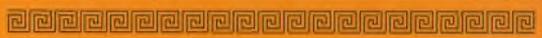


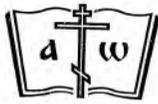
Послание святого апостола Павла к Римлянам
в отечественной библейской науке

Архиепископ Антоний (Паканич)

Архиепископ Антоний (Паканич)



**Послание
святого апостола Павла
к Римлянам
в отечественной
библейской науке**





**По благословию
Блаженнейшего ВЛАДИМИРА,
Митрополита Киевского и всея Украины**

Архиепископ Антоний (Паканич)

**Послание
святого апостола Павла
к Римлянам
в отечественной
библейской науке**

**с отдельными экскурсами
в западную библеистику**

Издательский отдел
Украинской Православной Церкви
Киев
2009

УДК 27-248.42-277

ББК 86.372

А 72

А72 Антоний (Паканич), архиеп.

Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику — К.: Издательский отдел УПЦ, 2009. — 232 с.

ISBN 978-966-2371-00-0

Предлагаемая читателю книга архиепископа Антония посвящена обзору достижений библеистики в изучении Послания святого Апостола Павла к Римлянам в русской библеистике. Кроме рассмотрения трудов отечественных богословов, в настоящем издании помещено и несколько экскурсов, обзорающих достижения западной науки и носящих преимущественно экзегетический характер.

Книга будет представлять интерес, прежде всего, для преподавателей и учащихся духовных школ а также для всех, кто интересуется богословской литературой и исследованиями церковной письменности.

ББК 86.372

ISBN 978-966-2371-00-0

© Издательский отдел

Украинской Православной Церкви, 2009

ОГЛАВЛЕНИЕ

Раздел I. Исагогика

Глава 1.

Основные вопросы исагогики 11

1. Состояние Римской Церкви ко времени написания к ней Послания 11

1.1. ОСНОВАНИЕ РИМСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ОБЩИНЫ 11

1.1.1. Несостоятельность римо-католической версии 15

1.1.2. Контраргументы протестантов 17

1.1.3. Версия епископа Михаила (Лузина) 20

1.1. ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ СОСТАВ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ 20

2. Повод и цель написания 24

3. Время написания 38

4. Место написания 39

5. Язык и стиль Послания 40

6. Подлинность и неповрежденность Послания 48

6.1. АВТОР ПОСЛАНИЯ 49

6.2. ПРОБЛЕМА ПОДЛИННОСТИ 12–15 ГЛАВ 50

6.3. ПРОБЛЕМА ДОКСОЛОГИИ 50

6.3.1. Причины возникновения проблемы 50

6.3.2. Первоначальное место доксологии 51

6.3.2.1. Внешние свидетельства 51

6.3.2.2. <i>Внутренняя связь 14-й и 15-й глав</i>	52
6.3.2.3. <i>Мнение Лютарда и Годе</i>	52
6.3.2.4. <i>Решение данного вопроса</i> <i>архиепископом Василием (Богdashевским)</i>	53
6.4. ПРОБЛЕМА ПОДЛИННОСТИ 15-й и 16-й глав.....	55
6.4.1. Обоснования критики подлинности 16-й главы.....	55
6.4.2. Контраргументы архиепископа Василия (Богdashевского).....	56
6.4.3. Вопрос об Акиле и Прискилле.....	57
6.4.4. Разбор имён приветствуемых лиц.....	57
6.5. РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОДЛИННОСТИ И НЕПОВРЕЖДЁННОСТИ ПОСЛАНИЯ РУССКИМИ БИБЛЕИСТАМИ XX ВЕКА НОВЕЙШЕГО ПЕРИОДА	59
6.6. ВЫВОДЫ ЗАПАДНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ	60
7. Разделение Послания по содержанию	63

Раздел II. Экзегетика

Глава 1.

Обзор экзегетических исследований..... 67

Глава 2.

Богословие послания..... 86

1. Грехопадение человека..... 86

1.1. СМЕРТЬ — ПРЯМОЕ СЛЕДСТВИЕ ГРЕХА АДАМА.
ПРОБЛЕМА Рим. 5:12..... 86

1.2. НЕВМЕНЯЕМОСТЬ ГРЕХА ДО ЗАКОНА..... 90

1.3. Рим. 5:12 в западной библеистике..... 93

1.4. ГРЕХ ЧЕЛОВЕКА — ПРИЧИНА ТЛЕННОСТИ ВСЕГО
ТВАРНОГО..... 110

1.4.1. Рим. 8:19–22 в западной библеистике..... 111

2. Греховность всего человечества	115
2.1. ГРЕХОВНОСТЬ язычников	115
2.1.1. Источники знания о Боге	116
2.1.2. Процесс отпадения язычников	117
2.1.3. Рим. 1:18–32 в западной библеистике.....	119
2.1.3.1. <i>Экзегеза Рим. 1:17</i>	120
2.1.3.2. <i>Причина идолопоклонства (Рим. 1:18–23)</i>	125
2.1.3.3. <i>Нравственная порча (Рим. 1:24–32)</i>	134
2.2. ГРЕХОВНОСТЬ ИУДЕЕВ	141
2.2.1. Юридический характер отношений между иудеями и Богом.....	141
2.2.2. Сущность подзаконной праведности	142
2.2.3. Невозможность оправдания делами закона	142
3. Вера в Иисуса Христа — единственный путь спасения ... 143	
3.1. СПАСИТЕЛЬНЫЙ ПОДВИГ ИИСУСА ХРИСТА — ОБЪЕКТИВНЫЙ ФАКТОР СПАСЕНИЯ.....	144
3.1.1. Тайна искупления.....	144
3.1.2. Жертва Христова — очистительная жертва	146
3.2. СПАСЕНИЕ ВЕРОЙ — ЕСТЬ ЯВЛЕНИЕ ПРАВДЫ БОЖИЕЙ 148	
3.2.1. Правда Божия	148
3.2.2. Вера — субъективное условие спасения	153
3.2.3. Учение о благодати.....	156
3.2.4. Крещение — начало жизни «под благодатью». Рим. 6... 157	
4. Христология. Проблема Рим. 9:5	159
5. Учение о предопределении Божиим	171
5.1. Рим. 8:28–30 в западной библеистике	174
6. Антропология	183
6.1. МАТЕРИАЛЬНАЯ СТОРОНА	183
6.1.1. Тело	183
6.1.2. Плоть	185
6.2. ДУХОВНАЯ СТОРОНА.....	188
6.2.1. Дух.....	188

6.2.2. Ум	189
6.2.3. Внутренний человек	190
7. Судьба Израильского народа	191
7.1. Причина избрания	191
7.2. Преимущества иудейского народа. Рим. 3:2; 9:4–5	192
7.3. Причина отпадения	193
7.4. Будущность еврейского народа	194
8. Отношение к власти	196
8.1. Рим. 13:1–7 в русской библеистике	196
8.2. Рим. 13:1–7 в западной библеистике	201
Заключение	221
Библиография	222

РАЗДЕЛ I

ИСАГОГИКА

ГЛАВА 1

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ИСАГОГИКИ

1. Состояние Римской Церкви ко времени написания к ней Послания

1.1. ОСНОВАНИЕ РИМСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ОБЩИНЫ

История не предоставляет нам достоверных сведений о первом основании Римской Церкви, поэтому в библеистике существует ряд гипотез, призванных решить эту проблему.

В качестве самого раннего свидетельства пребывания христиан в Риме обычно цитируется сообщение Светония об изгнании иудеев из Рима: «Иудеи, постоянно волнуемых Хрестом, он [Клавдий] изгнал их из Рима»¹. Оно надежно датируется благодаря сообщению Орозия в его «Истории против язычников» (VII. 6), приурочившего это событие к девятому году Клавдия, т. е. к 49 г. после Р.Х. Такая датировка согласуется с сообщением о том же изгнании в Деян. 18:2 и с рассказом о появлении Павла перед Галлионом в Деян. 18:12 и далее, которое датируется

¹ «Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit». — Светоний. *Божественный Клавдий* 25.4. В кн.: Гай Светоний Транквилл. *Жизнь двенадцати цезарей*. М., Правда, 1998. С. 185 (перев. М. Л. Гаспарова). Имя Chrestus по-разному понимается учеными, но большинство склонно считать это написание ошибочным вместо Christus. О путанице этих написаний говорят Тертуллиан (*Апология* 3), св. Иустин (*1 Апология* 4) и Лактанций (*Inst.* 4.7.5). См. Cranfield С. Е. В. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Vol. I. T. & T. Clark Publishers, 2004. P. 16. N. 2; Jewett R., Kotansky R. D., & Epp E. J. *Romans: A commentary*. Hermeneia — a critical and historical commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2006. P. 59.

этим же временем². Правда, некоторые ученые связывают сообщение Светония с сообщением Диона Кассия (60.6.6), относящимся к 41 г., о том, что евреи в Риме так умножились, что Клавдий посчитал нужным отнять у них право собраний³. Но более вероятно, по мнению большинства исследователей, изгнание иудеев из Рима отнести все-таки к 49 г., а что касается данных Диона Кассия, то вполне возможно, как считает Джеймс Данн, что Клавдий мог предпринять и то, и другое: в 41 г., в начале своего правления, — паллиативные и малоэффективные меры — закрытие синагог, а в 49 — решительные и суровые, т. е. изгнание⁴. (См. также об этом событии ниже, в 1.2).

Другое важное свидетельство принадлежит Амвросиасту, неизвестному автору толкования на 13 посланий св. апостола Павла, о том, что римские христиане «приняли веру во Христа без того, чтобы видеть славные чудеса или кого-нибудь из апостолов»⁵. Это вполне согласно с миссионерским принципом апостола Павла, сформулированным в этом Послании: «не строить на чужом основании» (Рим. 15:20, КП)⁶: если бы кто-нибудь из апостолов

² Таково мнение большинства историков: А. Momigliano, 1934; E. M. Smallwood, 1981; S. Benko, 1969; I. Levinskaya, 1996; D. A. Cineira, 1999 (см. Jewett R., Kotansky R. D., & Epp E. J. *Romans*. P. 60). См. также Cranfield C. E. V. *A Critical and Exegetical... V. I*. P. 16.

³ Так H. J. Leon, 1960; M. Stern, 1976, 1980, 1984; G. Luedemann, 1984 (см. Dunn J. D. J. *Romans*. Word Biblical Commentary. Vol. 38 A-B. Word Books, 1988. P. XLIX).

⁴ Так А. Momigliano, 1934; F. F. Bruce, 1962 и 1972; R. Jewett, 1979; E. M. Smallwood, 1981 (см. Dunn J. D. J. *Romans*. P. XLIX). Подробный разбор сообщений Светония и Диона Кассия в сопоставлении с Деян. 18:2 и другими данными, не без некоторой критики позиции Данна, но с выводами, в общем согласными с изложенным взглядом, см.: Watson Francis. *Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach*. Society for New Testament Studies Monograph Series 56. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 167–174.

⁵ «...nulla insignia virtutum videntes, nec aliquem apostolorum, susceperant fidem Christi...» S. Ambrosii Opp. III, 373, ed. Ballerini. Цит. по: Sanday W. & Headlam A. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh, 1902. P. XXV–XXVI.

⁶ Цитаты из Нового Завета, кроме специально оговоренных случаев, приводятся по Синодальному переводу (СП) или же по переводу под редакцией еп.

основал Римскую Церковь, он вряд ли написал бы Рим. (здесь и далее это будет означать Послание к Римлянам) в том виде, как мы его знаем. Кроме того, из Послания ясно, что Апостол рассматривал римлян как свою паству среди языческих народов (Рим. 1:6, 13–15) и весьма желал быть в Риме (Деян. 19:21, Рим. 15:22–24).

Сам апостол Павел говорит, что вера римских христиан «возвещается во всем мире» (Рим. 1:8), и это дает право предполагать весьма раннее возникновение христианской общины в Риме; он лично знает среди них лиц, прославившихся между Апостолами прежде его обращения (16:7). Однако имени основателя общины Апостол не называет. Профессор В. Р. Рождественский на этом основании полагает, что апостол Павел, по всей вероятности, и сам не знал, кто был основателем, «а иначе бы сказал об этом в Послании»⁷.

Преподаватель Московской Духовной Семинарии Н. Розанов считает, что христианство было принесено в Рим «пришельцами из Сирии», а именно греческими христианами из Антиохии⁸. Об этом свидетельствуют, как он полагает, греческие имена римских христиан, которых «приветствует в своем Послании Апостол»⁹.

Во всех остальных работах русских богословов по этому вопросу, начиная с «Руководства к истолковательному чтению книг Нового Завета» А. Иванова, приводятся свидетельства Климентовых «Recognitiones», где говорится, что ещё во время земной жизни Господа Иисуса Христа вести о Нем доходили до римлян и возбуждали в них не только удивление, но и веру¹⁰. И в этом нет ничего невероятного. После завоевания Иерусалима Помпеем

Кассиана (Безобразова) по изд.: *Новый Завет*, Slavic Gospel Press, 1990. В последнем случае они обозначаются КП.

⁷ Рождественский В. Р. *Конспект лекций по Священному Писанию Нового Завета, читанный студентам I-го и II-го курсов СПб Духовной Академии в 1887/88 учебном году*. С. 70.

⁸ Розанов Н. *Обозрение посланий святых Апостолов*. М., 1986. С. 13.

⁹ Там же.

¹⁰ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. К., 1873. С. 20–21.

в 63 г. до Р. Х., в Риме было много «военнопленных иудеев», которые занимали там «особый квартал по ту сторону Тибра»¹¹. Переселенцы сохраняли постоянное религиозное общение со своим отечеством, путешествуя на праздники и посылая требуемую законом дань для Иерусалимского храма¹². Поэтому и неудивительно, что весть об Иисусе Христе могла достигнуть и достигала столицы Римской империи во время Его земной жизни. Тем более, что некоторые из римлян были свидетелями окончательного суда над Ним, страшное исполнение которого сопровождалось столь великими чудесами, что один из римлян при самом кресте исповедал Божество Иисуса Христа (Мк. 15:39). «Обращение ко Христу сотника, — пишет епископ Никанор, — имело, конечно, влияние и на других римлян»¹³.

Наконец, в праздник Пятидесятницы, в день Сошествия Святого Духа на Апостолов, как свидетельствует об этом Деяния, среди свидетелей этого великого события были и римляне (Деян. 2:10), т. е. как жившие в Риме иудеи, так и прозелиты из язычников. Весьма возможно, что многие из них, поражённые чудом и вдохновенной проповедью апостола Петра, тогда же уверовали в Иисуса Христа как Спасителя мира и крестились¹⁴.

Новые семена веры могли быть занесены в Рим и теми иерусалимскими христианами из иудеев, которые после смерти святого архидиакона Стефана рассеялись во все страны¹⁵. Таковыми, вероятно, были Акила и Прискилла, которых апостол Павел называет своими сотрудниками во Христе Иисусе и которых благодарит не только он один, а и «вся церкви языческая» (Рим. 16:4).

¹¹ Герике Г. *Введение в Новозаветные книги Священного Писания*. М., 1869. С. 31.

¹² Рождественский В. Г. *Конспект лекций по Священному Писанию Нового Завета*. С. 70.

¹³ Никанор (Каменский), еп. *Толковый Апостол*. Ч. 2. СПб., 1904. С. 9.

¹⁴ Святой Феофан (Говоров), еп. *Толкование первых восьми глав Послания святого апостола Павла к Римлянам*. М., 1890. С. 4.

¹⁵ Рождественский В. Г. *Конспект лекций по Священному Писанию Нового Завета*. С. 70.

«Можно догадаться, — говорит В. Лебедев, — что эти лица и были устроителями Церкви Христовой в Риме»¹⁶.

Последовательно А. Иванов, Н. Розанов, святой епископ Феофан, В. Лебедев, архиепископ Аверкий высказывают мысль, что Римская Церковь хотя и не была непосредственно основана апостолом Павлом, но она и не была «совершенно чуждой для него», как это утверждает В. Вредэ¹⁷, а, скорее всего, её основателями были лица, очень близкие к святому Павлу, его ученики, которые «наставлены были на дело церковного строительства»¹⁸ самим Апостолом. Этим и объясняется, почему Римская Церковь была так близка его сердцу (Рим. 1:9–15)¹⁹.

1.1.1. Несостоятельность римо-католической версии

Святой Ириней, епископ Лиона, говорит, что Церковь в Риме основана и устроена «двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом»²⁰. На этом основании (но забывая упоминание святым отцом апостола Павла) и на основании свидетельств Евсевия Памфила²¹ и блаженного Иеронима Стридонского²² предание Римо-

¹⁶ Лебедев В. *Послания святых Апостолов и Апокалипсис*. Кн. 1. Тамбов, 1901. С. 39.

¹⁷ Вредэ В. *Происхождение книг Нового Завета* / Перевод с немецкого под редакцией Н. М. Никольского, 1908. С. 26.

¹⁸ Лебедев В. *Послания святых Апостолов и Апокалипсис*. С. 39.

¹⁹ Розанов Н. *Обозрение посланий святых Апостолов*. С. 13.

²⁰ Святой Ириней Лионский. *Против ересей // Ранние отцы Церкви*. Брюссель, 1988. С. 630.

²¹ «В царствии того же Клавдия, всеблагий и человеколюбивый Промысл приводит в Рим Петра... Петр... принёс с востока на запад многоценное сокровище духовного света, — проповедал там светозарное и спасительное для душ слово о Царствии Небесном». Евсевий Памфил. *Церковная история*. СПб., 1858. С. 77.

²² «Апостол Петр, родом галилеянин, первый христианский епископ, основав сначала Антиохийскую церковь, отправляется в Рим, где, проповедуя Евангелие 25 лет, состоит в это время епископом этого города». Блаженный Иероним Стридонский. — *Изложение хроники Евсевия Памфила // Творения*. Ч. 5. К., 1910. С. 326–327. Более подробную аргументацию католиков дает епископ Михаил (Лузин) в: *Римская Церковь и Послание к Римлянам*. Тула, 1905. С. 4–5. Непонятно лишь, почему епископ Михаил, хронологически излагая свидетельства историков, Евсевия помещает после блаженного Иеронима, указывая:

каголической церкви утверждает, что святой апостол Пётр, после своего чудесного освобождения из темницы в 43 г., прибыл из Иерусалима в Рим и епископствовал там в течение 25 лет до самой своей мученической кончины в 67 г., т. е. католическая традиция настаивает на том, что святой первоверховный Апостол был не просто основателем Римской церкви, но и бессменным её епископом в течение четверти века. В таком случае получается, что апостол Пётр был в Риме, когда апостол Павел писал своё Послание. Однако это противоречит как имеющимся у нас данным, так и характеру миссионерской деятельности «Апостола языков», который «старался благовествовать не там, где уже было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании» (Рим. 15:20) и «не хвалиться готовым в чужом деле» (2 Кор. 10:16). Очень убедительно об этом пишет епископ Феофан²³. Архиепископ Аверкий, почти дословно воспроизводя мысль святителя Феофана, пишет: «Если бы святой апостол Пётр был в Риме епископом, неужели же святой Павел дерзнул бы поучать его паству, а если бы и счёл всё же нужным обратиться к римской пастве с посланием, то, конечно, не помимо святого Петра, и так или иначе упомянул бы его имя в Послании»²⁴.

Не было святого Петра в Риме и до окончания первых уз святого Павла, ибо Деесписатель, повествуя о прибытии апостола Павла в Рим и о его проповеди там (Деян. 28:16–31), упомянул бы, что в Риме в это время находился святой апостол Пётр²⁵. Но святой Лука молчит, и это молчание ясно свидетельствует, что святой апостол Пётр не мог быть в Риме раньше святого апостола Павла²⁶, а значит, не мог быть первым и единоличным основателем Римской Церкви в прямом смысле²⁷.

«то же самое рассказывает Евсевий в своей хронике» (С. 5), будто Евсевий излагает «Хронику» Иеронима, а не наоборот.

²³ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав Послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 5–7.

²⁴ Аверкий (Таушев), арх. *Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета*. Ч. 2. Джорданвилль, 1987. С. 196.

²⁵ Лебедев В. *Послания святых Апостолов и Апокалипсис*. С. 39.

²⁶ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав Послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 7.

²⁷ Никанор (Каменский), еп. *Толковый апостол*. С. 10–11.

Епископ Феофан говорит, что римское предание об основании их Церкви святым апостолом Петром может быть приемлемо, если считать, что первые верующие в Риме были из числа обращенных в день Пятидесятницы, когда «действующим представляется преимущественно святой Пётр, другие же верующие там или этими обращены, или познали веру подобно им в другие праздники в Иерусалиме»²⁸. В таком отношении Рим действительно может считать Петра своим духовным отцом и свою веру производить от него. Святитель Феофан полагает, что это духовное начало, а потом мученическая кончина святого Петра в Риме и дали основание римлянам, «слив конец с началом, самое происхождение» их веры «производить от личного действия святого Петра в Риме». Потом это внесено было в исторические памятники²⁹.

1.1.2. Контраргументы протестантов

Возражения протестантов, не склонных ни под каким видом считать апостола Петра основателем Римской Церкви, в русской библиистике встречаются только у епископа Михаила (Лузина)³⁰, и дает он их достаточно подробно и неспроста.

Епископ Михаил показывает, что кроме контраргументов чисто внутреннего характера, которых придерживаются, как мы видели, и святой епископ Феофан, и архиепископ Аверкий, т. е. «правила проповеднической деятельности» апостола Павла не благовествовать там, где уже «действовали другие апостолы» и отсутствия указаний об основании римской общины апостолом Петром в Книге Деяний, протестанты обращают внимание и на свидетельства ранних церковных писателей, повествующих о проповеди апостола Петра в Риме. Тщательно и скрупулезно рассматривая их, они указывают, что только три свидетеля: Евсевий, Иероним и Орозий ясно говорят об основании Рим-

²⁸ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав Послания святого апостола Павла к Римлянам*. 1890. С. 8.

²⁹ Там же.

³⁰ Михаил (Лузин), еп. *Римская Церковь и Послание к Римлянам*. Тула, 1905. С. 5–8.

ской Церкви одним апостолом Петром, с указанием даже времени его прибытия в Рим, да и то Евсевий сам же «поправил свою ошибку, написав в своей истории, что Пётр прибыл в Рим уже в конце своей жизни»³¹, а значит, не мог быть основателем Церкви в Риме³². Но если всё-таки иметь ввиду все три свидетельства, то получается, что святой Пётр прибыл в Рим во второй год правления Клавдия, т. е. в 42 или 43 гг. Книга же Деяний повествует, что в год смерти Ирода Агриппы апостол Петр находился в Иерусалиме (12:1–23). Ирод умер в 44 или 45 году, следовательно, делается вывод, Пётр не мог быть в Риме во второй год правления императора Клавдия, так как срок в 1–2 года в то время был недостаточен, чтобы побывать в Риме и снова возвратиться в Иерусалим. Вообще, заключают протестанты, на основании как Книги Деяний, так и посланий святого Павла можно утверждать, что свидетельства некоторых древних писателей, будто апостол Пётр прибыл в Рим во второй год правления Клавдия и был там епископом 25 лет, не соответствуют действительности, ибо первые 20–25 лет по Вознесении Христа Пётр жил в Палестине и ее окрестностях. Исторические же свидетельства возникли оттого, что Евсевий был введен в заблуждение апокрифическим сказанием о поражении Симона волхва Петром в Риме. Два других писателя (Иероним и Орозий) безо всякой критики приняли слова Евсевия³³.

Англиканские библеисты Уильям Сенди и Артур Хидлем в своем кратком, но содержательном обзоре этой проблематики отмечают³⁴, что твердые свидетельства об основании Римской Церкви апостолом Петром относятся к позднему времени, а ранние слишком темны и неопределенны, чтобы на их основании можно было делать ясные выводы. К последнего рода свидетельствам они причисляют: 1) название «Вавилон» в 1 Пет. 5:13, откуда

³¹ Михаил (Лузин), еп. *Римская Церковь и Послание к Римлянам*. С. 7.

³² Мученическую кончину святой апостол Пётр принял в Риме в 67 г., а Послание святого апостола Павла к римским христианам написано не позже весны 59 г.

³³ Михаил (Лузин), еп. *Римская Церковь и Послание к Римлянам*. С. 6–7.

³⁴ Sanday W. & Headlam A. C. *A Critical and Exegetical...* P. XXVIII–XXXI.

ап. Петр пишет свое послание, что в ранней Церкви считалось зашифрованным именем Рима и вполне может соответствовать действительности (ср.: Откр. 14:8, 16:19); 2) упоминания у св. Климента Римского (*Кор.* V) и у св. Игнатия Богоносца (*Рим.* IV. 3) апостолов Петра и Павла вместе, что, впрочем, мало о чем говорит; 3) слова, приведенные Евсевием (*Церк. история* II. 25.8), из послания еп. Дионисия Коринфского (170–202 гг.) к римлянам, что они «соединили насаждение Петра и Павла у римлян и коринфян (τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτεῖαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων)», однако из Рим. ясно, что если ап. Павел и «насадил» Римскую Церковь, то не как первый основатель, и это соображение относится также к 4) свидетельству св. Иринея Лионского (см. выше, в 1.1.1); 5) Тертуллиан (*Scorp.* 15, *De praescript.* 36) и Гай (у Евсевия, *Церк. история* II. 25.6–7) говорят о мученичестве Петра и Павла в Риме. Остальные данные относятся уже к IV в. и сводятся к рассмотренной выше традиции двадцатипятилетнего епископства ап. Петра в Риме. Древность этой традиции западные ученые оценивают различно; по Сендею и Хидлему, можно уверенно считать ее существовавшей к концу первой четверти III в. Однако, в любом случае, заключают британские исследователи, столь раннее и столь длительное пребывание ап. Петра в Риме, особенно ввиду явного его отсутствия там во время написания Рим., делают историчность этого предания крайне маловероятной. Это единодушное мнение западных исследователей. Вот, к примеру, слова Чарльза Кранфильда: «Поскольку в своей самой ранней форме это предание [об основании Римской Церкви ап. Петром] связывает Павла с Петром, называя обоих со-основателями, и поскольку не может быть и речи о том, что Павел основал Римскую Церковь в обычном смысле слова, то, по-видимому, всё, что первоначально подразумевалось, — что Петр и Павел оба были в Риме, сыграли значительную роль в древней истории Римской Церкви и запечатлели свое апостольское служение мученичеством в Риме или его окрестностях, став тем самым в особенном смысле апостолами Римской Церкви, чьи останки она хранила»³⁵.

³⁵ Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical... V. I.* P. 16.

1.1.3. Версия епископа Михаила (Лузина)

«Рассматривая... два мнения католиков и протестантов, — говорит преосвященный Михаил, — нельзя не видеть, что оба они в крайности»³⁶. Строя свою версию, епископ Михаил пытается уйти от этих крайностей. Он не склонен считать, что апостол Пётр не мог быть в Риме в начале царствования Клавдия, тем более, если иметь ввиду происхождение Евангелия от Марка. По общепринятому мнению написано оно в Риме через 10–13 лет по Вознесении Спасителя под руководством апостола Петра. Видимо, во время гонения Агриппы (44 или 45 гг.), Пётр удалился из Иерусалима (Деян. 12:17) и прибыл в Рим, где было написано под его руководством Евангелие от Марка и произошло посрамление Симона волхва. «Не справедливо лишь то, — считает епископ Михаил, — что Пётр 25 лет епископствовал в Риме»³⁷. Его путешествие туда длилось всего 1–2 года, после чего он возвратился в Палестину.

В Рим впоследствии прибыли ученики апостола Павла, которые много потрудились над образованием Римской Церкви и довели её до цветущего состояния ко времени написания к ней Послания святым Апостолом³⁸.

1.1. ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ СОСТАВ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ

Как происхождение, так и первоначальная судьба Римской Церкви документально мало известна. Сохранилось только одно известие, относящееся к самому раннему периоду существования римской христианской общины — вышеупомянутый эдикт Клавдия, согласно которому все иудеи за постоянные возмущения изгонялись из Рима. Исследователи полагают, что, по всей вероятности, это были первые стычки иудеев-ортодоксов, не принявших Христа, с иудеями-христианами³⁹. Профессор В. Р. Рождественский считает, что, поскольку спор был связан с вопросом о Мес-

³⁶ Там же. С. 8.

³⁷ Там же. С. 9.

³⁸ Там же. С. 10.

³⁹ Среди сторонников этого мнения А. Momigliano, 1934; M. Stern, 1976, 1980, 1984, E. M. Smallwood, 1981; R. E. Brown and J. P. Meier, 1983; P. Lampe, 1987 (см. Dunn J. D. J. *Romans*. V. I. P. XLVIII).

сии, а для иудея Мессия — это, прежде всего, царь-завоеватель, то это и вызвало подозрение у римского правительства и побудило издать эдикт об изгнании из Рима всех иудеев⁴⁰. Епископ Феофан говорит, что правительство Рима не вникало глубоко в суть спора, «оно слышало только, что возмутители покоя выкрикивали имя Христа и осталось при мысли, что это он как-нибудь возбуждал их»⁴¹.

Как бы там ни было, около 50-го года все иудеи были изгнаны из Рима, и этому обстоятельству справедливо придается весьма важное значение в истории Римской Церкви. Если на первых порах большинство ее членов составляли христиане из иудеев, то после эдикта Клавдия, который распространялся как на правоверных иудеев, так и на иудеев-христиан (пример Прискиллы и Акилы, Деян. 18:2), большинство образовали, напротив, христиане из язычников, что придавало, без сомнения, совершенно иной характер ее церковной жизни.

Кроме того, изданный строгий эдикт должен был «вообще теснее сплотить, а главное — совершенно обособить христианскую общину от иудейства»⁴². Этим, отчасти и объясняется тот непонятный с первого взгляда факт, почему позже, когда апостол Павел в узах приведен был в Рим и обратился с проповедью к тамошним иудеям, они высказали почти совершенное незнакомство с христианством и воспринимали его проповедь, как учение совершенно новое (Деян. 28:22–29).

В западной науке дебаты о составе общины-адресата Послания к Римлянам восходят к фундаментальному труду «Paulus, der Apostel Jesu Christi» (1845, 1867) основателя Тюбингенской школы Фердинанда Христиана Баура, который считал, что большинство римской общины составляли обращенные евреи, т. е. иудео-христиане, что Рим. направлено против их партикуляризм-

⁴⁰ Рождественский В. Р. *Конспект лекций по Священному Писанию Нового Завета*. С. 71–72.

⁴¹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав Послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 10.

⁴² Рождественский В. Р. *Конспект лекций по Священному Писанию Нового Завета*. С. 72.

ма в защиту христианского универсализма и что центр тяжести его составляют главы IX–XI. Последнее мнение критиковали уже непосредственные ученики Баура, да и он сам позже фактически отошел от него, но мнение о преимущественном иудео-христианском составе общины разделяли затем и другие исследователи⁴³. В самом деле, в пользу этого мнения можно привести ряд соображений: Авраам назван «праотцом нашим по плоти» (Рим. 4:1); противопоставляется прежнее положение адресатов Рим. под Законом новому их положению, когда они свободны от Закона (Рим. 6:1–6); увещание не спорить о пище (Рим. 14) естественнее относить к евреям. Однако, например, и в 1 Кор. 10:1 ап. Павел говорит об израильянах «отцы наши», хотя никто не считает, что коринфские христиане были евреями. Похоже, что ему свойственно было ассоциировать себя с читателями своих посланий, чем могут объясняться вышеприведенные места. С другой стороны, такие фрагменты, как Рим. 1:5–7, 13–15, 15:14–16 и особенно слова «вам говорю, язычникам...» (11:13) не оставляют сомнения, что автор обращается к христианам из язычников. В результате общепринятым мнением об адресатах Рим. в западной науке на сегодняшний день является представление о смешанном характере общины. Хотя разные ученые различно оценивают вес той и другой составляющей — христиан из иудеев и христиан из язычников, более распространенный взгляд состоит в том, что ко времени написания Рим. вторых было значительно больше, чем первых, и что, соответственно, Апостол пишет преимущественно к христианам из язычников, иногда вполне свободно и легко переходя мыслью к другой составляющей общины, христианам из евреев. «В любом случае, — пишет Джеймс Данн, — ко времени написания Павлом послания христиане из язычников в Риме были, по всей видимости, в большинстве (вывод, согласный с большинством нееврейских имен в главе 16), а христиане из евреев чувствовали себя, вероятно, сугубо ранимыми как евреи, поскольку теперь они вынуждены были всё полнее отождествлять себя со значительно

⁴³ Представители этой точки зрения в более недавнее время: T. W. Manson, 1951; N. Krieger, 1959; T. Fahy, 1959 (см. Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical... V. I*, P. 18).

возросшими в числе домашними языческими церквями при всё возрастающем отлучении и отделении от синагог»⁴⁴. Крупнейший современный знаток Павловой письменности Эд Сандерс так резюмирует заключения ученых по вопросу состава Римской церкви: «Исследователи единодушно и без колебаний пришли к правильному выводу, что римская община была смешанной. Евреи упоминаются не только в Рим. 16 (главе, которая, возможно, не предназначалась для отправки в Рим); в Рим. есть два обращения к евреям, одно из которых представляется в значительной мере риторическим, однако другое — нет (Рим. 2:17; 7:1; в данном контексте “Закон” в 7:1 следует интерпретировать как еврейский Закон). Кроме того, общий характер аргументации этого письма, в которой так много внимания уделяется равенству евреев и язычников как до, так и после Христа, показывает, что Павел озабочен здесь ситуацией евреев. Это в значительной мере объясняется тем, что Павла беспокоит предстоящая конфронтация в Иерусалиме, но может указывать и на то, что он учитывал еврейское происхождение некоторых из римских христиан»⁴⁵.

Что касается социального состава Римской Церкви, то, судя по именам в Рим. 16, это были в основном рабы и вольноотпущенные, хотя, безусловно, она ими не ограничивалась⁴⁶. Роберт Джуит и Рой Котански, основываясь на работах Петера Лямпе по топографии древнехристианского Рима, называют места, где жили римские христиане в 50-х годах: квартал Трастевере и район Аппиевой дороги вокруг Порта Капена; население этих мест,

⁴⁴ Dunn J. D. J. *Romans*. V. I., P. LIII. Большинство современных авторов согласны, что значительно большую часть римских христиан составляли выходцы из язычников и что именно к ним в первую очередь обращается Апостол. Джуит и Котански называют: Barrett, Cranfield, Haacker, Schreiner, Witherington, Hans-Werner Bartsch, Brändle и Stegemann (см. Jewett R., Kotansky R. D., & Epp E. J. *Romans*. P. 70).

⁴⁵ Сандерс Э. П. *Павел, закон и еврейский народ* / пер. А. Л. Чернявского // *Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки*. М., РОС-СПЭН, 2006. С. 562.

⁴⁶ Sanday W. & Headlam A. C., *A Critical and Exegetical...* P. XXXIV–XXXV; Cranfield C. E. B., *A Critical and Exegetical...* v. I. P. 21; Dunn J. D. J. *Romans*. V. I., P. LII.

по характеристике Лямпе, составляли портовые рабочие, складские грузчики, матросы, гончары и другие мастеровые; это также были места поселения многочисленных иммигрантов с Востока, в том числе и евреев⁴⁷.

Поскольку вопрос об иудейском или языческом составе общины тесно связан с вопросом о цели Рим., мы вернемся к нему также в следующем разделе.

2. Повод и цель написания

Относительно повода к написанию Апостолом Послания к Римлянам в русской библеистике нет единого мнения.

А. Иванов, епископ Феофан, В. Лебедев, архиепископ Аверкий считают, что «из Послания не видно, чтобы римские христиане какими-либо недоумениями или разделениями, раздорами побуждали Апостола написать послание»⁴⁸. Побуждение к написанию Послания «было в самом Павле»⁴⁹. Апостол Павел многократно намеревался прийти в вечный город (Рим. 1:13), чтобы преподать лично «дарование духовное» (Рим. 1:11) «всем сущим в Риме возлюбленным Богу, званым святым» (Рим. 1:7), но разного рода препятствия мешали исполнению желания или, вернее, по выражению епископа Никанора, Апостолу пока «не давалось на это Божественное соизволение»⁵⁰.

Почему именно Рим так желал посетить святой Апостол?

Само Послание свидетельствует (15:23–24), что апостол Павел имел намерение осуществить миссионерское путешествие по западным областям империи, в частности, хотел посетить Ис-

⁴⁷ Jewett R., Kotansky R. D., & Epp E. J. *Romans*. P. 62–63 (поскольку Эпп был только редактором этой работы, в дальнейшем мы ссылаемся на нее как Джуит и Котански или Джуит-Котански). Работа Лямпе: Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Studien zur Sozialgeschichte*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987; 2d ed. 1989 (engl. tr.: *From Paul to Valentinus*, 2003).

⁴⁸ Лебедев В. *Послания святых Апостолов и Апокалипсис*. С. 40.

⁴⁹ Аверкий (Таушев), архиеп. *Руководство к изучению Священного писания Нового Завета*. С. 198.

⁵⁰ Никанор (Каменский), еп. *Толковый Апостол*. С. 11.

панию. Рим же, будучи столицей империи и центром языческого мира, мог служить, по замыслу Апостола, как полагает протоиерей А. Мень, опорным пунктом для его миссии на Западе⁵¹, поэтому перед своим предполагаемым прибытием туда он и излагает римским христианам сущность своего Благовестия. Внешним толчком, побуждением к написанию Рим. послужило, по убеждению всех библеистов, отправление из Коринфа в Рим Кенхрейской диаконы Фивы (Рим. 16:1–2). Накануне её отправления Рим. было «продиктовано Апостолом переписчику Тертию в доме Гая, в котором собиралась местная христианская община (Рим. 16:22)»⁵².

Прежде чем далее рассматривать разные точки зрения относительно повода и цели написания Рим., необходимо отметить, что все разногласия, как показывает их тщательное рассмотрение, зиждутся на различных предположениях относительно того, кто именно преобладал в Римской Церкви: иудеи или язычники и их взаимоотношения. Те, которые полагают, что она состояла преимущественно из обратившихся ко Христу иудеев⁵³, ссылаясь на Рим. 4:1, где Павел Авраама называет «отцом нашим», и на Рим. 7:1, где читатели (предполагаемые) изображаются людьми, находившимися под законом и теперь освободившимися от него, считают, что святой Апостол хотел дать римским христианам разъяснение относительно истинного смысла своей не связанной с законом Моисеевым миссии, и привлечь их на свою сторону, чтобы их недоверие не мешало ему действовать на Западе. Однако доказательства, приводимые «в пользу этого мнения, несостоятельны»⁵⁴, ибо апостол Павел и в других посланиях, написанных к различным Церквам, образовавшимся из обращенных язычников, говорит о древних иудеях: «отцы наши» (1 Кор. 10:1), — и предполагает в них знакомство с законом Моисеевым (Гал. 10:1). Очевидно, что по его представлению, все христиане были «новым народом Завета» и истинными потомками Авраама по духу. Оче-

⁵¹ Мень А., прот. *Словарь по Библиологии*. Загорск, 1986. Т. 5. С. 26.

⁵² Лопухин А. П. *Толковая Библия*. СПб., 1912. Т. 10. С. 392.

⁵³ «О послании святого апостола Павла к Римлянам». *Воскресное чтение*. 1838. № 4. С. 118.

⁵⁴ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 392.

видно и то, что христиане из язычников должны были знакомиться с Ветхим Заветом, как с исторической основой для понимания евангельской истории. Кроме того, целый ряд мест Рим. ясно указывает на читателей-христиан преимущественно из язычников. Так, в 1:5–6 Апостол причисляет римских христиан к призванным Иисусом Христом среди язычников; в 1:13 выражает надежду иметь «некий плод» между ними, как и у «других языков»; в 15:16 он выставляет свое Послание к ним как часть своего священнического служения среди язычников; в 11:13 прямо говорит о них, как о язычниках, тогда как в 9:3 иудеев называет своими братьями и сродниками по плоти. Наконец, в 28-й главе книги Деяний римские иудеи говорят Павлу, что о нём ничего не знают, не получали о нём из Иудеи никаких известий и о христианстве знают только то, что оно везде вызывает пререкания. Всё это трудно было бы понять, если бы Римская Церковь состояла из преобладающего большинства иудеев.

А. М. Бухарев смотрит на Римскую Церковь как на «образчик и сокращение», представляющее «общее состояние христианской Церкви, водворяющейся в мире языческом»⁵⁵. По его мнению, — и с ним согласен епископ Никанор (Каменский)⁵⁶ — апостола Павла тревожат острые разногласия верующих во Христа иудеев и язычников. Раздоры связаны с тем, как считают оба богослова, что для иудеев, хотя они и приняли Христа, свойственно было пристрастие к закону Моисееву, и, конечно, давало о себе знать впитываемое с материнским молоком сознание своего превосходства перед язычниками. Для них было непонятно: «Что же будут ветхозаветные отцы и обетования их, если с их потомками язычники имеют равное значение? Что же делать с богоданным законом, если дело оправдания обходится без него»⁵⁷. Иудеи недоумевали: неужели на самом деле отвергается возлюбленный Богом народ, которому даны обетования, а в Церкви Христовой займут первое место язычники, которые забыли истинного Бога

⁵⁵ Бухарев А. М. *О послании к Римлянам*. Б. м. и г. С. 8.

⁵⁶ Никанор (Каменский), еп. *Толковый Апостол*. С. 11.

⁵⁷ Бухарев А. М. *О послании к Римлянам*. С. 8.

и Его славу «измениша... в подобие образа тленна человека и птиц и четвероног и гад?» (Рим. 1:23).

Верующие же из язычников, когда видели, с одной стороны, большую часть иудеев, противящихся проповеди, а с другой, быстрое распространение веры Христовой между язычниками, легко могли «усвоить пренебрежение иудеями, как отверженными, и надмение собой и своим избранием от Бога»⁵⁸.

Исходя из такого состояния римской общины, А. М. Бухарев и епископ Никанор полагают, что целью Рим. было примирение двух спорящих сторон. Но, тщательно анализируя Послание, нельзя сказать, что оно имеет строго примирительные цели. Лишь только 14-я и 16-я главы могут иметь такую тенденцию. Очень убедительно это показывает епископ Феофан. «Напрасно думают, — говорит он, — будто споры и разлады верующих из иудеев с верующими из язычников побудили святого Павла написать умиротворяющее Послание»⁵⁹. Послание носит весьма общий характер и ни на каких случайных частностях не останавливается. По убеждению святого Феофана, апостол Павел «систематически начертывает» общую программу всего христианского учения. Такое мнение высказывают также Н. Розанов, В. Лебедев, архиепископ Аверкий и протоиерей А. Мень. А. П. Лопухин отвергает это мнение на том основании, что в Рим. «нет полного раскрытия, — как он считает, — главных истин Евангелия: тут нет обстоятельной христологии и эсхатологии, не упоминается вовсе о таинстве Евхаристии»⁶⁰.

Попутно касаясь данной проблемы, Д. И. Богдашевский отмечает, что хотя Рим. имеет от начала до конца преимущественно положительный характер, но «момент апологетико-полемический не один раз здесь ясно выступает: Апостол желает устранить те иудейские наветы, которые могли скоро слышаться и в Риме и явиться препятствием для успеха его благовествования — наветы в антиномизме (3:5–8, 31; 6:1–15; 7:7), в бессер-

⁵⁸ Бухарев А. М. *О послании к Римлянам*. С. 9.

⁵⁹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав Послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 15.

⁶⁰ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 392.

дечии к Израилю, владеющему столь великими божественными обетованиями (9:1)»⁶¹.

Епископ Михаил (Лузин) различает общие и частные обстоятельства и цели, побудившие апостола Павла написать Послание в Рим. Общее побуждение, по мысли святителя, состояло в глубоком и ясном сознании Апостола, что он всюду призван проповедовать слово Божие, что «он должник в этом и эллинам и варварам, следовательно, и тем более римлянам (1:14–15)»⁶², и поэтому он часто намеревался идти в Рим, но обстоятельства «доселе препятствовали ему и, может быть, воспрепятствуют прийти к ним лично, а если и позволят прийти, то ненадолго»⁶³.

Частным поводом послужило желание святого Павла приготовить христиан к личному свиданию с ним, — вознаградить Посланием за кратковременное будущее пребывание у них, дать им полное руководство к вере и жизни, утверждая этим истинность и апостольское достоинство принятой ими веры и, наконец, предохранить от обольщений иудеев и христиан из иудеев, «предотвратить могущие возникнуть между этими двумя сторонами несогласия и распри касательно закона Моисеева и апостольского достоинства самого Павла. Этими побуждениями, — полагает епископ Михаил, — вполне определялся и предмет и характер всего Послания»⁶⁴.

А. П. Лопухин в своем введении к толкованию Рим. приводит еще одну точку зрения. Суть её в том, что ее авторы⁶⁵ считают, что основу Римской Церкви составляли обращенные язычники, получившие Евангелие через иудействующих христиан, которые научили их, что и для христиан соблюдение Моисеева закона обязательно. Поэтому апостол Павел своим Посланием хочет исправить их представление о христианстве и стремится научить их пра-

⁶¹ Богдашевский Д. И. Неповрежденность послания святого Апостола Павла к Римлянам // Труды Киевской Духовной Академии. 1904. Кн. 6. С. 189.

⁶² Михаил (Лузин), еп. *Римская Церковь и Послание к Римлянам*. С. 25.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Михаил (Лузин), еп. *Римская Церковь и Послание к Римлянам*. С. 25–26.

⁶⁵ Авторы А. П. Лопухин не называет, а нам не удалось в доступной литературе обнаружить, кто из русских библеистов придерживался данного мнения. Вероятно, А. П. Лопухин имел в виду кого-либо из западных богословов.

вильному пониманию ветхозаветного Закона. В доказательство этого взгляда на цель Рим. указывается на то, что Апостол в первой части Послания опровергает защитников закона и обрезания, а значит, и преимущества израильского народа⁶⁶. Но если принять это мнение, становится совершенно непонятна радость Апостола относительно общего состояния Римской Церкви (15:14). Он благодарит Бога за всех римских христиан (1:8) и свидетельствует, что сам имеет такую же веру, как они, и хочет утешиться этой их общей верой (1:12); он убежден, что они полны доброго настроения, исполнены всяким познанием, так что сами в состоянии наставлять друг друга и на свое Послание смотрит только как на напоминание, а не как на поучение чему-то новому (15:14–15). «Всё это было бы заискиванием, — говорит А. П. Лопухин, — если бы на самом деле в Риме доминировало иудействующее христианство, против которого Апостол постоянно боролся»⁶⁷.

Сам А. П. Лопухин считает, что Рим. написано с целью «опровержения взглядов фарисейского иудейства, но направлено к Церкви, состоявшей в массе своей из обращенных язычников, среди которых были и христиане из иудеев, но не было иудаистической агитации»⁶⁸. Миссионеры христианства в Риме, проповедуя истинность Евангелия, ссылались, конечно, на ветхозаветные пророчества, исполнившиеся на Христе. Но ведь Ветхий Завет, наряду с пророчествами, содержал и закон Моисеев как откровение, данное Богом избранному народу Израиля, и через это легко могло образоваться мнение, что Евангелие есть только усовершенствование Ветхого Завета или «новый закон с более строгими требованиями»⁶⁹. Так легко могли понять Евангелие именно римляне, смотревшие на религию преимущественно как на пунктуалистическое исполнение законно установленных церемоний. «Когда римские христиане услышали о Павле, им могло представиться, что учение Павла допускает нравственную разнузданность или послужит оправданием той нравственной распущенности, ко-

⁶⁶ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. 1912. С. 393.

⁶⁷ Там же. С. 394.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же.

торая царил в то время в Риме»⁷⁰. На это всегда могли указывать и иудеи, «поэтому-то, — полагает А. П. Лопухин, — и решился Павел, предварительно своему прибытию в Рим, ознакомить римлян с своей проповедью, свободной от ограниченного узкозаконнического понимания Евангелия»⁷¹. Он предложил им очерк своей противо-фарисейской полемики и показал, что Евангелие не есть новый закон, а сила, дающая человеку оправдание от грехов и приводящая его к общению с Богом. Этим он хотел укрепить веру римлян, дать им более полное «понятие о Христе и Его деле и отрезать доступ всякой иудейской агитации»⁷².

В русской библеистической литературе встречается ещё одна точка зрения по данному вопросу. Впервые её высказал С. А. Жебелев. Основываясь на Добшюце, Жебелев полагает, что «в эпоху Павла» не было ещё «правильно организованной» римской христианской общины. «Хотя христиан в то время было уже в Риме немало, — говорит он, — вряд ли они представляли одну общину; скорее это ряд как бы домашних, частных общин»⁷³. То обстоятельство, что Римская Церковь не была организована «самим Павлом, налагает особый отпечаток и на его Послание к ней»⁷⁴. Апостол Павел не отвечает в нем на какие-либо вопросы или запросы общины, как это наблюдается в других посланиях⁷⁵. Он излагает в Рим. «лишь собственные идеи, те мысли, которые навеяны у Апостола некоторыми неурядицами в галатских общинах и которые могли иметь место и в других»⁷⁶. Своими советами святой Павел старается предохранить христианскую общину от раздоров и вражды.

Подобное мнение встречается и у епископа Кассиана. Преосвященный Кассиан цель Рим. определяет так: «Предлагая христианское учение в систематическом обзоре, Апостол Павел стремился

⁷⁰ Там же. С. 394–395.

⁷¹ Там же. С. 395.

⁷² Там же.

⁷³ Жебелев С. А. *Апостол Павел и его послание*. Петроград, 1922. С. 92–93

⁷⁴ Там же. С. 92.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Жебелев С. А. *Апостол Павел и его послание*. Петроград, 1922. С. 92.

к определенной цели. В дни своего третьего путешествия он был озабочен единством христианского мира. Обращаясь к Римской Церкви, он рассчитывал привлечь к этому единству и ее»⁷⁷.

Другой представитель Русского Зарубежья, но уже на Американском континенте — архиепископ Аверкий, более конкретизирует эту мысль. Он, как бы вбирая в себя всё имеющееся в русской библейской науке по этому вопросу, лаконично заключает: «В своем Послании он (апостол Павел) начертывает общую программу всего христианского учения и предостерегает их (римских христиан) от заражения иудействующими»⁷⁸.

В западной библеистике вопрос о жанре и цели Послания к Римлянам — один из наиболее остро дискутируемых. В 1991 г. под редакцией Карла Донфрида вышел том «Спор о Послании к Римлянам» (*Romans Debate*), собравший под одной обложкой весьма разнообразные мнения по этой проблеме. Но прежде всего надо сказать, что по общему признанию Рим. уникально как письмо к не основанной самим ап. Павлом общине. Уильям Сенди и Артур Хидлем делают мнения о цели Рим. предшествующих им западных ученых на два главных типа, которые, как и вышеуказанные мнения русских библеистов, зависят от того, считаются ли преобладающей группой в римской общине христиане из евреев, или же христиане из язычников. Вновь Фердинанд Христиан Баур оказывается основателем одной теории, которую можно охарактеризовать как историческую. Он исходил из аналогии с посланиями к коринфянам и галатам: как там из содержания посланий легко видна историческая ситуация, вызвавшая каждое из них, так и из Рим. можно проследить исторические причины его написания. Однако ситуация с указанными посланиями разительно отличается от ситуации написания Рим.: ап. Павел до написания посланий провел много времени с галатами и коринфянами, постоянно общался с ними и был хорошо осведомлен о тамошних обстоятельствах; ничего подобного не имело места в случае

⁷⁷ Кассиан (Безобразов), сп. *Христос и первое христианское поколение*. Париж, 1950. С. 219.

⁷⁸ Аверкий (Таушев), архиеп. *Руководство к изучению Священного писания Нового Завета*. С. 198.

с Римской Церковью. Другая теория, среди сторонников которой в прошлом можно назвать Бернгарда Вайсса (1827–1918), гласила, что Рим. — скорее богословский трактат, чем письмо, трактат, целью которого было наставить римлян в основах вероучения и который лишь в ничтожной мере касался текущих обстоятельств. С точки зрения Сендея и Хидлема, однако, в обеих теориях есть своя правда, так что трезвый взгляд на Рим. обязан учесть оба фактора, к которым они добавляют еще и третий, и притом самый сильный, оказавший наибольшее влияние на его содержание: желание автора сообщить римлянам свой личный духовный опыт, преподать им «некое духовное дарование» (Рим. 1:11).

Современные западные ученые заняли в основном первую из названных позиций: Рим. — письмо, вызванное в первую очередь конкретными обстоятельствами, или «окказиональное» письмо. Чарльз Майерс отмечает, что если некоторые богословы в прошлом рассматривали Рим. как чисто богословский трактат («компендиум христианской религии», по словам Филиппа Меланхтона, изложение «чистой объективной» доктрины, по Андерсу Нигрену), то современные исследователи признают его именно письмом, а не трактатом, но сильно расходятся во мнениях относительно конкретного повода его написания. Ряд ученых (С. Н. Dodd, Т. W. Manson, G. Bornkamm, J. Jervell, С. E. В. Cranfield) связывают этот повод с внутренними причинами, руководившими ап. Павлом — предстоявшим ему путешествием в Иерусалим и затем в Рим по пути в Испанию, а другие (К. Р. Donfried, Р. Minar, J. С. Becker, R. Jewett) — с ситуацией в римской общине. Принятие той или иной точки зрения во многом зависит от оценки статуса 15-й и особенно 16-й глав Рим. (см. ниже, раздел 6.4–6). В конечном итоге взвешенный взгляд требует допущения обоих указанных поводов, в той или иной мере сыгравших свою роль в побуждении ап. Павла обратиться к римским христианам. А именно, обычно предполагают, что евреи, которые, скорее всего, были основателями римской христианской общины, вернувшись из изгнания после смерти Клавдия в 54 г., обнаружили, что прежде ничтожные группы христиан из язычников значительно выросли в числе и заняли ведущие позиции

в домашних церквях; это могло вызвать трения между обеими группами христиан. В таком случае одной из практических (исторических) целей Рим. могло быть увещание христиан из язычников не превозноситься над братьями из иудеев (11:17–18, 14:3–6, 14–16) и вообще обеим группам жить в мире. С другой стороны, собираясь идти на Запад, так как его миссия на Востоке подходила к концу, ап. Павел хотел приготовить римских христиан к встрече с собой, для чего и излагает им вкратце свое понимание Евангелия, так что значительная часть Рим. носит вероучительный характер⁷⁹.

Джеймс Данн выделяет три цели Рим., причем разногласия исследователей в этом вопросе видит в различном акценте на одной из целей: 1) миссионерская цель: подготовка миссии Апостола на запад; 2) апологетическая: желание добиться признания своего понимания Евангелия от членов столичной Церкви перед путешествием в Иерусалим, где у Апостола было много врагов, и 3) пастырская: предотвратить разделения среди домашних церквей, вызванные презрительным отношением верующих из язычников к верующим из иудеев. Данн отмечает распространенность подчеркивания последней цели у исследователей второй половины XX в. и предостерегает от преувеличенного акцентирования этой темы⁸⁰.

Френсис Уотсон, отталкиваясь от противоположных мнений Баура (ап. Павел старается защитить христиан из язычников от христиан из иудеев) и Вольфганга Вифеля (ап. Павел старается защитить христиан из иудеев от христиан из язычников), а также от взглядов Борнкама и Клайна, возрождающих убеждение Лютера в том, что в Рим. ап. Павел изложил суть своего благовестия во всеобщее нормативной форме, посвятил целую книгу обоснованию взгляда, согласно которому «Послание к Римлянам

⁷⁹ Myers C. D. "Epistle to the Romans". *Anchor Bible Dictionary*. Doubleday, 1992. V. 5. P. 819–820; приблизительно так же Byrne B. *Romans*. Sacra Pagina. Liturgical Press, 1996. P. 12.

⁸⁰ Dunn J. D. J. *Romans*. Vol. I. P. LIV–LVIII. Он называет сторонников этого взгляда: Н. Preisker, 1952–53; G. Harder, 1959; W. Marxsen, 1968; Н. W. Bartsch, 1968; W. Wiefel, 1970; К. P. Donfried, 1974; W. S. Campbell, 1973–74; J. C. Beker, 1980.

предполагает конкретную социальную ситуацию внутри Римской Церкви, так что содержание богословских рассуждений Послания определяется его функцией в этой социальной ситуации. Содержание Послания невозможно понять без оценки социальных реалий, лежащих в основе теоретических по видимости суждений»⁸¹.

Хороший обзор впечатляющего разнообразия мнений о цели Рим. за последние десятилетия дают Томас Шрейнер и Джуит-Котански⁸². Гюнтер Борнкам считает основной направленностью Рим. не конкретные обстоятельства Апостола или римской общины, а начертание «всемирной программы Павловой миссии», развивающее основные темы его богословия, изъявление последней воли и завещание Апостола. Близки к этому заключения Томаса Мэнсона и Энн Джервис. Однако, кроме того, что этот вывод базируется на ложном заключении текстуальной критики о неподлинности 16-й главы (см. ниже, 6.4–6; и Шрейнер, и Джуит-Котански считают ее подлинной), остается без ответа вопрос, почему этот богословский трактат адресован римской общине. Гюнтер Клайн полагает, что ап. Павел не рассматривал Римскую Церковь как настоящую Церковь, так как она не имеет апостольского основания (почему она нигде и не называется в Рим. *ἐκκλησία*), и что Рим. написано как проповедь с целью дать римским общинам это апостольское основание. Другие, как Якоб Джервелл и Ульрих Вилкенс, основываясь на риторическом анализе Рим., считали основной его целью заботу Апостола о том, чтобы иерусалимские христиане приняли пожертвования от языческих церквей (т. к. zelоты из евреев могли воспротивиться этому, см. Рим. 15:30–31), так что основная часть Рим. (1:18–11:36) представляет собой подготовку защитительной речи в Иерусалиме и поиск поддержки у римлян. Однако так из Рим. выпадает значительная часть — гл. 12–16; кроме того, непонятно, как размышления о всеобщей греховности

⁸¹ Watson Francis. *Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach*. Society for New Testament Studies Monograph Series 56. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 165–166.

⁸² Schreiner T. R. *Romans*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6. Grand Rapids: Baker, 1998. P. 10–22; Jewett R., Kotansky R. D., & Epp E. J. *Romans: A commentary*. P. 79–91.

(1:18–3:20) могут соответствовать указанной цели. Николс Томас Райт, епископ Даремский, Уэнди Дабурн и Уильям Кэмпбелл полагают, что главной целью Рим. было примирение «сильных», т. е. «либерально» настроенного большинства общины, состоящего из христиан из язычников, и «слабых», т. е. «консервативного» меньшинства христиан из иудеев (см. Рим. 14–15). Подобным образом многие исследователи (Hans Wilhelm Schmidt, 1963; Ulrich Wilckens, 1978–82; Michael Theobald, 1992–93; Brendan Byrne, 1993; Francis Watson, 1991; Angelika Reichert, 2001) придерживаются взгляда, что целью Рим. было убедить верующих римлян в основной позиции Апостола: вера освобождает от Закона; или, по выражению некоторых, «обратить “слабых”, или “легалистов”, в паулинизм». Марк Нанос в своей недавней шумевшей работе полагает даже, что «слабые» — не иудеохристиане, а собственно иудеи, которых Апостол пытается обратить к вере во Христа. Ллойд Гастон и Теренс Дональдсон считают основной темой Рим. легитимацию статуса верующих из язычников, которая исключает какое-либо принижение статуса иудеохристиан: по крайней мере в этом письме благовестие ап. Павла язычникам стоит вне полемики против Закона или Израиля по плоти и направлено на доказательство тезиса, что включение язычников всегда было целью Закона и Пророков.

Джуит и Котански цитируют обескураживающий вывод Александра Веддербурна о «загадке Послания к Римлянам»: «ни одно из оснований не дает адекватного объяснения написания Послания к Римлянам»⁸³. Большинство авторов (Miner, 1971; Cranfield, 1979; Becker, 1980; Käsemann, 1980; Williams, 1980; Wedderburn, 1988; Bruce, 1991; Stuhlmacher, 1991; Moo, 1991; Walters, 1993; Mounce, 1995; Grieb, 2002) вынуждены констатировать наличие нескольких целей, а Ангелика Райхерт даже предлагает особую цель для каждого из раздела Рим. Тем не менее, Джуит и Котански

⁸³ Jewett R., Kotansky R. D., & Epp E. J. *Romans*. P. 80 (указанная работа: Wedderburn A. J. M. *The Reasons for Romans*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988. P. 5). Они приводят подобные скептические заключения по этому поводу Гюнтера Клайна (Günter Klein, 1969), Энн Джервис (Ann Jervis, 1991) и Ангелики Райхерт (Angelika Reichert, 2001).

формулируют свою точку зрения на цель Рим.: Апостол старается добиться поддержки своей предстоящей миссии в Испании. Этот вывод развивает высказанные прежде тезисы Вернера Кюммеля и Петера Штульмахера, однако эти исследователи не объяснили, почему Апостол, готовя миссию на запад, обращается именно к римлянам. Последнее, по мнению Джуита и Котански, произошло из-за невнимания к культурной ситуации в Испании, где отсутствие еврейской диаспоры и языковой барьер (в Испании не говорили на греческом) создавали серьезные препятствия для миссии. Поэтому Апостол, надеясь на помощь римских христиан, излагает свое богословие, убеждает их преодолеть разногласия между собой, отказаться от имперских амбиций, препятствующих проповеди Евангелия. В качестве причин, из-за которых от комментаторов ускользнуло центральное место миссии в Испании как цели Рим., Джуит и Котански называют черты, которым уделялось мало внимания: особый риторический стиль Рим.; оригинальность 16-й главы, которую признавали неподлинной и в которой, по их мнению, форма приветствий подтверждает названную точку зрения; культурная ситуация в Испании; роль диаконисы Фивы.

Подробный и глубокий разбор мнений о цели Рим. находим также у Леона Морриса. Он рассматривает 12 целей: 1) компендиум христианского учения (W. G. T. Shedd, 1879, A. Nygren, 1952); 2) зрелое осмысление Павлом сущности христианства (G. Bornkamm, 1963); 3) рассуждение о Церкви ввиду предстоящей миссии на запад (F. J. Leenhardt, 1961); 4) окружное послание, предназначенное многим церквям — мнение, основанное на предположении о более краткой ранней версии Рим. (см. ниже, 6.6) (T. W. Manson, 1980); 5) связь с путешествием в Иерусалим (J. Jervell, 1991); 6) борьба за признание и апостольский авторитет (E. Käsemann, 1980); 7) желание дать Римской Церкви апостольское основание (G. Klein, 1991); 8) примирение «сильных» и «слабых» (P. S. Minear, 1971, W. Marxsen, 1980, K. P. Donfried, 1991, W. Wiefel, 1991, W. S. Campbell, 1973–74); 9) либерализация «реакционной» церкви, т. е. попытка убедить иудействующее большинство внутри римской общины в учении Апостола о свободе от Закона (M. Black, 1973); 10) письмо в жанре риторики, а именно эпидейктической

речи (см. ниже, раздел 5) (W. Wuellner, 1976); 11) диалог с иудаизмом (J. C. Becker, 1980); 12) подготовка посещения Римской церкви с целью создать благоприятные условия для миссии в Испании — версия, которую предпочитает сам Моррис, весьма близкая к рассмотренному выше мнению Джуита и Котански⁸⁴.

После краткого обозрения столь разнообразных взглядов, отметив превалирующую у западных библеистов мысль об «окказиональном» характере Рим. и принимая во внимание их аргументацию, мы не можем не вспомнить о богодухновенной основе Послания к Римлянам, что возвращает нас к точке зрения большинства отечественных богословов. Прочитируем заключение двух созвучных им западных исследователей, Джека Коттрелла и Дугласа Му:

«Мы можем заключить, что Послание к Римлянам — действительно “окказиональное” письмо, вызванное потребностью римских христиан услышать Павлово благовестие и обстоятельствами, подтолкнувшими Апостола послать его к ним в определенное время. [...] В то же время в силу самой природы ситуации, благодаря которой Павел написал это Послание, цель Послания включает первую из обсуждавшихся тем, а именно то, что было задумано как вероучительный очерк о смысле спасения благодатью Господа нашего Иисуса Христа. Как было замечено выше, это систематическое изложение *благой вести*: не такой благой вести, которая возвещена по необходимости в условия евангелизации, но благовестия, развернутого перед зрелыми христианами. Раз это понято, становится ясно, что Послание к Римлянам адресовано не только святым в Риме в середине первого века после Р. Х., но всем христианам во все времена»⁸⁵.

«Мы, современные люди, должны сознавать нашу тенденцию к излишней историзации, когда сосредотачиваемся на конкретных местных и личных ситуациях настолько, что упускаем из виду великие богословские и философские устремления библейских авторов. Нет сомнения, что Павел в Послании к Римлянам имел

⁸⁴ Morris L. *The Epistle to the Romans*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. P. 7–17.

⁸⁵ Cottrell J. *Romans*. The College Press NIV commentary. College Press Publishing Company, 1996.

дело с ближайшими заботами древней Церкви. Но особенно в этом Послании данные вопросы суть в конечном итоге вопросы Церкви — и мира — всех времен: непрерывность Божьего замысла о спасении, грех и нужда человека, то, что Бог предусмотрел во Христе о преодолении нашего греха, путь жизни в святости и твердая уверенность перед лицом страданий и смерти»⁸⁶.

3. Время написания

По времени написания Рим. занимает последнее место в ряду посланий Апостола, писанных им в период деятельности до уз в Кесарии и Риме⁸⁷. Это с точностью определяется данными, открываемыми в самом Рим., на которые единогласно ссылаются все библеисты.

В конце Рим. (15:25–30) Апостол уведомляет римских христиан, что он идет в Иерусалим с милостыней, о которой речь идет и в посланиях к Коринфянам (1 Кор. 16:1–3; 2 Кор. 8:3–4), с милостыней, собранной от братии в Македонии и Ахаии. При этом Апостол просит христиан споспешествовать ему своими молитвами к Богу, ввиду ожидающих его затруднений со стороны неверующих в Иудее (Рим. 15:30–31; ср.: Деян. 20:3–22). Вместе с тем, апостол Павел высказывает им свое намерение посетить их тотчас, как только исполнит свое дело в Иерусалиме (Деян. 19:21; Рим. 1:11; 15:28).

С учетом этих данных считается, что время написания Рим. относится ко времени последнего путешествия Апостола из Греции в Иерусалим (Деян. 20:3), то есть к концу «третьего Апостольского путешествия»⁸⁸, при завершении «его трехмесячного пребывания в Елладе»⁸⁹. О точной же дате написания Рим. в русской библейской науке нет единомыслия. Вот мнения некоторых богословов:

⁸⁶ Moo D. J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. P. 22.

⁸⁷ Горский А., прот. *Образование канона священных книг Нового Завета // Прибавление к творениям святых отцов*. 1871. № 24. С. 310.

⁸⁸ Аверкий (Таушев), архиеп. *Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета*. С. 199.

⁸⁹ Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 218.

Иванов А. (1873 г.) — февраль — март 58 г.

Святитель Феофан (Говоров), епископ (1879 г.) — 58 или 59 гг.

Розанов Н. (1886 г.) — между декабрем 58 г. и февралем 59 г.

Рождественский В. (1887/88 г.) начало марта 58 г.

Лебедев В. (1901 г.) — начало 59 г.

Епископ Никанор (1904 г.) — конец 58 г. — начало 59 г.

Богдашевский Д. (1904 г.) — 58/59 гг.

Лопухин А. (1912 г.) — начало 59 г.

Жебелев С. (1922 г.) — 58/59 гг.

Архиепископ Аверкий (1956 г.) — весна 59 г.

Протоиерей А. Мень — зима 57/58 гг.

Как видим, точная дата написания, согласно русским библеистам, колеблется между зимой 57 г. и весной 59 г. Ряд западных исследователей называют начало 58-го г., но большинство указывают на середину 50-х годов, 55–57 гг. Так, Джеймс Данн отмечает, что некоторые отодвигают время написания ранее 55 г., но это вряд ли оправданно, в частности, ввиду вполне вероятного отражения ранних лет правления Нерона (54–68 гг.) в увещании Апостола покоряться властям (Рим. 13:5–7)⁹⁰.

4. Место написания

На основании самого Рим. все русские библеисты сходятся на том, что написано Послание в Коринфе. Из Коринфа и отправлено было в Рим. Это ясно видно, во-первых, из того, что между лицами, от которых Апостол посылает приветствие римским хри-

⁹⁰ Dunn J. D. *J. Romans*, Vol. I. P. XLIII. Краффильд и Джуит-Котански наиболее вероятным временем называют конец 55-го — начало 56-го гг. или же — конец 56-го — начало 57-го (Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical... Vol. I*. P. 14–16; Jewett R., Kotansky R. D., & Epp E. J. *Romans*. P. 18). К 58-му г. относят написание Послания Sanday W. & Headlam A. C. P. XIII, XXXVII, и, по Данну, O. Michel, 1978; M. Black, 1973. К середине 50-х — D. Georgi, 1965; G. Bornkamm, 1971; J. A. T. Robinson, 1976; F. F. Bruce, 1977; R. Jewett, 1979; H. Koester, 1982; D. Zeller, 1973. Ранее 55 г. датировали Послание С. К. Barrett, 1957, E. Haenchen, 1971, A. Suhl, 1975, а такой видный исследователь, как G. Luedemann, 1984, относя эдикт Клавдия к 41, а не к 49 г., называл даже в качестве возможной датировки 51–52 гг. (см. Dunn J. D. *J. Romans*. Vol. I. ib.).

стианам упоминаются Гай Коринфянин (Рим. 16:23; 1 Кор. 1:14), «выявленный за свое странноприимство»⁹¹ и Ераст, «городской казначей», которого Н. Розанов отождествляет с тем Ерастом, о котором Апостол говорит во втором послании к Тимофею (4:20), как об оставшемся в Коринфе⁹²; и во-вторых, из того, что «подательница» этого Послания — Фива, была диаконисой Кенхрейской церкви (Рим. 16:1), а Кенхрея — это восточная Коринфская гавань со стороны Эгейского моря.

В пользу того, что Рим. написано в Коринфе, профессор Д. И. Рождественский приводит и свидетельства древних церковных писателей⁹³.

С этим согласны почти все западные ученые. В дополнение к вышеизложенным доказательствам Д. Данн (*Romans*. P. XLIII) указывает на сообщение Апостола о путешествии в Иерусалим (Рим. 15:25), что согласуется со сведениями из Деян. 20:3 о трех месяцах, проведенных им в Элладе, т. е., очевидно, в Коринфе, где его миссия была наиболее успешной (Деян. 18:1–18).

5. Язык и стиль Послания

Проблема языка Рим. в русской библеистике разработана слабо. Специальных исследований греческого текста Рим. и его стиля на русском языке не выходило. В работах С. К. Смирнова «Особенности греческого языка новозаветного»⁹⁴, Н. Н. Глубоковско-го «Новейшее приобретение для текстуальной критики Нового Завета»⁹⁵, «Греческий язык Библии, особенно в Новом Завете»⁹⁶

⁹¹ Рождественский В. *Конспект лекций по Священному Писанию Нового Завета*. С. 74.

⁹² Розанов Н. *Обзорение посланий святых Апостолов*. С. 16.

⁹³ Рождественский В. *Конспект лекций по Священному Писанию Нового Завета*. С. 75.

⁹⁴ Смирнов С. К. *Особенности греческого языка новозаветного // Прибавления к творениям Святых Отцов*. 1891. № 2. С. 483–614.

⁹⁵ Глубоковский Н. Н. *Новейшие приобретения для текстуальной критики Нового Завета // Христианское чтение*. 1899. № 2. С. 331–405.

⁹⁶ Глубоковский Н. Н. *Греческий язык Библии, особенно в Новом Завете // Христианское чтение*. 1901. № 2. С. 3–50.

и «Библейский греческий язык в писаниях Ветхого и Нового Завета»⁹⁷ Рим. упоминается вскользь. Тем не менее, пункт о языке и стиле Рим. встречается во многих его исагогических исследованиях отечественных экзегетов.

А. Иванов говорит, что Апостол пишет не богословский трактат, а обыкновенное письмо, и потому от его послания нельзя ожидать строгого систематического порядка в «развитии и изложении мыслей», но, с другой стороны, единство и обширность избранного им предмета придали Рим. «замечательную стройность и непрерывность в ходе мыслей»⁹⁸.

Профессор В. Рождественский отмечает, что слог и манера изложения всегда составляют «верное отображение умственного и нравственного строя всякого писателя», а особенно тех, у которых «речь выливается из сердца, а не есть дело одних уст. Послания апостола Павла, и между ними Рим., можно сказать, более, чем какое-нибудь другое, представляют также веское доказательство этой истины»⁹⁹. Как бы продолжая эту мысль, святитель Феофан пишет: «Послание не содержало только образ учения свыше вверенного Павлу, но изображало характер, дух и сердце и его самого. В Послании они (римляне) не могли не увидеть его самого и спознаться с ним заочно»¹⁰⁰.

Для В. Рождественского язык и стиль Рим. представляют, с одной стороны, те же особенности, какими Апостол отличается вообще: всюду речь наполнена необыкновенной нравственной силой, краткостью и быстротой, что вполне гармонирует с пламенным характером святого Павла. В то же время читатель всюду видит перед собой писателя, «обладавшего, очевидно, острой и широкой мыслью, которая, подобно тонкому резцу, отчетливо отмечает самые неуловимые для простого взгляда штрихи и оттен-

⁹⁷ Глубоковский Н. Н. *Библейский греческий язык в писаниях Ветхого и Нового Завета*. Киев, 1914.

⁹⁸ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 24.

⁹⁹ Рождественский В. *Конспект лекций по Священному Писанию Нового Завета*. С. 75.

¹⁰⁰ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 19.

ки в разбираемом предмете»; при самом внимательном чтении «нередко с трудом можно следить за искусным диалектическим процессом развития мыслей в Послании»¹⁰¹. Данное Послание представляет также и высокие образцы красноречия Апостола, «так что отзыв его о себе, как о невежде в слове, — заключает профессор, — есть отзыв более христианского смиренномудрия Апостола, а не правильная оценка в действительности»¹⁰².

В Рим. «проявилась с особой силой и достоинством, — подчеркивает А. М. Бухарев, — логическая твердость и последовательность Апостола языков»¹⁰³. В раскрытии истин видна особенно сильная и быстрая в своих действиях диалектика, низлагающая и даже предупреждающая всякие пререкания и разрешающая недоумения. Все истины Апостол раскрывает не отвлеченно, а как свое состояние или чувство: «Оправдашесь верою, мир имамы к Богу Господом нашим Иисусом Христом... но и хвалимся в скорбех» (5:1–3), — страдает при раскрытии печальных мыслей: «Окаянен аз человек: Кто мя избавит от смерти сея» (7:24), — или сам он восторгается и восхищается какой-либо светлой истиной: «Аще Бог по нас, кто на ны; Иже убо Своего Сына не пощаде, но за нас всех предал есть Его, како убо не и с Ним вся нам дарствует... Кто ны разлучит от Любве Божия» (8:31, 32, 35).

«Учение об отвержении иудеев и избрании язычников получило особенное выражение и силу от того любвеобильного участия, — полагает Бухарев А. М., — какое Апостол изъявлял о своих, “уничуженных со всем великим призванием своим”, единоплеменниках. Апостол высказывает и свою готовность на “всякое возможное и даже невозможное самопожертвование” для их спасения и свидетельствует, “как бы в некоторое извинение их, о ревности их — только не по разуму, и с восторгом открывает тайну будущего их помилования”»¹⁰⁴.

¹⁰¹ Рождественский В. *Конспект лекций по Священному Писанию Нового Завета*. С. 75–76.

¹⁰² Там же. С. 76.

¹⁰³ Бухарев А. М. *О послании к Римлянам*. С. 12.

¹⁰⁴ Там же. С. 15–16.

Касаюсь нравственной жизни, святой Павел, сменяя умоление представить тела «в жертву, святую, благоугодную Богу» и не сбиться «с веком сим» (12:1–2), выступает перед римлянами, как «имеющий дерзновение и власть всемирного и непререкаемого Божественного учителя, стоящего в подвиге или на страже Церкви: “Да не царствует убо грех в мертвенном вашем теле... грех бо вами да не обладает” (6:12–14), “всяка душа властем предержащим да повинуется” (13:1)»¹⁰⁵. Особым пафосом наполнено обращение к язычникам: «Вам глаголю языком... не хвалися на ветви... речеши убо: отломишася ветви... но бойся. Аще бо Бог естественных ветвей не пощаде, да не како и тебе не пощаде» (11:13–21).

Вообще, Рим., считает А. М. Бухарев, отличается возвышенностью, торжественностью, «и, отчасти, состязательностью»¹⁰⁶. Речь живая, собеседовательная порой превращается в прямой диалог, состоящий из кратких вопросов и ответов, иногда даже не законченных¹⁰⁷, что очень ярко бросается в глаза в славянском переводе, который, как известно, представляет собой кальку греческого текста. Бухарев А. М. выделяет также ряд слов с «необыкновенным значением и выражений также необыкновенных», таких как «плоть; закон греховный, сущий во удох моих; тело смерти сея; о гресе осуди грех во плоти; паче упования во упование верова»¹⁰⁸.

Епископ Никанор, вкратце касаясь этой темы, опровергает «мнение некоторых»¹⁰⁹, что первоначально Рим. было написано на латинском языке, потому что, во-первых, греческий язык Рим. представляет «ясные следы» его первоначальной чистоты, не свойственной переводам, и, во-вторых, в апостольское время греческий язык был «в большом употреблении в Римской импе-

¹⁰⁵ Бухарев А. М. *О послании к Римлянам*. С. 16.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Такого мнения придерживались, как свидетельствует А. Иванов (*Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 27), Белярмин, Корнелий А. Лапиде. Основание своего предположения они видели в том, что переписчик Послания был римлянин Тертий (Рим. 16:22).

рии, и многие владели им свободно»; на «латинском же языке стеснялись писать и природные римляне»¹¹⁰.

Совершенно в другом ракурсе рассматривает вопрос о стиле и языке Рим. епископ Михаил (Лузин). Он отмечает, что по внешней структуре Рим. самое стройное из всех посланий святого Апостола; в нём есть одна главная мысль, которая развивается во всем Послании логически, последовательно и стройно, «оттого-то при чтении его так легко следить за связью и последовательностью, как ни в одном Послании; это скорее научнообразное исследование, чем простое письмо»¹¹¹. Апостол посылает это письмо в самый центр греко-римского образования, и, «как будто в сообразность этому назначению, пишет его особенно строго, философски, чтобы удовлетворить образованности римлян»¹¹².

С такой оценкой Рим. епископа Михаила не согласен С. А. Жебелев. Он говорит, что «ни в одном ином из Павловых посланий не встречается такого разнообразия в стиле и способах выражения»¹¹³. С. А. Жебелев наряду с «истинно-философскими рассуждениями и глубоко-поэтическими» картинами находит в Рим. места, которые для него «тривиальные, скучные нагромождения и перечисления»¹¹⁴.

Подводя итог, можно сказать, что, по общему мнению наших экзегетов, Послание к Римлянам приближается к «связному богословскому трактату, но трактату не сухому, схоластическому, а живому, в котором апостол Павел сохраняет свой свободный диалогический стиль»¹¹⁵.

Словарный запас Рим. достаточно богат и свидетельствует о высокой степени культуры. Из 7094 слов, насчитываемых в признаваемых подлинными посланиях ап. Павла, 1068 свидетельствуют о знакомстве автора с эллинской мыслью и хорошем знании Септуагинты. Из редких слов, указывающих на высокий культурный

¹¹⁰ Никанор (Каменский), еп. *Толковый Апостол*. С. 12.

¹¹¹ Михаил (Лузин), еп. *Римская Церковь и Послание к Римлянам*. С. 26.

¹¹² Там же. С. 26–27.

¹¹³ Жебелев С. А. *Апостол Павел и его послания*. С. 98.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Мень А., прот. *Словарь по Библиологии*. С. 26.

уровень, мы встречаем, например, глагол ἀντιστρατεύομαι «воевать против» кого (7:23), который больше не встречается во всей греческой Библии, и другие редкие слова, подходящие лишь к особым контекстам, к примеру, ἀποκαραδοκία, «напряженное ожидание», засвидетельствованное только в христианской литературе (в Новом Завете дважды, Рим. 8:19 и Флп. 1:20, и у Оригена), хотя Полибий и Плутарх употребляют соответствующий глагол ἀποκαραδοκέω. Достоин внимания использование слов из нравственной философии, свойственное высокообразованным представителям эллинистической культуры, например, καθήκει «надлежит» (τὰ μὴ καθήκοντα «недолжное», Рим. 1:28). Как и на другие новозаветные тексты, на Рим. сильное влияние оказала лексика Септуагинты, так что многие термины можно правильно понять лишь в этом ветхозаветном контексте: в классическом греческом они или имеют иной смысл (напр., слова гнезда δικαί-: «оправдывать», «оправдание», «праведность», κοινός в обычном греч. «общий», в Септуагинте и Новом Завете «лишенный святости», «нечистый», «профанный»), или их значение в переводе LXX и Новом Завете претерпело существенный сдвиг (ἀλήθεια «истина», διαθήκη «завет», δόξα «слава», Κύριος «Господь», νόμος «закон»).

В стилевом отношении язык Рим. признается в высшей степени развитым. Стиль Рим. отмечен большей литературной утонченностью и эрудицией, чем другие послания Апостола. Наличие в Рим. риторических приемов может, кроме всего прочего, проливать свет на высокий уровень образованности адресатов Рим., так как автор предполагает знакомство их с этими присмами. В общем тоне Рим. чувствуется мощь, но не гнев, как в Послании к Галатам; его характер скорее доказательный, чем полемический в сравнении с посланиями к коринфянам. Семитическое влияние чувствуется, но не настолько, чтобы оно перевешивало греческое, так что в Рим. нет явных свидетельств, что автор мыслил по-арамейски. В стиле отмечаются значительные вариации: от эллинистической диатрибы (см. ниже) до гимнических элементов (11:33–36) литургических возгласов (3:25, 4:25, 6:4–5) и торжественных исповеданий веры (1:3–4, 10:9). Временами стиль Рим. приближает-

ся к стилю сапиенциальной библейской литературы, иногда к стилю раввинистической экзегезы Писания и кумранских свитков. Автор не выказывает заинтересованности в классическом стиле и не обнаруживает начитанности в изящной словесности эллинизма. Св. Иоанн Златоуст в 4-м «Слове о священстве», говоря, что не требует от пастыря «изящества Исократа, силы Демосфена, важности Фукидида и высоты Платона», и цитируя 2 Кор. 11:6 (КП): «я неискусен в слове, но не в познании», ставит в пример ап. Павла, так характеризуя его стиль: он «скуден в словах и состав его речи прост и неискусен (τῆ λέξει πτωχεύειν καὶ τὴν συνθήκην τῶν ὀνομάτων ἀπλήν ... καὶ ἀφελῆ)»¹¹⁶. Впрочем, несправедливо было бы утверждать, что язык Рим. вовсе лишен красоты и изящества. В качестве примеров (на некоторые из которых обратил внимание уже блж. Августин в *De doctrina christiana* IV. 7) исследователи приводят такие риторические приемы, как «восходящая градация» или «нарастание» (климакс), напр., в Рим. 5:3–5, 8:29–30, 10:14–15; ассонанс: φθόνου φόνου «(полны) зависти, убийства» (1:29), ἀσυνέτους ἀσυνθέτους «несмысленны, вероломны» (ст. 31); параномазию: μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν «не мыслить о себе больше, чем должно мыслить, но, мысля, достигать здравомыслия» (12:3 КП), ὁ δὲ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ κατακέκριται «а сомневающийся, если ест, осужден» (14:23 КП); параллелизм, в частности, хиазм (1:17–18; 2:6–11; 6:3; 11:22; 11:33–36). Со времен докторской диссертации Рудольфа Бультмана «Стиль проповеди Павла и кинико-стоическая диатриба» (1910) общепризнанны элементы диатрибы в Рим.: обращение к воображаемому собеседнику (2:1–5; 2:17–24; 9:19–21; 11:17–24; 14:4, 10), ответы на якобы звучащие возражения и ложные выводы (3:1–9; 3:31–4:2а; 6:1–3, 15–16; 7:7, 13–14; 9:14–15, 19–20; 11:1–3, 11, 19–20)¹¹⁷.

¹¹⁶ Иоанн Златоуст, *De sacerdotio* IV. 6 (Sources chrétiennes 272, Paris, 1980. TLG 2062 085).

¹¹⁷ Cranfield C. E. В. *A Critical and Exegetical...* Vol. I. P. 24–27; Myers C. D. “Epistle to the Romans”. P. 825–826. Русск. перев. работы Бультмана см.: Р. Бультман. *Избранное: вера и понимание*/перев. А. К. Лявданского. М., РОССПЭН, 2004. Более новые исследования этой темы: Stowers S. K. *The Diatribe and Paul's*

Современные исследователи всё больше внимания уделяют сопоставлению новозаветных писаний с древней литературой для более точного определения жанра отдельных книг и фрагментов. Если Адольф Дейссман в начале XX в. в своих основополагающих исследованиях по сопоставлению языка и стиля Нового Завета с нелитературными папирусами выделил два типа писем: письма (Briefe), носящие более частный и случайный характер, и послания (Episteln) скорее более внешнего характера, отличающиеся искусной литературной обработкой, и отнес послания ап. Павла к типу писем, а не посланий, то продолжившие его работу ученые пришли к иным выводам, что особенно касается Рим. Так, Карл Донфрид относит Рим. к жанру «письма-очерка» («letter-essay»), а Стенли Стоуэрс — к «протрептическим письмам», восходящим к «протрептикам» софистов, характерной особенностью которых является увещание принять новый образ жизни. Другие авторы (среди них особенно W. Wuellner, G. Kennedy, R. Jewett) продолжают исследовать Рим. средствами библеистического метода, получившего название «риторического анализа» (rhetorical criticism)¹¹⁸.

Современный католический автор Брендан Байрн отмечает новые тенденции в экзегетике Нового Завета вообще и Рим. в частности, наметившиеся в последние два десятилетия: 1) вместо классического для библейской экзегезы акцента на исторической обстановке внимание исследователей сосредотачивается на литературной структуре текста и читательском отклике его адресатов — подходе, вызванном достижениями философской герменевтики; 2) если в прежние времена Рим. зачастую рассматривалось как богословский компендиум, сегодня на него смотрят прежде

Letter to the Romans. Chico, CA, 1981. См. также: Ауни Д. *Новый Завет и его литературное окружение*. СПб., 2000. С. 197–199, 217.

¹¹⁸ Myers C. D. *Epistle to the Romans*. P. 825. Подробный разбор риторической структуры Послания см.: Witherington B. III *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*. Eerdmans Publishing Company. P. 16–22. См. также Ауни Д. *Новый Завет и его литературное окружение*. С. 216, об «эпидиктическом» (или «эпидейктическом»), т. е. ознакомительно-демонстративном характере Послания к Римлянам, который, однако, в тогдашнем контексте воспринимался как протрептический.

всего как на увещательное письмо, полное риторических приемов, ставящее целью передать читателям свой опыт жизни в Духе и убедить их, что как евреи, так и язычники могут оправдаться только верой во Христа; 3) привлечение к экзегезе социальных наук, в частности, «социологии знания», понятия «символического универсума» индивидов, что в сочетании с предыдущей особенностью порождает различные версии «социо-риторической» интерпретации. Сам Байрн считает превалирующим стилем Рим. эпидейктическую риторику, т. е. демонстративную, торжественную речь, утверждающую некие проповедуемые ценности или отвергающую неприемлемые¹¹⁹.

Джеймс Данн, чья позиция в этом вопросе представляется нам наиболее взвешенной, возражает против отнесения Рим. к одной из известных литературно-риторических форм — «делиберативной», «протретпической» или «эпидейктической», поскольку главный смысл Послания состоит в «уникально Павловом искусстве и содержании». Что же касается несомненных риторических приемов, идиоматических оборотов и т. п., то Апостол пользовался всем этим, усвоенным в порядке школьного образования той эпохи, скорее естественно и неосознанно, чем сознательно и целенаправленно, заботясь исключительно о том, чтобы донести до читателей свои глубокие прозрения и выводы¹²⁰.

6. Подлинность и неповрежденность Послания

Проблемой подлинности Послания к Римлянам занимались очень немногие русские библеисты. Святитель Феофан говорит: «Вопрос о подлинности Послания не ставим, находя его оконча-

¹¹⁹ Byrne B. *Romans*. P. 4–7. «Социо-риторический метод» введен в научный оборот в двух работах Вернона Роббинса (Vernon K. Robbins): *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology* (London: Routledge, 1996) и *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996). См.: Jewett R., Kotansky R.D., & Epp E. J. *Romans*. P. 2. N. 16. Джунит и Котански называют свой подход, которому они уделяют огромное место в предисловии к своему комментарию, «социо-историческим и риторическим».

¹²⁰ Dunn J. D. J. *Romans*. Vol. I. P. LIX–LX.

тельно решённым тем самым, что его даёт нам Церковь, как Послание святого Павла. Решение это сильнее и успокоительнее всякого другого. Слышим голос Матери и не тревожим себя никакими недоумениями»¹²¹.

Западное рационалистическое богословие, не имеющее авторитетом Церковное Предание и будучи глухим к голосу Церкви, начиная с конца XVIII века, часто высказывало сомнения относительно подлинности Рим., как в целом, так и отдельных его частей; поэтому вся наша литература по данному вопросу (исключение — только протоиерей А. Мень) строилась на опровержении рационалистической критики.

6.1. АВТОР ПОСЛАНИЯ

Принадлежность Рим. святому апостолу Павлу, по общему мнению русских экзегетов, нет необходимости защищать, так как фантастичность отрицаний, сначала Эвансона и Бауэра, а потом так называемой радикальной школы (Штекк, Пирсон, Ломан, Набер), сознают сами западные рационалисты (Шацтен, Гальцман, Липсус и др.)¹²². Юлихер прямо заявляет, что «подлинность Послания может оспаривать только тот, кто отважится выключить из истории личность апостола Павла»¹²³.

Подлинность Рим. имеет за себя как внутренние доказательства¹²⁴, так и внешние свидетельства; «Климент Римский (ep. 1 ad Cor. с. 35), Поликарп Смирнский (ad Philipp. с. 6) Иринея (adv. praec. 3, 16, 3), Тертуллиан (re corona mil с. 6; adv. Prax. с. 13). Климент Александрийский (Strom. 3. P. 457) и все позднейшие писатели и даже еретики знают и цитируют это Послание»¹²⁵.

Не сумев опровергнуть происхождение Послания от апостола Павла, протестантские критики стали высказывать сомнения

¹²¹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 20.

¹²² Богдашевский Д. И. *Неповрежденность послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 178.

¹²³ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 395.

¹²⁴ Бухарев А. М. *О послании к Римлянам*. С. 2–3.

¹²⁵ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 26.

относительно его целостности. Так возникали в библистической литературе ряд «проблем».

6.2. ПРОБЛЕМА ПОДАИННОСТИ 12–15 ГЛАВ

На основании того, что с 12-й главы по 15-ю речь в Рим. резко переменяется со строго догматических исследований на нравственные наставления, Геймаил вовсе отрицает подлинность этих четырёх глав. По его мнению, Рим. должно заканчиваться 11-й главой¹²⁶.

Данная гипотеза совершенно произвольна, ибо ни в одном древнем списке мы не встречаем подобного объёма Рим. Так произвольно сокращать Рим. может только человек, совершенно не знакомый со всем корпусом посланий Апостола языков. Иначе бы он увидел, что в тех посланиях, в которых главной является догматическая тема, нравственная часть всегда следует за догматической, как следствие за основанием (Еф., Кол. и др.)¹²⁷.

6.3. ПРОБЛЕМА ДОКСОЛОГИИ

6.3.1. Причины возникновения проблемы

Проблема возникла из того, что славословие в древних списках и переводах находится то после 14:23 (как в наших славянском и русском текстах), то после 16:24 (как в text. гесерт.) и на этом основании западные рационалисты отрицают первоначальную его принадлежность к Рим. «Но это различное положение доксологии, — подчёркивает архиепископ Василий (Богдашевский), — ничего в данном случае не доказывает»¹²⁸. Важно, что славословие находится во всех кодексах, во всех переводах и у многих отцов Церкви, а это, при признании его неподлинности, положительно необъяснимо. Только в двух греко-латинских списках IX века (F и G) славословие опущено, но в первом из них пустое место оставлено в конце Рим., а во втором после 14:23, а «значит в том кодексе, который копировали переписчики F и G славословие на-

¹²⁶ Бухарев А. М. *О послании к Римлянам*. С. 4.

¹²⁷ Бухарев А. М. *О послании к Римлянам*. С. 4.

¹²⁸ Богдашевский Д. И. *Неповрежденность послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 178.

ходило, но только писцы усомнились в законности его помещения там, где оно стояло в копируемом манускрипте»¹²⁹. В Александрийском же списке доксология помещена два раза, и после 14-й, и после 16-й глав¹³⁰.

В доказательство неподлинности славословия указывают и на отсутствие аналогичной доксологии в других посланиях святого Павла, на «слишком торжественный, повышенный» тон славословия, на совпадение некоторых его выражений с гностическими системами¹³¹. Но, по мнению Высокопреосвященного Василия (Богдашевского), все эти возражения рационалистической критики не заслуживают разбора, так как относятся к области «научной фантазии»¹³².

6.3.2. Первоначальное место доксологии

Чтобы попытаться решить этот вопрос, рассмотрим как внешние свидетельства, так и внутреннюю связь 14-й и 15-й глав Рим.

6.3.2.1. Внешние свидетельства

После 14:23 славословие помещают: святой Иоанн Златоуст, блаженный Феодорит, святой Кирилл Александрийский, Экумений, блаженный Феофилакт Болгарский; такое же положение оно занимает в «200 минускулах, в лекционариях, равно в переводах Сирском-Филоксеновском, Готфском, Армянском»¹³³.

После 16:24 доксологию находим: у Оригена и Амвросиаста; в кодексах Синайском, Ватиканском, у святого Ефрема Сирина, кодексе Безы; в некоторых минускулах; в переводах Коптском и Вульгате¹³⁴.

¹²⁹ Богдашевский Д. И. *Неповрежденность послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 179.

¹³⁰ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 27.

¹³¹ Рейхе. *Критика посланий к Ефессянам и Колоссянам*. Лейпцих, 1872. С. 307.

¹³² Богдашевский Д. И. *Неповрежденность послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 183.

¹³³ Там же. С. 180.

¹³⁴ Там же.

Как видим, внешние свидетельства однозначного ответа нам не дают. Впрочем, большинство свидетелей подтверждает помещение славословия после 14:23¹³⁵. Ориген хотя и относит славословие к концу Рим., но прибавляет при этом: «Как ныне поставлено»¹³⁶. Видимо, в более древнем рукописном предании славословие шло после 14:23¹³⁷.

6.3.2.2. Внутренняя связь 14-й и 15-й глав

Анализ внутреннего содержания 14-й и 15-й глав показывает уместность доксологии именно после 14:23. В 14-й главе Апостол говорит о немощных и сильных, о различающих пищу и неразличающих, и разъясняет, что разного рода различия между верующими не должны нарушать христианского мира и единения: сильные обязаны быть снисходительными к слабым, а слабые не должны осуждать сильных. Блажен, по слову Апостола, кто возвысился к истинно христианской свободе. Такое состояние верующего возможно только по силе Бога, по силе Его благодати: «Силен бо есть Бог поставить его» (14:4), — могущего утвердить в истинно христианской жизни «по благовествованию моему и проповеданию Иисус Христову» (14:24). По учению святого Апостола, в славословии тайна Христова от вечности предопределена, но только теперь она осуществляется «во всех языцех», согласно с ветхозаветными пророчествами» «И мы видим, что ниже, в 15-й главе, святой Павел приводит именно ветхозаветные пророчества в подтверждение того, что «тайна» будет проповедана и язычникам; себя он именует служителем этой тайны, священнодействующим благовествование Божие»¹³⁸.

6.3.2.3. Мнение Лютарда и Годе

Годе и Лютард полагали, что доксология первоначально находилась в конце Рим., но так как чтение Послания в церковно-бого-

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Богдашевский Д. И. *Неповрежденность послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 180.

¹³⁸ Там же. С. 181.

служебных собраниях заканчивалось 14-й главой, то для анагноста доксология была приписана на полях после 14:23, а затем по ошибке она была перенесена в некоторых рукописях в самый текст¹³⁹. «Но сам Годе, — отмечает владыка Василий (Богдашевский), — сознаёт неудовлетворительность этой гипотезы, когда поставяет на вид, что в лекционариях есть 15-я и 16-я главы, чего, по-видимому, не должно быть, если чтение Послания действительно заканчивалось 14-й главой»¹⁴⁰. Правда, Годе старается ослабить значение этого аргумента тем, что известные ныне лекционарии уже позднего происхождения и им будто бы предшествовали лекционарии, не имевшие 15-й и 16-й глав. Но для такого утверждения нет решительно никаких оснований, ибо само по себе невероятно, чтобы чтение Рим. оканчивалось 14:23, так как дальнейшие стихи 15:1–13 имеют совершенно общий нравственный характер¹⁴¹.

6.3.2.4. Решение данного вопроса архиепископом Василием (Богдашевским)

Допуская первоначальное нахождение славословия в конце Рим., считает Пресвященный Василий, невозможно объяснить его перенесения в 14-ю главу. Наоборот, в помещении доксологии в конце 14-й главы позднейшие корректоры могли усмотреть нарушение естественной связи мыслей и поэтому поместили её в конце текста. Это послужило причиной, полагает наш исследователь, некоторых дальнейших вариаций текста. Так, в кодексах Синайском и Ватиканском, в Коптском переводе совершенно опущен 24-й стих 16-й главы, стоящий перед славословием. Иногда этот стих ставится после славословия (у Амвросиаста). Видимо, когда перенесли доксологию к концу Рим., затруднялись где её поместить, и одни присоединили её непосредственно к 16:24 (D),

¹³⁹ Godet F. *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. Paris, 1883. P. 152–158. Zöckler O., Schnedermann G., Luthardt C. E. *Die Briefe Pauli an die Thessalonicher, Galater, Korinther und Römer*. 1888. S. 429.

¹⁴⁰ Богдашевский Д. И. *Неповрежденность послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 182.

¹⁴¹ Там же.

другие поставили её между 16:23 и 16:24 (Амвросиаст)¹⁴², трети совершенно опустили 14:24 (Синайский, Ватиканский), ввиду славословия и 16:20: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа с вами, аминь». «Подобные текстуальные вариации объяснимы только при предположении, что первоначальным местом славословия было именно то, которое оно занимает в нашем славянском тексте»¹⁴³.

Нахождение доксологии в середине текста оправдывается и тем, что и в других посланиях апостол Павел довольно часто прерывает свою речь славословием. Например, (Еф. 3:21): «Тому слава в Церкви о Христе Иисусе во вся роды века веков. Аминь»; (Гал. 1:5): «Ему же слава во веки веков. Аминь»; (1 Тим. 1:17): «Царю же веков нетленному, невидимому, единому премудрому Богу честь и слава во веки веков. Аминь». Да и в самом Рим. славословие встречается ещё два раза (1:25 и 11:36). При этом нигде Апостол не заканчивает Послания славословием, а всегда словами: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа с вами» (1 Кор. 16:23),

¹⁴² Такое положение, т. е. между (16:23 и 16:24), доксология занимает в одном древнеславянском Апостоле Московского Никольского Единоверческого монастыря. См.: проф. Воскресенский. Послания святого Апостола Павла по основным спискам четырех редакций рукописного славянского текста. Вып. 1. Послание к Римлянам. Сергиев Посад, 1892. С. 227.

¹⁴³ Богдашевский Д. И. *Неповрежденность послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 182–183. Версия архиепископа Василия вполне правдоподобна. Слабое место в ней только то, что он считает будто бы в помещении доксологии в конце 14-й главы позднейшие корректоры могли увидеть нарушение «естественной связи мыслей» 14-й и 15-й глав и поэтому поместили её в конце текста. Но ведь сам владыка Василий, также вполне убедительно, показывает, что как раз доксологией и не нарушается внутренняя связь 14-й и 15-й глав. Может быть, данная версия получит неопровержимую силу, если иметь в виду предположение Иванова А. и считать первым «корректором» текста послания к Римлянам еретика Маркиона (середина II века), исключавшего из Послания 15-ю 16-ю главы. Исходя из такой ситуации, видимо, некоторые последующие переписчики, защищая апостольское происхождение 15-й и 16-й глав, поместили доксологию в конце 16-й главы, а некоторые не ставили перед собой апологетических целей и были верны подлиннику, т. е. славословие помещали после (14:23). С этим, наверно, связаны и некоторые другие вариации текста Послания, о которых упоминает архиепископ Василий.

или: «... со всеми вами» (Флп. 4:23), или: «... со духом вашим» (Гал. 6:18)¹⁴⁴.

6.4. ПРОБЛЕМА ПОДЛИННОСТИ 15-й и 16-й глав

Некоторые рационалисты (Баур, Швеглер, Шальтен), признавали доксологию подлинной, но на основании её различного положения в тексте, считали 15-ю и 16-ю главы позднейшей прибавкой. По мнению Баура, «присоставленный отдел» или прямо присоединили к славословию, или же, сделав прибавку, перенесли доксологию в конец Рим., чтобы сохранить, по крайней мере, апостольское заключение¹⁴⁵.

К началу XX века такого взгляда Баура уже никто не придерживался. Некоторые из рационалистов¹⁴⁶ даже прямо защищали или всю 15-ю главу, или большинство её стихов. Непримируемая позиция западной критики оставалась только к 16-й главе. Сомнения в подлинности высказывались к 16:1–16 и 16:17–20¹⁴⁷, 16:1–20¹⁴⁸, 16:3–16¹⁴⁹.

6.4.1. Обоснования критики подлинности 16-й главы

Объединяет все сомнения по данному вопросу непонимание, как апостол Павел, не основывавший Римскую Церковь, в Послании к ней посылает так много приветствий различным лицам. Святой Павел, полагают рационалисты, не мог иметь в Риме так

¹⁴⁴ Богдашевский Д. И. *Неповрежденность послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 180–181.

¹⁴⁵ Baur. F. Ch. *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums*. 1845. S. 393.

¹⁴⁶ Mangold W. J. *Der Römerbrief u. seine geschichtlichen Voraussetzungen*. Marburg, 1884. S. 81.

¹⁴⁷ *Hand-Commentar zum Neuen Testament*. Bearbeitet von H. J. Holtzmann, R. A. Lipsius, P. W. Schmiedel und H. von Soden, 2. Band, 2. Abteilung, Briefe an die Galater, Römer. Philipper, bearbeitet von R. A. Lipsius. Freiburg im Breisgau. Mohr, 1892. S. 85–86.

¹⁴⁸ Weiss B. *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*. Berlin, 1897. S. 248.

¹⁴⁹ Mangold W. J. *Der Römerbrief u. seine geschichtlichen Voraussetzungen*. S. 81.

много сотрудников. Тем более, что о некоторых из приветствуемых лиц определённо известно, что до написания и после написания Рим. они находились в Ефесе. К ним нужно отнести Акилу и Прискиллу (1 Кор. 16:19, ср.: 2 Тим. 4:19), о переселении которых в Рим Деесписатель ничего не сообщает; сюда причисляют Епенета, именуемого «начатком Ахаии»; Ampliatus, Urbanus не говорят о назначении приветствий в Рим; имя Наркисс — имя весьма распространённое, и подобное лицо нет нужды искать непременно в Риме¹⁵⁰. Видимо, заключают критики, в помещении Рим. 16:1–20 в конец Рим. произошла какая-то ошибка. Вейс и Липсиус этот отдел считают фрагментом из послания к Ефесянам, переданного из Коринфа через диаконису Фиву.

По мнению Вейса, 16-я глава — это рекомендательное письмо, данное Апостолом Фиве к наиболее влиятельным лицам Ефесской Церкви. Каким образом этот фрагмент перенесён в Рим., признаётся западная критика, объяснить невозможно, но несомненно, что приветствуемые лица указывают именно на Ефес, и вообще многочисленность приветствий вполне понятна в Послании к той Церкви, где святой Павел трудился около трёх лет и, естественно, имел так много друзей и сотрудников.

6.4.2. Контраргументы архиепископа Василия (Богдашевского)

Выступая против этих аргументов рационалистической критики, владыка Василий исходит из того, что «рассматриваемый отдел Послания находится именно в послании к Римлянам во всех списках, переводах и у отцов Церкви, и тут субъективные гадания вовсе не должны иметь места»¹⁵¹.

Наш богослов упрекает критиков в том, что они не обратили внимания на следующее, весьма важное в данном случае, обстоятельство. В посланиях к церквям хорошо знакомым Апостолу, им самим основанным (Фессалоникийская, Галатийская), не нахо-

¹⁵⁰ *Hand-Commentar zum Neuen Testament*. S. 85–86; Weiss B. *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*. S. 36–37.

¹⁵¹ Богдашевский Б. И. *Непогрешимость послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 186.

дим никаких приветствий отдельным лицам. Наоборот, в послании к Колосской Церкви, которую сам апостол Павел не основал и до написания Рим. не посещал, встречаем приветствие Нимфану и его домашней церкви (4:15); здесь даётся поручение Архиппу (4:17); упоминается об Онисиме, верном и возлюбленном брате (4:9). «Объясняется это тем, — говорит владыка, — что пища незнакомой ему церкви, основанной его сотрудниками, святой Павел ясно желал указать на внутреннее общение с этой церковью, — на то, что, отсутствуя телом, он духом уже находится с нею (Кол. 2:5)»¹⁵².

Обилие приветствий в Рим. — знак именно того, что, не имея до сих пор возможности посетить эту Церковь, Апостол уже стоит в теснейшем духовном общении с ней, внимательно следит за её духовным ростом¹⁵³.

6.4.3. Вопрос об Акиле и Прискилле

Что касается недоумения, каким образом объяснить тот факт, что в 1 Кор. Апостол посылает приветствие от Акилы и Прискиллы, «с домашнею их церковью» (16:19), а при написании Рим. эти сотрудники святого Павла находятся уже не в Ефесе, а в Риме, то необходимо отметить, что 1 Кор. написано около Пасхи 57–58 гг., а Рим. появилось в начале 58–59 гг., «следовательно эти послания разделяет промежуток времени, совершенно достаточный для переселения... Акилы и Прискиллы в Рим; должно быть они и возвратились туда, ввиду намерения апостола Павла перенести свою проповедь на запад (ср. Деян. 19:21)»¹⁵⁴.

6.4.4. Разбор имён приветствуемых лиц

Более тщательное рассмотрение имён лиц, которых приветствует святой апостол Павел, также убедительно показывает неосновательность недоумений западной критики, ибо:

¹⁵² Там же.

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ Богдашевский Д. И. *Неповрежденность послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 187.

а) Епенет (16:5), будучи купленным Акилой и Прискиллой и обращенный ими в христианство, вместе со своими господами мог переселиться в Рим, поэтому предположение (Вейса), что, как асиец, Епенет должен был всегда оставаться в Ахании, ни на чем не основано¹⁵⁵;

б) «сущие от Аристовула» и «от Наркисса» (10:4) — это, скорее всего, бывшие рабы жившего в Риме Аристовула, брата Ирода Агриппы I, и Наркисса, вольноотпущенника, имевшего огромное влияние на императора Клавдия. После смерти своих господ эти рабы, вероятно, попали непосредственно под власть императорского дома. «Этих Aristobuliani и Narcissiani, принявших христианство и “сущих от Кесарева дому” (Фил. 4:22), Апостол, должно быть, и разумеет в своём приветствии»¹⁵⁶;

в) Руф, которого приветствует святой Павел в стихе 13, никто иной, как сын Симона Киринейского, о котором упоминает также святой Евангелист Марк (15:21)¹⁵⁷, а выражение «мать его и мою» означает «мать мою духовную, оказавшую Апостолу истинно материнскую любовь во дни, быть может, его юности, когда он учился у ног Гамалиила (Деян. 22:3)»¹⁵⁸.

Архиепископ Василий (Богданевский) ссылается также на Лайтфута, который в своём исследовании послания к Филиппийцам, на основании древних римских надписей, доказал, что все эти имена встречаются в числе лиц, принадлежащих в I веке к «дому Кесаря»¹⁵⁹. И хотя абсолютное тождество этих лиц, упоминаемых в римских надписях, с лицами, приветствуемыми святым Павлом в Рим., никто не может доказать, но всё же, «если принять во внимание (Фил. 4:22), то весьма вероятно, что привет-

¹⁵⁵ Там же.

¹⁵⁶ Там же. С. 188.

¹⁵⁷ Архиепископ Василий (Богданевский) предполагает, что так как святой Марк писал Евангелие для римских христиан, то «прибавка» к имени Симона Киринейского — «отца Александра и Руфова» (15:21), очевидно сделана им «ввиду того, что оба сына Симона были хорошо известны римским христианам». Цит. соч. С. 188.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Лайтфут. *Послание святого Павла к Филиппийцам*. Лондон, 1898. С. 174–177.

ствуемые Апостолом лица были уверовавшие из «дому Кесаря», которые ревностно потрудились в деле распространения Евангелия в Риме»¹⁶⁰.

6.5. РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОДЛИННОСТИ И НЕПОВРЕЖДЁННОСТИ ПОСЛАНИЯ РУССКИМИ БИБЛЕИСТАМИ XX ВЕКА НОВЕЙШЕГО ПЕРИОДА

Может быть, имея в виду работу владыки Василия (Богдашевского) и считая проблему решённой, или, вернее, несуществующей, больше никто из русских библеистов специально не занимался вопросом подлинности Рим., а подобно С. А. Жебелеву и архиепископу Аверкию удовлетворялись констатацией: «Подлинность всего послания к Римлянам может считаться установленной прочно»¹⁶¹, так как «самая придирчивая критика не могла оспаривать происхождение этого Послания от апостола Павла»¹⁶². И только протоиерей А. Мень в своём «Словаре по Библиологии», основываясь преимущественно на западной литературе, скорее склонен 16-ю главу считать дополнением, написанным для другой общины (ефесской). Но и он, принимая эту гипотезу «наиболее правдоподобной», вынужден отметить, что она «далеко не всеми библеистами» принимается¹⁶³.

По поводу доксологии протоиерей А. Мень не исключает, что это более поздняя вставка, внесенная в Рим. уже после его составления «либо самим Апостолом, либо кем-нибудь из его учеников»¹⁶⁴.

Подводя итог, можно сказать, что наша библейская наука не смогла найти в рационалистической критике подлинности Рим. чего-нибудь заслуживающего внимания всего церковного сознания. Все сомнения и предположения искусственны и вымышлены.

¹⁶⁰ Богдашевский А. И. *Неповрежденность послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 189.

¹⁶¹ Жебелев А. *Апостол Павел и его послания*. С. 98.

¹⁶² Аверкий, архиеп. *Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета*. С. 199. Пункт «Подлинность Послания» у владыки Аверкия являет собой буквальный перифраз «Подлинности и неповреждённости» Иванова А.

¹⁶³ Мень А., прот. *Словарь по Библиологии*. С. 27.

¹⁶⁴ Там же. С. 27–28.

6.6. ВЫВОДЫ ЗАПАДНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

История текстуальной критики Рим. восходит к Маркиону, который, по свидетельству Оригена (*Com. Rom.* 10.43, PG 14.1290 A — B), отбросил две последние главы, чтобы Рим. оканчивалось на любезных ему словах: «всё, что не по вере — грех». Из слов Оригена остается неясным, присутствовала ли доксология в той форме текста, которую сократил Маркион, и ученые придерживаются здесь различных мнений. Указанные выше текстуальные разночтения, помещающие доксологию 16:25–27 в разных рукописях на различных местах (см. выше 6.3.2.1), осложняются еще и помещением в различных рукописях благословения «Благодать Господа нашего Иисуса с вами» в разных местах: в 16:24 (так в Синодальном переводе) или в конце ст. 16:20 (так в критических изданиях Нестле-Аланда), а также опущением в важнейших рукописях слов «в Риме» в 1:7, 15.

Вплоть до конца 1970-х годов в западной библейской науке господствовало мнение о неподлинности 16-й главы. В качестве наиболее вероятной гипотезы высказывалось мнение, что она составляла часть прощального письма к ефесянам из Рима (иногда эту гипотезу называют «ефесской») и позднее была присоединена к Рим. ошибочно или даже специально сочинена для Рим., чтобы продемонстрировать тесную связь ап. Павла с римской общиной. Однако аргументы за подлинность 16-й главы в составе Рим., выдвинутые Карлом Донфридом, и текстуальный анализ, проделанный Харри Гамблом и Куртом Аландом, вкуче с контраргументами Вольф-Хеннига Олдрого, показавшего неестественность многих деталей 16-й главы при допущении, что она адресована ефесянам или любой другой знакомой Апостолу общине, способствовали пересмотру указанного мнения о ее неподлинности многими исследователями и занятии ими противоположной позиции¹⁶⁵. Джуит и Котански после тщательного сравнения

¹⁶⁵ Jewett R., Kotansky R.D., & Epp E.J. *Romans*. P. 8. Авторы со ссылкой на Джозефа Фицмайера перечисляют таких значительных в XX в. сторонников «ефесской гипотезы», как Bartsch, Bornkamm, Bultmann, Feine и Behm, Feuillet, Friedrich, Georgi, Goodspeed, Harrison, Heard, Henshaw, Käsemann, Kinoshita, Koester, Lake, Leenhardt, McDonald, McNeile, T. W. Manson, Marx-

текстологических анализов Аланда и Лямпе критикуют схему первого и, соответственно, критических изданий Объединенных Библейских Обществ (UBS), т. е. исключение ст. 24 и помещение благословения в конце ст. 20, и присоединяются к выводам Лямпе: первоначальная форма Рим. содержала 1:1–16:23 + 16:24 (т. е. так, как в Синодальном переводе), затем Маркион удаляет целиком главы 15 и 16, а позднее, так как Рим. выглядело неоконченным и потому неудобным для чтения, особенно в богослужебных целях, была добавлена доксология 16:25–27, чем объясняется происхождение различных типов текста с различным положением доксологии и благословения¹⁶⁶.

Роберт Маунс дает сжатый и взвешенный обзор проблемы¹⁶⁷. Предполагалось, что вначале Апостол составил краткую форму Рим., задуманную как наставление различным церквям, содержащую гл. 1–14 и без упоминания Рима в 1:7, 15. Позже он приспособил этот текст для отправки в Рим, добавив 15-ю и 16-ю главы. В пользу первоначального существования краткой формы приводятся такие данные: древние латинские названия главок (*breves* в кодексе Вульгаты *Amiatinus*) обозначают 14:22–23 под номером 50, за которым следует доксология под номером 51 без наших глав 15 и 16; Маркионово сокращение; Ириной, Киприан и Тертуллиан не цитируют ничего из глав 15 и 16. Против

sen, Michaelis, Moffatt, Munck, Refoulé, Schenke, Schmithals, Schumacher, Scott, Suggs, Taylor, Widman. Критики этой гипотезы и защитники подлинности 16-й главы: К. Donfried, 1991; Н. Gamble, 1977; К. Aland, 1979; W.-H. Ollrog, 1980; P. Stuhlmacher, 1991; К. Haacker, 1999 (см. Jewett R., Kotansky R. D., & Epp E. J., *ib.*). К ним следует добавить также: J. A. Fitzmyer *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1993. P. 61–65; В. Byrne, S. J. *Romans*. Sacra pagina, series 6. Collegeville: Liturgical Press, 1996. P. 29.

¹⁶⁶ Jewett R., *ib.* P. 5, 8. Среди исследователей, поддерживающих критику исключения изданием Нестле-Аланда ст. 24: L. A. Jervis, 1991; К. Haacker, 1999 (см.: *ib.* P. 8. N. 40). Так же Schreiner Thomas R. *Romans*. Grand Rapids: Baker, 1998. P. 809.

¹⁶⁷ Mounce R. H. *Romans*. New American Commentary. Vol. 27. Broadman Press, 1995. P. 27–30. Заинтересованного читателя отсылаем к подробному анализу текстуальной истории Рим.: Gamble Harry Y., *The Textual History of the Letter to the Romans: a Study in Textual and Literary Criticism*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1977.

этих пунктов выдвигаются следующие соображения: Рим. 14:23 не естественно для Павлова окончания письма, даже при добавлении доксологии; конкретный и личный характер высказываний в Рим. 1:8–13 не соответствует гипотезе, что эта часть адресована различным церквям; увещание о «слабых» и «сильных» продолжается в гл. 15. В таком случае возникает вопрос: как из расширенной формы, которую мы знаем, возникла более краткая? Вряд ли это мог сделать сам Апостол, хотя некоторые предполагают это, думая, что так он хотел получить послание более общего характера. Напротив, скорее это дел рук Маркиона, которому не нравились свидетельства из Ветхого Завета в последних двух главах; удаление слов «в Риме» также могло принадлежать ему и быть вызвано его неприязнью к Римской Церкви, не признававшей его взгляды. Наконец, потеря последних глав в папирусах могла быть случайной порчей свитка. Что касается подлинности 16-й главы, то аргументы в пользу «ефесской гипотезы» обычно таковы: 1) Павел не мог знать столько лиц, которым он шлет приветствие, в незнакомой ему Церкви; 2) Акила и Прискилла (Рим. 16:3–5), исходя из данных других посланий (1 Кор. 16:19, 1 Тим. 1:3, 2 Тим. 4:19) и Деян. 18:18–19, 26, жили в Ефесе, а не в Риме; 3) характеристика Епенета как «начатка Азии для Христа» (Рим. 16:5) подходит скорее Ефесу, чем у Риму; 4) резкий тон Рим. 16:17–18 соответствует больше ситуации в Ефесе, чем в Риме (см.: Деян. 20:28–30). Однако в ответ можно привести следующие контраргументы: 1) гл. 16 как отдельное письмо выглядит неправдоподобно, а предполагать ее частью другого письма нет оснований; 2) Павлу необычно посылать такой список приветствий для членов Церкви, которую он хорошо знает (см. соображения еп. Василия (Богdashевского) выше, в 6.4.2); 3) слова «приветствуют вас все церкви Христовы» (Рим. 16:16) естественнее, если они адресованы в Рим, а не в Ефес; 4) наши сведения об Акиле и Прискилле не позволяют отрицать наличие у них дома в Риме, тем более ввиду их пребывания в Риме (Деян. 18:2); 5) легче объясняется изъятие гл. 16 при посылке Рим. к другим общинам, чем позднейшее добавление ее к более краткой форме Послания; 6) ряд имен, как Аристовул, Наркисс,

Амплиат, Нирей, — явно римские. Заключение Маунса: гл. 16 составляла оригинальную часть Рим.¹⁶⁸

7. Разделение Послания по содержанию

Определяя главной темой послания к Римлянам веру в Иисуса Христа, как единственный способ спасения человека, все экзегеты, как отечественные, так и западные, делят Послание на четыре основные части:

1. Предисловие (1:1–1:17).
2. Догматическая (вероучительная) часть (2:18–11:33).
3. Нравоучительная часть (12:1–15:13).
4. Послесловие (15:14–16:24).

Более подробное деление Послания из русских библиистов встречается только у А. Иванова, святого епископа Феофана (Говорова)¹⁶⁹ и протоиерея М. Хераскова¹⁷⁰. Принципиальных различий или противоречий между ними нет, хотя необходимо отметить, что самостоятельными являются только А. Иванов и святитель Феофан (Говоров). Протоиерей М. Херасков составил своё деление под влиянием работы святителя Феофана.

¹⁶⁸ См. также подробный разбор с указанием соответствующей литературы в: Stanfield С. Е. В. *A Critical and Exegetical...* Vol. I. P. 4–11 и Morris L. *The Epistle to the Romans*. P. 21–30. Заключение Кранфильда и Морриса таково же, что и Маунса и большинства современных комментаторов: глава 16-я составляет интегральную часть Рим.

¹⁶⁹ Иванов А. и преосвященный Феофан дают деление Послания по ходу его экзегетического разбора.

¹⁷⁰ Херасков М., прот. *Послания Апостольские и Апокалипсис*. Владимир, 1898. С. 93–94.

РАЗДЕЛ II ЭКЗЕГЕТИКА

ГЛАВА 1

ОБЗОР ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Самый ранний дошедший до нас, хотя и не в полном объеме, комментарий к Посланию к Римлянам принадлежит Оригену. Он относится к позднему периоду жизни александрийского диаскала в Кесарии. Наиболее значительная его часть известна нам в сокращенном латинском переводе Руфина. Ряд отрывков на греческом сохранились в составе Оригенова «Добротолюбия» и в «Катенях». В 1941 г. в Египте на берегу реки Тура были найдены папирусы, содержащие творения Оригена и Дидима (т. н. «Рукописи Тура»), среди которых оказался самый большой фрагмент толкования Оригена на Рим. (3:5–5:7) на греч. Он, в частности, против ожидания ученых, в целом подтвердил точность Руфинова перевода. Комментарий Оригена представляет значительный интерес, особенно в формулировке вопросов, и, как отмечают Сенди и Хидлем, «если бы он так же преуспел в ответах на них, как и в их постановке, мало что осталось бы его последователям»¹⁷¹.

Далее мы располагаем отрывками комментариев, оставшихся от толкователей IV в. — «полуарианина» Акакия Кесарийского, Диодора Тарсийского, Аполлинария и Дидима Слепца¹⁷². После

¹⁷¹ Sanday W. & Headlam A. C. *A Critical and Exegetical...* P. XCIX. Издания лат. и греч. текстов толкования Оригена на Рим.: Origen. *Commentaria in epistolam b. Pauli ad Romanos* (Latin tr. by Rufinus), PG 14. Cols. 837–1292; A. Ramsbotham, “The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans” // *Journal of Theological Studies* 13 (1911–12). P. 209–224, 357–68, и 14 (1912–13). P. 10–22; J. Scherer. *Le Commentaire d’Origène sur Rom 3:5–5:7*, Cairo, 1957. Здесь и ниже данные заимствованы из: Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical...* Vol. I. P. 33–45 и Sanday W. & Headlam A. C. P. XCIX — CIX.

¹⁷² Эти отрывки собраны в: K. Staab. *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*. Münster, 1933.

этого следует одно из самых блистательных толкований на Рим. — гомилии свт. Иоанна Златоуста, прочитанные им в Антиохии предположительно в 387–397 гг.¹⁷³ При тщательном анализе значений отдельных слов и фраз, иногда даже грамматики, при обозрении и оценке различных интерпретаций разбираемого места, св. Златоуст здесь, как и в других своих беседах на Священное Писание, сосредотачивается преимущественно на этических вопросах, значимых для решения его пастырских задач, демонстрируя тем самым и достоинства, и ограничения антиохийской экзегетической школы.

В отрывках дошли до нас комментарии Феодора Мопсуэстийского, свт. Кирилла Александрийского (в частности, сохранилась его экзегеза Рим. 5:12), Севериана Габальского и Геннадия, впоследствии патриарха Константинопольского. Последующие греческие толкователи — блж. Феодорит Кирский, прп. Иоанн Дамаскин, Экумений, еп. Трисский, блж. Феофилакт Болгарский и Евфимий Зигабен — находятся в сильной зависимости от свт. Иоанна Златоуста. Из сирийских отцов толкования прп. Ефрема Сирина сохранились только в армянском переводе¹⁷⁴.

Из латинских комментариев на Рим. самый ранний — т. н. Амвросиаст¹⁷⁵, т. е. неизвестный автор конца IV в., которого его издатели-бенедиктинцы XVII в. ошибочно считали св. Амвросием Медиоланским. Первым усомнился в авторстве св. Амвросия Эразм Роттердамский, от него же идет имя, принятое в западной науке — *Ambrosiaster*. Исследователи высказывали предположения об авторстве, но серьезных оснований у этих гипотез нет. Амвросиаст обнаруживает обширную ученость и глубокомыслие и побуждает к размышлениям, предвосхищая даже некоторые

¹⁷³ PG 60. Cols. 391–682. Критич. изд.: Field, Oхon., 1849.

¹⁷⁴ Изд. блж. Феодорита см. в: PG 82. Cols. 43–226. Экумения в: PG 118. Cols. 323–636. Блж. Феофилакта в: PG 124. Cols. 335–560. Евфимия: Euthymius Zigabenus. *Commentarius in XIV epistolas S. Pauli et VII catholicas*/ed. N. Calogeras. Athens, 1887. Прп. Ефрема в лат. перев.: *Ephraemi Syri commentarii in epistolas divi Pauli nunc primum ex armenico in latinum sermonem a pairibus Mebitharistis translate*. Venice, 1893.

¹⁷⁵ См.: PL 17. Cols. 45–184. Критич. изд.: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. 81 (1966–69), H. J. Vogels.

интерпретации современных богословов, например, Карла Барта и Томаса Мэнсона.

Комментарий на Рим., который напечатан в Латинской Патрологии Минья как приложение к трудам блж. Иеронима и который приписывался также Примасию и блж. Августину, как теперь общепризнано, принадлежит Пелагию¹⁷⁶. Это толкование интересно тем, что его автор выказывает знакомство с толкованиями на Рим. прежних авторов: Оригена (в перев. Руфина), Амвросиаста, Златоуста и, возможно, Феодора Мопсуэстийского.

От Средних веков до нас дошли два сборника аллегорических и мистических комментариев к Рим. Гуго Сен-Викторского, труд Петра Мартира и два значительных рациональных комментария — Петра Абеляра и в особенности Фомы Аквинского с его безупречной логической формой, в которую она неизменно облекает мысль ап. Павла¹⁷⁷. Из не специально Рим. посвященных комментариев более поздней эпохи гуманизма можно отметить опубликованные Эразмом заметки Лоренцо Валла и Жака Лефевра д'Этапля.

С Реформации, как это и можно было ожидать, начинает нарастать лавина комментариев на Рим. Прежде всего, это, безусловно, известные лекции на Рим. Мартина Лютера, прочитанные им в 1515–1516 гг. (напечатаны в 56-м томе полного собрания его сочинений). В этих не предназначенных для публикации лекциях Лютер пребывает на промежуточном этапе формирования своего учения об оправдании только верою, когда он уже осознал его, но отчасти, испытывая на себе значительное влияние номинализма, рассматривал оправдание верою как некое становление, а не как «юридическое» провозглашение грешника оправданным. Лютер опирался на сочинения блж. Августина, Бернарда Клервоского и Иоганна Таулера и открыл в Рим. многое не замеченное в патристическую и средневековую эпохи, в особенно

¹⁷⁶ Изд. текста: А. Souter. *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul 2* (Texts and Studies 9:2). Cambridge, 1926. P. 6–126.

¹⁷⁷ Гуго и Абельяр изд. в: *PL* (Т. 175 и 178); Martyr (Vermigli) Peter. *In epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos... commentarii doctissimi*. Basel, 1558; Thomas Aquinas. *Super epistolas S. Pauli lectura*/ed. R. Cai. Turin, 1953.

в вопросах о природе греха, оправдания, благодати и др. Следующим протестантским толкователем Рим. был Филипп Меланхтон (1522 и 1540 гг.), а затем Жан Кальвин (1539 г.), отвергший экзегетический метод Цицерона, примененный Меланхтоном (заимствованный им у Аристотеля) и состоящий в поиске ключевых тем (*loci*). Далее можно назвать комментарии к Рим. двух крупных католических экзегетов того времени — Корнелия а Ляпиде (1614 г.) и Эстиуса (1614–16 гг.).

Переходя к эпохе Нового времени, надо упомянуть лютеранского богослова Иоганна Альбрехта Бенгеля, чей знаменитый комментарий к Новому Завету «*Gnomon Novi Testamenti*» (1742 г.) оказал значительное влияние на всех последующих экзегетов различных конфессий. Из последующих значительных толкователей Рим. назовем немецких протестантских богословов (в скобках указываем год первой публикации комментария к Рим.): Август Толюк (F. A. G. Tholuck, 1824), которого можно считать представителем умеренного крыла лютеранства, стремившегося преодолеть крайности протестантского рационализма; Карл Фрицше (C. F. A. Fritzsche, 1836–1843), чей трехтомник на Рим. надолго стал одним из самых полных сборников материалов на эту тему, хотя сам комментарий отличается тяжеловесностью и рационализмом; Генрих Мейер (H. A. W. Meyer, 1832) и Вильгельм де Ветте (W. M. L. De Wette, 1836–48) могут считаться основателями современного стиля комментирования, сочетающего научную точность с популярностью, краткостью и живостью изложения; крупные богословы-экзегеты Ганс Лицман (H. Lietzmann, 1906) и Теодор Цан (T. Zahn, 1910) также внесли свой вклад в историю комментирования Рим. Однако самым известным, вероятно, среди всех вообще истолковательных трудов стало составившее эпоху знаменитое «Послание к Римлянам» Карла Барта, выход которого в 1919 г. Карл Адам назвал «бомбой, взорвавшейся на игровой площадке теологов». Но, конечно же, при всем огромном значении этого труда для понимания эволюции богословской мысли XX в., всерьез изучать Рим. по Бартовой работе было бы безнадежным занятием. Из англо- и франкоязычных авторов комментариев к Рим., трудившихся до Первой мировой войны, назовем сле-

дующих: американский пресвитерианин Чарльз Ходж (С. Hodge), признанный одним из самых ярких выразителей кальвинизма в Америке в XIX в., автор многочисленных работ, в том числе и «Систематического богословия», причем обстоятельный комментарий к Рим. (1835) признается самым значительным из его трудов; один из крупнейших английских филологов-эллинистов, известный переводами Платона и Аристотеля, декан оксфордского Баллиоль-Колледжа Бенджамин Джоуэтт (В. Jowett), опубликовал, кроме комментария к нескольким посланиям ап. Павла, включая Рим. (1835), весьма ценные очерки по ключевым богословским темам Рим. (оправдание верой, соотношение между законом и благодатью, вменение греха Адаму и др.); плодovitый англиканский экзегет Уильям Келли консервативного толка (W. Kelly), выпустивший комментарии почти ко всем библейским книгам, в числе которых и толкование Рим. (1873); швейцарский протестантский богослов Фредерик Годэ (F. Godet, 1879), также консервативного направления, известный экзегетическими трудами о Евангелиях от Иоанна и Луки и Посланиях к Коринфянам; крупный англиканский богослов, автор многочисленных работ на многие животрепещущие богословские темы Генри Лиддон (H. P. Lid-don, 1893). Но особенно следует отметить фундаментальный, многократно переиздававшийся и не утративший своего значения и поныне комментарий англиканских экзегетов Уильяма Сендея и Артура Хидлема (W. Sanday, A. C. Headlam, 1895). Из работ католических авторов той эпохи надо назвать труд Филиппа Шафера (F. A. Schaefer, 1891) и, безусловно, знаменитого Мари Жозефа Лагранжа (M.-J. Lagrange, 1916), комментарий к Рим. которого надо считать и по времени, и по значению относящимся уже к периоду нового осмысления богословских проблем, связанного с опытом Первой мировой войны.

Одним из первых опытов экзегезы Послания к Римлянам русским автором¹⁷⁸ является «К Римлянам послание святого апосто-

¹⁷⁸ Иванов А. в: *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета* (С. 39, 40, 70) цитирует работу архимандрита Ириния (Классеньевского), впоследствии архиепископа Псковского, *Послание к Римлянам*. М., 1787. Видимо, эта работа является первым изданным экзегетическим исследованием

ла Павла с толкованием, подтверждаемым изречениями Святых Отец, и других важных писателей; каковое в 1792-м году, в открытом собрании преподавал Святейшаго Правительствующаго Синода Член, Пресвященный Мефодий, Архиепископ Псковский, Лифляндский и Курляндский и разных Орденов Кавалер, в бытность свою Московской Славяно-Греко-Латинской Академии Ректором, и Богословии Учителем, Московского Ставропигиального Заиконоспасскаго училищного монастыря Архимандритом»¹⁷⁹.

Цель своей работы архиепископ Мефодий видит в том, чтобы дать читателю «не токмо разумение»¹⁸⁰, разъяснение Послания, но попытаться, чтобы читатель ощутил дух тех богомудрых Отцов, которые оставили толкование Священного Писания и, в частности, послания к Римлянам¹⁸¹.

Основу работы составляют два параллельных текста: славянский и «гражданское наречие», т. е. современный владыке Мефодию русский, который, по сути, и является толкованием. Автор так этот текст и называет¹⁸². Русским переводом в буквальном смысле его назвать нельзя, потому что есть много авторских дополнений и объяснений.

Пресвященный Мефодий заверяет, что «следовал греческому тексту, яко первому правилу»¹⁸³, и поэтому на полях иногда встречаются греческие слова и их перевод, которые в славянском тексте составляют трудность в понимании. На полях также

рассматриваемого Послания, имеющим автора — русского богослова. К сожалению, для нас труд архиепископа Иринея оказался недоступным.

¹⁷⁹ Так звучит полное название 2-го издания толкования, вышедшего в Москве в 1815 г. Первое издание напечатано в Московской Синодальной Типографии в 1794 г., когда Мефодий (Смирнов) был ещё архимандритом и ректором Славяно-Греко-Латинской Академии.

¹⁸⁰ Мефодий (Смирнов) архим. *К Римлянам послание святого апостола Павла с толкованием*. С. IV.

¹⁸¹ Там же. Интересно то, что владыка Мефодий авторитетом для себя в таком подходе к толкованию видит Эразма Роттердамского, который признаётся в письме к Цезарю Карлу V, что свои толкования на Новый Завет заимствовал от отцов Церкви.

¹⁸² Там же. С. 2.

¹⁸³ Там же. С. IV.

указаны параллельные места из других книг Священного Писания, а в конце книги (с. 130–148) эти параллельные места все изложены.

Перед каждой главой автор даёт её краткое изложение. Часто главы прерываются вопросами, восклицаниями, что показывает на увлеченность владыки своей работой. Например, после 2:15 он спрашивает: «И когда же такой внутренний закон явит всю свою силу?»¹⁸⁴ — а после 2:16 восклицает: «А если язычники по внутреннему закону совести могут делать доброе и неизвинительны в пороках; то, кольми паче ты, иудей, при своём законе!»¹⁸⁵.

На отдельные стихи, в подстрочнике, Преосвященный Мефодий приводит толкования святого Иоанна Златоуста (чаще всех), блаженного Феодорита, блаженного Августина, святого Амвросия, святого Григория Богослова, святого Василия Великого, святого Епифания Кипрского, а также Оригена и Аммония. Один раз, объясняя 9:21, владыка отсылает: «Смотри Феофана Прокоповича толкование Христовой о блаженствах проповеди между прочим и о том кто блажени кротцы?»¹⁸⁶. Используются иногда высказывания и свидетельства таких языческих писателей, как Плиний Младший¹⁸⁷, Аммиан Марцелин¹⁸⁸, Цицерон¹⁸⁹, Тацит¹⁹⁰, Флегонт¹⁹¹, Сократ¹⁹².

Очень любит архиепископ Мефодий давать географические справки. Так, своё толкование он предваряет «Историческим известием “О граде Риме”»¹⁹³, взятым из «Географического словаря

¹⁸⁴ Мефодий (Смирнов) архим. *К Римлянам послание святого апостола Павла с толкованием*. С. 16.

¹⁸⁵ Там же. С. 17.

¹⁸⁶ Там же. С. 78.

¹⁸⁷ Там же. С. 4–5.

¹⁸⁸ Там же. С. 11.

¹⁸⁹ Там же. С. 15.

¹⁹⁰ Там же. С. 55.

¹⁹¹ Там же. С. 58.

¹⁹² Там же. С. 59.

¹⁹³ Мефодий (Смирнов) архим. *К Римлянам послание святого апостола Павла с толкованием*. С. V–VI.

Нового Завета», СПб., 1790. О Кенхресе приводит описания двух географов Страбона и Целлярия¹⁹⁴. В конце книги прилагается карта, «представляющая упоминаемые в Новом Завете земли, области, города и острова и проч.», т. е. бассейн Средиземного моря.

Хотя ни один из последующих экзегетов не ссылается на работу архиепископа Мефодия и даже никто о ней не упоминает, но у его современников она безусловно была в большом употреблении и имела не малый авторитет. Об этом косвенно свидетельствует тот факт, что труд владыки выдержал два издания.

Для развития же библейской науки в России труд Преосвященного Мефодия значим скорее не как изъяснение Послания, — потому что изречения толкователей он берёт из «Толкового Апостола», который появился на Руси с момента её Крещения, — а, прежде всего, как один из первых напечатанных и употребляемых русских переводов Священного Писания.

Епископ Михаил (Лузин) сообщает о существовании «Толкования на Послание к Римлянам» московского священника П. С. Томилова¹⁹⁵. Архиепископ Филарет (Гумилевский) уточняет, что оно в 1786 г. было передано в цензуру¹⁹⁶. О дальнейшей судьбе этого толкования ничего не известно. Вероятно, издано оно так и не было.

Архиепископ Филарет (Гумилевский) говорит и о том, что в 1801 г. в Москве было издано «Сокращённое изъяснение послания апостола Павла к Римлянам» воспитанника, а впоследствии духовника императора Александра I, протопресвитера С. Краснопевкова¹⁹⁷. Что собой представляло это изъяснение, сказать трудно, т. к. больше никаких сведений о нём нет.

¹⁹⁴ Там же. С. 125.

¹⁹⁵ Михаил (Лузин), еп. *Библейская наука. Очерк истории толкования Библии*. С. 121.

¹⁹⁶ Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский и Нежинский. *Обзор русской духовной литературы. 1720–1858*. / Изд. 2-е, дополненное. Чернигов, 1863. Кн. 2. С. 110.

¹⁹⁷ Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский и Нежинский. *Обзор русской духовной литературы*. С. 167.

К счастью, о «Толковании на послание к Римлянам» епископа Иринейя (Фальковского), вышедшего в Киеве в 1806 г., кроме упоминания архиепископа Филарета (Гумилевского)¹⁹⁸ сохранился отзыв Г. О. Булашёва¹⁹⁹. По оценке исследователя, толкование епископа Иринейя отличается «строго-научным характером»²⁰⁰. Хронологические, исторические и географические данные Превосвященный Иринейя заимствует у «славнаго агилицкаго писателя Пеарсона, епископа Кейстрийскаго», «Иосифа иудейнина» (Флавия), Экумения, Барония, Дорофея епископа Тирского, Оригена и Страбона²⁰¹. При изъяснении Послания он пользуется святым Иоанном Златоустом, блаженным Феодоритом, святым Фотием, блаженным Августином, святым Амвросием Медиоланским, блаженным Феофилактом, Ансельмом, «в особенности же Корнелием а Ляпиде»²⁰², при филологических изысканиях и «сличениях различных текстов (греческого, латинского и славянского) — Сальмером и др.»²⁰³.

В «Руководстве к истолковательному чтению книг Нового Завета» В. Иванова экзегетическая часть послания к Римлянам²⁰⁴ представляет собой вполне научное исследование текста Послания и его толкование.

Автор все Послание разделяет на четыре части. В свою очередь эти части он делит на подпункты, перед которыми излагает их общий смысл; затем берёт один стих, иногда полный, иногда часть стиха, а иногда несколько стихов соединяет в один смысловой стих и даёт свое объяснение. В основу исследования положен славянский текст, но используются также греческий и латинский тексты. Пользуется автор и русским переводом. При затруднении в изъяснении А. Иванов сравнивает текст по древним рукописям:

¹⁹⁸ Там же. С. 210.

¹⁹⁹ Булашёв Г. О. *Превосвященный Иринейя (Фальковский), епископ Чигиринский*. К., 1883. С. 148–150.

²⁰⁰ Там же. С. 150.

²⁰¹ Там же.

²⁰² Там же.

²⁰³ Там же.

²⁰⁴ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 28–127.

Синайской (IV в.), Александрийской (V в.), Ватиканской (IV в.), Ефрема Сирина (V в.)²⁰⁵.

Очень часто автор, чтобы дать более ясную картину о чём пишет Апостол, обращается к истории как римлян-язычников, так и иудеев, показывает их психологию и представления о тех или иных вещах. Так, толкуя 1:14–16, А. Иванов пишет: «В понятии древних греков мир разделялся на две половины, на эллинов, образованных, к которым, из уважения к владычеству, присоединялись и римляне, — и варваров, необразованных, к которым относились все прочие народы»²⁰⁶, — с иудейской же стороны «весь род человеческий делился на иудеев и эллинов: всякий не-иудей в глазах еврея был эллин-язычник»²⁰⁷.

В вопросах догматических, в частности, изъясняя учение апостола Павла о спасении, А. Иванов оказывается крайним сторонником так называемой юридической теории. Очень часто встречаются термины: заслуги Христа; право на спасение; удовлетворение Правде Божией, требовавшей смерти виновного и др.²⁰⁸ Для А. Иванова «ветхий человек» — это «естественное состояние человека»²⁰⁹. Для подтверждения своей правоты он использует «догматическое Богословие» митрополита Макария (Булгакова)²¹⁰ и «Катехизис» святителя Филарета (Дроздова)²¹¹.

При изъяснении Послания А. Иванов пользовался толкованиями святого Иоанна Златоуста, блаженного Феодорита, святого Амвросия, блаженного Августина, блаженного Феофилакта, святого Кирилла Иерусалимского, Тертуллиана, блаженного Иеронима, Экумения, Оригена, Илария, Дионисия Александрийского;

²⁰⁵ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 42, 58, 80, 82, 103, 106, 118.

²⁰⁶ Там же. С. 31–32.

²⁰⁷ Там же. С. 33.

²⁰⁸ Там же. С. 32–34.

²⁰⁹ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 70.

²¹⁰ Там же. С. 65, 82, 86.

²¹¹ Там же. С. 103.

из западных толкований учитывались работы Калмета Аллиоли, Биспинга²¹², Боссюэта²¹³, Гроция²¹⁴, Эразма Роттердамского²¹⁵.

Важным событием в развитии русской библеистики является выход в свет толкований на Павловы послания святителя Феофана (Говорова). Святой епископ Феофан по праву считается одним из выдающихся экзегетов, а его истолковательные труды, по словам профессора Московской Духовной Академии Казанского П. С., являются «великим подарком для Православной Церкви»²¹⁶. «Внимательный читатель находит в них не только всё нужное для полного и ясного понимания священного текста, но вместе с тем и глубоко продуманное и прочувствованное разъяснение множества разного рода догматических, в особенности же нравственных, христианских истин, понятий, вопросов»²¹⁷.

Особое место среди экзегетических работ святителя занимает толкование на Послание к Римлянам²¹⁸.

В изъяснении Послания автор основывается исключительно на изучении самого текста, который он разделяет на части, всегда предваряемые изложением общего смысла — плана, после чего последовательно стих за стихом изъясняется весь текст Послания. При необходимости стих делится на несколько частей.

В основу изъяснения владыка положил славянский текст «как всего лучше передающий мысль» греческого подлинника, но там, где славянский текст недостаточно ясен и не совсем выразительно передает подлинник, автор прибегает к греческому под-

²¹² Там же. С. 78.

²¹³ Там же. С. 91.

²¹⁴ Там же. С. 93.

²¹⁵ Там же.

²¹⁶ У *Троицы в Академии*. 1814–1914 гг. Юбилейный сборник исторических материалов. Издание бывших выпускников Московской Духовной Академии. М., 1914. С. 581.

²¹⁷ Дело «О возведении Пресвященного Феофана... на степень доктора богословия». Л. 6.

²¹⁸ Первое издание «Толкования послания св. апостола Павла Римлянам» в двух книгах осуществлено в 1879 году иноками Афонского Русского Пантелеимонова монастыря.

линнику и точным переводам, выясняет смысл и значение текста, что выявляет прекрасное знание автором греческого языка.

Святитель Феофан старается пояснить не только смысл и значение отдельных выражений Послания, но даёт тщательный анализ разных догматических истин и нравственных понятий, изъясняет их значение и, таким образом, вводит читателя в круг христианского веро- и нравоучения. В своём толковании автор преследует и практическую цель — открыть читателю в слове Божиим духовную силу, дать ему назидание, что может служить руководством на пути ко спасению.

Особую силу и значение для православной науки толкование преосвященного Феофана получает от того, что автор, изъясняя священный текст, основывается исключительно на святоотеческих творениях: каждую высказанную мысль, он подтверждает соответствующей выпиской из святоотеческого наследия. Использует он толкования таких древних толковников как святой Иоанн Златоуст, блаженный Феодорит, блаженный Августин, Амвросиаст, святой Иоанн Дамаскин, Экумений, блаженный Феофилакт.

Форма изложения «Толкования...» простая, общедоступная; язык литературный, выразительный и особенно лаконичный.

Вообще, по полноте, глубине и тщательности изъяснения и по точности изложения, по назидательности «Толкование...» святого Феофана является одним из лучших, что может представить русская богословская мысль в отношении экзегезы посланий апостола Павла. Доцент Московской Духовной Академии игумен Андроник (Трубачёв), сравнивая «Толкование послания святого апостола Павла к Римлянам» епископа Феофана по силе только с аналогичным толкованием святого Иоанна Златоуста, высказывает мнение, что вряд ли оно будет кем-либо из современных или даже будущих экзегетов превзойдено²¹⁹. Подтверждает эту мысль и тот факт, что все, имеющиеся у нас изъяснения Послания, вышедшие в свет после 1879 года, несут на себе печать зависимости от работы святителя Феофана.

²¹⁹ Андроник (Трубачёв), игум. *Рукописный конспект лекций по Священному Писанию Нового Завета, читанный студентам IV-го курса МДА в 1994/95 учебном году.*

«Изъяснение послания к Римлянам» Н. Розанова²²⁰ представляет собой краткое объяснение содержания Послания. Автор исходит из поглавного разделения текста. Каждой главе он даёт как бы название, определяющее её основную мысль. Сам текст Н. Розанов не приводит, хотя иногда, для более полного изъяснения приводит греческие термины, которые иногда сразу же переводит, а иногда просто вставляет по смыслу, но без русского перевода.

Прямой цитации святоотеческих толкований нет, но чувствуется, что автор при работе ими пользовался.

Такой же подход к изъяснению Послания к Римлянам встречаем у епископа Михаила (Лузина)²²¹ и у епископа Кассиана (Безобразова)²²².

Достаточно интересным представляется «Последовательный экзегетический анализ послания апостола Павла к Римлянам» протоиерея М. Хераскова²²³. Хотя оригинальной мысли здесь мы не находим, но язык изложения очень живой. Автор как будто хочет дополнить недосказанное Апостолом. Часто задаёт вопросы и сразу же отвечает на них непосредственно текстом Послания или мыслью святого Павла. В обозрении Послания протоиерей Михаил пытается уловить прежде всего нравственно-практическое назидание.

«Краткое объяснение послания к Римлянам» В. Лебедева²²⁴ являет собой краткое изложение «Толкования» епископа Феофана, хотя буквально он его цитирует и не так часто. Самостоятельной работой В. Лебедева можно назвать только подстрочник, где автор показывает себя неплохим знатоком греческого языка. Кроме древних толкователей, которых почти всегда цитирует по святому Феофану (исключение только святой Иоанн Златоуст), В. Лебедев пользуется работами В. Мышцына «Учение святого

²²⁰ Розанов Н. *Обозрение посланий святых Апостолов*. С. 17–107.

²²¹ Михаил (Лузин), еп. *Святой апостол Павел и его послания*. С. 31–141.

²²² Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 219–230.

²²³ Херасков М., прот. *Послания Апостольские и Апокалипсис. Истолковательное обозрение*. Владимир, 1898. С. 93–137.

²²⁴ Лебедев В. *Послания святых Апостолов и Апокалипсис. Послание святого апостола Павла к Римлянам*. С. 42–190.

апостола Павла о законе дел и законе веры»²²⁵ вышеупомянутыми исследованиями Н. Розанова²²⁶ и протоиерея М. Хераскова²²⁷.

Достоинство «Объяснения первых семи посланий святого апостола Павла» и, в частности, Послания к Римлянам епископа Никанора (Каменского)²²⁸ прежде всего в том, что он дает два параллельных текста: славянский и русский (Синодальный), что очень облегчает работу с текстом Послания. Своё токование епископ Никанор помещает в подстрочнике, но объясняет не каждый стих, а только ключевые моменты рассматриваемой главы. Поэтому это толкование представляется кратким общедоступным пособием, написанным хорошим литературным языком, для желающих познакомиться с Посланием святого апостола Павла к Римлянам и, в общих чертах, его святоотеческими изъяснениями.

Немного иного рода подход к изъяснению данного Послания наблюдается у А. П. Лопухина в его «Толковой Библии»²²⁹. Автор ведёт поглавное и постижное исследование текста. Перед изъяснением каждой главы даётся краткое её содержание, а в подстрочнике излагается вся экзегеза Послания. Иногда встречаются два подстрочника: во втором чаще всего А. П. Лопухин даёт мнение западных экзегетов.

При изъяснении автор пользуется русским Синодальным переводом, а также, для выяснения более точного смысла слова или отдельного выражения, прибегает к подлинному греческому тексту.

Отличительной чертой толкования А. П. Лопухина является то, что он стремится выяснить, в первую очередь, буквальный смысл и для этого обращается как к текстологии, так и к историческим данным, помогающим прояснить мысль апостола Павла. Нравственной проблематики он почти не касается, и в этом отношении данное толкование скорее можно назвать пространным комментарием к Посланию.

²²⁵ Там же. С. 72, 81.

²²⁶ Там же. С. 89.

²²⁷ Там же. С. 130.

²²⁸ Никанор (Каменский), еп. *Общедоступное объяснение первых семи посланий святого апостола Павла*. С. 15–145.

²²⁹ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 401–519.

Лопухин выявляет себя и неплохим знатоком эллинской литературы. Он не прочь процитировать таких языческих философов, как Епиктет²³⁰ или Овидий²³¹.

Кроме общеизвестных древних толкований, автор часто пользуется работами святого Феофана (Говорова) и В. Мышцына. Из западных исследователей Послания Лопухин А. П. учитывает мнения Ансельма, Фомы Аквината, Лютера, Меланхтона, Кальвина²³², а из более современных экзегетов Юлихера²³³, Дейсмана²³⁴, Цана²³⁵, Рихтера²³⁶, Ходжа²³⁷, Теодора Симона²³⁸, Боннета²³⁹.

Читается данное толкование легко. В языковом отношении оно доступно всем и даже тем, кто не знаком с богословской терминологией: специфических богословских терминов А. П. Лопухин почти не употребляет.

После Лопухина А. П. специально экзегезой послания к Римлянам у нас никто не занимался. Все семинарские и академические курсы, касаясь экзегезы рассматриваемого Послания, построенны исключительно на толковании святого Феофана (Говорова). В «Руководстве к изучению Священного Писания Нового Завета» архиепископа Аверкия «экзегетический разбор послания к Римлянам»²⁴⁰ представляет собой также очень краткую компиляцию толкования епископа Феофана.

Из западных ученых после Первой мировой войны над комментарием к Рим. трудились как прославленные во всем мире экзегеты, так и малоизвестные (назовем только самые значительные имена в хронологическом порядке). Александр Паллис, грек

²³⁰ Там же. С. 460.

²³¹ Там же. С. 457, 460.

²³² Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 463.

²³³ Там же. С. 409, 428.

²³⁴ Там же. С. 420, 472.

²³⁵ Там же. С. 426, 429, 444, 455, 456, 480, 495, 500.

²³⁶ Там же. С. 439.

²³⁷ Там же. С. 454.

²³⁸ Там же. С. 461, 462.

²³⁹ Там же. С. 469.

²⁴⁰ Аверкий (Таушев), архиеп. *Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета*. С. 200–207.

по происхождению, писавший по-английски, предложил весьма своеобразное прочтение многих новозаветных текстов, исходя из владения греческим языком разных эпох его развития. Чарльз Додд, крупный англиканский богослов, автор теории «осуществленной эсхатологии», один из самых вдохновенных исследователей Евангелия от Иоанна, предложил свой, сравнительно небольшой комментарий к Рим., для которого характерен психологический подход. Реформатский богослов Адольф Шлаттер, известный своим фундаментальным трудом «Вера в Новом Завете», взгляды которого отличались умеренностью и отстраненностью как от либеральной теологии, так и от «неоортодоксии» бартинства, внес свой вклад в истолкование Рим. значительным трудом «Божья справедливость»²⁴¹.

Из периода, последовавшего сразу за Второй мировой войной выделяются три работы. Книга французского католика Жозефа Хьюби обнаруживает значительное влияние Лагранжа, хотя Хьюби предложил и ряд своих оригинальных решений. Комментарий шведского протестанта Андерса Нигрена, наиболее известного своей книгой «Эрос и Агапэ», замечателен в особенности к первым восьми главам Рим. и менее интересен к остальной части. Швейцарский старокатолик Эрнст Гауглер адресовал свой труд неученому читателю, и ему удалось сочетать настоящую научную эрудицию с популярностью изложения и живостью стиля. Далее можно отметить основательный комментарий Отто Михеля, воспроизводящий на немецкой почве масштабность трудов Сендии Хидлема и Лагранжа. Чарльз Барретт, известный своим комментарием к Евангелию от Иоанна и исследованием апостольства в ранней Церкви, опубликовал несколько трудов по Рим., увенчавшихся ценным и весьма интересным, сравнительно небольшим

²⁴¹ Pallis A. *To the Romans: a commentary*. Liverpool, 1920; Dodd C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*. The Moffatt NT Commentary series. London, 1932; Schlatter A. *Gottes Gerechtigkeit: ein Kommentar zum Römerbrief*. Stuttgart, 1935. См. также работы того периода: Gutjahr F. S. *Die Briefe des hl. Apostels Paulus* 3. Graz, 1923; Bardenhewer O. *Der Römerbrief des heiligen Paulus* (Kurzgefasste Erklärung). Freiburg i. B., 1926; Boylan P. *St. Paul's Epistle to the Romans*. Dublin, 1934; Althaus P. *Der Brief an die Römer*. Göttingen, 1935; Kirk K. E. *The Epistle to the Romans* (Clarendon Bible). Oxford, 1937.

комментарием. Ученик Бультмана, впоследствии подвергший учителя критике, Эрнст Кеземан, чье имя связано с «новыми поисками исторического Иисуса» в либеральном богословии, опубликовал работу, вскоре переведенную на английский как «Комментарий к Посланию к Римлянам» (в нем. оригинале «Экзегетические опыты и раздумья»), где главное внимание уделено богословским проблемам, в противовес историческим, а во главу угла положено понятие Божией праведности-справедливости²⁴².

Среди последних по времени работ отметим следующие труды. Комментарий известного новозаветного исследователя Джеймса Данна (его книга «Единство и многообразие в Новом Завете» переведена на русский и опубликована Библейско-Богословским институтом ап. Андрея в Москве) в научной серии «Word Biblical Commentary» суммирует результаты многолетних исследований посланий ап. Павла и рисует новые перспективы понимания его мысли. Работа католического экзегета Брендана Байрна в серии «Sacra Pagina» делает сильное ударение на историко-литературном и социо-риторическом исследовании Рим. Важным событием в новейшей истории экзегезы Рим. стал комментарий Джона Мюрри, сочетающий основательность научного подхода с умеренностью и взвешенностью выводов. Наконец, необходимо выделить три наиболее крупных комментария к Рим. последнего времени, мимо которых не может пройти никто, всерьез интере-

²⁴² Huby J. *Saint Paul: Épître aux Romains* (Verbum Salutis). Paris, 1940; Nygren A. *Pauli Brev till Romarna*. 1944 (Eng. tr. *Commentary on Romans*. London, 1952); Gaugler E. *Der Römerbrief* (Prophезei). Zurich, 1945; Michel O. *Der Brief an die Römer*. Göttingen, 1955; Barrett C. K. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. Harper & Row, Publishers. N.-Y., 1957; Käsemann E. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. См. также: Taylor V. *The Epistle to the Romans*. London, 1956; Leenhardt F.-J. *L'Épître de Saint Paul aux Romains*. Commentaire du Nouveau Testament, 1957; Kuss O. *Der Römerbrief*. Regensburg, 1, 1957; Best E. *The Letter of Paul to the Romans*. Cambridge, 1967; Black M. *Romans*. New Century Bible. Oliphants, London, 1973; Cambier J. *L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux Romains 1*. Bruges, 1967; Morris L. *The Epistle to the Romans*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1988; Cottrell J. *Romans*. Vol. I–II. College Press NIV Commentary, College Press 1998; Moo D. J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996; Schreiner T. R. *Romans*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6. Grand Rapids: Baker, 1998.

сующийся Рим., — фундаментальный труд Чарльза Кранфильда, весьма ценную работу известного исследователя Джозефа Фицмайера в серии «Anchor Bible» и крупнейший из научных комментариев Роберта Джуита, Роя Котански и Эддона Энпа в серии «Hermeneia»²⁴³.

Нет никакого смысла даже бегло упоминать об огромном количестве работ, так или иначе связанных с ап. Павлом, равно как и о совершенно необозримой периодической литературе. Отметим только две специальные книги: Хэрри Гамбла по текстуальной истории Рим. и Кристофера Брайана по общим вопросам Рим.²⁴⁴

Следует сказать несколько слов о переводах на русский язык западных работ, связанных с изучением мысли ап. Павла. Прежде всего, это, безусловно, перевод московским Библейско-Богословским институтом ап. Андрея эпохального «Послания к Римлянам» Карла Барта. В научном отношении наиболее близка к нашей теме и удачна книга под названием «Христос или Закон?», объединившая под одной обложкой две важнейшие работы по богословию ап. Павла: Альберта Швейцера «Мистика апостола Павла» (1930) и Эда Сандерса «Павел, Закон и еврейский народ» (1983) с ценным предисловием составителя сбор-

²⁴³ Dunn J. D. G. *Romans 1–8; Romans 9–16*. 2 vols. (Word Biblical Commentary. Vol. 38a, 38b). Dallas: Word, 1988; Byrne B. *Romans*. Sacra Pagina. Liturgical Press, 1996; Murray J. *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, 1960; Cranfield C. E. B. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*. London; New York: T&T Clark International, 2004; Fitzmyer J. A. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1993; Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. *Romans: A commentary*. Hermeneia — a critical and historical commentary on the Bible (XLII). Minneapolis: Fortress Press, 2006. См. также: Mounce R. H. *Romans*. New American Commentary. Vol. 27. Broadman Press, 1995; Légasse S. *L'Épître de Paul aux Romains*. Paris: Cerf, 2002.

²⁴⁴ Gamble H. Y. *The Textual History of the Letter to the Romans: a Study in Textual and Literary Criticism*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1977; Bryan C. *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting*. Oxford University Press, 2000. См. также: Achtemeier P. J. *Romans: Interpretation*. John Knox Press 1985; Osborne G. R. *Romans*. InterVarsity Press, 2004; Tobin T. H. *Paul's Rhetoric in its Contexts: The Argument of Romans*. Hendrickson Publishers 2004; Wedderburn A. J. M. *The Reasons for Romans*. T&T Clark 2004.

ника и переводчика обеих работ А. Л. Чернявского, дающего ретроспективный обзор истории исследований этой темы. Важным событием стал также первый большой сборник на русском языке знаменитого Рудольфа Бульмана, богослова, оказавшего не менее значительное влияние на богословие различных западных конфессий второй половины XX в., чем Барт — на богословие первой половины того же столетия. В сборник вошли две важные работы об апостоле Павле: соответствующий раздел из «Богословия Нового Завета» и «Стиль проповеди Павла и кинико-стоическая диатриба». Немаловажное значение имеет и перевод небольшой книги Даремского епископа Николаса Томаса Райта, неумоимого исследователя, историка и просветителя, чей фундаментальный труд «Иисус и победа Бога» также недавно вышел в русском переводе сотрудников того же Библейско-Богословского института ап. Андрея. Наконец, нельзя упускать из виду маленькую книжку современного французского философа Алена Бадью «Апостол Павел. Обоснование универсализма», оригинальность которой состоит в том, что учение Апостола выдвигается на первый план не только не церковным, но и неверующим человеком, чисто секулярным мыслителем — чтобы сделать мысль Апостола языков знаменем борьбы с вопиющим партикуляризмом и релятивизмом постмодернистской культуры²⁴⁵.

²⁴⁵ Барт К. *Послание к Римлянам*, М., ББИ, 2005; *Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки* (А. Швейцер и Э. Сандерс). М., РОССПЭН 2006; Бульман Р. *Избранное: вера и понимание* М., РОССПЭН 2004; Райт Н. Т. *Что на самом деле сказал апостол Павел*. М., ББИ, 2004. См. также: Хаакер К. *Богословие Послания к Римлянам*. М., ББИ 2006; Лонг Р. *Евангелие в Послании к Римлянам*. Нард 2006.

ГЛАВА 2

БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ

В данной главе мы не претендуем на всеобъемлющее освещение всех богословских тем, затронутых святым апостолом Павлом в Послании к Римлянам. В рамках одной, причем сравнительно небольшого объема книги, сделать это невозможно, тем более что рассматриваемое Послание принадлежит к числу тех богодухновенных текстов, в которых каждый стих, а порой и одно слово несёт в себе такую глубину, которой бы хватило на целые богословские трактаты, а в опытно-духовном плане это может составлять цель и содержание всей человеческой жизни.

Цель же нашей главы будет достигнута, если мы сможем показать основные направления русской экзегетики в изъяснении ключевых моментов Послания. Основой понимания Послания взяты древние толкования, поэтому изъяснения русских библистов будут даны в соотношении с святоотеческой мыслью.

1. Грехопадение человека

Апостол Павел в Послании к Римлянам учит, что грех вошел в мир чрез одного человека (5:12), который согрешил (5:16), допустив преступление (5:14, 15, 17, 18), преслушание (5:19) заповеди Божией — и этим положил начало греховного царства (5:21) с роковым господством всеобщей смерти (5:14).

1.1. СМЕРТЬ — ПРЯМОЕ СЛЕДСТВИЕ ГРЕХА АДАМА. ПРОБЛЕМА РИМ. 5:12

Труднейшая богословская проблема — точное определение характера связи греха Адама с потомками, со всем человечеством. Речь

идет об изъяснении 5:12. Экзегеты встречаются прежде всего с трудностью в грамматическом плане. В окончании стиха, во фразе ἔφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον выражение ἔφ' ᾧ переводят то как союз «потому что, поскольку»²⁴⁶, то как предлог с относительным местоимением, указывающим на Адама: «из-за которого все согрешили», «по причине которого все согрешили», «в котором все согрешили»²⁴⁷.

В русском Синодальном переводе попытались объединить обе традиции и перевели «потому что в нём». Но такой подход, по мысли епископа Кассиана (Безобразова)²⁴⁸, должен быть отвергнут как произвольно соединяющий различные возможности решения данной проблемы. Митрополит Антоний (Храповицкий) высказывает более резко: такой подход он называет предательским домыслом, заимствованным у католиков и лютеран²⁴⁹.

Расхождения в переводах 5:12 приводят к различному его пониманию и толкованию.

Последователи так называемой юридической теории спасения видят здесь утверждение таинственного включения всех людей в самый акт греха Адама²⁵⁰. Вульгата переводит это место следующим образом: *in quo omnes peccaverunt* «в котором все согрешили». Следуя такого рода истолкованию, можно вывести заключение, что либо Адам, отец человечества, передал грех в наследие своему потомству²⁵¹, либо все грехи человечества были включены в преступление Адама²⁵².

²⁴⁶ Такой перевод (*du fait que tous ont péché*) дается во французской «Иерусалимской Библии» (*Bible de Jérusalem. Les Éditions du Cerf, Paris, 1973*). См. также ниже обзор различных западных переводов.

²⁴⁷ В славянском переводе исконным и повсеместным чтением было и остается «о немже», «в немже». См. профессор Воскресенский Г. А. *Древне-славянский Апостол*. С. 106–107.

²⁴⁸ Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 223.

²⁴⁹ Антоний (Храповицкий), архиеп. *Догмат искупления. Богословский вестник*. 1917. № 10–12. С. 310.

²⁵⁰ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 65. Ср.: Макарий, архиепископ Харьковский. *Православно-догматическое богословие*/Изд. 3. СПб., 1868. Т. 1. С. 495–496.

²⁵¹ *Размышления о сущности христианской веры. Первородный грех* // Православное обозрение. 1864. № XI. С. 206.

²⁵² Баркли Уильям. *Толкование послания к Римлянам*. ВСБ, 1980. С. 90.

По мнению же некоторых, как православных (митрополит Антоний (Храповицкий)²⁵³ и др.), так и католических экзегетов (Лагранж, Лионпэ) и протестантов (Кальвин, Михель), апостол Павел имел в виду в данном случае личные грехи, совершенные каждым человеком (ср. Рим. 3:23), т. е. все согрешили подобно Адаму и поэтому смерти подвержены все. «Адам был не столько виновником нашей греховности, сколько первым по времени грешником, — говорит митрополит Антоний (Храповицкий), — а если б мы не были его сынами, то все равно согрешили бы»²⁵⁴. Во всяком случае, как самый текст 5:12, так и контекст стихов 12–18, заставляют обратить внимание на взаимосвязь между преступлением Адама и личными грехами каждого человека. Однако из текста 12-го стиха не видно, чтобы апостол Павел прямо говорил о природе этой взаимосвязи, а в 14-м стихе он указывает, что ни один человек не согрешил подобно Адаму, ибо только ему дана была заповедь, нарушение которой влекло смертность (Быт. 3:3).

Сторонники так называемой психологической теории говорят, что если бы мы были на месте Адама, то никто бы не устоял. Но такой психологизм возможен только для покаяния. В сущности же так сравнивать нельзя, ведь наше состояние (после грехопадения) несопоставимо с Адамовым райским состоянием.

Как видим, однозначного решения данного вопроса нет. Но все же, какой бы сложной и важной ни была проблема, есть в ней некий элемент искусственности, и причина здесь скорее в переводе 5:12. Гениальный наш библиист Н. Н. Глубоковский, опровергая «тяжкое заблуждение» профессора Т. И. Буткевича, придерживающегося синодального русского перевода 5:12, говорит, что грамматически редакция ἐν ᾧ «в нём» ни в коей мере оправдана быть не может, «истолкование же совсем другое дело»²⁵⁵.

²⁵³ Антоний (Храповицкий), архиеп. *Догмат искупления* // *Богословский вестник*. С. 311.

²⁵⁴ Антоний (Храповицкий), архиеп. *Догмат искупления* // *Богословский вестник*. С. 311.

²⁵⁵ Глубоковский Н. Н. проф. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании* // *Христианское чтение*. 1898. Ч. 2. С. 485.

Как бы прислушиваясь к мнению Н. Н. Глубоковского, «Иерусалимская Библия» и большинство западных переводов так передают вторую половину 5:12: *et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché* «...так и смерть перешла во всех людей, потому что все согрешили», — но это не мешает авторам в комментарии утверждать, что «потому что все согрешили» указывает на участие всех людей в грехе Адама. В. Мышцын также пишет, что «как бы не переводили *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*, смысл его остается один: в Адаме согрешили все люди»²⁵⁶. В чём здесь причина и какой смысл несёт в себе 12-й стих?

Прежде всего, необходимо всегда помнить непреложную аксиому, что «к текстам Павла нужно обращаться, дабы узнать не то, что он должен мыслить, а то, что он действительно мыслил»²⁵⁷. Всё прочее для экзегетики неприемлемо²⁵⁸. Из текста 5:12 определенно можно сказать, что главной его мыслью является утверждение Апостола, что смерть есть прямое следствие греха, она неразрывна от греха, или, выражаясь словами 6:23, «оброцы бо греха смерть». В 5:13–14 констатируется, что она неотвратима и всеобща, поскольку действует даже там, где для неё не имеется юридической опоры, царствуя в дозаконный период невменяемости. Поэтому можно говорить, что смерть причинно коренится в первом грехе человека. «Касательно самого способа этого восприятия Апостол высказывается довольно загадочно, и его слова *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*, — считает профессор Н. Н. Глубоковский, — едва ли когда-нибудь найдут окончательное филологическое истолкование»²⁵⁹.

Святой Феофан Затворник также замечает, что апостол Павел в 5:12 не разъясняет, как через одного все стали грешные, так как это «наглядно представляет ход смерти»²⁶⁰, т. е. это доказы-

²⁵⁶ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. Сергиев Посад, 1894. С. 141.

²⁵⁷ Глубоковский Н. Н. проф. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании*. С. 485.

²⁵⁸ Там же.

²⁵⁹ Глубоковский Н. Н. проф. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании*. С. 477–478.

²⁶⁰ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 311.

вает опыт. Точно так же Павел не объясняет, как через послушание одного могут быть праведными все, но второй пример допускает возможность и первого²⁶¹. Блаженный Феофилакт пишет, что Апостол показывает здесь, что «грех и смерть вошли в мир через одного человека Адама, и опять одним же человеком, Христом, устранены»²⁶². Святой Преподобный Феофан на основании толкований святого патриарха Фотия, блаженного Феофилакта, Экумения, высказывает мнение о незаконченности 12-го стиха и предлагает вариант его полной трактовки: «Как одним человеком грех вошёл в мир и грехом смерть и таким образом смерть вошла во все человеки, потому что в нём одном все согрешили; так (доразуметь надобно) одним человеком входит теперь в мир оправдание (праведность и святость), и оправданием живот входит во все человеки, потому что в нем едином все оправдались и стали праведны»²⁶³. Немного перефразируя мысль владыки Феофана, В. Мышцын пишет, что как сообщение людям правды Христа покоится на «реальном участии людей в деле Христа», так и «вступление в человечество греха случилось в силу реального участия в преступлении Адама его потомков, участия, вызванного единством их природы»²⁶⁴. К такому пониманию греха Адама склоняет и контекст всей 5-й главы, а особенно 5:15–21²⁶⁵.

Стих 5:12 стоит в непосредственной связи с двумя следующими стихами, поэтому при его объяснении необходимо иметь в виду и 5:13–14.

1.2. НЕВМЕНЯЕМОСТЬ ГРЕХА ДО ЗАКОНА

В 5:13–14 святой апостол Павел, с одной стороны, говорит, что и «до закона бо грех бе в мире», однако «грех... не вменяет-

²⁶¹ Там же. С. 309.

²⁶² Блаженный Феофилакт, архиеп. Болгарский. *Толкование на Новый Завет. Послание святого апостола Павла к Римлянам*. СПб., 1911. С. 318.

²⁶³ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 309.

²⁶⁴ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 141.

²⁶⁵ Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 223.

ся, не сущу закону», и в тоже время «царствова смерть от Адама даже до Моисея и над несогрешившими по подобию преступления Адамова». На первый взгляд — здесь вопиющая антиномия. Чтобы разрешить её Брустон утверждает, что словом «закон» (*νόμος*) в 5:13 Апостол называет не Моисеево законодательство, а закон «данный Богом человечеству первоначально, преступление которого произвело в Адаме и его потомстве естественный закон»²⁶⁶. Но каким же образом грех мог быть в мире до дарования заповеди Адаму, если именно через Адама он вошёл в мир (5:12)?

Отвечает на этот вопрос Брустон так: «Грех, раннейший этого момента, отличен от вошедшего в мир через падение. То был грех скрытый, не сознаваемый и потому не вменяемый. Прежде получения закона Адам и Ева не были святыми; верно, что они были невинны или точнее — неповинны, однако в скрытом состоянии в них находился известного рода грех, который закон и не замедлил обнаружить»²⁶⁷.

Такой подход совершенно недопустим. Грех в таком понимании оказывается в природе человеческой, онтологически неотделим от неё.

Для устранения такой «безумной несообразности»²⁶⁸ Клемен и Август Эбрард допускают, что райская заповедь и естественный закон одно и то же. Профессор Н. Н. Глубоковский называет подобную гипотезу чисто произвольной и лишённой всякой научной почвы²⁶⁹, весьма недалёкой «от софического подлога»²⁷⁰, потому что «законом» в собственном смысле для «святого Павла всегда был Моисеев, и всякий другой он рассматривал в нём и через него»²⁷¹.

Что касается различного написания *νόμος* или *ὁ νόμος* и утверждения Гольстена, что первое у Апостола выражает всеобщую

²⁶⁶ Глубоковский Н. Н., проф. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании*. С. 331.

²⁶⁷ Там же. С. 332.

²⁶⁸ Там же.

²⁶⁹ Там же.

²⁷⁰ Там же. С. 334.

²⁷¹ Там же. С. 332. Ср.: Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. IV–IX.

норму (5:13, 20), а второе — непосредственно закон Моисеев (2:23), то, по мысли В. Мышцына, основной недостаток указанных различий ($\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ от $\delta\ \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$) «состоит в привнесении значения, несвойственного этим выражениям»²⁷². Употребление же или опущение артикля при $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ обуславливается, вероятно, чисто стилистическими правилами апостола Павла²⁷³.

Все древние толкователи также понимают под $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ в 5:13–14 Синайское законодательство. По их мнению, Апостол указывает, что от Адама до Моисея грех и смерть царствовали над человечеством, хотя, при общем беззаконии, никто из людей не согрешил так, как Адам, т. е. с непосредственным присуждением смерти за конкретный грех. «Люди грешили, будучи уже насмертниками, осужденными на смерть»²⁷⁴.

Этим самым Апостол показывает, что именно грех преступления Адама был причиной общего повреждения²⁷⁵. Святой Иоанн Златоуст пишет: «Ежели смерть имела свой корень в грехе, а грех, пока не было закона, не вменялся; то почему возобладала смерть? Из сего видно, что ни сей грех, ни грех преступления закона, но другой, именно грех преслушания Адамова, был причиною общего повреждения. Чем же сие доказывается? Тем, что умерли все жившие до закона»²⁷⁶. Закон Моисеев взят здесь условно²⁷⁷, ибо и после закона грех Адама был и есть причиной смертности каждого отдельного человека, которую он получает преемственно в силу генетической связи с Адамом²⁷⁸ и оказывается грешным через него (5:19).

²⁷² Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. IX.

²⁷³ Там же.

²⁷⁴ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 313.

²⁷⁵ Михаил (Лузин), еп. *Римская Церковь и Послание к Римлянам*. С. 117.

²⁷⁶ Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский. *Толкование на послание к Римлянам*. М., 1855. С. 207.

²⁷⁷ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 314.

²⁷⁸ Глубоковский Н. Н., проф. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании*. С. 474.

Период от Адама до Моисея позволил святому Апостолу наглядным образом показать взаимосвязь греха первого человека с повреждением человеческой природы. Закон же Моисеев эту взаимосвязь торжественно юридически провозгласил²⁷⁹. «Видишь смерть, — говорит святитель Феофан (Говоров), — а откуда она, когда не было закона? — От Адамова греха»²⁸⁰. Эта мысль является исходным, «основным принципом эллинского благовестника»²⁸¹.

1.3. Рим. 5:12 в западной библеистике

Безусловно, мы далеки от мысли делать полный обзор этой темы, так как затрагиваемое ею учение о первородном грехе лежит в самом сердце христианского богословия, и все главные христианские конфессии, особенно со времен Реформации, уделяли ей самое пристальное внимание, так что она трактуется отнюдь не только в комментариях к Рим., но по большей части в необозримом количестве книг, статей, учебников, руководств и т. п. по систематическому богословию, по сотериологии и антропологии, наконец, в вероисповедных документах. Здесь мы сосредоточимся преимущественно на экзегетическом прочтении и понимании Рим. 5:12 так, как это изложено в научных комментариях к Рим.

Прежде всего, приведем текст оригинала Рим. 5:12–14 по критическому 27-му изданию Нестле-Аланда, три русских и три украинских перевода: Синодальный перевод (СП); перевод под редакцией еп. Кассиана (Безобразова) (КП), перевод Российского Библейского Общества (РБО); перевод Ивана Огиенко (ОП); перевод о. Ивана Хоменко (ХП); перевод Украинского Библейского Общества (УБТ)²⁸². Поскольку их авторы руководствовали

²⁷⁹ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 443.

²⁸⁰ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 314.

²⁸¹ Глубоковский Н. Н., проф. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании*. С. 330.

²⁸² КП: *Новый Завет*. Slavic Gospel Press, 1990; РБО: *Радостная Весть. Новый Завет в переводе с древнегреческого*. М., Российское Библейское Общество, 2003; ОП: *Біблія або Книги Святого Письма...* Республіканська Рада ЕХБ Укра-

лись приблизительно теми же экзегетическими и переводческими принципами, что и западные переводчики, эти переводы очень близки к западным.

¹² Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. ¹³ ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἔλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, ¹⁴ ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ὃς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος.

¹² Посему, как одним человеком грех вошёл в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, [потому что] в нём все согрешили. ¹³ Ибо [и] до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона. ¹⁴ Однакоже смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама, который есть образ будущего. (СП)

¹² Поэтому, как чрез одного человека грех вошёл в мир, и чрез грех вошла смерть, и тем самым во всех людей перешла смерть, потому что все согрешили... ¹³ Ибо до Закона грех был в мире, но грех не вменяется, если нет Закона. ¹⁴ Но от Адама до Моисея смерть царствовала и над не согрешившими наподобие преступления Адама, который есть прообраз Имеющего придти. (КП)

¹² Итак, грех вошёл в мир через одного человека, а с грехом смерть; смерть перешла на всех людей, потому что все согрешили. ¹³ И до того, как был дан Закон, грех был в мире, но там, где нет Закона, грех не ставится в вину. ¹⁴ Но и от Адама до Моисея смерть царила — даже над теми, кто сам не согрешил грехом Адама. Адам — прообраз Другого, Того, кто должен был прийти. (РБО)

¹² Тому то, як через одного чоловіка ввійшов до світу гріх, а гріхом смерть, так прийшла й смерть у всіх людей через те, що всі згрішили. ¹³ Гріх бо був у світі й до Закону, але гріх не ставиться в провину, коли немає Закону. ¹⁴ Та смерть панувала від Адама аж

до Мойсея і над тими, хто не згрішив, подібно переступу Адама, який є образ майбутнього. (ОП)

¹² Тим то як через одного чоловіка увійшов у світ гріх, і з гріхом смерть, і таким чином смерть перейшла на всіх людей, бо всі згрішили; ¹³ бо і до закону гріх був у світі, але гріх не рахується, коли нема закону; ¹⁴ одначе смерть панувала від Адама аж до Мойсея і над тими, хто не згрішили подібним переступом Адама, що є образ того, що мав прийти. (ХП)

¹² Бо як через одну людину гріх увійшов у світ, а з гріхом і смерть, так у всіх людей увійшла смерть, тому що всі згрішили. ¹³ Гріх був у світі і до Закону, але гріх не зараховується, коли нема Закону. ¹⁴ Та смерть панувала від Адама до Мойсея і над тими, які не згрішили подібно переступу Адама, котрий є прообразом майбутнього. (УБТ)

Почти все западные переводы, включая новогреческие, передают подлежащую рассмотрению фразу ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον как «...потому что (так как, поскольку) все согрешили»²⁸³. CSB, ESV.

²⁸³ Здесь и ниже тексты западных переводов даются по электронной программе BibleWorks-7 (BibleWorks™ Copyright © 1992–2005 BibleWorks, LLC). Аббревиатуры использованных библейских переводов: CSB — *Holman Christian Standard Bible*, 2003; DRB — *Darby Bible* (1885). Bible et Publications Chrétiennes, Valence FRANCE, 1991; EIN — *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart, 1980; ELB — *Elberfelder Bibel revidierte Fassung* 1993. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1994; ESV — *English Standard Version*. Crossway Books/Good News Publishers, Wheaton, IL, 2001; HRD — *Die Bibel*. Herder Editorial, S. L., 2005; L45 — *Luther Bible 1545*; LSG — *Louis Segond Version* 1910; LUT — *Lutherbibel* 1984. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1985; KJV — *King James Version* 1611; MET — *Μεταγλώττιση της Καινής Διαθήκης*. Σπύρου Κίμ. Καραλή, Α' έκδοση 1991; MGK — *Vamvas (Bambas) Bible*, 1850 (*Μεταφρασθεΐσα εκ του Ελληνικού από τον Κληρικό και Καθηγητή του Εθνικού Πανεπιστημίου Αθηνών Νεόφυτο Βάμβρα*); MNT — *Muenchener Neues Testament*. Patmos Verlag, Duesseldorf, 1998; NAS — *The New American Standard Bible (NASB)*. The Lockman Foundation, 1995; NEB — *The New English Bible*. Oxford — Cambridge, 1970; NET — *The New English Translation*. ROHR Productions. Biblical Studies Foundation, 2005; NIV — *The New International Version*. International Bible Society. Zondervan Publishing House, 1984; NJB — *New Jerusalem Bible*. Ed. by Henry Wansbrough. Darton, Longman & Todd Limited and Doubleday, 1985; NRS — *New Revised Standard Version Bible*. Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of

NAS, NET, NIV¹ because all sinned, NRS² because all have sinned, NJB³ because everyone has sinned, NEB⁴ inasmuch as all men have sinned, FBJ⁵ du fait que tous ont péché, LSG⁶ parce que tous ont péché, I⁴⁵ dieweil sie alle gesündigt get haben, LUT, ELB, SCH⁷ weil sie alle gesündigt haben, EIN⁸ weil alle sündigten, HRD⁹ weil alle gesündigt hatten, MET¹⁰ εφόσον ὅλοι ἀμάρτησαν, MGK¹¹ επειδή πάντες ἡμάρτον. Слегка выделяется только «Экуменический перевод»: TOB¹² qu'ainsi la mort a atteint tous les hommes: d'ailleurs tous ont péché... (и так смерть достигла всех людей; впрочем, все согрешили), и более существенно — «Мюнхенский Новый Завет»: MNT¹³ und so zu allen Menschen der Tod gelangte, daraufhin, daß alle sündigten (и так смерть достигла всех людей, из-за чего все согрешили).

Отчетливому пониманию ст. 12–14 несколько мешает формальная незаконченность предложения: начав предложение (придаточное, т. з. протасис) сравнением Διὰ τοῦτο ὡσπερ «Посему как...», Апостол не написал второй части сравнения — главного предложения, аподосиса: «так и...», так что мысль как бы обрывается и повисает в воздухе. Переводчики РБО устраняют эту трудность, не внося в свой перевод слова «как»: «Итак, грех вошел в мир через одного человека...»; так же поступают некоторые западные переводы, ориентированные на широкий круг читателей. Синодальный перевод (СП) и два украинских перевода (ОП и УБТ) берут в качестве аподосиса фразу от καὶ οὕτως, что ни лингвистически (καὶ οὕτως нельзя переводить «так и»), ни контекстуально неоправданно. Еп. Кассиан находит выход, ставя после ст. 12 многоточие (оба эти решения также использовались западными переводчиками и комментаторами). Уильям Сенди и Артур Хидлем предполагают такое завершение фразы: ὡσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος... οὕτω καὶ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ δικαιοσύνη εἰσῆλθε, καὶ τῆς δικαιοσύνης ἡ ζωὴ «как чрез одного человека грех в мир вошел и чрез грех смерть... так и чрез одного праведность во-

America1989; SCH — *Schlachter Bible*. Genfer Bibelgesellschaft, 1951; TOB — *Traduction Œcuménique de la Bible*, édition à notes essentielles. Société biblique française & éditions du Cerf, 1988.

шла и через праведность жизнь»²⁸⁴. Большинство комментаторов видят продолжение мысли Апостола в ст. 18. Замечательно поясняет это Чарльз Кранфильд: начиная проводить параллель между Христом и Адамом, Павел сознает опасность неверного понимания этой параллели, т. е. слишком большого сближения между Христом и Адамом, и стремится предотвратить это недоразумение в ст. 15–17, попутно поясняя в ст. 13–14, в каком смысле он говорит о грехе; лишь после этого он возвращается в ст. 18 к мысли, начатой в ст. 12. Эта грамматическая непоследовательность, так называемый анаколуф, по мысли Кранфильда, проливает свет на богословский смысл всего отрывка ст. 12–21: именно несопоставимость преступления Адама и спасения во Христе, параллель между которыми следует провести, помешала ему грамматически правильно закончить предложение²⁸⁵. Формальная синтаксическая незавершенность характерна для стиля ап. Павла, будучи вызвана напряженностью и глубиной его мысли, стремлением выразить слишком обширное для одного предложения содержание (ср., напр., Рим. 2:16, 3:8, 26; ср. также Мф. 25:14, 1 Тим. 1:3). Впрочем, хотя эта незаконченность предложения нашла отражение в Вульгате (*et ita...*), была общепризнанна толкователями прежних эпох (Ориген, Августин, Кальвин) и почти всеми современными, некоторые исследователи оспаривают ее наличие. Так, Джон Кирби попытался увидеть здесь «законченный риторический силлогизм», так что вторую половину стиха надо перевести: *so too (sc. through one man, Adam) death came to all men* «так и (т. е. через одного человека) смерть перешла ко всем людям»²⁸⁶. Подобным образом Чарльз Барретт переводит: *Therefore as through one man*

²⁸⁴ Sanday W. & Headlam A. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Edunburgh, 1902. P. 132.

²⁸⁵ Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Vol. I. T. & T. Clark Publishers, 2004. P. 269–270.

²⁸⁶ Kirby J. T. «The Syntax of Romans 5:12: A Rhetorical Approach». *New Testament Studies* 33, 1987; незаконченность предложения оспаривали еще Серфо и Скродж (L. Cerfaux, R. Scroggs; по Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary...* P. 270). Предложение Кирби нашло также поддержку у ряда ученых (Reid, Erickson, Denis Biju-Duval, Tobin; см. Jewett R., Kotansky R. D., &

sin entered the world (and through sin came that man's death), so also death came to all men... «Поэтому как через одного человека грех вошел в мир (и через грех вошла эта человеческая смерть), так и смерть перешла ко всем людям...»²⁸⁷. Однако большинство экзегетов не сомневаются, что здесь мы имеем дело с анаколуфом. «Адресаты в Риме, знакомые с эффектом его [Апостола] энтузиастического пренебрежения правилами синтаксиса, — говорит Джеймс Данн, — несомненно, должны были с улыбкой распознать эту характерную особенность его стиля»²⁸⁸.

Переходя к пререкаемому выражению ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον, обратимся сначала к чисто филологической стороне дела. Здесь всё зависит в первую очередь от того, считаем ли мы ᾧ относительным местоимением мужского рода ὅς или среднего рода ὃ (в дательном падеже то и другое ᾧ), а также связываем ли ᾧ с каким-либо предшествующим членом предложения или рассматриваем словосочетание ἐφ' ᾧ как независимое и, следовательно, имеющее значение союза. Если взять ᾧ в мужском роде, то его можно связать с ὁ θάνατος «смерть», εἷς ἄνθρωπος «один человек» или ὁ κόσμος «мир»; при этом ἐπί в сочетании ἐφ' ᾧ можно считать эквивалентом ἐν «в» и, соответственно, понимать: «в нём» = «в смерти» / «в одном человеке» / «в мире»; а можно понимать ἐπί в причинном смысле: «из-за него» = «из-за смерти» / «из-за одного человека» / «из-за мира». Если же считать ᾧ дативом от местоимения среднего рода ὃ, то сочетание ἐφ' ᾧ следует считать союзом со значением «потому что». Так, один из самых авторитетных новозаветных словарей, словарь Бауэра-Денкера-Ардта-Гинриха (BDAG)²⁸⁹,

Epp E. J. *Romans: A commentary*. Hermeneia — a critical and historical commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2006. P. 373).

²⁸⁷ Barrett C. K. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. London, 1957. P. 109.

²⁸⁸ Dunn J. D. J. *Romans*. Vol. I. Word Biblical Commentary. Vol. 38 A — B. Word Books, 1988. P. 290.

²⁸⁹ *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Rev. and ed. by F. W. Danker base on the W. Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments un fer frühchristlichen Literatur, sixth edition, ed. Kurt Aland and Barbara Aland, with Viktor Reichmann and on

приравнивает это выражение к ἐπὶ τούτῳ, ὅτι со значением «по этой причине», «потому что» (*for this reason that, because*) с примерами из Диодора (XIX. 98), Аппиана (*Bell. Civ.* 1.112 § 520), Элия Аристида (*Or.* 53), Синесия (*Ep.* 73), Дамаския (*Vita Isidori* 154). В частности, св. патриарх Фотий считал ἐφ' ᾧ равнозначным διότι «потому что», как и византийский филолог XII–XIII вв. Фома (Феодул) Магистр в своем «Изборнике аттических имен и глаголов» объясняет это выражение: ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι «ἐφ' ᾧ (употребляется) вместо διότι (= потому что)». По Дэниэлу Уэллесу, причинное значение ἐφ' ᾧ согласно с употреблением в папирусах и в других Павловых посланиях; мысль Апостола он резюмирует так: «Смерть всеобща именно по той причине, что всеобщ грех (Death is universal for the precise reason that sin is universal)»²⁹⁰. Джеймс Мултон в грамматике говорит, что классическая конструкция ἐφ' ᾧ с изъявительным наклонением будущего в значении «при условии, что» (on condition that) в Новом Завете не встречается, но ей вполне соответствует ἐφ' ᾧ с настоящим временем и аористом в Рим. 5:12 и 2 Кор. 5:4 практически с тем же смыслом «ввиду того, что» (in view of the fact that)²⁹¹. Мултон и Миллиган в своем словаре приводят не-

previous Eng. Ed. by W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker. Third Edition. The University of Chicago Press, 2000 (далее BDAG), s. v. ἐπί 6c.

²⁹⁰ Wallace D. B. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan, 1996. P. 342–343. Он указывает две важные работы по этой проблеме: Johnson S. L., Jr. «Romans 5:12 — An Exercise in Exegesis and Theology». *New Dimensions in New Testament Study*/ed. R. N. Longenecker and M. C. Tenney, Grand Rapids: Zondervan, 1974; Turner D. L. *Adam, Christ, and Us: The Pauline Teaching of Solidarity in Romans 5:12–21* (Th. D. dissertation, Grace Theological Seminary, Wipona Lake, Ind., 1982). Обширные списки литературы по Рим. 5:12–21 см. в комментариях Ч. Кранфильда, Э. Кеземана, Дж. Данна и Джуит-Котански.

²⁹¹ Moulton J. H. *Grammar of New Testament Greek*. Vol. I. *Prolegomena*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908. P. 107. Сенди и Хидлем также отмечают, что это наиболее частое классическое значение этого выражения, и цитируют Фукидида (I. 113): καὶ τὴν Βοιωτίαν ἐξέλιπον Ἀθηναῖοι πάσαν, σπονδὰς ποιησάμενοι ἐφ' ᾧ τοὺς ἀνδράς κομιοῦνται «афиняне оставили всю Беотию, заключив перемирие при условии, что возвратятся [пленные] мужи» (перев. автора) (Sanday W. & Headlam A. C. *A Critical and Exegetical Commentary...* P. 133).

сколько примеров из папирусов в пользу значения «при условии, что» (on condition that)²⁹².

Из трех других мест Нового Завета, где встречается сочетание ἐφ' ᾧ в качестве союза, первое уверенно дает основания понимать его как «потому что», второе не так очевидно в этом смысле, а третье никак здесь не помогает: καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκίηνι στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποῆ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς «Ибо мы, находясь в этой хижине, вздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор. 5:4)²⁹³; Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] «Не то, чтобы я достиг уже, или стал уже совершенным, но спешу, не достигну ли и я, потому что меня достиг Христос Иисус» (Флп. 3:12 КП)²⁹⁴, Ἐχάρην δὲ ἐν

²⁹² Moulton J. H. and Milligan J. *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources*. Hodder and Stoughton, 1972. P. 234.

Их примеры: ἐφ' ᾧ δῶ (σεῖ) σπέρμα (ἀρτάβας) Ἴε «при условии, что он даст 15 артабов семян» (P Tebt I, 93 или 60 гг. до Р. X.); ἐφ' ᾧ ποιήσεται τὴν τῆς μητρὸς κηδῖαν καὶ περιτολὴν ὡς καθήκει «при условии, что она устроит погребение и обряжение для матери, как подобает» (из завещания матерью имущества дочери, P Tebt II, 123 гг. после Р. X.). Из еще одного, но сомнительного примера следует значение: «относительно того, что... (to the effect that...)».

²⁹³ Здесь большинство комментаторов и переводчиков единодушны в причинном значении «потому что». Возражали Ч. Ходж: «поэтому» (therefore: мы вздыхаем под бременем, поэтому не хотим умирать, Hodge C. 2 *Corinthians*. Crossway classic commentaries. Crossway Books, 1995, ad loc.), Ф. Брюс: «при условии, что» (provided that, Bruce F. F. 1 and 2 *Corinthians*. NCB, London, 1971. P. 203), но такие экзегеты, как Ч. Барретт (Barrett C. K. *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. BNTC, London, 1973), В. Ферниш (Furnish V. P. II *Corinthians*. Anchor Bible. Vol. 32A, New York, 1984. P. 269), Р. Мартин (Martin R. P. 2 *Corinthians*. Word Biblical Commentary. Vol. 40. Dallas: Word, Incorporated, 2002. P. 106), М. Тралл (Thrall M. E. *A critical and exegetical commentary on the Second Epistle of the Corinthians*. London. New York: T&T Clark International, 2004. P. 380, — один из самых обстоятельных современных комментариев ко 2 Кор.), новозаветный филолог Н. Тернер (Turner N. *Grammatical Insights into the New Testament*. Edinburgh, 1965. P. 131, p. 272), отвергают это предположение в пользу общепринятого «потому что».

²⁹⁴ Здесь переводы и комментарии расходятся: «потому что», «так как» («since/because», «puisque» «parce que», «weil», «nachdem»: Bengel,

κυρίῳ μεγάλως ὅτι ἤδη ποτὲ ἀνεθάλετε τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν, ἐφ' ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε, ἡκαιρεῖσθε δὲ «Я порадовался всей душой вместе с Господом, что наконец-то ваши сердца снова расцвели заботой обо мне. Конечно, вы заботились обо мне всегда, просто раньше не было подходящего случая» (Флп. 4:10 РБО)²⁹⁵.

Кроме значения ἐφ' ᾧ «потому что» в Рим. 5:12, были предложены и другие интерпретации. С. Лионне отрицает здесь причинный смысл и предпочитает значение *étant remplie la condition que* «при условии, что»²⁹⁶. Ж. Камбье читает: «из-за которого» и относит ᾧ к Адаму: из-за Адама все согрешили²⁹⁷. Ф. Денкер относит ᾧ к νόμος «закону» и предполагает в нем технический термин коммерческого языка, а всей фразе ἐφ' ᾧ πάντες ἡμᾶρτον придает значение: *on the legal basis in terms of which all (including the Gentiles) sinned* «на юридическом основании, с точки зрения которого

1877, K. Braune, 1870, A. Plummer, 1919, R. C. H. Lenski, 1937, J. H. Michael, 1928, J. J. Muller, 1955, G. F. Hawthorne, 1983, M. Silva, 1988, CSB, ESV, NRS, LSG, TOB, L45, LUT, EIN, ELB, HRD); «по причине чего», «ради чего» («on the basis of which» или «for which», «darauffin», «wofür»: H. Alford, 1856, J. Eadie, 1884, C. J. Ellicott, 1861, M. R. Vincent, 1897, F. F. Bruce, 1983, H. C. G. Moule, 1957, W. Hendriksen, 1962, KJV, NAS, NET, NIV, NJB, MNT, SCH); «поэтому» (Bockmuehl M. *The Epistle to the Philippians*. Black's New Testament Commentaries. London: A. & C. Black; Peabody, MA: Hendrickson, 1998. P. 221). См. Greenlee J. H. *An exegetical summary of Philippians*. Dallas, TX: Summer Institute of Linguistics, 1992, ad loc.

²⁹⁵ Здесь ἐφ' ᾧ комментаторы понимают весьма различно, связывая это словосочетание с различными частями предыдущей части предложения. Переводы также сильно разнятся: «действительно», «в самом деле» (CSB, in fact, ESV, NAS, NIV, NRS; indeed, TOB; oui), «в отношении чего» (KJV; wherein), «хотя» (NJB; though, DRB; quoique, L45; wiewohl, LUT; zwar), или, подобно СП, игнорируют это выражение.

²⁹⁶ Huby J. *Saint Paul: Épître aux Romains* (Verbum Salutis). Изд. S. Lyonnet, Paris, 1957. P. 521 ff. Цит. по: Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary... Vol. I*. P. 275. N. 1. См. также Lyonnet S. «Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom 5:12 et l'exégèse des pères grecs», *Biblica* 36, 1955. P. 436–56 (по BDAG, s. v. ἐπί 6с).

²⁹⁷ Cambier J. «Péchés des Hommes et Péché d'Adam en Rom 5:12». *New Testament Studies* 11 (1964–65). P. 246–254; так же Turner N. *Grammatical Insights into the New Testament*. Edinburgh, 1965. P. 116–118, Manson W. «Notes on the argument of Romans (chapters 1–8)», в: A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson*. Manchester, 1959. P. 159, (по Moo D. J. *The Epistle to the Romans*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996. P. 322. N. 43).

все (включая язычников) согрешили»²⁹⁸. Дж. Фицмайер критикует данную в BDAG оценку значения ἐφ' ᾧ в греч. литературе, стараясь показать, что по крайней мере до VI в. нельзя утверждать, что ἐφ' ᾧ означает «потому что»; по Фицмайеру, в Рим. 5:12 оно имеет значение *so that, with the result that* «так что», «в результате чего», «поэтому», а весь стих подразумевает «последствия губительного Адамова влияния на человечество “ратификацией” его греха в грехах каждого человека»²⁹⁹. Р. Маунс принимает это прочтение: «В этом случае первичная причина греховности нашей природы есть грех Адама; результат этого греха — история согрешений всех, кто входит в человеческий род и в действительности грешат по собственной инициативе»³⁰⁰. Ниже мы увидим, что такое понимание находится в согласии с главной линией истолкования смысла Павловой фразы в Рим. 5:12, хотя и расходится с более распространенным прочтением самой фразы. Еще одна интерпретация предложена Б. Энглезакисом: «насколько», «в той мере как» (*in so far as*)³⁰¹.

Тем не менее, по совокупности филологических и экзегетических соображений надо признать, что сочетание ἐφ' ᾧ как союз

²⁹⁸ Danker F.W. «Rom V. 12: Sin under Law», *New Testament Studies* 14 (1967–68). P. 431 (цит. по: Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary...* Vol. I. P. 275. N. 1); см. также Idem. «Under contract». *Festschrift to honor F. Wilbur Gingrich, lexicographer, scholar, teacher, and committed Christian layman*. Ed. by E. H. Barth and R. E. Cocroft, Leiden, Brill, 1972. P. 104f. (по BDAG, s. v. ἐπί 6c, и Jewett R., Kotansky R. D., & Epp E. J. *Romans...* P. 375. N. 59).

²⁹⁹ Fitzmyer J. A. *Romans*, Anchor Bible. Vol. 33, New York: Doubleday, 1993. P. 416.

³⁰⁰ Mounce R. H. *Romans*. New American Commentary. Vol. 27. Broadman Press, 1995. P. 142. Джуит и Котански замечают, что эта интерпретация принята также Давидом Хелльхольмом: Hellholm D. «Universalität und Partikularität. Die amplifikatorische Struktur von Römer 5, 12–21», в: D. Sänger and U. Mell, eds., *Johannes und Paulus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 331–332 (Jewett R., Kotansky R. D., & Epp E. J. *Romans...* P. 375. N. 70).

³⁰¹ Englezakis B. «Rom 5, 12–21 and the Pauline Teaching on the Lord's Death: Some Observations». *Biblica* 58, 1977, P. 232 (по Schreiner T. R. *Romans*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1998. P. 273).

в новозаветном языке, скорее всего, означает «потому что», тогда как в классическом языке и папирусах оно имеет близкое значение «при условии, что», «при том, что». Причинное понимание ἐφ' ᾧ в нашем месте признают большинство новозаветных филологов и экзегетов³⁰².

Но как бы ни понимать выражение ἐφ' ᾧ, главным вопросом истолкования Рим. 5:12 остается: в каком смысле «все согрешили»? Если мы обратимся к истории чтения и понимания фразы ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον, то Ориген, за которым последовали в этом блж. Августин и св. Амвросий, считал ᾧ относительным местоимением мужского рода и относил к Адаму: «в котором все согрешили». Св. патриарх Фотий цитирует греческих авторов, которые относили ᾧ к θάνατος «смерть» и, соответственно понимали так, что «в смерти все согрешили»; сам он без колебаний признаёт, что ἐφ' ᾧ = διότι «потому что». Некоторые старые экзегеты хотя и полагали ἐφ' ᾧ союзом (ἐπί + ὅ), но придавали ему иное значение, чем «потому что»: «подобно тому как» (Rothe, De Wette); «насколько», «в какой мере» (Ewald, Tholuck). Сенди и Хидлем, приводя эти интерпретации, отмечают, что все эти значения филологически несостоятельны, так что следует вместе с Феодоритом, Фотисем и Евфимием Зигабеном принять значение «потому что».

³⁰² Кроме указанных выше, Сенди и Хидлем, Ч. Дода, Ч. Барретт, Ч. Ходж, М. Блэк («wherefore, from which it follows», Black M. Romans. 2d ed. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. P. 89), Кранфильд (Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary...* Vol. I. P. 279), Кеземан (Käsemann E. *Commentary on Romans*. Tr. by Geoffrey W. Bromiley. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994. P. 148), Данн (Dunn J. D. J. *Romans...* Vol. I. P. 273–274), Байри (Byrne B. *Romans*. Sacra Pagina. Liturgical Press, 1996. P. 173, 177, 183), Муль (Moule C. F. D. *An Idiom Book of New Testament Greek*. 2d edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1959. P. 50), Харрис (Harris M. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Ed. by L. Coenen, E. Beyreuther, and H. Bietenhard. Eng. tr. ed. by C. Brown, 4 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1975–86. Vol. 3:1194–95), Вилкенс (Wilckens U. *Der Brief an die Römer*, teilband 1: Röm 1–5. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6/1. Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978. S. 316), Му (Moore D. J. *The Epistle to the Romans*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996. P. 322), Уитерингтон (Witherington B. III. *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. P. 146).

При этом, хотя многие (напр., Мейер и Бенгель) читают «потому что все согрешили», но понимают так, как если бы тут стояло «в нём (т. е. Адаме) все согрешили» (так СП). Трудность такого объяснения, по Сенди и Хидлему, заключается в том, что если бы мысль Апостола была такова, вряд ли он опустил бы столь важные для понимания этой мысли слова. Если же следовать трактовке Пелагия, что все согрешили лично, по собственной инициативе (так можно понять, напр., даже Евфимия Зигабена: *διότι πάντες ἡμαρτον ἀκολουθήσαντες τῷ προπάτορι κατὰ γὰρ τὸ ἁμαρτήσαι* «потому что все согрешили, последовав за праотцом в согрешении»), то исчезает параллель между Христом и Адамом. Верное объяснение, по Сенди и Хидлему состоит в том, что все согрешили, но наш грех связан с тенденцией, предрасположением грешить, унаследованной от Адама (Stuart, Fricke, Weiss и др.; подобное объяснение находится уже в 3-й Книге Ездры и в Апокалипсисе Варуха)³⁰³.

³⁰³ Sanday W. & Headlam A. C. *A Critical and Exegetical...* P. 133–135 (сведения о понимании фразы Оригеном, Фотием, Евфимием Зигабеном взяты отсюда). В экскурсе они цитируют известные места из неканонических и апокрифических книг, связывающие (безусловно, не строгим, доктринальным образом) грех первых людей со смертью и грехами потомков: «Бог создал человека для нетления (ὁ Θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ’ ἀφθαρσίᾳ) и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть (φθόνῳ δὲ διὰ βόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον) и испытывают ее принадлежащие к уделу его» (Прем. 2:23–24); «От жены начало греха, и чрез нее все мы умираем (δι’ αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες)» (Сир. 25:27); «И ты заповедал ему (Адаму) одно усердное делание Твое (или: любить путь Твой), и он пренебрег им, и тотчас Ты назначил смерть ему и народам (= потомкам) его (*et huic mandasti diligentiam unam tuam [diligere viam tuam], et praeterivit eam; et statim instituisti in eum mortem et in nationibus eius*)» (3 Езд. 3:7; СП исправлен по критич. изд. Вульгаты); «С сердцем лукавым первый Адам преступил заповедь, и побежден был; так и все, от него происшедшие. Осталась немощь и закон в сердце народа с корнем зла, и отступило доброе, и осталось злое» (*ibid.* 3:21–22); «О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя исходим» (*ibid.* 7:48); «Потому многие годы его (Адама) жизни не принесли ему пользы, но принес он смерть и сократил годы тех, кто родился от него (*mortem attulit et abscondit annos eorum qui ab eo geniti fuerunt*)» (Анок. Варуха или 2 Варуха 17:3); «Ибо когда согрешил Адам и приговор смерти был вынесен против тех, кто должен был от него родиться (*Quando peccavit Adam et decreta fuit mors contra eos qui gignerentur*) ...» (*ibid.* 23:4).

Кранфильд рассматривает 6 интерпретаций ἑφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον: 1) «в ней (= смерти) все согрешили»; 2) «в нём (= одном человеке) все согрешили»; 3) «из-за него (= одного человека) все согрешили»; 4) «потому что все согрешили» в Адаме, а не своим грехом (при этом ἑφ' ᾧ понимается как «потому что», но считается, что нужно мысленно добавить «в нём», т. е. в Адаме, как делает СП); 5) «потому что все согрешили» своими собственными грехами, независимо от Адама, но по его примеру; 6) «потому что все согрешили» своими грехами, но как следствие порчи природы из-за греха Адама. Первой интерпретации, отвергнутой уже блж. Августином и св. патриархом Фотием, из новых экзегетов придерживались Геринг и Штауфер (J. Héring, 1937, и E. Stauffer, 1948), причем последний трактовал здесь ἐπί как *in Richtung auf* «по направлению к», т. е. «по направлению к смерти все согрешили». Вторая интерпретация, «в Адаме», восходит к Оригену и Августину, который принимает ее в «Contra duas epistolas Pelagianorum» (4:4:7, *PL* 44, col. 614), ссылаясь на Амвросиаста (он думал, что это Иларий Пиктавийский); из современных этого понимания придерживался Мэнсон (T. W. Manson, 1962). Третью интерпретацию, ἑφ' ᾧ = «из-за него», в древности высказали прп. Иоанн Дамаскин и св. Феофилакт, в наше время — Серфо и Камбье (L. Cerfaux, 1951: ἑφ' ᾧ = «à cause de celui par qui», J. Cambier, 1964–65: ἑφ' ᾧ = «à cause du seul homme à cause de qui»). Четвертая интерпретация наиболее широко распространена³⁰⁴. Пятая принадлежит Пелагию. Шестая согласна с пелагианской в том, что смерть настигает всех по причине их личного, а не какого-то коллективного греха, но отличается от пелагианской трактовки тем, что связь согрешений всех людей с грехом Адама

³⁰⁴ Томас Шрейнер называет защитников этого взгляда: Murray J. *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes*. Vol. 1: Chapters 1–8. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1959; Johnson S. L., Jr. “Romans 5:12 — An Exercise in Exegesis and Theology.” *New Dimensions in New Testament Study*. Ed. by R. N. Longenecker and M. C. Tenney. Grand Rapids: Zondervan, 1974; Moo D. J. *Romans 1–8*. Wycliffe Exegetical Commentary. Chicago: Moody, 1991. P. 333–41; Stott J. *Romans: God's Good News for the World*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994. P. 150–153. См.: Schreiner T. R. *Romans...* P. 274.

не чисто внешняя, но также и внутренняя, будучи его следствием как наследственная нравственная порча. Кранфильд считает, что выбирать можно только между вариантами 4 и 6, т. к. варианты 1–3 лингвистически необоснованны, а вариант 4 устраняет параллель между Христом и Адамом, которую Апостол, вне всякого сомнения, мыслил как реальную аналогию, а не как чисто внешнее подражание. Взвешивая аргументы за и против обеих интерпретаций, Кранфильд останавливается на шестой как наиболее вероятной³⁰⁵. Трудность этой, быть может, самой распространенной интерпретации, однако, состоит в том, что тогда мы должны *πάντες ἥμαρτον* понимать в смысле «все заразились греховной порчей», но глагол *ἥμαρταν* «грешить» ни вообще в греческой литературе, ни у ап. Павла не имеет такого значения, всегда указывая на личный, вольный грех³⁰⁶.

Томас Шрейнер, основываясь на анализе употреблений *ἐφ' ᾧ* в греческой литературе, проведенном Фицмайером, принимает его интерпретацию, видоизменяя ее следующим образом: выражение *ἐφ' ᾧ* означает «на основании чего» (*upon the basis of which*) и *по смыслу*, хотя и не грамматически, относится к «смерти» («идея конструкции *ἐφ' ᾧ*, а не конкретное слово, отсылает к смерти»), так что в результате мы имеем смысл: «на основе смерти, вошедшей в мир через Адама, все люди согрешили», т. е. все грешат по причине смерти, из-за того, что рождаются в мире, где правит смерть — прежде всего, духовная, т. е. отделение людей от Бога, которая своим следствием имеет физическую смерть. Шрейнер указывает в подтверждение такого понимания на олицетворение смерти как царствующей (Рим. 5:14, 17), а также на другие похо-

³⁰⁵ Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary...* Vol. I. P. 274–280.

³⁰⁶ Шрейнер (Schreiner T. R. *Romans...* P. 275) ссылается в поддержку этого возражения против интерпретации Кранфильда на Джонсона (Johnson S. L. *New Dimensions in New Testament Study*. 1974. P. 311), Вилкенса (Wilckens U. *Der Brief an die Römer*. 1978. S. 316–317), Кеземана (Käsemann E. *Commentary on Romans...* 148–149), Юнгеля (Jüngel E. «Das Gesetz zwischen Adam und Christus: Eine theologische Studie zu Röm 5, 12–21». *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60, 1963. S. 51–52), Фицмайера (Fitzmyer J. A. *Romans...* P. 417), Ведербурна (Wedderburn A. J. M. *The Theological Structure of Romans* Vol. 12 // *New Testament Studies*. Vol. 19. April, 1973. P. 351).

жие места из ап. Павла (Еф. 2:1–10, 4:17–18 Кол. 2:13). Возражением против такого толкования могло бы быть указание на видимое противоречие мысли Апостола, высказанной в других местах (Рим. 1:32; 6:16, 21, 23; 7:5, 10, 13, 8:2), о том, что, напротив, смерть есть следствие греха. Однако Шрейнер не видит здесь противоречия: все люди входят в мир, отчужденный от Бога и по причине этого отчуждения (т. е. смерти) они грешат, но столь же верно и то, что те, кто грешат, испытают эсхатологическую смерть³⁰⁷.

Чарльз Додд считает, что в основе мысли Апостола о всеобщей греховности в Адаме и всеобщем спасении во Христе лежат как позднеиудейское учение о падении всех людей в Адаме, так и древнее представление о племенном единстве. Человечество — это как бы Адамово племя, за грех Адама расплавляется всё племя. Для ап. Павла человечество реально, хотя и мистически едино (1 Кор. 15:22), и Адам есть имя «совокупной личности» человечества, тогда как новая «совокупная личность» создается во Христе³⁰⁸. Кеземан, как и многие современные экзегеты, понимая ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον как «потому что все согрешили», видит в мысли Апостола сознательно подчеркнутую парадоксальность и потому особую глубину: «Несомненная индивидуализация в ст. 12d придает глубину тому, что сказано о масштабе катастрофы, как и последующие размышления об отдельном верующем придают экзистенциальную глубину всеобщему событию спасения. Павлова забота объединяет то, что представляется нам логическим противоречием и что действительно становится антилитическим в иудаизме: никто не начинает своей истории и никто не может быть оправдан. Каждый своим поведением утверждает факт нахождения себя в мире, отмеченном грехом и смертью, факт подверженности себя тяготеющему над ним проклятию. Альтер-

³⁰⁷ Schreiner T. R. *Romans...* P. 275–277.

³⁰⁸ Dodd C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*. The Moffatt NT Commentary series, London: Hodder and Stoughton L., 1949. P. 79–81. Эрнст Кеземан указывает целый ряд исследователей, выдвигавших эту идею в качестве основного объяснения контекста Рим. 5:12–21: Н. W. Robinson, 1936; J. de Fraine, 1965; S. Hanson, 1963; W. Barklay, 1958–59; J. Knox, 1961; E. Larsson, 1962 (Käsemann E. *Commentary on Romans...* 142).

натива между свободной волей и естественным поведением чужда Апостолу. Он руководствуется не принципами, но, как в 1:20 и далее, опытом. Он рассматривает личность не как обособленное существо, но как манифестацию представляемого ею мира. Для него грех — это оскорбление божественного в Боге и потому преступление первой заповеди. По этой причине грех и его следствие смерть носят характер универсальных сил, которых никто не может избежать и субъектом которых каждый по-своему является — как пассивным, так и активным образом»³⁰⁹. Подобный вывод делает Джеймс Данн: мы видим здесь напряжение между «неизбежностью человеческого греха, действующего как принудительная сила изнутри или извне (ср., напр., Филон, *De Vita Mosis* 2.147: *συμφυε̅ς τὸ ἀμαρτάνειν ἐστίν*; кумранский «дух порочности», 1 QS 3:18–4:1; «лукавое сердце» в 3-й Книге Ездры), и признанием человеческой ответственности за грех»; «Смерть продолжает властвовать над человечеством не только из-за одного первобытного акта, но по причине продолжающихся актов греха человечества (...) Однако связь между первоначальным падением одного человека и грехами всех людей не стоит в центре внимания Павла, и неточность синтаксиса предостерегает нас от того, чтобы наставлять на том или ином ясном решении вопроса»³¹⁰. Джуит и Котански, хотя относят ϕ к $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ «мир» и переводят: «...и так смерть достигла всех людей, в котором (мире) все согрешили» (and thus death reached to all people, on which [world] all sinned), но также усматривают в мысли ап. Павла «парадоксальную комбинацию рокового влияния Адама с личной ответственностью каждого за свои грехи. (...) В ст. 12d подразумевается, что каждый повторяет Адамово падение по собственной воле»³¹¹.

³⁰⁹ Käsemann E. *Commentary on Romans...* P. 149.

³¹⁰ Dunn J. D. J. *Romans...* Vol. I. P. 273–274, 291. Данн называет и других исследователей, придерживающихся подобной точки зрения: Фицмайер, Wedderburn A. J. M. «The Theological Structure of Romans 5:12», *New Testament Studies* 19 (1972–73). P. 351–52; Denney J. *Romans*. Vol. 2. *The Expositor's Greek Testament*. London: Hodder & Stoughton, 1900; Kümmel W. G. *The Theology of the New Testament*. London: Student Christian Movement, 1974. P. 179.

³¹¹ Jewett R., Kotansky R. D., & Epp E. J. *Romans...* P. 375. Они, как и другие комментаторы, цитируют в подтверждение своей мысли т. н. Апокалипсис Ва-

Брендан Байрн переводит концовку ст. 12: «... и так смерть перешла ко всем на этом основании, а именно, что все согрешили» (and so death passed to all on this basis, namely, that all sinned). Он поясняет ударение, сделанное им в переводе, тем, что для передачи простого значения причинности Апостол воспользовался бы обычными частицами *ἅρ* или *διότι*; если же он выбрал такое необычное выражение, то это для того, чтобы подчеркнуть связь между грехом и смертью. Байрн, подобно процитированным выше экзегетам, отмечает парадоксальную, загадочную, не поддающуюся рационализации двойную причинность греха — грех от Адама и каждый человек грешит сам, — акцентируя внимание на «солидарности» в грехе, без которой невозможно понять солидарность в благодати: «Проложив путь тирании греха, Адам действительно облегчил его последующее господство в человеческих делах. Никто не грешит “вне Адама”, никто не грешит совершенно одиноко, и никто не грешит без того, чтобы в некотором смысле не утяжелить общее бремя греха человеческого рода. Так что Павел сознаёт солидарность в грехе, против которой он вскоре выставит гораздо более мощную солидарность в благодати»³¹².

Подводя итог нашему краткому обзору интерпретаций Рим. 5:12 в западной библеистике, мы констатируем превалирующий в ней взгляд, искренне признающий парадоксальность, непостижимость Павловой мысли: Апостол утверждает связь нашей греховности с первым грехом Адама — следовательно, некую роковую обреченность Адамова человечества на грех, — и вместе с тем учит, что мы умираем вследствие собственных грехов, совершенных сознательно и свободно, следовательно, ответственны за собственные грехи. Эта парадоксальность сохраняется и в позднейшем церковном учении о первородном грехе. Поэтому мы можем вместе с превосходным экзегетом Дугласом Му процитировать слова одного из самых

руха, или Вторую книгу Варуха 54:15, 19: «Ибо хотя Адам согрешил первый и навлек смерть на всех, кто не был в его время, но каждый из тех, кто произошел от него, приготовил себя для мучения ... Поэтому Адам — причина (смерти) только для самого себя, но каждый из нас становится своим собственным Адамом».

³¹² Byrne B. *Romans...* P. 176.

честных мыслителей, когда-либо живших на земле (по замечанию о. Павла Флоренского), стоящего у истоков современной западной мысли, — Блез Паскаля: «Первородный грех есть безумие в глазах людей, но я этого не отрицаю. Вы не можете, стало быть, упрекнуть меня в неразумии за это учение, так как я выдаю его за безумное. Но это безумие мудрее человека (1 Кор. 1:25). Ибо без этого учения как определить, что такое человек? Все состояние его зависит от этой незаметной точки. И как бы он заметил ее своим разумом, когда эта вещь выше его разума и когда разум его, весьма далекий от возможности открыть ее доступными ему путями, отдаляется от нее тотчас же, как ее укажут ему?»³¹³

1.4. ГРЕХ ЧЕЛОВЕКА — ПРИЧИНА ТАЕННОСТИ ВСЕГО ТВАРНОГО

Грех Адама имел зловещее значение для всего мироздания. Поскольку человек, являясь венцом творения, «ипостасью всего космоса»³¹⁴, согрешил, то и весь мир стал подвластным греху, за что «земля подверглась проклятию, произрастила терния и волчцы»³¹⁵, а неразумная тварь «суете... повинуся» (Рим. 8:20), т. е. потеряла разумную цель своего бытия³¹⁶.

Под «покорением суете» толковники понимают то служение всего творения множеству «пришлых потребностей человека, между которыми много ненужных, пустых, тщетных, страстных, греховных»³¹⁷, то недостойное обращение человека с природой, который заставил её страдать от своей жадности, жестокости и неразумия³¹⁸. «Повиновение твари суете, — пишет А. Иванов, —

³¹³ Блез Паскаль. *Мысли*. М., «REFL-book», 1994. С. 446 (фрагм. 445, перев. О. Хомы). Моо D.J. *The Epistle to the Romans*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996. P. 329.

³¹⁴ Лосский В. *Догматическое Богословие. Мистическое богословие*. К., 1991. С. 297

³¹⁵ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 207.

³¹⁶ Несмелов В., проф. *Метафизика жизни и христианское Откровение. Наука о человеке*. Изд. 2. Казань, 1906. Т. 2. С. 258.

³¹⁷ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 505.

³¹⁸ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 472.

произошло по тесной связи её с человеком, владыкой земли и состояло в том, что земная тварь лишилась руководителя и правителя и, вместо работы человеку, вынуждена вести войну с ним или удовлетворять его невоздержанию и другим порокам»³¹⁹. Однако, основное значение «суеты» (*ματαιότης*) — тление³²⁰.

«Работа истлению» (*τῆς φθορᾶς*) (Рим. 8:21) — точная характеристика настоящего состояния всего тварного: всё, что ни производит тварь, всё это необходимо распадается и делается тлением³²¹. Значит ли это, однако, что неразумная природа до грехопадения человека была нетленной?

Прямого ответа на этот вопрос русские экзегеты не дают. А. П. Лопухин говорит, что некоторые древние церковные толкователи склоняются к утвердительному ответу на него, но, к сожалению, не называет, кто именно из Отцов придерживался такого мнения³²². Святитель Феофан вовсе не касается этой проблемы, но приводит мысль блаженного Феодорита, считавшего, что «вся видимая тварь получила в удел естество смертное, потому что Творец всяческих, провидел преступление Адама и тот смертный приговор, который будет на него произнесён»³²³. «То есть, природа была промыслительно создана тленной и человек к этой тленности прибавил ещё, со своей стороны, разного рода ухудшения: он стал избивать и мучить животных, опустошать леса, а цветущие поля превращать в пустыни и т. д.»³²⁴ Вследствие этого природа и стала служить пустоте и тлению.

1.4.1. Рим. 8:19–22 в западной библеистике

Западные исследователи, обсуждая отрывок 8:19–22, останавливаются, в частности, на значении слова «тварь» (*κτίσις*). Кранфильд обзорекает предложенные интерпретации: всё творение

³¹⁹ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 84.

³²⁰ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 472.

³²¹ Там же.

³²² Там же.

³²³ Блаженный Феодорит, еп. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 89.

³²⁴ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 472–473.

во всей совокупности, включая ангелов (Ориген), всё человечество (Августин), только неверующее человечество (А. Шлаттер, 1935), только верующие (ряд экзегетов XVIII–XIX вв.), только ангелы (Пелагий и Э. Фухс, 1949), природа кроме людей, но включая ангелов (Феодор Мопсуэстийский), вся природа вместе с человечеством в общем смысле (В. Фёрстер, 1933, и К. Барт, 1956), только внечеловеческая природа (Амвросиаст, Кирилл Александрийский, Иоанн Златоуст, Евфимий Зигабен, Сенди и Хидлем, Г. Лицман, 1906, М.-Ж. Лагранж, 1916, Э. Гаутлер, 1945). Из этих мнений единственно приемлемое, по Кранфильду, то, которое под тварью понимает внечеловеческую природу, как одушевленную, так и неодушевленную, без ангелов³²⁵. Таково же мнение большинства современных комментаторов³²⁶. Так, Джон Мюрри делает этот вывод методом исключения: в «тварь» нельзя включать ни ангелов, т. к. они не подпали «суете» и рабству тлению, ни демонов, т. к. они не могут страстно ждать откровения сынов Божиих и не будут участвовать в свободе их славы; по этой последней причине здесь не могут подразумеваться и неверующие; человечество в целом также следует исключить, т. к. оно «подчинилось суете» не невольно, а в результате своих грехов; что же касается верующих, то контекст ст. 20–23 показывает, что Апостол не включает их здесь в понятие «тварь»³²⁷. Но Кеземан утверждает, что если христиане исключены контрастом, проведенным в ст. 23, то нехристиане входят в понятие «тварь»; даже термин «природа», столь привычный нам сегодня, вряд ли уместен в контексте Павловой мысли, для которой, как и для еврейской апокалиптики, творение есть исторический феномен, а универсум — арена человеческой истории³²⁸.

³²⁵ Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary...* Vol. I. P. 411.

³²⁶ Шрейнер называет сторонников этого взгляда: Wilckens, 1980; Dunn, 1988, Moo, 1991, Fitzmyer 1993, Вутне, 1996. См.: Schreiner T. R. *Romans...* P. 435. N. 6.

³²⁷ Murray J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. P. 302. Точно такой же анализ проводит Леон Моррис: Morris L. *The Epistle to the Romans*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. P. 320.

³²⁸ Käsemann E. *Commentary on Romans...* P. 233. Гиббс (Gibbs J. G. *Creation and Redemption: A Study in Pauline Theology*. *NovT Supplements* 26. Leiden: Brill,

Апостол олицетворяет «тварь», как это свойственно вообще языку Священного Писания, в частности, употребляя в ст. 19 редкое слово *ἀποκαταδοκία*. Оно встречается в Новом Завете еще только в Фли. 1:20, засвидетельствовано впервые у Павла и не встречается в нехристианской литературе (хотя в переводе Аквилы Пс. 36:7, у Полибия и Плутарха встречается соответствующий глагол); его значение — «страстное ожидание», «томление» в позитивном значении «уверенного ожидания». Западные переводы передают его как «страстно ожидает», «жаждет с нетерпением»: ^{CSB} *eagerly waits with anticipation*; ^{ESV, NRS} *waits with eager longing for*; ^{NAS} *the anxious longing of the creation waits eagerly*; ^{NIV} *waits in eager expectation*; ^{NJB} *is waiting with eagerness*; ^{FBJ} *en attente aspire*; ^{LSG} *attend-elle avec un ardent désir*; ^{TOB} *attend avec impatience*; ^{EIN, HRD} *wartet sehnsüchtig*; ^{ELB} *das sehnsüchtige Harren der Schöpfung wartet*; ^{MNT} *die Sehnsucht der Schöpfung erwartet*. Только Лютер и Шлахтер понимают это слово как «тревожное» или «напряженное ожидание»: ^{L45} *das ängstliche Harren der Kreatur wartet*; ^{SCH} *die gespannte Erwartung der Kreatur sehnt*. Большинство экзегетов придерживаются мнения о позитивном характере ожидания в слове *ἀποκαταδοκία*³²⁹. Таким образом, ни Синодальный перевод («с надеждою ожидает»), ни еп. Кассиан («ждет с напряжением») не передают его адекватно; из наших переводов лучше всего здесь РБО: «с нетерпением ждет», и о. Иван Хоменко: «очікує нетерпляче».

Джуит и Котански предполагают, что олицетворение твари у ап. Павла, могло быть навеяно современной ему статуей «Алтаря Мира» (Ara Pacis) в Риме, изображавшей Землю в виде сидящей

1971. P. 40) также считает, что в «тварь» в ст. 19 включены люди (см. Jewett R., Kotansky R. D. & Epp, E. J. *Romans: A commentary...* P. 511. N. 44).

³²⁹ Впрочем, некоторые это оспаривают. Так, Бертрам, исходя из этимологии, предполагает значение тревожного ожидания, с этим согласны Шлир и Вилкенс; однако Дентон и Чанг показывают, что ударение в этом слове — на уверенности. См. Bertram G. «*Αποκαταδοκία*», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 49, 1958, 138–40; Schlier H. *Der Römerbrief*. Freiburg, 1977. S. 259; Wilckens U. *Der Brief an die Römer*, 2:152; Denton D. R. «*Αποκαταδοκία*», *ZNW* 73, 1982; Chang H.-K. «*(ἀπο) καταδοκία bei Paulus und Aquila*», *ZNW* 93, 2002 (по Jewett R., Kotansky R. D. & Epp, E. J. *Romans: A commentary...* P. 511). См. также Byrne B. *Romans...* P. 260.

женщины с двумя детьми, гранатами, виноградом и орехами в подоле платья, а перед ней — корова и овца. Они переносят мысль Апостола в современный экологический контекст: «Поскольку чада Божии спасены Евангелием, они возвращают себе справедливое господство над тварным миром (Быт. 1:28–30; Пс. 8:5–8); говоря современным языком, их иной образ жизни и обновленная этика начинают восстанавливать экологическую систему, нарушенную непотребствами (1:18–32) и грехом (Рим. 5–7). [...] Павел сосредотачивает внимание на новых чадах Божиих, а не на конкретных действиях и мерах, которые следует совершить для осуществления этики преображения (Рим. 12:1–2); он полагает, что обновленное сознание таких общин сможет распознать волю Божию для экосистем. Именно таких преображенных людей ждет “страстное ожидание” твари»³³⁰.

Разнообразен и спектр предложенных интерпретаций «суеты» (*ματαιότης*), которой покорена тварь: просто синоним «тлению» (*φθора*) ст. 21; суетные, пустые люди (абстрактное *ματαιότης* вместо конкретного *οἱ μάταιοι*); человеческое идолопоклонство (по сопоставлению с *ἐματαιώθησαν* «осуетились» в 1:21), а «тление» в 8:21 — нравственная порча; небесные силы, которым раболепствовали язычники (по сопоставлению с Гал. 4:9); в смысле Екклесиаста: тщета, абсурдность. Наиболее естественное понимание «суеты» здесь, по Кранфильду, — бесцельность, сознание невозможности достичь цели своего существования: тварь не может исполнить свое предназначение без человека³³¹. Мюрри характеризует «суету» как нехватку жизненности, препятствующую порядку природы, как разочарование, наступающее силы природы в их стремлении достичь своих целей³³². Джеймс Дани, связывая *ματαιότης* с *ἐματαιώθησαν* «осуетились» в 1:21, видит в «суете» тщету и бесполезность человека, состоящую в том, что человек возомнил себя независимым творцом, забыл, что он всего лишь создание, злоупотребил своим статусом по отношению к природе (в частности, в идолослужении), в результате чего и тварь предалась суете, состоя-

³³⁰ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp, E. J. *Romans: A commentary...* P. 513.

³³¹ Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary...* Vol. I. P. 413.

³³² Murray J. *The Epistle to the Romans*. P. 303.

щей в изоляции или автономии от человека³³³. По Джуиту и Котански, «суета» — это злоупотребление природой со стороны Адама и его потомков, причем современники Апостола могли слышать здесь мысль о том, «как имперские амбиции, военные конфликты и экономическая эксплуатация ведут к эрозии естественной среды обитания средиземноморского мира, оставляя разрушенные города, истощенные поля, вырубленные леса и зараженные реки как свидетельство всеобщей человеческой суеты»³³⁴.

Кеземан подытоживает мысль Апостола о статусе твари по контрасту с современными философскими устремлениями: «Мир имеет смысл как творение только в существенной направленности к христианской свободе, которую нельзя отождествлять с автономией. Здесь надо увидеть залог также и его участия в эсхатологическом избавлении. Если Маркион внутренней логикой своего богословия вынужден был выбросить ст. 18–22, то сегодня за ним следует экзистенциализм, индивидуализирующий спасение и тем самым урезающий Павлово послание, описывая свободу формально как открытость к будущему. В действительности это понятие относится к земной реальности Христова господства. Истина экзистенциальной интерпретации состоит в распознавании ею гордыни и отчаяния как наиболее тяжело поработивших человека сил»³³⁵.

2. Греховность всего человечества

Благовестник впервые показывает равенство ответственности перед Богом, как язычников, так и иудеев, — ибо все стали служить греху (Рим. 3:9) и на всех открывается гнев Божий (Рим. 1:18).

2.1. Греховность язычников

Апостол языков, раскрывая этот вопрос, исходит из того, что «язычество первоначально знало Бога, и — знало знанием истинным (Рим. 1:19–20)³³⁶, но они, познав Бога, не прославили

³³³ Dunn J. D. J. *Romans...* Vol. I. P. 470.

³³⁴ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp, E. J. *Romans: A commentary...* P. 513–514.

³³⁵ Käsemann E. *Commentary on Romans...* P. 236.

³³⁶ Введенский А. И., проф. *Смысл язычества*. М., 1900. С. 3.

Его, «и измениша славу нетленного Бога в подобие образа тленного человека и птиц и четвероног и гад» (Рим. 1:21, 23).

2.1.1. Источники знания о Боге

Хотя язычники не имели сверхъестественного откровения, но это не оправдывает их идолопоклонства, ибо для каждого человека «разумное Божие яви есть» (Рим. 1:19)³³⁷.

В каждую человеческую душу Бог влагает «ведение о Себе»³³⁸. Религиозное чувство присутствует в каждом человеке — это основа всякой религии. А. И. Введенский говорит, что хотя Бог по Своему существу непостижим, но «нечто всё же можно знать о Нём, и то, что о Нём можно знать человеку, нет надобности искать вне себя», потому что оно есть в нас самих³³⁹. Врождённую³⁴⁰ идею о Боге Апостол называет законом, написанным на сердцах язычников (Рим. 2:14, 15), существование которого «и язычники иногда доказывают соответственными закону действиями»³⁴¹. Этот закон, или эту форму откровения невидимого Божества в язычниках, святой Апостол именует ещё истиной (Рим. 1:18; 2:8).

Святитель Феофан (Говоров) считает, что язычники знали «о Боге и вещах Божественных не только из того что в их душе запечатлено», но и из того, что Бог Сам в раю учил человека разуму, а после грехопадения истинное ведение человеку сообщалось через ангелов или через непосредственные теофании³⁴². Со времен смещения языков это знание переходило из рода в род, как предание, но так как источник его был забыт, то оно слилось с естественными знаниями³⁴³.

Третьим источником знания о Боге для язычников служила природа (Рим. 1:20). Бог «поставил перед нами Своё творение, —

³³⁷ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 409.

³³⁸ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 52.

³³⁹ Введенский А. И., проф. *Смысл язычества*. М., 1900. С. 4.

³⁴⁰ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 52.

³⁴¹ Михаил (Лузин), еп. *Римская Церковь и послание к Римлянам*. С. 47.

³⁴² Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 88–89.

³⁴³ Там же. С. 89.

пишет святой Иоанн Златоуст, — которое через одно созерцание красоты всего видимого научала мудреца и невежду, и скифа и варвара, возноситься мыслью к Богу»³⁴⁴. Как на снегу оставленный след ясно показывает, кто проходил, человек или зверь, — так ясно отпечатлён след Божий на всем мироздании³⁴⁵.

Таким образом, хотя естественное богопознание несовершенно и недостаточно, но из него язычники могли узнать бытие единого Бога. По мысли многих толковников, язычники знали не только то, что есть Бог, но и то, «Что Он есть, что под Ним разуметь должно, именно, — что Он есть Творец и Промыслитель всеблагий, что есть Владыка всяческих, и что Его должно почитать» (святой патриарх Фотий)³⁴⁶. Однако, они «осуеишася» (ἐματαιώθησαν) (Рим. 3:21), т. е. вследствие пустых исследований богов о их происхождении, до того «опошлялись в своих помышлениях, что их правильнее было бы назвать безумцами, чем мудрецами»³⁴⁷, и в результате они оказались богоненавистниками в том смысле, что они отреклись от истинного пути к совершенству, указанному Провидением, ошиблись в средствах достижения богообщения, пошли «своим ложным путём»³⁴⁸.

2.1.2. Процесс отпадения язычников

В психологии отпадения язычников от истинного Бога по посланию к Римлянам (1:21–23) можно увидеть несколько степеней.

Язычники, познав Бога, не прославили и не возблагодарили Его как Бога (Рим. 1:21). С теоретической точки зрения, прославление и благодарение — суть логически-необходимые следствия истинного познания силы и славы Божией, а с практиче-

³⁴⁴ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 52–53.

³⁴⁵ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С.

³⁴⁶ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 95.

³⁴⁷ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 39.

³⁴⁸ Лебедев А. *Исторический процесс религиозно-нравственного развития человечества по апостолу Павлу. Вера и разум*. 1907. № 4. С. 475.

ской — прямые нравственные обязанности³⁴⁹, иначе религия превращается в нечто отвлечённое и перестаёт быть содержанием внутренней жизни человека³⁵⁰. Святитель Феофан Затворник называет такое состояние — когда для человека Бог ещё есть, но «уже не славится и не благодарится, яко Бог» — богозабвением³⁵¹.

С богозабвением напрямую связана вторая степень падения — «осушение помышлениями» (Рим. 1:21). Выражение «осушения помышлениями своими» (*διανοησιμον*) указывает на неупорядоченную, ложную деятельность ума³⁵², когда человек, отвратившись от Бога, все свои способности подчиняет заботам о земных благах и стремится устроить земное счастье³⁵³. В таком состоянии на религию смотрят только как на обычай, не требующий участия ни сердца, ни мысли, и как следствие, является «омрачение внутреннего человека»³⁵⁴ — третья степень падения.

На таком этапе у человека заглушается совесть и отходит страх Божий³⁵⁵, и в конце концов «умирает духовная жизнь»³⁵⁶. Внутри водворяется полный мрак, в который человеку некогда и неприятно заглядывать³⁵⁷. Но в противоречии с совестью жить долго нельзя, и человек подводит превратный порядок жизни под начала разума, устанавливает его как норму жизни, свойственную человеку, т. е., говоря словами Апостола, люди «глаголющися быти мудри, обьюродеша» (Рим. 1:22), дошли до «крайнего оглупления»³⁵⁸ (четвёртая степень). Мрак они назвали светом. Характерными

³⁴⁹ Введенский А. И., проф. *Смысл язычества*. С. 9.

³⁵⁰ Блаженный Феодорит, еп. Кирский. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 25.

³⁵¹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 96.

³⁵² Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 410.

³⁵³ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 97.

³⁵⁴ Там же.

³⁵⁵ Там же. С. 98.

³⁵⁶ Лебедев В. *Послания святых Апостолов и Апокалипсис*. С. 48.

³⁵⁷ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 98.

³⁵⁸ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 410.

чертами такой «мудрости» являются самомнение и самонадеянность³⁵⁹. Экумений пишет: «Мудрыми они считали себя, полагая, что их самих достаёт на всё»³⁶⁰. Перед нами чисто материалистическое мировоззрение, которое, как наглядно доказывает ход мировой истории, всегда приводит к идолопоклонству, к язычеству. Процесс ниспадения от Бога всегда один и тот же³⁶¹. Поистине настоящее безумие заменить всесовершенного, вечного Бога вещественными истуканами³⁶². «Изменить только славу Божию само по себе чрезвычайно смешно», а «изменить в такие вещи совершенно неизвинительно»³⁶³. Особая роль в таком человеческом безумии принадлежит и «мудрому на зло деятелю» — диаволу, который врождённую религиозную потребность направил на ложный путь³⁶⁴.

Подпадение язычества власти и влиянию демонов и их прератная, безнравственная жизнь (Рим. 1:24–32) есть неизбежное следствие отпадения от Бога³⁶⁵.

2.1.3. Рим. 1:18–32 в западной библеистике

Отрывок о греховности язычников (1:18–32) западные исследователи рассматривают в составе первой из больших четырех частей Послания к Римлянам (1:18–4:25; три другие части: 5:1–8:39, 9:1–11:36 и 12:1–15:13), а в этой первой части — как первый шаг в раскрытии Апостолом смысла слов 1:17: «Ибо праведность Божия в нём [Евангелии] открывается от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет» (КП). Мысль Апостола в этой первой части устремлена к свидетельству о явлении праведности Божией (3:21–26), что предваряется доказательством тезиса: человек не может быть праведным пред Господом, иначе как через веру

³⁵⁹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 98.

³⁶⁰ Там же. С. 98.

³⁶¹ Там же. С. 102.

³⁶² Там же. С. 100.

³⁶³ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 56.

³⁶⁴ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 101–102.

³⁶⁵ Введенский А. И., проф. *Смысл язычества*. М., 1900. С. 17.

во Христа³⁶⁶. Таким образом, Рим. 1:17 рассматривается большинством комментаторов как ключевой стих для большей части Рим. и поэтому, прежде чем перейти к отрывку о греховности язычников, мы должны обратиться к экзегезе ст. 1:17.

2.1.3.1. Экзегеза Рим. 1:17

Стихам 1:16–17 Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ Θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται «Ибо я не стыжусь Евангелия, потому что оно есть сила Божия ко спасению каждому верующему: как Иудею, первому, так и Еллину. Ибо праведность Божия в нём открывается от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет» (КП) — целиком параллельны 3:21–22: «Но теперь, помимо Закона, явлена праведность Божия, о которой свидетельствуют Закон и Пророки, праведность Божия чрез веру в Иисуса Христа для всех верующих (δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας); ибо нет различия» (КП). Хотя богословский смысл ст. 1:17 экзегеты понимают, в общем, одинаково, но отдельные его фразы переводят и толкуют весьма различно. Так, в переводе РБО он звучит: «Ведь в ней [Радостной Вести] открывается, что избавление от вины дается Богом за веру и только за веру. Потому что в Писании сказано: *Кто праведен благодаря вере, тот будет жить*»; в переводе «Новой Иерусалимской Библии»: ^{NJB}for in it is revealed the saving justice of God: a justice based on faith and addressed to faith. As it says in scripture: Anyone who is upright through faith will live (ибо в нём открывается спасающая справедливость Бога: справедливость, основанная на вере и обращённая к вере. Как сказано в Писании: *Всякий, кто праведен благодаря вере, будет жить*).

³⁶⁶ Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary...* Vol. I. P. 103–104. См. также: Dunn J. D. J. *Romans...* Vol. I. P. 47. Schreiner T. R. *Romans...* P. 72; Feuillet A. *La Citation d'Habacuc II. 4 et les huit premiers Chapitres de l'Épître aux Romains. New Testament Studies* 6. 1959–60. P. 52–80. Фейе несколько иначе, чем Кранфильд разбивает Послание, но также считает, что ст. 17 предопределяет его структуру (по Шрейнеру. P. 74. N. 22).

Вопрос о значении *δικαιοσύνη Θεοῦ* мы рассмотрим ниже (3.2.1). Выражение *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* может относиться к ἀποκαλύπτεται «открывается», но, по мнению Кранфильда, из анализа цитаты из Аввакума (см. ниже) и экзегезы параллельных стихов 3:21–22 более вероятно, что «от веры в веру» связано с «праведностью Божией»³⁶⁷. Выражение «от веры в веру» понималось экзегетами весьма различно: от веры Ветхого Завета, или Закона, к вере Нового, или Евангелия (Тертуллиан, *Adv. Marc.* 5:13; Ориген, PG 14. Col. 861); от веры проповедника к вере слушающего (Августин, *De Spir. et litt.*, 11:18); от одного пункта веры к другому (толкование, упомянутое у Фомы Аквинского, (*Super epistolas S. Pauli lectura*/ed. R. Cai. Turin, 1953. 1. P. 20); от настоящей веры к будущей (еще одна интерпретация, упомянутая у Фомы); от веры слов к вере вещей, т. е. от нынешней веры в невидимое к будущему обладанию тем, во что сейчас мы просто верим (Августин. *Quaest. Evang.* 2:39); от Божией верности к человеческой вере (Амвросиаст. PL 17. Col. 56: *ex fide Dei promittentis in fidem hominis credentis*. К. Барт, 1919; Т. Мэнсон, 1962); от веры к верующим (во втором случае «вера» употребляется как абстрактное вместо конкретного) (R. Cornely, 1896. D. Hill, 1967); от веры как основания к вере как цели (J. B. Lightfoot, 1895); просто «от веры», выраженное эмфатически (Лицман, 1933, Кранфильд); в таком виде фраза не имеет смысла, и ее нужно исправить: «от веры во Христа» (A. Pallis, 1920); возрастание в вере (Сенди и Хидлем, 1895; Лагранж, 1916 и многие др.). В пользу последнего понимания можно сравнить выражение *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* с аналогичными: *πορεύσονται ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν* «пойдут от силы в силу» (Пс. 83:8), *ἐκ κακῶν εἰς κακά* «от зла во зло» (Иер. 9:2), *οἷς μὲν ὄσμη θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὄσμη ζωῆς εἰς ζωὴν* «для одних — запах от смерти и к смерти, для других — запах от жизни и к жизни» (2 Кор. 2:16 КП),

³⁶⁷ Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary...* Vol. I. P. 100. Джуит и Котански, напротив, считают, что *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* связано с ἀποκαλύπτεται (Jewett R., Kotansky R. D. & Epp, E. J. *Romans: A commentary...* P. 144, со ссылкой на F. Blass and A. Debrunner. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Trans. R. W. Funk. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1961. § 472–474).

возможно, μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν «преображаемся от славы в славу» (2 Кор. 3:18), а также места, где Апостол говорит о возрастании в вере (2 Кор. 10:15; 2 Фес. 1:3). Большинство понимают ἐκ πίστewς εἰς πίστιν как прогресс или возрастание веры, хотя в разных смыслах: одни как личный рост в вере³⁶⁸, другие как прогресс в проповеди Евангелия³⁶⁹. Однако, по мнению Кранфильда, против всех этих интерпретаций имеется одно возражение: в них всех значение веры иное, чем то, которое подразумевается в приводимой далее цитате из пророка Аввакума, так что, по-видимому, «от веры в веру» следует понимать как усиление выражения «от веры», подчеркивание центрального значения веры, даже в известном смысле как иное выражение лютеровской доктрины *sola fide*, а всю фразу до цитаты следующим образом: в Евангелии открывается праведность Божия, которая целиком от веры³⁷⁰. Джеймс Данн, учитывая ветхозаветное значение веры как доверия и как верности и даже предполагая здесь некоторую игру этими значениями, считает возможным вернуть толкование

³⁶⁸ Sanday W. & Headlam A. C. *A Critical and Exegetical...* P. 28; Lagrange, M.-J. *Saint Paul. Épître aux Romains. Études bibliques*, 1931. Repr. Paris: Gabalda, 1950. P. 20; Schmidt H. W. *Der Brief des Paulus an die Römer. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963, S. 28; Kuss O. *Der Römerbrief übersetzt und erklärt*. Regensburg: Pustet, 1957–78. 1:24.

³⁶⁹ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp, E. J. *Romans: A commentary...* P. 143, с цит. из Светония (*Galb.* 14.1) о том, что некий демон вёл воинов ἐκ προδοσίας εἰς προδοσίαν «от предательства к предательству», и со ссылками: Charles L. Q. «From Faith to Faith: A Fresh Examination of the Prepositional Series in Romans 1:17», *Novum Testamentum* 45.1 (2003) 6–7; Fridrichsen A. «Aus Glauben zu Glauben, Rom 1, 17», *Walter Bauer Göttingensi viro de Novi Testamenti philologi optime merito sacrum*, Coniectanea biblica, New Testament Series 12 (Lund: Gleerup, 1948), 54.

³⁷⁰ Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary...* Vol. I. P. 99–100. Шрейнер (*Romans...* P. 72) называет сторонников этой интерпретации: Schlatter, 1995, Ziesler 1989, Moo, 1991, Вугне 1996. Ср. Кеземан: «В смысле *sola fide* фраза эмфатически вводит “сплошную непрерывность” (Фридрихсен), или, лучше, “измерение нового мира” (Штульмахер, подобным образом Михель, Гауглер): откровение Божией праведности, так как оно связано с Евангелием, всегда имеет место только в сфере веры» (Käsemann E. *Commentary on Romans...* P. 31). Подобно и Байрн, который перефразирует так: «Это сплошная вера, вера от начала до конца (It is faith through and through, faith from beginning to end)» (Вугне B. *Romans...* P. 54).

Амвросиаста и Карла Барта: «от Божией верности (обетованиям завета) к человеческому отклику верою», что, по его мнению, не только согласуется с последующей цитатой из Аввакума, но и вводит тему, охватывающую значительную часть Послания, поскольку главы 1–10 посвящены «разработке взаимодействия между Божией верностью и человеческой верой, верой, понятой как безусловное доверие, а не просто как верность завету, и потому возможной для язычников так же, как и для иудеев»³⁷¹.

В подтверждение слов об откровении праведности Божией Апостол цитирует Аввакума (2:4): *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*, хотя по Семидесяти точнее: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται* «праведный от веры моей будет жить» (Александрийский кодекс имеет разночтение: *δίκαιος μου ἐκ πίστεώς ζήσεται* «праведный мой от веры будет жить», и так процитировано в Евр. 10:38). Эти слова в еврейском масоретском тексте (יְצַדִּיק אֱלֹהִים בְּאֵמוּנָא רַבִּי) означают «праведник верностью своею будет жить», имеется в виду: верностью Богу и Закону³⁷². В варианте Септугинты «вера Моя» может означать как «вера Божия», так и «вера в Бога» или, скорее, «вера Богу». Это место процитировано также в Гал. 3:11 и Евр. 10:38³⁷³. Ап. Павел опускает местоимение *μου* «меня» (здесь

³⁷¹ Dunn J. D. J. *Romans...* Vol. I. P. 48.

³⁷² Jewett R., Kotansky R. D. & Epp, E. J. *Romans: A commentary...* P. 145, со ссылками: Emerton J. A. «The Textual and Linguistic Problems of Habakkuk 2:4–5», *Journal of Theological Studies* 28 (1977) 10; Gerald Janzen J. «Habakkuk 2:2–4 in the Light of Recent Philological Advances», *Harvard Theological Review* 73 (1980) 62, 70–76.

³⁷³ Его важность для позднего иудаизма подтверждается отрывком из Вавилонского Талмуда (*Маккот* 23b): рабби Симлай (ок. 250 г. после Р. Х.) сказал, что 613 полученных Моисеем заповедей резюмированы Давидом в 11 (Пс. 14), Исаией в 6 (Ис. 33:15–16), Михсем в 3 (Мих. 6:8), опять Исаией в 2 (Ис. 56:1), наконец, Амосом в 1 (Ам. 5:4), но рабби Нахман бен Ицхак (ок. 350 г.) заменил Ам. 5:4 на Авв. 2:4 (см. Cranfield C. E. V. *A Critical and Exegetical Commentary...* Vol. I. P. 101). Любопытно толкование Авв. 2:4 в кумранском пешарим (комментарии): «(это относится) к исполняющим Закон в доме Иехуды, которых Бог спасет от Дома суда за их страдания и веру в Учителя праведности (עַלְמֵי וְאֲמֹנִים בְּמִוְרַת הַדָּבָר) (QpH 8:1–3; перевод И. Д. Амусина в: *Тексты Кумрана*. Вып. 1. М., 1971. С. 155). Интересно (как замечает Шрейнер. P. 73. N. 20), что Павел в Рим. и Гал., автор Послания к Евреям и кумранский автор комментария к Аввакуму,

в притяжательном значении «мой») и таким образом как бы «сбивает с толку» читателя: о чьей вере-верности идет речь — Божией или человеческой? Комментаторы считают, что Апостол сделал это намеренно³⁷⁴, однако расходятся в истолковании его намерений. Наилучшей интерпретацией нам представляется предложение Джеймса Данна, но прежде следует задаться вопросом: с чем связано ἐκ πίστεως «от веры» — с ὁ δίκαιος «праведный» или с ζήσεται «жив будет»? Иными словами, должны ли мы читать: «праведный от веры (т. е. оправданный верой) жив будет», или же: «праведный будет жить верою»? Кранфильд, как большинство, связывает ἐκ πίστεως не с ζήσεται (так у LXX, в евр. тексте и таргуме), а с ὁ δίκαιος (так предложил еще Теодор Беза, затем Бенгель и после приняли многие комментаторы: Lietzmann, Bultmann, Nygren, Gaugler, Barrett, Kuss, Käsemann, Wilckens, Meyer, Kühl, Schmidt, Morris), каковая связь требуется контекстом как этого отрывка, так и всего Послания (ср.: 4:11, 13; 5:1, 9:30, 10:6). Джуит и Котански отмечают, что хотя это классически лютеранское понимание противопоставлялось католической или пиетистской интерпретации, связывающей ἐκ πίστεως с ζήσεται, следует принять эту последнюю, но не на богословских, а на лингвистических основаниях: если бы Апостол хотел сказать: «тот, кто праведен благодаря вере, будет жить», то, как отметили уже Сенди и Хидлем, он написал бы: ὁ δὲ ἐκ πίστεως δίκαιος ζήσεται³⁷⁵.

в отличие от LXX и в согласии с евр. масоретским текстом, отнесли веру-верность в Авв. 2:4 к человеку, тогда как Септуагинта относит ее к Богу.

³⁷⁴ Шрейнер (р. 73) приводит мнение Коха, что оригинальное чтение LXX — ἐκ πίστεως μου и что Апостол действительно цитирует Септуагинту (Koch D.-A. «Der Text von Hab 2:4b in der Septuaginta und im Neuen Testament», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 76, 1985, S. 68–85), тогда как Дани (р. 45) не исключает возможности адаптации Павлом евр. текста; Шлаттер полагает, что Апостол цитировал евр. текст по памяти (Schlatter A. *Romans: The Righteousness of God*. Tr. by S. S. Schatzmann. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995. P. 26).

³⁷⁵ Sanday W. & Headlam A. C. *A Critical and Exegetical...* P. 28. Джуит и Котански (р. 146) в подтверждение такого толкования ссылаются на: Cavalin H. C. C. «‘The Righteous Shall Live by Faith.’ A Decisive Argument for the Traditional Interpretation», *ST* 32 (1978), 33–43; Moody R. M. «The Habakkuk Quotation in Romans i. 17», *The Expository Times* 92 (1980–81), 205–8, и называ-

Данн полагает, что Павел не мог не сознавать двусмысленности чтения: либо «своей верой», либо «Моей (= Божьей) верой», и вряд ли также хотел просто изменить привычный смысл стиха из Аввакума. Цель Апостола, по Данну, состояла в том, чтобы сделать стих как можно более многозначным, двусмысленным: ἔκ πίστεως «от веры» имеет, во-первых, ветхозаветное значение — от Божией веры-верности и цитируется в подтверждение предыдущих слов ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως «открывается от веры» (ср.: 3:3); но Апостол, во-вторых, хотел, чтобы ἔκ πίστεως в цитате из Аввакума звучало и как «в веру», т. е. праведность Божия открывается вере (ср. 3:21–22), причем «вера» означает здесь как начальное уверование, так и продолжение процесса спасения: всякий, кто остаётся верующим (ст. 16), кто праведен своею верою, будет жив (ст. 17)³⁷⁶. Чарльз Барретт также предполагает тут двузначность: праведный, если он вообще праведен, праведен благодаря вере; он также будет жить верой³⁷⁷.

2.1.3.2. Причина идолопоклонства (Рим. 1:18–23)

Многие комментаторы, анализируя структуру и содержание отрывка, указывают на его связь с еврейской литературой того времени, посвященной обличению язычников, в частности, с Книгой Премудрости Соломона (гл. 13–14): оба произведения говорят о возможности познания Творца из творения (Прем. 13:1–5, Рим. 1:20–21), оба признают язычников неизвинительными (Прем. 13:6–9, Рим. 1:21), оба проводят параллель между идолопоклонством и безнравственностью (Прем. 14:12–14, 27, Рим. 1:24–31), оба связывают с этим противоестественные половые сношения (Прем. 14:26, Рим. 1:26–27), оба перечисляют пороки и предсказывают суд Божий за них (Прем. 14:23–27, 30, Рим. 1:29–32), оба особенно осуждают попустительство порокам (Прем. 14:22, Рим. 1:32), оба говорят о грехе как причине помра-

ют среди защитников это взгляда Вайса, Годэ, Лайтфута, Шлира, Мюрри, Фицмайера, Хаакера, Шрейнера.

³⁷⁶ Dunn J. D. J. *Romans...* Vol. I. P. 48–49.

³⁷⁷ Barrett C. K. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. Harper & Row, Publishers, N.-Y., 1957. P. 31.

чения ума (Прем. 11:15, Рим. 1:21). Подобные обличения идолопоклонства содержатся также в «Послании Аристея» (132–138), «Сивиллиных оракулах» (3.8–45), «Против Апиона» Иосифа Флавия (2.236–54), «Завещании Неффалима» (3:3–5), у Филона Александрийского (*Spec.* 1.13–31)³⁷⁸.

Некоторые экзегеты считают, что ст. 19–25 содержат аллюзию на рассказ о грехопадении первых людей, но другие отрицают это³⁷⁹. Все комментаторы обращают внимание на употребление ап. Павлом широко распространенных в то время стоических понятий, особенно в ст. 19–20, 23 и 28, что придаёт речи Апостола универсальный характер. В структуре отрывка 1:18–32, как указывает Данн, тройному (μετ) ἠλλάξαν «изменили» в ст. 23, 25 и 26 отвечает тройное παρέδωκεν «предал» в ст. 24, 26 и 28, что подчеркивает порочный круг человеческого греха: отказ от богопознания ведёт к деградации нравственности. А. Мелло видит тройственную структуру отрывка: в ст. 19–23 говорится о грехе против истины Божией; в ст. 24–27 — о грехе против природы; в ст. 28–32 — о грехе против людей³⁸⁰. Дуглас Му предлагает также тройственную, но иную структуру: ст. 18–20 показывают причину Божьего гнева; в ст. 21–30 Апостол подробно поясняет, как именно люди подавляют истину неправдой; наконец, ст. 32 представляет собой заключение и переход к последующему. Причем средний большой отрывок можно также разбить на три фрагмента: ст. 21–24: люди «поменяли» истину на идолов — «Бог предал их»; ст. 25–26а: люди «поменяли» истину на ложь — «Бог предал их»; ст. 26б — 31: люди «поменяли» естественные половые сношения на неестественные — «Бог предал их»³⁸¹. Большинство комментаторов рассматривают весь отрывок 1:18–32 как цельное

³⁷⁸ Вугне В. *Romans...* P. 64–65.

³⁷⁹ Так, Джеймс Данн (Vol. I. P. 53) за аллюзию, а Томас Шрейнер (P. 82), ссылаясь на ряд исследователей (Bassler, 1982, Fitzmyer, 1993, Stowers, 1994), — против, допуская лишь аналогию греха язычества с грехопадением Адама.

³⁸⁰ Dunn J. D. J. *Romans...* v. I. P. 53; Maillot A. *L'Épître aux Romains. Épître de l'écuménisme et théologie de l'histoire*, Paris/Genève: Le Centurion/Labor et Fides, 1984.

³⁸¹ Moo D. J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. P. 96.

изложение темы Божьего гнева с подразделением на две перикопы между ст. 23 и 24³⁸².

Многие экзегеты считают, что Апостол в 1:18–32 говорит не только о собственно язычниках, но и о падшем состоянии всего человечества: гнев Божий открывается на *всякое* человеческое нечестие; говоря об идолопоклонстве в ст. 23, Павел использует язык Пс. 105:20 и Иер. 2:11, где речь идет о поклонении золотому тельцу и последующих изменах Израиля Богу. В таком случае переход διὸ «посему» в 2:1, вызывающий затруднение у многих комментаторов, становится понятным: высказав в 1:18–32 горькую истину обо всех людях, Павел переходит к иудеям, считавшим себя вправе осуждать язычников. Таким образом, в рассматриваемом отрывке Апостол обзревает состояние всего человечества, хотя непосредственно перед его взором, несомненно, язычники³⁸³. Томас Шрейнер полагает, что ст. 18, открывая общую тему фрагмента до 3:20, относится ко всему человечеству, но ст. 19–32 — только к языщикам. Он приводит в пользу этого пять аргументов, звучащих вполне убедительно: критика ап. Павлом идолопоклонства находится в русле иудейской традиции того времени, обнаруживая значительное влияние Прем. 11–15; обличаемые им формы идолопоклонства были в то время только у неевреев; гомосексуальная порочность, по крайней мере в открытом виде, также существовала только у язычников; ст. 32 об одобрении пороков вряд ли относится к иудеям; хотя идолопоклонство в упомянутых местах Пс. 105:20 и Иер. 2:11 относится к израильтянам, Апостол

³⁸² Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. *Romans: A commentary...* p. 149–150. Они приводят, но отклоняют другие мнения о структуре фрагмента: новая перикопа начинается на ст. 22 (Клаостерман, Иеремиас, Дюпон), на ст. 25 (Вилькенс, Кранфильд), на ст. 26 (Данн).

³⁸³ Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary...* Vol. I. P. 105; Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. *Romans*. P. 152. Последние отмечают, что многие комментаторы (Michel, Käsemann, Schlier, Bruce, Flückiger) неверно поняли данный фрагмент как направленный только против язычников. Обоснование см.: Colenso J. W. *Commentary on Romans*. Repr. of the 1861 ed. Ed., with an Intr. by J. A. Draper. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2003. P. 37–39; Dabelstein R. *Die Beurteilung der "Heiden" bei Paulus*. Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 14. Bern: Lang, 1981. S. 73–79.

связывает его с язычниками (последний довод не столь убедителен, как четыре предыдущие)³⁸⁴.

Ст. 18 звучит неожиданно: только что в ст. 17 мы услышали, что в Евангелии «праведность Божия открывается (*ἀποκαλύπτεται*) от веры в веру» — и вдруг слышим, что «открывается (*ἀποκαλύπτεται*) гнев Божий с неба», причем последнее служит обоснованием предыдущего: *γάρ* «ведь», «ибо»: *Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ Θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν...* «Ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие...». Некоторые комментаторы стараются устранить проблему, ослабляя значение этого *γάρ* до невыразительного формального средства перехода от одной фразы к другой (Лицман), что, в общем, справедливо для многих контекстов, но вряд ли для данного. Другие допускают здесь противоположное значение: «но», «однако» (Штульмахер, Данн, Фицмайер). Понимание связи между ст. 17 и 18 зависит от понимания «гнева Божия» и «праведности Божией».

Библейское понятие «гнева Божия» претерпело эволюцию: если в ранних книгах Ветхого Завета его разрушительная сила была направлена против неверности израильтян (история с золотым тельцом), а у пророков — против грешного большинства народа Божия и вместе с тем против его угнетателей, то в апокалиптической иудейской литературе времен рубежа эр он становится ключевым фактором эсхатологической драмы, предваряющим завершение истории: праведные избегают гнева Божия, а вся его сила обрушится на их преследователей как из язычников, так и из числа израильтян. Однако при всей пугающей образности и яркости его изображения у пророков и в апокалиптической литературе гнев Божий нельзя, конечно же, понимать как человеческую ярость и раздражение, но как святую, справедливую и праведную реакцию Божией всесовершенной добродетели и любви на нечестие, неправду, зло. Без сомнения, таково понимание гнева Божия у ап. Павла³⁸⁵.

³⁸⁴ Schreiner T. R. *Romans*. P. 81.

³⁸⁵ См. статью «Гнев/ярость» Ксавье Леон-Дюфура в *Словаре библейского богословия*, Брюссель, 1990. Кол. 207–213, и научные исследования: Tasker R. V. G. *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*. London: Tyndale, 1951; Synofzik E. *Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus. Eine traditionsge-*

Чарльз Додд говорит, что Павел, сохраняя ветхозаветную концепцию «Божьего гнева», описывает его «не отношения Бога к человеку, а неизбежный процесс причины и следствия в нравственном универсуме, как видим в последующих стихах»³⁸⁶. Дуглас Му критикует эту интерпретацию библейской концепции гнева Божия: в таком понимании она характерна скорее для философских школ того времени, чем для Писания³⁸⁷. Этот спор между «древним», «жестоким», и «новым», «человеколюбивым», пониманием Божьего гнева по-своему замечательно решает Карл Барт (хотя сама мысль принадлежит Лютеру в его лекциях на Рим.), за которым следует ряд современных экзегетов. В частности, Чарльз Кранфильд, отмечая выразительный хиазм ст. 17 и 18 (δικαιοσύνη Θεοῦ ἀποκαλύπτεται — ἀποκαλύπτεται ὀργὴ Θεοῦ), говорит, что гнев Божий «открывается», становится явным — в проповеди Евангелия³⁸⁸. По Данну, гнев Божий или составляет часть праведности Божией, которая тем самым оказывается обоюдоострой реальностью (т. е. несущей спасение верующим и гибель нечестивым), или представляет собой условие и предпосылку раскрытия праведности Божией³⁸⁹. Джунит и Котански уточняют мысль об откровении гнева в Еванге-

schichtliche Untersuchung. Göttinger theologische Arbeiten 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. S. 79–80; Macgregor G. H. C. “The Concept of the Wrath of God in the New Testament”. *New Testament Studies* 7 (1960–61). P. 101–109; Moule C. F. D. “Punishment and Retribution: An Attempt to Delimit Their Scope in New Testament Thought”. *Svensk Exegetisk Årsbok* 30 (1966). P. 21–36; Schoonhoven C. R. *The Wrath of Heaven*. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.

³⁸⁶ Dodd C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*, London: Hodder and Stoughton L., 1949. P. 23.

³⁸⁷ Moo D. J. *The Epistle to the Romans*. P. 99–100.

³⁸⁸ Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary...* Vol. I. P. 109–110. Му (P. 101) возражает: в ст. 17 и 18 «открывается» имеет не когнитивный, а исторический смысл; откровение Божьего гнева состоит в «предании» людей их страстям.

³⁸⁹ Dunn. P. 70. Также Шрейнер (P. 78): «Спасительная и судящая праведность Божия находит свое разрешение, как показывает 3:21–26, в Евангелии. Откровение спасительной Божией праведности вскрывает всю порочность человеческого греха и силу Божьего гнева на него». Он называет других сторонников этого понимания: U. Wilckens (1978), M. N. A. Bockmuehl (1990), K. R. Snodgrass (1994), A. Schlatter (1995), A. T. Lincoln (1995).

лии: «Как показывает дальнейшее изложение, Павел подразумевает, что Евангелие Христа (1:17) открывает позор “сокровенного в сердце” (2:16, 1 Кор. 14:25), которое люди пытаются скрыть. Крест Христов открывает не признаваемую тенденцию подавлять истину и бороться с Богом, так что люди и учреждения могут сохранять личину внешней добродетельности и чести. Воскресение Христово вскрыло эту порочную тайну человеческих предприятий и открывает ужасную истину о сущности попыток поменять ролями человека и Бога. В погоне за славой люди претендуют на статус, подобающий одному только Богу, и заканчивают позорными извращениями»³⁹⁰. Томас Шрейнер так реконструирует ход мысли Апостола при переходе от ст. 17 к ст. 18: спасительная праведность Божия открывается через веру (ст. 17); мы нуждаемся в ней (подразумеваемое положение), *потому что* (γάρ) Божий гнев открывается на всех, грешащих против Его славы³⁹¹.

Гнев Божий открывается ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τῆν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων «на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою» (СП) (так большинство англ. переводов: *by their unrighteousness suppress the truth*), «державших истину в плену у неправды» (КП) (так ряд франц. переводов: *tiennent la vérité captive dans l'injustice*), «удерживающих истину в плену греха» (РБО), «удушающих (*stifle*) истину» (Фицмайер), «сдерживающих», «удерживающих», «ограничивающих» (*restrain, hold back*) истину (Мюрри). Истина, подавляемая неправдой идолопоклонников, без сомнения, как это явствует из дальнейших слов Апостола, есть истина о Боге как именно о Боге — единственном Творце и абсолютном Владыке всего сущего.

В ст. 19 «Ибо³⁹², что можно знать о Боге (τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ), явно для них, ибо Бог явил им» прилагательное γνωστός, обычно

³⁹⁰ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. *Romans: A commentary...* P. 150. Они отмечают, что такая интерпретация предполагает понимание ἀποκαλύπτει в настоящем времени, тогда как альтернативная видит в этом слове «настоящее как предвосхищение будущего» и понимает откровение гнева в апокалиптическом смысле (Eckstein, Roetzel, Herold, Käsemann).

³⁹¹ Schreiner T. R. *Romans*. P. 78.

³⁹² Мюрри (Murray J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. P. 37) спрашивает: к чему относится это διότι — объясняет ли оно причину от-

в Септуагинте и Новом Завете означающее «известный», здесь, по единодушному мнению комментаторов и переводчиков означает, как в некоторых случаях у LXX и классическом языке³⁹³, «могуший быть известным»³⁹⁴.

В знаменитом ст. 20 Апостол указывает причину неизвинительности идолопоклонников: τὰ γὰρ ἄβρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους «Ибо то, что незримо в Нем, созерцается от создания мира чрез размышление над творениями: и вечная Его сила и Божество, так что нет у них извинения» (КП). Здесь некоторую трудность вызывает выражение τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, что еп. Кассиан перевёл «созерцается ... чрез размышление над творениями», РБО: «постигаются разумом через созерцание сотворённого», СП: «через рассматривание творений видимы» (должно быть, имеется в виду мысленное рассматривание, т. к. νοέω в эту эпоху уже не означало физического зрения), ХП: «роздумуванням над творами стає видиме», УБТ: «через творіння стає зрозумілим». Кранфильд приводит два основных мнения экзегетов: νοούμενα понимается как наречное выражение к глаголу καθορᾶται, отсюда получается: «мысленно видимы», т. е. речь идет об умственном созерцании, мышлении; νοούμενα — обычное причастие, понимаемое то ли в смысле умственного, то ли физического зрения. Сам Кранфильд склоняется к последней интерпретации, усматривая здесь намеренный парадокс, усиленный оксюмороном (ἄβρατα... καθορᾶται «невидимое...

кровения Божьего гнева или причину сказанного, что люди удерживают истину неправдою? Вопреки большинству комментаторов, Мюрри предпочитает второй вариант объяснения: люди препятствуют истине потому, что им открыта истина как «известное Божие» (в интерпретации τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ Мюрри также отклоняет общепринятое понимание «то, что можно знать о Боге», см. ниже).

³⁹³ Примеры см. в BDAG, s. v.: Быт. 2:9, Филон, *Leg. All.* 1, 60f., Эпиктет *Diss.* 2, 20, 4; Ипполит, *Ref.* 6, 24, 4.

³⁹⁴ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. *Romans: A commentary...* P. 153. Против этого значения и в пользу обычного библейского употребления γνωστὸν высказывались немногие (Meyer, Rosin, Murray). Джуит и Котански указывают на место из Эпиктета (*Dissertationes* 2.20.4), который говорит об утверждении радикальных скептиков, что οὐδὲν ἐστὶ γνωστὸν «ничего невозможно знать».

видимо»): невидимые свойства Бога видимы в творении³⁹⁵. Слово θεϊότης (только здесь в Новом Завете и еще только раз у LXX в Прем. 18:9; в эллинистическом греч. обозначало божественную природу и свойства), быть может, следовало бы перевести на русский скорее «божественность», чем «божество», т. к. оно отличается от слова θεότης, указывающего на личное Божество (во всей греч. Библии только в Кол. 2:9)³⁹⁶. Такое различие возможно в немецком языке, и некоторые переводы пользуются им здесь: ^{ELB, HRD, MNT} Göttlichkeit, тогда как Лютер и др. Gottheit (англ. и франц. переводы имеют «божественная природа», «божество»: *divine nature, divinité*, только в KJV *Godhead* и в NJB *invisible existence of God*). Ст. 19–20 часто цитируют как доказательный текст «естественного богословия», однако, как отмечает Барретт (и Кранфильд соглашается с ним), «цель Павла в этом и последующих стихах не состояла в учреждении естественного богословия, и нельзя сказать, что он создал его ненамеренно»³⁹⁷. Впрочем, Данн возражает: мы «все же должны говорить о «естественном богословии», т. е. здесь — об откровении Бога через мироздание человечеству как целому, откровении, действенном от создания мира»³⁹⁸.

³⁹⁵ Cranfield. P. 115. Комментаторы указывают как на параллели к словам Павла: Прем. 13:5, *Послание Аристия* 132, Филон, *De specialibus legibus* 1.302. Из иудейской литературы цитируют трактат Псевдо-Аристотеля «О небе» (399 b20): πάση θνητῇ φύσει γεγόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται — (Бог.) «невидимый всякой смертной природе, созерцается от самих его дел»; Эпиктет говорит, что Бог человека «ввел созерцателем его и творений его, и не только созерцателем, но и истолкователем их (εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ, καὶ οὐ μόνον θεατὴν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν)»; у желающих поехать в Олимпиию посмотреть на творение Фидия он спрашивает: «а там, откуда и уезжать не надо, где вы находитесь уже и присутствуете перед творениями, у вас не будет страстного желания созерцать и постичь их? (ἀλλ' ἐστὲ ἤδη καὶ πάρεστε τοῖς ἔργοις, ταῦτα δὲ θεάσασθαι καὶ κατανοῆσαι οὐκ ἐπιθυμῆσετε;)» (*Diss.* 1.6.19–25; русск. перев.: <http://www.sem44.narod.ru/epiktet/glava1.htm>).

³⁹⁶ Такое различие проводят Сенди и Хидлем (Р. 43–44), но Джуит и Котански (Р. 156) отрицают его у ап. Павла, со ссылкой: Nash H. S. «θεϊότης/θεότης, Rom. 1.20; Col. 2.9». *Journal of Biblical Literature* 18 (1899). P. 5–7.

³⁹⁷ Barrett C. K. *A Commentary on the Epistle to the Romans...* P. 35; Cranfield. P. 116.

³⁹⁸ Dunn. P. 57.

В следующих стихах Апостол в сильных выражениях обличает язычников. Вместо надлежащего отклика человека на «естественное откровение» в творении — прославления Бога и благодарения Ему — люди *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία* «осутились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце» (ст. 21 КП), где слово *ἐματαιώθησαν*, возможно, отсылает к Иер. 2:5: «какую неправду нашли во Мне отцы ваши, что удалились от Меня и пошли за суетою, и осутились (*ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ἐματαιώθησαν*)» (ср. 4 Цар. 17:15). Здесь, как часто в Ветхом Завете, слово *μάταιος* «суетный» указывает на идолов как на нечто пустое и ничтожное³⁹⁹. Слова ст. 23 *ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἐρπετῶν* «изменили славу нетленного Бога в подобие образа тленного человека, и птиц, и четвероногих и пресмыкающихся» (КП) — еще одна аллюзия, теперь на Пс. 105:20: *καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἐσθοντος χόρτον* «и променяли славу свою на изображение вола, ядущего траву» (ср. также Иер. 2:11). Байрн справедливо усматривает в подчеркивании *ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης* «в подобие образа» иронию и намек на Быт. 1:26–28, где созданный по образу и подобию Божию человек поставлен над всеми животными, которых язычники сделали богами⁴⁰⁰. Данн напоминает, что Пс. 105 описывает отпадение Израиля в поклонение золотому тельцу при Синае (Исх. 32), и замечает, что парадоксальным образом ап. Павел в своем типично иудейском полемическом выпаде против язычества использовал аллюзию на грехопадение самого же Израиля: «Самый яркий пример человеческого безумия в отпадении от Бога дан в собственном народе Павла. Те из читателей его послания, по преимуществу из язычников, кто узнал аллюзию, вероятно, оценили неожиданный поворот в эмфазе Павла: “...как иудею, первому, так и эллину” (ст. 16)»⁴⁰¹.

³⁹⁹ Эта коннотация теряется в переводе РБО: «погрязли в пустых рассуждениях», к чему близки некоторые западные переводы: ^{NIV} their thinking became futile, ^{CSB} thinking became nonsense, ^{FB} ils ont perdu le sens dans leurs raisonnements.

⁴⁰⁰ Byrne B. *Romans...* P. 68.

⁴⁰¹ Dunn. P. 72.

2.1.3.3. Нравственная порча (Рим. 1:24–32)

Божий «гнев» проявляется не в наложении определенного наказания, но в оставлении грешников, в предоставлении их самим себе с их извращенным разумом и бесчисленными страстями. Бог «предал их» (ст. 24): «Смысл аргументации, вероятно, в том, что Бог не удерживает контроль над не желающими этого: кто хочет быть сам по себе, отдан во власть своей воли. Отсюда важное следствие: Павел не осуждает все человеческие желания, включая и половые, как нечистые. Только если такие желания контролируют поведение человека, становятся самым важным аспектом человеческой жизни, они заслуживают порицания. Возможно, Павел также видит Божественное “предание” как, по крайней мере, потенциально спасительное, когда его результатом бывает отвлечение от губельного исполнения своей воли»⁴⁰².

Окончание ст. 24 τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς понимают различно, причем в трех отношениях: в зависимости от значения родительного падежа с наделенным артиклем инфинитивом τοῦ ἀτιμάζεσθαι (целевое, «консекutiveное» или «эпекзегетическое»), от значения ἀτιμάζεσθαι (медиаальный или пассивный залог) и от значения ἐν αὐτοῖς («в них» или «среди них»). Если понимать τοῦ ἀτιμάζεσθαι в целевом смысле: «чтобы их тела бесчестились»⁴⁰³, получится, что цель Бога в предании их похотям сердец состояла в бесчестии их тел, что не сообразно с понятием Бога в Новом Завете. Можно понимать этот генетив «эпекзегетически»⁴⁰⁴, т. е. как поясняющий предыдущее: «предал... нечистоте, (состоящей в том, что) они бесчестили свои тела». Джунит и Ко-

⁴⁰² Dunn. P. 63.

⁴⁰³ Так Ф. Годэ, Т. Цан и М.-Ж. Лагранж. Так наши современные переводы: «чтобы, следуя похоти сердец, они бесчестили свои тела» (РБО), «щоб вони самі знеславляли тіла свої» (ОП); подобным образом переводят ХП, УБТ и многие западные.

⁴⁰⁴ Так Moulton J. H. *Grammar of New Testament Greek*. Vol. I. *Prolegomena*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908. P. 217; BDAG s. v. ὁ II. 6bδ (to the uncleanness of their bodies being dishonored); Barrett C. K. *A Commentary on the Epistle to the Romans...* P. 38; Му (P. 112) и Мюрри (P. 44) также склоняются к этому пониманию.

тански понимают τοῦ ἀτιμάζεσθαι подобным образом, с некоторым уточнением: эта конструкция ограничивает значение относящегося к ней существительного, т. е. среди многих видов нечистоты Апостол отмечает, что здесь речь идет о «нечистоте бесчестия тел»⁴⁰⁵. Более принято «консекутивное», или результативное, понимание, как в наших переводах СП и КП: «так что они бесчестили свои тела»⁴⁰⁶. Далее, брать ἀτιμάζεσθαι в медиальном залоге, как это делают древние толкователи, многие современные и большинство переводов, нет достаточных филологических оснований, поэтому скорее его надо понимать в пассиве⁴⁰⁷. Наконец, сочетание ἐν αὐτοῖς, часто игнорируемое в переводах (СП: «так что они сквернили сами свои тела»; КП: «так что они бесчестили свои тела»), более вероятно означает «среди них», т. е. в обществе друг друга⁴⁰⁸, что таит в себе важную мысль: извращение порядка половых отношений, установленного Богом, которое само стало результатом извращения отношений с Богом, губительно сказывается на общественных отношениях, на социальном порядке⁴⁰⁹.

Связывая идолопоклонство с развратом, Апостол находится в русле иудейской традиции, для которой эта связь была несо-

⁴⁰⁵ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. *Romans: A commentary...* P. 168–169.

⁴⁰⁶ Так Blass F. and Debrunner A.. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Tr. by R. W. Funk. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1961. § 400.2; Cranfield. P. 122.

⁴⁰⁷ Cranfield. P. 122. Правда, надо учесть текстуальное разночтение: Берне-ров и Афонский кодексы и византийская традиция читают ἐαυτοῖς вместо αὐτοῖς, что благоприятствует пониманию ἀτιμάζεσθαι в медиальном смысле.

⁴⁰⁸ Так Sanday and Headlam, *A Critical and Exegetical...* P. 46; Cranfield. P. 123; Jewett, Kotansky, Epp, *Romans: A commentary...* P. 169; так большинство западных переводов, напр., ^{KJV}to dishonour their own bodies between themselves; ^{CSB}so that their bodies were degraded among themselves; ^{ESV}to the dishonoring of their bodies among themselves; ^{NAS}that their bodies might be dishonored among them; ^{NIV}for the degrading of their bodies with one another; ^{NRS}to the degrading of their bodies among themselves; ^{MET}ὥστε να ατιμάζουνη τα σώματα τους μεταξύ τους; ^{MGK}ὥστε να ατιμάζωνται τα σώματα αὐτῶν μεταξύ αὐτῶν. Еще одно понимание ἐν αὐτοῖς предложили Барретт, Кеземан, Вилькенс: «посредством друг друга».

⁴⁰⁹ Byrne. P. 76.

мненной⁴¹⁰. Причину этой связи Шрейнер, цитируя св. Иоанна Златоуста (PG 60, 417.20: ὅταν ὁ Θεὸς ἐγκαταλίπη, πάντα ἄνω καὶ κάτω γίνεται «когда Бог оставляет, всё приходит в беспорядок», букв. «становится верхом и низом»), усматривает в том, что «идолослужение “неестественно” в смысле противоположности Божьему замыслу о человеке. Поклоняться тленному животным и людям вместо нетленного Бога значит перевернуть тварный порядок верх дном. Гомосексуальность — зеркальное отражение в половой сфере этого “неестественного” выбора»⁴¹¹. С риторической иронией Павел констатирует: как идолослужители «изменили (ἤλλαξαν) славу нетленного Бога» (ст. 23), «заменили (μετήλλαξαν) истину Божию ложью» (ст. 25), так они наказаны тем, что «женщины их заменили (μετήλλαξαν) естественные сношения противоестественными», равно как и мужчины (ст. 26–27 КП). Знаменательно, что Апостол употребляет не обычные слова γύνη «женщина» и ἀνὴρ «мужчина», но θῆλυς «женский пол» и ἄρσιν «мужской пол», т. е. те слова, которыми пользуется Септуагинта в рассказе о творении человека (Быт. 1:27), что подчеркивает отсылку к замыслу Бога о различии полов у человека. При этом за свое заблуждение (πλάνη букв. «блуждание», «шатание», в раннехристианской литературе употреблялось исключительно фигурально об отходе от пути истины) они получили в самих себе возмездие (ст. 27), под которым, говорит Брендан Байрн, конечно, неверно было бы понимать венерические болезни или другие отклонения, связанные с распущенностью, но исключительно ту неподконтрольную и почти безграничную власть, с которой похоть овладевает людьми.

Трудно передать в современных языках игру слов ст. 28: Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς

⁴¹⁰ Комментаторы указывают места в грекоязычной иудейской литературе, где осуждается гомосексуальность, которую эллинская мораль не только попускала, но даже и поощряла: Прем. 14:12, 24–27, *Послание Аристия* 152; Филон, *De Abrahamo* 135–37; *De Specialibus Legibus* 3.37–42; *Сивилинны оракулы* 3:184–86, 764; Псевдо-Фокид 3, 190–92, 213–14; Иосиф, *Против Апиона* 2.273–75, *Завещания 12 патриархов* (*Аевия* 14.6; 17.11, *Неффалима* 4.1, *Иосифа* 4.5–6).

⁴¹¹ Schreiner T. R. *Romans*. P. 94.

ὁ Θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα. Она состоит в употреблении в первой половине стиха выражения δοκιμάζω (испытывать, проверять, одобрять) с инфинитивом, что означает «считать за нужное»⁴¹², а во второй — прилагательного ἀδόκιμος «не прошедший испытания», «негодный», «неспособный». Достаточно точно эту игру воспроизводит Вульгата: *et sicut non probaverunt Deum habere in notitia tradidit eos Deus in reprobum sensum ut faciant quae non convenient*, как и наш ц.-слав. перевод: *И якоже не искусиша имети Бога в разуме, (сего ради) предаде их Бог в неискусен ум, творити неподобная*. Некоторые современные переводчики также пытаются ее воссоздать: «И поскольку они не рассудили иметь познание Бога, предал их Бог безрассудному уму делать недожное» (КП); ^{CSB}And because they did not think it worthwhile to have God in their knowledge, God delivered them over to a worthless mind to do what is morally wrong; ^{FBJ}Et comme ils n'ont pas jugé bon de garder la vraie connaissance de Dieu, Dieu les a livrés à leur esprit sans jugement, pour faire ce qui ne convient pas (почти так же ТОВ); ^{SCH}Und gleichwie sie Gott nicht der Anerkennung würdigten, hat Gott auch sie dahingegeben in unwürdigen Sinn, zu verüben, was sich nicht geziemt. Хотя точное значение фразы ἐδοκίμασαν τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει вызывает затруднение, общий ее смысл ясен, и его верно передают наши переводы: «И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства» (СП); «И так как они не пожелали постичь Бога, Бог отдал их во власть их развращенного ума, побуждающего делать то, чего делать нельзя» (РБО). Причастный оборот τὰ

⁴¹² Grundmann W. δόκιμος κτλ. 2с, n. 18/Kittel G., Friedrich G. (eds.), Bromiley G. W. (ed., tr.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. 1964 — c1976. Vol. 2. P. 259 (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000) (далее TDNT). Здесь и в BDAG (s. v. 2b) приводятся случаи употребления в этом смысле из Аппиана, Иосифа Флавия, напр., из «Иудейских древностей»: τὰ μὲν οὖν ὀνόματα δηλῶσαι τούτων οὐκ ἐδοκίμαζον καὶ μάλιστα διὰ τὴν δυσκολίαν αὐτῶν «называть их имена я не считал нужным, главным образом из-за их неблагозвучия» (II. 176 [II. 7.4]); παραχεμασίαν δὲ ἡ χρήματα πρᾶσσεσθαι οὐ δοκιμάζω «а зимние стоянки или взимание денег не одобряю» (XIV. 195 [XIV. 10.2]).

(μὴ) καθήκοντα «(не) должное» — технический термин стоической нравственной философии, где «должное» понимается как соответствующее природе, недолжное — противное ей⁴¹³. Человеческий ум, пренебрегающий богопознанием, т. е. познанием Бога как именно Бога, теряет способность нравственного различения и попадает в плен к страстям. Комментаторы отмечают переключку этого стиха с началом нравственного увещания (паренезиса) в гл. 12, где Апостол призывает к преображению и обновлению ума, «дабы испытывать (δοκιμάζειν) вам, что есть воля Божия, добрая и благоугодная и совершенная» (12:2 КП).

В перечне пороков в ст. 29–31 исследователи усматривают определенные черты риторической композиции, что невозможно воспроизвести в переводах, почему этот перечень и кажется произвольным. Мэтью Блэк говорит, что ст. 28–32 звучат как произнесенная диатриба и могут восходить к устной миссионерской деятельности Апостола; он сравнивает этот отрывок с так называемым πνῆγος аттической комедии (часть παράβασις, отступления, когда хор обращается к зрителям): длинный пассаж, произносимый на одном дыхании⁴¹⁴. Из 23 наименований пороков первые две группы вводятся синонимами πεπληρωμένους и μεστοὺς «полны», «исполнены». Первая группа, грамматически однородная (4 существительных женского рода первого склонения в дательном падеже, которым управляет πεπληρωμένους), указывает на более общие пороки: πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξία κακία «исполнены всякой неправды, лукавства, любостяжания, злобы» (КП)⁴¹⁵. Четыре следующих порока (менее грамматиче-

⁴¹³ Зенон, основатель Стои, и Панэций (II в. до Р. Х.) написали не дошедшие до нас сочинения «Περὶ τοῦ καθήκοντος». Выражение встречается у Филона, в Маккавейских книгах (ссылки и примеры см. в BAGD, s. v. καθήκω, TDNT. Vol. III. P. 438–40), восходя к классическим образцам (Геродот, Ксенофонт, Менаандр, причем у последнего есть точная параллель Рим. 1:28: ποιεῖν τὸ καθήκον). См. также: Cranfield. P. 115; Dunn. Vol. I. P. 66–67.

⁴¹⁴ Black M. *Romans*. New Century Bible. Oliphants, London, 1973. P. 50.

⁴¹⁵ СП: «исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы» основан на византийском типе текста (Textus Receptus), где после ἀδικία добавлена πορνεία. В других рукописях опущена πονηρία «лукавства» (Клер-

ски однородные, но все в родительном падеже, которым управляет *μεστοῦς*) более определенно относятся к социальному злу: *μεστοῦς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας* «полны зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия». Далее следуют 12 существительных или прилагательных в роли существительных в винительном падеже, сгруппированные в пары по смыслу или по звучанию (*φθόνου φόνου* «зависти, убийства», *ἄσυνέτους, ἄσυνδέτους* «несмысленны, вероломны»), причем последние 4 сконструированы с *α-privativum*⁴¹⁶.

Завершающий ст. 32 этого фрагмента, возможно, также имеет параллели в литературе того времени⁴¹⁷, однако он издавна вызывал затруднения у читателей и комментаторов: согласно ап. Павлу, одобрять чужие злые дела хуже, чем самому их делать, а это,

монтский и Кипрский кодексы), изменен порядок слов (Синайский и Александрийский кодексы). Критическое издание Нестле-Аланда основано на Ватиканском кодексе, ряде минускул и цитации у св. Иоанна Златоуста. Поскольку блуд обсуждается в пространным отрывке выше, логичнее в этом перечне его не упоминать. Брюс Метцгер говорит, что слово *πορνεῖα* попало в рукописи либо случайно (из-за сходства с *πονηρία*), либо намеренно (ради полноты картины) и что ап. Павел вряд ли включил бы его в этот список (Metzger В. М. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. UBS, London — New York, 1971).

⁴¹⁶ Byrne. P. 77–78. Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. *Romans: A commentary...* P. 164. Данн (Р. 67) называет места в тогдашней литературе с подобными перечнями пороков: Прем. 14:25–26; 4 Мак. 1.26–27; 2.15; *Завещание Рувима* 3.3–6; *Завещание Левия* 17.11; 1QS 4.9–11; 2-й (эфиоп.) Енох 10.4–5; *Апокалипсис Варуха* 8.5; 13.4; Филон, *De Sacrificiis Abelis et Caini* 32, причем в последнем случае список включает 140 наименований (есть в русск. перев.: Филон Александрийский, *Толкования Ветхого Завета*, М., ГЛКШ, 2000. С. 165–167).

⁴¹⁷ Комментаторы приводят *Завещание Асира* 6.2: «Внимайте и вы, дети мои, заповедям Господа, одноликим образом следуя истине (*μονοπροσώπως ἀκολουθοῦντες τῇ ἀληθείᾳ*). Ибо двуликие (*οἱ διπρόσωποι*) двояко наказываются [ибо и делают злое, и одобряют делающих]. Духов заблуждения возненавидьте, борющихся против человека» (перев. наш), хотя слова в скобках считаются вставкой, и в издании М. Йонге (*Pseudepigrapha veteris testamenti Graece* 1, Leiden, 1970) опущены. Также Сенека (*Письма к Луциллию* 39.6): «Поэтому нет несчастнее зашедших так далеко, что прежде излишнее становится для них необходимым. Наслаждения уже не тешат их, а повелевают ими, они же — и это худшее зло! — любят свое зло. Тот дошел до предела несчастья, кого постыдное не только услаждает, но и радует (*unc autem est consummata infelicitas, ubi turpia non solum delectant sed etiam placent*)» (перев. С. А. Ошерова).

по мнению многих, не верно. Так, Барретт, сравнивая этот стих с противоположными по направленности словами св. Климента Римского⁴¹⁸ и указывая на такие же текстуальные различия⁴¹⁹, свидетельствующие о его трудности уже для древних переписчиков, видит решение проблемы в связи этого стиха с последующим началом второй главы: слова Апостола οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνηυδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν «не только их делают, но и делающих одобряют» надо понимать не в смысле усугубления вины от первого ко второму, но в смысле: «я говорю не только о тех, кто так поступает, но и о тех, кто одобряет таковых: вы так же осуждены. Но и вы, продолжает он во 2-й главе, осуждающие, тоже осуждены»⁴²⁰. Кранфильд возражает против естественности такого прочтения существующего греческого текста и вместе с Аполлинарием, св. Иоанном Златоустом, прп. Исидором Пелу-

⁴¹⁸ «Ибо делающие это ненавистны Богу, и не только делающие, но и одобряющие это (ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγῆτοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτὰ ἀλλὰ καὶ οἱ συνηυδοκοῦντες αὐτοῖς)» (1 Кор. 35:6) (см. русск. перев. в: В. Задворный. *История римских пап*. М., 1995. С. 51).

⁴¹⁹ Ватиканский кодекс читает: οἵτινες τὸ δίκαιωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγινώσκοντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦντες ἀλλὰ καὶ συνηυδοκοῦντες τοῖς πράσσουσιν «Они, узнавая заповедь Божию, что делающие такое достойны смерти, не только делаая это, но и одобряя делающих». Подобным образом читается в Вульгате (Clementina) (см. ниже) и некоторых рукописях лат. традиции, у Амвросиаста, Люцифера (ср. также вышеприведенное место из св. Климента). Клермонтский и Бернеров кодексы имеют вставку: τὸ δίκαιωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγινόντες οὐκ ενοήσαν (или ἐγνώσαν) ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες «...познав заповедь Божию, не поняли (или: не познали), что делающие такое...». Вульгата Clementina соединяет обе эти особенности: *qui cum iniustitiam Dei cognovissent non intellexerunt quoniam qui talia agunt digni sunt morte et non solum qui ea faciunt sed et qui consentiunt facientibus* «Те, кто познали справедливый суд Божий, не поняли, что делающие такое достойны смерти и не только делающие это, но и одобряющие делающих». Прп. Исидор Пелусиотский, толкуя это место Апостола, также упоминает ссылающихся на искажение текста и предлагающих исправление, как в Ватиканском кодексе (PG 78. Col. 1369, 1417, в русск. перев. М., 1859, письмо 563). Уэсткотт и Хорт в своем издании греч. текста Нового Завета (*The New Testament in the Original Greek*, ed. B. F. Westcott and F. J. A. Hort, 2 vol., Cambridge, 1881) подозревают существующий текст в порче.

⁴²⁰ Barrett C. K. *A Commentary on the Epistle to the Romans...* P. 41.

сиотом и многими другими полагает, что слова Апостола следует понимать именно так, как они сказаны, приводя несколько аргументов в пользу этого и заключая примером: «извинять или приукрашивать использование пыток службами безопасности или жестокую несправедливость расовой дискриминации и угнетения, даже не участвуя в этом непосредственно, значит покрывать чудовищное зло видимостью респектабельности и потому самым действенным образом способствовать его упорению»⁴²¹.

2.2. ГРЕХОВНОСТЬ ИУДЕЕВ

Иудеи Божественным Промыслом были выделены из среды всех народов. Их преимущество перед всем ветхозаветным человечеством в том, что им было вверено слово Божие (Рим. 3:2), дан был закон. Однако, всеобщая греховность человеческой природы сказалась и на них, и они, имея всё необходимое, чтобы служить истинному Богу, зная Его волю, впадали в те же беззакония, что и язычники (Рим. 2:22–24). Поэтому святой Апостол и показывает, с одной стороны, виновность иудеев перед Богом за нарушение закона, и, в то же время, показывает, что по сути закон был бессилён спасти, оправдать человека.

2.2.1. Юридический характер отношений между иудеями и Богом

Закон, данный Богом Моисею на Синае, представляет собой не отражение личной нравственной жизни человека, как она течёт в естественном порядке. Он есть отражение в Боге живущей истины в возможно-доступной для человеческого сознания форме (Рим. 2:20). Он есть выражение святой воли Божией (Рим. 2:18), как бы от вне врученная инструкция⁴²², по которой человек дол-

⁴²¹ Cranfield. P. 133–135. Он цитирует Аполлинария (Cramer J. A. *Catenaе Graecorum Patrum in Novum Testamentum* 4. Oxford, 1844. repr. Hildesheim, 1967. P. 10): ὁ μὲν γὰρ ποιῶν, μεθύων τῷ πάθει, ἡγτᾶται τῆς πράξεως· ὁ δὲ συνευδοκῶν, ἐκτός ὢν τοῦ πάθους, πονηρίᾳ χρώμενος, συντρέχει τῷ κακῷ «делающий, будучи опьянен страстью, уступает делу, а одобряющий пребывает вне страсти и, поступая плохо, соглашается со злом» (перев. автора).

⁴²² Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 2.

жен устроить свои отношения с Богом и людьми. На такой внешний характер закона указывает Благовестник, когда называет его буквой (2 Кор. 3:6) и говорит о нём, как написанном на каменных скрижалях или чернилами (2 Кор. 3:6, 7).

При посредстве такого закона устанавливается юридический характер договора между Богом и живущими под законом людьми (Гал. 4:24), причём каждая сторона этого союза пользуется своими правами⁴²³: человек имеет право на вознаграждение по формуле — «меру за меру», «сегодня заповедь, а завтра награда»⁴²⁴, а Бог, со своей стороны, с клятвой обещает награждать исполнителя закона жизнью (Рим. 10:5) и проклинать преступника.

2.2.2. Сущность подзаконной праведности

Праведность подзаконного иудея была в строгом смысле собственной праведностью (Рим. 10:3)⁴²⁵. Она была результатом «известных дел и подвигов»⁴²⁶. Дела для иудея имеют такую заслугу, которая сама собой, независимо от милости и благодати, доставляет ему блаженство⁴²⁷. Характерной особенностью подзаконного человека является вера в самого себя, как единственного виновника праведности и безграничное самоутверждение и самоуважение (Рим. 3:27).

2.2.3. Невозможность оправдания делами закона

Закон своему исполнителю гарантировал праведность. Однако нельзя забывать, что этой праведности иудей мог достигнуть лишь при исполнении всего закона, и жизнь дается только тому, кто исполнил весь закон (Рим. 10:5; Гал. 3:12), не нарушая частных его предписаний. В противном случае, человек, хотя бы и исполнил большую часть, является нарушителем закона (Рим. 2:13, 16)⁴²⁸,

⁴²³ Оксийок М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 2.

⁴²⁴ Глубоковский Н. Н., проф. *Благовестие святого апостола Павла*. С. 283.

⁴²⁵ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. М., 1855. С. 430.

⁴²⁶ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 488.

⁴²⁷ Оксийок М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 4.

⁴²⁸ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 425.

лишённым праведности (Рим. 6:13) и подвергается проклятию (Втор. 27:26; Гал. 3:10)⁴²⁹.

Правосудие (*δικαιοκρισία*) (Рим. 2:5) и верность угрозам и обещаниям (Рим. 3:3) составляют сущность правды Божией, как она открывалась в законе⁴³⁰, но закон был бессилён уничтожить грехи и всеобщую смертность человечества. Никто своими собственными силами, делами закона, не мог оправдаться перед правдой Божией⁴³¹. Через закон давалось только познание греха (Рим. 3:20), но не достигались ни его устранение, ни сила, посредством которой можно было бы его уничтожить. Святитель Феофан (Говоров) пишет: «И думать не думайте — оправдаться делами закона; не на то закон дан, а на то лишь, чтоб всегда представлять пред очи ваши познание греха и руководить вас к сознанию грешности»⁴³².

Таким образом, святой апостол Павел признаёт непреложные преимущества иудеев, покоящиеся на нерушимом слове Божиим. Но под властью греха эти преимущества оказались бездейственными. Положение иудеев, имеющих закон, ничем не отличалось от положения язычников, не имевших закона. Грех иудеев явил бессилие закона. Закон оправдания не давал⁴³³, поэтому, учитывая всеобщую греховность, Апостол учит, что и путь оправдания должен быть общий для всех. Этот общий путь — путь веры.

3. Вера в Иисуса Христа — единственный путь спасения

Мысли апостола Павла по этому поводу могут быть сведены к следующим основным положениям. Первое: в основании спасения лежит объективный момент: явление благодати Божией в ис-

⁴²⁹ Оксийок М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 2.

⁴³⁰ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 4.

⁴³¹ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 46.

⁴³² Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 217.

⁴³³ Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 220.

купительном подвиге Христовом (Рим. 3:24–25); и второе положение: спасение, как усвоение верой, есть явление правды Божией (Рим. 3:21–22, 24–26, 28, 30).

3.1. СПАСИТЕЛЬНЫЙ ПОДВИГ ИИСУСА ХРИСТА — ОБЪЕКТИВНЫЙ ФАКТОР СПАСЕНИЯ

Тайну спасительного подвига, совершённого Спасителем нашим Иисусом Христом, апостол Павел приоткрывает в Рим. 3:24–25. Он учит, что Бог от вечности предопределил (*προέθετο* — «предложил») (3:25)⁴³⁴ послать в мир Сына Своего, чтобы избавить человеческий род от рабства греху и диаволу. Восприняв человеческое естество, Христос явился для всех избавлением, очищением и отпущением «прежде бывших грехов».

3.1.1. Тайна искупления

Тайну спасения именуют ещё тайной искупления. Основанием служит понимание греческого ἀπολύτρωσις (Рим. 3:24), как освобождение с помощью выкупа. Профессор В. Керенский⁴³⁵ и М. Ф. Оксий⁴³⁶ показывают, что еврейское слово כֶּפֶר (= греческое λύτρον) имеет первоначальное значение выкупа. В этом смысле оно употребляется в Ветхом Завете для обозначения цены, как выкупной платы за раба (Лев. 19:20; Пс. 45:3), за первенцев, посвященных Богу (Числ. 18:15), и собственную жизнь (Исх. 21:30)⁴³⁷. Что касается Нового Завета, то и здесь, если не всегда, то очень часто, слово ἀπολύτρωσις употребляется с идеей выкупа (Мф. 20:28; Мк. 10:45), особенно у апостола Павла (1 Тим. 2:6; 1 Кор. 1:30; 7:23; Кол. 1:14; Еф. 1:7; Евр. 9:15). «В таком же смыс-

⁴³⁴ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 229. Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 131. Блаженный Феофилакт. *Толкование на Новый Завет. Послание святого апостола Павла к Римлянам*. С. 310.

⁴³⁵ Керенский В. *Школа риччианского богословия в лютеранстве*. Казань, 1903. С. 624–625.

⁴³⁶ Оксий М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 37.

⁴³⁷ Богдашевский Д. И., проф. *Послание святого апостола Павла к Ефессянам*. К., 1904. С. 283.

ле, — считает Оксийук М. Ф., — святой апостол Павел понимает слово ἀπολύτρωσις» и в Рим. 3:24⁴³⁸.

Некоторые экзегеты задавались вопросом, кому принесён выкуп за человеческие преступление, и однозначно отвечают, что выкуп, принесённый кровью Сына Божия, является удовлетворением⁴³⁹ оскорблённой правде Отца⁴⁴⁰, так как удовлетворить правду Божию, выкупить себя из рабства греха, сами люди не могли⁴⁴¹.

Противники такого понимания говорят, что любые попытки юридического комментария Голгофского подвига неудачны по своей непригодности и в крайнем развитии граничат с «голым абсурдом, слабо прикрытым дымкой внешней разумности»⁴⁴², а слово ἀπολύτρωσις по их мнению, у апостола Павла в 3:24 употреблено в общем смысле «освобождение, без всякой идеи о выкупе» (Олтрамаре)⁴⁴³.

Анализируя эти две точки зрения нельзя не видеть их крайностей, которых нет в святоотеческих толкованиях. Да, отцы говорят, что Иисус Христос оправдал нас, «давши Самого Себя в выкуп за нас»⁴⁴⁴, Он есть, «как бы некий выкуп»⁴⁴⁵, искупление⁴⁴⁶, но нигде не ставится вопрос, кому принесена дорогая плата. Речь всегда идёт только о том, ради кого и чего произошло Боговоплощение и Крестная смерть. Свяtitель Иоанн Златоуст говорит, что Апостол сказал, что мы спасены «не просто куплею, но искуплением, дабы не возвратились опять в прежнее рабство»⁴⁴⁷.

⁴³⁸ Оксийук М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 37.

⁴³⁹ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 106.

⁴⁴⁰ Оксийук М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 39.

⁴⁴¹ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 50.

⁴⁴² Глубоковский Н. Н., проф. *Благовестие святого апостола Павла*. Кн. 1. С. 416.

⁴⁴³ Оксийук М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 2.

⁴⁴⁴ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 310.

⁴⁴⁵ Блаженный Феодорит, еп. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 44.

⁴⁴⁶ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 130.

⁴⁴⁷ Там же.

В деле искупления участвовала вся Святая Троица: «Отец предположил»⁴⁴⁸, а Единородный Сын Божий совершил, «приняв на Себя естество человеческое, и им умерши на кресте, воскресши, вознесшись на небеса, восседши одесную Отца, и Духа Святого ниспославши на святых Апостолов, а через них и во всё человечество. Всё сие в совокупности и есть домостроительство спасения нашего, или искупление рода человеческого»⁴⁴⁹.

Термин «выкуп» был очень близок римлянам, воспитанным на строго-юридическом законе и гордившимся им. Поэтому, если Апостол употреблял ἀπολύτρωσις в смысле выкупа⁴⁵⁰, то вполне понятно, что этим он хочет дать понять римским законникам, что дело нашего спасения, освобождения от рабства греху, было совершено «правильно» и в формальном юридическом отношении: за освобождение грешников было сделано «вполне достаточное вознаграждение» и, таким образом, закон справедливости был удовлетворён⁴⁵¹.

3.1.2. Жертва Христова — очистительная жертва

Искупительную жертву Христову апостол Павел называет ещё очистительной (ἰλαστήριον) «в крови Его» (Рим. 3:25).

В изъяснении термина ἰλαστήριον экзегеты весьма расходятся. Обусловлено это тем, что перед словом нет артикля, который бы указывал его род. В сирийском переводе Пешито и Вульгате ἰλαστήριον перевели, как «очислитель» — purificatorem.

Святой Иоанн Златоуст Иисуса Христа также называет «Очистителем»⁴⁵².

Русский перевод — «жертва умиловивления», — отражает более классическое значение данного слова и в то же время является более простым и понятным «со стороны образности»⁴⁵³.

⁴⁴⁸ Там же. С. 131.

⁴⁴⁹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 228.

⁴⁵⁰ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 429.

⁴⁵¹ Там же.

⁴⁵² Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 130.

⁴⁵³ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 429.

«Ἰλαστήριον θύμα заставляет понимать», как «умиловительную жертву, — считает А. Иванов, — следующее за сим слово: в крови, — несомненно имеющее отношение к жертве, а не к очищению»⁴⁵⁴. По мысли М. Ф. Оксиика, Ἰλαστήριον «должно иметь значение способа умиловления, искупления», хотя, конечно, не в смысле «декларативного, а реального очищения грехов»⁴⁵⁵.

Большинство же экзегетов принимают Ἰλαστήριον за существительное среднего рода, часто употребляемое в Септуагинте и соответствующее еврейскому Πῦθς (очистилице) — название золотой доски, служившей крышкой ковчега Завета⁴⁵⁶. Ежегодно в великий день очищения первосвященник входил с жертвенной кровью во Святое Святых и пальцем семикратно кропил очистилице (Лев. 16:14; Исх. 25). Бог невидимым образом присутствовал над очистилицем⁴⁵⁷ и принимал кровь, как жертву очищения «сынов Израилевых» (Лев. 16:32–34). Святые отцы видят в этом прообраз Христа, нового очистилица⁴⁵⁸. Богочеловек явился той очистительной жертвой, которая была принесена за грехи людей⁴⁵⁹. Но, в отличие от ветхозаветного очистилица, Господь Иисус Христос был орошен «собственной Своею кровию»⁴⁶⁰, то очищало только один народ, а это спасает весь человеческий род; то давало очищение однократно на один год, а это Кровию Сына Божия дается непрерывно и до скончания мира, т. е. Христос — «есть непрестающее вечно действующее очищение рода нашего»⁴⁶¹.

⁴⁵⁴ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*, с. 51.

⁴⁵⁵ Оксиик М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 48.

⁴⁵⁶ Там же. С. 42.

⁴⁵⁷ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 230.

⁴⁵⁸ Блаженный Феофилакт, архиеп. *Толкование на Новый Завет. Послание святого апостола Павла к Римлянам*. С. 310. Блаженный Феодорит, еп. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 44–45.

⁴⁵⁹ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 130.

⁴⁶⁰ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 230.

⁴⁶¹ Там же.

В пользу того, что *ἰλαστήριον* нужно понимать, как «очищение», «жертва очищения», говорит и то, что и у других священных писателей глагол *ἰλάσχεσθαι* нигде не означает умиловать, а именно — очищать, и его действие простирается не на Бога, а на человека⁴⁶².

Таким образом, апостол Павел учит, что Бог «не пощаде» Сына Своего, «но за нас предал есть Его» (Рим. 8:32) и послал Его «в подобие плоти греха и о гресе осуди грех во плоти» (Рим. 8:3). Христос Своей очистительной кровью искупил весь человеческий род от власти греха и диавола (Рим. 3:24–25)⁴⁶³. Он умер за нас, но и воскрес, «и есть одесную Бога». (Рим. 8:34). Он «есть и Бог и очистилище, и Архиерей и Агнец, и собственную Свою кровию приобрёл наше спасение, востребовав от нас одной веры»⁴⁶⁴.

3.2. СПАСЕНИЕ ВЕРОЙ — ЕСТЬ ЯВЛЕНИЕ ПРАВДЫ БОЖИЕЙ

3.2.1. Правда Божия

В понятии правды Божией (*δικαιοσύνη Θεοῦ*) Апостол раскрывает два момента. Объективно, правда Божия есть та полнота нравственного добра, которая присуща единому Богу. Она — Его свойство⁴⁶⁵. Ее начало скрывается во внутренней жизни Божества (Еф. 1:9)⁴⁶⁶, её корни заключены в Самом Боге, в Его мудрости (1 Кор. 1:30, 27; Кол. 2:3; Рим. 11:33; Еф. 3:10), силе (1 Кор. 1:24; Рим. 1:16), правде (Рим. 3:25–26) и любви (Рим. 5:5; Еф. 2:4)⁴⁶⁷.

⁴⁶² Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 429.

⁴⁶³ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 221.

⁴⁶⁴ Блаженный Феодорит, еп. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 45.

⁴⁶⁵ Глубоковский Н. Н., проф. *Благовестие святого апостола Павла*. СПб., 1905. Кн. 1. С. 423.

⁴⁶⁶ Оксюк М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 20

⁴⁶⁷ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 86.

Большинство русских экзегетов, изъясняя явление правды Божией (Рим. 1:17; 3:21–26), особый акцент делают на проявление судящей деятельности Божией⁴⁶⁸, гнева Божия, Его правосудия, возникающего при встрече правды Божией с грехом⁴⁶⁹, как противодействие греху. В этом ракурсе толкуется и очистительная жертва Христова. По их мнению в смерти Иисуса Христа с особой силой проявилось «высшее Божественное Правосудие»⁴⁷⁰, которое потребовало «столь важной, кровавой жертвы для заглаждения вины человечества»⁴⁷¹, Святой Феофан Затворник также считает, что миловать грешников, пока не было принесено удовлетворение, не допустила бы правда Божия⁴⁷². Теперь же «Бог милует праведно, ибо правда Его удовлетворена смертью Единородного Сына Божия»⁴⁷³.

В ином свете видят правду Божию древние толковники. Для них явление правды Божией — это, прежде всего, явление праведности

⁴⁶⁸ Там же. С. 87.

⁴⁶⁹ Розанов Н. *Обозрение посланий святых Апостолов*. С. 34.

⁴⁷⁰ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 430.

⁴⁷¹ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 51.

⁴⁷² Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 231.

⁴⁷³ Там же. С. 73. В таком взгляде на правду Божию русских библеистов видится влияние западной юридической теории спасения. Правда Божия, требующая удовлетворения за грех, как первородный, так и грехи каждого человека, — основной постулат юридической теории спасения, которой придерживаются и католики, и протестанты, хотя первые выводят его из понимания Бога как Владыки, Который не должен допускать беспорядков (грех — беспорядок), а вторые — из понимания Бога как абсолютной святости, а значит, Он не должен терпеть зла (см.: Светлов П., священник. *Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления*. К., 1893. С. 37–51). Налицо грубый антропоморфизм, имеющий источник ветхозаветного понимания Бога, а также односторонность и преувеличение правосудия Божия как Его свойства в ущерб другому — благодати и любви Божией. Сам Спаситель признавал Свою добровольную смерть не жертвой карающего божественного правосудия, а жертвой спасающей Божией любви: «Тако бо возлюби Бог мир, яко и Сына Своего единороднаго дал есть, да всяк веруяй в Онъ не погибнет, но имать живот вечный» (Ин. 3:16). См. Несмелов В., профессор. *Наука о человеке*. СПб., 1901. Т. 2. С. 306–337.

и святости⁴⁷⁴. Господь по Своему человеколюбию⁴⁷⁵ в явлении Своей правды проявил сверхмыслимое врачество⁴⁷⁶, чтобы не только Самому быть праведным, но и других, омертвевших во грехах, воскресить и оправдать⁴⁷⁷. Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Что значит явление правды? — Как явление богатства состоит в том, чтобы не только самому быть богатым, но и других делать богатыми; и явление жизни, чтобы не только самому быть живым, но и мёртвых оживлять; и явление силы, чтобы не только самому быть сильным, но и укреплять изнемогших, — так и явление правды состоит в том, чтобы не только самому быть праведным, но и других, истлевших во грехах, вдруг, делать праведными»⁴⁷⁸.

Тут мы подошли ко второму моменту учения апостола Павла о правде Божией, а именно, о приобщении к ней человека, его оправдании, В библеистике, да и во всём богословии, существует тройкое понимание оправдания (*δικαιοσύνη*): юридическое, декларативное и этическое.

Со строго юридической точки зрения, в смысле аналогии труда и награды, в термине *δικαιοσύνη* имеется указание на божественный дар, с помощью которого человек оправдывается, и, перенесённый в состояние благодати и усыновления чад Божиих, не только считается праведным, но и на самом деле таковым становится (Корнели)⁴⁷⁹.

Приверженцы взгляда на оправдание, как акта чисто внешнего, видят в слове *δικαιοσύνη* указание не на состояние праведности, в смысле личного свойства, а на оправдание, которое даётся человеку со вне Самим Богом. Человек праведным объявляется⁴⁸⁰.

⁴⁷⁴ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 233–235.

⁴⁷⁵ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. М., 1855. С. 132.

⁴⁷⁶ Блаженный Феодорит, еп. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 45.

⁴⁷⁷ Блаженный Феофилакт, архиеп. *Толкование на Новый Завет. Послание святого апостола Павла к Римлянам*. СПб., 1911. С. 318.

⁴⁷⁸ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. М., 1855. С. 131.

⁴⁷⁹ Оксийок М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 16.

⁴⁸⁰ Фаррар Ф. В. *Жизнь и труды святого апостола Павла. Перевод священника Фивейского*. СПб., 1905. С. 669.

Наконец, исчерпывающие акт оправдания его этическим пониманием смотрят на *δικαιοσύνη* как на такое свойство, в котором изменяются прежние отношения между Богом и людьми так, что вместо прежней отдалённости, ощущаемой людьми в их отношениях к Богу, теперь испытывается ими близость к Нему (Ричль)⁴⁸¹. Эта близость является результатом того, что люди через смерть Иисуса Христа, как высшего доказательства божественной любви к грешникам (Рим. 5:8, 10) и через Его кровь, как данную миру в качестве залога примирения Бога с человечеством, внутренне перерождаются и пребывают в искренно-сердечном выполнении различных христианских добродетелей⁴⁸².

Чтобы понять истинное значение слова *δικαιοσύνη*, комментаторы подвергают его филологическому анализу и сравнению в употреблении, как в древнегреческих классических произведениях, так и ветхозаветных и новозаветных Писаниях.

Корнем *δικαιοσύνη* служит *δικη*, которое означает: способ или обычай, как норма поведения; право; правовой порядок⁴⁸³. Отсюда, протестантские экзегеты (Годс, Вайс, Кремер и др.)⁴⁸⁴ выводят однозначное утверждение, что *δικαιοσύνη* в приложении к человеку есть состояние или свойство, только внешне согласное с правом, удовлетворяющее известной норме или закону, а в действительности таковым не являющееся⁴⁸⁵. Но это смешение понятий легальности и декларативности. «Признание и объявление праведным, — пишет В. Мышцын, — хотя и может входить в понятие праведности, но как несущественный, второстепенный и даже случайный момент»⁴⁸⁶. Понятие *δικαιοσύνη* предполагает прежде всего согласие лица с нравственной нормой и сознание

⁴⁸¹ Оксийок М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 17.

⁴⁸² Там же.

⁴⁸³ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 111.

⁴⁸⁴ Там же. С. 111–112.

⁴⁸⁵ Оксийок М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 16.

⁴⁸⁶ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 112.

этого согласия в ком-либо⁴⁸⁷. Глагол *δικαιοῦν* означает деятельность, плодом которого является *δίκαιος* (праведный)⁴⁸⁸.

У языческих писателей (Сократ, Плутарх, Эсхил, Гомер) эпитет «праведник» прилагается не к тому лицу, которое таковым объявляют боги, а к тому, которое действительно выполняет свои обязанности к богам и людям⁴⁸⁹.

Ветхозаветное понятие *δίκαιος* предполагает два момента: верность закону, как действительное свойство личности, и признание её Богом. Первый момент основной; второй зависит от первого, «как его простой рефлекс»⁴⁹⁰. Т.е., ветхозаветный праведник тот, кто есть таков на самом деле, кто свою жизнь проводит в соответствии с законом Божиим, кто исполняет волю Божию (Притч. 12:25; 20:8; Исх. 18:21; 61:8; Втор. 6:25; Ис. 61:8; Иез. 18:9)⁴⁹¹.

Новозаветная праведность тем более чужда чисто декларативного характера, поэтому тщетны попытки некоторых протестантов (Кремер) увидеть такое значение праведности в (Лк. 18:9 и Евр. 11:4)⁴⁹². *Δικαιοσύνη* и *δίκαιος* всегда означают действительное свойство человека. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что в Рим. 1:17 и 5:19 Апостол выражает мысль, что через праведность одного Иисуса Христа многие сделаются действительно праведными, праведными по самому своему существу⁴⁹³.

Итак, Христос, как наша праведность (1 Кор. 1:30), есть источник нашего внутреннего оправдания, основание нашего нравственного преобразования и восхождения⁴⁹⁴, путь к действительной

⁴⁸⁷ Там же.

⁴⁸⁸ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 428.

⁴⁸⁹ Оксийок М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 18.

⁴⁹⁰ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 116.

⁴⁹¹ Там же. С. 113.

⁴⁹² Там же. С. 115.

⁴⁹³ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 77–79, 301. Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 115.

⁴⁹⁴ Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 220.

и совершеннейшей праведности⁴⁹⁵. Через Него мы получили мир с Богом (Рим. 5:1), и «во вся человеки вниде оправдание жизни» (Рим. 5:18).

Указав источник, из которого человеку сообщается праведность, святой апостол Павел указывает и путь приобщения к правде Божией. По его словам, оправдание даётся даром, по благодати (Рим. 3:24), «верою Иисус Христовою» (Рим. 3:22), дабы никто не превозносился⁴⁹⁶. Мера откровения правды Божией находится в прямой зависимости от возрастания веры⁴⁹⁷.

3.2.2. Вера — субъективное условие спасения

Слово «вера» (πίστις) имеет два значения: верность и убеждение.

Вера древних греков была по преимуществу интеллектуальным актом и чужда момента личной, беззаветной преданности божеству. Грек не ждал и не верил, что божество снизойдёт к его немощи. Он не мог ждать и верить в это при враждебном, злом отношении к нему божества, требовавшего от него жертвы для своего умилования. Вера язычников была чужда упования на такую любовь божества, которая бы оправдывала нечестивого⁴⁹⁸.

В глазах иудеев вера — это «дело закона»⁴⁹⁹. Она имела значение сама по себе; как известное настроение уверенности от сознания того, что человек сам исполнил требуемые с его стороны условия союза с Богом — именно дела закона. Человек верил, т. е. был уверен в том, что правда или справедливость Божия воздает ему то, что он заслужил. «Даже на Мессию иудеи, современники апостола Павла, смотрели не как на Спасителя от греха, проклятия и смерти, а только как на посланника Божия, который

⁴⁹⁵ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 127.

⁴⁹⁶ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 129.

⁴⁹⁷ Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 220.

⁴⁹⁸ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 160.

⁴⁹⁹ Там же. С. 159.

должен увенчать лишь их собственные подвиги»⁵⁰⁰. «Фарисейство говорило, — пишет Н. Н. Глубоковский, — что народ Израильский и все его члены достаточно умилоустивляют сами за себя»⁵⁰¹.

Для Апостола языков такая мысль совершенно недопустима, как ведущая к неотвратимой гибели. В его богословии вера — это новый и единственный путь, который ведёт человека-грешника к оправданию. Но она не является адекватной причиной праведности человека⁵⁰². Сама по себе она не восстанавливает правду и святость в человеке⁵⁰³. Если бы вера сама восстанавливала праведность, то это привело бы к утверждению принципа самоутверждения.

Христианская вера возникает от признания человеком своего бессилия достигнуть самому оправдания (Рим. 3:19–20), ибо он осознаёт могущество греха (Рим. 7:15) и необходимость благодати Божией, приводящей человека ко Христу (5:1–2). Цель веры состоит в усвоении правды, «имеющей свой источник в Боге и свое осуществление во Христе»⁵⁰⁴.

Путь веры совершенно противоположен прежнему — пути дел (Рим. 3:27; 4:13, 14; 9:33), который мог приводить к оправданию лишь тогда, когда человек выполнял все заповеди закона (Рим. 10:5; Гал. 3:12)⁵⁰⁵, но для человека такой путь оказался невозможным (Рим. 3:19–20). Поэтому Апостол учит, что человек оправдывается верой без дел закона (3:28)⁵⁰⁶, не дававших «никакой подмоги» к спасительной жизни⁵⁰⁷. Вера, как начало оправдания, противоположена закону. Где вера,

⁵⁰⁰ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 427. Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С.

⁵⁰¹ Глубоковский Н. Н., проф. *Благовестие святого апостола Павла*. С. 297.

⁵⁰² Оксийок М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 22.

⁵⁰³ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 173.

⁵⁰⁴ Там же.

⁵⁰⁵ Оксийок М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 21.

⁵⁰⁶ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 427.

⁵⁰⁷ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 242.

там нет места для юридического принципа: *do ut des*⁵⁰⁸ (дай, чтобы тебе дали).

Чтобы показать иудеям преимущество веры над законом, святой Павел останавливается на примере Авраама (Рим. 4), который в знак избранничества получил от Бога повеление обрезываться. Апостол говорит, что обрезание не является делом закона⁵⁰⁹, потому что закона еще не было⁵¹⁰. Обрезание — это некий знак, которым запечатлевалась праведность Авраама по вере (Рим. 4:11)⁵¹¹, оно явилось позднее веры, «и не только позднее оно, — говорит Златоуст, — но и гораздо ниже ея, ниже, сколько знак ниже означаемой им вещи, сколько, например, воинская одежда ниже воина»⁵¹². Закон и обрезание ничего не стоят без веры, ибо делами закона никто не может найти «благоволения в очах Божиих»⁵¹³.

Однако, верой не разрушается всё «ветхозаветное учреждение»⁵¹⁴. Наоборот, верой утверждается закон (Рим. 3:31): ведь Христос пришёл «не разорить закон или пророки, но исполнить» (Мф. 5:17). Чтобы правильно понять эту мысль Преосвященный Феофан предлагает аналогию: как семя, посеянное в землю, на вид раскисает и портится, но это для того, чтобы внутренняя живая сила, получив свободу, сначала дала стебель, потом колос, «а далее и зерно»⁵¹⁵, так «внешнее закона точно разорено, а внутреннее высвобождено из-под внешнего, приведено въявь и поставлено перед очами всех — пришествием Господа, благовестием и верою в Него»⁵¹⁶.

⁵⁰⁸ Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 221.

⁵⁰⁹ Там же. С. 222.

⁵¹⁰ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 269.

⁵¹¹ Никанор (Каменский), еп. *Общедоступное объяснение первых семи посланий святого апостола Павла*. С. 39.

⁵¹² Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 163.

⁵¹³ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 436.

⁵¹⁴ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 246.

⁵¹⁵ Там же. С. 247.

⁵¹⁶ Там же. С. 246.

В этом смысле Апостол веру называет законом (Рим. 3:27), состоящим в том, чтобы спастись по благодати⁵¹⁷. Закон веры — это новый Завет, который узаконяет веровать во Христа⁵¹⁸. «Верую Иисус Христовую» человек изгоняет из своего сердца грех⁵¹⁹, открывает «вход в себя благодати»⁵²⁰ — становится сопричастным праведности Божией.

Понятие веры у святого апостола Павла «соотносительно с понятием благодати»⁵²¹. Благодать и вера — два необходимых условия действительного участия каждой личности в правде Христовой⁵²².

3.2.3. Учение о благодати

«Благодатью у Апостола означает, что источник или причина домостроительства нашего спасения в Боге»⁵²³. По своей природе она есть, главным образом, любовь, которая изливается в форме живой и деятельной силы (Рим. 6:5; 2 Кор. 2:9)⁵²⁴.

Посредником излияния на людей любви Божией является Святой Дух (Рим. 5:5)⁵²⁵, поэтому эта любовь и называется ἀγάπη τοῦ πνεύματος — «любвию Духа» (Рим. 15:30)⁵²⁶. «Дух Святой подаётся всякому верующему», Он входит в теснейшее единение с человеком, изливаясь в самое его существо — в его сердце (Рим. 5:5),

⁵¹⁷ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. М., 1855. С. 134.

⁵¹⁸ Блаженный Феодорит, еп. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 46.

⁵¹⁹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 223.

⁵²⁰ Там же. С. 241.

⁵²¹ Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 223.

⁵²² Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 175.

⁵²³ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 227.

⁵²⁴ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 157.

⁵²⁵ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 428.

⁵²⁶ Оксийок М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 35.

и, таким образом, верующий становится местом обитания Святого Духа (Рим. 8:9).

Живущий в людях Дух Святой и составляет основание благодати, а общение и причастие человека Духу Святому есть сущность благодати⁵²⁷, и поэтому можно говорить, что находящийся в общении со Святым Духом в то же время причастен благодати⁵²⁸.

Спасение человека совершается через особое действие Святого Духа, Который «влечёт его ко Христу и воссоединяет его в Самом Себе с Господом»⁵²⁹. Реально такое соеднение, сращение со Христом происходит в таинстве Крещения⁵³⁰.

3.2.4. Крещение — начало жизни «под благодатью». Рим. 6

Всякий верующий во Христа мёртв для греха (Рим. 6:1). Он отрекается от всего греховного⁵³¹, чувствуя смертельную ненависть ко всякому виду греха⁵³². В Крещении благодать святого Духа закрепляет эти волеизъявление и даёт силу устоять в этом решении⁵³³.

Для верующего Крещение в Иисуса Христа стало живым и теснейшим общением, соединением⁵³⁴, сращением⁵³⁵, снасаждением (σύνφυτοι) с Ним (Рим. 6:5)⁵³⁶. «В силу этого реального единения со Христом, подобного единению с Адамом, крещающийся участвует в правде Христа, подобно тому, как он участвовал некогда сво-

⁵²⁷ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 156.

⁵²⁸ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 428.

⁵²⁹ Оксийок М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 36.

⁵³⁰ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 336.

⁵³¹ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 447.

⁵³² Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 330.

⁵³³ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 330.

⁵³⁴ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 448.

⁵³⁵ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 176.

⁵³⁶ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 70.

ей природой в преступлении Адама»⁵³⁷. Крещение для крещаемого стало тем, чем для Христа «были крест и гроб», ибо «Христос умер и погребён плотию, а в нас умер и погребён грех»⁵³⁸, погребено наше грехолюбие, означающее «коренную падность человека на грех вообще»⁵³⁹. Это смерть нашего ветхого человека (Рим. 6:6), руководящим началом которого является тело смерти (σῶμα τ. ἁμαρτίας) (Рим. 7:24)⁵⁴⁰, т. е. наши страсти и пороки — «многовекровой и неразделимый с человеком навык греховный»⁵⁴¹.

Однако верующий погребается с Христом в смерть (Рим. 6:4), сходит в гроб не для того, чтобы там оставаться, а с намерением, подобно Христу (Ин. 10:17, 18), снова возвратиться к жизни, жизни новой, бессмертной, ибо «смерть греху была вместе и смертью самой смерти»⁵⁴². Как смерть Христова стала нашей смертью, так и Его воскресение стало нашим воскресением⁵⁴³, ибо мы не просто умерли, но «пробили себе путь к новой жизни»⁵⁴⁴. «Аще же умрохом со Христом, — говорит Апостол, — веруем яко и живи будем с Ним» (Рим. 6:8).

Жить постоянно со Христом жизнью новой, в Его духе и Его благодатью, составляет надежду христианина в будущей вечной жизни⁵⁴⁵, и, вместе с тем, это его настоящая задача, чтобы после Крещения «всё последующее время жить с Ним воскресшим, ходя в обновлённой жизни, по светлости и чистоте воскресшего Господа»⁵⁴⁶, ибо обновление жизни происходит не механически

⁵³⁷ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 176.

⁵³⁸ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. М., 1855. С. 219.

⁵³⁹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 448.

⁵⁴⁰ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 448.

⁵⁴¹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 339.

⁵⁴² Розанов Н. *Обозрение посланий святых Апостолов*. С. 54.

⁵⁴³ Лебедев В. *Послания святых Апостолов и Апокалипсис. Послание святого апостола Павла к Римлянам*. С. 79.

⁵⁴⁴ Розанов Н. *Обозрение посланий святых Апостолов*. С. 54.

⁵⁴⁵ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. М., 1855. С. 233.

⁵⁴⁶ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 344.

в Крещении⁵⁴⁷. «Таким, каким вышел Адам из рук Творца»⁵⁴⁸, крещасмый становится не в одночасье. По мысли святого Иоанна Златоуста, грех имеет «два умерщвления... Одно совершается Христом в Крещении, а другое обязаны совершать мы сами своею рачительностью после Крещения»⁵⁴⁹.

Как восставшие от смерти к новой жизни, мы должны делать всё, что требуется новой жизнью. Путь оправдания, путь спасения — это путь деятельной веры⁵⁵⁰. «Настоящая, истинная вера, приводит человека к истинной жизни, заставляет его содевать своё спасение»⁵⁵¹, при этом все его члены должны служить «орудиями новой и святой жизни»⁵⁵², а не быть «слугами и рабами тех страстей, которые господствуют над невозрождёнными»⁵⁵³.

В крещённых в борьбе с грехом есть большое преимущество, ибо они «под благодатию» (Рим. 6:14), которая не только «даёт правила, но и силы»⁵⁵⁴, в постоянном возрастании «от веры в веру» (Рим. 1:17) «дондеже достигнем вси... познания Сына Божия, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова» (Еф. 4:13).

4. Христология. Проблема Рим. 9:5

Хотя, как справедливо отмечает А. П. Лопухин, в Послании к Римлянам «нет обстоятельной христологии»⁵⁵⁵, но всё же учение о Христе в кратком виде в Послании присутствует.

⁵⁴⁷ Там же.

⁵⁴⁸ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 191.

⁵⁴⁹ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. М., 1855. С. 229.

⁵⁵⁰ Окснюк М. Ф. *Учение апостола Павла об оправдании*. С. 24.

⁵⁵¹ Сергей (Страгородский), архим. *Православное учение о спасении*. Изд. 2. Казань, 1898. С. 249.

⁵⁵² Блаженный Феодорит, еп. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 66.

⁵⁵³ Никанор (Каменский), еп. *Общедоступное объяснение первых семи посланий святого апостола Павла*. С. 59.

⁵⁵⁴ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 74.

⁵⁵⁵ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 392.

Апостол Павел учит, что Иисус Христос, будучи Человеком (Рим. 5:15), по плоти происшедшем «от семени Давидова» (1:3), есть и Сын Божий (1:4), Сын «Бога и Отца по божеству»⁵⁵⁶. Он «не просто рожден, по обычаю прочих людей», но рождён «содействием Святого Духа»⁵⁵⁷. Свое Божество Христос объявляет, открывает⁵⁵⁸, доказывает⁵⁵⁹: силой чудес, видимым ниспосланием на апостолов Духа Освятителя и Своим Воскресением из мертвых, «потому что Он первый и один только воскресил Сам Себя»⁵⁶⁰.

Наиболее ярким свидетельством о Богочеловечестве Спасителя, на которое, защищая учение Церкви о двух естествах Иисуса Христа, ссылаются такие святые отцы, как Иринея Лионский, Афанасий Великий, блаженный Феодорит, является Рим. 9:5, в котором Апостол, говоря о иудеях, пишет: «Их же отцы и от них же Христос по плоти, Сый над всеми Бог благословен во веки, аминь». Точно также читается это место в сирийском, латинском, славянском и русском переводах «но ссть два-три кодекса, — замечает А. Иванов, — и два-три толкователя (Киприан, Иларий), которые опускают или не читают ясно слово “Бог”»⁵⁶¹. На этом основании Гроций счёл его вставкой. Эразм Роттердамский в своих изданиях Нового Завета поставил перед «Бог» точку. Ему последовали Лахман и Тишендорф. В итоге получилось, что выражение «Бог благословен во веки» относится уже не к Христу, а становится отдельным предложением, обращением, которое было обычно для евреев и поэтому может быть или совсем опущено, или вставлено в скобки⁵⁶².

По общему мнению наших экзегетов, относить славословие к «Богу» нет никакого основания, ибо «о Боге пред этим ничего

⁵⁵⁶ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 34.

⁵⁵⁷ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 29.

⁵⁵⁸ Там же. С. 30.

⁵⁵⁹ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 16.

⁵⁶⁰ Там же. С. 17.

⁵⁶¹ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 92–93.

⁵⁶² Там же. С. 93.

не говорилось»⁵⁶³. Да и слова «сый над всеми», в таком случае, оказываются совершенно лишними или ничего не значащими⁵⁶⁴. Поэтому правильнее всего славословие относить ко Христу. Святитель Феофан пишет, что в Рим. 9:5 «Апостол дал разуметь, что Христос одно есть по плоти, а другое не по плоти — Сый над всеми Бог»⁵⁶⁵.

В западной науке споры об этом стихе имеют длинную историю. Сенди и Хиддем начинают специальное отступление о его пунктуации с замечания, что «истолкование Рим. 9:5, вероятно, обсуждалось гораздо больше, чем любого другого стиха Нового Завета»⁵⁶⁶. Не упоминая о маловероятных интерпретациях, можно выделить 6 основных вариантов понимания (Сенди и Хиддем выделяют четыре, второй отмечает Кранфильд и др., пятый указывают BDAG, Додд и Барретт) стиха ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν «их — отцы, и от них Христос по плоти, Он — над всеми Бог, благословенный во веки, аминь» (КП):

1) После *σάρκα* ставится запятая, и весь пассаж, начиная с ὁ ὧν, относится ко Христу. Так большинство переводов, все наши и почти все западные, за исключением немногих (но многие западные переводы в примечаниях приводят другие варианты чтения и перевода).

2) Весь пассаж относится ко Христу, но *θεός* отделяется от ἐπὶ πάντων: «...от них Христос по плоти, сущий надо всем, Бог, благословенный во веки, аминь»⁵⁶⁷.

⁵⁶³ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 481.

⁵⁶⁴ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 93.

⁵⁶⁵ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 22.

⁵⁶⁶ Sanday and Headlam. *A Critical and Exegetical...* P. 233. Они упоминают бурные дискуссии в немецкой и англоязычной литературе, в частности, Schultz, 1868; Grimm, 1869; Harmsen, 1872; В. Н. Kennedy and E. Н. Gifford, 1882, 1883; Dwight and E. Abbot, 1881; 1883. Кранфильд (Vol. II. P. 464. N. 5) указывает также на более современные публикации, помимо комментариев к Рим., где обсуждается эта тема: O. Cullmann, 1959; D. E. Н. Whiteley, 1964; Н. W. Bartsch, 1965; W. L. Lorimer, 1966–67; O. Kuss, 1976.

⁵⁶⁷ Так Cranfield (Vol. II. P. 469), Sanday and Headlam (P. 238), а также (по-скольку не всегда ясно, какой именно из вариантов — 1 или 2 — выбирает тот

3) После *σάρκα* ставится точка, пассаж, начиная с *ὁ ὢν*, относится не ко Христу, а к Богу Отцу и переводится как-то так: «Сущий надо всем Бог благословен во веки. Аминь» (или: «...да будет благословен во веки. Аминь»).

4) С той же пунктуацией переводится: «Тот, Кто надо всем, есть Бог, благословенный во веки».

5) После *σάρκα* запятая, а после *πάντων* точка; перевод: «...которых отцы и из которых Христос по плоти, сущий надо всем. Бог (да будет) благословен во веки. Аминь». Так NIV в примечаниях⁵⁶⁸.

6) При допущении незначительного изменения *ὢν ὁ* вместо *ὁ ὢν* (учитывая, что в рукописях нет диакритических знаков и что оно легко могло получиться из-за ошибки писца, записывавшего за Павлом с голоса) получаем чтение, которое можно перевести так: «их — отцы, и от них Христос по плоти, Бог которых — надо всем, благословенный во веки, аминь»⁵⁶⁹.

Сразу же напомним, что древнейшие рукописи практически лишены не только пунктуации, но и пробела между словами.

или иной автор, мы приводим здесь вместе защитников отнесения доксологии ко Христу) В. Weiss; E. Bröse, 1899 (по BDAG, s. v. 2); Dwight, 1881; Murgau, 1965; Fahy, 1965; Michel, 1966; De Villiers, 1981; Morris, 1988; Harris, 1992; Fitzmyer, 1993; Stott, 1994; Mounce, 1995; Moo, 1996 (по Шрейнеру. P. 487); Lagrange, Leenhardt, Huby, Cullmann, Bruce, Best, Metzger, Schlier (по Кранфильду. Vol. II. P. 470); Godet, Bröse, Zahn, Kühn, Schmidt, Schlatter, Haacker, Witherington (по Джуиту и Котански. P. 568. N. 151).

⁵⁶⁸ Так (аналогично предыдущему примечанию, здесь перечислены защитники отнесения доксологии к Богу Отцу, независимо от других различий в понимании или переводе стиха, т.е. сторонники вариантов 3, 4, 5) NEB, RSV, TEV (в примечаниях также LSG, NRS); С.Н. Dodd (P. 151); С.К. Barrett (P. 177); E. Abbot, 1881, 1883; R. Lipsius; H. Holtzmann, 1911; E. Günther, 1900; F. Burkitt, 1904; Jülicher; P. Feine (по BDAG, s. v. 2); из более современных Ziesler, Zeller, Dunn, Stuhlmacher, Johnson, Вутне (по Джуиту-Котанскому. P. 567. N. 141), Bultmann, Taylor (по Кранфильду. Vol. II. P. 470), Luz, 1968; Kuss, 1976; J. Robinson, 1979; Käsemann, 1980; Wilckens, 1980; Lübkjng, 1986; Dunn, 1988; E. Schweizer (по Шрейнеру. P. 487).

⁵⁶⁹ Впервые предложено содинианином J. Schlichting'ом (ум. в 1661), принято J. Weiss'ом, D. Urchristentum'ом, 1917; W. Wrede, 1905; C. Strömmann'ом, 1907 (по BDAG, s. v. 2).

В виде исключения в манускриптах I в. после Р. Х. речей Исократа встречаются точки, но только для обозначения раздела между словами, а не смысловых пауз; в рукописях «Политии» Аристотеля, относящихся к концу I — началу II вв., пунктуация ограничивается небольшими пробелами перед цитатами. В новозаветных манускриптных свидетельствах пунктуация отсутствует до III в., так что пунктуация в позднейших рукописях не может свидетельствовать об оригинальном чтении и относится скорее к области интерпретации. Сенди и Хидлем сообщают, что Александрийский кодекс ставит точку после *σάρκα* и оставляет здесь небольшой пробел. Однако в этом кодексе мы находим такую же точку и пробел между *Χριστοῦ* и *ὑπέρ* в ст. 3 (*ἠϋχόμεν γὰρ αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου* «я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих»), точку между *σάρκα* и *οἴτινες*, а также между *Ἰσραηλίται* и *ὧν* (...*τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα οἴτινες εἰσὶν Ἰσραηλίται ὧν ἡ υἰοθεσία καὶ ἡ δόξα...* «...родных мне по плоти, то есть Израильтян, которым принадлежат усыновление и слава...»), так что нет необходимости думать, что чтение кодекса в нашем месте не подразумевает отнесение *ὁ ὧν* ко Христу — точно так же, как в ст. 4 *ὧν* относится к *Ἰσραηλίται*, несмотря на точку⁵⁷⁰. Брюс Метцер суммирует манускриптные данные по 9:5 таким образом: четыре унциала (Александрийский, Ватиканский, Ефремов и Королевский кодексы) и, по крайней мере, 26 минускул ставят точку после *σάρκα* (неясно, принадлежит она оригинальному писцу или кому-то из последующих переписчиков). Тем не менее, большинство Комитета Объединенных Библейских Обществ (UBS) предпочло в 9:5 (начиная с 26-го изд.) поставить запятую после *σάρκα* на основании следующих соображений: 1) грамматически более логично отнести бенедикцию ко Христу, чем, относя ее к Отцу, вырывать из контекста (в защиту этого взгляда приво-

⁵⁷⁰ Sanday and Headlam. P. 233–234. Метцер (Metzger B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. P. 460. N. 2) иллюстрирует ненадежность манускриптной пунктуации еще такими примерами из этого же отрывка текста: в Рим. 9:2–4 Александрийский кодекс имеет колон в ст. 2 после *μεγάλη*; Ватиканский кодекс имеет колон на *σάρκα* в ст. 3, после обоих *Ἰσραήλ* в ст. 6, после *Ἀβραὰμ* в ст. 7, после *Ρεβέκκα* в ст. 10.

дятся мнения Б. Ф. Уэсткотта и Н. Тёрнера); 2) если доксология относится к Богу Отцу, ὧν излишне, более нормальна была бы фраза ὁ ἐπὶ πάντων Θεός, тогда как присутствие причастия ὧν склоняет скорее к тому, что это подчиненное предложение и, следовательно, относится ко Христу; 3) Павловы доксологии, по наблюдению Теодора Цана, всегда включены в контекст (Рим. 1:25; 11:36; 2 Кор. 11:31, Гал. 1:5; Еф. 3:21; Флп. 4:20, 1 Тим. 1:17; 4) не связанная с контекстом (асиндетическая) доксология в семитской литературе построена иначе, в частности, начинается с εὐλογητὸς (см. об этом также ниже); 5) психологически неправдоподобно, чтобы в этом месте отрывка, где ап. Павел выражает сожаление о своем народе, он обратился к доксологии. Ранее большинство Комитета, считая невозможным, чтобы Павел назвал Христа Богом, т. к. это больше нигде не зафиксировано в признанных подлинно Павловыми письмах, в 25-м издании Нестле-Аланда после *σάρκα* поставил колон (точка над строкой, соответствующая нашей точке с запятой), что относило бенедикцию к Богу Отцу. Однако в 26-м и 27-м изданиях колон заменен на запятую, т. е. доксология отнесена ко Христу⁵⁷¹.

Что касается патристических свидетельств, бегло упомянутых выше, то Сенди и Хидлем перечисляют Отцов Церкви и церковных писателей, единодушно относивших бенедикцию, или доксологию, ко Христу: Ориген, *In Rom.* VII. 13 (если доверять Руфинову переводу); Ириней, *Haer.* III. XVII. 2; Тертуллиан, *Adv. Prax.* 13.15; Ипполит, *Cont. Noct.* 6; Новациан, *Trin.* 13; Киприан, *Test.* II. 6; *Syn. Ant. adv. Paul. Sam.* (в Routh, *Rel. Sacrae*, III. 291, 292); Афанасий, *Cont. Arian.* I. III. 10; Епифаний, *Haer.* LVII. 2.9; Василий, *Adv. Eunom.* IV; Григорий Нисский, *Adv. Eunom.* 11; Златоуст, *Hom. ad Rom.* XVI. 3 и др.; Феодорит, *Ad Rom.* IV; Августин, *De Trinitate*, II. 13; Иларий, *De Trinitate*, VIII. 37–38; Амвросий, *De Spiritu Sancto*, I. 3.46; Иероним, *Ep. CXXI. ad Algas.*; Кирилл Александрийский, *Cont. Iul.* X. Причем важно, что это место редко цитировалось в догматических спорах и, следовательно, его экзегеза не определялась догматическими предпосылками. Даже Ипполит, вынужденный опровергать савел-

⁵⁷¹ Metzger B. M. *A Textual Commentary*. P. 459–462.

лиан, указывавших на этот текст в подтверждение своей ереси (бенедикция, относимая ко Христу, якобы доказывает, что Он и Отец — одно лицо), понимает его не иначе, чем другие Отцы. Из патристических свидетельств против отнесения бенедикции ко Христу можно упомянуть замечание Оригена о некоторых, считавших, что Павел не мог назвать Христа Богом, т. к. уже назвал Его Сыном Божиим. Только два из известных нам авторов патристической эпохи относили бенедикцию к Богу Отцу: св. Фотий (*Cont. Man.* 3:14) и Диодор (Cramer J. A. *Catena...* Oxford, 1844. P. 162). В Новое время различные интерпретации этого стиха восходят к Эразму, который сам колебался, относя доксологию то к Отцу, то ко Христу. Любопытно, что Социн относил ее ко Христу⁵⁷².

С точки зрения грамматики надо обратить внимание на словосочетание *τὸ κατὰ σάρκα* и сравнить всю фразу с Рим. 1:3–4. Там ап. Павел говорит о происхождении Иисуса Христа «от семени Давида по плоти» (*κατὰ σάρκα*), а затем, по контрасту, о Его богосыновстве *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* «по духу святости» (КП). Здесь так же Апостол от земного происхождения Христа переходит к утверждению Его Божества, что составляет кульминацию его доказательства преимуществ иудеев: после *τὸ κατὰ σάρκα* следует антитезис *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* (ср. Лк. 3:6, 1 Кор. 1:29, Кол. 3:22, Флм. 16, 2 Пар. 32:8; Пс. 55:5, Иер. 7:5, Дан. 2:11, где «Бог» противопоставлен «плоти»). Далее, сочетание *ὁ ὢν* имеет относительный смысл, равнозначный *ὃς ἐστὶ* «который есть», как это видно на целиком параллельном примере 2 Кор. 11:31: *ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ὅτι οὐ ψεύδομαι* «Бог и Отец Господа Иисуса знает — Он, благословенный во веки, — что я не лгу» (КП). Правда, можно привести места, где сочетанию *ὁ ὢν* не предшествует ничего: *Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος*

⁵⁷² Sanday and Headlam. P. 234. Кранфильд (Vol. II. P. 469) добавляет к приведенному списку древних авторов, относивших доксологию ко Христу, Феодора Мопсуэстийского, Феофилакта, Амвросиаста, Пелагия и уточняет, что позиция Диодора не вполне ясна. Из средневековых авторов он называет еще Абельяра и Аквината как сторонников этого взгляда, из более поздних — Петра Мартина, Кальвина.

ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ «Свыше Приходящий — выше всех; сущий от земли — земной и от земли говорит» (Ин. 3:31 КП); так же οἱ ὄντες в Рим. 8:5, 8. В нашем случае структура предложения скорее требует отнесения ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός к предыдущему, чем нового подлежащего, т. е. Бога Отца: для значения, подразумевающего Θεός как подлежащее, правильным было бы выражение ὁ ἐπὶ πάντων Θεός, если же добавлено ὢν, как у нас, Θεός должно быть предикатом. Этим исключается вариант 3 из приведенных выше («Сущий надо всем Бог благословен во веки. Аминь»), но не исключен вариант 4 («Тот, Кто надо всем, есть Бог, благословенный во веки»), однако отнесение пассажи ко Христу остается наиболее естественным прочтением, если в слове Θεός не подразумевать особого контраста. Кроме того, если бы εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας относилось к Богу Отцу со значением бенедикции: «благословен Бог во веки», εὐλογητὸς должно было предшествовать Θεός, как показывает словоупотребление Септуагинты⁵⁷³. Только если автор хочет сделать особое ударение на отдельных словах, обычный порядок слов может быть нарушен. Так, если по замыслу автора ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός не должно было относиться ко Христу, он мог подчеркнуть это изменением порядка слов. Но если позиция εὐλογητὸς делает вариант 3 всего лишь маловероятным, то присутствие причастия ὢν сводит остатки этой вероятности на нет. Таким образом, грамматическое рассмотрение ведет к следующему выводу: наиболее естественны варианты 1 и 2, относящие бенедикцию ко Христу; если бы ап. Павел хотел отнести ее к Отцу, он скорее написал бы: εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ὁ ἐπὶ πάντων Θεός⁵⁷⁴. Барретт, хотя и относит ее к Отцу, признаёт, что грамматически естественнее отнести ее ко Христу, в частности, из-за положения εὐλογητὸς, а также потому, что Пав-

⁵⁷³ Кранфильд (Р. 467) уточняет, что εὐλογητὸς, соответствующее евр. בָּרַךְ, в независимой бенедикции должно открывать ее, как видим в Септуагинте (за единственным исключением Пс. 67:19), в кумранских текстах, в древнейшей молитве «Восемнадцать благословений». Место εὐλογητὸς не может измениться, т. к. в иудейской традиции бенедикция носит характер устойчивой формулы.

⁵⁷⁴ Sanday and Headlam. P. 235–236.

ловы доксологии обычно контекстуально оправданны и не стоят независимо от общей мысли отрывка (он указывает на Рим. 1:25, 2 Кор. 11:31). Он допускает, что мысль Апостола могла быть: Месия, говоря по-человечески, был евреем, а фактически Богом⁵⁷⁵.

Если теперь от грамматики перейти к анализу контекста, отнесение бенедикции ко Христу станет еще очевиднее: Апостол перечисляет преимущества евреев и в конце этого списка как его кульминацию ставит «Христа по плоти», что без указания на Его высочайшую природу лишило бы кульминацию ее кульминационной силы. Но именно так происходит, если отнести бенедикцию к Отцу, не говоря уже о неуместности этой бенедикции в данном месте и при общем печальном тоне отрывка. Вдобавок к этому можно показать, говорят Сенди и Хидлем, что и выражение ἐπὶ πάντων, и слово θεός ап. Павел вполне мог отнести ко Христу. Что касается первого, они указывают на 1 Кор. 11:3, 15:28, Флп. 2:5–11, Кол. 1:13–20. Что касается второго, такие выражения, как εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (2 Кор. 4:4; Кол. 1:15), ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων и Ἰσα Θεῶ (Флп. 2:6) приписывают Христу достоинство не меньшее, чем θεός как предикат. То же самое справедливо и относительно доксологий, отнесенных ко Христу: вероятно, 2 Тим. 4:18 и определенно Откр. 5:13 и 2 Пет. 3:18. Заключение Сенди и Хидлема после тщательного рассмотрения гласит: «Результат нашего исследования грамматики предложения и хода аргументации [Апостола] склоняет нас к уверенности, что эти слова относятся ко Христу, разве что слово θεός настолько определенно было бы собственным именем, что само по себе подразумевало бы контраст. Но мы видели, что это не так. Хотя ап. Павел больше нигде не употребляет это слово по отношению ко Христу, такое употребление имело место немного времени спустя. У ап. Павла не было фиксированной терминологии, как не было и догматических оснований против такого словоупотребления. При таких обстоятельствах мы с некоторым (но легким) колебанием принимаем первый из предложенных вариантов [второй из вышеперечисленных] и переводим: “от которых Христос по плоти, Кто есть

⁵⁷⁵ Barrett C. K. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. P. 179.

надо всем, Бог, благословенный вовек. Аминь" (Of whom is the Christ as concerning the flesh, who is over all, God blessed for ever. Amen)»⁵⁷⁶. Кранфильд приводит 7 аргументов в пользу отнесения бенедикции ко Христу, которые повторяют приведенные выше аргументы Комитета UBS и Сенди и Хидлема, и 5 возражений на то возражение против отнесения доксологии ко Христу, что Апостол больше нигде не называет Его Богом: 1) отнесение Павлом отрывков из Септуагинты ко Христу, в которых Он назван *κύριος*, что в библейском языке было заменителем Тетраграмматона (напр., Рим. 10:13); 2) Павел считал возможным молиться Христу (Рим. 10:12–14); 3) он связывал Христа с Богом так, как это сделано, напр., в Рим. 1:7; 4) параллельное отнесение к Богу и Христу в Рим. 8:35 и 39; 5) характеристика Христа в Флп. 2:6 как *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*.

Если говорить о доводах в пользу отнесения бенедикции к Богу Отцу, то Ч. Додд считает, что ап. Павел, хотя и приписывал Христу Божественное достоинство, не мог напрямую назвать Христа Богом, потому был евреем и мыслил по-еврейски, тогда как христианские богословы следующего поколения были греками и смогли легко преодолеть непреодолимый для Павла языковой барьер, прямо называя Христа Богом⁵⁷⁷. Додд и Барретт полагают, что вариант 6 из перечисленных выше, хотя и не имеет никакой манускриптной поддержки, заслуживает внимания, т. к. логично и красиво завершает ряд аргументов, доказывающих преимущества иудеев, которые в ст. 4 и 5 три раза вводятся с помощью относительного местоимения в родительном падеже *ὧν*: «которых усыновление», «которых отцы», «из которых Христос» — «Бог которых надо всем...»⁵⁷⁸ Джеймс Данн, призна-

⁵⁷⁶ Sanday and Headlam. P. 238.

⁵⁷⁷ Dodd C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*. P. 152.

⁵⁷⁸ Barrett C. K. A. P. 179. Брюс Мейер (*Textual Commentary*. P. 459. N. 1) выделяет из работ в пользу этой интерпретации: Ezra Abbot. «On the Construction of Romans IX: 5». *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*. 1881. P. 87–154, и *idem*, «Recent Discussions of Romans ix: 5», *ibid.*, 1883. P. 90–112 (обе статьи перепечатаны в посмертном сборнике Абботта: *The Authorship of the Fourth Gospel and Other Critical Essays* [Boston, 1888]. P. 332–410, и 411–438), а также ссылается на свою статью в: *Christ and Spirit in the New Testament; Studies*

вая, как Барретт и другие, что синтаксис предложения говорит скорее в пользу отнесения бенедикции ко Христу, приводит три группы доводов против этого: а) в ходе аргументации ап. Павла перечисление благословений Израиля естественнее закончить бенедикцией Богу Израилеву («Бог надо всем» завершает перечисление Божиих благословений Израиля, данных ему ради всех людей; в указании на Мессию достигается кульминация перечня преимуществ Израиля, но характеристика Его как «Бога надо всем» была бы неожиданной для слушателей из евреев; если бы Павел хотел выразить контраст между земной и небесной природами Христа, он употребил бы антитетический параллелизм или противительный союз); б) отнесение бенедикции ко Христу подразумевает христологию, которую мы не находим у Павла; в) отсутствие христологического смысла в доксологическом заключении ко всему разделу (11:33–36) показывает, что Павел не хотел выходить из рамок обычного иудейского богословия⁵⁷⁹. Томас Шрейнер упоминает 7 доводов в пользу отнесения доксологии к Богу Отцу, некоторые из которых уже знакомы нам: 1) εὐλογητός = 𐤀𐤋𐤅𐤂𐤁 в Новом Завете относится только к Богу Отцу; 2) ап. Павел не называет Христа θεός; 3) необычный порядок слов (θεός после εὐλογητός) объясняется желанием Павла подчеркнуть Божие господство надо всем (ср. Пс. 67:19–20 по LXX); 4) в несомненно Павловых письмах нет доксологий Христу; 5) ближайшая параллель — Еф. 4:6, где ὁ ἐπὶ πάντων относится к Отцу; 6) заключительное обращение к Богу типично для еврейской письменности; 7) доксология в Рим. 11:33–36 не относится ко Христу, значит, это верно и для Рим. 9:5. Все эти доводы сводятся к тому, что Павел не мог назвать Христа θεός и отнести к Нему бенедикцию. Возражения Шрейнера на эти доводы отчасти повторяют уже знакомые нам соображения Сенди и Хидлема и других: 1) фраза τὸ κατὰ σάρκα требует контрастирующего дополнения; 2) причастие ὁ ὢν грамматически отно-

in honour of C. F. D. Moule, ed. by Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley (Cambridge University Press, 1973). P. 95–112; перепеч. в: Metzger. *New Testament Studies* (Leiden, 1980). P. 56–74.

⁵⁷⁹ Dunn J. D. J. *Romans*. Vol. II. P. 528–529, 535.

сится к Χριστός, и практически не бывает асиндетических, т. е. не связанных с предыдущей частью предложения доксологий (особенно важна параллель с 2 Кор. 11:31); 3) независимая бенедикция начиналась бы с εὐλογητός; 4) доксология Богу Отцу в отрыве от предыдущего здесь психологически неуместна; 5) хотя в Павловых посланиях больше не встречается наименования θεός по отношению ко Христу, другие прилагаемые к Нему Павлом характеристики (Фал. 2:6, Кол. 1:15, 1 Кор. 8:6; Кол. 1:19; 2:9) или отнесение к Нему ветхозаветных мест, подразумевающих Яхвэ (Рим. 10:13; Фал. 2:10–11), фактически эквивалентны наименованию Христа Богом.

Взвешивая аргументы за и против отнесения доксологии в Рим. 9:5 ко Христу, мы полагаем, что здравый смысл, насколько не противоречащий историко-филологическим фактам и согласующийся с целостным видением и верой как древней Церкви, так и нас, сегодняшних христиан, склоняет признать более вероятным, что ап. Павел, выражая скорбь об отпадении избранного народа, своим внутренним богословским чутьем был подвигнут на дерзновенное приравнивание Христа Богу Отцу, отнеся к первому бенедикцию, или доксологию, всегда относимую его соотечественниками и единоверцами исключительно к Богу. Если мы учтем приведенные выше параллели в других Павловых посланиях, где Иисус Христос именуется «образом Бога невидимого» (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Кол. 1:15), пребывающим «в форме Бога» и «равным Богу» (ἐν μορφῇ Θεοῦ, ἴσα θεῶ, Фал. 2:6), в Нем пребывает «вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9), знаменательные места в других, считающихся непавловыми, но несомненно примыкающими к Павловому корпусу посланиями (Тит. 2:13, 2 Фес. 1:12), вспомним Ин. 1:1, где Логос прямо назван θεός (и также см. Ин. 1:18, 20:28), мы признаем, что уникальность именования Христа θεός и отнесения к нему доксологии в Рим. 9:5 исторически для той эпохи вполне правдоподобна и должна быть признана верным пониманием мысли Апостола⁵⁸⁰. Как говорит Дуглас Му, заключая обзор интерпретаций Рим. 9:5, «отнесение “Бога” ко “Христу”

⁵⁸⁰ См. особенно Murray J. *The Epistle to the Romans*. Vol. II. P. 247–248.

экзегетически предпочтительно, богословски неопровержимо и контекстуально уместно. Павел называет здесь Мессию, Иисуса, Богом, приписывая Ему полный божественный статус»⁵⁸¹.

5. Учение о предопределении Божиим

Предопределение Божие мыслится Апостолом (Рим. 8:28–30) как Божественное изволение о спасении человека, его оправдание и прославление. Бог от вечности «предопределил Сына Своего быть избавлением для падших людей»⁵⁸², чтобы, освободив их от грехов и «соделав праведными чрез баню возрождения»⁵⁸³, сделать их сынами Божиими по благодати⁵⁸⁴.

Русские экзегеты, на основании древних восточных толкований, единомысленны в том, что предопределение Божие не имеет абсолютного⁵⁸⁵, безусловного⁵⁸⁶ характера в Августино-Кальвинском смысле⁵⁸⁷. Правда, изъясняя действие предопределения, одни из них делают акцент на всеведении Божиим⁵⁸⁸ и, в частности, на предведении «свойств предопределяемых личностей»⁵⁸⁹, а другие особое внимание обращают на самое изволение (*χατὰ πρόθεσιν*) призванных (святой Кирилл)⁵⁹⁰. Такие два подхода частично раскрывают два взаимосвязанные аспекта предопреде-

⁵⁸¹ Moo D. J. *The Epistle to the Romans*. P. 568.

⁵⁸² Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 86.

⁵⁸³ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 342.

⁵⁸⁴ Иоанн Злагоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 371–372.

⁵⁸⁵ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 476.

⁵⁸⁶ Аверкий (Таушев), архиеп. *Руководство к изучению Священного писания Нового Завета*. С. 204.

⁵⁸⁷ Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 225.

⁵⁸⁸ Аверкий (Таушев), архиеп. *Руководство к изучению Священного писания Нового Завета*. С. 204.

⁵⁸⁹ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 204.

⁵⁹⁰ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 540–541.

ления Божия. Частично потому, что предопределение есть непостижимое действие предвечного Бога⁵⁹¹, это тайна, которую в полноте постигнуть мы не можем в силу непостижимости для нашего ограниченного разума «свойств Божиих и частности по таинственности отношений неограниченной воли Божией к нашей ограниченной и от Бога же зависимой воли»⁵⁹², хотя и ни в чем не стесняемой⁵⁹³.

Святой Апостол говорит, что Бог, кого «предуведе, (тех) и предустави сообразных быти образу Сына Своего» (Рим. 8:29). Для Бога, стоящего выше всяких границ времени, вне всякого времени, предведение то же, что и познание настоящего: «предметы, имеющие появиться, для Него являются уже в действительности существующими (ср. 4:17)»⁵⁹⁴. Поэтому и можно говорить, что, «как ведая наперед Он предведает, так и определяя наперед предопределяет»⁵⁹⁵. Но, касаясь человека, Бог не стесняет его свободы и не делает его невольным исполнителем Своих определений. Званным человек становится по собственному произволению⁵⁹⁶. Блаженный Феодорит пишет: «В ком (Бог) предузнал твердое изволение, тех изначала “предустави”, а предуставив “призва”, потом призвав “оправда” крещением; оправдав же “прослави”, наименовав их сынами и даровав им благодать Всесвятого Духа. Но никто да не утверждает, что причина сего — предуведение; потому что не предведение соделало их таковыми, но Бог издалеча предусмотрел будущее»⁵⁹⁷, — и дальше продолжает: «Бог же всяческих издалека всё предвидит, как Бог; а не доводит до необходимости,

⁵⁹¹ Там же. С. 531.

⁵⁹² Херасков М., прот. *Послания Апостольские и Апокалипсис. Истолковательное обозрение*. С. 121.

⁵⁹³ Поснов М.Э. *О судьбах библейского Израиля // Труды Киевской Духовной Академии*. 1907. № 2. С. 163.

⁵⁹⁴ Розанов Н. *Обозрение посланий святых Апостолов*. С. 74.

⁵⁹⁵ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 531.

⁵⁹⁶ Блаженный Феофилакт, архиеп. *Толкование на Новый Завет*. С. 342.

⁵⁹⁷ Блаженный Феодорит, еп. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 94.

одного преуспевать в добродетели, другого же делать зло. Ибо, если бы Сам принуждал к тому и другому; то несправедливо было бы одного провозглашать победителем и увенчивать, а другому определить наказание»⁵⁹⁸.

А. Иванов, ссылаясь на блаженного Феодорита, склонен считать, что в Рим. 8:28–30 Апостол ничего не говорит о вечном спасении, а только о призвании в Церковь, «о призвании не отдельных личностей, а массы, народа»⁵⁹⁹, — о чем свидетельствуют последующие три главы.

Епископ Кассиан полагает, что, исходя из Рим. 8:28–30, предопределение нельзя распространять и на осуждение человека не потому, что оно основано на предведении Божиим, ибо Божественное предведение, выраженное сложным глаголом *ὑποώστω* (*προέγνω*, ст. 29) уже включает момент избрания, а потому, что в Рим. 8 святой Павел говорит «только о спасении», «он знает и торжественно провозглашает, что Богу угодно» только оно⁶⁰⁰.

Уча о безусловном Божественном предопределении одних ко спасению, а других к гибели⁶⁰¹, кальвинисты особое внимание обращают на Рим. 9. Но, по изъяснению православных экзегетов, в этой главе нет мысли о безусловном предопределении⁶⁰². Апостол Павел в данном случае преследует двоякую цель: а) лишить человека как формального, так и нравственного права возражать против действий Бога⁶⁰³, и б) утвердить истину, что Бог всегда действует по Своему предведению⁶⁰⁴.

⁵⁹⁸ Там же.

⁵⁹⁹ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 87.

⁶⁰⁰ Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 225.

⁶⁰¹ Поснов М. Э. *О судьбах библейского Израиля // Труды Киевской Духовной Академии*. С. 192.

⁶⁰² Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 35.

⁶⁰³ Поснов М. Э. *О судьбах библейского Израиля // Труды Киевской Духовной Академии*. С. 175.

⁶⁰⁴ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 483.

Воля же человеческая остается неприкосновенной⁶⁰⁵. «Предопределение, — пишет Н. Н. Глубоковский, — выражает лишь существо Божественной милости, что, не условливаясь людьми, она сама предусматривает своих получателей и своим применением предрешает им славную участь»⁶⁰⁶.

5.1. Рим. 8:28–30 в западной библеистике

Приведем для начала текст оригинала (Нестле-Аланд-27) и перевод еп. Кассиана на русский:

²⁸ Οἶδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. ²⁹ ὅτι οὐς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. ³⁰ οὐς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὐς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὐς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.

²⁸ А мы знаем, что любящим Бога, призванным по представлению, Он во всём содействует ко благу, ²⁹ потому что кого Он предузнал, тех и предопределил быть подобными образу Сына Своего, чтобы быть Ему первородным между многими братьями, ³⁰ а кого предопределил, тех и призвал; и кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил (КП).

Здесь Апостол, по единодушному мнению экзегетов, делает ударение на твердой основе христианской надежды, о которой речь шла в ст. 17–27. В ст. 28–29 три слова имеют приставку про- (πρόθεσις, προγινώσκω, προορίζω), что в особенности подчеркивает домирный, вневременной характер мысли Апостола: он говорит здесь о предвечном замысле Бога и естественным образом в ст. 30 обращается к эсхатологической славе верных во Христе.

В этом отрывке ап. Павел впервые употребляет глагол ἀγαπάω «любить», «ценить», который затем встретится в 8:37; 9:13, 25; 13:8, 9 (существительное ἀγάπη «любовь» встречалось дважды, 5:5, 8). Слова τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν «любящим Бога» стоят в эмфатической позиции: «именно тем, то любит Бога...» Джеймс

⁶⁰⁵ Глубоковский Н. Н. *Учение святого апостола Павла о предопределении по сравнению с воззрениями книги Премудрости Соломоновой // Христианское чтение.* 1904. № 7. С. 33.

⁶⁰⁶ Там же.

Данн обращает внимание, что «любовь к Богу» — характерная черта иудейской веры, нетипичная для греко-римской религиозности, и что если сравнить слова Павла с распространенной еврейской формулой «любящие Бога и соблюдающие Его заповеди» (Исх. 20:6; Втор. 5:10; 6:5; 7:9; Ис. Н. 22:5; 3 Цар. 3:3; Неем. 1:5; Дан. 9:4; Сир. 2:15–16, *Псалмы Соломона* 14.1–2; *Завещание Иссахара* 5.1–2; *Завещание Вениамина* 3.1 кумранские свитки: CD 19.2; 1QH 16.13), то можно предположить, что Апостол намеренно опустил вторую часть, чтобы отмежеваться от собственно иудейской приверженности Торе, так что «ввиду последующего сильного удара на Божией инициативе эта фраза является важным напоминанием, что Божий замысел осуществляется в личном отклике и личных отношениях; вынужденная любовь не есть любовь»⁶⁰⁷.

Следующие слова πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν расширены добавлением ὁ Θεός после συνεργεῖ во втором папирусе Честера Битти (P⁴⁶), Ватиканском, Александрийском кодексах, в коптской (саидской), сирийской (палестинской) и армянской версиях, в некоторых рукописях Оригена. Эти разночтения вместе с неопределенностью падежа и значения местоимения πάντα и глагола συνεργεῖω (нормально он непереходный, но допускается и переходное значение) создают возможность для девяти интерпретаций (в первых двух принимается расширенное чтение, т. е. с добавлением ὁ Θεός, в остальных короткое чтение, т. е. без него): 1) πάντα берется как аккузатив отношения: «любящим Бога Бог во всем содействует ко благу»; 2) συνεργεῖ понимается как переходный глагол, а πάντα берется как его дополнение: «любящим Бога Бог всё направляет ко благу» или «всячески помогает»⁶⁰⁸; 3) подлежащее «Бог» подразумевается в сказуемом συνεργεῖ и πάντα берется как аккузатив отношения: «любящим Бога Он во всем содействует ко благу».

⁶⁰⁷ Dunn J. D. J. *Romans*. Vol. I. P. 481.

⁶⁰⁸ Sanday and Headlam. *A Critical and Exegetical...* P. 215: *causes all things to work*. В значении «всячески помогает (affords every assistance)» Кранфильд указывает на классические примеры: Ксенофонт, *Mem.* 3.5.16; Полибий, 11.9.1; Плутарх, *Moralia* 769D; Гелиодор 9.11.

гу» (КП, РБО)⁶⁰⁹; 4) «Бог» подразумевается, но *συνεργεῖ* берется как переходный глагол, а *πάντα* как его дополнение: «любящим Бога Он всё направляет ко благу»; 5) *πάντα* берется как подлежащее *συνεργεῖ*: «любящим Бога всё содействует ко благу» (СП, ОП, ХП, УБТ и большинство западных переводов)⁶¹⁰; 6) подлежащим *συνεργεῖ* считается подлежащее последнего глагола в ст. 27, т. е. *τὸ πνεῦμα*: «любящим Бога Дух во всем содействует ко благу» (NEB: *he [the Spirit] co-operates for good*; в прим. допускается варианты 1 и 5)⁶¹¹; 7) подлежащим *συνεργεῖ* берется *τὸ πνεῦμα*, но *συνεργεῖ* понимается как переходный глагол, а *πάντα* берется как его дополнение: «любящим Бога Дух всё направляет ко благу»; 8) *πάντα* исправляется на *πνεῦμα*: «любящим Бога Дух содействует ко благу»⁶¹²; 9) чтение в Р⁴⁶ *παν* вместо *πάντα* может указывать на такое оригинальное чтение: *τὸ πᾶν συνεργεῖ* «любящим Бога Всё (т. е. Вселенная, Универсум) содействует ко благу»⁶¹³. Кранфильд выдвигает следующие соображения: *πνεῦμα* является подлежащим трех глаголов в ст. 26–27, так что естественно предположить его субъектом и глагола *συνεργεῖ*; однако у всех глаголов в ст. 28–30 отсутствует подлежащее, причем им не может быть «Дух», но только «Отец» ввиду упоминания «Его Сына» в ст. 29. Вкупе с другими стилистическо-грамматическими соображениями на этом основании отклоняются варианты с подлежащим «Дух» (т. е. 6, 7

⁶⁰⁹ Джунт и Котански (Р. 527. N. 203) называют сторонников этой интерпретации: Denney, Lagrange, Knox, Dodd, Gaugler, Bruce, Byrne, Kuss, Paulsen.

⁶¹⁰ Так Barrett C. K. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. P. 169; Käsemann E. *Commentary on Romans*. P. 243; Wilckens U. *Der Brief an die Römer*. 1978. T. 2. S. 163; Dunn J. D. J. *Romans*. Vol. I. P. 481.

⁶¹¹ Так Джунт и Котански (Р. 527), Black M. *Romans*. P. 118; Wilson J. P., «Romans VIII, 28: Text and Interpretation» // *The Expository Times* 60 (1948–49). P. 110–111; Robinson J. A. T. *Wrestling with Romans*. London: SCM, 1979. P. 104–105.

⁶¹² Black M., «The Interpretation of Rom 8:28». *Neotestamentica et Patristica: Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag Überreicht* (Leiden: Brill, 1962). P. 166–72; Daniell E. H. Romans VIII, 28 // *The Expository Times* 61 (1949–50). P. 59 (см. Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. *Romans: A commentary...* P. 504).

⁶¹³ Knox W. L. *St. Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge. 2nd ed. 1961. P. 105. N. 2 (Cranfield. Vol. I. P. 425. N. 4).

и 8; последний также сомнителен как неоправданная эмендация). Расширенное чтение возникло, скорее всего, ввиду желания переписчика упростить текст путем введения очевидного ему подлежащего или, как часто случается, ошибочным перенесением глоссы на полях в текст⁶¹⁴. Против вариантов 2, 4 и 7 можно указать на неупотребление *συνεργέω* в переходном значении в таком смысле. Принятию варианта 3 препятствует необычность *πάντα* в значении «во всём» (должно было быть *ἐν πᾶσιν* или *κατὰ πάντα*). Кранфильд останавливается на варианте 5 и считает, что таково же чтение Вульгаты: *omnia cooperantur in bonum*⁶¹⁵. Чарльз Додд возражал против такого понимания ст. 28 и такого прочтения Вульгаты: оно делает ап. Павла защитником теории, столь созвучной современному мышлению, по которой «Вселенная имеет естественную тенденцию к прогрессу»⁶¹⁶; тем не менее, аргументы Кранфильда представляются убедительными, тогда как контраргументы Джуита и Котанского, основанные на анализе риторических приемов и тонкостей словоупотребления, на которые вряд ли обращал внимание ап. Павел, кажутся слишком формальными. Зато у этих последних авторов ценно указание на важность глагола *συνεργέω*, значимость которого часто упускают комментаторы и переводчики: «Павлово словоупотребление подразумевает Божью и че-

⁶¹⁴ Metzger B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. UBS, London — New York, 1971. P. 458; Cranfield. Vol. I. P. 426. М. Блэк («The Interpretation of Rom 8:28». P. 168) говорит, что Павел не такой плохой стилист, чтобы так неуклюже писать: *τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ ὁ Θεὸς εἰς ἀγαθόν*.

⁶¹⁵ Cranfield. Vol. I. P. 427. Комментаторы цитируют подобные высказывания в тогдашней иудейской литературе: «людям, повинующимся велению Господа Бога и не дерзающим преступать законы, всё удаётся сверх чаяния, и наградою их от Бога является будущее [загробное] блаженство» (Иосиф Флавий, *Древности*, 1.14; перев. Генкеля); «Всё, что делает Всемогущий, Он делает для добра» (рабби Акива, Вавилонский Талмуд, *Берахот* 60b); «Праведный среди людей — всё, что случается с ним, служит ему» (арам. папирус, цит. по Джуиту-Котанскому. P. 527). Убеждение, что для благочестивого человека всё к лучшему Кеземан называет «общей аксиомой античности», а Данн ссылается в этом смысле на работы Х. Бальца, П. фон Остен-Закена и Шмитальса.

⁶¹⁶ Dodd C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*. P. 138. Перевод Додда подпадает под вариант 3: *those who have been called in terms of His purpose, have His aid and interest in everything* (ibid. P. 137).

ловеческую со-ответственность (co-responsibility) перед лицом несчастий и, в контексте этого Послания, “добро”, долженствующее быть совершенным благодаря этому соработничеству, включает ежедневный труд и общинное устройство римских домашних церквей, равно как и рискованной миссии в Испанию, поддержки которой Апостол будет просить у них»⁶¹⁷. Дани, ссылаясь на Михея, отмечает в Павловом употреблении *συνεργέω* позднесиудейское влияние (действительно, мы находим этот глагол сравнительно часто в «Завещаниях 12 патриархов»: *Рувим* 3.6; *Иссахар* 3.7; *Дан* 1.7; *Гад* 4.5 v. 1.; 4.7; *Вениамин* 4.5)⁶¹⁸.

В окончании ст. 28 *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν* греческие отцы и учителя, начиная с Оригена, слово *πρόθεσις* «цель», «замысел», «расположение» относили к человеческому ответу на Божий призыв — привлекая Мф. 22:14 и толкуя так, что Апостол говорит не о всех призванных, но только о тех, кто надлежащим образом откликнулись на призыв, — тогда как блж. Августин относил *πρόθεσις* = *propositum* к Богу⁶¹⁹. В пользу Августинова понимания говорит общий контекст 8:28–30, а также 9:11 — единственное место в Рим., где еще употреблено слово *πρόθεσις*, равно как другие случаи употребления *πρόθεσις* в Новом Завете: если отбросить буквальное значение «предложение» в выражении «хлебы предложения» (Мф. 2:4 = Мк. 2:26 = Лк. 6:4, Евр. 9:2), то, за исключением 1 Тим. 3:10, остальные места принадлежат Павлову корпусу и относят *πρόθεσις* к Богу (Еф. 1:11; 3:11; 2 Тим. 1:9). В таком случае выражение *οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί* «призванные по замыслу (преднамерению)» не подразумевает каких-то иных, призванных не по замыслу, как это следует из патристической экзегезы, относящей здесь *πρόθεσις* к призываемым, но употреблено для уточнения, что означает *οἱ κλητοί* «призванные»: это те, кто призваны *κατὰ πρόθεσιν* «по замыслу». Сказав в начале стиха о «любящих Бога», Апостол укреплает

⁶¹⁷ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. *Romans: A commentary...* P. 527.

⁶¹⁸ Dunn J. D. J. *Romans*. Vol. I. P. 481.

⁶¹⁹ Ориген (в переводе Руфина). PG 14. Col. 1126; Иоанн Златоуст, свт. PG 60. Col. 541; блж. Феодорит. PG 82. Col. 141; Экумений. PG 118. Col. 489; блж. Августин. PL 35. Col. 2076.

надежду читателей Послания этой как бы поправкой себя, переводящей мысль в онтологический план: любовь к Богу верных служит лишь знаком их предвечного призвания в замысле Божиим⁶²⁰. Джуит и Котански, однако, хотя относят *πρόθεσις* к Богу, но видят частичную истину в патристической экзегезе *πρόθεσις* как свободного расположения со стороны человека: «В контексте этой перикопы “замысел” Бога связан с учреждением нового творения, в котором “сыны Божии” “будут явлены” в своей подлинно ответственной роли. Весь отрывок имеет целью воодушевить святых в их соработничестве с Духом, действующим во всем к добру»⁶²¹. Томас Шрейнер, вместе со многими экзегетами, подчеркивает, что и *κλητοί* «званные» следует понимать в действительном (effectual) значении, т. е. в том смысле, что призвание создает верных, а не обращается к ним с предложением, которое может быть принято или отвергнуто: «это не просто приглашение, которое люди могут отвергнуть, но призыв, преодолевающий человеческое противление и действительно убеждающий их сказать Богу “да”»; в подтверждение он указывает на другие места из Павла (Рим. 4:17, 9:24–26; 1 Кор. 1:9, 24, 26–28; Гал. 1:6, 15; 1 Фес. 2:12; 5:24; 2 Фес. 2:14; 2 Тим. 1:9)⁶²².

Следует ли понимать глагол *προϋνωσκω* ст. 29 в обычном смысле «знать наперед» или же в библейском смысле избрания Богом (хотя само слово редкое и встречается в греч. Библии еще только в Прем. 6:13; 8:8; 18:6; Деян. 26:5; Рим. 11:2; 1 Пет. 1:20; 2 Пет. 3:17, но за ним стоит евр. *יָדָע*)? Патристическая экзегеза (начиная с Оригена и, в частности, Пелагий), стремясь избежать вывода о независимом от воли человека предопределении и в согласии с вышерассмотренным отнесением *πρόθεσις* к человеку, а не Богу, полагала *προϋνωσκω* в первом смысле: Бог знает наперед выбор человека, но не предопределяет, не навязывает ему этот выбор. Такое значение глагола находится в согласии с его употреблением в Деян. 26:5 и 2 Пет. 3:17. Современные иссле-

⁶²⁰ Cranfield. Vol. I. P. 429–431.

⁶²¹ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 528.

⁶²² Schreiner T. R. *Romans*. P. 450–451. См. также: Murray J. *The Epistle to the Romans*. Vol. I. P. 315.

дователи, однако, единодушны в том, что Бог «предузнал» означает: избрал прежде создания мира (см. «предзнание», «познание» в Быт. 18:19, Исх. 33:17, 1 Цар. 2:12, Пс. 17:43, Прит. 9:10, Иер. 1:5, Ос. 13:4–5, Ам. 3:2, кумранские псалмы 1 QH 9:29–30, *Вознесение Моисея* 1.14 и др.; «избрание» в 4 Цар. 19:25, Ис. 22:11 и др.; ср. Еф. 1:4, 2 Тим. 1:9)⁶²³. Джон Мюрри так раскрывает библейское значение выражения οὗς προέγνω: «на кого Он положил взгляд (whom he set regard upon)», «кого Он знал от вечности с особой любовью и радостью (whom he knew from eternity with distinguishing affection and delight)»; фактически оно эквивалентно: «кого Он предвозлюбил (whom he foreloved)»⁶²⁴. Как на решающий аргумент Шрейнер указывает на контекстуально ближайшее место Рим. 11:2: οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω «Не отверг Бог народа Своего, который Он предузнал» (КП), где προέγνω «предузнал» выступает антонимом ἀπώσατο «отверг»⁶²⁵.

Библейские и позднеиудейские понятия познания и избрания должны были быть хорошо известны адресатам Апостола из евреев, а христианам из язычников, как полагают исследователи, — в частности, из крещальных поучений. Также употребление редкого прилагательного σύμμορφος «сообразный» во фразе συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ «сообразных подобию Сына Своего» указывает на преобразование, начинающееся в Крещении, где умирает ветхий человек и рождается новый для жизни во Христе, который Сам есть образ Бога невидимого⁶²⁶.

⁶²³ Cranfield. Vol. I. P. 431.

⁶²⁴ Murray J. *The Epistle to the Romans*. Vol. I. P. 317.

⁶²⁵ Schreiner T.R. *Romans*. P. 452–453; Bultmann, TDNT. Vol. I. P. 715. Шрейнер указывает на подробное обоснование этой точки зрения в работах: Baugh S.M. «The Meaning of Foreknowledge». *The Grace of God, the Bondage of the Will*. Vol. I: *Biblical and Practical Perspectives on Calvinism*. Ed. by T.R. Schreiner and B. A. Ware. Grand Rapids: Baker, 1995; Gundry Volf J.M. *Paul and Perseverance: Staying in and Falling Away*. Louisville: Westminster/John Knox, 1990; Stott J. *Romans: God's Good News for the World*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994. P. 248–249.

⁶²⁶ Jervell J. *Imago Dei. Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in der paulinischen Briefen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, S. 197–256; Käse-

Экзегеты единодушны в том, что ап. Павел не создает здесь абстрактной теории предопределения, не обсуждает философскую проблему соотношения предопределения и свободной воли, но высказывает нечто значимое для своих слушателей: он убеждает «легко ранимых, обеспокоенных верующих Рима в том, что их жизнь и труд важны для осуществления великого Божьего замысла по воссозданию творения через возобновление “сыновства” путем уподобления образу Христа»⁶²⁷. По словам Брендана Байрна, «язык “избрания” и “предназначения” (preordination) не подразумевает здесь доктрину предопределения (predestination) в классическом смысле назначения индивидуальных человеческих судеб ко спасению или гибели. Павел имеет в виду, прежде всего, не индивидов, но применяет библейское преимущество избрания ко всей христианской общине, состоящей из евреев и бывших язычников. Эта перспектива позитивна и инклюзивна, а не эксклюзивна, она указывает на Божью волю привести всех к полноте человеческой природы. Будут ли сюда включены те или иные лица — об этом речи нет»⁶²⁸.

Слово *πρωτότοκος* «первородный», «первенец», как и в Кол. 1:15, 18; Евр. 1:6; Откр. 1:5, выражает одновременно и «уникальное превосходство Христа, и тот факт, что Он разделяет Свои преимущества со Своими братьями»⁶²⁹. Джеймс Скотт говорит, что *πρωτότοκος* надо понимать здесь в мессианском контексте Пс. 2:7–8 и 88:28, так что верные как сыны «вступают во владение наследством Сына при Парусии»⁶³⁰. Вильгельм Михаэлис, основываясь на рассмотрении статуса первенца в еврейской культуре, напоминает, что Христос в этом и подобных стихах ап. Павла — «как они [Его братья, т. е. верные], но выше их по рангу и достоинству, поскольку остается

mann E. *Commentary on Romans*. P. 244; Wilckens U. *Der Brief an die Römer*, 1978, t. 2, S. 164. См. Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 528–529.

⁶²⁷ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 529.

⁶²⁸ Byrne B. *Romans. Sacra Pagina*. Liturgical Press, 1996. P. 272.

⁶²⁹ Cranfield. Vol. I. P. 432.

⁶³⁰ Scott J. M. *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus*. WUNT 2.48. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992. P. 254.

их Господом»⁶³¹. По Джуиту и Котанскому, литургические параллели в Кол. 1:15–18 и Евр. 1:1–6 подсказывают, что в статус Христа как первенца включены акт творения через Него и Его воскресение⁶³².

Аорист ἐδόξασεν «прославил» в завершающем кульминационном перечне ст. 30 вызвал оживленную дискуссию: это «предвосхитительный» (anticipatory) аорист (Lietzmann, Kühn, Gutjahr, Lagrange, Bardenhewer, Leenhardt, Gaugler, Michel, Bultmann, Thüsing, Käsemann, Mayer, Dunn); аорист, происходящий из гимнического источника (Schille, Wilckens); выражение «энтузиастической крещальной традиции» (Käsemann и вслед за ним F.-W. Eltester, P. Schwanz, H. Balz); отражение «мистического опыта Духа» некоторых верных (U. Luz)⁶³³; выражение уверенности, что Бог завершит то, что начал (Barrett, Murray, Osten-Sacken, Cranfield, Dunn, Scott, Stuhlmacher)⁶³⁴. Важно понять, заключает Джеймс Данн, что здесь «Павел сознательно поместил весь процесс космической и человеческой истории меж двумя полюсами — предвечным замыслом и окончательным прославлением как осуществлением этого замысла. Только в этом контексте можно поставить вопрос о предопределении [...], т. к. Павел не предлагает размышлять над классическими проблемами детерминизма и свободной воли [...]. Его мысль состоит просто в том, что в перспективе цели очевидно, что история есть сцена раскрытия Божь-

⁶³¹ Michaelis W., «πρωτότοκος», TDNT. Vol. 6 (1968). P. 877. Джуит и Котански (P. 529) указывают ценную литературу о понятии πρωτότοκος в Павловых контекстах: Durand A. «Le Christ premier-né», *Recherches de science religieuse* 1 (1910). P. 56–66; Wulf F. «Der Erstgeborene unter vielen Brüdern, R 8, 29», *Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik* 43 (1970) 466–69; Michaelis W. «Die biblische Vorstellung von Christus als dem Erstgeborenen», *Zeitschrift für systematische Theologie* 23 (1954). S. 137–157; Schäfer K. *Gemeinde als "Bruderschaft." Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus*. Frankfurt: Peter Lang, 1989. S. 63.

⁶³² Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 529.

⁶³³ Käsemann E. *Commentary on Romans*. P. 245; Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 530. Сами Джуит, Котански и Эпп склоняются к объяснению Кеземана на основе крещальной традиции.

⁶³⁴ Schreiner T. R. *Romans*. P. 454. Шрейнер понимает «прославил» в строго эсхатологическом смысле.

его замысла, замысла Творца, осуществляющего Своё изначальное намерение в творении»⁶³⁵.

6. Антропология

Рассматривая данный вопрос, необходимо иметь в виду два момента. Во-первых: антропологические воззрения эллинского Благовестника всегда и во всём носят этический, нравственный колорит⁶³⁶; «они заслуживают нашего разбора по мере своего соприкосновения с амортологическими»⁶³⁷. Во-вторых: на основании одного послания к Римлянам трудно определить, дихотомии или трихотомии придерживался святой апостол Павел. Никто из русских экзегетов Послания такого однозначного определения не делает. Поэтому, поскольку человек видится как материально-тварное, так и духовно-тварное существо, мы данный вопрос рассмотрим с двух этих сторон.

6.1. МАТЕРИАЛЬНАЯ СТОРОНА

Апостол, говоря о внешней оболочке⁶³⁸ человека, пользуется двумя терминами — «тело» (σῶμα) и «плоть» (σάρξ).

6.1.1. Тело

Σῶμα у святого Апостола обозначает «неразумную сторону»⁶³⁹ человеческого существа. В силу своей тварности и подверженности греху, тело является тленным (Рим. 8:11) и подвергается полному разрушению⁶⁴⁰.

Апостол высказывает желание избавиться от «тела смерти» (Рим. 7:24). Однако, само по себе тело не является источником греха и его следствия — смерти. Оно может быть духовным

⁶³⁵ Dupl J. D. J. *Romans*. Vol. I. P. 485–486.

⁶³⁶ Киприан (Жерн), архим. *Антропология святого Григория Паламы*. Париж, 1950. С. 76.

⁶³⁷ Губоковский Н. Н. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании*. С. 630.

⁶³⁸ Киприан (Жерн), архим. *Антропология святого Григория Паламы*. С. 75.

⁶³⁹ Михаил (Лузин), еп. *Римская церковь и послание к Римлянам*. С. 135.

⁶⁴⁰ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 486.

(1 Кор. 15:44) и непричастным тлению (1 Кор. 15:42)⁶⁴¹. «Тело есть тело смерти, — пишет Затворник Вышенский, — потому, что стало седалищем греха, убивающего душу»⁶⁴². Тело, по воле человека⁶⁴³, вместо того, чтобы стать истинным храмом Святого Духа (1 Кор. 6,19), подвергается осквернению (Рим. 1:24). Поэтому Апостол увещевает представить тела в «жертву живу, святу, благоугодну Богу» (Рим. 12:1), чтобы «не слушать их в похотех их, не отдавать членов своих в орудие греху, но предавать их в орудие правды Богу, не делать их рабами нечистоты и греха, но заставляя работать правде во святиню»⁶⁴⁴, «и именуется сие самоумерщвлением, но не смерть приносящим, а жизнь истинную»⁶⁴⁵.

Спасение человека — это его усыновление Богом, через избавление, искупление нашего тела (Рим. 8:23)⁶⁴⁶, т. е. через освобождение тела от тления (Рим. 8:21)⁶⁴⁷, когда оно станет телом бессмертным⁶⁴⁸. «Такие тела, которые удостоились послужить храмом для Святого Духа, — считает А. П. Лопухин, — не могут быть оставлены Богом на веки в прахе: они должны быть воскрешены»⁶⁴⁹. Это совершится через воскрешение для умерших (1 Кор. 15:42), или через изменение для тех, кто доживёт до второго пришествия Христова (1 Кор. 15:52).

⁶⁴¹ Глубоковский Н. Н. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании // Христианское чтение*. 1898. Ч. 2. С.

⁶⁴² Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 441.

⁶⁴³ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 451.

⁶⁴⁴ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. Ч. 2. С. 195.

⁶⁴⁵ Там же. С. 196.

⁶⁴⁶ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 476.

⁶⁴⁷ *Экуменический перевод послания апостола Павла к Римлянам*. Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. Ч. 1. С. 515.

⁶⁴⁸ Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 85.

⁶⁴⁹ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 468.

6.1.2. Плоть

Греческое слово *σάρξ* аналогично еврейскому *בשר*. Значение *בשר* — мясо, как материал или субстанция тела (Быт. 41:2; Ис. 22:13; Иов. 31:3); самое тело (Числ. 8:7; Пс. 15:9; Прем. 14:30), но непременно живое, одушевлённое, или, по крайней мере, неразложившееся. Вместе с выходом души из тела и окончательной порчи крови, тело перестаёт быть плотью. Плоть непременно предполагает кровь — жилище души, и самую душу, которая «есть кровь» (Лев. 17:14). Отсюда, хотя плоть обозначает собственно тело, но в своём понятии она необходимо предполагает и понятие души, нераздельной с плотью. Она есть тело, в котором душа или дух жизни (Быт. 6:17; 7:15), поэтому она может означать и самую душу, с тем только различием, что в слове «плоть» на первый план выдвигается телесная сторона человека, а в слове «душа» — психическая⁶⁵⁰. Плоти приписываются те же свойства, что и душе: она жаждет, ест, ощущает, чувствует, умирает и т. п.⁶⁵¹.

В таком же смысле употребляется *σάρξ* в классической греческой литературе. Но, если у греков понятие *σάρξ* этим и ограничивается, то у евреев оно имеет ещё и другую нагрузку. Понятие «плоти» обнимает у них нравственную область и нередко служит для обозначения вообще человека, чего нет у греков. В принципе, для грека это и не было необходимо. Греки делили всю область бытия главным образом на две части: к первой они относили людей и богов, ко второй — природу. Критерием такого разделения служила разумность. Телесная же сторона, поскольку она общая со всей природой, не представляла для них ничего характерного и специфического. Поэтому слово *σάρξ* не могло служить им для обозначения человека и его внутренних нравственных свойств⁶⁵².

Напротив, иудей, различая две категории бытия, выделяя, главным образом, Творца и тварь. Человек в отношении к Богу рас-

⁶⁵⁰ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 25.

⁶⁵¹ Там же.

⁶⁵² Там же. С. 26.

сматривался как творение. При таком видении себя ему бросалась в глаза, в отличие от грека, иная сторона его существа — не разумность, а материальность, как заключающая в себе главную, отличительную его черту. «Отсюда и слово «плоть» было вполне удобно для синекдохического обозначения вообще человека, как части материального мира»⁶⁵³. Вот почему в Библии весьма часто встречается выражение «всякая плоть» (Быт. 6:13; 17:7, 15; Иоил. 3:1 и др.) в применении к тварям и, в частности, к людям. В этом случае человек, как чувственное существо, противопоставляется Богу как Духу, и слово «плоть» обозначает именно эту противоположность человека Самому Богу (Пс. 55:5; Иер. 17:5). Его слову (Ис. 40:6–8; Втор. 5:26) и Его Духу (Ис. 31:3; Иов. 34:14–15). «Не имать Дух Мой, — говорит Господь, — пребывати в человецех сих во век, зане суть плоть» (Быт. 6:3).

В этом религиозно-нравственном смысле употребляет слово «плоть» и апостол Павел в послании к Римлянам, для него плоть не столько определённая часть человеческой природы⁶⁵⁴, сколько «способ человеческого существования в его отличии и противоположности к божественному»⁶⁵⁵. Всё, что имеет своё основание в плоти, то противоположно всему, что исходит от Бога и к Богу направляется. «Мудрование плотское — вражда на Бога» (Рим. 8:7) и, как всё, не имеющее основания в Боге, оно (мудрование плотское) «смерть есть» (Рим. 8:6). В этом отношении *σάρξ* то же, что и «тело смерти» (Рим. 7:24; 6:12). К *σάρξ* приравнивается «я» ветхого человека (Рим. 6:6)⁶⁵⁶. Плоть служит закону греха (Рим. 7:25), в ней не живёт доброе (Рим. 7:18), но живёт грех (Рим. 7:20), поэтому, считает Н. Н. Глубоковский, можно допустить тезис Глоёла, что «*σάρξ* в конкретном (настоящем) человечестве есть седалище греха»⁶⁵⁷.

⁶⁵³ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 26.

⁶⁵⁴ Киприан (Керн), архим. *Антропология святого Григория Паламы*, с. 76.

⁶⁵⁵ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 29.

⁶⁵⁶ Глубоковский Н. Н. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании*. С. 500.

⁶⁵⁷ Там же. С. 510.

Однако, плоть и грех не одно и то же⁶⁵⁸. *Аμαρτία* не покрывается *σάρξ* и не связано с ней «исключительно по своему источнику в манихейском смысле»⁶⁵⁹. Плотная греховность не равняется плотяности самой по себе, и греховность «эссенциально ничуть не совпадает с плотяностью»⁶⁶⁰, ибо плоть усваивается Иисусу Христу (Рим. 8:3; 1:3; 7:4; 1 Кор. 11:27 и др.) вместе с безгрешностью (2 Кор. 5:21; Евр. 7:26; 4:15)⁶⁶¹. Да и если бы плоть сама по себе была греховной, это приводило бы к неприемлемому дуализму в этике и никак не могло бы согласоваться с учением того же Апостола о теле, как храме Святого Духа (1 Кор. 6:19–20), и о возможности приносить тело Богу в жертву живую, святую, благоугодную (Рим. 12:1)⁶⁶².

Только жизнь, не согласную с нравственным законом, святой Павел называет хождением по плоти» (Рим. 8:1, 4), или «во плоти» (2 Кор. 10:3), а прелюбодеяние, блуд, нечистоту, непотребство, идолослужение, волшебство, вражду, споры, пьянство, бесчинство и тому подобное называет «делами плотскими» (Гал. 5:19–21)⁶⁶³. В своих проявлениях и действиях плоть пользуется различными силами человека: умом, волей и телом (Рим. 6:6, 13). Она, по причине порабощения демонической силе⁶⁶⁴, становится противоборствующей духовным устремлениям человека⁶⁶⁵. В этом смысле плоть оказывается «отправлением и базисом гре-

⁶⁵⁸ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 433.

⁶⁵⁹ Глубоковский Н. Н. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании*. С. 511.

⁶⁶⁰ Глубоковский Н. Н. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании*. С. 502.

⁶⁶¹ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 33.

⁶⁶² Киприан (Керн), архим. *Антропология святого Григория Паламы*, с. 76–77.

⁶⁶³ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 29.

⁶⁶⁴ Глубоковский Н. Н. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании*. С. 439.

⁶⁶⁵ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 466.

ховности»⁶⁶⁶, поэтому Апостол и свидетельствует о себе: «Тем же убо сам аз умом моим работаю закону Божию, плотию же закону греховному» (Рим. 7:25). Плоть бывает лишь слепым орудием «закона греховного» (Рим. 7:23). «Отсюда и субъектом везде является целостная личность, пленяемая грехом во всём своём составе безызытно»⁶⁶⁷.

6.2. ДУХОВНАЯ СТОРОНА

Раскрывая проявление духовной стороны человека, божественный Апостол использует три выражения: дух (*πνεῦμα*), ум (*νοῦς*) и внутренний человек (*ὁ ἑσὼ ἀνθρώπος*).

6.2.1. Дух

Πνεῦμα — это та нематериальная часть человека, которая его связывает с вечным и непреходящим миром. Это то начало возрождённой жизни, которое Адам не мог передать своим потомкам, но которое даётся Христом⁶⁶⁸. Природа духа «есть жизнь в Боге вниманием и произволением с преданностью Ему и усердным угодием чрез строгое исполнение воли Его, или Его заповедей»⁶⁶⁹.

У Апостола *πνεῦμα* почти всегда имеет психологическую нагрузку. Он может обнимать как нравственно доброе (Рим. 8:10), так и греховное (2 Кор. 7:1) и поэтому нуждается в освящении (1 Фес. 5:23), через которое становится духом Христовым *πνεῦμα Χριστοῦ*, или Духом Божиим *πνεῦμα Θεοῦ* (Рим. 8:9), т. е. духом обновлённым через общение с Духом Святым⁶⁷⁰.

Кроме широкого психологического смысла *πνεῦμα* в Послании имеет узкий нравственный смысл. Духом человек служит Богу (Рим. 7:6) и, таким образом, устанавливается гармония между

⁶⁶⁶ Глубоковский Н. Н. *Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании*. С. 511.

⁶⁶⁷ Там же. С. 510.

⁶⁶⁸ Киприан (Керн), архим. *Антропология святого Григория Паламы*. С. 80.

⁶⁶⁹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 479.

⁶⁷⁰ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 35.

«склонностями сердца и нравственными обязанностями»⁶⁷¹. Дух живёт для праведности (Рим. 8:10) — это его естественное предназначение⁶⁷².

Наконец, дух есть орган свидетельства Духа Божия (Рим. 8:16)⁶⁷³, но таковым он становится с восстановлением его в своих «правах и силе» благодатью Божией⁶⁷⁴.

6.2.2. Ум

Хотя πνεῦμα и νοῦς у Апостола идут рядом⁶⁷⁵, и многие толковники используют их как синонимы⁶⁷⁶, но «ум» все же имеет более узкое значение чем «дух». Он может быть назван функцией духа⁶⁷⁷. Как формальная способность духа, νοῦς может воспринимать в себе противоположное содержание и служить различным нравственным началом. Когда он подчиняется плоти, то становится непокоряющимся истине (Гал. 3:1), и потому нуждающимся в обновлении силой Божественного Духа (Гал. 12:2), через которое он становится νοῦς Χριστοῦ, — христианским просвещенным разумом (1 Кор. 2:16)⁶⁷⁸.

Но ум есть не только орган мысли и сознания⁶⁷⁹, но и орган «специально-нравственного сознания и нравственной потребности»⁶⁸⁰. В нём живет закон Божий (Рим. 7:22), и не только

⁶⁷¹ Розанов Н. *Обозрение посланий святых Апостолов*. С. 60.

⁶⁷² Лебедев В. *Послания святых Апостолов и Апокалипсис. Послание святого апостола Павла к Римлянам*. С. 137.

⁶⁷³ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 35.

⁶⁷⁴ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 494.

⁶⁷⁵ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 33.

⁶⁷⁶ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 444.

⁶⁷⁷ Допухин А. П. *Толковая Библия*, с. 462.

⁶⁷⁸ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 31–32.

⁶⁷⁹ Допухин А. П. *Толковая Библия*, с. 462.

⁶⁸⁰ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 32.

как предмет сознания, но и как «имманентное влечение к добру (θέλειν το καλόν, το αγαθόν — 7:19.21), как его собственный врождённый закон (ὁ νόμος τοῦ νοῦς μου — 7,23)»⁶⁸¹. Поэтому νοῦς со-улаживается закону Божию (Рим. 7:22) и внутренне⁶⁸² ему служит (Рим. 7:25).

Такой элемент природы ума проявляется теоретически в богопознании, свойственном даже язычникам (Рим. 2:14–15), а практически — в законе совести (Рим. 2:14–15), который, как написанный в сердце, есть не простое теоретическое знание добра и зла, но нравственно волевая сила, влекущая человека к добру⁶⁸³.

6.2.3. Внутренний человек

Термин «внутренний человек — ὁ ἔσω ἀνθρώπος» встречается в трёх посланиях (Рим. 7:22; 2 Кор. 4:16 и Еф. 3:16). Характеристические черты внутреннего человека, которые бы принципиально отличали его от духа и ума, назвать трудно. Скорее всего, их нет. Поэтому одни считают, что внутренним человеком Апостол называет ум⁶⁸⁴, другие полагают, что внутренний человек — это «дух, проявление жизни которого составляет страх Божий, требование совести и недовольство ничем тварным»⁶⁸⁵, третьи же видят в нём просто термин обобщающий ум и сердце⁶⁸⁶. Но несмотря на такое сходство в терминологии Апостола, выражающую внутренний мир человека, всё же можно обозначить некоторое различие в понятиях: πνεῦμα (дух) в основном обозначает принцип; νοῦς (ум) — орган религиозно-нравственной жизни, а ὁ ἔσω ἀνθρώπος означает самую личность, поскольку она живёт, сознаёт и чувствует по духу умом⁶⁸⁷.

⁶⁸¹ Там же.

⁶⁸² Лопухин А. П. *Толковая Библия*, с. 462.

⁶⁸³ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 32

⁶⁸⁴ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 461.

⁶⁸⁵ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 437.

⁶⁸⁶ Киприан (Жерн), архим. *Антропология святого Григория Паламы*. С. 82.

⁶⁸⁷ Мышцын В. *Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры*. С. 38.

7. Судьба Израильского народа

7.1. ПРИЧИНА ИЗБРАНИЯ

Вопрос о причине избрания Богом именно еврейского народа является спорным. Некоторые причину видят в особой религиозной настроенности Израиля⁶⁸⁸. Другие же (Фишер), указывая на историю Израиля, как историю «отпадения от Бога»⁶⁸⁹, утверждают, что еврейский народ для великого служения был избран потому, что Господь хотел явить Свою силу в народе неспособном к верности и благодарности Богу⁶⁹⁰.

М. Э. Поснов, изъясняя Рим. 11:2: «ихже прежде разуме» (ὅν προέγνω), обращается к этимологии понятия προέγνωσκειν. Προέγνωσκειν (знать, усматривать, избирать, любить) соответствует ветхозаветному понятию אָט (яда) в приложении к избранию Израиля (Ос. 13:5; Ам. 3:2), а в этих случаях אָט означает, что «Бог в любви, или по любви избрал в Своё достояние народ еврейский»⁶⁹¹. Поэтому и в Рим. 11:2 προέγνωσκειν означает, что Бог, ещё прежде чем осуществилось общение Иеговы со Своим народом, избрал Израиль в Своё собственное достояние, именно, в силу любви⁶⁹². Но, почему только к еврейскому народу Бог проявил особую любовь через избранничество М. Э. Поснов не говорит. Видимо, ко времени жизни Авраама, от которого берёт начало избранный народ, человечество настолько отпало от истинного Бога, что только Авраам способен был поверить Богу и это вошло к нему в праведность (Рим. 4:3): он стал наследником обетования (Рим. 4:13), родоначальником Божьего народа (Быт. 17:7–8). Однако, по мысли святого Апостола, не все потомки Авраама по плоти являются наследниками обетования (Рим. 9:6–8), не все «телесные потомки Израиля»⁶⁹³ — израильтя-

⁶⁸⁸ Соловьёв В. С. *Еврейство и христианский вопрос. Православное обозрение*. 1884. № 8. С. 763.

⁶⁸⁹ Розанов Н. П. *Будущность еврейского народа*. М., 1901. С. 13.

⁶⁹⁰ Там же. С. 12.

⁶⁹¹ Поснов М. Э. *О судьбах библейского Израиля*. С. 492–493.

⁶⁹² Там же. С. 493.

⁶⁹³ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 482.

не по духу⁶⁹⁴, т. е. избранничество не связано с какой-то национальностью и не зависит от национальных черт. «Бог взыскует родства не по естеству, — пишет блаженный Феодорит, — но по добродетели»⁶⁹⁵. Святитель Феофан (Говоров) в самом слове «Израиль» основное значение видит, как «зритель Бога»⁶⁹⁶. «Богозрение, — говорит он, — есть высшее духовное совершенство, которое дается, приходит и приемлется по омертвлении чресла, как у Иакова в борьбе с духовным мужем, чем означается умертвие страстей»⁶⁹⁷. Поэтому не всякий еврей является избранным, истинным израильтянином, а только тот, кого в Ветхом Завете выделяло слово обетования (пример Исаака и Иакова — 9:7–10)⁶⁹⁸, а в Новом Завете, кого выделяет слово Благовестия⁶⁹⁹, т. е. избран тот, кто ожидал и принял Обетованного.

7.2. ПРЕИМУЩЕСТВА ИУДЕЙСКОГО НАРОДА. Рим. 3:2; 9:4–5

Преимущество иудеев перед другими народами в том, что Бог, признав их достойными⁷⁰⁰, вверил им слово Божие (Рим. 3:2). Им принадлежали обетования (Рим. 9:4) Божии, которые находятся во всём ветхозаветном Писании⁷⁰¹. «Значение вручения слов Божиих состояло в том, — пишет А. Иванов, — что народ Израильский избирался быть посредником между Богом и другими народами, быть для них проповедником истинной религии»⁷⁰².

⁶⁹⁴ Виноградов П. *Святой апостол Павел, как обличитель иудейства*. СПб., 1874. С. 119–120.

⁶⁹⁵ Блаженный Феодорит, еп. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 103.

⁶⁹⁶ Феофан (Говоров), свт. *Толкование 9–16 глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 24.

⁶⁹⁷ Там же.

⁶⁹⁸ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. М., 1855. С. 101–106.

⁶⁹⁹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 26.

⁷⁰⁰ Блаженный Феофилакт, архиеп. *Толкование на Новый Завет*. С. 306.

⁷⁰¹ Лопахин А. П. *Толковая Библия*. С. 422.

⁷⁰² Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 45.

В этом смысл усыновления иудеев Богом, Который называл Себя их Отцом (Исх. 4:22; Втор. 14:1; Ос. 11:1)⁷⁰³.

Бог, в знак своего присутствия среди иудейского народа⁷⁰⁴, прославил его многими чудесами (Исх. 1:21; 24:16–17; 40:34; 3 Цар. 8:10–11 и др.). Преимущество иудеев и в том, что им дан был через Моисея закон, который подробно регламентировал их жизнь, как личную, так и общественную. Закон объединил свреев в теократическое государство⁷⁰⁵. Благодаря своему избранию, только иудеи совершали законное священнодействие⁷⁰⁶.

«Если другие народы, — замечает Гофманн, — гордились мужами, от которых они произошли, то этому (еврейскому) народу принадлежат те, на которых Церковь Божия взирает, как на своих предков»⁷⁰⁷. Однако, надо помнить, что преимущества давались иудейскому народу не просто так, а ради высокой цели⁷⁰⁸, которая больше всего и возвышала израильский народ над другими: от него «произошёл Тот, в Личности Которого находит своё завершение (осуществление) исторически-подготавливавшееся спасение, именно Иисус Христос, как человек⁷⁰⁹, и в то же время «сын над всеми Бог» (Рим. 9:5)⁷¹⁰.

7.3. ПРИЧИНА ОТПАДЕНИЯ

Иудеи, обладая величайшими преимуществами, которые должны были приготовить их к принятию Мессии, Избавителя, оказались не способными увидеть в Иисусе Христа, оказались не способ-

⁷⁰³ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 480.

⁷⁰⁴ Феофан (Говоров), свт. *Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 19–20.

⁷⁰⁵ Там же. С. 30.

⁷⁰⁶ Блаженный Феодорит, еп. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 102.

⁷⁰⁷ Поснов М. Э. *О судьбах библейского Израиля*. С. 166.

⁷⁰⁸ Блаженный Феофилакт, архиепископ Болгарский. *Толкование на Новый Завет. Послание святого апостола Павла к Римлянам*. С. 346.

⁷⁰⁹ Поснов М. Э. *О судьбах библейского Израиля*. С. 166.

⁷¹⁰ Феофан (Говоров), свт. *Толкование 9–16 глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 25

ными войти в Его Церковь⁷¹¹. Закон, который, по сути, имел целью Христа и «своими обрядовыми предписаниями прообразовал Его, и нравственно воспитывал народ для Него»⁷¹², иудеи обратили в самоцель. Христос стал для них камнем преткновения (Рим. 9:32–33).

Таким образом, получилось, что Израиль чего искал, того не получил (Рим. 11:7). Не получил потому, что «не воздал должное благодати. Он делал дела закона и этими одними трудами своими и усилиями чаял получить искомое, забыв, что получение сие при всём том есть дело благодати, верою приемлемое, а не по праву приходящее»⁷¹³.

7.4. БУДУЩНОСТЬ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА

Неужели иудеи «согресиши, да отпадут?» — спрашивает Апостол и сам же отвечает: «Да не будет. Но тех падением спасение языком» (Рим. 11:11), чтобы некоторые из первых, поревновав последним⁷¹⁴, спаслись⁷¹⁵. По мысли Н. Н. Глубоковского, в обращении самого Павла «таится священный залог» возможности прозрения и обращения иудеев «по милости Божией, чем устраняется горделивое превозношение облагодатствованного язычества»⁷¹⁶. Когда же произойдёт такое прозрение?

Апостол Павел приоткрывает тайну неведения и учит, что когда языческий мир в целом войдет в Церковь Христову⁷¹⁷, тогда «весь Израиль спасется» (Рим. 11:25–26). Выражение «весь Израиль спасется» указывает с одной стороны, что иудейский народ, как нация⁷¹⁸ в несравненном своём большинстве⁷¹⁹ всё же войдёт

⁷¹¹ Поснов М. Э. *О судьбах библейского Израиля*. С. 167.

⁷¹² Иванов А. *Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета*. С. 102.

⁷¹³ Феофан (Говоров), свт. *Толкование 9–16 глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 146.

⁷¹⁴ Там же. С. 198.

⁷¹⁵ Поснов М. Э. *О судьбах библейского Израиля*. С. 497.

⁷¹⁶ Глубоковский Н. Н., проф. *Учение о предопределении*. С. 20.

⁷¹⁷ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 496.

⁷¹⁸ Там же.

⁷¹⁹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование 9–16 глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 181.

в Церковь⁷²⁰, и в то же время это выражение у Апостола означает всех верующих⁷²¹, «кто бы они ни были; потому что собственно они-то и суть Израиль»⁷²².

Говоря об обращении в христианство иудейского народа как нации, почти все экзегеты согласны в том, что произойдёт оно ко времени второго пришествия Христова. По поводу же непосредственных к этому побуждений мнения расходятся.

Немецкий учёный Нагель считает, что перед обращением ко Христу евреи образуют своё государство со столицей в Иерусалиме, которое войдёт в коалицию антихристианских государств, выступающих, во главе с антихристом, против Церкви. В это время Сам Господь с небесными силами противостанет антихристу и победит его, после чего Христос со всеми святыми начнёт судить мир. Оставшаяся в живых часть Израиля, увидев славу, в которой явятся со Христом святые из язычников, испустит, по слову Захарии, вопль (Зах. 13:9) и «устремится со всей силой в двери ещё открытого Царства Христова»⁷²³. Таким образом, как считает Нагель, Израиль будет принят в Церковь Христову и здесь проявит особую жизнедеятельность, чтобы внести свой вклад в раскрытие силы Христовой, и тогда произойдёт настоящее духовное воскресение, о котором говорит апостол Павел (Рим. 11:15)⁷²⁴.

Не вдаваясь в подробности, однозначно можно говорить о неприемлемости гипотезы Нагеля (её придерживался и Гофманн⁷²⁵), допускающую обращение ко Христу уже после Страшного суда. Как бы исправляя эту ошибку, но впадая в другую, протоиерей П. А. Светлов⁷²⁶ для обращения евреев допускает возможность особого явления Христова перед Его вторым пришествием.

⁷²⁰ Поснов М. Э. *О судьбах библейского Израиля*. С. 507.

⁷²¹ Блаженный Феодорит, еп. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 127.

⁷²² Феофан (Говоров), свт. *Толкование 9–16 глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 181.

⁷²³ Розанов Н. П. *Будущность еврейского народа*. С. 9–10.

⁷²⁴ Там же. С. 10.

⁷²⁵ Поснов М. Э. *О судьбах библейского Израиля*. С. 508.

⁷²⁶ Светлов П. А., прот. *Обращение евреев к вере в конце веков*. СПб., 1903. С. 71–75.

Своеобразную версию возможности обращения иудеев в христианство находим у нашего философа В. С. Соловьева⁷²⁷. По его мнению, в христианство иудеев может привлечь только сильная власть, а в конце XIX в. её реально создать только при союзе римско-католиков и православных (на примере поляков и русских), причём Православная Церковь должна принять верховное главенство Римского папы. «Объединение христианства, — пишет Соловьев, — будет великим разделением иудейства: но если разделение христианства было для него бедствием, то разделение Израиля будет для него великим благом. Лучшая часть еврейства войдёт в христианскую теократию, а худшая останется вне её... И когда евреи войдут в христианскую теократию, они принесут то, в чём их сила»⁷²⁸. В. С. Соловьёв, как и впоследствии протоиерей А. Мень⁷²⁹, считает, что в конце времён весь Израиль спасётся в буквальном смысле.

Как видим, несмотря на то, что о некогда избранном народе много написано и пишется, его будущность остаётся тайной (Рим. 11:25). На основании Послания к Римлянам определённо можно говорить только то, что к концу мира большая его часть всё же обратится ко Христу (Рим. 11:26). Церковное Предание, которое выражают такие древние толковники как святой Иоанн Златоуст, блаженный Феодорит, блаженный Августин, особую роль в таком обращении возлагает на второе пришествие пророка Илии, применительно к пророчеству Малахии (4:5–6)⁷³⁰.

8. Отношение к власти

8.1. Рим. 13:1–7 в РУССКОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

Апостол Павел призывает римских христиан пребывать в повиновении государственной власти, возможно, такое наставление

⁷²⁷ Соловьев В. С. *Еврейство и христианский вопрос // Православное обозрение*. 1884. № 8. С. 755–772; № 9. С. 76–114.

⁷²⁸ Там же. № 9. С. 112–113.

⁷²⁹ Мень А., прот. *Словарь по Библиологии*. С. 30.

⁷³⁰ Виноградов Н. *О конечных судьбах мира и человека*. М., 1889. С. 57–66.

было продиктовано известием о их неповиновении языческим властям⁷³¹.

Апостол языков был римским гражданином и ценил это звание (Деян. 16:37; 22:25). Его верный спутник — Деесписатель Лука, постоянно подчеркивал лояльность Апостола по отношению к власти (Деян. 17:6–9; 18:12–17). «К такой же лояльности он призывает и своих римских читателей»⁷³².

Рассматривая Рим. 13:1–7, необходимо учитывать, что время, когда апостол Павел писал в Рим, — начало правления императора Нерона, когда императорская власть стояла на должной высоте, — весьма благоприятствовало такой оценке римской государственной власти. К концу века положение изменилось. Для Тайнозрителя в Апокалипсисе, Рим есть Вавилон, великая блудница (17 гл.)⁷³³, а память о Нероне дает материал для образа зверя (13; 17:8–11)⁷³⁴. Но и в эпоху начавшихся гонений апостол Петр призывал христиан оказывать послушание носителям власти (1 Пет. 2:13–17).

Христианство никогда не призывало к политической или социальной революции. У него совсем другая задача. Церковь должна приводить людей к Богу и богообщению. Каждый член Церкви «является Божиим домостроителем»⁷³⁵. Тем не менее, всякий христианин является и гражданином того или иного государства, задачи которого в основном определяются устройством земного благополучия⁷³⁶ своих подданных. Поэтому вопрос о взаимоотношениях христианина, как «Божиего домостроителя», с земными властителями (тем более, что последние не всегда бывают единоверными, а иногда и богоборцами), с самого зарождения христианства очень актуален.

⁷³¹ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 502.

⁷³² Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 228.

⁷³³ Андрей, архиеп. *Толкование на Апокалипсис*. М., 1901. С. 139.

⁷³⁴ Кассиан (Безобразов), еп. *Христос и первое христианское поколение*. С. 228.

⁷³⁵ Победоносцев К, Тихомиров Л. *Личность, общество и Церковь*. М., 1913. С. 16.

⁷³⁶ Там же.

По общему мнению наших экзегетов в Рим. 13:1–7 святой Апостол говорит только о принципе⁷³⁷ «гражданской жизни»⁷³⁸, не входя в подробности этого вопроса⁷³⁹. Живя в государстве, христианин должен руководствоваться тем, что сама по себе власть не есть нечто извне навязанное человечеству. «Законы общественной, а стало быть и государственности и политики развиваются из психологического источника»⁷⁴⁰. Власть есть внутренняя необходимость человека в его общественном состоянии⁷⁴¹, она вытекает из глубин человеческого духа⁷⁴². Её целью есть правда, как выражение человеческой жизни⁷⁴³, и общее благо⁷⁴⁴. «Напротив, безначалие везде есть зло и производит замешательство»⁷⁴⁵. «В истории, — пишет Л. Тихомиров, — мы знаем лишь очень относительные случаи анархии, но и в них человечество становится жертвой таких бедствий, что готово подчиниться скорее какой угодно жестокой и несправедливой власти, лишь бы только её господство дало общий для всех и всем известный порядок»⁷⁴⁶.

Таким образом, власть, как порядок, есть Божественное учреждение (Рим. 13:1). В этом смысле ей принадлежит священная неприкосновенность⁷⁴⁷, ибо все, что творит Бог — «добро» (Быт. 1), Поэтому Апостол и увещевает подчиняться власти: «Несёт бо власть аще не от Бога, сущие же власти от Бога учинены суть» (Рим. 13:1)⁷⁴⁸.

⁷³⁷ Блаженный Феофилакт, архиеп. Болгарский. *Толкование на Новый Завет. Послание святого апостола Павла к Римлянам*. С. 372.

⁷³⁸ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 503.

⁷³⁹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование 9–16 глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 268.

⁷⁴⁰ Тихомиров Л. *Монархическая государственность*. Ч. 1 и 2. М., 1905. С. 6.

⁷⁴¹ Там же. С. 15.

⁷⁴² Там же. С. 16.

⁷⁴³ Там же. С. 19.

⁷⁴⁴ Чичерин Б. *Курс государственной науки. Общее государственное право*. М., 1894. С. 4–7.

⁷⁴⁵ Иоанн Златоуст, свт. *Толкование на послание к Римлянам*. С. 555.

⁷⁴⁶ Тихомиров Л. *Монархическая государственность*. Ч. 1 и 2. М., 1905. С. 15.

⁷⁴⁷ Филарет (Дроздов), митр. *Слова и речи*. Изд. 2. Ч. 2. М., 1848. С. 134.

⁷⁴⁸ На основании этих слов святого Павла «христианские государи (со времени Людовика Благочестивого) стали обозначать себя, как правителей “Милостию Божией”» (Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 503).

То есть, всякая власть от Бога: добрые правители поставляются Богом⁷⁴⁹ — «та власть от Бога, которая поощряет добро и наказывает зло»⁷⁵⁰, а «худым (Бог) попускает быть начальниками за грехи людские»⁷⁵¹. Протоиерей А. М. Иванцов-Платонов отмечает, что «во всяком народе известная форма государственного устройства, законодательства и управления не есть явление случайное, но находится в тесной связи с нравственными свойствами и расположениями самого народа. Процветание народной жизни под управлением государей мудрых и добрых, и упадок её, при государях нечестивых и безнравственных, независимость народа, или порабощение его другим народом, находятся в тесной связи с нравственным расположением народа, служат справедливым возмездием нравственной доблести или нравственной вины его»⁷⁵².

Апостол Павел допускает возможность правителям, как охранителям безопасности, порядка, права и свободы подвластных⁷⁵³, использовать силовые формы правления (Рим. 13:2–4). «О царях, князьях и судьях, — лишет преподобный Иосиф Волоцкий, — говорят святые апостолы, — о том, что они получили власть от Господа Бога для наказания преступников и для поощрения делающих добро»⁷⁵⁴.

Однако государство только на тоталитарных методах управления долго не устоит. «Никогда ещё, — замечает известный русский мыслитель И. Ильин, — страх не воспитывал правосознания, и рабский порядок жизни не вел людей к свободному повиновению. Нигде ещё и никогда тирания не поучала граждан чтить закон и право и не прививала им добровольной лояльности»⁷⁵⁵.

⁷⁴⁹ Блаженный Феодорит, еп. *Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла*. С. 139–140.

⁷⁵⁰ Аверкий (Таушев), архиеп. *Руководство к изучению Священного писания Нового Завета*. С. 206.

⁷⁵¹ Феофан (Говоров), свт. *Толкование 9–16 глав послания святого апостола Павла к Римлянам*. С. 269.

⁷⁵² Иванцов-Платонов А. М., прот. *О наших нравственных отношениях и обязанностях*. М., 1894, С. 38.

⁷⁵³ Тихомиров А. *Монархическая государственность*. Ч. 4. М., 1905. С. 2.

⁷⁵⁴ Иосиф Волоцкий, прп. *Просветитель*. М., 1993. С. 322.

⁷⁵⁵ Ильин И. *Собрание сочинений*. Т. 2. Кн. 1. *Наши задачи*. М., 1993. С. 228.

Поэтому апостол Павел наставляет повиноваться не из страха наказания, но и по совести (Рим. 13:5). «Честным, верным, законопослушным можно быть только самому, по личной убежденности, в силу личного решения, по зову личной чести и совести, из чувства собственного достоинства, на основе крепкой веры в Бога»⁷⁵⁶.

Свои гражданские обязанности христианин должен исполнять при любых обстоятельствах. Как гражданин, он должен быть лояльным к любому правительству, «хотя бы это правительство и принимало строгие меры к искоренению христианской веры»⁷⁵⁷. Так поступали первые христиане во времена страшных гонений, молясь о своих гонителях, языческих властях⁷⁵⁸. Этими побуждениями, руководствовалась Церковь в период советского государственного атеизма⁷⁵⁹. И причина здесь не в приспособленчестве христиан.

Христианство исходит из того, что всякая борьба против власти движется страстями⁷⁶⁰, и, как таковая, не только стремится умерить деспотизм, прекратить несправие и злоупотребления исторической власти, но она расшатывает и ослабляет сам принцип власти⁷⁶¹. «Не уважать свою власть, — пишет И. Ильин, — есть не признак «критического ума» и «свободы мысли», это есть сущее несчастье, грозящее предательством и разложением»⁷⁶².

Тем не менее, христианин не является безмолвным винтиком государственной машины. При всей своей лояльности к властям он имеет «право суждения»⁷⁶³ о их действиях. Апостол Павел сам показывал пример такого отношения к действиям властей (Деян. 16:36–37; 22–25).

⁷⁵⁶ Там же. С. 229.

⁷⁵⁷ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 504.

⁷⁵⁸ Климент Римский, свт. *Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских*. Прил. 1. Рига, 1994. С. 398.

⁷⁵⁹ Цыпин Е., прот. *История Русской Православной Церкви 1917–1990*. М., 1994. С. 86.

⁷⁶⁰ Ильин И. *Собрание сочинений*. Т. 2. *Наши задачи*. С. 404.

⁷⁶¹ Там же.

⁷⁶² Ильин И. *Собрание сочинений*. Т. 2. Кн. 2. М., 1993. С. 85.

⁷⁶³ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 503.

Рассматривая наставления святого Апостола подчиняться властям по совести (Рим. 13:5), необходимо иметь в виду и то, что совесть у христианина имеет «ясно выраженную волю Христову»⁷⁶⁴. Поэтому, если требования властей противоречат требованию совести, то христианин обязан более повиноваться голосу совести, чем требованиям властей (Деян. 4:19). Если мы имеем «страх пред Богом... — говорит блаженный Феофилакт, — то мы не должны повиноваться царям, когда они приказывают что-либо безнравственное. Ибо страх Божий умеет побеждать и почтение к царям»⁷⁶⁵. А. П. Лопухин считает, что «право неисполнения повелений власти предоставляется Апостолом только и исключительно в делах религии, когда государственная власть начинает деспотическими мерами искоренять истинную веру»⁷⁶⁶.

Таким образом, христианин должен прежде всего осознавать свое истинное предназначение: быть гражданином «Небесного града», он должен стоять за свою веру, «не уступая ни на шаг»⁷⁶⁷. В то же время, каждый должен помнить, что путь к «Небесному граду» лежит через «земное царство», и, будучи его гражданином, христианин должен руководствоваться словами Спасителя: «Воздадите убо кесарева кесарю, и Божия Богови» (Мф. 22:21).

8.2. Рим. 13:1–7 в западной библеистике

Западные исследователи отмечают, прежде всего, отсутствие явной связи отрывка 13:1–7 с контекстом. Для О. Михеля, к примеру, очевидно, что 12:21 продолжается в 13:8; он указывает, в частности, на повторение *μῦθε* в 12:17 и 13:8 как вводное слово к парафразе заповеди о любви к ближнему. Кранфильд говорит, что в качестве аргументов в пользу этого несоответствия указывали на: а) отличие стиля этого фрагмента от общего стиля окружающего его текста; б) отсутствие эсхатологических мотивов ввиду 12:2 и 13:11–14; в) нехристологический характер отрывка, апел-

⁷⁶⁴ Там же.

⁷⁶⁵ Блаженный Феофилакт, архиеп. *Толкование на Новый Завет. Послание святого апостола Павла к Римлянам*. С. 204.

⁷⁶⁶ Лопухин А. П. *Толковая Библия*. С. 504.

⁷⁶⁷ Там же.

лирующего только к установлению Бога-Творца; г) резкое отличие идеи силовой структуры государства от проповеди любви в 12:9–21 и 13:8–10. Михель не находит в этом фрагменте ничего характерного для раннего христианства и считает его «eine selbständige Einlage» (самостоятельной вставкой), как и Э. Кеземан, называющий его самостоятельным блоком, чужеродным телом в Павловом паренезисе со своей особой целью (ein selbständiger Block, der angesichts seines singulären Skopus zugespitzt ein Fremdkörper in der paulinischen Paränese)⁷⁶⁸. Для объяснения этой чужеродной вставки исследователи предполагают какие-нибудь особенные исторические обстоятельства, побудившие ап. Павла сделать эту вставку (Михель, Кеземан), или же отрицают авторство Павла (Паллис, О'Нейл). На приведенные выше аргументы об отсутствии связи отрывка с окружающим текстом Кранфильд отвечает указанием на предполагавшиеся связи, например: сказав в 12:9–13 об отношениях христиан между собой и в 12:14–21 об отношениях к внешним, Павел переходит к их обязанностям по отношению к властям (Лагранж); или сказанное в гл. 12 о невоздаянии злом за зло могло вызвать вопрос об отношении к власти, которая применяет насилие к злодеям (Леенхардт). В общем же следует заметить, говорит Кранфильд: хотя ничего удивительного в обращении Апостола к этой теме нет, т. к. отношения с властями должны были беспокоить раннюю Церковь и вопрос этот, скорее всего, стоял остро на повестке дня, всё же связь этого фрагмента с окружающим контекстом проблематична, и ещё неожиданней, что Павел в такой мере положительно говорит о властях⁷⁶⁹. Некоторые думают, что это может быть обязано первым нескольким относительно спокойным годам правления Нерона⁷⁷⁰. Однако неверно было бы думать, что христология отсутствует здесь только

⁷⁶⁸ Michel O. *Der Brief an die Römer*. Göttingen, 1966. S. 289, 312; Cranfield. Vol. II. P. 651; Käsemann E. *An die Römer* (Handbuch zum NT). Tübingen, 1973. S. 337.

⁷⁶⁹ Cranfield. Vol. II. P. 652–653.

⁷⁷⁰ Theobald M. *Römerbrief*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992–93. T. 2. S. 88; Pilgrim W.E. *Uneasy Neighbors: Church and State in the New Testament*. Minneapolis: Fortress, 1999. P. 28–29.

потому, что о Христе явным образом не упомянуто. Для ап. Павла христология была не чем-то добавочным к некоему более обширному своду богословия, но «центральной точкой, с которой он обозревал весь замысел Божий»⁷⁷¹. Власть и повиновение ей в глазах христианина приобретают совершенно новый смысл после Голгофы и Воскресения и потому, если не прямо, то косвенно увещание по поводу отношения к власти носит христологический характер. Джуит и Котански отмечают, что некоторые ученые полагали весь отрывок непапавовой интерполяцией (кроме упомянутых Паллиса и О'Нейла, С. Eggenberger, 1944, Е. Barnikol, 1961, J. Kallas, 1964–65, Schmithals, W. Munro, 1983, 1990), но аргументы в пользу этого слабы и представляются скорее выдвинутыми из-за впечатления, что Апостол здесь «поддерживает тиранов», как выразился О'Нейл. Другие исследователи ставили под сомнение фрагмент на основании рассмотрения его стиля, словаря, риторических приемов. Джуит и Котански разбирают еще четыре довода в поддержку интерполяции и показывают их слабость. Что касается подлинности отдельных стихов отрывка, то Рудольф Бультман предполагал, что 13:5 является глоссой для подкрепления увещания об уплате налогов в ст. 6, а Зигфрид Шульц — «кафолической» глоссой, расширяющей призыв подчиняться властям. Оба основывались на том, что обращение к совести в ст. 5 лишает смысла апелляцию к страху в ст. 3–4. Это предположение критиковали Вальтер Шмитальс, Эрнст Кеземан и Вило Рейккинен на основании единства стиля и лексики этого стиха с остальной частью отрывка. Еще менее вероятно мнение (Р. F. Beatrice) о ст. 13:6а и 7в как глоссах.⁷⁷²

Джеймс Данн также отвергает предположения о всем фрагменте как глоссе, указывая на влияние здесь литературы премудрости, отмечавшейся и ранее, и на общность тем отрывка с темами всего Послания: делание добра/добро (2:7, 10 и 13:3–4), честь/похвала (2:7, 10 и 13:3), зло (2:9 и 13:3–4), гнев (2:5, 8 и 13:4), осуждение (2:3 и 13:2), совесть (2:15 и 13: 5). Кроме того, можно ви-

⁷⁷¹ Morrison C. D. *The Powers that Be: earthly rulers and demonic powers in Romans 13:1–7*. London, 1960. P. 112.

⁷⁷² Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. *Romans: A commentary...* P. 783–784.

деть, как увещание 12:14–21 продолжается в 13:1–7: наставление о том, как поступать по отношению к враждующим естественно ведет к мысли о политической реальности, в которой жили римские христиане⁷⁷³.

В стилистико-риторическом отношении все исследователи усматривают здесь паренезис с элементами диатрибы. Джуит и Котански делают фрагмент таким образом: после вступительного увещания 13:1а следуют три взаимосвязанных довода и, наконец, этическое заключение об уплате налогов (так U. Wilckens, 1978). Они приводят и другие взгляды на риторическую структуру отрывка: Н. Merklein (1989) видит здесь два довода: 13:1–2 и 13:3–4, заключение, 13:5, и применение к читателям, 13:6–7; U. Duchrow (1970) предлагает: тезис, 13:1а, богословское основание, 1б — 2, практический довод, ст. 3–4, вывод из главного тезиса, ст. 5, еще один практический довод, ст. 6, и особый паренезис, ст. 7 (так же V. Riekkinen, 1980, S. Schreiber, 2005); R. H. Stein (1989) предполагает хиазм: 13:1б — 2 = А; 13:3–4 = В; 13:5б = В'; 13:5в = А', что, впрочем, сомнительно⁷⁷⁴.

Интерпретация данного отрывка сильно зависит от конфессиональной принадлежности, моральной позиции и политических взглядов толкователя. В увещании Апостола подчиняться властям видели предостережение против участия в зилотском еврейском движении (С. Н. Dodd, E. Vammel, M. Borg), против революционной агитации (W. Lütgert), против беспокойства, которое угрожает легко уязвимой еврейской общине Рима (N. Elliott), против нездорового энтузиазма христиан, считавших, что в наступившую мессианскую эру требования государства можно не выполнять (E Käsemann, R. Walker). Вило Рейккинен сделал подробный обзор исследований почвы, из которой могло произрастать это

⁷⁷³ Dunn J. D. J. *Romans*. Vol. II. P. 759. Подобные аргументы выдвигает Т. Шрейнер (Р. 677–678), указывая, что мнение Кеземана о подлинности отрывка, но независимости его от остальной части Послания должно быть отвергнуто и называя других экзегетов, защищавших связь фрагмента с предыдущим изложением похожими доводами: Sanday and Headlam, 1902; Barrett, 1991; Bruce, 1978; Wilckens, 1982; Fitzmyer, 1993; Stuhlmacher, 1994.

⁷⁷⁴ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 781. N. 2.

Павлово отношение к властям, причем поиски шли в направлении библейского иудаизма (W. Böld, 1962), эллинистического еврейства (U. Duchrow, 1970; W. Schrage, 1971; U. Wilckens, 1974; H.-W. Bartsch, 1958; E. Käsemann, R. Bergmeier, 2000), греко-римской культуры (V. Zsifkovits, 1964; A. Strobel, 1964), раннехристианских источников (G. Kittel, 1937; Duchrow; J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, 1976; G. Delling, 1970; L. Goppelt, 1961). Заключение Рейккинена состоит в том, что Рим. 13:1–7 не вписывается ни в один из предложенных фонов как источников Павловых воззрений, так что его взгляды следует считать сформировавшимися под разнообразным влиянием⁷⁷⁵. Джуит и Котански рассматривают отрывок в контексте римского гражданского культа (они указывают на следующие работы: K. Wengst, 1987; J. Eckert, 1987; D. Georgi, 1991; R. Heiligenthal, 1983; P. H. Towner, 1999; S. Schreiber, 2005, где сделаны шаги в этом направлении) и особенно в контексте Павловой миссии в Испанию⁷⁷⁶.

Джеймс Данн полагает существенной причиной, породившей умонастроение этого и подобных фрагментов в Новом Завете тот факт, что христианская община по этническому и культурному составу выходила за пределы еврейского народа и осознавала себя как *новый* Израиль, не тождественный старому, этнически предопределенному народу. Это влекло за собой и социально-политическую переориентацию. Если еврейская община за несколько столетий проживания в греко-римском мире укоренилась в нём, имела здесь даже свои привилегии и права, если уже сложилась традиция отношений ее с властями, то для христианской общины поиск своего места в этом мире только начинался. Крупный сдвиг в этом осознании связан был как раз с одним из основных мотивов написания Рим. (что признаёт большинство исследователей, различаясь только в трактовке деталей этого мотива): улаживание существовавших и еще могущих возникнуть трений между обеими частями общины — христиан из евреев и христиан из язычни-

⁷⁷⁵ Riekkinen V. *Römer 13. Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion*. Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Series B, 23. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1980. S. 95.

⁷⁷⁶ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 785–786.

ков. Апостол горячо желал разрушить всяческие барьеры между ними, но именно уничтожение этих барьеров и вело к новому политическому и социальному статусу общины, к необходимости выработки новой модели отношений с властями. Сознание этого вкуче со стремлением упрочить миссию на запад империи объясняет примирительный и даже идеализирующий характер и тон данного отрывка Рим. Этим может объясняться и то для многих современных комментаторов странное обстоятельство, что весь отрывок об отношении к властям завершается призывом платить налоги: неуплата налогов небольшой общиной (см. ниже о конкретных деталях ситуации с налогами у римских христиан) могла быстро привлечь внимание римских властей и навлечь суровые меры не только на римскую общину, но и на братьев за ее пределами⁷⁷⁷.

Переходя теперь к экзегетическому разбору, отметим важное различие в ст. 13:1: вместо Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω «Всякая душа да подчиняется высшим властям» (КП) некоторые древние западные свидетельства (второй папирус Честера Битти Р⁴⁶, Клермонтский кодекс, F и Бернеров кодекс, старолатинские переводы, Ириней, Ипполит, Тертуллиан, Амвросиаст) читают: πᾶσαις ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτάσσεσθε «всяким властям высшим подчиняйтесь». Мецгер предполагает, что переписчик хотел избежать габраизма πᾶσα ψυχή «всякая душа» = «всякий человек», «каждый», Кранфильд не сомневается в случайном пропуске слова ψυχή, а Джуйт и Котански предполагают возможность намеренного исправления с целью сделать ударение на подчинении «всякой власти»⁷⁷⁸, чего, как очевидно, ап. Павел не намеревался высказать.

⁷⁷⁷ Dunn J. D. J. *Romans*. Vol. II. P. 769–772; подобный взгляд высказывает также Byrne V. *Romans*... P. 386.

⁷⁷⁸ Metzger B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. UBS, London — New York, 1971. P. 528–529; Cranfield. Vol. II. P. 656; Jewett R., Kottansky R. D. & Epp E. J. *Romans: A commentary*... P. 780. Эти последние авторы делают интересное замечание (P. 787. N. 52), что семитизм πᾶσα ψυχή обычен, конечно же, в Септуагинте, но имеет редкие параллели и в классическом греческом, что отмечали уже G. Bertram и A. Dihle в ст. «ψυχή κτλ.» в TDNT. Vol. 9.

Под словом «власти» Апостол, несомненно, подразумевает политическую власть Рима, хотя в науке обсуждалось мнение о том, что ἐξουσίαι может означать здесь и ангельские силы (которые могут восприниматься и как действующие через земных правителей). Оно восходит к Мартину Дибелиусу (1909), и хотя сам он позже (1941) отказался от этой интерпретации, ее подхватили К. Л. Шмидт (1934, 1937), Г. Денн (1936), К. Барт (1938), О. Кульман (1951). Последний выдвинул в ее пользу 5 аргументов, каждый из которых был рассмотрен и отвергнут Кранфильдом: 1) в других местах, где у Павла употреблено множественное число ἐξουσίαι, оно относится к ангельским силам (1 Кор. 15:24; Еф. 1:21; 3:10; 6:12; Кол. 1:16; 2:10, 15; ср. 1 Пет. 3:22), — но надо учитывать контекст, который здесь явно отличается от всех этих контекстов; 2) концепция подчинения ангельских сил Христу после Его подвига играет важную роль у Павла и в раннем христианстве (они упомянуты в исповедных формулах, несмотря на краткость последних), — однако Новый Завет не дает надежных свидетельств в пользу этой концепции; 3) выражение τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τοῦτου в 1 Кор. 2:8, которое могло быть сказано одинаково о земных властях и ангельских силах, представляет собой превосходную параллель этого двойного отнесения, — но Кульман слишком вольно интерпретирует указанное место; 4) упоминание ангелов в 1 Кор. 6:3 в контексте судебной тяжбы иллюстрирует мысль о гражданских властях как исполнителях воли ангельских сил, — но Павел нигде не говорит, что подчинение ангельских сил Христу поставило их над верующими, напротив, Апостол подчеркивает свободу верных от ангелов; 5) раннее христианство разделяло верование позднего иудаизма в то, что за земными феноменами стоят ангельские силы, — однако Рим. 13:1–7 скорее основано на ветхозаветном учении, продолженном в сапиенциальной и апокалиптической литературе, о том, что земные власти в руках Божиих, и Он исполь-

Р. 617, и в чем можно убедиться поиском в TLG (они приводят найденные ими примеры: Платон, *Законы* 31b7; 791b 5; 831c 6; 839c 4).

зует их для Своих целей⁷⁷⁹. Джеймс Данн подчеркивает (с ним соглашаются Джуит и Котански), что под «властями» ап. Павел подразумевал не государство как таковое, а «политическую и гражданскую власть, с которой действительно имели дело его читатели»⁷⁸⁰.

Каково точное значение слова ὑποτάσσω, переведенного в КП «подчиняться», СП «быть покорным»? Стенли Портер показывает, что в большинстве случаев употребления ὑποτάσσειν в Новом Завете означает добровольное подчинение и что «Павел употребляет повелительное наклонение для повторного призыва к свободному подчинению, поскольку использование императива подразумевает способность отказа со стороны читателей»⁷⁸¹. Кранфильд считает, что распространенный перевод его как «слушаться», «быть послушным» (obey, to be obedient) в обычном смысле слова неверен. Хотя авторитетный словарь Лидделла-Скотта-Джонса⁷⁸² и дает такие значения, но приводит немного случаев употребления в этом смысле. В значении «слушаться», «быть послушным» Новый Завет употребляет три других слова: παιδαρχέω, πείθω и ὑπακούω. Из 21 случая встречаемости ὑποτάσσειν в Септуагинте⁷⁸³ только один (Дан. 6:13 в перев. Феодотиона) вполне соответствует указанному значению. В Новом Завете это слово встречается 30 раз, из которых значение послушания ясно в немногих местах (напр., Рим. 8:7), но в большинстве случаев трудно установить его точный смысл.

⁷⁷⁹ Cullmann O. *The State in the New Testament*, London, 1957. P. 95–96; Morrison C. D. *The Powers that Be...* P. 40–54; Cranfield. Vol. II. P. 656–659. Джуит и Котански указывают еще авторов, критиковавших мнение о том, что Павел подразумевал здесь ангельские силы: V. Riekkinen, Lutz Pohle, 1984, Wesley Carr, 1981, Frederick F. Bruce, 1983–84.

⁷⁸⁰ Dunn J. D. J. *Romans*. Vol. II. P. 759.

⁷⁸¹ Stanley E. Porter. «Romans 13:1–7 as Pauline Political Rhetoric». *Filologia neotestamentaria* 3 (1990). P. 122–123. См.: Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 788.

⁷⁸² Liddell H. G. and Scott R. *A Greek-English Lexicon*/rev. and augm. by H. S. Jones and R. McKenzie. Oxford, 1940. Repr. 1953.

⁷⁸³ По конкорданции Hatch E. and Redpath H. A. *A Concordance...* Graz, 1954. rep. of orig. ed. Oxford, 1897–1906.

Оно описывает отношение христиан к старшим членам Церкви (1 Кор. 16:16), гражданским властям (Тит. 3:1; 1 Пет. 2:13, Рим. 13:1, 5), Богу (Иак. 4:7), жен к мужьям (Еф. 5:22; Кол. 3:18; 1 Пет. 3:1, 5), рабов к хозяевам (1 Пет. 2:18), младших к старшим (1 Пет. 5:5), Церкви Христу (Еф. 5:24), христиан друг другу (Еф. 5:21). Последнее из упомянутых мест — *ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ* «подчиняясь друг другу в страхе Христовом» — Кранфильд считает ключевым для понимания значения этого слова. Этот стих следует сравнить с Рим. 12:10: *τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι* «каждый считай другого более достойным чести» (КП) и Флп. 2:3–4: *τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐτέρων ἕκαστοι* «в смирении почитая друг друга выше себя, каждый преследуя не собственную выгоду, но и выгоду других» (КП). В этих трех местах (Еф. 5:21, Рим. 12:10, Флп. 2:3–4) говорится об одном и том же, и таким образом выясняется значение глагола *ὑποτάσσεσθαι* τι: признавать, что другой, как представитель Христа в Мф. 25:40, может иметь на тебя гораздо более серьезные права, чем ты сам на себя (one has an infinitely greater claim upon one than one has upon oneself). В Рим. 13:1 *ὑποτάσσεσθαι* «подчиняться» властям означает признавать, что ты Самим Богом отдан в распоряжение власти, которая есть средство Божьего правления, установленное для добра, и что покорность ей поэтому составляет твой долг по отношению к ближнему, так что у нее больше прав на тебя, чем у тебя на самого себя. Отсюда ясно, что «подчинение» властям не означает слепого послушания любому их распоряжению и что окончательным судьей смысла этого «подчинения» является не власть, а Бог. Применительно к современной ситуации жизни христианина в демократическом обществе, он «может и потому должен делать всё возможное для поддержки государства как справедливого государства. Его *ὑποτάσσεσθαι* означает ответственное голосование при избрании парламента, в благоговении Христовом и в любви к ближнему, а поскольку такое голосование возможно только на основе соответствующий знаний, ясно, что он должен владеть, насколько это в его силах, наиболее полной и точной информацией о поли-

тических проблемах и неустанно бороться, в конституционных рамках, за справедливую политику, противостоя несправедливой»⁷⁸⁴.

Как на основании своего призыва Апостол указывает на то, что «нет власти, кроме как от Бога, а существующие поставлены Богом» (КП), что соответствует ветхозаветной и последующей иудейской традиции. Однако ст. 3 и 4 вызывают удивление исключительно положительной оценкой власти, как будто Павел не допускал мысли, что власть может быть несправедливой. На такую похвальную оценку власти его мог натолкнуть собственный положительный опыт общения с римскими властями, хотя он испытал от них и нечто противоположное (Деян. 16:22, 37; 2 Кор. 11:25), а главное, разве мог он забыть, что те же самые власти осудили на смерть Христа? Кальвин и Петр Мартир, а вслед за ними Лагранж, Михель и др. предполагали, что Апостол говорит здесь не о реальной, а об идеальной власти, что, тем не менее, представляется сомнительным ввиду пастырских намерений Павла в этой части Послания. Быть может, он полагал, что, каковы бы ни были действия власти, они, в конце концов, направляются Богом к добру? Даже преследуя и предавая смерти христиан, власть способствует их славе. Сознают это или нет власти, но они суть Божии служители и орудия Его воли. В этом духе толковали это место блж. Августин, Фома Аквинский, в наше время Карл Барт; к такому пониманию склоняется Кранфильд⁷⁸⁵. Джуит и Котански считают ключевым для понимания сути этого отрывка словосочетание ὑπὸ Θεοῦ «от Бога» или «Богом», дважды повторенное в ст. 1 и усиленное в ст. 4 и 6 указанием на государственных деятелей как служителей Божиих. Бог, который дает властителям властвовать, — не Марс или Юпитер гражданского культа рим-

⁷⁸⁴ Cranfield. Vol. II. P. 663. См. также: Cranfield C. E. B. *The Service of God*. London, 1965. P. 49–66. Шрейнер (P. 679. N. 7) возражает против такой интерпретации значения глагола ὑποτάσσειν, указывая на 1 Пет. 3:5–6, но доводы Кранфильда представляются вполне убедительными.

⁷⁸⁵ Cranfield. Vol. II. P. 665. Ср. слова Пелагия: «Malus debet timere potestatem, nam bonus non habet quod timeat, qui si iniuste occiditur, gloriatur», «Ipsa laudatio malorum laus est bonorum» (Souter A. *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul*. Texts and Studies 9:2. Cambridge, 1926. P. 102).

лян, но Тот Бог, которого возвещает ап. Павел: Бог, открывшийся в распятом Иисусе Христе. Если бы римские власти поняли этот ошеломляюще новый взгляд на природу своей власти, они погубили бы сами себя. Читатель Послания не должен забывать о вовлеченности римской власти в распятие Христа, равно как и о критике закона во всех его формах, предпринятой Апостолом в первых восьми главах Рим. В результате Павловой критики от гордого *Rex Romana*, этого образца закона и справедливости, от римского гражданского культа не остается камня на камне. Что остается, так это простой факт промыслительного назначения Богом правителей, назначения не в силу заслуг и добродетелей назначаемых лиц, но исключительно по причине непостижимого избрания Божия ввиду известных только Ему целей и намерений. И поэтому подчинение властям означает подчинение не им, но стоящему за ними распятому Господу⁷⁸⁶.

В первых двух стихах ап. Павел употребляет 4 слова с корнем *τάσσω*: *ὑποτασσέσθω*, *τεταγμένοι*, *ἀντιτασσόμενος*, *διαταγή*, риторически подчеркивая возможности, открытые свободному выбору каждого из слушателей: подчиняться (*ὑποτάσσω*) Богом установленным (*τάσσω*) властям, Божьему установлению (*διαταγή*)⁷⁸⁷, — или противиться (*ἀντιτάσσω*) справедливым требованиям властей и тем самым Богу. В перфектном причастии ст. 2 *οἱ ἀνθεστῆκότες* (КП: «восставшие», СП: «противящиеся», РБО: «всякий, кто противится»), видели намек не на единичные и спорадические случаи неповиновения, но на «решительное и твердое» про-

⁷⁸⁶ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 789–790.

⁷⁸⁷ Дейсманн и Штробель указывали на это редкое слово (в Новом Завете только здесь и в Деян. 7:53, во всей греч. Библии еще только Езд. 4:11) как на подтверждение своего взгляда, что Павел пользуется в этом отрывке техническим государственным языком. Они ссылались на плохо сохранившуюся надпись *τῶν θεῶν δια [ταγ] ὦν*, которая современными учеными расшифровывается иначе: *τῶν θεῶν δια [ταμάτ] ὦν* (J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, «Zur historischen Situation und Intention von Röm 13:1–7», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73, 1976/S. 137). Й. Фридрих, В. Пёльман и П. Штульмахер показывают, что в техническом употреблении государственных чиновников было не *διαταγή*, а другие синонимичные термины (*διατάξις* или *διάταγμα*) (*ibid.* S. 136–140). См. Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 791.

тивостояние правительству, анархию⁷⁸⁸. Впрочем, Апостол перфектным временем мог подразумевать просто известные события библейской истории или же, что более вероятно, недавние случаи из римской.

Ст. 2–5 вызывают ряд вопросов. Что подразумевает Апостол под κρίμα во фразе ст. 2 *ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται* «навлекут на себя осуждение» (библейская по характеру мысль, ср. Иез. 4:5, Иов 9:19, Прем. 12:12, выраженная семитическим оборотом)? По мнению одних исследователей, κρίμα (вообще это слово означает «суд», «судебное решение», «приговор», но в Рим. скорее «осуждение») означает здесь суд Божий, по мнению других, — римский суд, по мнению третьих, — и то, и другое, а по мнению четвертых, — в нынешнем земном осуждении присутствует будущий Божий суд⁷⁸⁹.

Совет, который дает ап. Павел в ст. 3 — «Хочешь не бояться власти? Делай доброе и будешь иметь похвалу от неё» (КП), — кажется чисто риторическим приемом, однако Август Штробель и Виллем Ван Уник показывают, что многие представители римской власти действительно по совести старались проводить в жизнь этические нормы, высказывая, напр., «похвалу» в фор-

⁷⁸⁸ Leenhardt F.-J. *The Epistle of Saint Paul to the Romans: A Commentary*. Trans. H. Knight. London: Lutterworth, 1961; Dunn J.D.J. *Romans*. Vol. II. P. 762; Moo D.J. *The Epistle to the Romans*. P. 799.

⁷⁸⁹ Первое мнение: Michel O. *Der Brief an die Römer*. Göttingen, 1966. S. 400; второе: Weiss B. *Der Brief an die Römer*. Göttingen, 1899. S. 530; Leenhardt F.-J. *The Epistle of Saint Paul to the Romans*. P. 329; Rieckinen V. *Römer 13*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1980. S. 206–207; третье: Rissi M., «κρίνω, κρίσις», *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Ed. H. Balz and G. Schneider. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1990–93. Vol. 2. P. 317; Barrett C.K. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. P. 245; Black M. *Romans*. New Century Bible. Oliphants, London, 1973. P. 182; Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 792; четвертое: Dunn J.D.J. *Romans*. Vol. II. P. 762; Zsifkovits V. *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm. 13, 1–7 mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung*, Wiener Beiträge zur Theologie 8 (Vienna: Herder & Herder, 1964). S. 72–73; Merklein H., «Sinn und Zweck von Röm 13, 1–7. Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes», в: H. Merklein, ed., *Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg* (Freiburg: Herder, 1989). S. 12–13. (По Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 792).

ме публичной благодарности поступающим справедливо, а Брюс Уинтер приводит случаи употребления в этих случаях именно слова *ἀγαθός*, используемого здесь Павлом⁷⁹⁰. Можно вспомнить случаи образцового правления Сенеки и Бурра, чтобы согласиться, что римские адресаты Апостола могли воспринять его увещания отнюдь не как чисто риторические. Правда, на фоне многих известных нам фактов из периода, предшествующего первым годам правления Нерона, в том числе и фактов биографии самого Павла, а тем более на фоне событий последующих годов Неронова правления слова Апостола о поощрении добрых дел и наказании злых кажутся не соответствующими действительности. Кроме того, в ранних письмах ап. Павла «похвала» фигурирует только как похвала от Бога. Эти несоответствия получают наиболее правдоподобное объяснение, считают Джуит и Котански, если мы учтем миссионерские цели ап. Павла, особенно задуманное им путешествие в Испанию. Для этого путешествия ему необходимо было заручиться поддержкой римских чиновников, которые вполне могли быть среди адресатов Рим. или в близких им кругах⁷⁹¹.

Насколько общий характер носит увещание ст. 4? Прежде всего, отметим эмфатическую позицию слова «Бог» во фразе *θεὸς γὰρ διάκονός ἐστιν* (2 раза в этом стихе): власть есть именно *Божий* служитель, что подтверждает отмеченную выше особенность всего фрагмента — его ударение на богоустановленном характере власти. Фразу *σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν* Барретт переводит: *appointed to promote what is good* «назначенный поощрять добро»⁷⁹², т. е. элиминируя *σοὶ* «тебе» (это слово действительно выпущено в рукописях F, G, некоторых коптских переводах, что Джуит и Котански счита-

⁷⁹⁰ A. Strobel. «Furcht, wem Furcht gebührt. Zum profangriechischen Hintergrund von Rm 13:7», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 55 (1964). S. 58–60; W. C. van Unnik, «Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13, 3–4», E. E. Ellis and E. Grässer, eds., *Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975). S. 334–43; B. W. Winter, «The Public Honouring of Christian Benefactors: Romans 13.3–4 and I Peter 2.14–15», *Journal for the Study of the New Testament* 34 (1988). P. 91–92. (По Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 793).

⁷⁹¹ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 793–794.

⁷⁹² Barrett C. K. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. P. 243.

ют стилистическим исправлением). Кранфильд полагает, что хотя употребление второго лица единственного числа можно понять и как риторический прием, но контраст с τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι «делающему злое» (в конце ст. 4), с одной стороны, и связь с таким же обращением во 2-м лице в ст. 3, с другой, указывает на то, что автор мог иметь в виду конкретных лиц из тех, к кому обращено письмо.

Что означает τὸ ἀγαθόν в ст. 4? Многие понимают это добро в нравственном смысле, а некоторые даже в смысле политически правильного поведения⁷⁹³. Однако, как справедливо замечает Кранфильд, Апостол вряд ли имел в виду то и другое, но, скорее, то же «добро», что и в 8:28, т. е. спасение. Правители способствуют спасению христиан, поощряя добрые дела и наказывая за злые. Таким образом, фраза Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστίν σοι εἰς τὸ ἀγαθόν (начало ст. 4) правильно передана в наших переводах, напр., в КП: «ибо она [власть] — Божий слуга, тебе на благо», тогда как были предложения понимать ее в смысле: «...власть помогает тебе делать добро» (так понимали Паллис, Лицман, Лесенгард, Михель, Деллинг), что маловероятно с точки зрения греческого текста⁷⁹⁴.

Окончание ст. 4 Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστίν ἕκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι понимают по-разному⁷⁹⁵: «ибо она [власть] Божий слуга, отмститель, карающий гневом делающего злое» (КП); «он [начальник] Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (СП); «они [власти] слуги Бога и исполняют Божий приговор над теми, кто творит дурное» (РБО); «він бо Божий слуга, месник у гніві злочинцеві!» (ОП); «вона — Божий слуга, що відомцає і карає того, хто чинить зло» (ХП); «він є Божим слугою, що відплачує покаранням тому, хто чинить зло» (УБГ); «ибо он есть Божий слуга, назначенный для осуществления гнева над де-

⁷⁹³ Käsemann, E., *An die Römer* (Handbuch zum NT), Tübingen, 1973. S. 338.

⁷⁹⁴ Cranfield. Vol. II. P. 666.

⁷⁹⁵ О ее трудности свидетельствуют разночтения: кодексы D F G опускают εἰς ὀργήν, так что получается: «Божий слуга есть (она), отмститель делающему злое». Д. Данн (Vol. II. P. 758) думает, что копиистов смутило приписывание функции Божьего гнева земным служителям.

лающим злое (charged with the execution of wrath upon the wrongdoer)» (Байрн). Собственно выражение ἔκδικος εἰς ὀργήν можно понимать как «судебный пристав (a legal officer for a court)»⁷⁹⁶; «отмститель, [направляющий] гнев (an avenger [bringing] wrath)» или «отмститель за гнев (an avenger for wrath)» (так Данн, Джуит и Котански). Смысл последнего варианта Джуит и Котански поясняют так: «исполнение государственного правосудия есть осуществление Божьего гнева против злодеев»⁷⁹⁷. Данн уверенно относит «гнев» к Богу, а не к властям, хотя и не к эсхатологическому Дню Гнева⁷⁹⁸.

Каково значение συνείδησις в выражении ст. 5 οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν? Обычно это слово переводят «совесть» (conscientia, conscience, Gewissen, coscienza): «не только ради гнева, но и ради совести» (КП). Однако надо помнить, что в древних языках понятие совести в нравственном смысле не отделялось так отчетливо, как в новых, от понятия знания, сознания. Исходное значение συνείδησις (συν + *εἶδω) — «совместное знание». Словосочетание διὰ τὴν συνείδησιν может означать и нечто весьма близкое к нашему «сознательно», «по совести», где συνείδησις понимается в смысле нравственной ответственности⁷⁹⁹, умственной способности нравственного выбора⁸⁰⁰ или даже

⁷⁹⁶ Strobel. *op. cit.* S. 89–90; Zsifkovits. *op. cit.* S. 88; H. Goldstein, «ἐκδικησις, ἐκδικέω, ἔκδικος», *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Ed. H. Balz and G. Schneider. Vol. I. P. 408; *Die Inschriften von Magnesia am Mäander*/ed. O. Kern. Berlin, 1900. Nr. 93.15. См.: Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 795. N. 138.

⁷⁹⁷ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 796.

⁷⁹⁸ Dunn J. D. J. *Romans*. Vol. II. P. 765.

⁷⁹⁹ Murray J. *The Epistle to the Romans*. Vol. II. P. 154; Byrne B. *Romans...* P. 388; Eckstein H.-J. *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.10. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1983. S. 287–300 (Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 797. N. 147).

⁸⁰⁰ Stelzenberger J. *Syneidesis im Neuen Testament*, Abhandlungen zur Moraltheologie I. Paderborn: Schöningh, 1961. S. 33; Thrall M. E. The Pauline Use of Συνείδησις // *New Testament Studies*. Vol. 14. 1967–68. P. 124; C. Spicq, «συνείδησις», *Theological Lexicon of the New Testament*. Vol. 3. 1994. P. 335; Leenhardt, *op. cit.* P. 335; Morris, *Romans*. P. 465; G. Lüdemann, «συνείδησις» *Exegetical Dictionary of the New Testament*/Ed. H. Balz and G. Schneider. Vol. 3 (1993). P. 302 (Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 797. N. 148).

как осознание богословского значения государственной власти⁸⁰¹, хотя оно может означать совместное с общиной знание-сознание⁸⁰². Джуит и Котански справедливо отмечают, что понимание *συνείδησις* в нравственном смысле предполагает, что это слово употреблено здесь точно так же, как и в Рим. 2:15 и 9:1, где, однако, контекст совершенно иной, и сближают его употребление здесь с 1 Кор. 10:25, 27, соглашаясь с Пирсом, что в этих местах оно передает болезненное сознание вины, «угрызение совести»⁸⁰³. Пирс так перефразирует значение *διὰ τῆν συνείδησιν* в Рим. 13:5: «ради того, чтобы не навлечь на себя то болезненное общее с самим собой знание, которое составляет сознание вины»⁸⁰⁴.

Увещание об уплате налогов Й. Фридрих, В. Пёльман и П. Штульмахер (и вслед за ними Данн, Байрн, Тобин) связывают с событиями ок. 58 г., описанными у Тацита, *Анналы* 13.50–51: «В том же году, обеспокоенный настойчивыми жалобами народа, обвинявшего откупщиков в разнузданном произволе, Нерон задумался, не отдать ли ему приказ об уничтожении всех взимаемых пошлин (или косвенных налогов, *vestigalia*), предоставив этим роду человеческому прекраснейший дар. Сенаторы превознесли похвалами великодушие принцепса, однако охладили его порыв, убедив его в том, что сокращение обеспечивающих могущество государства доходов неизбежно приведет к распаду империи: ведь за упразднением пошлин последует требование и об отмене налогов (прямые налоги, *tributorum*). (...) Итак, принцепс распо-

⁸⁰¹ К. Н. Neufeldt. «Das Gewissen. Ein Deutungsversuch im Anschluss an Röm 13, 1–7». *Bibel und Leben* 12 (1971). S. 432–445; C. Maurer, «*σύννοια, συνείδησις*», *TDNT*. Vol. 7 (1971). P. 916; Walker R. *Studie zu Römer 13, 1–7*. Theologische Existenz heute. Eine Schriftenreihe 132. Munich: Kaiser, 1966. S. 46–49; Wilckens. *op. cit.* 3:36–37; Merklein. *Op. cit.* S. 250; Moo. *Romans*. P. 803 (Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 797. N. 149).

⁸⁰² Cranfield. Vol. II. P. 668.

⁸⁰³ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 797. Они приводят несколько убедительных примеров из Плутарха, *De sera numinis vindicta* 556a, Веттия Валента, *Anthologiarum* 5.1, Диодора Сицилийского 4.65.7, Герона, *Belopoieca* 1.27. Подробно Роберт Джуит обсуждает понятие совести в: Jewett R. *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Situations*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 10. Leiden: Brill, 1971.

⁸⁰⁴ Pierce C. A. *Conscience in the New Testament*, London, 1955. P. 71.

рядился выставить для всеобщего ознакомления негласные ранее правила, которыми должны были руководствоваться откупщики при взимании того или иного государственного налога»⁸⁰⁵. Эти исследователи говорят, что Тацитовому *tributum* (прямой налог) соответствует Павлов *φόρος*, а *vestigal* (косвенный налог) — *τέλος*⁸⁰⁶. Ситуацию с налогами прояснило недавнее исследование Томаса Колемана, установившего, что Неронова администрация заставляла иммигрантов в Риме платить налоги, которые они платили в своей провинции, до переселения в Рим, согласно последней переписи населения, бывшей в 54–53 гг., т. е. до написания Послания к Римлянам. Это должно было распространяться на всех изгнанных из Рима при Клавдии в 49 г.⁸⁰⁷ Хотя и неясно, сколько таковых было среди римских христиан, к которым обращался ап. Павел, но, полагают Джуит и Котански, определенно это тяжкое бремя налогов лежало на испанской общине в Риме, и Апостола тревожило, что какие-то римские церкви могут войти в конфликт с властями из-за налогов, что помешало бы задуманной им миссии в Испании⁸⁰⁸.

Выражение в ст. 6 *leitourgoi* θεοῦ «служители Божии» по отношению к чиновникам, взимающим налоги, неожиданно, т. к. оно во всех остальных случаях у Павла относится к церковному служению, хотя в греческой литературе этим словом назывались государственные служащие и даже частные лица, послужившие государству. Безусловно, этим смелым обозначением римских чинов-

⁸⁰⁵ Корнелий Тацит. *Сочинения*/Перев. А. С. Бобовича, ред. Я. М. Боровского. М., «Ладомир», 1993. Т. 1. С. 248.

⁸⁰⁶ J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, «Zur historischen Situation und Intention von Röm 13:1–7». *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73, 1976. S. 157–159.

⁸⁰⁷ T. M. Coleman. «Binding Obligations in Romans 13:7: A Semantic Field and Social Context» *Tyndale Bulletin* 48 (1997). P. 312; связанные с этой темой работы: S. R. Lewelyn, «Roman Administration §15», *New Documents Illustrating Early Christianity*, ed. G. H. R. Horsley. North Ryde 6 (1992). P. 113; H. Braunert, «ΙΔΙΑ: Studien zur Bevölkerungsgeschichte des ptolemäischen und römischen Ägyptiens». *Journal of Juristic Papyrology* 9–10 (1955–56). P. 211–328. См.: Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 799. N. 170.

⁸⁰⁸ Jewett R., Kotansky R. D. & Epp E. J. P. 799.

ников как служителей Божиих Апостол хотел подчеркнуть мысль, настойчиво утверждаемую во всем этом отрывке: справедливая власть — от Бога, и повиновение ей есть повиновение Богу.

К чему относится *αὐτὸ τοῦτο* во фразе: *leitourgoi gar theou eisin eis autō to tōto proskarterountes* «ибо они Божии служители, сим самым постоянно заняты»? Это словосочетание может отсылать к: 1) значению *leitourgoi theou* «служители Божии», т. е. они постоянно заняты своим делом — государственной службой (*sie sind Gottes Diener und verharren beständig dabei*)⁸⁰⁹; 2) к тому, что сказано в ст. 3 и 4, т. е. поощрению добра и обузданию зла⁸¹⁰; 3) к взиманию налогов⁸¹¹. О причастии *proskarterountes* Дани говорит: «Употребление этого слова усиливает впечатление, что Павел имел в виду идеальное гражданское служение как посвященное народному служению (на основе этого текста легко выводится возвышенный взгляд на общественное служение, даже на сбор налогов, как на призвание)»⁸¹².

Увещание об отношении к властям заканчивается кратким резюме в афористическом стиле почти пословичного характера: *τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν* «кому налог — налог; кому пошлину — пошлину; кому страх — страх; кому честь — честь» (КП). Обычное понимание последней части стиха как относящейся к властям (причем страх часто относили к высшим властям, в чьих руках жизнь и смерть граждан, а честь — к государственным служителям в общем смысле) встречает ряд трудностей, перечисленных Кранфильдом: 1) в ст. 3 Апостол сказал, что правители не суть страх (*φόβος*) для добрых дел, так что делающему добро не надо их бояться (*μὴ φοβείσθαι*), а здесь опять призывает испытывать перед ними страх; 2) в 1 Пет. 2:17 страх отнесен к Богу, а честь — к царю (что особенно знаменательно в сравнении с Прит. 24:21, где страх отнесен к Богу и царю, тогда как ап. Петр, кажется, сознательно изменяет

⁸⁰⁹ W. Grundmann в: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart, 1933. Т. 3. S. 620.

⁸¹⁰ Barrett. P. 247.

⁸¹¹ Cranfield. Vol. II. P. 669.

⁸¹² Dunn J. D. J. *Romans*. Vol. II. P. 767.

эту терминологию); 3) слова φόβος и φοβείσθαι в Новом Завете часто относятся к Богу, Христу, изредка к другим объектам, но нигде — к властям. Все это наталкивает на мысль, что в заключительном увещании ап. Павел под словами τὸν φόβον τὸν φόβον имел в виду Бога. Уже древние толкователи видели трудность отнесения здесь к правителям увещания оказывать страх и честь. Ориген (PG 14, col. 1230): «Страх и честь должны мы отнести лучше к Тому, Кто говорит через пророка: Не зовёте ли вы Меня и Господом, и Отцом? А если Я отец, где страх передо Мною? и если Я Господь, где честь Моя?» (Мал. 1:6) (Timorem vero et honorem ad illum potius referre debemus qui dicit per prophetam: Nonne et Dominum, et Patrem vocatis me? Et si Dominus sum ego, ubi est timor meus? et si Pater sum ego, ubi est honor meus?). Св. Иоанн Златоуст (PG 60, col. 618, русск. перев. Т. IX. Кн. 2. СПб, 1903. С. 778): «Как же он выше сказал: *хощеши ли не боятися власти, благое твори*, а теперь говорит: *воздадите страх*? Здесь под страхом он разумеет высшую степень почтения, а не страх, происходящий от худой совести, какой разумел выше (Τὴν ἐπιτεταμένην λέγων τιμὴν, οὐ τὸν ἐκ τοῦ πονηροῦ συνειδότος φόβον, ὃν ἀνωτέρω ἠνίξαστο)». Таким образом, хотя отнесение здесь страха к Богу, а не властям вызывает свои трудности и вопросы (прежде всего: почему Апостол не сказал этого прямо?), такое толкование представляется вполне вероятным⁸¹³.

В заключение надо подчеркнуть, что этот фрагмент в течение многих столетий использовался для оправдания лояльности христиан к существующей власти, напр., даже для поддержки немецкими протестантами Третьего Рейха. Но при любой ссылке на него никогда нельзя забывать его контекстуальную привязку, как это показывает, в частности, проведенный выше экзегетический обзор. Павел пишет в Рим, не зная деталей тамошней политической ситуации, но зная, что римские иудеохристиане недавно были подвергнуты изгнанию, зная, по-видимому, и о волнениях,

⁸¹³ Cranfield. Vol. II. P. 671–672. Джуит и Котански (P. 801) отвергают его как несогласное с общей логикой отрывка. Так же и Данн (Vol. II. P. 768), не приводя, правда, почти никаких аргументов, кроме общих соображений, что такой взгляд не учитывает реалии римской политики того времени.

связанных с уплатой налогов, о которых сообщает Тацит. В своем увещании он учитывает эту обстановку и применяется к ней. Как отмечают многие исследователи, он не создаёт здесь законченную христианскую теорию отношения к государству, но призывает к лояльности властям, которые в любой момент могут опять прибегнуть к жестким мерам против евреев и христиан, поскольку он озабочен, в первую очередь, своими миссионерскими задачами. Это не значит, что советы и мысли ап. Павла носят преходящий характер и представляют собой достояние истории, а не живое учение Церкви, но это означает, что любое богословие отношений Церкви и государства, опирающееся на этот текст, должно внимательно учесть вышеуказанные (и еще многие другие, оставшиеся за пределами нашего обзора) обстоятельства и непосредственный исторический контекст жизни римских христиан⁸¹⁴.

⁸¹⁴ Ср.: Dunn. Vol. II. P. 768–769; Schreiner T. R. *Romans*. P. 687–688; Käsemann E. *Commentary on Romans*. Tr. by Geoffrey W. Bromiley. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994. P. 354.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящее исследование, разумеется, не претендует на исчерпывающую полноту. Однако, изучение литературы, вышедшей на русском языке и посвященной посланию святого апостола Павла к Римлянам, позволило:

- а) увидеть основные вехи развития русской библеистики;
- б) с достаточной определенностью определить круг проблем, связанных с самим Посланием.

Русская библеистика, как наука, с самого своего зарождения развивалась в русле Церковного Предания.

Излагая исагогический материал к Посланию, наши учёные основывались на сведениях уже имевшихся в церковной традиции и дополняли их современными данными археологии и положительными разработками западных библейских школ. Недоумения, высказываемые рационалистической критикой, не обрели у нас благоприятной почвы и не были приняты всерьёз, поэтому на некоторые из них давались опровержения, а некоторые вообще не рассматривались.

В отношении экзегезы Послания, русские библеисты также верны церковной традиции. Все свои изъяснения наши экзегеты основывают на древних святоотеческих толкованиях. Вершиной русской экзегетики на рассматриваемое Послание является толкование святителя Феофана Затворника, которое вряд ли кем-либо будет превзойдено, и которое влияло и влияет не только на отечественную, но и на всю православную экзегетику. Поэтому дальнейшая исследовательская работа над Посланием, вероятно, будет проводиться либо в области чисто филологических изысканий для уяснения сложных мест (Рим. 12:5; 9:5 и др.), либо на основании новых археологических и исторических открытий и фактов.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Библия. СПб., 1900.
2. Новый Завет на четырех языках. СПб., 1876.
3. Аверкий (Таушев), архиепископ. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Ч. 2. Джорданвиль, 1987.
4. Амвросий (Подобедов), епископ Севский и Брянский. Краткое руководство к чтению книг Ветхого и Нового Завета. М., 1779.
5. Антоний (Храповицкий), архиепископ. Догмат искупления // Богословский вестник. 1917. № 8–9. С. 155–167; № 10–12. С. 285–315.
6. Байдецкий А., протодиакон. Обзор комментариев на послание святого апостола Павла к Римлянам по труду «Новый комментарий к Библии» профессора Давидсона. Курсовое сочинение. Загорск, 1967.
7. Баркли У. Толкование на послание к Римлянам. Эдинбург, 1980.
8. Беляев А. Исторический способ изъяснения учения апостола Павла о вере. М., 1900.
9. Бест Э. Толкование послания к Римлянам святого апостола Павла. /Пер. с английского. Б. м. и г.
10. Богдашевский Д. Неповрежденность послания святого апостола Павла к Римлянам // Труды КДА. 1904. № 6. С. 178–189.
11. Бородачев Г. Учение об условиях спасения по посланиям святых апостолов Павла и Иакова. Курсовая работа. Загорск, 1963.
12. Булашев Г. О. Преосвященный Ириней (Фальковский), епископ Чигиринский. К., 1883.
13. Буткевич Т. И. Зло, его сущность и происхождение. Кн. 1. М., 1902.
14. Буткевич Т. И. Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Харьков, 1888.
15. Бухарев А. М. О Послании к Римлянам. Б. м. и г.
16. Василий (Богдашевский) епископ. Критические этюды по Новому Завету. «Правда Божия» // Богословские труды. М., 1991. № 31. С. 13–14.

17. Введенский А. И., проф. Смысл язычества. М., 1900.
18. Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствие. М., 1885.
19. Виноградов Н. О конечных судьбах мира и человека. Изд. 2. М., 1889.
20. Виноградов П. Святой апостол Павел, как обличитель иудейства. СПб., 1874.
21. Воробьев И. Система учения Нового Завета в посланиях святого апостола Павла./Курсовая работа. Загорск, 1962.
22. Вредэ В. Происхождение книг Нового Завета/Пер. с немецкого И. М. Херашова под редакцией Н. М. Никольского. М., 1908.
23. Геллей Г. Краткий библиографический толкователь. Торонто, 1984.
24. Герике Г. Введение в Новозаветные книги Священного Писания/Пер. с немецкого под редакцией архим. Михаила. Ч. 2. М., 1869.
25. Глубоковский Н. Н., проф. Учение святого апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании // Христианское чтение. 1898. Ч. 1. С. 301–343; Ч. 2. С. 491–516.
26. Глубоковский Н. Н., проф. Учение святого апостола Павла о предопределении по сравнению с воззрениями книги Премудрости Соломоновой // Христианское чтение. 1904. Ч. 2. С. 3–35; 145–172.
27. Глубоковский Н. Н., проф. Благовестие святого апостола Павла. Кн. 1. СПб., 1905.
28. Глубоковский Н. Н., проф. Благовестие святого апостола Павла. Кн. 2 и 3. СПб., 1912.
29. Глубоковский Н. Н., профессор. Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета. К., 1914.
30. Горский А. В., прот. Образование канона Священных книг Нового Завета. Прибавление к творениям святых отцов. 1871. № 24. С. 297–328.
31. Грех первородный // Православное обозрение. 1864. № 11. С. 205–216.
32. Григорий (Борисоглебский), иером. Третье великое благовестническое путешествие святого апостола Павла. Сергиев Посад, 1892.
33. Гумилевский И., свящ. Учение о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913.
34. Дмитриевский И., свящ. Тайна искупления // Вера и разум. 1916. № 4. С. 447–460.
35. Добролюбие. Изд. 3. М., 1895. Т. 1.

36. Евгений (Сахаров-Платонов), архим. Оброцы греха смерть. Прибавление к творениям святых отцов. 1854. Ч. 13. С. 492–507.
37. Евсевий Памфил. Сочинения. СПб., 1858. Т. 1.
38. Евсеев И. Е., проф. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916.
39. Жебелев С. А. Апостол Павел и его послания. Пг., 1922.
40. Иванов А. Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета. К., 1873.
41. Иванцов-Платонов А. М., прот. О наших нравственных отношениях и обязанностях. М., 1894.
42. Иероним Стридонский, блж. Творения. К., 1910. Ч. 5.
43. Ильин И. А. Собрание сочинений. М., 1993. Т. 2. Кн. 1.
44. Ильин И. А. Собрание сочинений. М., 1993. Т. 2. Кн. 2.
45. Иоанн Златоуст, свт. Творение на послание к Римлянам. М., 1855.
46. Иосиф Волоцкий, прп. Просветитель. М., 1993.
47. Ириней (Клементьевский), архиеп. Толкование на послание к Римлянам. М., 1887.
48. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское покаяние. Париж, 1950.
49. Керенский В. Школа ричлианского богословия в лютеранстве. Казань, 1903.
50. Киприан (Керн), архим. Антропология святого Григория Паламы. Париж, 1950.
51. Климент Римский, свт. Первое послание к Коинфиянам // Писания мужей апостольских. Приложение 1. Рига, 1994. С. 398.
52. Лебедев А. Исторический процесс религиозно-нравственного развития человечества по апостолу Павлу // Вера и разум. 1907. № 4. С. 466–486; № 5. С. 601–621.
53. Лебедев В. Послания святых Апостолов и Апокалипсис. Послание святого апостола Павла к Римлянам. Тамбов, 1901.
54. Левитов П. В. В защиту юридической теории искупления // Вера и разум. 1916. № 5. С. 385–620.
55. Лопухин А. П. Толковая Библия. СПб., 1912. Т. 10.
56. Малахов Н. Тайна спасения // Вера и разум. 1911. № 11. С. 517–583.
57. Мень А., прот. Словарь по Библиологии. Загорск, 1986. Т. 5.
58. Мефодий (Смирнов), архиеп. Псковский. К Римлянам послание святого апостола Павла с толкованием. М., 1815.
59. Михаил (Лузин), архим. Введение в новозаветные книги Священного Писания. М., 1869.

60. Михаил (Лузин), еп. Библейская наука. Академическое чтение по Священному Писанию Нового Завета. М., 1900.
61. Михаил (Лузин), еп. Святой апостол Павел и его послания. Тула, 1905.
62. Михаил (Лузин), еп. Академическое чтение по Священному Писанию Нового Завета. Римская Церковь и послание к Римлянам. Тула, 1905.
63. Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Вера в богословии апостола Павла // ЖМП. 1982. № 12. С. 125–127.
64. Михайловский В., прот. Жизнь святого апостола Павла. СПб., 1872.
65. Морошкин М., свящ. Послания святого апостола Павла и новейшие исследования о них // Православное обозрение. 1867. № 4. С. 448–451.
66. Мышцын В. Учение апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад, 1894.
67. Муравьев В. Новый человек по апостолу Павлу // Вера и разум. 1907. Т. 1. Ч. 2. С. 519–528, 613–622.
68. Некрасов А. Чтение греческого текста Деяний и посланий Апостольских. Казань, 1892.
69. Несмелов В., проф. Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское Откровение. СПб., 1901.
70. Никанов (Каменский), еп. Общедоступное объяснение первых семи посланий святого апостола Павла. СПб., 1901.
71. Никанор (Каменский), еп. О жизни святого апостола Павла и его посланиях, СПб, 1908.
72. Никольский Н. М. Иисус и первые христианские общины. М., 1918.
73. Оксюк М. Ф. Учение апостола Павла об оправдании. К., 1914.
74. Палько В. Греховность всего человечества по учению святого апостола Павла/Курсовая работа. Загорск, 1957.
75. Пивоваров А., свящ. Учение святого апостола Павла о благодати/Курсовая работа. 1969.
76. Поснов М. Э. О судьбах библейского Израиля // Труды КДА. 1907. № 1–2. С. 151–194. № 4. С. 490–512.
77. Преображенский Н., свящ. Новости английской богословской литературы. Книги по истолкованию Нового Завета // Богословский вестник. 1908. № 9. С. 142–151.
78. Рождественский В. Историческое обозрение Священных книг Нового Завета. Вып. 1. СПб., 1878.

79. Рождественский В. Конспект лекций по Священному Писанию Нового Завета, читанный студентам I и II курсов СПбДА в 1887/1888 учебном году. Литографическая рукопись.

80. Рождественский В., свящ. Учебное руководство по Священному Писанию. Ч. 2. СПб., 1915.

81. Розанов Н. Обзорение посланий святых Апостолов. Вып. 2. М., 1886.

82. Розанов Н. Будущность еврейского народа. М., 1901.

83. Рудницкий С. свящ. Жизнь и труды святого апостола Павла. СПб., 1911.

84. Савваитов П., проф. Православное учение о способе толкования Священного Писания. СПб., 1859.

85. Сандерс Э.П. Павел, закон и еврейский народ // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки М., РОССПЭН, 2006.

86. Светлов П. Значение креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления. К., 1893.

87. Сендерленд И. Библия или Священные книги Ветхого и Нового Завета; их происхождение, развитие и характер. СПб., 1907.

88. Сергей (Страгородский), архим. Учение о спасении. Казань, 1898.

89. Сергей (Страгородский), архим. Современное учение инославного богословия // Богословский вестник. 1895. №5. С. 141–156.

90. Сергей (Страгородский), архим. Вопрос о личном спасении // Богословский вестник. 1895. №9. С. 265–274.

91. Сергей (Данков), иеродиакон. Новозаветная экзегеза в древне русской церковной литературе/Курсовая работа. Загорск, 1988.

92. Средний С., свящ. Учение святого апостола Павла о благодати/Курсовая работа. Загорск, 1965.

93. Смирнов С. К. Значение слова «плоть» в вероучительной системе святого апостола Павла. Б. м. и г.

94. Смолин В., диакон. Пособие к изучению Священного Писания. Петроград, 1915.

95. Соколов В. Апостол Павел. Характеристика личности. Прага, 1915.

96. Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос // Православное обозрение. 1884. С. 755–772; №8; №9. С. 76–114.

97. Сольский. Сверхъестественный элемент в Новозаветном Откровении по свидетельствам Евангелий и посланий апостола Павла. К., 1877.

98. Тихомиров Л. Монархическая государственность. Ч. 1, 2. М., 1905.
99. Тихомиров Л. Монархическая государственность. Ч. 4. М., 1905.
100. Тихомиров Л., Победоносцев К. Личность, общество и Церковь. Изд. 2. Сергиев Посад, 1913.
101. Феодор (Бухарев), архим. Несколько статей о святом апостоле Павле. СПб., 1860.
102. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла. М., 1861.
103. Феофан (Говоров), свт. Толкование первых восьми глав послания святого апостола Павла к Римлянам. Изд. 2. М., 1890.
104. Феофан (Говоров), свт. Толкование 9–16 глав послания святого апостола Павла к Римлянам. Изд. 2. М., 1890.
105. Феофилакт, блж., архиепископ Болгарский. Толкование на Новый Завет. Апостол. СПб., 1911.
106. Филарет, архим. Начертание Церковно-библейской истории. СПб., 1827.
107. Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы. 1720–1858 г. (умерших писателей). Изд. 2-е. Чернигов, 1963. Кн. 2.
108. Филарет (Дроздов), митрополит Московский. Слова и речи. Изд. 2. М., 1848. Ч. 2.
109. Херасков М., прот. Послания Апостольские и Апокалипсис. Истолковательное обозрение. Владимир, 1898.
110. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви 1917–1990 гг. М., 1994.
111. Чичерин Б. Курс государственной науки. Ч. 1. Общее государственное право. М., 1894.
112. Швейцер А. Мистика апостола Павла // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки М., РОССПЭН, 2006.
113. Barrett С. К. A Commentary on the Epistle to the Romans. Harper & Row, Publishers, N.-Y., 1957.
114. Baur. F. Ch. Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. 1845.
115. Blass F. and Debrunner A. A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. Trans. R. W. Funk. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1961.
116. Byrne B. Romans (Sacra Pagina). Liturgical Press, 1996.

117. Cottrell J. Romans. Vol. I–II (College Press NIV Commentary) College Press 1998.
118. Cranfield C. E. B. Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Vol. I–II. T&T Clark, 2004.
119. Dodd C. H. Epistle of Paul to the Romans (Moffatt). Harper, 1932.
120. Dunn J. D. J. Romans. Vol. I–II (Word Biblical Commentary. Vol. 38 A-B) Word Books 1988.
121. Hand-Commentar zum Neuen Testament. Bearbeitet von H. J. Holtzmann, R. A. Lipsius, P. W. Schmiedel und H. von Soden, 2. Band, 2. Abteilung, Briefe an die Galater, Römer. Philipper, bearbeitet von R. A. Lipsius. Freiburg im Breisgau, Mohr, 1892.
122. Fitzmyer J. A. Romans: A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1993.
123. Jewett R., Kotansky R. D., & Epp E. J. Romans: A commentary (Hermeneia — a critical and historical commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press, 2006.
124. Kasemann E. Commentary on Romans. Tr. by Geoffrey W. Bromiley. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994.
125. Kirby J. T. «The Syntax of Romans 5:12: A Rhetorical Approach». New Testament Studies 33, 1987.
126. Mangold W. J. Der Römerbrief u. seine geschichtlichen Voraussetzungen. Marburg, 1884.
127. Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. UBS, London — New York, 1971
128. Myers C. D. “Epistle to the Romans”. Anchor Bible Dictionary. Doubleday, 1992. Vol. 5.
129. Moo D. J. The Epistle to the Romans (NICNT). Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
130. Morris L. The Epistle to the Romans (Pillar New Testament Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
131. Moulton J. H. & Others. Grammar of New Testament Greek. V. I–IV. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.
132. Moulton J. H. and Milligan J. The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources. Hodder and Stoughton, 1972.
133. Mounce R. H. Romans (New American Commentary. Vol. 27–28). Broadman Press, 1995.
134. Murray J. The Epistle to the Romans (NICNT). Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

135. Sanday W. & Headlam A. C. *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC). Edunburgh 1902.

136. Schreiner T. R. *Romans* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6). Grand Rapids: Baker, 1998.

137. Wallace D. B. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

138. Watson F. *Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach*. (Society for New Testament Studies Monograph Series 56). Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

139. Wedderburn A. J. M. *The Reasons for Romans*. T&T Clark 2004.

140. Weiss B. *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*. Berlin, 1897.

141. Witherington B. III *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary* Eerdmans Publishing Company.

Принятые сокращения

КП — русск. перевод под редакцией еп. Кассиана (Безобразова)

ОП — укр. перевод Ивана Огисенко

СП — русск. Синодальный перевод

РБО — русск. перевод Российского Библейского Общества

УБТ — укр. перевод Украинского Библейского Общества

ХП — укр. перевод о. Ивана Хоменко

BDAG — *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Rev. and ed. by F. W. Danker base on the W. Bauer's *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments un fer frühchristlichen Literatur*, sixth edition, ed. Kurt Aland and Barbara Aland, with Viktor Reichmann and on previous Eng. Ed. by W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker. Third Edition. The University of Chicago Press, 2000.

CSB — *Holman Christian Standard Bible*, 2003

DRB — *Darby Bible* (1885). Bible et Publications Chrétiennes, Valence FRANCE, 1991

EIN — *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart, 1980

ELB — *Elberfelder Bibel* revidierte Fassung 1993. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1994

ESV — *English Standard Version*. Crossway Books/Good News Publishers, Wheaton, IL, 2001

HRD—Die Bibel. Herder Editorial, S. L., 2005; L45 — *Luther Bible 1545*

KJV — *King James Version*, 1611

- LSG — *Louis Segond*, 1910
- LUT — *Lutherbibel 1984*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1985
- MET — Μεταγλώττιση της Καινής Διαθήκης. Σπύρου Κίμ. Καραλή, Α' έκδοση 1991
- MGK — Vamvas (Bambas) Bible, 1850 (Μεταφρασθείσα εκ του Ελληνικού από τον Κληρικό και Καθηγητή του Εθνικού Πανεπιστημίου Αθηνών Νεόφυτο Βάμβα)
- MNT — Muenchener Neues Testament. Patmos Verlag, Duesseldorf, 1998;
- NAS — *The New American Standard Bible (NASB)*. The Lockman Foundation, 1995
- NEB — *New English Bible*. OxfordUP-CambridgeUP, 1961, 1970
- NET — *The NET Bible*. ROHR Productions. Biblical Studies Foundation, 2005
- NIV — *The New International Version*. International Bible Society. Zondervan Publishing House, 1984
- NJB — *New Jerusalem Bible*. Ed. by Henry Wansbrough. Darton, Longman & Todd Limited and Doubleday, 1985
- NRS — *New Revised Standard Version*. Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America, 1989
- RSV — *Revised Standard Version*, 1952 (2nd edition, 1971)
- SCH — *Schlachter Bible*. Genfer Bibelgeschellschaft, 1951
- TDNT — Kittel G., Friedrich G. (eds.), Bromiley G. W. (ed., tr.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. 1964 — c1976, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000
- TEV — *Today's English Version* или *Good News Bible*. The Bible Societies, Harper Collins, 1976, 1991
- TOB — *Traduction Œcuménique de la Bible*, édition à notes essentielles. Société biblique française & éditions du Cerf, 1988.

Архієпископ Антоній (Паканич)
**Послання святого апостола Павла до Римлян
у вітчизняній біблійній науці**
з окремими екскурсами у західну біблеїстику

Редактори
В. В. Костюк
Д. П. Лозінський

Оригінал-макет, дизайн
диякона Сергія Дерменжи
М. Б. Білецького

Підписано до друку 25.09.2009.
Формат 60×90 1/16.

Гарнітура Гарамон. Друк офсетний. Папір офсетний.
Ум. друк. арк. 14,5. Обл.-вид. арк. 8,6. Тираж 1000 прим. Зам. № 9-1045.

Видавничий відділ Української Православної Церкви
01015, м. Київ, вул. Івана Мазепи, 25, корп. 49
e-mail: dtp@orthodoxbook.org.ua
Свідоцтво ДК № 3569 від 01.09.2009 р.

Віддруковано у ВАТ «Харківська книжкова фабрика “Глобус”».
61012, м. Харків, вул. Енгельса, 11.
Свідоцтво ДК № 2891 від 04.07.2007 р.
www.globus-book.com

