

3
русс**Нико Хуттунен***Хельсинкский университет*

***Как фантазия становится
реальностью: Павел между
политическим реализмом и
эсхатологической фантазией***

Аннотация

В Послании к римлянам 13 Павел смягчил революционный потенциал христианства, связанный с такими эсхатологическими идеями, как, например, царство Божье. Он был политическим реалистом, его религиозный мотив не был социально-революционным. Тем не менее религиозные перемены, проповедуемые Павлом, влияли на установки людей и через них на социальную жизнь гораздо больше, чем сам Павел мог бы вообразить. Можно сказать, что эсхатологические фантазии Павла воплощаются в духовных изменениях.

Ключевые слова

апостол Павел, баптизм, власть, Послание к римлянам 13, право сильного, равенство

Незримое Царство божие, страна Мессии, вступило в явное противоречие с идеей о безусловном подчинении императорской власти
(Ranke 1883: 182, 184)

Этими словами Леопольд фон Ранке, «отец» современной истории, обозначил политическую проблему раннего христианства. Ранке превозносит Апостола Павла как человека, который успешно соединил новую веру и Империю. Действительно, Послание к римлянам 13:1–7 — это хвалебная песнь божественно установленному государству. В этих строфах Павел провозглашает, что все правящие власти установлены Богом и каждый человек обязан им подчиняться. Кто противится власти — противится Богу. Слова Павла оказали огромное влияние на последующие поколения христиан и продолжают оказывать по сей день.

В данной статье я утверждаю, что Павел изменил политический запал христианства, связанный с такими идеями, как, например, Царство Божие. Он был своего рода политическим реалистом, а не социальным революционером в своих высоких замыслах. Однако я также утверждаю, что это лишь часть правды. Проповедуемая Павлом духовная трансформация оказала влияние на взгляды, а через них и на жизнь общества, причем даже большее, чем мог бы предположить сам Павел. Можно сказать, что посредством духовных трансформаций эсхатологическая фантазия превращается в реальность.

Открытость Павла римскому обществу

Царство Божие — это многоуровневое понятие, использование которого в Библии невозможно систематизировать в одно непротиворечивое целое. Считается, что оно, как и эсхатологические мечты в целом, воплотится в настоящем или в будущем, на небесах или на земле, духовно или материально, индивидуально или коллективно. Связанные с ним образы катастрофы и новой надежды повлекли за собой бесчисленные интерпретации.¹

Хотя кажется, что Павел был склонен воспринимать эсхатологию как нечто, что духовно воплотится на небесах и индивидуально в будущем, заметны также и другие уровни восприятия (Räsänen 2010: 98–102). Революционный или даже анархический запал можно, например, почувствовать в утверждении о том, что Христос передаст Царство Богу после того, как упразднит «всякое начальство и всякую

¹ Для краткого обзора см.: (Räsänen 2010: 79–113). Рясänen дает некоторые ссылки на дальнейшие адаптации.

власть и силу» (1 Кор 15:24). Более того, конфликт был даже в самом сердце веры Павла: он не желал знать ничего, кроме «Иисуса Христа, и притом распятого», и это были «власти века сего», что «распяли Господа славы» (1 Кор 2:2, 8).²

Тем не менее, насколько нам известно, революционные элементы раннего христианства никогда не приводили к реальному бунту. Доказательства участия христиан в еврейских революционных движениях отсутствуют.³ Во время Иудейской войны (приблизительно 60–70-е гг. н. э.) христиане бежали из зоны военных действий (Евсевий 3.5.3; ср.: Мф 24:15–16; Марк 13:14; Лука 21:20–21).⁴ И все же время от времени конфликт выливался в преследования, что подтверждается как в ранней христианской, так и в языческой литературе.

Возможно, самый известный случай — описание зверя в Откровении Иоанна Богослова: «И дано было ему вести войну со святыми и победить их» (Откровение 13:7). Хотя зверь — фигура туманная, уже в древности он ассоциировался с римскими императорами, принуждавшими христиан приносить жертвы богествам имперского культа.⁵ Другим примером является существующая даже в современном языке идиома о несении креста. Эта идиома восходит к идее об *imitatio Christi*, центральной для христианской этики и придающей особое значение готовности страдать. В библейских источниках этот мотив — не просто преувеличенная фигура речи (Матфей 16:24; 10:38; Марк 8:34; Лука 9:23; 14:27).

² Не вполне ясно, говорит ли Павел о светских властях, их также можно воспринимать как небесные ангельские или демонические силы. Шраге видит в этих строфах двойное значение (Schrage 2001: 173–174; 2008: 253–254). Джеммет полагает, что (Рим 8:32) — это критический комментарий, относящийся к мирским властям, но в то же время сам признает, что данное прочтение не вполне обосновано (Jewett 2007: 552). Я же рассматриваю их исключительно как небесные силы. (В оригинальной статье все цитаты из Библии приведены в соответствии с новой исправленной стандартной версией (New Revised Standard Version, NRSV). В русскоязычном переводе используется синодальный перевод. — *Примеч. перев.*)

³ Среди учеников Христа Симон Кананит (Zealot) (Лука 6:15), пожалуй, больше всех подходит на роль бунтаря, но мы не знаем, действительно ли его прозвище отсылает к мятежному иудейскому движению, или он был ревностен (*zealous*) чего-либо в другом смысле этого слова. Обратим, к примеру, внимание на то, что Павел, говоря о своей дохристианской сущности, называет себя «неумеренным ревнителем (Zealot) отеческих моих преданий» (Гал 1:14), имея в виду преследование христиан, а не борьбу с римлянами.

⁴ Помимо Иудейской войны в Палестине, в 130-х гг. н. э. произошло так называемое восстание Бар-Кохбы. В 115–117 гг. н. э. крупное восстание имело место среди евреев диаспоры (см., напр.: Räisänen 2010: 28).

⁵ На самом деле в Откровении 13 два зверя. Первый — Император, по всей видимости, *Nero redivivus*, то есть Нерон воскресший (подробнее см.: Aune 1998: 713–780). О толкованиях зверя в ранней церкви см.: (Weinrich 2005: 196–203).

Если говорить о языческих источниках, ранние гонения на христиан в Риме в 60-х гг. н. э. описывает, в частности, историк Тацит. Утверждая, что император Нерон путем обмана сделал из христиан козлов отпущения, обвинив их в поджоге города, он добавляет, что христиане получили по заслугам за их ненависть к человечеству (Тацит, *Анналы* 15.44.). Светоний вносит это гонение в список *добрых дел* Нерона (Нерон 16). Плиний Младший, правитель Малой Азии, рассказывает о мерах, предпринимаемых им против местных христиан (10.96). Один из современных исследователей данных текстов говорит об отвращении и шоке, которые испытывали римляне по отношению к феномену христианства (Cook 2010: 2).

Не следует, однако, преувеличивать масштаб преследований. До середины III в. н. э. они были спорадическими и локальными, скорее спровоцированными жителями окрестностей, а не властями, которые, можно сказать, были вынуждены прибегать к карательным мерам после того, как им поступали доносы на христиан. Создается впечатление, что Иоанн Богослов, автор Книги откровений, преувеличивает реальный опыт в своем апокалиптическом видении мира, обусловившем ожидание эсхатологической войны против святых (Дан 7:21; Räisänen 2010: 288–295). Христиане все время являлись носителями социального клейма, что повышало риск негативных столкновений, но не всегда приводило к ярко выраженной враждебности.⁶

Конфликт между христианами и обществом, в котором они жили, — это не вся правда. Философ-стоик Эпиктет, современник Тацита, Гая Светония Транквилла и Плиния, выделял христиан в качестве морального примера, хотя и не испытывал глубокого интереса к христианству (Эпиктет 2.9.19–21; 4.7.6).⁷ В то же время евангелист Лука считал, что римский солдат может быть христианином (Деяния 10). Только век спустя солдат-христианин перестал быть исключением из правил, несмотря на возражения ранних христианских интеллектуалов, таких как Тертуллиан (в качестве примера смотрите его трактат «О венке»).⁸

⁶ Пол Холлоуэй отмечает, что «исследователи раннего христианства совершают серьезную ошибку, когда сосредотачиваются на “локальной и спорадической” природе раннего преследования христиан — словно подсчет количества фактических смертей позволит каким-то образом измерить проживаемый опыт смертоносного предубеждения — и игнорируют эту гораздо более фундаментальную и неизменную проблему» (Holloway 2009: 36). Возможно, Кандида Мосс слишком преуменьшает размах преследований в своей работе «Миф преследования» (Moss 2013).

⁷ Помимо Эпиктета были и другие языческие философы, частично симпатизирующие христианам (Huttunen 2013).

⁸ Первым верующим неиудеем в Книге Деяний представлен центурион Корнелий. Важно не то, является ли этот факт исторически верным, а то, что, по

Иоанн Богослов, будучи бескомпромиссным христианином, проводил самую четкую границу между «нами» и «ними». Он осуждал своих товарищей христиан за их готовность приспособляться к окружающему миру и обществу. Одним из предметов его критики стало, в частности, слишком либеральное отношение к пище, приносимой в жертву идолам (Откр. 2:14; 20). Для Павла, позицию которого мы здесь обсуждаем, «идоложертвенные яства» были *ади-афорой*. Людям следует отказаться от употребления в пищу «идоложертвенного» лишь потому, что это может оскорбить таких людей, как Иоанн, которые по-прежнему ошибочно полагают, что подобные вещи имеют значение (1 Кор 8; 10).⁹

Открытость Павла по отношению к языческому обществу отражена и в его позиции к Римской империи. Как пишет Хейкки Ряйсänen, «в отличие от пророка Апокалипсиса, Павел, принадлежащий к среднему классу космополит, если можно так выразиться, по всей видимости, не воспринимает римское правление как нечто, от чего он лично должен быть спасен» (Räisänen 2010: 101). Таким образом очевидно, что конфликт с империей был потенциальным, но вовсе не обязательно должен был стать реальным. Несмотря на высказываемые им критические замечания в адрес земных властей (см. выше), Павел отнюдь не был политическим диссидентом. Единственный отрывок, где он целенаправленно рассуждает об отношении к государственным властям, доказывает обратное. Его отношение к империи, изложенное в Послании к римлянам 13:1–7, с тех пор определяло видение вещей в западном мире. Влияние Павла заметно уже в самом Новом Завете. Очевидно, что высказывания в 1 Послании к Тимофею 2:1–2, в Послании к Титу 3:1 и в 1 Послании от Петра 2:13–14 основаны на тексте Послания к римлянам 13:1–7. Слова Павла часто повторяются в более поздних документах, вплоть до сегодняшнего дня.¹⁰

крайней мере, автор Деяний (традиционно называемый Лука и написавший(ая) свой труд приблизительно в 100 г. н. э.) показывает, что быть одновременно римским солдатом и христианином возможно. Первое археологическое подтверждение наличия христиан в армии датируется примерно 230 г. н. э. Это молитвенный зал, расположенный в здании военного назначения рядом с лагерем войск, размещенных в Мегиддо. Надпись гласит, что среди «братьев» был центурион. См. также тексты Теппера и Ди Сегни (Tepper and Di Segni 2006); Кириченко (Kuguchenko 2014); Хуттунена (Huttunen 2014). Трактат «О венке» можно прочитать в собрании сочинений автора.

⁹ Мысль Павла в 1 Кор 8 и 10 до некоторой степени неоднозначна, но главной линией, очевидно, является либеральное отношение к употреблению в пищу «идоложертвенного». Об этом вопросе в раннем христианстве см. текст Ряйсänen (Räisänen 2010: 285–288).

¹⁰ 1 Тим и Тит обычно считаются более поздними текстами «школы Павла», подобно некоторым сочинениям Платона. О зависимости между 1 Пет и Рим,

На основании этого факта Ранке утверждает, что Послание Павла к римлянам является «важнейшим памятником». По его мнению, Павел нашел в новой вере место для государства и для императора. Он связал существование всего, даже императора, с монотеистическим Богом. «В мысли Павла все едино», — превозносит его Ранке и добавляет: «В этом суть его апостольства» (Ranke 1883: 182, 184).

Попытки избежать соблазна

Нил Эллиот (1995), один из главных представителей так называемого антиимперского прочтения Павла, не разделяет воодушевления Ранке.¹¹ Призыв подчиниться всем правящим властям «грозит разрушить любой христианский освободительный проект» — сетует Эллиот и характеризует Послание к римлянам 13:1–7 как теологический соблазн. Стратегии чтения, используемые как современными исследователями Библии, так и более широкой аудиторией, демонстрируют попытки избежать описанного Эллиотом соблазна.

Павел говорит, что все должны подчиняться действующим властям, потому что власть устанавливается Богом. Более того, власти поддерживают добро и противостоят злу, так что их обращение к мечу всегда служит хорошим целям. Хотя политика признания земных правителей имела своих предшественников в иудаизме (Riekkien 1980: 53–60), в нашем случае возникает нечто особенное и действительно грозящее разрушить любую критическую позицию, а именно *абсолютное* теологическое обоснование государства.

Абсолютное обоснование государства в Послании к римлянам 13 всегда вызывало вопросы. Одна из наиболее частых попыток ограничить его связана с тем, что, согласно мнению Павла, власти поддерживают добро. Предполагается, что это означает, что подчиняться следует только властям, поддерживающим добро. Однако Павел говорит не об этом. Он просто заявляет, что все власти без исключения поддерживают добро. Но говорил ли Павел о земных властях в принципе? Исследователи отмечают, что греческие слова со значением «власть» (*exousia*, *archontes*) также могут означать ангельские силы. Следовательно, возможно, что Павел вообще не говорит о подчинении государству или говорит исключительно о подчинении ангельским силам, стоящим за государством.¹² В последние десятиле-

см. текст Эллиота (Elliot 2000: 38). Об истории возникновения этого влияния см. например, текст Уилкенса (Wilckens 2008: 44ff).

¹¹ См. обзор антиимперского прочтения Послания к римлянам 13:1–7 (Krauter 2009: 28–32).

¹² Эту интерпретацию приписывают главным образом Кульманну (Cullmann 1959), хотя она имела место и ранее. К примеру, знаменитый лютеран-

тия эта интерпретация была единодушно отвергнута (Krauter 2009: 11–12).

Комментаторы также искали ограничительный принцип в текстовом содержании послания. Так как Павел советует христианам «не сообразоваться с веком сим» (в английском варианте фраза звучит как «не сообразоваться с миром сим». — *Примеч. Перев.*) в начале своего наставления (Рим 12:2), исследователи заявили, что это проводит границу для повиновения (напр., Jewett 2007: 732). Но почему? Мы ведь также можем видеть, что смирение противоположно мирской суете. То есть отсылка к «веку сему» слишком туманна, чтобы предоставить ключ к интерпретации. Отмечается и то, что вскоре после своего высказывания о властях Павел напоминает читателям о надвигающейся эсхатологической перемене (Рим 13:11–14), которая, согласно мнению некоторых читателей, делает государственную власть и подчинение ей относительными. «Облечься в Господа нашего Иисуса Христа» важнее, чем повиноваться властям. Возможно, это так, но приводит ли это к какому-либо сопротивлению? По крайней мере, при прочтении 1 Послания к коринфянам создается впечатление, что грядущий конец порождает реакционную установку: каждый в обществе должен оставаться на своем месте, не стремясь к каким-либо переменам (1 Кор 7). Бессмысленно желать перемен в ситуации, которая скоро закончится (Huttunen 2009: 26–36).¹⁵

Исследователи Библии пытались рассматривать слова Павла в связи с политической ситуацией его времени. Действительно, данный текст, как и все другие тексты, должен читаться в его собственном историческом контексте. Предполагалось, что Павел советовал проявлять лояльность в отношении тех или иных политических пертурбаций, будь то повышение налогов, проблемы между евреями и римлянами или между евреями и христианами (ср.: Транквилл 1993; Клавдий 25.4; Деяния 18:2). В таком случае наставление Павла было

ский теолог Дитрих Бонхеффер подкреплял такой интерпретацией свое сопротивление нацистскому режиму (Wilckens 2008: 63–64).

¹⁵ Предполагается, что в соответствии с философией стоиков Павел рассматривал власти среди явлений, причисляемых к *adiafоре* (Engberg-Pedersen 2006). Однако это необязательно побуждает к сопротивлению скорее, чем идея грядущего конца. Более того, Павел говорит о страхе (*phobos*) как о мотивации для повиновения, в то время как для стоиков страх — это одна из главных разновидностей греха. О разработанной стоиками теории эмоций можно прочесть, к примеру, у Бреннана (Brennan 1998). О различии между мыслью Павла и философа-стоика Эпиктета см.: (Huttunen 2009: 96). Ирония заключается в том, что Эпиктет превозносит христиан за то, что они *не поддаются* страху перед тиранами («Беседы» 4.7.6; Huttunen 2013: 243–247)!

скорее ситуативным, нежели общим.¹⁴ Однако проблема в том, что Павел не намекает ни на какие ситуативные факторы.

Некоторые исследователи наконец-то признали, что в обсуждаемом отрывке речь идет о неограниченной лояльности по отношению к государственным властям, но лишь затем, чтобы объяснить, что Павел *никогда* не мог сказать или подумать такого. Некоторые из них (см.: Varnikol 1961) утверждают, что изначально отрывок не являлся частью послания. Это всего лишь раннее дополнение к тексту. Это утверждение, не подкрепленное никакими письменными свидетельствами, было отвергнуто большинством ученых (Jewett 2007: 789–790). В так называемом антиимперском прочтении Павла утверждается, что слова Павла представляют собой настолько гиперболлизированное восхваление властей, что мудрый читатель не может не заметить иронию. Павел пытался подорвать и разрушить социальные структуры (см., напр.: Carter 2004).¹⁵ К сожалению, такое прочтение далеко не очевидно. Мне неизвестно о существовании какого-либо иронического прочтения Послания к римлянам 13 до «антиимпериалистов».

Начиная с самых ранних времен история ненаучного прочтения слов Павла также является историей *ограничения* силы, которую Павел признавал за властями. 1 Тим 2:1–2 — это наставление, призывающее молиться за власть, чтобы сохранить мир для христиан (ср.: 1 Клим 61). Но что если власти не всегда так хороши, как предполагал Павел, и христиане должны молить о мире со стороны властей?

Традиционно власть, приписываемая Павлом государству, ограничена отсылкой к *clausula Petri*: «...должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деяния 5:29).¹⁶ Подобным образом Тертул-

¹⁴ Эти ситуативные объяснения, собранные Краутером (Krauter 2009: 12–15) и Харрисоном (Harrison 2011: 271–272), очень полезны.

¹⁵ См. обзор данного прочтения с критическими замечаниями в: (Krauter 2009: 28–32). Джеветт объясняет, что Павел приписывает силу, стоящую за властями, Богу Израиля, а не римским богам, и утверждает, что в рамках политической теологии такая позиция является бунтарской (Jewett 2007: 789–790). Я, однако, добавлю, что данное *теологическое* различие ни в коей мере не ограничивает долг повиновения в Послании к римлянам 13. См. также прочтение Харрисона (Harrison 2011: 308–323), которое является антиимперским, но в конечном итоге приближается к моему прочтению, акцент в котором ставится на реализме Павла (подробнее см. ниже).

¹⁶ Об использовании Деяний 5:29 в интерпретации Послания к римлянам 13 см.: (Wilckens 2008: 45). Автор отмечает, что перевод «нежели человекам» (*than men*), используемый новой исправленной стандартной версией Библии, на которую он ссылается, ближе к греческому варианту (*anthrōpōis*). А встречающийся вариант перевода «нежели властям», по всей видимости, является подтверждением того факта, что эти строки часто читались параллельно со строками, посвященными властям в Послании к римлянам 13. Деяния 5:29 является лишь очередным ва-

лиан считает, что властям следует подчиняться только в их собственной сфере. Если они посягают на божественные дела, христианин должен быть готов к мученичеству (Скорп. 14).¹⁷ Схожая тенденция заметна и в более позднее время. Лютер, который отсылает к Деяниям 5:29 среди других библейских стихов, ограничивает государственную власть сферой земных дел и требует свободы вероисповедания, которая может быть реализована, например, в отказе отвергнуть религиозные книги (Luther 1900: 265–271). Именно так Ранке понимает Павла: христианин должен иметь свободу вероисповедания, а меч накажет тех, кто совершает зло (Ranke 1883: 184).

Иммануил Кант предписывал повиновение власти, которая через свои законы представляет общую волю народа (Кант 1965: 254–356). В моей собственной, финской традиции эта тенденция прослеживается в идее особой *законной* власти. Это маскирует повиновение любой разновидности власти.¹⁸

История показывает, что и в библейских исследованиях, и в других прочтениях ограничительный принцип — будь то *clausula Petri*, закон или что-либо еще — выносится за пределы обсуждаемого отрывка. Это выдает тот факт, что найти ограничительный принцип в самом отрывке не удается.

Редкие личности, которых устраивала неограниченная власть, могли цитировать слова Павла без дальнейших комментариев. Томас Гоббс, приписывавший неограниченную власть в обществе суверену, цитирует Послание к римлянам 13:1–6 для того, чтобы показать, что оправдания, пусть даже основанного на вере, для неповиновения «гражданским властям» не существует (Гоббс 3.42). Гоббс все понял правильно. В Послании к римлянам 13 Павел не налагает ограничений на власть. Он просто полагает, что их безграничное влияние в любом случае идет на благо. Наша задача — разобраться в этом: как Павел мог заявить подобное?

риантом знаменитого высказывания Сократа у Платона (Платон 29d), имевшего большую историю заимствований, например, в тексте Эпиктета: «Когда ты являешься к кому-нибудь из высокопоставленных, помни, что и другой сверху видит все происходящее, и что ты должен быть угодным более ему, чем этому человеку» (Эпиктет 1.30.1).

¹⁷ «Скорпиак, или противоядие от угрызения Скорпионов». См. перевод: «Творения Тертуллиана, христианского писателя» (1850).

¹⁸ Йохан Вильгельм Снелльман (1806–1881), один из влиятельных философов Финляндии, утверждал, что повиновение властям должно сочетаться с пониманием рациональности государственного закона. Полное повиновение властям означало бы повиновение любым иррациональным законам и случайным правителям (*Läran om staten* 18 = *Samlade arbeten* III, 341). Благодаря общей воинской повинности большинство финских мужчин принимали присягу и клялись в верности законной власти (“*laillinen esivalta*”/ “*laglig överhöghet*”), происхождение которой глубоко укоренено в политической ситуации начала XX в. (Huttunen 2010: 91–113).

Послание к римлянам 13 и античная этика сильнейшего

Исследователи и другие читатели Послания к римлянам 13:1–7 всегда отмечали теологическую сторону высказывания: власть установлена Богом. Но что делает божественное установление *социально* видимым? Это использование силы: «Существующие же власти от Бога установлены» (Рим 13:1). Власть делает себя видимой в своей способности жестоко подавлять любое сопротивление. Начальствующие *страшны* для тех, кто плохо себя ведет, их *меч*¹⁹ порождает *страх*, и они являются *отмстителями*²⁰ (Рим 13:3–4). Публичное одобрение хорошего поведения — лишь единичное исключение среди серии жестоких и вселяющих страх мер.

Павел резюмирует мотивы для подчинения в Послании к римлянам 13:5. По его словам, человек находится под давлением, *anankē*, порожденным страхом наказания и совестью. Очевидно, наказание отсылает к начальствующему, несущему меч, который буквально является «отмстителем в наказание»: человек должен подчиняться ему из страха быть наказанным. Сложнее определить, что есть давление, порожденное совестью. Совесть так или иначе отсылает к размышлению. В данном контексте создается впечатление, что Павел говорит о понимании божественно установленного порядка и способности власть имущих сокрушить любого противника: человек подчиняется не только из слепого страха, но и потому, что понимает ситуацию. В отличие от философов, которые рассуждали о том, следует ли царю быть живым воплощением закона в государстве или почитать богов и т. д., Павел не предлагает идеала правителя. В его словах также нет и следа критического отношения к власти имущим, столь важного в иудейских пророческих книгах или в истории Второзакония.²¹ Он говорит не о том, какой *должна* быть власть, но о том, какая она есть, и чего она может добиться путем принуждения. Те, кому адресовано послание Павла, должны сознавать, какова «существующая власть». В этом заключается его политический реализм.

Отсылка к пониманию означает, что слова Павла имели смысл для его современников — очевидно, по причине того, что они соответствовали нравственным нормам, определявшим отношения между более сильными и более слабыми. Начнем с того, что на этих нормах был построен *Pax Romana*. Вергилий говорит: «Римлянин!

¹⁹ Слово «меч» (*machaira*) отсылает не к смертной казни (*ius gladii*), а к насильственной власти в принципе (ср.: Рим 8:35).

²⁰ «Отмститель» (*ekdikos*) также может отсылать к определенному должностному лицу, а идея мести также присутствует в Послании к римлянам 12:19.

²¹ О рассуждениях философов и связях с иудейскими текстами см., напр.: (Harrison 2011: 279–308).

Ты научись народами править державно — в этом искусство твое! — налагать условия мира, милость покорным являть и смирять войною надменных» («Энеида» 847–852). В «Деяниях божественного Августа» император с гордостью сообщает о том, что запер храм Януса-Квирина, «когда благодаря победам по всей империи римского народа на суше и на море порожден мир» («Деяния божественного Августа» 13). Порядок в мире восстанавливают вооруженные силы. Легионы, подавляющие провинции, приносят мир и справедливость.²² Это не сильно отличается от слов Павла, касающихся меча.

Римская армия была предназначена не только для войны. Она также занималась поддержанием внутреннего мира. Правда, эта полицейская служба была направлена не столько на то, чтобы защитить людей, сколько на обслуживание интересов империи (Campbell 2002: 88; Fuhrmann 2012: 8, 91, 119; Huttunen 2014). В случае беспорядков «грубая сила часто была целесообразна и эффективна, особенно когда речь шла о плохо снаряженном городском населении» (Hubbard 2005: 423). По словам Павла, эти силы есть «божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим 13:4).

Тереза Морган (Morgan 2007: 63–67) замечательно описала общественную мораль ранней Римской империи, опираясь на различные источники. Так, большинство дошедших до наших дней басен посвящены отношениям между слабыми и сильными. Иерархия в них воспринимается как нечто естественное. Слабым рекомендуется не стоять на пути у сильных, но они могут попробовать продемонстрировать свою полезность. В свою очередь, сильным не следует вредить себе неблагоприятным обращением с нижестоящими. Образцовые речи, на которые ссылается Морган (Morgan 2007: 136, 142), демонстрируют доверие (*fides*) по отношению к личностям более высокого звания, но все общество взаимосвязано: каждый связан с теми, кто стоит выше и ниже него. Государственные институты воспринимаются в качестве морального авторитета, в особенности армия, цензоры, магистратуры и суды. Сходство с идеями Павла очевидно.

Морган (Morgan 2007: 274–299) показывает, что общественная мораль была связана с философией. В вопросах о более слабых и более сильных она часто маскировалась под универсальный закон: «То, что сильнее, всегда да одерживает верх над тем, что слабее» (Эпиктет 1997: 1.29.13). Идея такого закона идет от Гесиода, который считал его характерным для животных, а не для людей. Люди должны следовать не путем насилия, а путем справедливости, дарованным Зевсом (Op. 210, 274–281).²³

²² О *Pax Romana* и его связи с такими понятиями как «свобода» и «безопасность» см.: (Dmitriev 2011: 368–377).

²³ См. также другие примеры: (Räsänen 1992: 81–82).

Таким образом, Гесиод предпочитал справедливость силе. Однако в проведении различия между справедливостью и силой есть серьезная проблема. Это заметно, например, у Эпиктета, который играет с двумя значениями греческих слов *kreissōn* и *cheirōn*: они могут пониматься в смысле силы (более сильный/более слабый), но также в смысле морали (лучше/хуже).²⁴ Эпиктет признает, что десятеро физически сильнее одного, в то время как один может превосходить их в моральном отношении. Это дает ему возможность критиковать власть, несмотря на ее превосходство в плане физической силы и силы принуждения.²⁵ Павел, однако, не проводит никаких различий: те, кто властвуют физически, хороши в моральном отношении.

В диалогах Платона персонажи, выступающие за право сильнейших, подчиняют мораль власти таким образом, что моральным оказывается то, что таковым называет власть («Государство» 338e–339a и «Горгий» 483a–484c). Сам Платон не принимает эту относительную мораль. Не принимает ее и Павел, так как он не релятивизирует мораль. Благо, поддерживаемое властями (Рим 13:3–4), есть благо, которое он рекомендует для отношений внутри христианской группы (Рим 12:9–10; 13:8) (Wilckens 1982: 31; Huttunen 2009: 97–98).²⁶

На мой взгляд, наиболее яркую параллель можно провести между мыслью Павла и «Историей Пелопоннесской войны» Фукидида. В так называемом мелосском диалоге афиняне угрожают разрушить маленький город Мелос, если жители не сдадутся. Мелосцы на манер Гесиода говорят, что верят, что боги будут на их стороне, потому что они благочестивы. Афиняне самонадеянно отвечают им: «Ведь о богах мы предполагаем, о людях же из опыта знаем, что они по природной необходимости (*anankaia*) властвуют там, где имеют для этого силу». Афиняне просто следуют этому закону, убедившись в его действенности, и поэтому верят в божественную поддержку (Фукидид 5.104–105).

Как показывает Эпиктет, право сильнейшего было хорошо известно и в более поздние времена. Оно также встречается в одном из иудейских источников. Иосиф Флавий говорит, что он посоветовал Иерусалиму сдаться, потому что город сражался не только против римлян, но и против Бога, который находился на стороне Италии. Божья воля видима, потому как есть «закон, твердо установленный как у животных, так и у людей — это, что более сильное ору-

²⁴ Лидделл, Джонс, Скотт о *kreissōn* и *cheirōn* (Liddell, Jones, Scott 2011).

²⁵ См. дальнейший анализ текста Эпиктета в (Huttunen 2009: 63–65), о критике властей Эпиктетом: (Huttunen 2009: 83–92).

²⁶ К такому же выводу приходит и Торстейнссон (Thorsteinsson 2010: 98–99), но в качестве оправдания говорит: «сложно поверить», что это могло бы означать полное принятие власти в буквальном смысле.

жие всегда побеждает и что слабые покоряются более сильным» (Иосиф Флавий 5.378). Павел разделяет это мнение: Бог на стороне сильнейших.

Мелосский случай часто приводится в качестве примера политического реализма, который считается безнравственной политикой власти.²⁷ Однако это не тот случай, ведь в древнем мире сильнейшие также связаны определенными обязанностями по отношению к нижестоящим. Афиняне советуют мелосцам не думать, что их чести противоречит «отказ от сопротивления великой державе, которая выставляет умеренные требования». Этот совет представляется в качестве общей мудрости: по отношению к нижестоящим правильнее проявлять сдержанность (Фукидид 5.111).

Сдержанное отношение к подчиненным является моральным кодексом иерархически структурированной реальности. В действительности могущественные нуждаются в своих подданных для поддержания своего могущества и богатства. Мелос был разрушен исключительно как вселяющий страх пример бунтарства среди других второстепенных городов в поле влияния Афин. Но став стандартной процедурой, уничтожение подчиненных уничтожило бы самих афинян (Crane 1998: 291–293). Быть сдержанным по отношению к более слабым римлянам советуют и в процитированной ранее строфе из «Энеиды»: «Милость покорным являть и смирять войною надменных (*parcere subiectis et debellare superbos*)» («Энеида» 6.853; перев. С. Ошерова)

Как мы уже видели выше со ссылкой на Морган (с. 120 наст. изд.), в Риме считалось, что нижестоящие должны подчиняться, а могущественные — быть милостивыми.

Джеймс Р. Харрисон, который поддерживает так называемое антиимперское прочтение, готов признать реализм Павла. Он обращает внимание на то, что «значительный акцент, который ставится Павлом на благоразумный “страх” перед властями, является [...] дальновидным признанием политических реалий первого века» (Harrison 2011: 313). Завершая свой анализ Послания к римлянам 13 Харрисон отмечает, что Павел отвергал открытое сопротивление как «трагический просчет в отношении решимости Рима подавить любой бунт» (Harrison 2011: 323). Я отношусь к идее антиимперского «скрытого послания», которое Харрисон обнаруживает в Послании к римлянам 13, с большим подозрением, но готов признать, что политические взгляды Павла не сводятся целиком и полностью к Посланию к римлянам 13.

²⁷ В качестве примера см. ссылки, приведенные Крейнсом (Crane 1998: 23n3).

Фантазия становится реальностью

Я продемонстрировал, что Послание к римлянам 13:1–7 представляет собой христианизированную версию античной общепринятой этики. Отправным пунктом для нее послужила преобладающая социальная иерархия, основанная на насилии. Ее жестокий реализм заключался в том, что она препятствовала любым попыткам изменить общество. Однако дело не только в этом. Как отчетливо показал Ранке, учение Павла о власти является реакцией на политический запал в основании христианской веры, который разделял сам Павел.

Желающие стать членами христианского сообщества приобщались к нему через крещение — обряд инициации этого второстепенного культа. В процессе инициации обычно раскрывались основные верования культа. Но интерес для данной статьи представляет социальное измерение новой веры. В Послании к галатам Павел провозглашает: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3:27–28).

Эта максима, по всей видимости, была неотъемлемой частью проповеди крещения (*παράνεσις*). В других местах Нового Завета она всегда упоминается вместе с крещением (1 Кор 12:13; Кол 3:11).²⁸ Можно легко увидеть, что безразличие к этнической принадлежности лежит в основе учения Павла, предоставляющего место среди христиан неевреям, а проповедь, связанная с крещением, демонстрирует его безразличие и в отношении принадлежности крещенных к другим группам.

Любопытно, что Павел также говорит о крещении вскоре после отрывка, в котором излагает свое учение о властях. В конце 13 главы он сосредотачивается на надвигающемся конце этой эры и придает особое значение правильному образу жизни. «Облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа», увещевает он (Рим 13:14), что явно отсылает к крещению: человек должен жить жизнью, достойной того, кто облекся в Христа (Jewett 2007: 827–828). На самом деле, это жизнь, имитирующая грядущий мир после эсхатологического поворота, как объясняет Павел ранее в этом же послании.

В Послании к римлянам 6 Павел решительно выступает против грехов, совершенных христианами. В качестве довода он приводит

²⁸ В Кол 3:11 нет прямого указания, однако символ «одежды» в строфах 3:9–10 явно отсылает к крещению. «Крещение через погружение в воду играло роль в развитии «символизма одеяний»: кандидат оставлял свое одеяние, когда заходил в воду, и надевал свежую одежду, когда выходил из нее» (Wilson 2005: 250).

крещение: в крещении христиане мистически умирают для греха вместе с Христом. Затем он приходит к этическому выводу: «Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» (Рим 6:5). Любопытно, что *будущая* жизнь после воскресения проецируется на *настоящую* в качестве этической нормы (Huttunen 2009: 148–149).

Как показывает проповедь крещения, одним из краеугольных камней этой этической нормы является отсутствие этнических, статусных, гендерных или, как я полагаю, любых других характеристик. Конечно, это не значит, что такие характеристики каким-то образом исчезнут, но они являются *адиафорой*. Эта позиция сближает Павла с этикой стоиков. Согласно учению стоиков, мир организован божественным *логосом*. Следовательно, даже социальная структура мира установлена при вмешательстве божьей силы.

В философии стоиков каждый человек занимает определенное положение в обществе в соответствии с божьей волей. Неважно, каким окажется это положение. Важно выполнение своих обязанностей в качестве должностного лица, или раба, или в любом другом положении, в котором оказывается человек. Все люди равны между собой, а разные чины — это всего лишь роли, написанные божественным Драматургом. Следовательно, стоик-рабовладелец не обязан освобождать своих рабов, но должен относиться к ним гуманно (Huttunen 2009: 24–26, 45).²⁹ «Разве ты не будешь памятовать о том, кто ты такой и над кем властвуешь? Что — над родными, что над братьями по природе?» («Беседы» 1.13.4).

Аналогия между суждениями стоиков и Павла ясна: социальные различия — это *адиафора*, но в реальной жизни они не отвергаются. Интересно, что Павел призывает всех оставаться в том социальном положении, которое они занимают. Даже рабам не следует пытаться обрести свободу (1 Кор 7:17–24). В этих стихах настолько ярко выражены аналогии с идеями и даже терминологией стоиков, что я назвал их христианской версией стоицизма (Huttunen 2009: 26–31).³⁰

В качестве внутреннего убеждения христианство Павла не менее влиятельно, чем стоицизм. Свидетельство тому — короткое послание Павла к некоему Филемону. В послании речь идет о рабе Онисиме, который, по всей видимости, был беглецом. Павел возвращает Онисима его владельцу «не как уже раба, но выше раба, брата воз-

²⁹ Об идее равенства у стоиков, в особенности гендерного равенства, см.: (Grahn 2013).

³⁰ Высказывание Павла о рабах можно понимать и так, что рабам следует добиваться освобождения, когда это возможно. В таком случае параллель со стоицизмом может быть даже более явной (Bonhöffer 1911: 171). Однако выше я спорю с интерпретацией, в рамках которой Павел мог бы проповедовать освобождение, с филологической точки зрения.

любленного» (Филем 16). Хотя короткое личное письмо не следует воспринимать как всеобъемлющее высказывание на тему рабства или даже на тему его отношения к беглецам,³¹ гуманность его тона отчетлива и хорошо сочетается с проповедью крещения.

В Послании к римлянам 13:14 за проповедью крещения следует реальное наставление тем, кто обладает властью в христианском сообществе: им надлежит без споров принимать «неможных в вере» в своих рядах (Рим 14:1–15:7). Речь идет о слабости и силе в духовном отношении: слабые боятся «идоложертвенного», в то время как сильные, к коим Павел причисляет и себя, знают, что «нет ничего в себе самом нечистого» (Рим 14:14). Такая духовная сила подобна моральной силе, продемонстрированной физически побежденным человеком в примере Эпиктета (см. выше). Классификация людей по их силе, в том числе в интеллектуальном, моральном и духовном отношении, является характерной чертой античного мышления.

Павел не отрицает разделения на слабых и сильных в вере. Он принимает социальную иерархию даже внутри группы христиан. Что, однако, является второстепенным, потому как обе подгруппы разделяют общий интерес, который заключается в том, чтобы прославлять Бога: «Кто ест, для Господа ест, ибо благодарит Бога; и кто не ест, для Господа не ест, и благодарит Бога» (Рим 14:6). Человек должен просто принимать действия других как разные плоды одних и тех же убеждений.

Ссылаясь на Послание к римлянам 14, Ален Бадью утверждает:

Павел изо всех сил старается объяснить, что к предписаниям в еде, поведению раба, астрологическим прогнозам, наконец, к самому факту быть иудеем или греком, или к чему-то подобному — ко всему этому можно и должно подходить как ко внешним факторам на пути истины и, вместе с тем, совместимым с ним (Бадью 1999: 85).

Такое пояснение, несомненно, верно в отношении Послания к римлянам 14, но было бы преувеличением распространять его на все убеждения Павла, как это пытается сделать Бадью.

Бадью хочет показать, что Павел поддерживает не антисемитизм и мизогинию, а истинный универсализм, который устраняет все различия (Бадью 1999: 85–89).³² Так, например, в Послании к

³¹ См.: (Glancy 2002: 91–92).

³² Бадью утверждает, что Павел не обвинял евреев в богоубийстве. Это верно, но, тем не менее, вводит в заблуждение. Хотя Павел не говорит о богоубийстве, он беспощадно обвиняет евреев в том, что они являются врагами человечества и убили Христа (1 Фес 2:15). Это настолько преувеличено, что кажется искажением. Источниками это предположение не подтверждается. Бадью более чувствителен в отношении женщин. Он признает, что иногда Павел излагает мысли,

римлянам 9–11 мы можем прочесть длинное рассуждение о евреях. Стало быть, у Павла действительно было серьезное намерение найти место для евреев-нехристиан в спасении, но он колебался между различными вариантами и, в конце концов, оставил это на усмотрение Бога.³³ Ему так и не удалось найти универсальное решение, но само намерение нельзя отрицать.

Границы универсализма Павла ясно очерчиваются, когда его идеи сравниваются с идеями стоиков. Рунар Торстейнссон (Thorsteinsson 2010: 209) утверждает, что «римское христианство и римский стоицизм имеют фундаментальное сходство в вопросах морали и этики», но что лишь в учении стоиков речь шла об универсальности человеческой природы. Христианские же тексты «приберегают свои главные добродетели для людей, разделяющих эту веру». Это легко заметить, к примеру, в Послании к римлянам 13:8–10: здесь Павел увещевает *христиан* жить во *взаимной* любви.

Конечно, Павел не оставляет нехристиан вообще без внимания, но в основном сосредотачивает свое внимание на внутригрупповых вопросах (Huttunen 2009: 71; Thorsteinsson 2010: 193–194), поскольку равенство всех людей тесно связано с верой и крещением во Христа. Преодоление различий, скажем, между рабами и свободными весьма похоже на то, о чем говорили стоики, однако это равенство основано не на общности человечества — это равенство во Христе. Яркой иллюстрацией здесь служит послание к Коринфянам 1 7:17–24 (Huttunen 2009: 36).

Тем не менее, у раннего христианства действительно была глобальная миссия — научить все народы (*ethnē*) (Мат 28:19). Такова была и миссия Павла, считавшего себя «Апостолом язычников» (Рим 11:13).³⁴ Отсутствие независимой гуманистической заинтересованности по отношению к чужакам предсказуемо в ситуации культа, связывающего любое благо с фигурой Христа. Вне Христа не существует ни свободы, ни равенства, ни братства.

Во времена Павла христианство было лишь еще одним локальным культом, и принимая империю такой, какая она есть, апостол попросту демонстрировал реализм. Чего он мог ожидать, так это появления нового порядка среди тех, кто нашел источник всех благ. Фантазия могла стать реальностью в той мере, в какой она стала ре-

которые были бы неприемлемы сегодня. Однако «единственный стоящий вопрос таков: как расценивать взгляды Павла на положение женщин, учитывая условия эпохи, в которую он жил, — как прогрессивные или, скорее, как реакционные?» (Бадью 1999: 87).

³³ Поясняющее рассуждение о (Рим 9–11) см. в тексте Ряйсянена (Räsänen 2008).

³⁴ В пересмотренном переводе, который цитируется в статье, Павел называет себя «Апостолом народов» (*ethnōn*). — *Примеч. перев.*

альностью в убеждениях христианского сообщества. На более общем уровне он мог возложить надежду только на Христа, который уничтожит «всякое начальство и всякую власть и силу» (1 Кор 15:24). В ожидании этой божественной революции стоит реалистично смотреть на вещи и вести тихую жизнь, подчиняясь существующей власти и пользоваться «миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (1 Кор 7:31). Так понимал Павла Якоб Таубес (Taubes 2004: 52–54), и это правильно. Но история не закончилась, когда умер Павел. Чего он не мог ожидать и даже представить себе, так это того, что фантазия превратится в реальность на уровне практики социальных структур еще до того, как мир закончится в этой его форме.³⁵

По крайней мере, в отношении рабства эти убеждения постепенно повлияли на общество. Климент Александрийский, ранний христианский теолог, живший около 200 г. н. э., потребовал сокращения рабского труда. Хотя теологи в основном допускали рабство, на него накладывалось все больше и больше ограничений. В каком-то отношении антииерархический дух разлагал систему рабства изнутри. Разумеется, в движении в сторону отмены рабства были и отступления назад, а всеобщая отмена рабства, конечно, произошла не только благодаря христианству.³⁶ Однако оно сыграло значительную роль в этом процессе (Klein 2000; Turley 2000).

Сегодня сложно представить себе какого-либо серьезного христианского лидера, разделяющего мнение Павла о том, что рабам не следует добиваться своей свободы. На уровне буквы современные христиане отказались от «того, что говорит Библия». Однако Павел сам говорит, что мы являемся рабами «в обновлении духа, а не по ветхой букве» (Рим 7:6; ср.: 2 Кор 3:6).³⁷ Он проповедовал духовные изменения, а значит, мы можем задать обоснованный вопрос, не является ли его учеником скорее тот, кто следует его духу, а не тот, кто следует его букве. С этой духовной точки зрения ограничения, нала-

³⁵ Джеветт (Jewett 2007: 803) предполагает, что Павел осознанно подвергал сомнению социальную структуру римской реальности, но советовал быть лояльными по отношению к властям, чтобы иметь возможность свободно нести в мир благую весть, которая, что само по себе довольно иронично, ставила под сомнение любые власти.

³⁶ То, что идея Павла о равенстве среди христиан была легко заменена прежней моралью права сильнейшего, проиллюстрировано Климентом Римским, который писал на несколько десятилетий позже Павла: «Так пусть [...] каждый повинуется ближнему своему сообразно со степенью, на которой он поставлен дарованием Его. Сильный не пренебрегай слабого, и слабый почитай сильного; богатый подавай бедному, и бедный благодари Бога, что Он Даровал ему, чрез кого может быть восполнена его скудость» (Писания мужей апостольских 2007).

³⁷ В русскоязычном переводе используется слово «служить». — *Примеч. перев.*

гаемые на Послание к римлянам 13, могут быть обоснованы, хотя они и противоречат тому, что писал Павел. Разве подобные ограничения на самом деле не придают новый импульс фантазии Павла о том, что наступит конец «всякого начальства и всякой власти и силы» (1 Кор 15:24)?

Перев. с англ. Ольги Булатовой

Библиография

- Бадью, Алан (1999). *Апостол Павел. Обоснование универсализма*. М.; СПб.: Московский философский фонд «Университетская книга».
- Вергилий (2009). *Буколики; Георгики; Энеида*. М.: АСТ.
- Гоббс Томас (2001). *Левифан*. М.: Мысль.
- Евсевий Памфил (2006). *Церковная история*. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.
- Кант, Иммануил (1965). «Метафизика нравов», в Кант, Иммануил, *Сочинения*, в 6 тт. М.: Мысль.
- Писания мужей апостольских (2007). Пер. протоиер. Петра Преображенского с ввод. ст. и коммент.; предисл. Р.В. Светлова. СПб.: Амфора.
- Платон (2006). *Диалоги*. М.: АСТ.
- Плиний Младший (1982). *Письма Плиния Младшего*. М.: Наука.
- Светоний Гай Транквилл (1993). *Жизнь двенадцати цезарей*. М.: Наука.
- Тацит Корнелий (2012). *Анналы; История*. М.: Эксмо.
- Тертуллиан Квинт Септимий Флорент (1994). *Избранные сочинения*. М.: Прогресс-Культура.
- Флавий Иосиф (2012). *Иудейская война*. М.: Эксмо.
- Эпиктет (1997). *Беседы Эпиктета*. М.: Ладомир.
- Aland, Kurt, Eberhard Nestle and Erwin Nestle, eds. (1993). *Novum Testamentum Graece*. 27th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Aune, David E. (1998). *Revelation 6–16*. Word Biblical Commentary 52B. Nashville, Texas: Thomas Nelson Publishers.
- Barnikol, Ernst (1961). “Römer 13. Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrighkeitsbejahung von Römer 13,1–7.” In *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*, ed. Erich Klostermann, 65–133. Berlin: Akademie-Verlag.
- Bonhöffer, Adolf (1911). *Epiktet und das Neue Testament*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 10. Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker).
- Brennan, Tad (1998). “The Old Stoic Theory of Emotions.” In *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. The New Synthese Historical Library, Vol. 46. Eds. Troels Engberg-Pedersen and Juha Sihvola, 21–70. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Campbell, Brian (2002). *War and Society in Imperial Rome 31 BC — AD 284*. London: Routledge.
- Carter, T. L. (2004). “The Irony of Romans 13.” *Novum Testamentum* 46.3: 209–228.

- Cook, John Granger (2010). *Roman Attitudes Toward the Christians. From Claudius to Hadrian*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 261. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cooley, Alison E. (2009). *Res Gestae Divi Augusti: Text, Translation, and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crane, Gregory (1998). *Thucydides and the Ancient Simplicity: The Limits of Political Realism*. Berkeley: University of California Press.
- Cullmann, Oscar (1956). *Der Staat im Neuen Testament*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Dmitriev, Sviatoslav (2011). *The Greek Slogan of Freedom and Early Roman Politics in Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- Elliot, John H. (2000). *1 Peter. A New Translation with an Introduction and Commentary*. Anchor Bible 37B. New York: Doubleday.
- Elliot, Neil (1994). *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Engberg-Pedersen, Troels (2006). "Paul's Stoicizing Politics in Romans 12–13: The role of 13.1–10 in the Argument." *Journal for the Study of the New Testament* 29.2: 163–172.
- Fuhrmann, Christopher J. (2012). *Policing the Roman Empire. Soldiers, Administration, and Public Order*. Oxford: Oxford University Press.
- Glancy, Jennifer A. (2002). *Slavery in Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Grahn, Malin (2013). *Gender and Sexuality in Ancient Stoic Philosophy*. Philosophical Studies from the University of Helsinki, Vol. 41. Helsinki: University of Helsinki.
- Harrison, James R. (2011). *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome: A Study in the Conflict of Ideology*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 273. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hesiod (1920). *The Homeric Hymns and Homeric*. Trans. Hugh G. Evelyn-White. London: William Heinemann.
- Holloway, Paul (2009). *Coping with Prejudice. 1 Peter in Social-Psychological Perspective*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 244. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hubbard, Moyer V. (2005). "Urban Uprisings in the Roman World: The Social Setting of the Mobbing of Sosthenes." *New Testament Studies* 51.3: 416–428.
- Huttunen, Niko (2009). *Paul and Epictetus on Law. A Comparison*. Library of the New Testament Studies 405. London: T&T Clark.
- Huttunen, Niko (2010). *Raamatullinen sota. Raamatun käyttö ja vaikutus vuoden 1918 sisällissodan tulkinnoissa*. Historiallisia tutkimuksia 255. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Huttunen, Niko (2011). "The Bible, Finland, and the Civil War of 1918. Reception History and Effective History of the Bible as Contextualized Biblical Studies." *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 65.2:146–171.
- Huttunen, Niko (2013). "In the Category of Philosophy. Christians in Early Pagan Accounts." In *"Others" and the Construction of Early Christian Identity*, eds. Raimo Hakola, Nina Nikki and Ulla Tervahauta, 239–281. Publications of the Finnish Exegetical Society 106. Helsinki: The Finnish Exegetical Society.

- Huttunen, Niko (2015). "Brothers in Arms. Soldiers in Early Christianity." In *Gender, Social Roles and Occupations in Early Christianity*. Ed. Antti Marjanen, forthcoming.
- Jewett, Robert (2007). *Romans. A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- Klein, Richard (2000). "Sklaverei IV." In *Theologische Realenzyklopädie* 31, ed. Gerhard Müller, 379–383. Berlin: Walter de Gruyter.
- Krauter, Stefan (2009). *Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neonischen Zeit*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 243. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kyrychenko, Alexander (2014). *The Roman Army and the Expansion of the Gospel: The Role of the Centurion in Luke-Acts*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 203. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lake, Kirsopp, trans. (1977). *The Apostolic Fathers*. 2 vols. [1912–1913]. Cambridge, MA: Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Liddell, Henry George, Scott, Robert and Jones, H. Stuart (2011). *A Greek-English Lexicon*. The Thesaurus Linguae Graecae Version. Oakland: University of California.
- Luther, Martin (1900). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Band 11. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Morgan, Teresa (2007). *Popular Morality in the Early Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moss, Candida (2013). *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. San Francisco: HarperOne.
- Räisänen, Heikki (1992). *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays*. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 43. Sheffield: JSOT Press.
- Räisänen, Heikki (2008). "Torn between Two Loyalties: Romans 9–11 and Paul's Conflicting Convictions." In *The Nordic Paul: Finnish Approaches to Pauline Theology*, eds. Lars Aejmelaeus and Antti Mustakallio, 19–39. Library of New Testament Studies 374. London: T&T Clark.
- Räisänen, Heikki (2010). *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ranke, Leopold von (1883). *Weltgeschichte 3: Das altrömische Kaiserthum. Mit kritischen Erörterungen zur alten Geschichte*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Riekkinen, Vilho (1980). *Römer 13. Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion*. Annales Academiae Scientiarum Fennicae: Dissertationes humanarum litterarum 23. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Roberts, Alexander, and James Donaldson, eds. (1994). *The Ante-Nicene Fathers*. 10 vols. [1885–1887] Reprint, Peabody, MA: Hendrickson.
- Schrage, Wolfgang (2001). *Der Erste Brief an die Korinther: 4 Teilband: 1Kor 15,1–16,24*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII/4. Düsseldorf: Benziger Verlag. Schrage, Wolfgang (2008). *Der Erste Brief an die Korinther: 1 Teilband: 1Kor 1,1–6,11*. 2. Auflage. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Snellman, Johan Vilhelm (1995). *Samlade arbeten III: 1842–1843*. Helsingfors: Statsrådets kansli.
- Taubes, Jacob (2004). *The Political Theology of Paul*. Trans. Dana Holländer. Stanford: Stanford University Press.

Как фантазия становится реальностью...

- Tepper, Yotam, and Leah Di Segni (2006). *A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar 'Othnay (Legio): Excavations at the Megiddo prison 2005*. Jerusalem: Israel Antiques Authority.
- Thorsteinsson, Runar M. (2010). *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Thucydides (1959). *History of the Peloponnesian War*, Vol. 3. Trans. C.F. Smith. London: Heinemann.
- Turley, David (2000). "Sklaverei V." In *Theologische Realenzyklopädie* 31, ed. Gerhard Müller, 383–393. Berlin: Walter de Gruyter.
- Weinrich, William C., ed. (2005). *Revelation. New Testament 12, Ancient Christian Commentary on Scripture*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Wilckens, Ulrich (2008). *Der Brief an die Römer 3: Röm 12–16*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wilson, R. McL. (2005). *Colossians and Philemon: A Critical Exegetical Commentary*. London: T&T Clark International.