R. (2023), Die paulinische Rede von der Selbstversklavung in 1 Kor 9, 19 vor dem Hintergrund jüdischer Identität im Sklavenstan, *New Testament Studies*, no. 69, pp. 195–209.
25. Rudolph, D. (2011), *Jew to the Jews: Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9: 19–23*, Tübingen: Mohr Siebeck.
26. Hedner Zetterholm, K. (2015), The question of assumptions: Torah observance in the first century, in: Nanos, M. and Zetterholm, M. (eds), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis: Fortress Press, pp. 79–104.
27. Collman, R. (2021), Just A Flesh Wound?: Reassessing Paul's Supposed Indifference Toward Circumcision and Foreskin in 1 Cor 7: 19, Gal 5: 6, and 6: 15, *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting*, no. 8, pp. 30–52.
28. Croasmun, M. (2017), *The Emergence of Sin: The Cosmic Tyrant in Romans*, Oxford: Oxford University Press.

Статья поступила в редакцию 16 июля 2023 г.;  
 рекомендована к печати 26 апреля 2024 г.

Контактная информация:

Попков Роман Андреевич — канд. физ.-мат. наук, доц.; r-popkov@yandex.ru

# 'Paul within Judaism' Research Paradigm in Foreign Religious Studies

R. A. Popkov

ITMO University,

49, Kronversky pr., St. Petersburg, 197101, Russian Federation

**For citation:** Popkov R. A. 'Paul within Judaism' Research Paradigm in Foreign Religious Studies. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2024, vol. 40, issue 2, pp. 341–352. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.214> (In Russian)

This article analyzes the current state of research on Paul the Apostle and the reconstruction of and the reconstruction of certain plots in the history of early Christianity. In the mid-twentieth century, almost all Pauline scholars saw Paul as a Jewish apostate who had realized the flaws of Judaism, especially the flaws inherent in Torah observance. Ever since Sanders's pioneering work, the role of Second Temple Judaism became an important dimension of work on Paul's letters. Even though Sanders' reconstruction of ancient Second Temple Judaism was radical, his interpretation of Paul was not, even though the traditional anti-Jewish aspects were significantly downplayed. Based on Sanders' 'New perspective on Paul' it involved many new insights, especially the idea that Paul did not repudiate the Torah as such, but only Jewish identity markers. The combination of Sanders's reconstruction of ancient Judaism and the focus on Paul as the Apostle to Gentiles has led to a new research paradigm of 'Paul within Judaism'. Paul was Torah observant and he had never broken with Judaism. Paul argued that Gentiles should not observe the Torah the way Jews did. Paul's vision was to bring Gentiles into a covenantal relationship with the god of Israel, through Jesus, which indeed called for a significant change of behaviour but did not change their ethnic status. Paul's critique of the Torah is explained by assuming that he addressed Gentile members of the Jesus movement who probably wanted to observe all of the Torah.

**Keywords:** Paul the Apostle, New Testament, biblical studies, Second Temple Judaism, Jesus movement, Paul within Judaism, New Perspective on Paul, Early Christianity.

## References

1. Runesson, A. (2022), *Judaism for Gentiles. Reading Paul Beyond the Parting of the Ways Paradigm*, Tübingen: Mohr Siebeck.
2. Desnitsky, A. (2022), Polemical Criticism of the Pauline Epistles, *Orientalistica*, no. 5 (3), pp. 522–542. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-522-542> (In Russian)
3. Thiessen, M. (2016), *Paul and the Gentile Problem*, New York: Oxford University Press.
4. Yastrebov, G. (2017), Pauline Epistles in Modern Scholarship, in: Desnitsky, A. (ed.), *Pauline Epistles with Commentaries*, Moscow: IBT Publ., pp. 751–777. (In Russian).
5. Gaston, L. (1987), *Paul and the Torah*, Vancouver: University of British Columbia Press.
6. Nanos, M. (2015), Introduction, in: Nanos, M. and Zetterholm, M. (eds), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis: Fortress Press, pp. 1–29.
7. Eisenbaum, P. (2009), *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, New York: Harper Collins Publishers.
8. Fredriksen, P. (2017), *Paul: The Pagans' Apostle*, New Haven, London: Yale University Press.
9. Johnson Hodge, C. (2007), *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, New York: Oxford University Press.
10. Gager, J. (2015), *Who Made Early Christianity? The Jewish Lives of the Apostle Paul*, New York: Columbia University Press.
11. Bird, M. (2016), *An anomalous Jew: Paul among Jews, Greeks, and Romans*, Grand Rapids: Eerdmans.
12. Schliesser, B. (2021), Why Did Paul Skip Alexandria? Paul's Missionary Strategy and the Rise of Christianity in Alexandria, *New Testament Studies*, no. 67, pp. 260–283.

13. Zetterholm, M. (2010), Jews, Christians, and Gentiles: Rethinking the Categorization within the Early Jesus Movement, in: Ehrensperger, K. and Tucker, J. (eds), *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation. In Honor of William S. Campbell*, London: T&T Clark, pp. 242–254.
14. Seleznev, M. and Kyrlezhev, A. (2020), Biblical studies as a modern humanitarian discipline and its connection with theology, *Issues of Theology*, vol. 2, no. 3, pp. 502–527. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.309> (In Russian)
15. Pitre, B., Barber, M. and Kincaid, J. (2019), *Paul, a New Covenant Jew. Rethinking Pauline Theology*, Grand Rapids: Eerdmans.
16. Garroway, J. (2012), *Paul's Gentile-Jews: Neither Jew nor Gentile, but Both*, New York: Palgrave Macmillan.
17. Tatum, G. (2018), Did Paul Find Anything Wrong with Judaism?, *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting*, no. 5, pp. 38–44.
18. Thiessen, M. (2022), A Worthy Cornelius and Divine Grace: Complicating John Barclay's Paul and the Gift, *Catholic Biblical Quarterly*, no. 84, pp. 462–479.
19. Garroway, J. (2018), *The Beginning of the Gospel Paul, Philippi, and the Origins of Christianity*, New York: Palgrave Macmillan.
20. Fredriksen, P. (2022), “What Does It Mean to See Paul “within Judaism”?”, *Journal of Biblical Literature*, no. 2, pp. 359–380.
21. Zetterholm, M. (2003), *The Formation of Christianity in Antioch*, London: Routledge.
22. Martin, N (2020), *Regression in Galatians Paul and the Gentile Response to Jewish Law*, Tübingen: Mohr Siebeck.
23. Nanos, M. (1996), *The Mystery of Romans*, Minneapolis: Fortress Press.
24. Bühner, R. (2023), Die paulinische Rede von der Selbstversklavung in 1Kor 9, 19 vor dem Hintergrund jüdischer Identität im Sklavenstan, *New Testament Studies*, no. 69, pp. 195–209.
25. Rudolph, D. (2011), *Jew to the Jews: Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9: 19–23*, Tübingen: Mohr Siebeck.
26. Hedner Zetterholm, K. (2015), The question of assumptions: Torah observance in the first century, in: Nanos, M. and Zetterholm, M. (eds), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis: Fortress Press, pp. 79–104.
27. Collman, R. (2021), Just A Flesh Wound?: Reassessing Paul's Supposed Indifference Toward Circumcision and Foreskin in 1 Cor 7: 19, Gal 5: 6, and 6: 15, *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting*, no. 8, pp. 30–52.
28. Croasmun, M. (2017), *The Emergence of Sin: The Cosmic Tyrant in Romans*, Oxford: Oxford University Press.

Received: July 16, 2023  
Accepted: April 26, 2024

Author's information:

Roman A. Popkov — PhD in Physics and Mathematics Sciences, Associate Professor;  
r-popkov@yandex.ru