

**Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования Русской Православной Церкви
«Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»**

На правах рукописи

Раздоров Алексей Николаевич (иерей)

**СОВЕСТЬ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ
В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА
(1–2 КОР. и РИМ.)**

26.00.01 – «Теология»

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата теологии

Научный руководитель:
кандидат исторических наук,
кандидат теологии,
Алексей Сергеевич Волчков
(иерей)

Москва – 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ «СОВЕСТЬ» В РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ	26
1.1 Понятие «совесть» в греко-римском мире.....	26
1.2 Понятие «совесть» в Ветхом Завете: Еврейская Библия и Септуагинта.....	41
1.3 Понятие «совесть» в иудейской традиции.....	51
1.4 Понятие «совесть» в святоотеческой традиции.....	66
1.5 Общий итог к первой главе	71
ГЛАВА 2. АНТРОПОЛОГИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА	74
2.1 Характеристика эпохи апостола Павла. Источники	75
2.2 Учение апостола Павла о человеке.....	79
2.3 Основные антропологические термины апостола Павла	85
2.4 Общий итог ко второй главе.....	91
ГЛАВА 3. ИССЛЕДОВАНИЕ ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ В ПОСЛАНИЯХ К КОРИНФИЯМ	92
3.1 Исагогические проблемы в 1–2 Кор.	92
3.2 Антропология 1–2 Кор.: основные антропологические термины	98
3.3 Выражение «σύνοιδα ἑμαυτῶ» в 1 Кор. 4, 4.....	98
3.4 Термин «συνείδησις» в 1 Кор. 8, 7–13.....	112
3.5 Выражение «διὰ τὴν συνείδησιν» в 1 Кор. 10, 25–29.....	135
3.6 Термин «συνείδησις» в 2 Кор. 1, 12.....	152
3.7 Термин «συνείδησις» в 2 Кор. 4, 2 и 2 Кор. 5, 11	164
3.8 Общий итог к третьей главе	186
ГЛАВА 4. ИССЛЕДОВАНИЕ ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ В ПОСЛАНИИ К РИМЛЯНАМ	189
4.1 Исагогические проблемы в Рим	189
4.2 Антропология Рим.: основные антропологические термины	192
4.3 Термин «συνείδησις» в Рим. 2, 15	193
4.4 Термин «συνείδησις» в Рим. 9, 1	224
4.5 Выражение «διὰ τὴν συνείδησιν» в Рим. 13, 5	234
4.6 Общий итог к четвертой главе	256
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	257
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ	263
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	267

ВВЕДЕНИЕ

В течение нескольких столетий существования научной библеистики было изучено не только каждое слово Священного Писания, но и каждая буква и знак, высказаны все возможные гипотезы и одобрены многие теории, поэтому вероятность открыть что-то новое близка к нулю¹. Тем не менее, по сей день некоторые исследователи пытаются найти ответы на многие волнующие их вопросы, связанные и с антропологией апостола Павла (далее – ап. Павел).

Все послания ап. Павла конкретны и обусловлены ситуацией своего времени², поэтому апостол, как отметил архим. Ианнуарий, «в своих посланиях не строит никакой научной антропологии, которая описывает «феномен человека»»³. При отсутствии научного систематического изложения послания отражают свободное использование антропологических терминов, где одни и те же термины имеют разный смысл. Причин для этого могло быть несколько.

Во-первых, ап. Павел «происходил из среды умеренного эллинизированного иудейства»⁴. С одной стороны, он был из «рода Израилева, колена Вениамина, еврей из евреев, по Закону фарисей» (Флп. 3, 5)⁵ и был тщательно наставлен Закону «у ног Гамалиила» (Деян. 22, 3). С другой стороны, он был воспитан в языческом городе Тарсе Киликийском.

Во-вторых, греческий язык посланий имеет особенности семитского языка, то есть лексика и синтаксис языка корреспонденции были определены семитскими, библейскими корнями.

В-третьих, в своих посланиях он цитирует греческий текст Ветхого Завета (Септуагинту, далее – LXX), в котором часто один и тот же древнееврейский термин зачастую переводятся разными греческими терминами.

¹ Чернявский А. Л. Апостол Павел и новозаветная наука // Христос или Закон. Апостол Павел глазами новозаветной науки. М., 2006. С. 8.

² Альберт Швейцер писал: «Послания Павла написаны по случаю. Он не собирался давать связанное изложение своего учения» (Мистика апостола Павла // Христос или Закон... С. 63).

³ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Основные антропологические понятия в Посланиях святого апостола Павла // Православное учение о человеке. Избранные статьи. М., 2004. С. 19.

⁴ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Там же.

⁵ Цитаты из Нового Завета приводятся в настоящей диссертации в переводе автора, а цитаты из Ветхого Завета – в синодальном переводе или в современном русском переводе, что обозначается в тексте соответствующими сокращениями «*синод.*» и «*РБО.*». Также в работе используются другие современные переводы, о чем будет сказано наряду в тексте.

Наконец, апостол общался на общепринятом эллинистическом языке своего окружения, в котором он использовал важную для него лексику, обусловленную сложившимися историческими обстоятельствами¹.

Все эти причины необходимо учитывать всякий раз, когда мы намереваемся говорить об его антропологии и желаем раскрыть содержание антропологических терминов, использованных ап. Павлом. Это относится и к понятию «совесть», рассмотрению которого посвящена данная диссертация.

Актуальность и новизна. Среди многих антропологических терминов «совесть» занимает свое особое положение в Священном Писании. Ап. Павел как самый плодовитый автор Нового Завета (далее – НЗ) уделил особое внимание этому важному термину. Несмотря на то, что у апостола нет единого учения о совести, мы наблюдаем глубокую заинтересованность европейской библейской науки в изучении и разрешении спорных вопросов, связанных с этим понятием, с попыткой унифицировать его значение. Жаркие дискуссии берут свое начало в западной научной библейской мысли еще с конца XIX века и продолжаются по настоящее время. В отечественной библеистике вопросам антропологии ап. Павла уделяется мало внимания. Тем более нет специальных экзегетических работ или монографий по исследованию понятия совести. Между тем изучение этого понятия чрезвычайно важно, поскольку понимание его у апостола коренным образом отличается от современного взгляда на него в обществе. Поэтому возникает закономерный вопрос: следует ли в посланиях ап. Павла это понятие однозначно рассматривать в качестве нравственной категории или он не ограничивает его определение только нравственностью, а в своих посланиях представляет его гораздо шире, чем на первый взгляд может показаться? Отсюда актуальность данной диссертации обусловлена как тем, что антропологические исследования имеют первостепенное мировоззренческое значение, так и отсутствием консенсуса во взгляде на антропологию ап. Павла. Нет абсолютного согласия в интерпретации и в однозначном определении понятия «совесть» в собрании западных экзегетических работ, а также в отечественной библейской науке. Принимая во внимание такое положение, можно сказать, что данное диссертационное исследование является первой отечественной работой, посвященной теме исследования совести с точки зрения

¹ См.: Ианнуарий (Ивлиев), архим. Основные антропологические понятия в Посланиях святого апостола Павла. С. 19.

богословско-экзегетического анализа в антропологическом контексте аутентичных посланий¹ ап. Павла. Она охватывает все возможные направления в осмыслении совести в мировой библейской науке, которые были доступны диссертанту.

Более того, важно отметить значимость данного исследования для церковной жизни христианина. Антропологический язык ап. Павла, который имеет свои корни в библейском учении о человеке, как выше было отмечено, значительно отличен от языка современного христианского богословия, которое несет на себе эллинистический отпечаток. Интерпретация библейских текстов в духе эллинистической языческой антропологии может негативно влиять на духовную жизнь христианина, сбивая его с христианского пути и навязывая ему превратные представления о человеке. Христианин, изучающий или проповедующий послания ап. Павла в Церкви, как отметил архим. Ианнуарий, «не имеет права рассматривать их с точки зрения привычных для нас, но чуждых ему антропологических постулатов и аксиом»². Поскольку тексты ап. Павла являются руководством для жизни современных христиан, поэтому важно иметь правильное представление об антропологии ап. Павла, которое помогает сформировать настоящая научная работа.

Научная новизна работы заключается в следующем:

- впервые проведен сравнительный анализ новозаветных работ отечественной и западной библеистики XIX–XX веков в области исследования понятия совести в посланиях ап. Павла;
- впервые в отечественной библейской науке выполнено комплексное богословско-экзегетическое исследование понятия совести как антропологической категории в ранних посланиях ап. Павла (1–2 Кор. и Рим.);
- дано обстоятельное определение понятия совести в (1–2 Кор. и Рим.) на основании выявленных в нем семантических коннотаций;
- сделан новый перевод избранных текстов ранних посланий (1–2 Кор. и Рим.) ап. Павла с греческого оригинала на русский язык;
- проведен детальный филологический анализ (1–2 Кор. и Рим.) с учетом культурного и религиозно-исторического контекста корреспонденции ап. Павла.

¹ Аутентичными посланиями в современной библейской науке называются послания, автором которых является сам ап. Павел (ср. 1 Фес., 1–2 Кор., Гал., Рим., Флп., Флм) (см.: Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет: Обзор литературы и богословия Нового Завета. М., 2012. С. 115).

² Ианнуарий (Ивлиев), архим. Основные антропологические понятия... С. 19.

Объектом данного исследования является антропология (учение о человеке) ап. Павла в Первом и Втором посланиях к Коринфянам и в Послании к Римлянам, исследуемая в религиозно-историческом контексте. Кроме ранних посланий ап. Павла (в нашем случае 1–2 Кор. и Рим.), в так называемый «*corpus Paulinum*» входят и другие послания, время написания которых, как отмечает современная западная библеистика, относится к концу I века или к более позднему периоду, когда после смерти апостола уже прошло сорок лет, и в которых также употребляются антропологические понятия. Тематика этих посланий, написанных после смерти апостола, связана с тем, что Церкви нужно было обеспечить сохранение благовестия ап. Павла и его проповеди в общинах, возникших к этому времени. Речь идет о поздних посланиях апостола – «Пастырских посланиях» (1–2 Тим. и Тит.) и Послании к Евреям¹. С одной стороны, гипотеза современной библеистики заслуживает весьма высокого доверия в том, что некоторые из посланий *corpus Paulinum* были написаны «верным последователем школы ап. Павла к концу I века»² (1–2 Тим., Тит.), а Послание к Евреям – эллинистическим иудеохристианином также в конце I века. Некоторые исследователи отмечают, что «такая гипотеза основывается на слишком больших различиях в стилистике, лексике и тематике между бесспорно аутентичными Павловыми посланиями, с одной стороны, и пастырскими, с другой»³. Однако, с другой стороны, как показали результаты опроса о подлинности посланий ап. Павла, «проведенного в сентябре 2011 г. среди участников Британской новозаветной конференции в Ноттингеме, около четверти ученых считают Пастырские послания подлинными»⁴, по слову исследователя Глеба Ястребова, и увеличилось число ученых, считающих сомнительные послания аутентичными⁵.

¹ Обратим внимание на мысль исследователя Эдуарда Лозе, который считал, что ап. Павел видел границы, положенные человеческому знанию и способностям, поэтому он не говорил о «чистой» совести в противопоставлении «нечистой», что отражено в древнехристианской этике после времени апостола в псевдоэпиграфических посланиях (см.: Павел. Биография / Пер. с нем. Анны Петровой. М., 2010. С. 253).

² Ианнуарий (Ивлиев), архим. Послания ап. Павла к Тимофею // Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви : офиц. сайт. СПбДА. URL: <http://spbda.ru/publications/arhimandrit-iannuariy-ivliev-poslaniya-apostola-pavla-k-timofeyu/> (дата обращения: 29.03.2014). Это мог сделать верный секретарь ап. Павла (Тихик, Тимофей, Тертый, Лука или др.), который, вероятно написал послания по поручению от имени апостола.

³ Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета (Курс лекций). М., 2006. С. 528.

⁴ Ястребов Г. Г. Послания Апостола Павла в современной науке // Павловы послания: комментированное издание. М., 2017. С. 752.

⁵ Там же. С. 768.

Кроме того, в настоящей диссертации Пастырские послания и Послание к Евреям¹ не исследуются не только потому, что вопрос об их авторстве является дискуссионным и не входит в задачу диссертации, но и потому, что ранние (аутентичные) послания (1–2 Кор., Рим.) лучше и подробнее описывают учение ап. Павла о совести, показывая специфику семантики этого понятия, чем указанные поздние послания. Более того, в речи ап. Павла совесть в поздних посланиях представлена со специальными атрибутами ἀγαθή (1 Тим. 1, 5.19), καθάρᾱ (1 Тим. 3, 9; 2 Тим. 1, 3), καλή (Евр. 13, 18), ποιῆρά (Евр. 10, 22), говоря об ее природе, что было несвойственно совести в ранних посланиях ап. Павла². Все это послужило сужению темы настоящей диссертации. Впрочем, поздние послания из *corpus Paulinum* могут быть объектом для исследования в перспективе написания дальнейших экзегетических работ.

Предметом исследования является понятие совести как антропологической категории в аутентичных посланиях ап. Павла, в которых оно используется (1–2 Кор. и Рим.) и ему уделяется больше внимание, чем в других текстах Нового Завета. Несмотря на то, что концепция совести в посланиях ап. Павла, в некоторых местах, тесно связана с понятиями «ум» (νοῦς), «сердце» (καρδίᾱ), «вера» (πίστις), «любовь» (ἀγάπη) и с другими терминами, тем не менее, она преимущественно представлена распространенным в эпоху апостола ионийским существительным συνείδησις, исследованию которого посвящена настоящая диссертация. Именно этот термин является ключевым в представлении ап. Павлом совести, и у апостола и других новозаветных писателей он используется несколько иначе. Поэтому **цель** данного исследования заключается в определении смысла, который ап. Павел вкладывал в термин «συνείδησις» в посланиях 1–2 Кор. и Рим., и в выявлении всех возможных семантических коннотаций с учетом историко-культурного контекста написания указанных посланий.

Для достижения данной цели были определены следующие **задачи**:

- рассмотреть концепцию термина совести в культурном и религиозно-историческом контексте, а именно в греко-римском мире, включая

¹ Исследователь Г. Г. Ястребов отмечает, что «личность автора в Послании к Евреям не указана, поэтому в строгом смысле слова его нельзя отнести к Павловому корпусу» (Ястребов Г. Г. Послания... С. 751).

² Пастырские послания твердо принадлежат такой традиции. Обращение к Господу «ἐκ καθαρᾶς καρδίᾱς» (2 Тим. 2, 22), например, соответствует поклонению «ἐν καθαρᾷ συνείδησει» (2 Тим. 1, 3). К такой же традиции и принадлежит Послание к Евреям, в котором уже говорится об очищении совести в таинстве Крещения: «συνείδησιν ἁμαρτιῶν» (Евр. 10, 2) (см. подробно: Maurer C. Συνείδησις // Kittel's Theological Dictionary of the New Testament: S / transl. and ed. by G. W. Bromiley. Grand Rapids, 1971. Vol. 7. P. 918).

ветхозаветный контекст и иудейскую традицию эпохи ап. Павла (в кумранской литературе, псевдоэпиграфике, в трудах Филона Александрийского и Иосифа Флавия), и в святоотеческой традиции;

- выявить возможные связи в употреблении термина *συνείδησις* в посланиях ап. Павла и иудео-эллинистической литературе;
- дать краткий анализ основных антропологических терминов ап. Павла, определив их возможную взаимозависимость и взаимозаменяемость;
- выявить филологические особенности употребления термина *συνείδησις* в посланиях 1–2 Кор. и Рим.

Источниковая база. Для решения поставленных задач автором использовалась выбранная источниковая база, которая в качестве основных источников включает тексты Ветхого и Нового Завета (оригинал и современные переводы). Главным источником среди них являются послания ап. Павла. В связи с тем, что синодальный перевод является архаичным и имеет ряд неточностей, в диссертации представлен авторский перевод новозаветных текстов, который осуществлен с научно выверенного реконструированного текста древнегреческого оригинала 27-го издания Нестле-Аланда, в основу которого положены самые древние и авторитетные манускрипты¹ (напр., папирусы, Синайский кодекс). В переводе на русский язык автор соблюдал принцип сохранения общепринятой церковной лексики. В процессе перевода автор стремился передать жанр и стиль переводимых мест посланий ап. Павла, чтобы, по возможности, отобразить значимые коннотации в семантике терминов для прояснения смысла текста. Поскольку для работы переводились избранные места посланий ап. Павла, автор не стал заключать в скобки слова и фразы, отсутствующие в тексте Нестле-Аланда, чтобы не осложнять понимание текста. Для лучшего понимания текста в переводе исследуемых фрагментов произведена разбивка текста на смысловые отрывки.

Для филологического сравнения представлены переводы НЗ епископа Кассиана (Безобразова), авторский перевод А. С. Десницкого, перевод под редакцией М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. Для книг Ветхого Завета в основном используется синодальный перевод, а также современный русский перевод РБО в качестве

¹ См.: Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 1996. С. 33–66.

альтернативного варианта¹. На языке оригинала в работе приведены следующие тексты: греческий текст НЗ (Nestle-Aland «Novum Testamentum Graece», № 27), греческий текст ВЗ («Септуагинта», под ред. Alfred Rahlfs (LXX)), еврейский текст («Biblia Hebraica Stuttgartensia»). В качестве вспомогательных источников используются тексты греко-римских авторов (Геродота, Демокрита, Менандра, Плутарха, Эпиктета, Сенеки, Цицерона, «Апология Сократа» Платона), кумранские рукописи и раввинистические источники, иудео-эллинистические тексты Иосифа Флавия и Филона Александрийского. Также дополнительно автором использованы святоотеческие труды и труды учителей Церкви, а также современные монографии, комментарии к текстам НЗ, энциклопедии и словари. Особое внимание уделено работам современных исследователей, список которых дан в библиографии.

Теоретическая и практическая значимость. Теоретическая значимость диссертации состоит в том, что полученная в ходе исследования информация вносит вклад в осмысление понятия совести как важной антропологической категории и ядра религиозно-нравственного сознания личности. Исследование древних источников и проработка выводов современной библейской науки в области изучения новозаветной антропологии ап. Павла с учетом религиозно-исторического контекста греко-римской культуры позволило определить совесть в его посланиях, что дает возможность читателям и исследователям Священного Писания корректно² понимать это понятие. Работа рассчитана на то, чтобы привлечь внимание, как исследователей, так и всех интересующихся Священным Писанием, а также всей широкой общественности к результатам настоящей диссертации, которые дополняют и местами корректируют имеющиеся в современном христианском обществе теоретические представления о человеке по направлениям исследования.

¹ О синодальном тексте, его ошибках, и о переводах НЗ под редакцией Кассиана и ВЗ под издательством РБО можно подробно почитать у следующих авторов: Чистович И. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1873, 1899 (репринтное переиздание Российского Библейского Общества). М., 1997 ; Лезов С. В. Канонические Евангелия. М., 1993 ; Десницкий А. С. Христианство. Настоящее. М., 2016. С. 49–58 ; Ианнуарий (Ивлиев), архим. Некоторые ошибки Синодального перевода Нового Завета // Azbyka.ru : религ. интернет-портал. URL: https://azbyka.ru/ivliev/oshibki_sinodalnogo_perevoda_NZ-all.shtml (дата обращения: 27.10.2014).

² Корректное прочтение текста дает возможность избежать так называемой эйсегезы (εἰσηγήσις) – недобросовестного толкования или переосмысления текста, когда интерполируется в текст субъективное понимание отрывка или взгляд, принятый в современном обществе (см. об этом: Десницкий А. Введение в библейскую экзегетику. М., 2011. С. 23).

Данные, полученные в ходе исследования, могут быть использованы в рамках преподавания курсов по антропологии Ветхого и Нового Завета, в педагогической практике преподавателей высших и средних духовных и светских учебных заведений, а также в качестве ресурса для научно-исследовательской работы в области учения о человеке. Филологический материал диссертации может быть востребован при изучении новозаветного греческого языка в духовных учебных заведениях.

Методологическая основа исследования. Для максимального достижения поставленной цели в написании данной диссертации автор использовал историко-филологические методы, применяемые в научном исследовании Священного Писания (историко-критический, филологический, текстологический, историко-культурный). Особое внимание было уделено анализу текстов в рамках историко-культурного контекста I века по Р. Х. для понимания исторически сложившихся обстоятельств и ситуаций во время написания ап. Павлом своих посланий на фоне культурно-религиозных традиций его эпохи.

Немаловажную роль для глубокого понимания терминологической базы ап. Павла, с учетом поставленных в данной работе задач, сыграл сравнительно-исторический метод, направленный на выявление истоков семантико-этимологического изменения и функционирования феномена совести в греко-римской и ближневосточной традициях. Этот метод дал возможность проследить развитие и становление этого феномена в ранних христианских церквях, основанных апостолом.

Работа проведена в рамках научной библейской экзегезы текста Священного Писания в соответствии с общим герменевтическим принципом интерпретации текста, когда исследуемое место из того или иного послания анализировалось в рамках общего контекста рассматриваемого послания или всего *corpus Paulinum*.

Степень научной разработанности темы. Исследователи до XIX века к проблеме совести совсем не обращались. Только в XIX столетии новозаветные ученые постепенно начинают полагать основание для изучения новозаветной антропологии, ставшее впоследствии основным импульсом для будущих фундаментальных работ XX века¹.

¹ Подробный исторический экскурс в исследование понятия совести в посланиях ап. Павла в западных научно-библейских работах смотреть в статье: Раздоров А. Н., священник. Исторический экскурс в исследование вопроса о происхождении и определении антропологического понятия *συνείδησις* апостола Павла в западной библеистике // Скрижали. 2016. № 12.

Понимание феномена совести патристической традицией и схоластической мыслью к XIX веку уже стало не удовлетворять скрупулезных ученых, которые обращали особое внимание на антропологию ап. Павла. Здесь нужно отдать должное западным исследователям, досконально изучившим этот вопрос.

Начиная со второй половины XIX века, благодаря научной заинтересованности исследователей Эрнести [H. Ernesti]¹ и Хольцмана [H. J. Holtzmann]², было положено начало кропотливому труду в изучении антропологии ап. Павла и в систематическом исследовании антропологических понятий.

Хольцман рассматривал совесть / συνείδησις³ как придаток к уму (νοῦς) и приравнивал ее к внутреннему человеку («ἔσω ἄνθρωπος»). Он полагал, что термин συνείδησις был привнесен ап. Павлом в христианское употребление из эллинизма с основными значениями «знание» и «сознание». В моральной сфере совесть могла действовать как «*conscientia consequens*» (ретроспективная судящая совесть об уже принятых решениях, ср. Рим. 2, 15; 2 Кор. 1, 12) и как «*conscientia antecedens*» («совесть предшествующая» – судящая совесть о решениях, которые должны быть приняты, ср. 1 Кор. 8, 10; Рим. 13, 5). Кроме того, это слово также могло использоваться в контексте суждения о поведении других людей (см. Кор. 10, 29; 2 Кор. 4, 2; 5, 11)⁴. Именно исследование Хольцмана привлекло особое внимание библеистов к термину συνείδησις⁵.

Следует отметить, что со времени блж. Августина до Лютера понятие *conscientia* рассматривалось как «*conscientia Dei*» («совесть Божия»). Блж. Августин был уверен, что каждый человек является грешником, и при отсутствии Божественного вмешательства (*conscientia Dei*) его мысли и дела всегда будут производить зло⁶. Именно у Лютера основные тенденции богословской концепции блж. Августина

¹ Эрнести подчеркивал свободу христианина в этическом поведении, благодаря дару Св. Духа (приводится по: Fitzmyer J. A. *Pauline Theology* // NJBC. N. J., 1990. P. 1413).

² Анализируя этику ап. Павла, Хольцман указывал, что в ней доминирует метафизический контраст между плотью и духом (см.: White R. E. O. *Biblical Ethics: The Changing Continuity of Christian Ethics*. Exeter, 1979. Vol. 1. P. 135).

³ Этот термин не упоминается в фундаментальных работах Ф. К. Бауэра [F. C. Baur], О. Флайдерера [O. Pfleiderer], Х. Людемана [H. Lüdemann], Берхарда Вайса [B. Weiss].

⁴ Jewett R. *Paul's Anthropological Terms: A Study of their use in conflict settings*. Leiden, 1971. P. 402–403 ; Десницкий А. Введение в библейскую экзегетику. С. 366.

⁵ Файне [P. Feine], Хофманн [Hofmann], Кэлер [Kähler], Эвальд [Ewald] и другие исследователи являются теми, кто прокладывал путь к изучению данного термина.

⁶ Душин О. Э. *Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII – XVI веков*. СПб., 2005. С. 74–75.

приобретают завершённый вид строгих нравственно-богословских норм и предписаний: совесть у него предстает в качестве доминирующей инстанции морали¹.

Желание понять, осмыслить и корректно перевести, а также, в конечном счете, определить термин *συνείδησις*, постепенно отрываясь от его традиционной трактовки как голоса Божия в моральной оценке поступков², привело к появлению целого ряда фундаментальных исследований, посвященных изучению библейской антропологии. Здесь следует указать на работы: Делича [F. Delitzsch]³, Ланге [J. P. Lange]⁴, Фильмара [A. F. C. Vilmar]⁵, Кэйлера [M. Kähler]⁶. Кэйлер был одним из первых, кто стал утверждать, что совесть не является источником нашего знания о Боге, а термин *συνείδησις* произошел из популярного эллинистического словоупотребления.

В XX веке в исследовательской среде появляется множество значимых работ, которые существенно способствовали дальнейшему формированию единого общенаучного взгляда на определение термина *συνείδησις* и его происхождение. Укажем на следующих авторов: Гутброт [W. Gutbrod]⁷, который рассматривал совесть как инстанцию суждения человеком своих собственных действий (см. Рим. 2, 15; 2 Кор. 4, 2 и 5, 11) и как знание Бога, стремление к которому предоставляет руководство к действию (см. Рим. 13, 5); Бультман [R. Bultmann]⁸ (рассматривал «*συνείδησις*» как знание у человека самого себя, своего собственного поведения и своей ответственности перед Богом); Шпик [C. Spicq]⁹ (понимал под термином *συνείδησις* моральную совесть).

¹ Лютер написал работу «*Dictata super Psalterium*», в которой рассматривает *synteresis* и совесть. Он практически не разделяет *synteresis* и действия *conscientia*, которые определяют целостный единый поступок человека и относятся к интеллектуальной части души. Глубинной основой совести является *synteresis*. Позже реформатор отказывается от средневекового *synteresis* как небиблейского термина (Душин О. Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII – XVI веков. С. 74–75).

² Упомянем некоторые труды: Feine P. *Theologie des Neuen Testaments*. Leipzig, 1910 ; Schneider T. *Der paulinische Begriff des Gewissens* // *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*. 1929. Bd. 6. S. 193–211: *syneidesis* как живая, умственная, внутренняя сила, судящая о нравственном поведении человека ; Thorton-Duesbery P.J. *Conscience* // *A Theological Word Book of the Bible*. New York, 1962 ; Haag H. *Gewissen* // *Bibel-Lexicon*. Einsiedeln, 1968 ; Dibelius M. and Conzelmann H. *Die Pastoralbriefe* // *Handbuch zum neuem Testament*. Tübingen, 1955. Дибелиус видит в Рим. 2, 15 «судящую совесть»; в Рим. 13, 5 – убеждение о добре и зле ; Kuss, Schnackenburg R. *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. München, 1954 ; Langenberg H. Herz // *Biblische Begriffskonkordanz*. Metzingen, 1954.

³ Delitzsch F. *A System of Biblical Psychology*. Edinburgh, 1885.

⁴ Lange J. P. *Der Brief an die Hebräer* // *Theologisch-hoiniletisches Bibelwerk*. Bielefeld, 1861.

⁵ Vilmar A. F. C. *Theologische Moral*. Gütersloh, 1871.

⁶ Kähler M. *Das Gewissen: Die Entwicklung Seiner Namen Und Seines Begriffes. Geschichtliche Untersuchung Zur Lehre Von Der Begründung Der Sittlichen Erkenntnis*. Darmstadt, 1878. Bd. 4.

⁷ Gutbrod W. *Die paulinische Anthropologie* // *BWANT*. Stuttgart, 1934. Bd. 67.

⁸ Bultmann R. K. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1954.

⁹ Spicq C. *Theological Lexicon of the New Testament*. Peabody, Mass., 1994. Vol. 1.

Многие из представленных ученых в середине XX века отказались от идеи стоического происхождения термина *συνείδησις*.

Исследователь Борнкам [G. Bornkamm]¹ уточняет определение совести и определяет ее как знание человеком себя и своих собственных действиях, при этом она действует независимо от субъекта. Совесть – по Борнкаму – человеческое понятие.

В середине 50–60-х годов XX столетия появляются значимые работы Пирса [C. A. Pierce]², Штельценбергера [J. Stelzenberger]³, Севенстера [J. N. Sevenster]⁴, которые видят источник происхождения совести в эллинистическом популярном языке, а не в философских и богословских воззрениях стоиков. В этих работах предлагается огромная палитра значений и коннотаций к термину *συνείδησις*. Для Пирса⁵, например, совесть – это болезненная реакция человеческой природы, как нравственно ответственной за нарушения моральных ограничений, то есть боль, которую чувствует человек, что свидетельствует об отрицательном значении термина. Пирс также отвергает стоическое происхождение *συνείδησις*⁶.

Важным подспорьем к глубокому осмыслению совести в посланиях ап. Павла в диссертации стала статья исследователя Маурера [C. Maurer]⁷. В ней автор показал, что феномен совести был выражен терминологически рефлексивной фразой «*σύνι οὐδὲ ἐμαυτῷ*», посредством чего человек рассматривался между «знающим» и «знающим вместе с кем-либо». Вклад ап. Павла, по мнению Маурера, заключается в том, что он расширяет понятие *συνείδησις* от «злой» народной совести и иудео-эллинистической *ἔλεγχος* (ср. Рим. 2, 15) до центральной уверенности человека, осознающего себя самого, тем самым соединяя данные две антропологические традиции⁸.

¹ Bornkamm G. Gesetz und Natur. Röm 2, 14–16 in Studien zur Antike und Urchristentum. München, 1959 ; Idem. Paulus. N. Y., 1971.

² Pierce C. A. Conscience in the New Testament: a study of syneidesis in the New Testament, in the light of its sources and with particular reference to St. Paul: with some observations regarding its pastoral relevance today // Part of the Studies in Biblical Theology series. No. 15. London, 1958.

³ Stelzenberger J. Syneidesis im Neuen Testament. Paderborn, 1961; Idem. Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes. Paderborn, 1963.

⁴ Sevenster J. N. Paul and Seneca // Novum Testamentum, Supplements. Leiden, 1961. Vol. 4.

⁵ Pierce C. A. Op. cit. P. 108.

⁶ Ibid. P. 15.

⁷ Maurer C. *Συνείδησις* // ThDNT. Grand Rapids, 1971. Vol. 7.

⁸ Ibid. P. 899–900.

Кроме того, в работе были использованы следующие современные монографии: Джевета [R. Jewett]¹, Экштайна [Hans-Joachim Eckstein]², Данна [G. J. Dunn]³, Хана [F. Hahn]⁴, Штульмахера [P. Stuhlmacher]⁵, Камплина [R. Kampling]⁶, Шнеле [U. Schnelle]⁷, Босмана [P. Bosman]⁸, а также комментарии к посланиям ап. Павла.

Исследователь Джевет попытался гармонизировать эллинистическую (понимая совесть как «*conscientia consequens*») и моральную (болезненное сознание) составляющую совести. Экштайн⁹ предлагает глубокий анализ термина *συνείδησις* и всей его лексической группы, рассматривая его лингвистически, проводя экзегезу выделенных мест всего корпуса ап. Павла, где используется вся лексическая группа *συνείδησις*. Совесть, по его мнению, есть автономная инстанция в человеке, оценивающая соответствие между поведением человека и установленной для этого нормой (или Законом, убеждением). Экштайн придерживается преемственности использования ап. Павлом *συνείδησις* с семантикой ветхозаветного слова (сердце) в ВЗ. Следуя методологии Экштайна, также исследует совесть Босман. Необходимо также упомянуть монографию Чедвика [H. Chadwick]¹⁰, который освещает проблему совести, как и Экштайн, со времени античности вплоть до христианских авторов. Работы этих ученых стали важным подспорьем для написания настоящей диссертации.

Также следует упомянуть исследователей Хорсли [Horsly], Гуча [Gooch]¹¹, Гарднера [Gardner], которые внесли неоспоримый вклад в исследование термина

¹ Jewett R. *Paul's Anthropological Terms: A Study of their use in conflict settings*. Leiden, 1971.

² Eckstein H.-J. *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Einer neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum 'Gewissensbegriff'* // *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Tübingen, 1983. Bd. 2/10.

³ Dunn J. D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Mich., 1998.

⁴ Hahn F. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 2002. Bd.1.

⁵ Stuhlmacher P. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen, 2005. Bd.1.

⁶ Kampling R. *Gewissen* // *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament* herausgegeben von A. Berlejung und C. Frevel. Darmstadt, 2006. S. 220–221.

⁷ Schnelle U. *Paulus. Leben und Denken*. Berlin/New York, 2003 ; *Idem. Theology of the New Testament / transl. by M. Eugene Boring*. Göttingen, 2009.

⁸ Bosman P. *Conscience in Philo and Paul: a conceptual history of the synoida word group* // *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Tübingen, 2003. Bd.2/166.

⁹ Eckstein H.-J. *Op. cit.* S. 178–180.

¹⁰ Chadwick H. *Gewissen* // *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung d. Christentums mit d. antiken Welt*; hrsg. von Theodor Klauser. Stuttgart, 1978. Bd. 10.

¹¹ Например, Гуч считал, что Церковь развила три отличительные концепции совести как внутреннего голоса морали: 1) самосознание или личное знание с кем-либо; 2) возникающая боль о совершении чего-то плохого; 3) автономный агент; хранилище моральных убеждений, которые легитимируют действия в согласии с Божией волей (см.: Robert W. W. *Conscience* // *ABD*. Vol. 1. P. 1128).

συνείδησις ап. Павла, понимая его как самосознание (Гуч, Гарднер) и знание / сознание (Хорсли)¹, что было принято при написании диссертации.

В дореволюционной отечественной библеистике мы не найдем фундаментальных работ по исследованию совести, поскольку, «русскому научно-богословскому ведению, – как отмечал Н. Н. Глубоковский, – приходилось больше собирать и усвоить, чем творить и обогащать»². Такое собирание и коллекционирование научных достижений, вместе с тем и ошибок западной библеистики положили начало библейской науке в России. Но, к сожалению, из-за сочетания культурных различных факторов, это привело к тому, что в XIX–XX веках научная библеистика в России не имела четких очертаний³. Тем не менее, отметим следующих авторов, отчасти уделивших внимание учению ап. Павла о человеке.

Свт. Иннокентий Херсонский (1800–1857) в своих богословских размышлениях о человеке отметил, что совесть «лежит не в нашей воле», это – Бог, действующий непрерывно в сердцах людей. Совесть является участием человека в Божественном знании, поэтому она является верным, неподкупным судьей, который судит о поступках в соответствии с законом. По слову свт. Иннокентия, совесть затрагивает в человеке, как сферу ума, так и сферу чувств⁴.

Святитель Феофан Затворник (1815–1894)⁵ в своей книге о христианском нравоучении помимо основных антропологических терминов, таких как тело, плоть, сердце, дух, душа, писал также и о совести. У свт. Феофана совесть «по природе сочетана с волей Божией, потому, коль скоро ей указано будет, что на то и на то есть воля Божия, она тотчас склоняется на то, стоит за то и нудит нас не нарушать того»⁶, будучи внутренним, неписанным законом. По функциональной деятельности совесть, по Феофану, – это законодатель, свидетель или судия и воздаятель. Поэтому она есть голос Бога в душе (законодатель), Его око (свидетель), а также заместница Его правосудия (судия и воздаятель). При этом она действует вместе со своими посредниками и орудиями, силами: рассудком, волей, силой чувствования. При отпадении человека от

¹ См.: Раздоров А. Н., свящ. Исторический экскурс... С. 31–54.

² Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 10.

³ Лезов С. В. История и Герменевтика в Изучении Нового Завета. М., 1996. С. 20.

⁴ См.: Георгий Максимов, диак. Совесть // Русско-православный/римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / Под науч. ред. прот. А. Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013. С. 537–538.

⁵ Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 1891.

⁶ Там же. С. 259–260.

Бога из-за грехов, все силы, в том числе и сама совесть («совесть моя не так чутка, чтобы обличить грешность некоторых движений сердечных, а нередко – слов и дел»¹, ср. 1 Кор. 4, 4), ослабевают и умаляются в числе и силе, и становятся искаженными.

В работе по нравственному богословию протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев (1826–1910)² высказал мнение, что понятие совести образовалось у новозаветных авторов, в частности у ап. Павла, под влиянием классической древности, в которой *conscientia* и *συνείδησις* употреблялись как общепонятные термины. В совести автор видел исключительно сознание душевных явлений, имеющих нравственный характер. Заметим, что характеристики совести у протопресв. Янышева как силы души, чувства или голоса Божия рассматриваются как метафоры.

В дореволюционной России к научным попыткам объяснить совесть можно отнести также труд профессора и богослова Николая Семеновича Стеллецкого (1862–1919)³. В этой работе он провел филологический анализ понятию совести через призму Священного Писания. Он писал: «Слово совесть в буквальном переводе, по своей общей и основной психологической форме, означает не что иное, как сознание ... совесть есть совместное или одновременно сознание нескольких моральных явлений, совпадающих в одном психологическом акте – совести. Совесть как сознание присуще всем людям и заключает в себе несколько моментов»⁴. Автор пишет о двух моментах: 1) познавательный – сознание нравственной нормы и оценка своей личности и своего поведения с точки зрения нравственного идеала, и 2) эмоциональный – внутренние переживания. В итоге, проф. Стеллецкий дал такое определение: «совесть – это одновременное сознание требований нравственного закона и соответствия или несоответствия свободных намерений и действий этим требованиям, так и сознание приятных или неприятных движений нравственного чувства, которыми сопровождаются эти намерения и действия»⁵.

Профессор Николай Никанорович Глубоковский (1863–1937) отмечал, что богословие ап. Павла имеет очень тесную связь с эллинской культурой, и соглашался,

¹ Феофан Затворник, свт. Первое послание к Коринфянам // Толковый Апостол. М., 2008. Т. 1. С. 321.

² Янышев И. Л., протопресв. Православно-христианское учение о нравственности. СПб., 1906. 2-е изд. С. 125–127.

³ Стеллецкий Н. С. Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении. В 3 т. Т. 1. Харьков, 1914.

⁴ Там же. С. 135.

⁵ Там же. С. 137.

что «почвою возникновения для теоретических концепций совести был языческий мир»¹. Однако профессор не поддерживал мнения западных исследователей (напр. E. Sokolowski, prof. Dr. Hermann Cremer, prof. H. J. Holtzmann, Alfred W. Benn, J. B. Lightfoot) и не соглашался с утверждениями некоторых своих соотечественников (напр., с Янышевым И. Л.), что ап. Павел заимствует из эллинизма греческие понятия и использует их в своих богословских рассуждениях. Если для стоицизма было естественно, что совесть являлась конечным вершителем и решителем человеческого морального поведения и вмещала всю полноту нравственного самосознания (т.е. она – этический законодатель и моральный судья), будучи органом определения качеств в его эмпирических проявлениях, то для христианства, а значит, для антропологии ап. Павла, этот натуральный голос Божий не имел такой безусловности. Для стоицизма этот голос автономен и абсолютен в своей деятельности, которую сам же и судит. Для христианства, как пишет проф. Н. Н. Глубоковский, он «совсем не абсолютный носитель нравственных импульсов и бывает собственно лишь чувствительным метрономом моральных явлений (ср. Рим. 2, 15), действуя в роли инстинктивного ценителя эмпирических моральных актов»². Христианская совесть является пассивным указателем моральных колебаний в человеке, и по причине своей не безупречной чувствительности, она способна притупляться³. Отметим, что ученые Н. Н. Глубоковский и Н. С. Стеллецкий в некоторой степени предвосхитили современное понимание совести, которое характерно для западных богословов.

Протоиерей Илья Васильевич Гумилевский (1881–1965)⁴ сделал попытку исследовать антропологические термины ап. Павла. Его работа заслуживает внимания, поскольку методологически схожа с настоящей диссертацией, однако в некоторых моментах отличается от нее в понимании совести в посланиях ап. Павла. Например, утверждения о том, что совесть – это «вне-личная сознательная норма жизни... естественная книга (велений Божиих) или сознание любви... бессознательное влечение человеческой природы к развитию по мыслям Творца, или разумный инстинкт, –

¹ Глубоковский Н. Н., проф. Благовестие Св. Апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование, Книга 2. (СПб., 1910). С. 1039.

² Там же. С. 1039–1040.

³ Там же. С. 1040.

⁴ Гумилевский И. В., прот. Учение Святого Апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913.

сознательное и свободное движение по предначертанному плану»¹, не дают точного определения совести. Между тем размышления автора учтены для диссертации.

Профессор Иван Михайлович Андреевский (псевдоним – Андреев; 1894–1976)² в своей монографии по нравственному богословию описывает совесть так: «Психологически – совесть есть сознательная оценка свободных нравственных деяний как добрых или злых и самочувствие – приятное или неприятное, сопровождающее эту оценку»³. Поэтому он понимал ее как нравственно-законодательную силу, так и судью, и мздовоздающую силу. Для него совесть – это таинственный голос самой Божественной Правды, который в нас начинает говорить тогда, когда голос нашего подлинного «я» молчит. Совесть – это голос Божий в нравственном чувстве⁴.

Монография архимандрита Киприана (Керна; 1899–1960)⁵ имеет немаловажное значение для изучения антропологии ап. Павла, однако, в отношении исследования понятия совести, которое он рассматривает религиозно-гносеологическим понятием или сознанием о Боге, относится к разряду кратких анализов, чтобы использовать его для систематического осмысления термина *συνείδησις* в посланиях ап. Павла.

Обращая внимание на современные отечественные исследования антропологии ап. Павла, мы не встречаем специального экзегетического анализа термина *συνείδησις*, однако будет справедливо обратить внимание на самые значимые из них.

Отметим диссертацию протоиерея Вячеслава (Эдуарда) Никитина⁶, которую автор защитил в Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии. Автор исследовал антропологические термины *καρδία*, *ψυχή*, *νοῦς*, *πνεῦμα*, *σάρξ*, *σῶμα*, *συνείδησις* в посланиях ап. Павла (1 Фес., Гал., Флп., 1–2 Кор., Флм., Рим.) с акцентом на контекстуальном анализе, используя западные библейские исследования. Однако в работе прот. Вячеслава нет детального экзегетического анализа термина *συνείδησις*. Кроме того, следует отметить, что некоторые выводы автора находятся в противоречии с выводами современной научной библеистики. Например, утверждение автора о том,

¹ Гумилевский И. В., прот. Учение Святого Апостола Павла о душевном и духовном человеке. С. 75–77. 80.

² Андреев И. М. Православно-христианское нравственное богословие. Краткое конспективное-изложение лекций, читанных в Св.-Троицкой духовной Семинарии. Джорданвилль, 1966. Ч. 1.

³ Там же. С. 43.

⁴ Там же. С. 44.

⁵ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.

⁶ Никитин Э. Экзегеза антропологических понятий в Посланиях святого Апостола Павла : курс. сочинение. СПб, 2003.

что послания ап. Павла могут отражать борьбу с учением гностиков, было господствующим в XX веке, но в настоящее время многими учеными отвергается¹.

Рассмотрев 1–2 Кор. и Рим., прот. Вячеслав приходит к выводу, что «в большинстве случаев, совесть встречается в дискуссиях относительно вопросов морального плана или в вопросах об апостольском служении ап. Павла, но только в Рим. 2, 15 *συνείδησις* встречается в вопросе вероучительного плана»². Ап. Павел, как отмечает автор, относит *συνείδησις* к автономному агенту знания поступков человека³. В 2 Кор. 4, 2 / 5, 11 *συνείδησις* «выступает в качестве *νοῦς*, который здесь служит не для самоанализа своего собственного поведения, а для оценки внешних поступков и поведения других, придавая этому понятию более гностическую окраску»⁴.

Анализируя Послание к Римлянам, прот. Вячеслав говорит о двух значениях *συνείδησις*, использованных в нем апостолом. В одном случае этот термин появляется со словом *συνμαρτυρέω*, и тогда имеет значение независимого органа, знающего и дающего оценку поведению человека (см. Рим. 9, 1; ср. Рим. 2, 15), а в другой раз *συνείδησις* изображает знание грехов, которое причиняет угрызения, чего необходимо избегать любой ценой. Кроме этого, автор подчеркивает тот факт, что для апостола *συνείδησις* «постоянно присутствует и действует в человеке, независимо от того эллин он или иудей, верующий или неверующий»⁵. Итак, работа прот. Вячеслава представляет научный интерес, хотя не рассматривает систематически термин *συνείδησις* в религиозно-историческом контексте и не дает нам точного его определения.

Следует также упомянуть глубокую по своему содержанию научную статью профессора архим. Ианнуария (Ивлиева)⁶. В ней автор отмечает фундаментальную значимость понятия *συνείδησις* среди других антропологических терминов ап. Павла. В другой своей статье⁷ архим. Ианнуарий считает, что этот термин был внесен в

¹ Мы можем говорить только о зачатках, зародышах гностицизма, но никак не о развитом учении. Поэтому ап. Павел в 1–2 Кор. и Рим. ведет диспут, скорее всего, с заблуждающимися христианами, которым было знакомо понятие *συνείδησις* (см.: Кузнецова В. И. Второе Послание Апостола Павла христианам Коринфа. Комментарий. М., 2014. С. 216–220).

² Никитин Э. Экзегеза антропологических понятий... С. 185.

³ Там же. С. 185–186.

⁴ Там же. С. 186.

⁵ Там же. С. 187.

⁶ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Основные антропологические понятия... С. 18–23.

⁷ Его же. Антропология в Новом Завете // VIII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные дням славянской письменности и культуры. Материалы чтений (Минск, 23–26 мая 2002 г.). Часть 1. Книга 1. Минск, 2003. С. 32–33.

Священное Писание ап. Павлом, и в эллинистическую эпоху приобрел специфическое значение со-знания, согласия с собою. У апостола это понятие означает «знание человека о своем собственном поведении ввиду неких объективных требований, знание должного поведения, оценку себя»¹. Когда совершается отрицательная оценка, тогда человек страдает (ср. 1 Кор. 8, 7). Автор отмечает, что «совесть – всеобщий человеческий феномен независимо от вероисповедания и нравственности»², и человек может призывать свою совесть в качестве свидетеля, когда считает себя правым (см. Рим. 9, 1; 2 Кор. 1, 12). Только совесть судит согласно требованиям, императива (долга), основанного не в человеке, а в «трансцендентной, абсолютно независимой ни от кого и ни от чего опоре – Боге»³. Поэтому архим. Ианнуарий заключает, что суждение совести «для христианина (как верующего) совпадает с суждением веры, даже если содержание этого суждения ошибочно. Иногда она выступает как синоним веры / убеждения» (ср. Рим. 14, 1–2)⁴.

Также следует отметить статью М. В. Ковшова⁵, в которой автор анализирует основные антропологические термины ап. Павла, но о термине *συείδησις* говорит предельно кратко, поддерживая мнение Лэдда в практически эквивалентном значении этого термина еврейскому понятию *נֶלֶם*, что не соответствует выводам настоящей диссертации.

Представляют также интерес некоторые работы, написанные с использованием религиозно-этического подхода. Здесь отметим защищённую в 2010 году кандидатскую диссертацию Марины Витальевны Рукавишниковой⁶, в которой автор исследует совесть в философско-этическом основании феномена с античности, в Священном Писании, и наконец, в системе духовно-нравственных категорий Добротолюбия. Она утверждает, что совесть апостол Павел «воспринял из поздней античной философии, трактовавшей этот феномен как внутреннего обличителя и указателя неправильных поступков»⁷, что в

¹ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Антропология в Новом Завете. С. 32–33.

² Там же. С. 34.

³ Там же.

⁴ Там же ; Фицмайер переводит совесть «убеждением»: «...which many translate as “faith,” but which I prefer to render as “conviction”» (Fitzmyer J. A. First Corinthians: a new translation with introduction and commentary // The Anchor Yale Bible : 32. Doubleday, 2008. P. 333).

⁵ Ковшов М. В. *Σῶμα* или *ἦμα*? Иудейское и эллинистическое в антропологии апостола Павла // Сборник трудов кафедры Библистики Московской православной духовной академии. М. - Сергиев Посад, 2013.

⁶ Рукавишникова М. В. Совесть в Духовно-нравственной системе «Добротолюбия» : автореф. дис. ...кан. филос. наук. Шуя, 2010.

⁷ Там же. С. 9.

некотором значении расходится с выводами современной библейской науки и не является полным.

В 2012 году была защищена кандидатская диссертация иереем Стефаном Домусчи¹ по нравственному богословию. Для раскрытия темы автор использовал тексты Древнего Востока и античности, Священного Писания (ВЗ на еврейском языке, а также тексты представителей иудео-эллинистического мировоззрения Иосифа Флавия и Филона Александрийского), Талмуда и другие. Мы не можем согласиться с мнением автора диссертации, что понятие «совесть» у ап. Павла имеет только моральную трактовку, поскольку этим ограничивается весь многогранный пласт семантических коннотаций понятия. Утверждение иерея Стефана объясняется тем, что он не исследовал совесть в контексте экзегезы посланий ап. Павла и не дифференцировал послания по хронологическому признаку корреспонденции апостола, что является одним из важных методологических принципов настоящей диссертации.

Отметим, что В. Рукавишникова и иерей Стефан Домусчи исследовали совесть через призму психологии и нравственного богословия, но никак не с точки зрения историко-филологического подхода или других методов библейской науки. Подобную ситуацию можно наблюдать в работе И. С. Вевюрко², которая была написана с позиции религиоведения и философской антропологии, что также не соответствует выбранной нами методологии. Однако результаты их исследований были приняты во внимание при написании настоящей диссертации.

Положения, выносимые на защиту:

1. Ап. Павел не был изобретателем термина *συνείδησις*, но заимствовал его в условиях культуры греко-римского мира, как хорошо знакомый для адресатов его посланий.

2. Древнегреческие и римские авторы относили слова *συνείδησις* / *conscientia* обычно к умственной деятельности человека, а к I веку они привили к ним моральный смысл.

¹ Домусчи С. А., свящ. Феномен совести в православном богословии и русской религиозно-философской традиции : дис. ... кан. бог. наук. Сергиев Посад, 2012.

² Вевюрко И. С. Апостол Павел: начала христианской антропологии: автореф. дис. ...кан. филос. наук. М., 2007.

3. В посланиях ап. Павла вердикт совести условен и уступает эсхатологическому Божию суду, в отличие от окончательного приговора совести в стоицизме.

4. Термин *συνείδησις* в посланиях ап. Павла (1–2 Кор. и Рим.) стоит в тесной связи с употреблением в масоретском тексте (далее – МТ) ветхозаветных антропологических терминов *לֵב* / *לִבָּ* (сердце) и *כִּבְדָּ* (утроба / почки), но по смыслу соотносится с ними частично.

5. Понимание совести в иудейских и иудео-эллинистических текстах отчётливо отличается от смысла *συνείδησις*, заложенного в посланиях ап. Павла, поэтому вопрос взаимозависимости указанных текстов и посланий апостола исключается.

6. Апостол описывает совесть, понимая ее как функционально автономную нейтральную судящую инстанцию (в рамках этимологически принятых в его эпоху значений «знания с...» / «осведомленность») и в абстрактном смысле как сознание и самосознание (учитывая рациональный, интеллектуальный или моральный смыслы).

7. Функция совести, согласно ап. Павлу, состоит в том, что она является свидетелем собственного поведения человека, а также свидетелем поведения других людей, оценивающим поступки с точки зрения признанных норм.

8. Апостол не дифференцирует *συνείδησις* язычников и христиан, так как этот термин является для него не богословским, а общеантропологическим понятием, исключаяющим ее божественное происхождение (*vox Dei, spiritus sacer, semen divinum*).

9. Для христианина совесть является индивидуальной инстанцией ответственности, указывающей на обязательства перед Богом и Его заповедями и ссылающейся на Него, как истинно обладающего единственной компетенцией окончательного Суда.

Степень достоверности и апробация результатов.

Достоверность результатов исследования обеспечивается избранной методологией, анализом антропологического понятия *συνείδησις* в историко-культурном контексте эпохи ап. Павла, использованием комплекса современных методов, соответствующих объекту, предмету, целям и задачам диссертации, репрезентативностью источниковой базой исследования. Выводы, сформулированные в диссертации, подкреплены фактическими данными богословско-экзегетического анализа 1–2 Кор. и Рим., при

котором использовались современные фундаментальные исследования в области библеистики.

Результаты работы были апробированы в публикациях и выступлениях диссертанта на пяти международных научных конференциях. Кроме того, по важнейшим аспектам данного исследования состоялись консультации и обсуждения с такими авторитетными исследователями Священного Писания как профессор Христоф Ландмессер [Prof. Dr. Christof Landmesser] и профессор Ганс-Иоахим Экштайн [Prof. Dr. Hans-Joachim Eckstein] в ходе стажировки автора в Eberhard-Karls-Universität (г. Тюбинген) в июле 2015, организованной ОЦАД. Результаты исследования представлены в восьми статьях, из которых шесть опубликованы в журналах, входящих в Общецерковный перечень. Результаты проведенных исследований были использованы при проведении учебных занятий в библейском колледже «Наследие» по дисциплине «Изучение посланий апостола Павла» в 2019–2020 учебном году.

СПИСОК ВЫСТУПЛЕНИЙ НА МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЯХ

- Совесть как антропологическая категория в Ветхом Завете // III Ежегодная конференция по иудаике и востоковедению, 17 декабря 2013, г. Санкт-Петербург.
- Совесть как антропологическая категория в Ветхом Завете // VI Международная студенческая научно-богословская конференция, 6–7 мая 2014. г. Санкт-Петербург.
- Рим. 2, 15: Συείδησις язычников или совесть как общеантропологический феномен // IX Международ. научно-богослов. конференция, 28–29 сентября 2017, г. Санкт-Петербург.
- Значение термина «συείδησις» в выражении «διὰ τὴν συείδησιν» на основе богословско-экзегетического осмысления Рим. 13, 1–7 // VII Иеронимовские чтения, научная конференция исследователей Священного Писания, 23 ноября 2017, Москва.
- Выражение «σύνοιδα ἑμαυτῶ» как аналог συείδησις в контексте интерпретации 1 Кор. 4, 4 // VIII Иеронимовские чтения, научная конференция исследователей Священного Писания, 6 декабря 2018, Москва.

СПИСОК РАБОТ, ОПУБЛИКОВАННЫХ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

Статьи в журналах, включенных в перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук:

- Раздоров, А. Н. Новозаветная антропология: совесть как антропологический феномен в контексте посланий апостола Павла // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер. : Гуманит. и соц. науки. 2021. – № 1. – С. 114–124. – DOI: 10.37482/2687-1505-V080.
- Раздоров, А. Н. Совесть в трудах философа Сенеки: анализ основных семантических коннотаций // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2021. – № 2. – С. 45–51. – DOI: 10.18522/1997-2377-2021-117-2-45-51.
- Раздоров, А. Н. Проблематика основных антропологических терминов в посланиях апостола Павла на примере «совести» и других понятий в контексте богословско-экзегетического анализа // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2021. – № 34. – С. 13–46. – DOI: 10.24412/2224-5391-2021-34-13-46.

Публикации в прочих изданиях

- Раздоров, А. Н., свящ. Совесть как антропологическая категория в Ветхом Завете / А. Н. Раздоров, священник // Скрижали. – 2014. – № 7. – С. 109–119.
- Раздоров, А. Н., свящ. Исторический экскурс в исследование вопроса о происхождении и определении антропологического понятия *συνείδησις* апостола Павла в западной библеистике / А. Н. Раздоров, священник // Скрижали. – 2016. – № 12. – С. 31–55.
- Раздоров, А. Н., свящ. Рим. 2, 15: *Συνείδησις* язычников или совесть как общеантропологический феномен / А. Н. Раздоров, священник // Скрижали. – 2017. – № 14. – С. 120–144.
- Раздоров, А. Н., свящ. Апостол Павел и его совесть: богословско-экзегетическое осмысление *συνείδησις* в Рим. 9, 1–2 / А. Н. Раздоров, священник // Скрижали. – 2018. – № 15. – С. 69–90.

• Раздоров, А. Н., свящ. Значение *συνείδησις* в выражении “διὰ τὴν συνείδησιν”: богословско-экзегетический анализ (Рим. 13, 1–7) / А. Н. Раздоров, священник // Скрижали. – 2019. – № 18. – С. 146–166.

• Раздоров, А. Н., свящ. Понятие совести у Филона Александрийского и апостола Павла: на примере богословско-экзегетического анализа 1 Кор. 8, 7–13 и других посланий / А. Н. Раздоров, священник // Вопросы теологии. – 2019. – Т.1. – № 4. – С. 462–480.

• Раздоров, А. Н., свящ. Совесть как антропологическая категория в Ветхом Завете / А. Н. Раздоров, священник // Материалы VI Международной студенческой научн.-богослов. конф. – СПб. : Изд-во СПбДА, 2014. – С. 167–179.

• Раздоров, А. Н., свящ. Рим 2:15: *Συνείδησις* язычников или совесть как общеантропологический феномен / А. Н. Раздоров, священник // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки : материалы IX Междунар. студенческой научн.-богослов. конф., посвященной 100-летию начала мученического и исповеднического подвига русской Православной церкви. – СПб. : Изд-во СПбДА, 2018. – С. 248–254.

Структура диссертации. Работа состоит из введения, четырех глав и заключения. К основному тексту прилагается список сокращений и условных обозначений, библиография.

ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ «СОВЕСТЬ» В РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

1.1 Понятие «совесть» в греко-римском мире

В данном параграфе работы рассматривается вопрос о возникновении понятия «совесть», его употребление в греко-римском мире вплоть до начала I века по Р. Х. Именно к I веку латинское понятие *conscientia* получило устойчивые значения в философской системе стоиков и укоренилось в речевом аппарате римских граждан. Из всех известных философов греко-римского мира, наиболее часто употреблявших термин *conscientia* в своих трудах, можно выделить Сенеку и Цицерона. Однако прежде чем говорить о латинском термине *conscientia*, необходимо начать с его древнегреческого эквивалента *συνείδησις*, его возникновения и употребления у древнегреческих философов.

Данный параграф 1.1 является важным подспорьем к пониманию истоков появления и установления *conscientia* / *συνείδησις* в античном языковом аппарате. Это дает возможность впоследствии ответить на следующие вопросы. Во-первых, какое различие или сходство между новозаветной словесной группой «*σύνοιδα*» и предшествующей ей в греческой литературе? Во-вторых, повлияла ли греко-латинская группа слов *conscientia* / *συνείδησις* на употребление ап. Павлом термина *συνείδησις*? Ввиду того, что ап. Павел в посланиях использует *συνείδησις* и выражение «*σύνοιδα ἐμαυτῷ*» для описания совести, то в данной главе преимущественно делается акцент на анализе этих понятий греко-римского мира.

Этимология и общая характеристика. В разные эпохи Древней Греции вплоть до эллинизма термин *συνείδησις* почти не употреблялся, и поэтому не было специально разработанного учения о совести¹.

¹ В гомеровскую эпоху словесная группа *σύνοιδα* отсутствует. Об этом: Bosman P. *Conscience in Philo and Paul: a conceptual history of the sydoida word group* // WUNT 2/166. Tübingen, 2003. P. 87–90 ; Философы Платон и Аристотель вообще не употребляют термин *συνείδησις* в своих трактатах. У Платона совесть представлена словом *αἰδώς*, под которым надо понимать «нравственный страх» и «благоговение», а Аристотель понимает под ним «стыдливость» (см.: Robert W. W. *Conscience* // ABD. Vol. 1. P. 1129 ; Huber W. *Gewissen* // EKL. Göttingen, 1989. Bd. 2: G-K. S. 174) ; Подробно о совести в древнегреческой

В эпоху эллинизма понятие «συνείδησις», которому римляне дали свой эквивалент «conscientia», выступает в качестве основного значения, близкого к тому, что мы назвали бы «осознание чего-либо» или «сознание». Это значение, прежде всего, исходило из основной морфемы этого слова – корня. Современные исследования в области семантики и этимологии показывают, что греческая форма ‘οἶδα’ (Pf. Ind. Act. от εἶδω) и латинская форма «scio» имеют основное значение «знаю (-ть)». Приставки «συ» и «con» дают приставку в русском языке «со». При использовании приставок получается ‘συνεἶδω’ и ‘conscio’ (ср. σύνοιδα – «знаю вместе с кем-л.», «сознаю»; εἶδομαι – «вижу», «созерцаю», «познаю»). Следовательно, возникают существительные «συνείδησις» и «conscientia»¹.

Термины συνείδησις и conscientia выражают более дифференцированные понятия, чем просто совесть в еврейском слове לֵב (сердце) в Священном Писании ВЗ (см. параграф 1.2). Семантика этих слов достаточно обширна. Обращаясь к лексическому словарю², мы находим широкий спектр значений: а) осведомленность, совместное знание; б) сознание, понимание; в) соглашение, утверждение; г) совесть. Принимая во внимание представленные значения, можно заметить рефлексивную окраску слов συνείδησις (σύνοιδα) / conscientia, говорящую о том, что в этих словах подчеркивается особый вид сознания собственных действий (направленных на субъект), хотя они имеют также и нереклексивный смысл³. Перейдем к краткому историко-филологическому анализу употребления συνείδησις / conscientia в древнем греко-римском мире⁴.

литературе, начиная с Гомера, смотреть: Chadwick H. Gewissen // Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung d. Christentums mit d. antiken Welt. Stuttgart, 1978. Bd. 10.

¹ Черных П. Я. Совесть // Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т. 2. С. 184; Schinkel A. Conscience and Conscientious Objections. Amsterdam, 2007. P. 78–79; Бандуровский замечает, что под «conscientia следует понимать деятельность, состоящую «в применении практических принципов к единичным поступкам, в указании нам того, что из совершаемого нами хорошо, а что нет, что мы должны делать и отчего, напротив, должны уклоняться» (Бандуровский К. В. Conscientia и synderesis в философии Фомы Аквинского // История совести в европейской мысли: Альманах / Под ред. О. Э. Душина. СПб., 2014. Вып. 16. С. 91–92).

² Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М., 1991. (Репринт издания 1899). Столб. 1206; Петрученко О. Латинско-русский словарь. М., 2001. (Репринт издания 1914). С. 127–128.

³ Подробно о рефлексивной и нереклексивной формах: Vosman P. Conscience in Philo and Paul. P. 50–55.

⁴ Некоторые специалисты (напр. P. W. Schönlein в «Zur Entstehung eines Gewissenbegriffes bei Griechen und Römern», 1969) настойчиво отрицают кальку conscientia с греческого термина συνείδησις. Шонлайн выдвинул соображения, что термин conscientia впервые сформировался в сфере римской судебной риторики и оттуда перешел в нравственную систему Цицерона и Сенеки, а потом – в греческую прозу. Хотя другие эксперты настаивают на его дословном переводе с греческого συνείδησις в эллинистическую эпоху (см.: Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? // Античность и современность. М., 1972. С.

1.1.1 Древнегреческое и эллинистическое употребление συνείδησις

Раннее «неморальное» использование термина. В древнегреческой философии и поэзии не было термина, обозначающего совесть в нравственно-психологическом смысле, известного современному обывателю. Филолог Ярхо подметил, что «лексикон древнегреческих трагиков не знает слова «совесть»»¹. Поэтому, вероятнее всего, не совесть, а страх перед гневом богов или стыд / позор перед другими терзал греческих героев². Поэтому В. Ярхо заметил, что «следует отказаться от отождествления Эриний с совестью в «Оресте»»³. Например, в одном из эпизодов «Ореста» (строфа 395), где автор употребляет существительное «ἡ σύνεισις» и фразу «σύνοιδα <ἐαυτῶν>», говорится о болезни, убивающей Ореста. Еврипид (480–406 до н. э.) использует фразу без возвратного местоимения, так как сам синтаксис предложения помогает нам его предположить: «ἡ σύνεισις, σύνειδα ὅτι δεῖν' εἰργασμένος»⁴ [«так как я [хорошо] знаю, что сотворил»]. Имеющееся здесь прямое дополнение δεῖν' и причастие εἰργασμένος говорят о значении придаточного предложения с глагольным сочетанием «συνειδέναί ἐαυτῶ»⁵. Вследствие этого в аргументах и действиях Ореста мы не находим ни одного малейшего признака пробудившейся моральной совести, хотя некоторые переводчики предпочитают ее здесь видеть⁶. Филолог Ярхо⁷ аргументировано доказывает, что греческое слово σύνεισις, в связи с речью и поведением героя и устойчивой фразой

252 ; Stelzenberger J. Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes. S. 15).

¹ Ярхо В. Н. Трагедия / Древнегреческая литература: Собрание трудов. М., 2000. С. 308. Обратимся к трагедии «Эдип-царь» Софокла, где автор взамен совести использует «знание самого себя» (напр. δαίμων) (см.: Алымова Е. В. Даймон Эдипа как парадигма (Софокл "Эдип-царь", строф. 1192–1193) // История совести в европейской мысли: Альманах / Под ред. О. Э. Душина. СПб., 2014. С. 17. 27).

² Душин О. Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII – XVI веков. С. 76–77 ; Ранняя греческая культура – это культура стыда, а не вины, и совесть греков была полностью публичной (см. подробнее об этом: Sorabji R. Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present. Oxford, 2015. P. 17–18.)

³ Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? С. 252–253 ; Однако есть некоторые ученые, которые считают, что Эринии были мифическим воплощением несчастной злой совести (Hahn H.-C., Brown C. Συνείδησις // NIDNTT, A-F. Grand Rapids, Mich., 1975. Vol. 1. P. 348).

⁴ Euripides. Orestes // Euripidis Fabulae. Gilbert Murray. Oxford, 1913. Vol. 3. [TLG 0006.016, line 396].

⁵ Также Сократ, говоря о своем невежестве, употребляет данный оборот: «ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς εἶναι» (Plato phil. Apologia Socrates // Plato. Platonis Opera, ed. J. Burnet. Oxford, 1900. Vol. 1. [TLG 0059.002, 21 b. Line 4].

⁶ Еврипид. Трагедии. В 2-х томах / Изд. подг. М. Л. Гаспаров, В. Н. Ярхо. М., 1999. С. 325.

⁷ Например, у поэта Пиндара (522/518 – 448/438 до н.э.), как пишет Ярхо, это слово встречается в значении «здорового образа мыслей», «благоразумия» (см.: Ярхо В. Н. Указ. соч. С. 255).

«σύνοιδα <ἐαυτῶν>», следует понимать «осознанием» или «пониманием», как интеллектуальный феномен в человеке.

В этике древнегреческого философа Демокрита (460–370 до н. э.) мы впервые встречаемся со словом *συνείδησις* («*συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης*», *Fr.*, 297)¹ в значении полученного знания, опыта, а не в смысле моральной совести². Согласно Демокриту, чтобы человеку устранить из своей жизни зло, ему необходимо приобретать знание, которое поможет контролировать поведение, чувства, мысли, мотивацию, изобличая ошибки. Все это приводит к раскаянию и делает жизнь спокойной и светлой. Маурер³ замечает, что подлые поступки (*κακοπραγμοσύνη*) у Демокрита следует понимать не в моральном, а в интеллектуальном смысле, так как здесь нет притяжательного местоимения *ἐαυτῶν*.

У оратора Демосфена (384–322 до н. э.) в речи «За Ктесифонта о венке» появляется слово *συνείδος*, используемое в качестве существительного: «если даже я ничего не скажу об остальных моих политических действиях, у каждого из вас все равно есть достаточное представление о них [*ὁμοίως παρ' ὑμῶν ἕκαστῳ τὸ συνείδος ὑπάρχειν μοι. – Α. Ρ.]*» (*Orat., De corona* 18, 109–110)⁴. Для Демосфена это слово означает активную способность памяти, когда слушатель и оратор совместно знают (помнят) какую-либо информацию.

Позже, поэт Менандр (342–291 до н. э.) употребляет слово *συνείδησις*, однако с нечетко выраженным значением. В одном из своих одностиший он говорит: «для всех смертных их знание является их богом [*Βροτοῖς ἅπασιν ἡ συνείδησις θεός. – Α. Ρ.]*» (*Senten.* 1, 107)⁵. Как слово *συνείδησις* в этой фразе, так и *σύνεσις* в других фрагментах Менандра (напр. *Frag.*, 632, 2)⁶, лучше переводить не совестью, а знанием или самосознанием / сознанием⁷.

¹ Demokritos. Fragmente // Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin-Neukölln, 1959. Bd. 2. S. 206.

² Некоторые исследователи считают, что Демокрит слово *συνείδησις* использует в моральном смысле (ср. Домусчи С. А., свящ. Феномен совести... С. 31). Однако здесь следует уточнить, что одним из главных принципов этики Демокрита был рационализм с введением сознательной морали вне веры в загробное существование и возмездие. Такая вера была для него признаком дурной *συνείδησις* (см.: Виц Б. Б. Демокрит. М., 1979. С. 154 – 155).

³ Maurer C. *Συνείδησις* // ThDNT. Vol. 7. P. 902 ; Chadwick H. *Gewissen...* S. 1036–1037.

⁴ Демосфен. Речи: За Ктесифонта / Пер. с греч., и статья, примечания С. И. Радцига. М., 1954. С. 244.

⁵ Menander, of Athens. *Sententiae : Comparatio et Philistionis* / ed. J. Siegfried. Lipsiae, 1964.

⁶ Idem. *The Principal Fragments* // LCL 132. London, 1921. [TLG 0541.039, 632. Line 2].

⁷ Maurer C. *Op cit.* P. 903 ; Schinkel A. *Conscience...* P. 132.

Итак, мы видим, что с V по III века до н. э. вырисовывается картина разнообразного, но не частого использования однокоренных слов *συνείδος* / *συνείδησις*, имеющих отношение к ментальности человека. Постепенно прокладывался путь к устойчивому употреблению этих слов в качестве существительных. Эти два существительных едва ли можно отличить по содержанию, когда они чаще используются для выражения сознания или самосознания вне морального смысла, напоминая о том, что эти два термина были впоследствии только вторично связаны с феноменом моральной совести.

«Апология» Платона. Философия Сократа понимает внутренний конфликт человека также с точки зрения индивидуального знания, рассматривая личность как бы вне общества. Главным в этой философии является настоящее осознание своего собственного невежества в самопознании. При диалектическом самопознании происходит осознание того, что человек имеет долю в божественном логосе, отчего наступает в субъекте внутренний порядок¹.

Совесть у Сократа представлена термином «*δαμόνιον*» (*δαίμων*) и не была абстрактной моральной совестью. Философ говорит, что с ним происходит что-то божественное, сверхъестественное. В нем возникает какой-то голос (*δαμόνιον γίγνεται φωνή*)², влияя на его намерения что-то сделать, но, никогда не склоняя ни к чему (Plat. *Ap.* 31d). Об этом божественном голосе позже в своих воспоминаниях скажет Ксенофонт (430–354 до н. э.)³, который писал, что речь Сократа стала впоследствии основанием для обвинения его в презентации новых богов (*καίνα δαμόνια*) (Xen. *Mem.* I.1.2). Заметим, что *δαμόνιον* двойственно участвует в жизни Сократа⁴ и его увещевания относятся только к будущему решению: во-первых, голос мешает ему совершить несправедливый, нечестивый поступок; во-вторых, не позволяет ему вредить самому себе (Plat. *Ap.* 40a).

Итак, трудно определить, можно ли рассматривать знамение *δαμόνιον* как символическое выражение моральной совести. Вероятно, его суд ближе к рациональному процессу. Однако существенным является то, что Платон ни разу не употребил слова

¹ Maurer C. *Συνείδησις* // ThDNT. Vol. 7. P. 905.

² Plato phil. *Apologia Socrates* // Plato. *Platonis Opera*, ed. J. Burnet. Oxford, 1900. Vol. 1. [TLG 0059.002, 31 d. Line 1].

³ Xenophon. *Memorabilia* // LCL 168. Cambridge, Mass., 2013. Vol. 4.

⁴ Sorabji R. *Moral Conscience through the Ages...* P. 21–22.

συνείδησις в дошедших до нас трудах, подтверждая, что этот термин еще не устоялся в обществе в его эпоху.

Возникновение феномена «моральной совести». Начиная с I века до Р. Х. слова *συνείδος* и *συνείδησις* частично стали синонимично употребляться как в греко-римском языческом мире, так и в иудео-эллинстической среде. Впоследствии слово *συνείδησις* расширяет спектр значений от со-знания до совести, постепенно приобретая моральный оттенок¹.

Выше было отмечено, что термин *συνείδησις* стал приобретать значения «знания», «совместного знания», «памяти», «сознания», «самосознания», подразумевая возможность человека полагаться на себя, особенно тогда, когда приходилось оглядываться назад на собственное прошлое (изобличая свои собственные ошибки). Однако такая ретроспектива заключалась не только в установлении фактов в прошлом, но и в оценке и суждении поведения по критериям добра и зла в настоящем. Поэтому моральный оттенок *συνείδησις* постепенно стал в дальнейшем доминировать в обществе. С таким оттенком понятие *συνείδησις* было обнаружено, например, в трудах древнегреческих историков. Дионисий Галикарнасский (I век до н. э.) употребил это слово в своем труде «Римские древности» («Ἰνὺ δ' ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλαυνόμενος», XII: 3, 1)², в словосочетании «терзаемый совестью».

Συνείδησις в специфическом значении начинает использоваться с двумя эпитетами нечистой (злой) и чистой (доброй) совести. В зависимости от того, может ли человек оправдать себя, когда он оглядывается назад на свои действия или нет, авторы ссылались на добрую (*ἀγαθή* / *ὀρφή*) или плохую (*δεινή* / *ποιηρά*) совесть. Хорошая (добрая) совесть давала своему носителю состояние внутреннего покоя, тогда как злая совесть мучила и беспокоила его.

Наиболее многочисленные примеры моральной совести имеются у Плутарха (ок. 46 – ок. 127 н. э.). В своих сочинениях он дает живое описание нечистой совести, являющейся частью знаний, готовой напомнить человеку о его грехах. Такая совесть является раной в плоть, упрекая так, как обжигает огонь. Этот процесс происходит, как считал Плутарх, через разум человека, который обвиняет себя самого. Если человека «терзает его совесть / сознание из-за собственных недостатков [*ἅμα τῷ συνειδῶτι τοῦ*

¹ Hahn H.-C., Brown C. *Συνείδησις* // NIDNTT. Vol. 1. P. 348–349.

² Dionysius of Halicarnassus. *Roman Antiquities: Fragments of Books 12–20* // LCL 388. London, 1937. Vol. 7.

ἐνδεοῦς δακνόμενος. – *A. P.*]¹, то он продвигается по пути добродетели» (Plut. *Quis Suos.* 84d). Плутарх считал самопроверку единственным объективным критерием нравственной порядочности. Быстрое признание вины перед близким человеком рассматривалось Плутархом как лучшее лекарство против нечистой совести².

Итак, мы видим, что *συνείδησις* / *συνείδος* никогда не были техническими терминами в древнегреческой литературе. Они выросли из опыта общественной жизни греко-римского народа. Начиная с V–I века до н. э., *συνείδησις* используется спорадически, в основном, в неморальном смысле со значениями знания, осознания, сознания, самопознания, понимания. Однако уже в эллинистический период в понятиях *συνείδος* / *συνείδησις* зарождаются и закрепляются моральные коннотации. Эллинистический интерес к этике и индивидуальному внутреннему мирозерцанию развил концепцию ретроспективной моральной совести, которая нашла свое место в философской системе стоицизма. Популярная моралистическая философия, повлиявшая на греческих и римских моралистов, привела к тому, что латинское стоическое использование *conscientia* стало отражать популярное понятие *συνείδησις* на основе синкретизма религиозного и этического мышлений греко-римского мира³.

Совесть в стоицизме. Согласно философии стоиков бог создал универсальный закон природы, которому должны подчиняться все люди. Тот, кто не повинуется этому закону, тот убегает от самого себя и попадает под обвинения совести⁴. Диоген Лаэртский (II–III века н. э.)⁵ в своем труде «О жизни знаменитых философов» цитирует стоика Хрисиппа (281/278 – 208/205 до н. э.), говоря, что «ближе всего для всякого живого существа его собственное состояние и осознание такового» [«...αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν»] (*Vit. phil.* VII, 85). Колиш замечает, что для Хрисиппа моральные нормы являются врожденными в сознание человека, а *συνείδησις* для него является способностью человека осознавать самого себя относительно этих норм⁶.

¹ Plutarch. *Moralia* // LCL 197. Cambridge, Mass., 1969. Vol. 1.

² См.: Chadwick H. *Gewissen...* P. 1057–1058.

³ См.: Schinkel A. *Conscience and Conscientious Objections.* P. 133–134.

⁴ См.: Hahn H.-C., Brown C. *Συνείδησις* // NIDNTT. Vol. 1. P. 347–348.

⁵ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / АН СССР, Ин-т философии; Общ. ред. и вступит. статья А. Ф. Лосева. М., 1979. С. 294–295.

⁶ Колиш М. Л. Сенека о действиях против совести // История совести в европейской мысли: Альманах / Под. ред. О. Э. Душина. СПб., 2014. Вып. 16. С. 34.

Посидоний из Апамеи (139/135 – 51/50 г. до н. э.) утверждал, что каждая личность имеет в себе два демона – хорошего и плохого. В трактате «О страстях» в некоторых фрагментах – как сообщает нам Гален – Посидоний пишет, что причина преобладания страстей (злых поступков) лежит в недостаточном следовании живущему в человеке δαίμων / δαιμόνιον, который дан свыше и сроден Зевсу, имея одну с ним природу. Поэтому человеку нужно не руководствоваться безбожной частью души, а созерцать истину, – быть верным самому себе (*frag.* 186–187)¹. Разумеется, каждый стоик считал, что истинный мудрец живет в согласии со своей природой (φύσις). Поэтому такой мудрец не имеет совести в морально-плохом смысле, выражающейся в стыде и угрызении самого себя.

Эпиктет (50–138 г. н. э.) в трактате «Διατριβαί» («Беседы») указывал, что цель моральной жизни заключается в том, чтобы быть хорошим, добрым (καλός), чистым человеком перед богом, то есть перед самим собой. Бог находится внутри человека как «неусыпное и неподдающееся обману существо» [ἀκόιμητον καὶ ἀπαραλόγιστον δαίμων] (*Disc.* I, 14:11–12)². Никто не может быть свободен от ошибок, поэтому началом мудрости является осознание человеком собственной слабости. Эпиктет не использует ни συνείδησις, ни συνείδος, но свою мораль он выражает в совете: чтобы быть счастливым нужно следовать своему уму / νοῦς или внутреннему демону (божеству) – способности, – которая помогает отвергать моральную робость и совершать добро³.

В учении пифагорейцев говорилось, что перед сном важную роль играет самоанализ прошедшего дня, когда человек, перед тем как уснуть, вспоминает все свои неправильные действия, упрекая себя за них, или правильные, – радуясь за себя⁴.

Итак, история словесной группы σύνοιδα / συνείδησις, как история проблемы совести в греческом мире за пределами библейского текста, отображает разнообразную, но не целостную картину смыслов исследуемого понятия. Спектр этих смыслов (значений) был расширен уже ближе к I веку до н.э. Значимым здесь является то, что

¹ Aune D. E. *Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity* // WUNT. Tübingen, 2013. P. 383 ; Лосев А. Ф. *История античной эстетики. Ранний эллинизм*. Харьков: Фолио; М., 2000. С. 837.

² Epictetus. *The Discourses as reported by Arrian, The Manual, And Fragments*. In 2 vols. Vol. 1 // LCL 131. London, 1925.

³ См. подробнее об этом: Schnelle U. *Theology of the New Testament*. Göttingen, 2009. P. 314 ; Huber W. *Gewissen* // EKL. Bd. 2. G–K. S. 174 ; Chadwick H. *Gewissen...* S. 1059–1060.

⁴ Maurer C. *Συνείδησις* // ThDNT. Vol. 7. P. 906.

дохристианская греческая литература говорит преимущественно о нечистой (плохой) совести со значениями судья и законодатель, а употребление фразы «чистая совесть» является лишь исключением. Смысл совести варьировался от идеи самосознания до моральной совести с негативной окраской. Поэтому история формирования словесной группы *σύνειδα* показывает, что «философский или религиозно-дохристианский греческий мир не сформировал единого понятия совести»¹.

Между тем, в отличие от греков, римляне больше писали о положительном характере совести, используя эпитеты «*bona*» (хорошая), «*praeclara*» (чистая), «*recta*» (честная), «*optima*» (лучшая). Такая лексика часто встречается в трудах философов Сенеки и Цицерона² – поздних стоиков.

1.1.2 Поздняя Стоя: латинское употребление *conscientia*

Как в I веке до Р. Х. понятие *συνείδησις* имело множество значений, так и слово *conscientia* постепенно внедряется в латинскую языковую семантическую область литературы. Например, его использовал в риторическом искусстве известный оратор Цицерон (106–43 г. до н. э.)³, относя его к внутреннему моральному авторитету, иррациональной силе, способной влиять на рассудок человека. Сенека (4 г. до н. э. – 65 н. э.) же прибегнул к необычайно частому употреблению понятия *conscientia* и по-разному применял его в своих трактатах. Обратимся к трудам Сенеки, выявив основные значения слова *conscientia*, использованные этим философом в своих трудах⁴.

1) Значение «*соучастие*». В латинском языке словами *conscientia* / *consciūs* в нереплексивном смысле подчеркивалось не только знание на основе собственного опыта и сопереживания с кем-либо, как это передавалось словом *συνείδησις*, но и аспект конфиденциальности и целостности в личностных отношениях. Сенека пишет в письме

¹ Maurer C. *Συνείδησις* // ThDNT. Vol. 7. P. 906–907.

² Hahn H.-C., Brown C. *Συνείδησις* // NIDNTT. Vol. 1. P. 348–349 ; Колиш М. Л. Сенека о действиях против совести. С. 45.

³ Lindsay J. *Conscience* // Encyclopedia of Religion. Stamford, 2005. P. 1940.

⁴ Eckstein H.-J. *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*. S. 72 ; Schönlein P. W. *Zur Entstehung eines Gewissenbegriffes bei Griechen und Römern*. S. 305 ; Например, у Марка Аврелия самым близким к термину «совесть» был «правильный разум» («*ὀρθός λόγος*») (Колиш М. Л. Указ соч. С. 39).

к Луцилию (*Ep.* 3, 4)¹, что человек может разделять конфиденциально свое знание с кем-либо другим. В трактате «О благодеяниях» он пишет, что самые большие благодеяния часто сокрыты в тихом общем совместном знании двух людей: «часто молчат два знания» (на лат. «*saepe intra tacitam duorum conscientiam latent*», *De ben.* III: 10, 2).

В каждом из этих документов *conscientia* выражает конфиденциальное, изолированное от окружающей среды совместное знание, разделенное с близким человеком. Если такое знание понимается юридически, как посвящение в тайну преступления, то например, Цицерон в речи «в защиту Клуенция» описывал его как «совместное знание в преступлении» («*sceleris et conscientiae testem*», VII: 25)².

Итак, выделим следующие коннотации слова *conscientia*. В позитивном смысле оно означает интимное посвящение в личные (тайные) дела и обстоятельства близкого человека. В нейтральном смысле ее можно понимать, как способность свидетельствовать об участии в чем-либо. В негативном смысле оно выражает виновное участие в коллективном заговоре, согласие с совершенным отвратительным поступком (преступлением) другого лица.

2) Значение «на основании собственного сознания». В рефлексивном смысле *conscientia* можно рассмотреть по отношению к субъекту как сознание, знание, воспоминание, и чувствование, но вне моральной коннотации. Сенека пишет Луцилию, что радость у мудреца (*sapiens*) рождается «лишь из сознания добродетелей» [*ex virtutum conscientia*] (*Ep.* 59, 16).

В другом письме в *Ep.* 81, 21 он утверждает, что от сознания и желания быть благодарным («*conscientiam grati*») возникает наивысшее доверие к себе, поскольку владеешь навыком истинной любви (благодаря этим добродетелям). Любовь заставляет исчезнуть любую пугливость и всяческий страх. При этом Сенека, как и Цицерон, писал о самосознании удовлетворения самим собой и о чувстве собственной значимости как высочайшей радости³.

¹ Здесь и далее произведения Сенеки используются по следующим изданиям: Seneca. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. In 3 vols. *Epistles* // LCL. London, 1917. Vol. 1 ; Vol. 2 (1920) ; Vol. 3 (1925) ; Сенека. *О благодеяниях* // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / Пер. с лат. П. Краснова. М., 1995 ; Seneca. *Moral Essays*. In 3 vols. Vol. 1. *De Ira* // LCL 214. London, 1928.

² Здесь и далее произведения Цицерона используются по следующим изданиям: Cicero. *Letters to Atticus*. In 3 vols. *Books XII – XVI* // LCL 97. Cambridge, Mass., 1961. Vol. 3 ; Cicero. *The Speeches: Pro Lege Manilia, Pro Caecina, Pro Cluentio, Pro Rabirio, Perduellionis* // LCL 198. London, 1927.

³ Williams C. *Conscience* // NCE 2.4 Com-Dyn. Farmington Hills, 2002. P. 143.

Говоря о благодарном человеке, Сенека делает акцент на его внутренней жизни. Когда человек возвращается в свое внутреннее, замкнутое сознание, тогда он по-настоящему может воспринимать благодеяния («hic intra conscientiam elusus est», *De ben.* IV: 21, 1). Поэтому в приведенных выше отрывках понятие conscientia в рефлексивном значении касается аспекта внутренней жизни субъекта и чаще связано с делами, находясь на границе морального смысла¹.

3) *Совесть как моральное сознание.* Третьим, доказанным письменными источниками вариантом значений термина conscientia, является моральное употребление. Выделим два варианта значений. С одной стороны, совесть является осознанием человеком собственной виновности – это нечистая (плохая, злая) совесть. С другой стороны, противоположное состояние является подтверждением чистой (хорошей, доброй) совести. Итак, слово conscientia раскрывается как судящая инстанция по моральным принципам, и в латинских текстах к нему добавляется дополнение в родительном падеже или квалифицирующее прилагательное.

Профессор Н. Н. Глубоковский отметил, что совесть для стоицизма – это «конечный вершитель и решитель человеческого морального поведения, раз цель и мотивы для него почерпаются в природе человеческой, этически повелевающей через совесть. Она и вмещает всю полноту нравственного самосознания и служит органом для определения качеств в его эмпирических проявлениях. Естественно, что в стоических воззрениях разность двух этих моментов сглаживается, почему совесть оказывается и этическим законодателем и моральным судьей»². Поэтому, если моральное поведение не соответствует установленным этическим нормам, то в латинских трудах речь идет о «нечистой совести».

Нечистая (плохая, злая) совесть часто представляется в латинских текстах дополнениями в родительном падеже: «culpaе» (от лат. culpa: вина); «delicti» (delictum: проступок, правонарушение); «flagitii» (flagitium: позорное деяние); «peccatorum» (peccatum: грех), «sceleris» (scelus: преступления), «maleficiorum» (maleficium: злые деяния). У Сенеки часто встречается квалифицирующее прилагательное «mala» (см. *Ep.* 12, 9; 43, 4; 105, 8; 122, 14). Также приведем некоторые примеры латинских выражений,

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 78.

² Глубоковский Н. Н., проф. Благовестие Св. Апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование, Книга 2. СПб., 1910. С. 1039.

характеризующих функции нечистой совести: «задетый совестью» («conscientia ictus»); «изобличенный совестью» («convictus conscientia»); напуганный или введенный в робость совестью («conscientia exterritus»); «гонимый совестью» («conscientia impulsus»); «смущенный плохой совестью», («conscientia pessima permixtus»). У Сенеки чаще встречаются указанные прилагательные и устойчивые выражения в послании к Луцилию, где противопоставляются плохая и хорошая совесть.

В *Ep.* 43, 5 Сенека искусно сравнивает чистую (*bona*) и нечистую (*mala*) совесть / *conscientia*. Нечистая совесть вызывает конкретный страх, что другие узнают о совершенных поступках, отчего возникает потребность прятаться (*recondere*) и вести ночной образ жизнь. Такая совесть вызывает боязливость и волнение («*mala ... anxia atque sollicita*»), мучая виновника даже в его одиночестве (*in solitudine*). Для этого даже не нужно чужого свидетеля («*neminem scire*»), так как такая совесть является внутренним свидетелем (*testis*) в человеке. С другой стороны, если нет никаких нарушений и плохих поступков, то такой свидетель называется «хорошая совесть»: субъект никого не стыдится и не прячется перед обществом («*turbam advocat*»)¹.

В *Ep.* 97, 12–16 Сенека пишет, что от совести никакой злодей не может скрыться. Она даже способна намеренно ввести в заблуждение преступника и его разоблачить перед ним самим, действуя, как свидетель и обвинитель. Это выражается в самобичевании и пытках нечистой совести («*conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum*»): в вечном страхе и ужасе, в полной потере уверенности в себе, потери спокойствия и безопасности.

Чистая (добрая) совесть синтаксически часто употребляется с дополнением в родительном падеже или с прибавлением к ней качественных прилагательных «*bona*» (добрая), «*optima*» (наилучшая), «*integra*» (нетронутая, девственная, чистая). В *Ep.* 23, 7 Сенека раскрывает вопрос о правильной, размеренной жизни. Сначала в шестом стихе он сказал, что только жадность к истинному благу безопасна, а затем в седьмом стихе он уже усиливает мысль, подчеркивая, что желание истинного добра, имеющее предпосылку добрую совесть («*ex bona conscientia*»), исключает всякую опасность. Добрая совесть – самодостаточна и приносит счастье².

¹ Chadwick H. *Gewissen...* S. 1049 ; Колиш М. Л. Сенека о действиях против совести. С. 47.

² Колиш М. Л. Указ. соч. С. 44–45.

В *Ep.* 59, 16 Сенека, употребляя понятие *conscientia* в объективном родительном падеже, понимает его также как моральное сознание. Сенека говорит мудрецу, чтобы он никогда не жил без философской радости и обосновывал ее добродетелями в своем сознании («ex virtutum conscientia»). Экштайн¹ замечает, что речь идет фактически не только о теоретическом осознании ценностей, но и о моральном сознавании собственного добродетельного поведения, о нравственном законе², что имплицитно подразумевает добрую совесть, выраженную в эпитетах *fortis* (твердая, мощная), *iustus* (добросовестная), *temperans* (умеренная).

Наконец, в *De ben.* IV: 12, 4 Сенека отвечает на умозрительный вопрос о том, что сам человек будет иметь от своего доброго деяния. Ответ прост: чистую совесть, ради которой совершаются благодеяния (*ipsas ... petis*), а не ради получения корыстной выгоды (*mercēs*). Поэтому для Сенеки чистая (добрая) совесть является первым плодом благодеяния по сравнению со вторым, – публичным авторитетом (*fāma*), и допустимым третьим, – вознаграждением.

4) *Conscientia* как «инстанция». *Conscientia* у Сенеки может выступать в абсолютном употреблении в качестве критической инстанции (органа). «Совместное знание с самим собой» было представлено в качестве свидетеля (*testis*), которого нельзя игнорировать: «несчастный ты человек, если не считаешься с этим свидетелем!» (*Ep.* 43, 5). В *Ep.* 97, 12–16 под абсолютным употреблением термина *conscientia*, вероятно, скрывается идея автономной инстанции (ср. *custos*, *Ep.* 94, 55). Итак, когда Сенека использует *conscientia* в качестве *testis* (ср. также «*observator*» и «*custos*»), то он имеет в виду инстанцию, наблюдающую за поведением и оценивающую мерой норм и суждений, как инстанция «*conscientia consequens*», которая имело место в Средневековье³.

5) *Внутренняя сущность – совесть в качестве представителя автономии*. *Conscientia* также означает внутреннюю сущность, убеждение, независимое от окружающего мира (ср. «*intra conscientia*», *De ben.* IV: 21, 1). В письме *Ep.* 8, 1 Сенека кратко говорит о внутренней деятельности философа и советует Луцилию по-философски уходить внутрь самого себя и быть

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 88–89 ; Chadwick H. Op. cit. S. 1050.

² Титаренко И. Н. Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои. Ростов н/Д, 2002. С. 185.

³ Десницкий А. Введение в библейскую экзегетику. С. 366 ; Шмонин Д. В., Погоняйло А. Г., Светлов Р. В., Цыпина Л. В. Философия Западноевропейского средневековья // Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по специальностям и направлениям «Философия», «Политология», «Культурология» / отв. ред. Д. В. Шмонин. СПб., 2005. С. 186–210 ; Колиш М. Л. Указ. соч. С. 47.

довольным своей независимой от окружающего мира доброй совестью («secedere et conscientia esse contentum»)¹.

Цицерон противопоставляет свой внутренний мир слуху толпы, подчеркивая независимость своей хорошей и честной совести («recta conscientia») от публичного мнения. Он пишет: «совесть моя мне важнее, чем все пересуды» («mea mihi conscientia pluris est quam omnium saermo», *Att.* XII: 28, 2). Поэтому Цицерон говорит о совести как о нравственно доброй и непоколебимой инстанции, неписаном природном законе, от которого в своей жизни никто не имеет права отойти².

Как для Сенеки, так и для Цицерона важна мотивация человека. С одной стороны, человек может поступать нравственно ради своей совести. С другой стороны, он может действовать ради слуха (*fama*), руководствуясь внешним видом («nisi ut videar ingratus»), или ради возможных вознаграждений (ср. *Ep.* 81, 20). Фраза «творить что-либо ради совести [*testis, theatrum*]» означает поступать в соответствии со своим внутренним миром, в нравственной ответственности перед самим собой, независимо от суждения другого. Здесь полагается существенная основа для более позднего средневекового понимания совести («*conscientia antecedens*») в качестве знания добра и зла³.

б) *Conscientia* как «*sacer spiritus*» и «*observator et custos*». В трактате *Cluent.* 58, 159 Цицерон делает акцент на автономии и авторитете совести как последней контролирующей инстанции, которая дается бессмертными богами («*ab dis immortalibus asserimus*») в качестве представителя божественного возмездия, чтобы награждать или наказывать.

В *Ep.* 73, 16 Сенека говорит, что бог в человека приходит через сердце, в котором сеется божественное семя («*semina divina*», ср. *Ep.* 73, 16; 94, 55), а человек как добрый садовник обязан его возвращать через познание и науку. Сенека продолжает, что в человеке есть опекун / страж (*custos*), который о нем заботится (*Ep.* 94, 55). Божественное семя участвует в божественном духе («*spiritus divinu*»), но на нее могут негативно сказываться имеющиеся в человеке пороки, неожиданно (*supervenerunt*) навязываемые окружающей средой. Поэтому благодаря внедренному опекуну, как

¹ В таком смысле Сенека видит в совести источник довольства и истины (см.: Eckstein H.-J. *Der Begriff Syneidesis bei Paulus.* S. 92–93).

² Lindsay J. *Conscience.* P. 1940.

³ Eckstein H.-J. *Op. cit.* S. 96.

инстанции, эти пороки могут контролироваться установленными нравственными нормами в божественном семени¹.

В *Ep.* 41, 1.2 Сенека говорит о совести как наблюдателе (*observator*), который представляет священный дух («*sacer spiritus*»). Наблюдатель может наказывать или вознаграждать за поступки. Исследователи² считают, что Сенека говорит о *conscientia* как инстанции, принадлежащей к божественному духу («*homines divini esse spiritus*»).

Что касается понимания Сенекой бога, то оно кардинально отличается от библейского понимания Бога ап. Павлом. Севенстер подчеркивал, что у Сенеки «существует идентичность между присущим „*sacer spiritus ... observator et custos*“ и самим божеством»³. Говоря, что «бог вошел в человека», Сенека, очевидно, выражает веру в божественную частицу в совести человека. Еще в начале XX века Бёлинг справедливо заметил, что «*conscientia* у Сенеки – это часть дыхания божественного духа / *spiritus*, который проникает в мир и действует вместе с разумом. При этом божество становится по-настоящему стоическим, имманентным»⁴.

7) *Conscientia* как выражение личной ответственности. Философ употреблял *conscientia* также в качестве критической инстанции ответственности человека (ср. Рим. 13, 5). Это отчетливо показано в *Ep.* 28, 9.10, где Сенека видит в функции совести «исследовать» процесс окончательного оправдания человека⁵. В *Ep.* 28, 9.10 Сенека не упоминает понятия *conscientia*, но дает ему детальное описание. Опираясь на рассуждения Эпикура, Сенека рекомендует Луцилию осознанно и постоянно испытывать себя самого, выступая для себя в качестве обвинителя, защитника или судьи⁶. Речь идет о добровольном, рациональном самоиспытании и отчете перед самим собой. Требованием критического самоиспытания (ср. *De Ira* III: 36, 1.2) Сенека примыкает к философской традиции рационального самоанализа, в которой пара *συνείδησις* / *conscientia* не дошла до центрального значения⁷. Ссылаясь на римского философа Секстия, Сенека в свою очередь подхватил неопифагорейское требование ежедневного самоиспытания и отчета перед самим собой: «В чем я совершил ошибку?

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 100.

² Williams C. Conscience // NCE. 2.4 Com-Dyn. P. 143.

³ Sevenster J. N. Paul and Seneca // *Novum Testamentum, Supplements*. Leiden, 1961. Vol. 4. P. 90.

⁴ Böhling H. Das Gewissen bei Seneca und Paulus // *ThStKr* 87. Leipzig, 1914. S. 23.

⁵ Sevenster J. N. Op. cit. P. 101.

⁶ Хаакер К. Богословие Послания к Римлянам. М., 2006. С. 176.

⁷ Экштайн пишет: «... das Begriffspaar *συνείδησις* / *conscientia* nie zu zentrale Bedeutung gelangt war» (Op. cit. S. 102).

Что я учинил не так? Какой долг я не исполнил?»¹. Если каждодневно стоять перед самим собой, пишет Сенека, как наивысшей инстанции ответственности, исследуя самого себя в качестве судьи, то не только любое чувство вины, но и сама вина с ее последствиями (гневом, беспокойным сном) будет устранена (ср. *Ep.* 105, 8). Такое состояние достигается посредством хвалы и упрека, призыва или увещания от своего наблюдателя и судьи, кем сам себе являешься. Человек сам себе приписывает прощение: «Смотри у меня, чтобы этого никогда не произошло. Ныне прощаю тебе!» (ср. *De ira* III: 36, 3). Разумеется, такой отчет перед самим собой указывает на философский суд (не на божественный эсхатологический Суд) человека над самим собой. Поэтому феномен *conscientia* у стоиков обозначает автономию собственной ответственности в человеке перед своим философским мышлением в рамках рационального самоанализа.

Итак, стоицизм мог быть тем импульсом, который способствовал к образованию моральных коннотаций термина *conscientia* и к утверждению его в качестве совести. В развитии многозначности философского термина *conscientia* огромная заслуга принадлежит «поздним» стоикам – Сенеке и Цицерону. При исследовании термина *conscientia* в трудах этих авторов было установлено два основных устоявшихся в философии направлений понимания совести, которые были унаследованы от предшествовавших философов Древней Греции: рефлексивный и нерефлексивный смыслы при неморальном и моральном употреблении термина «*conscientia*». Учитывая разнообразие семантических коннотаций «*conscientia*» в трудах стоиков, мы видим, что в I веке н.э. феномен совести устанавливается на синкретической основе религиозного и этического мышлений как представитель (окончательная инстанция) философского суждения (самоиспытания, суда) по моральным нормам греко-римского мира.

1.2 Понятие «совесть» в Ветхом Завете: Еврейская Библия и Септуагинта

Как в прошлом, так и в настоящее время наука утверждает, что не следует искать лексический эквивалент слову «совесть» в текстах Ветхого Завета (далее – ВЗ). Термин *συνείδησις* во всей широте своих значений не был известен ВЗ ввиду позднего появления

¹ Sandbach F. H. *The Stoics*. London, 1989. P. 160 ; Рист М. Дж. Сенека и стоическая ортодоксия // Луций Анней Сенека. Философские трактаты. СПб., 2001. С. 374.

абстрактных понятий «сознание», «самосознание» и «совесть» на общем историко-языковом фоне. Для израильтян проблема отношения к самому себе была менее значима, чем ответственность перед Богом и общиной. Еврей был больше обеспокоен исполнением Закона, а не анализом своего «я»¹, что обуславливало специфику ветхозаветной антропологии.

1.2.1 Особенности ветхозаветной антропологии

Член израильского народа оценивал себя в мире в согласии с данным ему Божественным Откровением, с его культовыми (Исх. 34) и этическими заповедями (Исх. 20). Закон (Тора), выраженный через Божие слово, открывался израильтянину в знании о своем должном ответственном поведении перед Богом². Слово Божие устанавливало ему нравственные нормы для поведения. Эти нормы раскрывались «в воспоминании и сохранении Божиих постановлений»³. Поэтому смысл жизни израильтянина, как члена избранного народа Божия, заключался в достижении единства своего поведения с нормами Закона. Такая гармония должна была быть внутренней (рационально-психологической), когда собственный голос находился в согласии с голосом Божиим, так и внешней – в поступках – в исполнении заповедей Божиих. Поэтому любить Яхве и соблюдать Его заповеди, служить Ему и ходить Его путями, – все это было одно и то же для еврея⁴. Все сказанное говорит об одной из причин, почему ВЗ не развил понятие совести. Об этом хорошо свидетельствует Пс. 139, подчеркивая, что знание следует искать не в самом человеке, а в Боге («*Бог знает всё*», ст. 1). Бог открывает Себя в Своем слове человеку: «*[оно] в устах твоих и в сердце твоём*», синод. (Втор. 30, 14).

Итак, знание добра и зла актуализируется тогда, когда происходит сохранение / исполнение или нарушение Божественных постановлений (см. Пс. 15, 7)⁵. Отрицание Божиих установлений, а значит – отрицание Самого Бога, выраженное в желании

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 105 ; Hahn H.-C., Brown C. Συνείδησις... P. 349.

² Huber W. Gewissen // EKL 2 (G-K). Göttingen, 1989. S. 176.

³ Цит. по: Eckstein H.-J. Op. cit. S. 106 ; Прот. С. Н. Стеллецкий указывал, что Откровение Божие выражало собою коллективную и индивидуальную совесть человека, поэтому учение о совести в современном понимании не могло развиваться у евреев (Опыт нравственного православного богословия... С. 129–130).

⁴ Bultmann R. K. Das Urchristentum. München, 1993. S. 25.

⁵ «*Благословлю Господа, вразумившего меня; даже и ночью учит меня внутренность моя*», ср. Пс. 40, 8.

независимого существования – признается в ВЗ признаком глупости, самообмана и греха (см. Пс. 11, 4–5; 14, 1: «Сказал безумец в сердце своем: „нет Бога“», синод.)¹. Все это текстуально отразилось на ветхозаветной антропологии. С одной стороны, феномен совести был уже известен ветхозаветной антропологии. С другой стороны, ветхозаветная терминология была не столько абстрактна, как греческая. Это выразилось в том, что понятие совести, в частности своими функциями, метафорически определяется через действие человеческих органов в масоретском тексте (далее – МТ).

1.2.2 Феномен совести в МТ

Эллинистический иудаизм во времена ап. Павла широко употреблял *συνείδησις*, но любой такой термин был иностранным для МТ². Поэтому ветхозаветная антропология к синонимам совести в ВЗ относилась следующее: невербальное выражение (подразумеваемая совесть); вербальное использование смыслового синонима или словесной конструкции; термин *συνείδησις* в LXX. Перейдем к анализу данных смыслов.

Быт. 3, 8: «*И услышали голос Господа Бога, ходящего в рая во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая*» (синод.). Во всем эпизоде Быт. 3, 7–11 открыто показывается реакция Адама и Евы на их непослушание Богу. Они спрятались, так как опытно познали грех: «скрылся Адам». Далее, уже Бог привлекает всех к ответственности за преступление (см. стихи 14–19). Здесь совесть проявила себя по факту в том, что глаза Адама и Евы открылись, и они с позором и страхом спрятались от Бога. Поэтому действие совести можно сравнить с «симптомом болезни» – диссонансом в понимании Бога и самого себя, что проявилось в действиях Адама и Евы³.

Быт. 4, 5: «*<...>a на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лице его*» (синод.). Каин огорчился, и его лицо поникло по причине того, что

¹ В межзаветный период, а также в поздней раввинистической литературе значимость внутренней мотивации человека в большей степени игнорировалась. В результате, культовая и этическая деятельность имела тенденцию становиться формальной, и была судима исключительно на основе внешнего соответствия ее с Законом и его традиционной интерпретации (Williams C. Conscience // NCE. 2.4 Com-Dyn. P. 142).

² Bultmann R. K. Theology of the New Testament. N.Y., 2007. P. 216.

³ См. подробнее: Bavinck H. Conscience // Worldview Resources International. № 6 (2015). P. 116. URL: <https://bavinckinstitute.org/wp-content/uploads/2016/01/TBR6Bavinck.pdf> (дата обращения: 10.02.2015).

уже «*грех лежит*» (ст. 7). Он готов на большее: нарушить заповеди Божии. После убийства брата Бог привлекает Каина к ответственности за коммерческое и потребительское отношение к Нему, и за содеянный поступок, как замечает В. Сорокин¹. «Беспокойство Каина, – пишет Маурер, – это не просто результат или выражение какой-либо нечистой совести, но следствие наказания Божия в виде проклятия (Быт. 4, 11–12). Бегство Адама и Евы является бегством от Самого Бога и Его постановлений (Быт. 3, 7–8)»².

Итак, в первых двух примерах (см. Быт. 3, 8; 4, 5) вместо совести сам Бог привлекает к ответственности обвиняемого за нарушение Его постановлений, подтверждая предположение, что текст ВЗ исходил из понимания феномена совести только со стороны совершенного дела. Однако в этих примерах не говорится, что является сигналом нарушения постановлений, между тем в МТ за критерий поведения человека метафорически избраны действия человеческих органов, которые внесли смысловую нагрузку в ветхозаветную терминологию.

Ветхозаветные термины: *сердце* и *утроба*.

А) *Сердце*. Как уже было отмечено выше, ВЗ не имеет какого-либо языкового эквивалента слову *συνείδησις*. Однако функции совести в МТ выполняют следующие человеческие органы (вербальное использование смыслового синонима): сердце (לֵב / לִבָּ) ³ и *утроба* / *почки* (כִּלְיֹת) ⁴. Эти термины подразумевали собой внутренность человека, которая была открыта для Бога. Поэтому органы являлись истинным местом совести («сердца и утробы», ср. Пс. 7, 10; 25, 2; Иер. 11, 20; 17, 10), находящейся под Божиим взором (ср. 1 Цар. 16, 7) ⁵.

В словаре ThDOT указывается, что сердце было важным термином не только для Израиля, но и для других окружающих Израиля народов: египтян, народов

¹ С научным осмыслением данного происшествия, в частности, о двух типах религиозности (Каина и Авеля), можно ознакомиться: Сорокин В. В. Введение в Ветхий Завет // Azbyka.Ru : религ. интернет-портал. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/vvedenie-v-vethij-zavet-sorokin/> (дата обращения: 15.08.2013).

² *Συνείδησις* // ThDNT. Vol. 7. P. 908.

³ Детальную справку по этимологии, семантике и употреблению слова «сердце» можно получить из словаря «Theological Dictionary of the Old Testament» под редакцией группы исследователей: Джона Боттервека [G. Johannes Botterweck], Х. Рингрена [H. Ringgren] и Х.-Дж. Фабри [Heinz-Josef Fabry] (Fabry H. J. לֵב *lēb*; לִבָּב *lēbab* // Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids, Mich., 2013. Vol. 7. P. 399–437).

⁴ Schnelle U. *Paulus. Leben und Denken*. Berlin/New York, 2003. S. 606 ; Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания. СПб., 2005. С. 174.

⁵ Williams C. *Conscience* // NCE. 2.4 Com-Dyn. P. 143.

Месопотамии и всего Ближнего Востока¹. Это существительное в ВЗ появляется 853 раза: В МТ לֵב используется 598 раз, а לֶבָב – 252 раза. Почти все книги ВЗ имеют в своем содержании слова (לֵב / לֶבָב) исключая книги Михея и Аввакума². Следует отметить, что לֵב использовалось в более раннем периоде, а לֶבָב – позже, в девтеронимической истории и в Хрониках. Между этими словами нет заметных семантических различий: они полностью взаимозаменяемы (ср. 1 Цар. 6, 6 а.б: «и для чего вам ожесточать сердце [לֶבָב. – А. Р.] ваше, как ожесточили сердце [לֵב. – А. Р.] свое Египтяне и фараон?», синод.). Понятия לֵב / לֶבָב в ВЗ употребляются с разными оттенками и функциями: сердца, чувств, желания, причины, воли (см. Исх. 35, 3; Дан. 1, 8), рациональной (см. Быт. 6, 3; Нав. 23, 14) и нравственной функций³.

Итак, слова לֵב и לֶבָב обозначают не только сердце в собственном смысле слова или середину, внутренность – в переносном смысле, – но и «центр всей духовно-психической и нравственной жизни человека»⁴. Сердце – это место восприятия мира, мыслей и представлений, стимула, склонностей, решений, планов, разума и мудрости. Оно действует «во всех измерениях человеческого существования и является наименованием всех характеристик личности: вегетативного, эмоционального, рационального и волевого слоя»⁵. Поэтому земное существование израильтянина должно быть в согласии с Божиим словом (ср. Втор. 11, 18: «положите сии слова Мои в сердце [לֶבָב. – А. Р.] ваше и в душу вашу», синод.)⁶.

Места употребления. Для более полного понимания этого слова в МТ приведем примечательные места из Священного Писания «девтеронимической истории», где сердце соответствует внутренним чувствам, осознанию человеком собственного поступка. Не будем специально проводить глубокий анализ данных мест, так как в этом

¹ Боги Египта также говорили со смертными через сердце, которым можно было познавать их волю. Гельмут Брунер отмечал, что боги в египетской мифологии могли даже обитать лично в сердце человека, что говорит о раннем этапе становления идеи совести и влияния эллинизма (см. подробнее: ThDOT. Vol. 7. P. 401–403).

² В Псалмах – 137 раз; книге Притч. – 98; Иер. – 66; Втор. – 51; Иез. – 47; Исх. – 45; 2 Числ. – 44; Екк. – 41 (об этом подробнее: ThDOT. Vol. 7. P. 407).

³ Также в качестве «сердца Бога». Полный спектр оттенков или значений подробно рассмотрен Волффом [Hans Walter Wolff] в работе «Anthropology of the Old Testament». London&Philadelphia, 1975. P. 40–58.

⁴ Цит. по: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 107.

⁵ Robert W. W. Conscience // ABD. Vol. 1. P. 1129.

⁶ См.: Kampling R. Gewissen // HGANT. Darmstadt, 2006. S. 221 ; Домусчи С. А., свящ. Феномен совести в православном богословии... С. 60.

нет необходимости, а только обратим внимание на употребление слова לֵב, выделяя его коннотации.

1) *Девтерономическая история.* 1 Цар. 24, 5–6: «...⁵ Давид встал и тихонько отрезал край от верхней одежды Саула. ⁶ Но после сего больно стало сердцу [לֵב.– А. Р.] Давида¹, что он отрезал край от одежды Саула» (синод.). Внутренние сердечные переживания Давида говорят о действии его совести. Именно функцию биения (укорения) сердца можно понимать как выражение нечистой совести, осознания Давидом своего греха² (см. Цар. 25, 31). В пассаже 2 Цар. 24, 10³ говорится: «И вздрогнуло сердце [לֵב. – А. Р.] Давидово, после того, как он сосчитал народ. И сказал Давид Господу: тяжело согрешил я, поступив так», синод. Здесь употребляется слово «сердце», вместо которого можно было бы использовать «совесть». Итак, контекст 2 Цар. 24 говорит нам о пробуждении «нечистой» и «оскверненной» совести у Давида после сделанной им переписи.

Из приведенных мест девтерономической истории видно, что совесть рассматривается через призму совершения Давидом поступков, противоречащих Закону, и сдвигается в плоскость суда: прощения или осуждения. Поэтому Священное Писание подтверждает, что перед очами Бога оцениваются все дела царей и людей, их сердца и утробы (Иер. 11, 20: «Господи Саваоф, Судия праведный, испытующий сердца и утробы!», синод.; ср. 3 Цар. 16, 7). Для Бога открыты все дела людей: «Ты знаешь, когда я сажусь и когда встаю; Ты разумеешь помышления мои издали», синод. (Пс. 138, 2)⁴.

2) *Книга Иова.* Иов. 27, 6: «Крепко держал я правду мою и не опущу ее; не укорит меня сердце [לֵב. – А. Р.] мое во все дни мои», (синод). Книга Иова указывает, что является императивом нравственного поведения человека. Речь идет о проверяющей инстанции нравственных дел, которая отвергает или принимает поведение человека. Здесь можно сравнить Иов. 27, 6 с местом из девтерономической истории в 3 Цар. 2, 44⁵, где говорится о сердце, как сознающей инстанции уже совершенного поступка («почувствуют бедствие в сердце своем», 3 Цар. 8, 38, синод.). Даже, если Иов возглашает о своем чистом сердце перед лицом Божиим и собеседниками, все же он

¹ В переводе РБО вместо «сердца» уже стоит слово «совесть»: «Но тут же совестно стало Давиду...».

² Schnelle U. Paulus. Leben und Denken. S. 606.

³ В переводе РБО: «После того как Давид пересчитал народ, его стала мучить совесть».

⁴ Леон-Дюфор Х. Совесть // Словарь Библейского Богословия. Belgique, 1990. С. 1083.

⁵ «знает сердце твое» (LXX: «ἐγνώ ἡ καρδία σου»). В переводе РБО слово «сердце» опущено.

«раскаивается в прахе и пепле» (Иов. 42, 6). Здесь мы можем сказать, что сердце стремится определить Божию тайну и волю на основе Божиих постановлений и Закона¹.

Итак, во всех представленных фрагментах мы видим различные функции совести, приписанные термину (לֵב / לִבָּ). Сердцу подчинен каждый вид сознания, который направлен не только на моральное поведение, но и на разные стороны психофизической деятельности человека. В сердце содержится весь диапазон сознательной деятельности человека. Ввиду этого сознание может выражаться как эмоционально, так и рационально, а при моральном самосознании его содержание может быть как положительным, так и отрицательным. Отсюда сердце является органом чувств и интуиции, а также и источником мысли и рациональности², что не позволяет нам определять совесть в ВЗ только в свете абсолютного знания добра и зла.

Далее, в продолжении развития идеи совести ВЗ говорит об очищении и обновлении человеческого сердца, что особым образом отразилось в Пс. 50.

3) *Псалом 50-й. Пс. 50, 12: «Сердце [לֵב. – А. Р.] чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня», (синод.)*. В данном псалме, являющемся молитвой для верующих, говорится о создании «чистого сердца». Здесь содержится указание не только на устранение чувства вины (нечистой совести), но и на создание нового творения, всего человека с его нравственным и религиозным центром – новым обновленным сердцем³. Поэтому под сердцем в этом псалме мы должны понимать не просто совесть, а весь центр новой обновленной нравственно-религиозной жизни человека⁴.

Б) *Утроба*. Еще одним из важных антропологических терминов в ВЗ кроме сердца является почки / утроба (כִּלְבֵּי / כִּלְבֵּי)⁵. Термин כִּלְבֵּי иногда переводят утробой, внутренностью или, в переносном смысле – умом, совестью. Слово встречается 31 раз в МТ: 18 раз, из которых по смыслу относятся к внутренностям жертвенных животных

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 108–109 ; Bultmann R. K. Theology... P. 216.

² См.: Cooper J. W. Body, Soul, and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate. Grand Rapids, 1989. P. 41–43.

³ Здесь подразумевается обещание Нового Завета из Иер. 31, 33: «...вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах напишу его...» (синод.).

⁴ Понятие чистоты постепенно становится личностным, а не культовым (ср. Притч. 22, 11). Такое широкое понимание לֵב является основополагающим для более позднего формирования понятия συνείδησις (ср. 1 Пет. 3, 21; 1 Ин. 3, 19–21) (Eckstein H.-J. Op. cit. S. 109–110 ; Maurer C. Συνείδησις... P. 908–909).

⁵ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 166.

(16 раз в книгах Исход и Левит, Втор. 32, 14 и Ис. 34, 6). Преимущественно это слово употребляется во множественном числе¹.

Места употребления. Этот орган сотворен Богом, как указывается в Пс. 138, 13: «Ибо Ты устроил внутренности [קִלְכָּבֵד. – А. Р.] мои и соткал меня во чреве матери моей», (синод.). Здесь автор говорит о сотворении Богом всего человека с его внутренностями. Слово קִלְכָּבֵד употребляется в прямом значении (ср. Иов. 16, 13; 19, 27).

В других местах мы видим совсем иное использование этого термина: почки часто являются местом совести, как замечает Вальтер Вольф². Это явно отражено в Пс. 15, 7: «...даже и ночью учит меня внутренность [קִלְכָּבֵד. – А. Р.] моя», (синод.). Автор благодарит Яхве за Его наставления потому, что его учит утроба. Это эквивалентно порицанию и наказанию его совести. Данный стих прямо не говорит о внутреннем голосе Бога, но подразумевает совесть в качестве представителя Бога и средства Божественного наказания и порицания³. Поэтому функции сердца / утробы испытывают нравственно-религиозное поведение человека. Хотя эти органы сами испытываются Богом, и их функционирование условно (ср. Пс. 7, 10; Иер. 11, 20; 17, 10).

В дополнение к раскрытию исследуемого понятия обратимся к Иер. 12, 2б: «В устах их Ты близок, но далек от сердца [קִלְכָּבֵד. – А. Р.] их», (синод.). Пророк описывает состояние безбожников, которые говорят о Боге, но не впускают Его в свою жизнь. В этом месте утверждается, что при указании на утробу (почки) подразумевается, что Яхве может быть вытесненным из центра и сознания духовно-нравственной и религиозной жизни человека по его собственной воле.

Итак, в тексте МТ совесть выражается поступками человека, метафорически функционируя через действие органов сердца и утробы (почек). Доказательством для данного вывода служат отрывки из девтеронимической истории⁴. Поэтому исследование показывает, что специфичным для ветхозаветной антропологии является то, что функции совести осмысляются через корреляцию человека с Яхве в Его слове. Слово Божие имеет решающее значение в споре человека с его прошлым⁵. С одной стороны,

¹ См.: Wolff H. W. Anthropology of the Old Testament. P. 65–66.

² «more frequently the kidneys are the seat of the conscience» (цит. по: Ibid. P. 65).

³ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 110–111.

⁴ Вероятно, эти термины могли быть частью ближневосточной традиции.

⁵ См.: Eckstein H.-J. Op. cit. S. 112 ; Maurer C. Συνεΐδησις // ThDNT. Vol. 7. P. 908–909 ; Даум Й. Введение в христианскую этику [сайт]. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/430/8/Douma> (дата обращения: 27.08.2013).

ответственность перед собственным сердцем, его суждениями и сознанием раскрывается в самостоятельной оценке израильтянина самого себя (рефлексивная функция). С другой стороны, такая оценка является относительной к личности Бога, единственно имеющего прерогативу наказывать или миловать.

1.2.3 Феномен совести в LXX

Выражение «σύνοιδα ἐμαυτῶ». Термин συνείδησις вошел в эллинистический контекст иудаизма через Септуагинту, где его корневые словообразования встречаются редко. Мы можем указать только на три случая использования συνείδησις в LXX: Екк. 10, 20, Прем. 17, 10–11, Сир. 42, 18 (εἴδησις)). Выражение «σύνοιδα ἐμαυτῶ» (ср. Лев. 5, 1)¹ возникает только в Иов. 27, 6 (ср. 1 Кор. 4, 4). Понятие «σύνεισις», которое вышло из единого семантического поля LXX, употребляется в смысле «сообразительности», «рассудка», «интеллекта», «проницательности», «понимания» и «понимания в религиозно-нравственной сфере»². Рассмотрим сначала фразу «σύνοιδα ἐμαυτῶ».

Иов. 27, 6: *«Крепко держал правду мою и не отпущу её; не укорит меня сердце мое [σύνοιδα ἐμαυτῶ. – А. Р.] во все дни мои»*, (синод.). В МТ (Иов. 27, 6) употребляется ветхозаветное слово כָּזָל, которое здесь выступает нравственной категорией – совестью. Мы видим, что «σύνοιδα ἐμαυτῶ» в LXX дословно не переводит כָּזָל (на греч. καρδία), что говорит об обусловленности влияния эллинистического контекста на книгу Иова. Следовательно, здесь наличествует расширенное описание, соответствующее особенностям греческой культуры и языка («οὐ γὰρ σύνοιδα ἐμαυτῶ ἄτοπα πράξας», ст. 6)³. Иов, даже если заявляет о чистоте своего сердца, между тем ему приходится *«раскаиваться в прахе и пепле»* (Иов. 42, 6). Фраза «σύνοιδα ἐμαυτῶ», использованная в качестве эквивалента еврейскому слову כָּזָל, говорит, что человек «стремится определить Божественную тайну в меру своего знания о Его воле, выраженной в Торе»⁴.

¹ Также мы встречаем глагол σύνοιδα (σύνοιδεν – «знал») в Лев. 5, 1, который касается наличия знания, но, маловероятно, соотносится с рефлексивным оборотом «σύνοιδα ἐμαυτῶ» и не является прямым переводом כָּזָל. Поэтому отрывок Лев. 5, 1 не анализируется в данном параграфе 1.2.3.

² Eckstein H.-J. Der Begriff... S. 113 ; Greek-English Lexicon of the Septuagint. Stuttgart, 2003. P. 1136.

³ См.: Maurer C. Συνείδησις // ThDNT. Vol. 7. P. 909 ; Bultmann R. Theology of the New Testament. P. 216.

⁴ Леон-Дюфор К. Совесть. С. 1083.

Термин Συνεΐδησις. Исследуем отрывки Екк. 10, 20; Прем. 17, 10–11; Сир. 42, 18 из LXX, где употребляется разговорное ионийское существительное «συνεΐδησις».

Екк. 10, 20: «*Даже и в мыслях твоих [καί γε ἐν συνεΐδησει. – А. Р.] не злословь царя, и в спальне твоей не злословь богатого; птица небесная может принести слово [твое], и крылатая – пересказать речь [твою]*», (синод.). Этот стих использует слово в его первоначальном смысле «сознания» («ἐν συνεΐδησει»). Именно здесь один из тех смыслов, который подразумевается в посланиях ап. Павла и им был введен в христианский обиход. Заметим, что в МТ стоит слово וְיָדַע ¹, употребляемое в смысле «понимания» и «сознания» (ср. Дан. 1, 4.17; 2 Пар. 1, 10–12, Сир. 3, 13; 13, 8)². Выбор термина συνεΐδησις ³ (не имеющего здесь еще морального оттенка) вместо термина σύνεσις , вероятно, объясняется личным размышлением автора о своей внутренней жизни, когда она ассоциируется с процессами, происходящими в окружающей среде. Поэтому его внутренние и тайные мысли о царе олицетворяются с птицей в воздухе. Между тем, исходя из Екк. 10, 20, еще нельзя говорить о сформировавшемся термине совести в моральном смысле, так как мысли и сознание соответствуют еврейскому мышлению, связанному с внутренней жизнью человека⁴.

Сир. 42, 18: «*Он проникает бездну и сердце [καρδία. – А. Р.] и видит все изгибы их; ибо Господь знает всякое ведение [εΐδησις. – А. Р.] и прозирает в знамения века*», (синод.). Кодекс Sinaiticus, кодекс палимпсеста С и другие источники усиливают по смыслу текст использованием вместо оригинального εΐδησις слова συνεΐδησις , которое понимается как «наивысшее знание» других и своей внутренней жизни (вне морального оттенка). Такое предпочтение возможно объяснимо синонимически, так как συνεΐδησις рассматривается автором как синоним к εΐδησις . Экштайн⁵ замечает, что использование здесь понятия εΐδησις , в связи с параллелизмом с сердцем, отвечает подтексту семитского религиозно-нравственного мировоззрения.

¹ В LXX без нравственного значения (Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 8).

² С греч. «ἐν συνεΐδησει». Есть другая интерпретация (ст. 20): «*даже среди близких не злословь царя*». Учебное издание РБО говорит, что такое понимание возникло на сближении евр. maddá (знание) с modá («родственник») (см. Руф. 2, 1; Притч. 7, 4) (Thorton-Duesbery P. J. Conscience // A Theological Word Book of the Bible. P. 52).

³ Этот термин относится к hapax legomena в LXX (Gathercole S. J. A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2, 14–15 Revisited. J. Study New Testament, 2002. Vol. 24. № 3. P. 43).

⁴ См.: Bultmann R. Theology of the New Testament. P. 216–217; Некоторые не видят веских оснований для перевода וְיָדַע словом συνεΐδησις (Bavinck H. Conscience. P. 115).

⁵ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 114.

Прем. 17, 10.11: «ибо осуждаемое собственным свидетельством нечестие боязливо и, преследуемое совестью [συνείδησις. – А. Р.], всегда придумывает ужасы¹¹ Страх есть не что иное, как лишение помощи от рассудка», (синод.). Глава 17 вероятно находилась под влиянием эллинистической литературы Премудрости I века до Р.Х. В данной отрывке автор толкует девятую казнь (тьму) над египтянами из текста Исх. 10, 21–22. Автор говорит о страхе и тревоге египтян. В Прем. 17, 10 он сообщает об истинной причине страха египтян, который лежал в их совести / συνείδησις. Для египтян ночь была мучительной, представляя собой картину мрака и внутренних страданий (страх) от осуждения собственным свидетельством (совестью)¹. В этом месте первый и единственный раз в пределах LXX употребляется феномен моральной совести, в специфическом смысле – нечистой совести. Автор книги Премудрости пишет, что египтяне были сами себе свидетелями, обвинителями и судьями. Здесь совесть как бы одета в концепцию из правовой сферы и в одном лице берет на себя функции прокурора и судьи (ср. Сир. 15, 2)².

Итак, термин συνείδησις лексически не был известен в ВЗ из-за позднего появления абстрактных умозрительных понятий «сознания», «самосознания» и «совести». Кроме того, из-за специфики ветхозаветной антропологии не было еще причин для возникновения эллинизированного абстрактно-умозрительного термина συνείδησις для Израиля. Поэтому ограниченное определение совести в контексте абсолютного понимания добра и зла не находит для себя основания в ВЗ. Это подтверждается отсутствием в масоретском тексте слова לִב (לִבָּ) в смысле «угрызений совести», «боли от нечистой совести», что имело место в эллинистической культуре, под влиянием которой был текст Септуагинты (Прем. 17, 10.11), использовавший термин συνείδησις в качестве эллинистической моральной совести.

1.3 Понятие «совесть» в иудейской традиции

¹ Книга Премудрости Соломона // Толковая Библия Лопухина. Петербург, 1908. Т. 5. С. 150.

² Здесь говорится о «нравственно-злой совести» (Stelzenberger J. Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes. S. 196 ; Pierce C. A. Conscience in the New Testament... P. 58) ; Ценгер Э. Введение в Ветхий Завет. М., 2008. С. 521.

1.3.1 Кумранские рукописи и раввинистическая литература

При изучении кумранских рукописей, как и Талмуда, мы обращаем внимание на то, что их язык преимущественно является семитским, поскольку «более одной четверти кумранских рукописей приходится на ветхозаветные книги»¹. Этот факт указывает на то, что в данной литературе нет смысла искать греческое понятие «συνείδησις». Священномученик Ипполит Римский (170–235 г. н.э.) в трактате «Опровержение всех ересей» пишет о ессеях, которые радуются, когда они умирают с чистой совестью². Разумеется, совесть в трактатах насельников Кумрана следует понимать в ветхозаветном антропологическом смысле (см. параграф 1.2.1). Сердце и внутренности (לֵב / כְּלֵיָהּ) в кумранских рукописях играют важную этическую роль, что легко подтверждается свидетельством симфонии данных рукописей на семитских языках³.

В качестве примера использования ветхозаветных терминов, обратимся к текстам Премудрости с пятью заповедями блаженств (4Q525). В четвертой заповеди благословляется человек, который ищет Премудрость с чистыми руками и не с лукавым сердцем. Сердце здесь выступает в роли ума⁴. Об алчном (V, 26), лукавом (VII, 27), каменном сердце (XVIII, 26) и внутренностях (VII, 4) говорится также в «Благодарственных гимнах» (1Q Н). Например, во фразе «и события вечности Ты начертал в сердце» (1QH V XIII, 27)⁵ мы понимаем, что само сердце также выступает в роли ума. Кроме того, мы видим употребление сердца и в других кумранских рукописях. Например, Дамасский документ (CD XV:7–10), Пешарим на кн. Аввакума (1Q рNab V, 9–10), Устав общины (1Q S I, 1–2; II, 11, 26; IV, 11; V, 8–9; X, 24; XI, 3, 5), Слова Свотильные (4Q Dib. Нам. II, 13; VI, 5), Свиток войны (1QM+[4Q M^a]), Апокриф

¹ Амусин А. Д. Кумранская община. М., 1983. С. 35. Так как в диссертации преследуется цель анализировать термин «совесть» с позиции филологии в контексте иудейской традиции, то кумранские рукописи и раввинистическая литература намеренно объединяются в одном параграфе, несмотря на их принадлежность к разным историческим периодам кодификации.

² Ипполит Римский. Опровержение всех ересей (IX, 18–28) // Тексты Кумрана / Пер. с древн. и арамейск., введение и комментарий И. Д. Амусина. М., 1971. Вып. 1. С. 373.

³ См. подробно список книг из 4Q, где используются слова לֵב / לֵבָב и כְּלֵיָהּ : Abegg M., Bowley J., Cook E. The Dead Sea Scrolls. Concordance // The Biblical Texts from the Judaean Desert. Leiden/Boston, 2010. Vol. 3. Part I. II; Слова לֵב / לֵבָב в рукописях Мертвого моря появляются 140 раз: 1QH (56), 1 QS (24), CD (16), 1QM (13), 11QT (10) и так далее (Fabry H. J. לֵב lēb; לֵבָב lēbāb // ThDOT. Vol. 7. P. 436).

⁴ Vivano T. B. Beatitudes // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / L. H. Schiffman, J. C. Vanderkam. N. Y., 2000. Vol. 1. P. 89.

⁵ См.: Тексты Кумрана / Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А. М. Газова-Гинзберга и др. СПб., 1996. Вып. 2.

книги Бытия (1Q Gen. Ap.: «подумал я в сердце своем»¹) и другие² показывают, что сердце (или внутренности) выступает в качестве внутренней сущности человека в его нравственно-религиозном поведении и мышлении (вместилище ума), источником действий и мотиваций. Кумранские ессеи должны были всегда возвращаться к Торе Моисея, а для этого Учитель Праведности помогал им в религиозных и этических вопросах, снабжая инструкцией их сердца (CD 1, 10; 15, 9, 1QS 5, 8)³.

На основе раввинистических размышлений Талмуда (напр., *Ver. 7б*: «*тот, кого убивает (убьет) его сердце*», ср. 2 Цар. 24, 10) и Мидраша в иудаизме периода Второго Храма суждения о совести полагались в сердцевину вопроса о мучительном испытании при соблюдении культовой чистоты. Еврейские учителя полагались только на Тору как на Божий инструмент при творении мира и человека. Ее изучение сдерживает злой инстинкт в человеке. В этом контексте раввины учили о добром и злом инстинктах (побуждении), так как доброму побуждению (от случая к случаю) ставились задачи совести (ср. 1QS III, 13 – IV, 20).

Фраза «*טוֹב רָצוֹן*» обозначает «хороший дух», «дух истины в человеке» (или добрые побуждения, наклонности, импульс), который «склоняет человека к исполнению Торы, вынося суждение о его хотениях и желаниях»⁴. Данный дух является показателем нравственно-религиозного состояния. Такому благому духу противостоят дурные побуждения человека (Быт. 6, 5; 8, 21: «*...все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время*», *синод.*), позже именуемые «*רָצוֹן רָע*» («дурные наклонности или побуждения»). Они возбуждают желания, чувства, ощущения, направленные на земное, а не на божественное⁵. Так как «*רָצוֹן רָע*» закладывается в человеке при зачатии, то «*טוֹב רָצוֹן*» проявляет себя при достижении человеком тринадцатилетнего возраста, когда он начинает изучать Тору. Вследствие этого в сердце человека появляется способность принимать ответственные решения. Плохие побуждения могут искушать человека при исполнении заповедей Торы, склоняя его к отвержению Божиих заповедей и

¹ Используется как идиоматическое выражение, представляющее сердце умом (Тексты Кумрана. Вып. 2. С. 347).

² См.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. N. Y., 2000. Vol. 1.

³ См.: Fabry H. J. לֵב לֵב; לֵב לֵב // *ThDOT*. Vol. 7. P. 437; Maurer C. Συείδησις // *ThDNT*. Vol. 7. P. 910.

⁴ Цит. по: Eckstein H.-J. *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*. S. 118.

⁵ Дж. Фицмайер считал, что учение ап. Павла о совести развилось в позднем раввинизме в учении о «злом побуждении» (evil impulse) и «добром побуждении» (good impulse). Однако трудно найти серьезные обоснования данной точки зрения (*Romans: a new translation with introduction and commentary* // *The Anchor Bible* : 33. Doubleday, 1993. P. 128; см. также: Fabry H. J. *Op. cit.*

совершению добрых дел. А добрый инстинкт, напротив, призывает и предупреждает человека, указывая ему на Тору (как на долг) и на обязательства исполнить добрые дела, для которых появилось намерение. Итак, исследованная пара дурные / добрые побуждения отчасти напоминает нам о совести в посланиях ап. Павла, но, вероятнее всего, как аргументированно заявил Чедвик¹, эта пара соответствует в нравственно-религиозных решениях апостола его другой, рассмотренной нами фундаментальной противоположности – *πνεῦμα / σάρξ*.

1.3.2 Псевдоэпиграфика

LXX сохранило языковое употребление древнееврейского оригинала, однако, как мы выше отметили, книга Премудрости (*Sapientia*), находящаяся под сильным эллинистическим влиянием, определяет совесть понятием *συνείδησις*. Таким же образом в некоторых псевдоэпиграфических текстах феномен совести можно увидеть в понятии сердца (*καρδία*).

Из всех псевдоэпиграфических текстов² феномен совести наиболее часто представлен в псевдоэпиграфе «Заветы двенадцати патриархов» (*Test XII Patr.*), составленном на библейских и постбиблейских иудейских преданиях о ветхозаветных патриархах³. Этика данного документа очень схожа с раввинистическими текстами (ср. «Учение о двух духах в человеке»). В основе жанра этой книги лежит библейская традиция предсмертных благословений и прощальных бесед праотцов, пророков и праведников (ср. Быт. 49). В этом тексте заложено ветхозаветное антропологическое мышление, традиционно приписывающее функции совести сердцу.

В завещании Иуды в *Test. Jud.* 20, 5 речь идет о двух духах: истины и заблуждения. Дух истины, выступающий в качестве плохой совести, свидетельствует так о согрешениях грешника, что последний сгорает внутри своего сердца («ἐκ τῆς ἰδίας

¹ См.: Chadwick H. *Gewissen...* S. 1064–1065.

² Перечислим некоторые из них: кн. Эноха, кн. Юбилеев, Вознесение Исаяи, Успение Моисея, кн. Адама и Евы, Заветы Двенадцати Патриархов и т.д. (Ткаченко, А. А., Жуков, С. Ю. Двенадцати Патриархов Завещания // Православная Энциклопедия. М., 2012. Т. 14. С. 226–332.

³ Brown E. R., PHEME PERKINS S., Saldarini J. A. *Testaments of the Twelve Patriarchs* // NJBC. New Jersey, 1994. P. 1059–1060.

καρδίας») настолько, что больше не может взглянуть в лик Судьи («πρὸς τὸν κριτήν»), сознавая свою вину¹.

В завещании Гада в *Test. Gad.* 5, 3 говорится о ненависти (μίσος), которая является противопоставлением истине. Ненависть – это зло, пребывающее с ложью и являющееся дьявольским орудием. Для борьбы с ненавистью выступает правда и смирение (δικαιοσύνη и ταπείνωσις). Очищение от ненависти лежит в покаянии. Если в стоической литературе показано противопоставление собственной совести общественному мнению, то в данных псевдоэпиграфах подчеркивается другое: человек робеет перед своей неправотой не по причине осуждения другим лицом, а из-за обвинения себя своим собственным сердцем («ὕπὸ τῆς ἰδίας καρδίας»), – своей собственной совестью.

Известное нам выражение «доброе сердце» или «чистое сердце» встречается также и в патриарших завещаниях в нравственно-религиозном понимании. Несмотря на то, что в *Test. N.* 3, 1 говорится о чистом сердце («ἐν καθαρότητι καρδίας»), а в *Test. S.* 4, 7 – о добром сердце («ἐν ἀγαθῇ καρδίᾳ»), то это еще не указывает нам, что под добрым (чистым) сердцем следует подразумевать моральную совесть. Здесь имеется в виду не субъективное чувство вины или невинности, а скорее внутренний нравственно-религиозный образ мысли, всецело зависящий от исполнения Божиих заповедей.

Только в единственном фрагменте *Test. Rub.* 4, 3 мы встречаем понятие συνείδησις вместо καρδία в значении моральной совести. В этом фрагменте Рувим сообщает своему отцу, что он не мог смотреть в лицо и говорить со своими братьями из-за стыда о своем блуде с Валлой (ср. Быт. 35, 22). Его мучает совесть («συνείδησίς μου συνέχει με»). Речь идет об осознании собственного поведения, об инстанции, критически оценивающей моральное поведение человека, подобно совести в Прем. 17, 10.11², что подтверждает влияние эллинизма на *Test. Rub.* и прямую зависимость от книги Премудрости Соломона³.

1.3.3 Тексты Иосифа Флавия

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis... S. 119–120 ; Maurer C. Συνείδησις // ThDNT. Vol. 7. P. 910.

² The Testaments of the Twelve Patriarchs / translated from the editor's Greek text and edited with introduction, notes, and indices by R. H. Charles. London, 1908. P. 9.

³ Например, наличие конструкций «Genetivus absolutus», глагола μέλλω с инфинитивом (*Test. Rub.* 4: 26, 3), а также философской терминологии (φύσις, τέλος, αἴσθησις) и другое, подтверждают зависимость *Test. XII* от текста LXX (Ткаченко А. А., Жуков С. Ю. Двенадцати Патриархов Завещания... С. 227).

В трудах Иосифа Флавия (37–100 г. н. э.) – еврейского историка и военачальника – мы находим широкое употребление группы слов *σύννοια* / *συνειδός* / *συνείδησις* в том виде, как она использовалась в светском греческом языке на исходе первого христианского столетия.

Употребление *σύννοια*. При рассмотрении вопроса о грехопадении Адама и Евы по Быт. 3 в своем труде «Иудейские Древности» Иосиф синонимично использует слова «*σύννοια*» и «*συνγινώσκω*» в смысле «познать» и «осознать самого себя». Именно такая способность осознания появилась у Адама после того, как он вкусил от «древа познания добра и зла»: «древо повлияло на его рассудок и мышление» («τὸ γὰρ φυτὸν ὀξύτητος καὶ διανοίας ὑπήρχε», *Ant.* 1, 44). Они, «стыдясь своей наготы», пришли к тому, что Адам стал прятаться от Бога, когда Тот пришел в сад. Своим поступком Адам показал, что он осознал свою вину, то есть свой злой поступок («ὁ μὲν Ἰῶναδᾶμος ... συνειδὼς αὐτῷ τὴν ἀδικίαν ὑπεχώρει», *Ant.* 1, 45). Итак, Иосиф использует глагол *σύννοια* (как и *συνγινώσκω*) рефлексивно в смысле осознания человеком своего плохого поведения (в *Ant.* 3, 190 фраза «ἐμαυτῷ *σύννοια*» означает «осознание доброго дела»).

Употребление *συνειδός*. Когда Иосиф Флавий обозначает совесть в специфическом смысле, то он употребляет понятие *συνειδός*¹. Совесть может играть у него положительную роль. Например, в *Ant.* 4, 286 говорится, что совесть является свидетелем дел человека и платит ему благодарностью от других, если его поступки положительны. Однако, если человек злодей, то ему нужно бояться своей совести, перед которой он находится в долгу.

В другом месте *Ant.* 2, 25 мы узнаем, что Рувим предостерегает своих братьев от их намерения пойти на братоубийство. Такой поступок приведет к тому, что они приобретут себе врага в лице собственной совести, от которой они уже никогда не скроются («τὸ τε *συνειδός* αὐτοῦς ... ἐχθρὸν»)².

Атрибуты совести. При исследовании трудов Иосифа можно заметить, что понятие совести (или «сознание») квалифицируется автором при помощи определенных прилагательных: злая (*πονηρός*), добрая (*ἀγαθός*) или чистая (*καθαρός*)³. Во фрагменте *Ant.* 1, 47–48 говорится, что молчание Адама не является показателем его добродетели, но

¹ Субстантивированное перфектное причастие.

² Eckstein H.-J. *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*. S. 133 ; Chadwick H. *Gewissen...* S. 1064.

³ Ср. «ἐκ τοῦ *συνειδότητος*» (*Ant.* 16, 102, *Bell.* 1, 453).

знаком его «злой совести» («ἐπὶ συνειδότη πονηρῶ»). А в труде «Иудейская война» Иосиф указывает, что наиболее успешно ведутся тогда сражения, когда воины имеют добрую совесть («ἀγαθὸν τὸ συνειδός», *Bell.* 2, 582).

Наряду с этим совесть может обозначаться и без атрибута «плохая» или «хорошая», если контекст позволяет добавить некое смысловое расширение или дополнительное определение. Так, например, в тексте *Ant.* 16, 102 автор взвешенно рассуждает о том, что молчание человека в целом может быть следствием плохой совести (осознания своей виновности) («...δεδοικότεων μὲν εἰ δόξουσιν ἐκ τοῦ συνειδότης ἠπορησθαί...»), ср. *Ant.* 16, 103).

В трактате «Против Апиона» (*Apr.* 2, 218) мы узнаем, что тем, кто всегда поступает по Закону, дается награда не в серебре, золоте или венке, а в положительном свидетельстве совести об исполнении Закона («ἀλλ' αὐτὸς ἕκαστος αὐτῷ τὸ συνειδός ἔχων μαρτυροῦν...»). Экштайн¹ замечает, что в *Apr.* Иосиф указывает на совесть как на третьего свидетеля воскресения после смерти, вместе с Торой и Богом. Поэтому кто исполняет законы Творца, тот получит лучшую жизнь, чем имел до сих пор. Итак, положительное свидетельство совести – это вознаграждение верующему, который хранит записанные в его сердце Божии законы.

Употребление συνείδησις. Иосиф также от случая к случаю обращается и к понятию συνείδησις. В тексте *Bell.* 4, 193 он указывает, что зелотов было сложно одолеть, прежде всего, из-за «осознания ими собственных поступков (успехов)» («τὸ πλέον δὲ συνειδήσει τῶν εἰργασμένων»). Поэтому зелоты отчаянно сражались за свою свободу.

В термине συνείδησις Иосиф также усматривает значение «помыслы». В тексте *Ant.* 16, 212 автор пишет, что царь Ирод отчитал своего брата, который оклеветал его перед сыном Александром. В греческом тексте Иосиф использует συνείδησις в качестве посмыслов и мыслей («ἡ συνείδησις αὐτή», в переводе Генкеля стоит «позор»). В той же 16-й книге мы видим, что понятие συνείδησις означает не только помыслы, но и осознание вины. Кесарь, наблюдавший смятение сыновей Ирода, вероятно, понял и согласился с мыслью, что они молчали скорее по неопытности и смущению, чем из-за осознания своей вины («κατὰ συνείδησιν», *Ant.* 16, 103).

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 133–134.

Итак, Иосиф употребляет лексическую группу σύννοια / συνειδός / συνείδησις в различных вариантах значений. Однако для обозначения специфической совести – моральной инстанции – он чаще использует аттическое понятие συνειδός, чем понятие συνείδησις, которое появляется у него достаточно редко, в отличие от посланий ап. Павла, где существительное συνείδησις занимает центральное значение для представления совести. Похожую ситуацию с употреблением указанной лексической группы мы также наблюдаем в текстах Филона Александрийского – современника, как Иосифа Флавия, так и ап. Павла.

1.3.4 Тексты Филона Александрийского

Филон Александрийский (25 г. до н. э. – 50 г. н. э.) был выдающимся представителем иудейского эллинизма. Несомненно, на религиозные взгляды Филона повлияла греческая философия, с которой он связал в своих трудах учение иудейской веры. Как философ он был сторонником «эллинистического синкретизма»¹. Его философская концепция была зависима от стоицизма и платонизма. Этика стоиков стала интегральной частью мировоззрения Филона. Между тем он считал, что источником греческой мудрости является Священное Писание, и эта идея повлияла на формирование его антропологических взглядов. Некоторые исследователи² считают, что Филон был первым, кто богословски систематизировал учение о совести.

Употребление συνείδησις. Упомянутая нами лексическая группа σύννοια / συνειδός / συνείδησις также интересовала Филона, использовавшего συνειδός и συνείδησις в своих трудах. Однако, в отличие от стоиков в употреблении этих понятий, в эллинистическом иудаизме был заложен религиозный нюанс: они были связаны со Священным Писанием³.

Филон действительно заимствовал понятие «совесть» из лексики светского использования, поскольку в LXX, как мы уже увидели, использование σύννοια-семьи было довольно редким. Поэтому следует разобраться, как Филон использовал слова

¹ Цит. по: Глубоковский Н. Н., проф. Благовестие Св. Апостола Павла... С. 407.

² Hahn H.-C., Brown C. Συνείδησις // NIDNTT. Vol. 1. P. 349.

³ Robert W. Conscience // ABD. Vol. 1. P. 1129.

представленной выше лексической группы, употребляемой для выражения понятия совести, зафиксированной в его трудах свыше 30 раз (!), как во всем НЗ. Но прежде чем приступить к рассмотрению данной группы в трудах Филона, необходимо предварительно обозначить следующие положения. Во-первых, согласно Филону, каждый человек обладает *συνείδησις* с самого рождения. Во-вторых, свойство совести – это ненавидеть зло и любить добро. Учитывая тенденцию человека к злу, существует необходимость в помощнике, который бы предупреждал его от совершения злых поступков. Совесть является таким помощником, но выступающим одновременно обвинителем и судьей. При совершении человеком греха она обвиняет и выставляет его на позор, затем, как судья учит, предупреждает и рекомендует душе каяться. Если ее уговоры восторжествуют, то душа получает прощение. Но если душа к ее уговорам безразлична, то она теряет внутренний мир. Наконец, в-третьих, на основании такого описания Филон утверждает, что совесть является болью и причиняет человеку боль при совершении им греха¹.

Итак, при возникновении вопроса о возможной зависимости ап. Павла от Филона, сразу следует обратить внимание, что ионическое отглагольное существительное *συνείδησις* у философа используется только трижды, а в НЗ оно употребляется свыше тридцати раз². Более того, Филон использует преимущественно для совести аттическое субстантивированное причастие *συνειδός*, которое, вероятно, было имитацией произношения жителей Афин. То есть Филон стремился подражать элитной форме греческого койне, тогда как ап. Павел писал на языке обычных людей.

Этика для Филона означало многое: отличие мира видимого от духовного, исследование внутреннего мира человека. Он был заинтересован в создании некоторой теории о совести³. По сравнению с апостолом он употребляет *συνείδησις* в своих текстах не в абсолютной форме, а всегда с дополнением в родительном падеже, например, используя определения «ἀδικημάτων» или «ἀμαρτημάτων». Таким образом, у Филона *συνείδησις* означает конкретное осознание

¹ Pierce C. A. Conscience in the New Testament... P. 46 ; Schinkel A. Conscience and Conscientious Objections. P. 138.

² См.: Раздоров А. Н., свящ. Понятие совести у Филона Александрийского и апостола Павла: на примере богословско-экзегетического анализа 1 Кор. 8, 7–13 и других посланий // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 4. С. 462–480.

³ Hahn H.-C., Brown C. *Συνείδησις* // NIDNTT. Vol. 1. P. 349.

содеянной несправедливости и греха, связанное с болью в человеке¹. Приведем примеры использования Филоном термина *συνείδησις*.

Во фрагменте *Spec. Leg.* II, 49 в труде «Об особенных законах» Филон пишет, что ни один человек с плохой совестью не может находиться в радостном состоянии (*ἑορτάζει*), поскольку испытывает боль от знания своих грехов. Он печалится и мучается в своем сердце («*συνειδήσει τῶν ἀδικημάτων ἀγχώμενος*»). Даже если он улыбается, он все равно льстит самому себе. В приведенном фрагменте, как и в последующем (*Det. Pot. Ins.* 146), *συνείδησις* следует понимать рефлексивно со значением как «осознание собственных поступков». Это говорит о том, что действие совести направлено на самого себя без каких-либо свидетелей.

В толковании на Быт. 4, 8–15 в *Det. Pot. Ins.* 146 мы встречаем важное в богословском смысле утверждение, что негативная оценка или «осознание собственной несправедливости» одновременно может выполнять духовно-педагогическую позитивную функцию при помощи *usus elencticus*. Филон утверждает, что, когда Бог наказывает, то Он, будучи добрым, осторожно и мягко исправляет грехи, ниспосылая правильный путь *elenchus* («*σωφρονιστὴν ἔλεγχον*») Своим собственным Логосом («*τὸν ἑαυτοῦ λόγον*») в душу человека. Поэтому через него («*εἰς τὴν διάνοιαν ἐκπέμψας*») Он подвергает душу позорному осмеянию и упрекам из-за совершенных грехов, но этим Он ее исцеляет («*δι' οὗ δυσωπήσας καὶ ὀνειδίσας περὶ ὧν ἐπλημμέλησεν αὐτὴν ἰάσεται*»). Карательная функция *elenchus = logos* является положительной, но и ограниченной, так как спасает человека Бог, а не сила *elenchus*².

В произведении «О добродетелях» (*Virt.* 1, 124), Филон осмысляет Втор. 23, 15–16³. Здесь идет речь о рабе, который из-за страха перед угрозами своего господина или осознания своих проступков («*συνειδήσει τινῶν ἀμαρτημάτων*»), бежит к тому человеку, который не отказывает ему в помощи. Филон рассматривает *συνείδησις* с точки зрения процесса знания и познания.

Итак, Филон трижды использует существительное *συνείδησις* в зависимости от атрибутивной позиции прилагательного и понимает его в двух известных нам аспектах:

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 123 ; Maurer C. *Συνείδησις* // ThDNT. Vol. 7. P. 911.

² См.: Maurer C. Op. cit. P. 911–912.

³ «Не выдавай раба господину его, когда он прибежит к тебе от господина своего; 16 пусть он у тебя живет, среди вас на месте, которое он изберет в каком-нибудь из жилищ твоих, где ему понравится...» (синод.).

третий пример – в нереклексивном значении, а первые два – в рефлексивном. Этот термин у Филона следует понимать как знание, сознание / осознание или как процесс познания. Однако в другом термине «συνειδός» александрийский философ уже предлагает больше значений, включая моральную коннотацию, и употребляет его в устойчивых выражениях.

Употребление συνειδός. Как и Иосиф, Филон часто использует в своих трудах термин συνειδός. В труде «о Декалоге» в *Decal.* 91, например, он приводит обоснование того, почему лжесвидетельство является тяжким проступком. В противопоставлении понятий στόμα и γλώττα, слово συνειδός занимает место внутренних скрытых и тайных мыслей, а также помыслов (ср. conscientia у Сенеки)¹. Здесь следует выделить оборот «ἐκ (ἀπο) καθαροῦ τοῦ συνειδότος», который напоминает нам «ветхозаветную идею “чистого сердца” с применением классифицирующего прилагательного»².

1) *Оборот «ἐκ (ἀπο) καθαροῦ τοῦ συνειδότος».* Этот оборот используется в трактатах «О наградах и наказаниях» (*Praem. Poen.* 84) и «Об особенных законах» (*Spec. Leg.* I, 20)³.

В тексте *Praem. Poen.* 84 говорится, что Бог приближается к тем, кто призывает Его с чистым сердцем «ἀπὸ καθαροῦ τοῦ συνειδότος». Поэтому принесение жертвы, согласно *Spec. Leg.* I, 203, должно сопровождаться чистой совестью («ἐκ καθαροῦ τοῦ συνειδότος»). В этих примерах философ говорит, что истинно свободная совесть имеется тогда, когда человек не ощущает в себе чувства вины. Как и в ВЗ у него говорится об идее «чистого сердца». Эта чистота должна быть в помыслах, речах и действиях⁴. Здесь следует заметить, что указанный оборот речи Филона надо отличать от абсолютного употребления συνείδησις у ап. Павла. Для Филона специфическим является абсолютное использование термина συνειδός, описываемого как совесть (ἐλέγχος)⁵ с поставленными ей от Бога задачами.

Задача συνειδός состоит в обличении (ἐλέγχειν) грешного человека. Такая задача включает целый процесс от обвинения к угрозе наказания и осуждения. Общая фраза «ὕπὸ (διὰ, πρὸς) τοῦ συνειδότος ἐλεγχόμενος» отражает данный процесс, где ἐλέγχειν

¹ В МТ и LXX для этого понятия было бы использовано слово καρδία.

² Maurer C. Συνείδησις // ThDNT. Vol. 7. P. 911–912.

³ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 124.

⁴ См.: Jewett R. Paul's Anthropological Terms... P. 417–418.

⁵ См.: Eckstein H.-J. Op. cit. S. 124–125.

занимает место внутреннего суда в человеке (ср. *Spec. Leg. I*, 235). Судья (συνειδός) является беспристрастным, неподкупным, справедливым и безошибочным обвинителем. Его нельзя обмануть притворством (*Fug.* 118). Он действует при помощи укола (κεῖν). В дополнении к понятию συνειδός Филон пишет об уме (νοῦς), который параллельно описывается как свидетель тайных планов человека («ὁ νοῦς ἐκάστῳ μάρτυς ἐστίν»)¹.

Продолжая анализировать использование Филоном συνειδός, обратим внимание на то, как философ понимает библейский случай с Иосифом, описывая человека, обличаемого и мучимого своею собственной совестью. Такой процесс обычно приводит к изменению цвета лица, голоса и взгляда, тем самым вскрывая виновность преступника («τῷ χρώματι, τῷ βλέμματι, τῷ φωνῇ, καθάπερ, μικρῷ πρότερον εἶπον, ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλεγχόμενος», *Jos.* 48). Экштайн говорит, что «συνειδός выставляется надежным свидетелем, указывающим окружающему миру на преступника, который уличается собственной совестью («συνειδότος ἐλεγχθείς») и становится над самим собой обвинителем»² («ἀπὸ τῶν κατηγορῶν ἔλεγχον αὐτὸς ἑαυτοῦ γένηται γίνομαι κατήγορος», *Spec. Leg. I*, 235). Здесь подразумевается хитрость совести, – ее обман грешника.

Филон указывает, что каждой душе свойственно ἔλεγχος / συνειδός (эти термины у него идентичны)³. Если совесть просыпается, то действует в качестве обвинителя (осуждает, уличает и обвиняет, *Decal.* 87). Но с другой стороны, своими процессами она наставляет (учит), как судья (δικαστής) (ср. «трон судьи», *Virt.* 206), призывая к внутреннему обращению (νουθετεῖν – наставляет на путь истины) человека. Если ее убеждения достигают цели, то она остается довольной. А если она стала неудовлетворенной, то днем и ночью будет разрушать человеку жизнь, лишая его покоя и доставляя ему неизлечимые раны (*Som.* I, 113). Поэтому функции ἔλεγχος заключаются не только в свидетельстве о вине, осуждении и призыве, но и в наказании человека для его исправления (ср. достижение шалом в рамках традиции ветхозаветной Премудрости)⁴.

2) *Оборот «ὑπὸ (διά, πρὸς) τοῦ συνειδότος ἐλεγχόμενος».* Упомянутая нами встречающаяся формула «ὑπὸ (διά, πρὸς) τοῦ συνειδότος ἐλεγχόμενος» связана с внутренним

¹ См.: Schinkel A. *Conscience and Conscientious Objections*. P. 142 ; Hoper R. *Gewissen*. Zürich, 1991. Bd. 1. S. 837.

² По Экштайну: «надежный свидетель» / «zuverlässige Zeuge» (*Der Begriff Syneidesis bei Paulus*. S. 125).

³ Pierce C. A. *Conscience in the New Testament...* P. 46 ; Bosman P. *Conscience in Philio and Paul*. P. 109–110.

⁴ Robert W. W. *Conscience // ABD*. Vol. 1. P. 1129 ; Eckstein H.-J. *Op. cit.* S. 127.

процессом мучения в человеке, длящимся вплоть до исполнения наказания, вне зависимости от того, были ли это действия или помыслы. В трактате «О неизменности Бога» в *Deus. Imm.* 128 Филон четко различает между реакцией совести на невольное и на намеренно совершенное преступление. В то время как невольные поступки для него не заслуживают упрека и чисты, так как не имеют в совести никакого строгого обвинения («τὸ συνειδὸς οὐκ ἔχοντα»), то для сознательно совершенных дел они объявляются нечистыми («...ἐλεγχόμενα δικαστοῦ, ἀνίερα καὶ μιὰ καὶ ἀκάθαρτα δοκιμάζεται»).

3) *Функция ἔλεγχος в качестве верного священника (ἱερέα).* Согласно *Deus. Imm.* 134–135 функция совести зависит не только от добровольного или невольного проступка, но связана и с действием логоса в человеке («ὁ θεῖος λόγος»), который здесь обозначается как ἔλεγχος. До тех пор пока божественное слово не пришло в нашу душу, все действия невиновны, и грешник прощается из-за своей неосведомленности. Но, когда ἔλεγχος выступает верным священником (ἱερέα) и действует как чистый луч света, то мы узнаем о неблагочестивых мыслях в нашей душе. "Ἐλεγχος позволяет нам видеть вещи, каковы они есть и этим приносит нам излечение. Опираясь на Лев. 13, Филон символически сравнивает ἔλεγχος со священником – чистым лучом света («ὁ ἱερεὺς ὄντως ἔλεγχος»), указывающим человеку необходимость очищения души (здесь философ близок к стоицизму). Однако в виду нечеткой понятийной системы Филона, при чтении текста выходит, что задачи этого «истинного священника» превышают задачи самой συνειδός¹. Итак, συνειδός у Филона можно трактовать как посеянную Богом в душу совесть, сопоставимую с *conscientia consequens*, которая наблюдает, судит и воспитывает. Она призвана приводить человека к раскаянию и уже сейчас улучшать его жизнь.

4) *Вопрос о руководящей функции συνειδός.* Возникает вопрос: можно ли рассматривать совесть у Филона в качестве *conscientia antecedens*, – положительно управляющей и передающей позитивные импульсы инстанции (ориентира)? Разберемся с этим вопросом.

Филон дважды говорит о положительной функции совести в качестве ориентира как ἀληθινὸς ἄνθρωπος (λογικὴ διάνοια). Например, в фрагменте *Fug.* 131 сл., в котором он аллегорически изображает человека, анализируя Быт. 37, 15–17 (ср. LXX: «ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος»), говорится так: «ἀληθινὸς ἄνθρωπος, ὁ ἐπὶ ψυχῆς ἔλεγχος». Филон пишет, что,

¹ Chadwick H. *Gewissen*. S. 1064–1065.

как некий человек по запросу Иосифа дает ему желаемые сведения, так и неуверенная и колеблющаяся душа получает предупреждения от ἀληθινὸς ἄνθρωπος (= ἔλεγχος), чтобы не сойти с истинного пути. Обращаясь к тексту *Det. Pot. Ins.* 23 понятно, что этот же человек предстает как λογικὴ διάνοια, функционируя в качестве правителя, судьи, свидетеля и обвинителя.

Однако в приведенных выражениях «ἀληθινὸς ἄνθρωπος» и «λογικὴ διάνοια» мысль Филона не прозрачна. Он приравнивает эти концепции без какого-либо различия между ними. У него они являются параллельно родственными выражениями, как понятие ἔλεγχος параллельно понятию συνειδός. Например, человек, по Филону, обладает συνείδησις, то есть действием своего собственного сознания, но поскольку человек греховен, Бог в помощники ему ниспосылает συνειδός (ἔλεγχος), обладающим реальной руководящей функцией, помогая человеку принимать правильные нравственные решения. Ἐλεγχος / совесть выступает как в роли «θεῖος λόγος» / νοῦς (*conscientia consequens*), так и в роли «ἀληθινὸς ἄνθρωπος» / «λογικὴ διάνοια» (*conscientia antecedens*). В нравственно-религиозном вопросе совесть выполняет важнейшую задачу – предупредить человека от совершения им поступка, противоречащего Закону¹.

Богословско-исторический фон для совести у Филона. Филон, несомненно, был связан с популярными идеями своей эпохи. Своим глубоким анализом процесса функционирования совести он мог быть обязан неопифагорейцам, которые имели центр в Александрии (как и в Риме), или философии стоицизма, лексику которой он использовал в своих трудах. Однако терминами συνειδός / συνείδησις он мог быть обязан также и популярному в его эпоху народному употреблению². Между тем решающий вклад в формирование его взгляда на совесть был привнесён не столько из греческого мира, сколько из ВЗ. Маурер³ здесь выделяет три момента. Во-первых, в текстах Филона термин συνειδός местами можно понимать в смысле καρδιά (ср. «συνειδός καθαρόν»). Хотя абсолютное употребление συνειδός в смысле «совесть» раскрывается в специфике слов ἐλέγχω / ἔλεγχος. Объединение в этом термине функций обвинения и осуждения

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 128–130 ; См. также: Hoper R. Gewissen. P. 838.

² Schönlein P. W. Zur Entstehung eines Gewissenbegriffes bei Griechen und Römern. S. 305.

³ Maurer C. Συνείδησις // ThDNT. Vol. 7. P. 913.

соотносится с ветхозаветной группой [לִצְדִקָּה]¹, что особо связывает Филона с литературой Премудрости (Иов., Притч., Прем., Сир.). Глагол ἐλέγχειν, как и παιδεύειν, διδάσκειν, ἐπιστρέφειν, νοουθετεῖν в LXX уже относился к божественной мудрости. Во-вторых, связь Филона с ВЗ заключается в правовой функции совести. Например, латинская концепция testis – свидетеля и наблюдателя, – отличается от συνείδῶς у Филона. У Филона правовой акцент стоит на Боге, как истинном Обвинителе и Судьи. Поэтому мысль Филона более этична, чем у стоиков. В-третьих, религиозная основа доктрины совести состоит в том, что она является инструментом Божественной руки, приводящей людей (заблудших евреев и язычников) к обращению на истинный путь спасения: весь мир последует Закону Моисея и обратится к единому Богу².

Итак, в кумранских рукописях и раввинистической литературе функции совести снова метафорически приписываются понятиям בֶּלֶם и לִבְלֵם, поэтому источником действий и мотиваций природы человека является его сердце. Несмотря на то, что псевдоэпиграфические писания отражали ветхозаветное антропологическое мышление, между тем они были больше связаны с эллинизмом, что отразилось в использовании понятия συνείδησις во фрагменте *Test. Rub.* 4, 3 вместо слова καρδία. В текстах Иосифа Флавия и Филона Александрийского для обозначения совести как моральной инстанции отведено больше внимания понятию συνείδῶς, чем συνείδησις, которое отражает в основном только традиционные греческие смыслы знания, сознания, движение помыслов. В отличие от Иосифа, у Филона, систематически изложившего учение о совести, термин συνείδῶς символичен и внедрен в спектр своих метафор, главным образом, свойственных юридической сфере. Он расположил термин συνείδῶς как концепцию на философско-эллинистическом и иудейско-библейском основании, а понятие συνείδησις воспринял из народного эллинистического употребления, вероятно, через посредничество синагоги с ее иудео-эллинистическим мировоззрением³.

¹ Значения: прямить, ровнять, помогать правды, судить, обличать и другие (Еврейский и Халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Вильна, 1878. С. 183).

² Цель многих трудов Филона заключалась в том, чтобы убедить непокорных евреев и язычников в истинности Писания, иудейского монотеизма и истинности Закона (Martens J. W. *One God, one Law : Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman law.* Boston/Leiden, 2003. P. 159–160).

³ См. об этом: Lohse E. *Theologische Ethik des Neuen Testaments // ThW 5/2.* Stuttgart, 1988. S. 61.

1.4 Понятие «совесть» в святоотеческой традиции

В период мужей апостольских, апологетов и в раннюю патристическую эпоху¹ никакой особой проблемы с феноменом совести не возникало (хотя совесть встречается очень редко), поскольку еще не развилась научная европейская мысль, и эта тема для отцов и учителей Церкви не требовала подробного изучения. Несмотря на это, для основательного раскрытия темы, необходимо сделать общий анализ святоотеческого понимания совести. Здесь отметим, что в восточной патристической традиции совесть была доведена до статуса важного компонента моральной жизни, однако такое понимание отчасти касается ее содержания, но полноценно не определяет ее с точки зрения антропологических взглядов ап. Павла². Например, в древнем памятнике Дидахе (кон. I – нач. II век н. э.) говорится о моральной совести: христианин получает наставление не приступать к молитве в церковном собрании с плохой (испорченной, злой) совестью (на греч. «ἐν ἐκκλησίᾳ ... καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχῆν σου ἐν συνειδήσει ποιηρᾷ»), *Did.* 14, 4)³.

Климент Александрийский (ок. 150–215 н. э.), один из выдающихся христианских апологетов и основателей Александрийской школы, «первый христианский учитель этики и тонко чувствующий знаток мистики»⁴, будучи эклектиком, соединил понятийный аппарат эллинистической эпохи со Священным Писанием. О совести он писал в своем трактате «Строматы». В первой книге (*Lib.* I, 5.2), рассуждая об участии христианина в Евхаристии, он подчеркивает, что доступ к ней дает ему совесть («положительный или отрицательный ее ответ»⁵). В другой книге он сообщает, что человек является тогда чистым, когда совесть не уличает его ни в чем плохом («πᾶς ἄγιός ἐστιν ὁ μηδὲν ἑαυτῷ κακὸν συνειδώς», PG 9, 436) (*Lib.* VII: IV, 27.2).

¹ См. подробно: Домусчи С. А., свящ. Феномен совести в православном богословии. С. 105.

² См.: Teofan (Mada), archim. Moral Conscience in Eastern Patristic Theology // ИОТ 5. 2. Bamberg, 2014. P. 80–81.

³ *Didache, The Teaching of the Twelve Apostles // The Apostolic Fathers, LCL 24. Cambridge, Mass., 2003. Vol. 1. P. 424.* О хорошей, чистой, доброй совести пишут также Климент Римский (1–2 Коринф.), Игнатий Антиохийский (Магн., Тралл., Филад., Смирн.), Поликарп Смирнский (Филип.) (см. подробнее: *The Apostolic Fathers / LCL 24. Cambridge, Mass., 2003. Vol. 1.*)

⁴ Так о нем высказался известный исследователь Вальтер Фолькер: «der erste christliche Ethiker ... feinsinniger Kenner der Mystik» (Völker W. *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin, 1952. Bd. 57. S. 75.*)

⁵ Климент Александрийский. Строматы. В 3 т. Т. 1. (Книги 1–3). СПб., 2003. С. 80.

Архимандрит Фома (Мада)¹ указывает, что для Климента совесть является неким средством для выбора добра и уклонения от зла, что дает душе человека быть святой в глазах Божиих. Отметим, что о природе совести в своем труде Климент говорит неопределенно, напоминая философские рассуждения Филона Александрийского.

Современник Климента Ориген (185–254 н. э.) в трактате «О началах», дошедшем до нас в сокращенном латинском переводе Руфина, комментирует Послание ап. Павла к Римлянам. Он пишет, что совесть преследует и обвиняет человека за совершенные преступления, и бьет его собственными рожнами («*tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitator atque compungitur, et sui ipsa efficitur accusator et testis*», *Lib. 2*)². На основании его комментария можно заключить, что, с одной стороны, Ориген понимает совесть как особое фундаментальное сознание, дух, тесно связанный с нравственным законом, вложенным Богом внутрь человека. Этот дух он рассматривает с разных сторон: как дар Святого Духа, природу души человеческой или как внутреннего ангела. С другой стороны, он традиционно понимает совесть как слово Божие, червь, точащий сердце, или как жало гнева Божия³.

О совести также пишут отцы каппадокийцы. Для свт. Григория Богослова (329 – 389 г. н. э.)⁴ совесть является некоторым внутренним обвинителем (судилищем), который уличает человека в несоблюдении религиозно-нравственных обязательств. Поэтому она уже в земной жизни судит человека и может наказывать его своим угрызением⁵. Свт. Василий Великий (330–379 г. н. э.) под совестью понимает врожденную способность к различению добра и зла, – рассудок. Для свт. Григория Нисского (ок. 335 – после 394 г. н.э.) совесть зависит от религиозных взглядов, от веры⁶.

Свт. Иоанн Златоуст (347–407 г. н. э.) уделяет много внимания совести в своих трактатах. В своих произведениях святитель рассматривает совесть в качестве неподкупного внутреннего судьи, некоего врожденного голоса, который различает, что есть добро и зло. Именно Господь Бог внедрил его в каждого человека по Своему

¹ Teofan (Mada), archim. *Moral Conscience in Eastern Patristic Theology*. P. 91.

² Origenes. ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ libri quatuor // PG 11, 237.

³ Ориген. Комментарии на Послание к Римлянам // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII. Новый Завет. Послание к Римлянам / Пер. с англ., греч., лат. Д. Е. Афиногенова, и [др.]. Тверь, 2003. Т. 6. С. 56.101.

⁴ См. учение о человеке св. Григория Богослова: Григорий Богослов, свт. Творения. В 2 т. Т. 1. Слова. М., 2007. С. 790–801.

⁵ «<...> совесть – этот обвинитель, не нуждающийся в письменных уликах» (Его же. Т. 2. С. 89).

⁶ Подробнее об этом: Домусчи С. А., свящ. Феномен совести в православном богословии... С. 112–116.

человеколюбия¹. Возьмем, например, беседу о Лазаре, где свт. Иоанн, используя причастие «τὸ συνειδός», говорит о совести как об обвинителе и судьбе («прелюбодей ... где бы ни ходил, везде с ним присутствует жестокий обвинитель – совесть; он сам себя осуждает и не может никак прийти в себя [«καὶ γὰρ ὁ μοιχεύων... κατήγορον περιφέρων τὸ συνειδός, αὐτοκατάκριτος ὢν, καὶ οὐδὲ μίχρὸν ἀναπνεῦσαι δυνάμενος», *Hom. I, 26*])², который всегда неусыпно бодрствует и неподкупно выносит справедливый приговор («Οὐ γὰρ ἐστὶν οὐκ ἔστιν οὐδεὶς δικαστῆς οὕτως ἄγρυπνος ἐν ἀνθρώποις οἶον τὸ ἡμέτερον συνειδός», *Hom. I, 50*)³.

Также свт. Иоанн Златоуст говорит о совести в Послании к Римлянам, указывая, что для человека достаточно вместо закона иметь совесть и разум⁴. В Беседах на Книгу Бытия (XX, 3)⁵ святитель представляет совесть моральным учителем, относящегося к множеству дидакалий⁶ (природа, творение в его всеобщности, родственники, друзья, общество и т.д.).

Однако исследователи⁷ считают, что все образы свт. Иоанна Златоуста о «συνείδος» схожи с мнениями Филона Александрийского или стоиков (злая / добрая совесть). С другой стороны, его концепция *συνείδος* находится в общем контексте важного феномена – христианского покаяния, которое возвращает человека от злой его воли к доброй совести. Святитель идентифицирует совесть с естественным неписанным моральным правилом, начертанным Богом в каждом человеке, даже если он не знаком с иудейской Торой или с христианским Евангелием⁸.

У западных отцов Церкви мы также находим осмысление совести. Блж. Иероним Стридонский (347 – 419/420 г. н. э.) в письме № 1 («Письмо к Иннокентию – о женщине, семикратно поражаемой мечем») пишет, что можно утешаться одобрением совести⁹. В письме № 20 к Дамасу о двух сыновьях он говорит, что люди иногда уязвляют совесть

¹ См.: Эркулей Э. Беспристрастное правило совести: размышления Иоанна Златоуста о «to syneidos» // *Verbum*. СПб., 2014. Вып. 16. С. 55–56 ; Teofan (Mada), archim. *Moral Conscience...* P. 93.

² Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani. *De Lazaro* (Homiliae 1–7) // J.-P. Migne *Patrologia Graeca Cursus Completus. (series Graeca)* (PG) 48. 1857–1866. Col. 979. [TLG 2026.023, 48, 979, line 26].

³ Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani. *De Lazaro...* Col. 1011. [TLG 2026.023, 48, 1011, line 50].

⁴ Иоанн Златоуст, свт. Творения. В 12 т. Т. 9. Толкование на Послание к Римлянам. СПб., 1903. Кн. 2. С. 534.

⁵ Там же. Т. 4. Беседы на книгу Бытия. Беседа XX, 3. СПб., 1898. Кн. 1. С. 181–182.

⁶ См.: Эркулей Э. Беспристрастное правило совести... С. 65–66.

⁷ Там же. С. 54.

⁸ Там же. С. 55 ; Teofan (Mada), archim. *Moral Conscience...* P. 99–100.

⁹ Иероним Стридонский, блж. Творения. В 19 т. Т. 1. Письма 1–43. Киев, 1893. С. 5.

других (ср. 1 Кор. 8, 10–11)¹. В некоторых своих письмах он употребляет выражения «возмущается злой совестью»² (письмо № 42 к Марцелле). В письме № 64 к Океану блж. Иероним пишет, что «каждый должен испытывать совесть свою и оплакивать преступления всей жизни»³. В письме № 66 к Люцинию автор указывает, что совести присуща функция упрека за плохие поступки⁴. В письмах № 75 к Руфину и в № 78 к Павлину блж. Иероним пишет, что Господь управляет совестью, являясь ее свидетелем⁵.

В своем комментарии на Иез. 1, 6–8⁶ блж. Иероним, сопоставляя животных с тремя способностями, упомянутыми Платоном в «Федре» и в «Государстве» (разум души / λογικόν, раздражительность / θυμικόν и пожелание / ἐπιθυμητικόν), «указывает на четвертую – σπιτήρησις (сохранение), которую греки называли искрой совести (scintilla conscientiae). Она не погасла даже в груди Каина, и с ее помощью человек различает, когда он согрешает. Именно эта четвертая способность – орел – не смешивается с другими тремя (разумной, гневной и вожденной частями души), но их исправляет, когда они худо действуют»⁷. Поэтому для блж. Иеронима совесть является высшей способностью (высшим умом), функция которой заключается в поддержании нравственной жизни.

Блж. Августин Иппонский (354–430 г. н. э.), своими концепциями повлиявший на многие последующие поколения верующих, в трактате «о Граде Божиим» (*De Civitate Dei*) пишет в гл. 20 о Лукреции, что «у них [христианок] внутри есть слава непорочности, свидетельство их совести [«testimonium conscientiae»]. Но ее они имеют в присутствии своего Бога, и ни в чем большем не нуждаются там, где нет большего, что можно было бы им сделать»⁸, *Lib. I*, 19) (перевод мой. – *A. P.*). Размышляя на Рим. 2, 15–16, блж. Августин пишет: «И вследствие этого Господь вскоре засвидетельствует так, что без замедления воспроизведет в памяти то, чем совесть обличит и накажет [cum sine

¹ Иероним Стридонский, блж. Творения. В 19 т. Т. 1. Письма 1–43. С. 86.

² Там же. С. 220.

³ Его же. Творения. Т. 2. Письма 44–86. Киев, 1894. С. 235.

⁴ Там же. С. 258.

⁵ См.: Там же. С. 346. 376.

⁶ Его же. Толкования на пророка Иезекииля. Кн. 1–8. Киев, 1886. Т. 10. Кн. 1. С. 10–13.

⁷ Цит. по: Potts T. C. *Conscience in Medieval philosophy*. Cambridge, 1980. P. 689 ; Бандуровский К. В. *Conscientia и synderesis в философии Фомы Аквинского...* С. 96 ; Schüssler R. *Practical ethics // The Cambridge History of Medieval Philosophy / ed. by R. Pasnau*. Cambridge, 2014. Vol. 38. P. 527. URL: <http://spot.colorado.edu/~pasnau/inprint/chmp38.schuessler.pdf>. (дата обращения: 05. 03. 2016).

⁸ Sancti Aurelii Augustini, episcopi. *De Civitate Dei. Libri XXII: Lib. I–XIII / B. Dombart*. Lipsiae, 1863. Vol. 1. P. 29–30.

mora revocaturus est in memoriam, unde convincat puniatque conscientiam]»¹, *Lib. XX*, 26 (перевод мой. – *A. P.*). В других местах он определяет совесть как добрую / чистую («bona conscientia», *Lib. XXII*, 23), называет ее «Божией» («conscientia Deo», *Lib. I*, 28), а также замечает, что она может быть «злой» («mala conscientia», *Lib. XX*, 9).

В известном трактате «Исповедь» блж. Августина пишет, что совесть согласуется с Божиим законом, от которого и на который она указывает (*Lib. I*, 4)². Поэтому она является самым Божиим законом, обитающим внутри человека как «внутренний свет», освещающий всю его нравственно-религиозную жизнь и «способна в отличие от демона Сократа контролировать решения и будущие действия»³.

Итак, антропологические размышления блж. Августина показывают, что под совестью следует понимать средство самоконтроля, которое имеет большое значение в религиозно-нравственном становлении человека. Она дает возможность человеку сравнивать свои поступки с Божественным законом. Поэтому она есть моральный феномен, голос Бога внутри человека и одновременно закон Божий, который вынуждает человека быть в глубоком самоанализе, призывая его к достижению своего истинного назначения.

Аскетическая литература не дает устойчивого определения совести и не отличается терминологической точностью. Авторы аскетических трудов трактуют ее как самоиспытание, покаяние, печаль, плачь, сокрушение и надежду. У христианского отшельника Макария Египетского (ок. 300 – 391 г. н. э.) она выступает одной из четырех царственных сил души вместе с умом, волею, осуждающими и оправдывающими помыслами, силой любви⁴. Преподобный Марк Подвижник (IV–V века) относит совесть к природе человека и связывает ее с сердцем. Она руководит сердцем и вместе с Богом знает тайны любого человека⁵.

¹ Sancti Aurelii Augustini, episcopi. De Civitate Dei. Libri XXII: Lib. XIV–XXII/ В. Dombart. Lipsiae, 1877. Vol. 2. P. 476.

² Аврелий Августин, блж. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергиенко. М., 2005. С. 47.

³ Гусев Д. А. Формы и механизмы интериоризации моральных норм в истории этики // История совести в европейской мысли: Альманах / Под ред. О. Э. Душина. СПб., 2014. Вып. 16. С. 12.

⁴ Макарий Египетский, преп. Духовные беседы: Слово 1 / Пер. с греч. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 348.

⁵ Марк Подвижник, преп. Слово 1: О законе духовном // Аскетические творения. 2-е изд., испр. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 19. 33.

Важность совести как морального путеводаителя подчеркивается преп. Максимом Исповедником (580 – 662 г. н.э.), который советует не осквернять ее, так как она всегда дает хороший совет, будучи для человека ангельским и божественным наставником¹.

Итак, мы видим, что в святоотеческую эпоху сформировалась общая традиция понимания совести, которая явно отражена в трудах блж. Августина и свт. Иоанна Златоуста, повлиявших в последующие века на антропологические воззрения многих отцов, учителей и богословов Церкви. Невзирая на существование уникального этико-богословского материала патристической эпохи, в трудах святых отцов мы не обнаружим специального систематического исследования совести и разработанной методологии, что показано в академической библейской науке XIX и XX столетий.

1.5 Общий итог к первой главе

Итак, в первой главе совершена попытка рассмотреть эволюцию употребления терминов *συνείδησις* / *conscientia* и их лексических групп в греко-римском мире и иудео-эллинистической среде. В главе установлено, что исследуемое нами понятие *συνείδησις* в древности не было устойчивым техническим термином греко-римской мысли, а скорее отражало опыт общественной жизни греко-римского народа.

Древнегреческие и латинские источники в основном относили этот термин к умственной деятельности человека, определяя ее такими значениями как знание, совместное знание, память, сознание, самосознание, божественный внутренний голос. В эпоху эллинизма мы встречаем его употребление уже в моральном смысле. Авторы расширяют спектр его значений от знания до совести, постепенно добавляя моральный оттенок, который заключался в осознании совершенного поступка в рамках критерия добра и зла. Благодаря эллинистической этике к первому столетию за этим *συνείδησις* закрепилось значение моральной совести, прежде всего, в философии стоицизма.

Если в ранней Стое, например, у Хрисиппа и Посидония мы видим совесть, представленную терминами *συνείδησις*, *δαίμων* и *ἐπίτροπος*, отражавшими внутреннее сознание или внутреннего назначенного надзирателя, то уже у Эпиктета моральный

¹ См.: Творения преподобного Максима Исповедника: богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 94–95.

императив стоит в центре его философии. В термине $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ он понимает способность различать добро и зло.

Поздняя Стоя, на философию которой повлияло неопифагорейское учение о самоанализе, смягчает ретроспективный характер совести. Если древнегреческая литература часто говорила о «нечистой совести», то поздние римские стоики подчеркивали положительный характер совести, говоря о «чистой», «хорошей» или «лучшей» совести. Главная заслуга в частом употреблении *conscientia* и его подробном раскрытии в этическом учении принадлежит Сенеке.

Благодаря Сенеке мы видим, что уже в первом столетии термин *conscientia* может по-разному употребляться в греко-римской среде, как в моральном значении, так и в неморальном значении – в рефлексивном и нерефлексивном смыслах. Постепенно в стоической философии полагаются основания для дальнейшего будущего схоластического развития понятий *conscientia consequens* и *conscientia antecedens*. Поэтому *conscientia* может использоваться и в абсолютном значении в качестве «инстанции», а также может быть частью божественного духа.

Охватывая в целом всю палитру коннотаций *conscientia* в трудах философов-стоиков (как Сенеки, так и Цицерона), становится ясным факт религиозно-этического синкретизма в определении феномена совести, повлиявшего на основной смысл пары терминов $\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ / *conscientia*. Эти термины утвердились как представители (инстанции) философского суждения в рамках моральных норм греко-римского мира.

В отличие от абстрактно-умозрительной греко-латинской мысли, в текстах ВЗ нет специального термина для совести. Понятие «совесть» в еврейском тексте МТ представлено терминами $\לֵב$ и $\כִּלְיָה$, которые обозначали центр нравственно-религиозной жизни израильтянина и определяли наличие исполнения божественных постановлений Торы. Под этими терминами читатель / слушатель ВЗ должен был понимать не только анатомические органы, но и метафорическое действие совести (сознательную деятельность) в свете исполнения Закона, скрепленного союзом между Богом и человеком. Отсюда следование Слову Божию выражает субъективную лояльность израильтянина к этому союзу (Завету). В текстах МТ мы не встретили абсолютного использования $\לֵב$ и $\כִּלְיָה$ в сфере понимания добра / зла в значениях ощущения вины, угрызения совести, боли от нечистой совести, что было присуще греко-римскому миру и эллинистической культуре. Однако в LXX мы наблюдаем появление $\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ (Прем.

17, 10–11), которое своим значением соответствует иудео-эллинистической мысли и выражает моральную совесть в ее специфическом смысле как «нечистой совести».

В параграфе 1.3 особое по значимости было исследование произведений представителей эллинистического иудаизма – Иосифа и Филона. Было установлено, что в своих этических суждениях они отводили главную роль понятию *συνείδως*, которое являлось свидетелем человеческих дел, обвинителем и судьей, а при использовании определенных эпитетов (злая / добрая, хорошая / плохая) становилось выразителем моральной совести. Как и в текстах ВЗ, употребление совести у них определялось не только эллинистической эпохой, но и контекстом ветхозаветной антропологии. Понятие *συνείδως* выражает беспристрастного обличителя и неподкупного, справедливого судью, который сеется в человеческую душу Богом. Поэтому решающее влияние на Филона оказала ветхозаветная антропология и богословие, что определило связь *ἐλέγχω / ἔλεγχος* в функциях «обвинения» / «осуждения» с литературой Премудрости с целью воспитания человека для достижения шалома уже в земной жизни. Филон явно выразил правовую функцию совести, где она, в отличие от римского понимания, является законным свидетелем Бога и ниспосланным инструментом Божией руки.

Что касается понятия *συνείδησις*, то мы обнаружили его редкое использование в трудах Иосифа и Филона в отличие от ап. Павла. Иосиф употреблял его со значениями осознания собственных поступков, помыслов и сознания собственной вины и несправедливости, а в моральном смысле, как плохую совесть. Филон же не употребляет этого слова в абсолютном виде, а только с прилагательными в атрибутивной позиции. Читая труды Филона, сложно точно дифференцировать понятия *συνείδησις* и *συνείδως* в его смутной системе понятий.

Несмотря на то, что Филон отвел важное место совести в своей богословско-этической схеме, вряд ли его тексты могли повлиять на употребление ап. Павлом *συνείδησις*. Единственно, в чем мы можем увидеть сходство в учениях Филона и ап. Павла, в отличие обоих от стоицизма, – для них Бог был окончательной инстанцией Последнего Суда. Это сходство объясняется общей иудео-эллинистической традицией.

Наконец, в патристическую эпоху совесть в понимании отцов и учителей Церкви является важной нравственной категорией христианской этики, однако, о каком-либо систематическом научном исследовании совести в их трудах говорить не приходится.

ГЛАВА 2. АНТРОПОЛОГИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Новозаветная антропология опирается на богословские и христологические интерпретации мирового опыта. Во времена Иисуса Христа верующие были уверены, что человеческая жизнь под воздействием греха оттолкнула их от Бога. Это было заявлено еще в пророческом и эсхатологическом провозглашении ВЗ. На таком фоне антропологических воззрений объявляется возможность вхождения под покровительство и господство Бога. В рамках таких представлений новозаветная антропология развивается на все более и более твердом признании Иисуса Христа Гарантом и Посредником эсхатологического спасения (ср. Гал. 4, 8–9; 1 Кор. 6, 11; Рим. 3, 21; 6, 22; 7, 6), что в посланиях ап. Павла можно понимать как «христологическую интерпретацию триумфа Бога»¹. Таким образом, новозаветная антропология является частным аспектом новозаветной сотериологии, христологии и экклезиологии, что актуально и в контексте исследования антропологии ап. Павла².

В настоящее время новозаветная антропология уже основательно изучена, и о ней можно подробно говорить. Но поскольку настоящая тема работы в своей сущности является узкой, не требующей детального исследования, то мы ограничимся только кратким анализом антропологических понятий самого «теоретизирующего» автора НЗ – ап. Павла³.

В работе не делается акцент на четкой дифференциации антропологии и этики, так как одни исследователи НЗ, рассматривая совесть, относят ее к антропологии, другие же – к этике. Поскольку акцент делается преимущественно на исследовании совести в рамках рассмотрения антропологических терминов, то в работе отдается предпочтение именно антропологии.

¹ Сандерс Э. П. Павел, Закон и еврейский народ // Христос или Закон... М., 2006. С. 379–380.

² Schmidt H. W. OT Anthropology // The Encyclopedia of Christianity, A–D. Grand Rapids, 1999. Vol. 1. P. 71. Несмотря на то, что такая взаимосвязь антропологии с богословием, сотериологией (христологией) и экклезиологией была представлена авторитетным исследователем XX столетия Рудольфом Бультманом (Theologie des Neuen Testament. Tübingen, 1954. S. 187), однако она была позже подвергнута критике, например, у U. Schnelle в его работе «Neutestamentliche Anthropologie» (Neukirchen-Vluzn, 1991) и в «Paulus». Между тем взаимосвязь антропологии с другими разделами богословия очевидна.

³ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Человек в Священном Писании (экзегетический подход) / Холизм и Здоровье. № 2 (10). 2014. С. 5.

2.1 Характеристика эпохи апостола Павла. Источники

2.1.1 Эллинистическое понимание человека

Христианское богословие испытывало большое влияние со стороны эллинистической философии благодаря идеализму Платона. Это было следствием перемещения христианской мысли в эйкумену, в эллинистический мир. Надо понимать, что учение о человеке в древнем мире, например, в Греции, ко времени ап. Павла немного изменилось¹. Тело фактически не было злом, а бременем и препятствием для души. Платон исходил из дуализма двух миров: идеального и материального. Мудрый человек должен был воспитывать свою душу, чтобы она могла владеть своим телом, преодолевая его стремления, а после смерти, освободившись от него, подняться в идеальный вечный мир².

Большинство греческих философов вслед за Платоном придерживались теории «тело – душа». Даже существовала некоторая поговорка «σῶμα σῆμα», что означало «тело – гробница, могильная плита» души. Тело и душа мыслились как две разные субстанции. Душа принадлежит идеальному вечному миру, а тело – всего лишь материальному ограниченному миру. Тело (σῶμα) является источником страданий и страстей души (Plat. *Phaedo*. 81a–81e)³. Поэтому воскресение тела в греко-римском обществе считалось невозможным (ср. Деян. 17, 32; 1 Кор. 15, 35). Очевидно, что эллины и ап. Павел говорили на разных «антропологических языках». Одни и те же слова, термины выражали у них разные понятия. Это объясняется тем, что апостол руководствовался библейскими терминами, а греки – эллинистическими⁴.

Говоря об антропологии ап. Павла, необходимо учитывать ее несистематический характер. Апостол в своих посланиях, которые конкретны и ситуативно обусловлены, не строит никакой антропологической системы. Он не высказывается о человеке как

¹ Самое очевидное изменение было в понимании души / ψυχή, как единой субстанции в «Федон» до трехсоставного ее деления в диалоге «Республика» (см. подробно: Aune D. E. *Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity* // WUNT. Tübingen, 2013. P. 381–384).

² См.: Ladd G. E. *The Theology of the New Testament*. Grand Rapids, 1974. P. 457–458.

³ См.: Plato phil. *Phaedo* // *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford. 1900. Vol. 1 ; Dale B. Martin *The Corinthian body*. New Haven/London, 1995. P. 11.

⁴ См.: Ианнуарий (Ивлиев), архим. *Человек в Священном Писании*. С. 5–6 ; Stacey W. D. *The Pauline View of Man*. London, 1956. P. 74.

таковом, а скорее подразумевает различные отношения человечества с Богом и миром, в котором человек существует. Правильность таких высказываний можно проиллюстрировать на примере понятий тела (σῶμα) и плоти (σάρξ). Ап. Павел говорит о теле в разных контекстах с различными значениями: о человеческом теле – «теле греха» и «теле смерти» (Рим. 6, 6; 7, 24); о теле плоти Христа (см. Кол. 1, 22) и о воскресшем теле (см. 1 Кор. 15, 44); о сакраментальном теле (см. 1 Кор. 10, 16–17); о Церкви как теле Христовом (см. Рим. 12, 4–5; 1 Кор. 12, 12–27; Кол. 2, 19; Еф. 4, 12–16)¹.

Что касается плоти, то у ап. Павла имеет решающее значение, как действует Евангелие в мире. Он пишет в посланиях, что плоть противится Духу: жизнь «согласно плоти» является противоположностью христианской жизни (см. Рим. 8, 4–13)².

Мы видим, что антропология ап. Павла непосредственно соотносится с богословием. Апостол был озабочен вопросами связи человечества с Богом, отношениями между мужчиной и женщиной, впоследствии – отношением к Христу. Другими словами, его антропология не является только лишь формой индивидуализма: всякая личность есть социальное существо в отношениях друг к другу. Для ап. Павла, по сравнению с эллинистическим мировоззрением, люди по-настоящему раскрывают свою человечность только на основании отношений с личностным, живым Богом и Его миром. Его евангелие есть Евангелие Божие в Иисусе Христе, примиряющим мир с Богом. Его учение есть учение о спасении мужчин и женщин, восстановленных в теле Христа³. Этот контекст имеет большое значение для правильного понимания антропологии ап. Павла. Поэтому, говоря о ней, необходимо помнить, что один и тот же термин у апостола мог использоваться в разных смыслах⁴.

2.1.2 Иудейское понимание человека

Ап. Павел происходил из среды умеренно эллинизированного иудаизма. Язык его посланий – греческий (койне), но строй мысли и стиль были определены семитскими

¹ См.: Ианнуарий (Ивлиев), архим. Антропология в Новом Завете. С. 12 ; Aune D. E. Jesus, Gospel Tradition and Paul... P. 386 ; Schmithals W. Die theologische Anthropologie des Paulus: Auslegung von Röm. 7, 17 – 8, 39. Stuttgart, 1980. S. 87 ; White R. E. O. Biblical Ethics. Exeter, 1979. P. 134.

² Шмалий В., свящ. Православная антропология // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 702.

³ См.: Dunn J. D. G. The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids, 1998. P. 52–53.

⁴ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Человек в Священном Писании. С. 6.

корнями, библейской культурой¹. Поэтому можно предположить, что его происхождение должно было бы повлиять на употребление им *συνείδησις*. В своих посланиях он цитирует Септуагинту, в которой еврейские слова часто переводятся разными греческими терминами. Это необходимо иметь в виду при определении значения греческих слов Септуагинты².

Еврейская антропология³ от греческой отличалась пониманием человека. Евреи представляли себе человека по-другому. ВЗ говорит не только о народе Израиля, но проникает и в суть человечества, хотя при этом, не развивая какой-либо ясной и прозрачной антропологии. Основные заявления о человечестве появляются в Быт. 1–11, в литературе Премудрости (напр. Притч. 16, 1–2.9; Иов. 4, 17) и в других местах (напр. Исх. 4, 11; Втор. 8, 3 и т. д.). В ВЗ всегда актуален вопрос о том, как мы стоим перед Богом: «*Когда взираю я на небеса Твои – дело Твоих перстов...*», синод. (Пс. 8, 4). Поэтому в сравнении с эллинизмом, ветхозаветная антропология не могла вести какую-либо речь о дуализме потому, что человек Священного Писания – это цельное, неделимое творение Божие, стоящее перед лицом Творца.

Для описания человека в ВЗ использовались особые термины, которые освещают индивидуальную антропологию, подчеркивая антиплатонические тенденции .

«Тело» (בָּשָׂר). В МТ чаще всего для обозначения тела используется слово «плоть». Слово בָּשָׂר может ссылаться на человеческое тело в целом и никогда не использоваться для обозначения «трупы». Человеческие существа как имеют, так и являются плотью, то есть телами: «*В Боге восхваляю я слово Его; на Бога уповаю, не боюсь; что сделает мне плоть [בָּשָׂר.– А. Р.]?*», синод. Пс. 55, 5; также ср. стих 12 и Иер. 17, 5)⁴. Во многих примерах этот термин обозначает физическое тело человека со своей слабостью и смертностью в отличие от Бога: «*Всякая плоть [בָּשָׂר.– А. Р.] – трава, и вся красота ее – как цвет полевой*», синод. (Ис. 40, 6–7; так же Быт. 6, 3 и Пс. 77, 39). Этим телом – бранным и немощным – обладают животные и люди (см. Ис. 31, 3). Иными словами, בָּשָׂר

¹ Норден [Norden] утверждает, что в целом стиль ап. Павла «unhellenisch» (цит. по: Moulton H. J. A Grammar of New Testament Greek: Style. London, 1976. Vol. 4. P. 86.)

² См.: Лозе Э. Павел. Биография. С. 5–11 ; Фабрис Р. Павел. Апостол народов. М., 2008. С. 7–57.

³ Более подробно с ветхозаветной антропологией можно ознакомиться у исследователя Г. В. Вольфа в «Anthropology of the Old Testament» (London&Fortress Press, Philadelphia, 1974).

⁴ В переводе РБО переводчики подошли к тексту герменевтически: «... что может сделать мне человек».

относится к смертному творению в ее ограниченности, в отличие от бессмертного и абсолютно свободного Бога¹.

«**Душа**» (נֶפֶשׁ). Это слово в МТ имеет большую палитру значений². В некоторых местах оно должно пониматься анатомически, как «пасть» (Ис. 5, 14) и «дыхание», обозначая жизнь, которая течет к смерти (см. Быт. 35, 18; 3 Цар. 19, 4; ср. «дух» в Пс. 105, 33). Человеческое существо, сотворенное из земли и божественного дыхания (дуновения), не имеет тела и души, но является «душой живою» (Быт. 2, 7, Иов. 34, 14), живым существом – личностью, индивидуумом. Поэтому слово נֶפֶשׁ также может обозначать чувства (центр рациональности, место эмоций и моральных нравов, см. 1 Цар. 2, 35; Иов. 7, 11; Пс. 6, 4) и телесные желания еды и питья, дыхания, интимного сближения (ср. Быт. 34, 2–3; Пс. 41, 2; 62, 2). В таких контекстах это слово могло бы переводиться как «личность» или «сам», или при помощи местоимений «я» или «меня», что позволяет говорить, что человек может участвовать в диалоге с самим собой: «*Что унываешь ты, душа моя [נֶפֶשׁ]– А. Р., и что смущаешься?*», синод. (Пс. 42, 5; ср. 103, 1).

Душа также может быть жизненной силой («*душа тела в крови*», Лев. 17, 11), стремящейся к отношениям с другими людьми, в частности к физическому объединению (см. Быт. 34, 2–8)³ и к сострадательному отношению к другой душе (см. Исх. 23, 9)⁴.

Более того, как отмечает Шуле [Schüle], – «נֶפֶשׁ дает человеку устанавливать отношения с культовой сферой как местом Божественного присутствия»⁵. В этой сфере человек встречается с Богом (см. Пс. 42; 64, 2; 85, 3).

«**Дух**» (רוּחַ). Корень этого слова обозначает «дуновение ветра» и относится к любому ветру. Как душа он связан с дыханием, а также может обозначать, в зависимости от ситуации, краткосрочные отношения (ср. Быт. 26, 35; Числ. 5, 14.30; Втор. 2, 30). Термин переводится как «дух», но фактически его значение больше относится к духу Божия, чем к человеческому духу. Божий дух – это Его дыхание, Его воздействующая на мир сила, мощь и энергия (см. Ис. 40, 7), которая творит и

¹ См.: Schmidt H. W. OT Anthropology. P. 70 ; Cooper J. W. Body, Soul, and Life Everlasting. P. 40–41.

² Cooper J. W. Op. cit. P. 39.

³ См.: Dietrich J. Sozialanthropologie des Alten Testaments: Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel // ZAW 127 (2). Berlin/Boston, 2015. S. 227–228.

⁴ См.: Schmidt H. W. Op. cit. P. 70–71.

⁵ «The nefesh is that part of a human being that enables him or her to connect with the cultic sphere as the place of divine presence» (цит. по: Dietrich J. Op. cit. S. 228).

поддерживает жизнь (см. Пс. 32, 6) и дает жизнь всему творению (ср. Иез. 37). Таким образом, человек является обладателем духа, исходящего от Бога и входящего в его собственную личность (см. Быт. 45, 27).

В человеческой природе дух включает в себя весь спектр сторон жизни человека: эмоции, волю, энергию мысли, что производится в нас. С другой стороны, дух может выступить против Бога. Поэтому он используется в широком спектре значений МТ, некоторые из которых совпадают с שֵׁנֶה. Часто дух определяет личность в отношении с Богом. Отсюда термины נֶפֶשׁ и שֵׁנֶה указывают на разные стороны личности, хотя бывают взаимозаменяемыми в текстах ВЗ¹. Все это говорит об их отличии от эллинистической философии².

Итак, понятия дух, душа и сердце / почки (утроба), выступающие в ВЗ в качестве чувств, знания, мышления, желания, любви, признания моральных требований, соблюдения моральных обязательств и другого, часто обозначают один и тот же не материальный центр человеческого существа. Эти ветхозаветные слова, иногда взаимозаменяемые, по слову Кларка³, не являются технически точными. Все это объясняется тем, что ВЗ не ставит своей целью установить систематическое использование антропологических терминов.

2.2 Учение апостола Павла о человеке

2.2.1 Апостол Павел и иудаизм

До сих пор ведутся споры по вопросу: была ли антропология ап. Павла под влиянием эллинистических или иудейских категорий? На этот вопрос пытались ответить многие исследователи. В этой работе мы не будем пытаться искать ответ на этот самый сложный вопрос, но размышляя об антропологии, априори будем принимать

¹ Clark H. G. The Biblical Doctrine of Man. Baltimore, Md., 1992. P. 38.

² См.: Cooper J. W. Body, Soul, and Life Everlasting. P. 39–40 ; В период Второго Храма учение о человеке в израильском обществе несколько меняется, что подтверждается апокрифической и псевдоэпиграфической литературой. Например, как пишет Лэдд, «*pnema* и *psychē* считаются способными на самостоятельное существование (см. 1 Ен. 9, 3.10; 1 Ен. 13, 6; 20, 3)» (Ladd G. E. The Theology of the New Testament. P. 459).

³ Clark H. G. Op. cit. P. 39.

следующее: апостол имел иудео-фарисейское прошлое, будучи гражданином Рима, живя в эллинистической среде.

Иудейское влияние на ап. Павла было еще с самого рождения. Он родился в Тарсе в фарисейской семье и был обрезан на восьмой день согласно Закону (Лев. 12, 3, ср. Быт. 17, 12). Когда он был еще юным, то был послан в Иерусалим для получения образования. Возможно, он возвращался на родную Землю своих родителей, из которой его семья была вынуждена переехать в Тарс, вероятно, из-за римского разрушения Палестины. О себе он так сообщает: *«обрезан в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениамина, еврей из евреев, по Закону фарисей»* (Флп. 3, 5). Никто не мог обвинить его в нечистой родословной (см. 2 Кор. 11, 22).

Нам неизвестен возраст апостола, когда он прибыл в Иерусалим. В Деян. 22, 3 он употребляет слово «*ἀνατρέφω*» (воспитывать), которое подсказывает, что его образование началось еще в ранние годы. В этом смысле у него было бы мало возможностей впитать эллинскую культуру Тарса, до тех пор пока не получил бы раввинского образования. Его семья была фарисейской (см. Деян. 23, 6), а строгие иудейские семьи избегали языческого влияния. Ап. Павел скажет, сравнивая себя со сверстниками: *«имел успех в иудействе и превосходил многих сверстников в моем роде, являясь особенно ревностным исполнителем отеческих преданий»* (Гал. 1, 14).

В Иерусалиме ап. Павел обучался у ног Гамалиила¹, как нам сообщает традиция (ср. Деян. 22, 3). По свидетельству книги Деяний мы встречаемся со следующим утверждением апостол: *«...зная давно обо мне, если хотят засвидетельствовать, что я прожил фарисеем по самому строгому направлению в нашей вере»* (Деян. 26, 5). Апостол был прилежным учеником (ср. Гал. 1, 14), и его ревность при обращении в христианство обрела место в новой христианской вере.

Использование Священного Писания. Для ревностного верующего ап. Павла свидетельство ВЗ было неоспоримым авторитетом. Он писал так: *«как написано»* («*καθὸς γέγραπται*») – в Священном Писании. Он цитирует множество текстов из ВЗ для подтверждения своих мыслей. Заявления о природе Бога, Его отношения к человеку, духовные истины Его вселенной, антропологические высказывания и моральные

¹ Данного Гамалиила идентифицируют с Рабаном Гамалиилом, внуком Гиллеля, известного учителя Закона, основавшего либеральную школу фарисеев (см.: Stacey W. D. The Pauline View of Man. P. 5). Но некоторые исследователи (напр. Montefiore, Graetz, Loisy, Bousset) отрицают связь ап. Павла с Гамалиилом.

принципы – все это в совокупности часто подтверждается манерой письма ап. Павла (ср. Рим. 9, 20 || Ис. 29, 16; 45, 9)¹.

Цитирование ап. Павлом Священного Писания подтверждает факт того, что он держался еврейской традиции. Фарисейское влияние на апостола характеризуется употреблением им методов интерпретации текста: во-первых, он цитировал разные книги, конструируя длинные цитаты, которые были присущи раввинистической литературе, считаемой наследницей фарисейских взглядов (ср. Рим. 3, 10–18); б) во-вторых, использовал другой контекст темы из ВЗ для подтверждения своих аргументов. Например, в 1 Кор. 14, 21 он утверждает, что «глоссолалия» вдохновляет неверующих, но верующих не наставляет (ср. Ис. 28, 11)².

Ап. Павел использовал также и аллегорические методы толкования текста³, но весьма осторожно. Он употреблял аналогии (ср. Рим. 5, 12–21; 1 Кор. 15, 22.35–38, Гал. 3, 15; 4, 1–5), ссылаясь на рассказы аггадического жанра, основанные на Писании (ср. 1 Кор. 10, 4; Гал. 3, 17.19; 4, 21–27). Однако он не цитирует МТ, а только LXX: 70 из 84 цитат точно являются воспроизводством LXX, двенадцать из которых отличаются неточным цитированием⁴ (только две цитаты в Рим. 11, 35 и 1 Кор. 3, 19 можно отнести к МТ или к неизвестной версии LXX).

Отличие от раввината. Между тем у апостола отсутствовали многие важные элементы раввинской мысли. В его посланиях нет развития принципов Закона в свете бесчисленных теоретических положений, каталогизации умозаключений других раввинов. Его послания совершенно далеки от атмосферы Мишны, пророчеств и отвлеченного легализма. Раввинат был немислим без Торы, но для ап. Павла Тора – это не праведность и не последнее Слово Бога человеку. Тора являлась временным средством для понимания откровения Бога до момента пришествия Христа (ср. Рим. 7, 7–11; 10, 4; Гал. 2, 21; 3, 21). Все откровение раскрыто во Христе – Мессии, о Котором пророчествовали ветхозаветные пророки. Эсхатологическое время пришло в лице Иисуса Христа. В этом ап. Павел кардинально расходился с раввинатом. Они

¹ См.: Stacey W. D. The Pauline View of Man. P. 6–7 ; См. также: Лозе Э. Павел. Биография. С. 9–13.

² См.: Stacey W. D. Op. cit. P. 12–13

³ Аллегория весьма характерна для стиля ап. Павла, и как риторический прием широко использовалась евреями. [«Allegory indeed is quite characteristic of Paul's style...»] (Moulton H. J. A Grammar of New Testament Greek. P. 87).

⁴ В 1 Кор. 15, 54–55 можно заметить сходство с отрывками Ис. 25, 8 и Ос. 13, 14 в переводах Феодотиона и Акилы (Hanhart R. Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit // ZTK. 1984. S. 405).

продолжали ждать Мессию, Который уже пришел: «ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός» (1 Кор. 10, 4). Ап. Павел взял форму раввинской мысли о скале (Исх. 17, 6: «*вот, Я стану пред тобою там на скале в Хориве...*», синод.) и дал ей свое христианское понимание (ср. Гал. 3, 8: «*...Бог оправдывает язычников за их веру*»). Поэтому интерпретации текста апостола по форме и по методу схожи с раввинистическими толкованиями, а по содержанию, как заключает Клауснер [Klausner]¹, – христианскими. Апостол модифицировал ветхозаветные концепции, чтобы поддержать свои главные тезисы, например, «Иисус есть Христос!».

Вопрос об ап. Павле и иудаизме является сложным и не входит в задачу подробного анализа в работе². Мы всего лишь затронули важные аспекты его биографии, чтобы показать его как наследника традиционной еврейской культуры и мышления, что подтверждается свидетельством его посланий. Отсюда, апостол сначала был иудеем, а затем в его иудействе появляется новый фактор – сверхъестественное Откровение Бога. В это Откровение он вступил как иудей и осмыслил, что истина всех предыдущих откровений была включена в этом новом Откровении о Христе: «*Но все то, что было для меня преимуществом, я счёл ради Христа недостатком*» (Флп. 3, 7). Воспитание в иудействе, несомненно, должно было в дальнейшем повлиять на антропологические взгляды апостола при написании своих посланий.

Итак, в этом кратком изложенном материале мы видим три важные идеи ап. Павла: иудаизм – как приготовление к Евангелию; само Евангелие; иудаизм – как преграда для Евангелия. Апостол был ревностным иудеем так, что это способствовало ему быть ревностным в вере во Христа. Оппозиция его соотечественников оттолкнула его от фарисейства и заставила найти понимание в другом месте. Веруя, что язычникам тоже было обещано спасение во Христе Иисусе, он обратился к ним.

2.2.2 Апостол Павел и эллинистический мир

Как в прошлом, так и в настоящее время ведутся дискуссии о степени влияния эллинистической культуры на палестинский иудаизм, и как далеко подвергся сам ап.

¹ Цит. по: Stacey D. W. The Pauline View of Man. P. 12.

² Подробно об этом вопросе можно ознакомиться в монографии Сандерса: Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion, 40th Anniversary Edition. Minneapolis, 2017.

Павел такому влиянию перед принятием христианства. Многие согласны в том, что такое влияние на апостола не было таким значительным, каким был иудаизм. Сам эллинизм пропитал цивилизационный мир и сформировал мировоззрение на века, хотя точно нельзя сказать, каким он был. Он не был такой религией, как иудаизм, и ни такой философией, как платонизм. Он не был также системой морали, каким был стоицизм. Но в одном мы можем не сомневаться: он повлиял на религию, философию, этику, общество, правительство, торговлю, искусство, язык, то есть на каждую частицу жизни общества. Эллинизм не заменял религии и другие институты, с чем он контактировал, но обогатил их, модифицировав, так как был способом жизни, мировоззрением, традицией и в тоже время неуловимым и неизбежным¹.

Этот период нам интересен, прежде всего, своей философией. Как только Платон объявил о единстве творения как копии, произошедшей от добра, так и Филипп Македонский, а затем его сын Александр, начали объединять творения, создавая единую цивилизацию. На такой политике Греция, а позже Рим, стал единым культурным центром мира, имеющим разные философские учения, религиозные синкретические мировоззрения и многое другое, что было знакомо ап. Павлу. Эллинистическая цивилизация искала истину, которая должна быть не частичной и урезанной. В таком мире родился апостол. И неважно, где воспитывался он – в Тарсе ли или в Палестине, главное одно, – он воспитывался в иудаизме. Следовательно, некоторые из самых ранних эллинистических влияний пришли к нему через иудаизм, подпавший под это влияние уже три столетия назад.

Степень влияния эллинизма на палестинский иудаизм определить нелегко, ввиду недостаточных источников для исследования. В таком многополярном и едином политическом, экономическом и культурном мире был необходим единый общий язык общения, которым был греческий язык. Поэтому в фундаментальных вопросах, таких как «вера» и «богослужения», еврейская нация могла попасть под влияние эллинизма². Исследователи³ отмечают, что раввины не были сильно враждебными к эллинизму, как можно было бы ожидать после Маккавейской борьбы. Согласно критике Мишны,

¹ Stacey D. W. The Pauline View of Man. P. 18–22.

² Например, если хотя бы кратко взглянуть на лексику евреев времен ап. Павла, то легко можно заметить греческое влияние: סְנֵדְרוֹן является транслитерацией греческого слова σινέδριον.

³ См.: Dobschütz E. Christianity and Hellenism / published in German in „Das Christentum“// Journal of Biblical Literature (Dec. 1914). Vol. 33. № 4. P. 251.

некоторые иудеи из высших слоев населения принимали эпикурейство. Следовательно, еврейская аристократия вполне могла принять выгодный для себя греческий путь развития.

Апостол обучался иудаизму, но жил в Тарсе в период своего детства, а вернулся туда после своего обращения в христианство. В Тарсе¹, как в иудаизме, так и вне его, эллинистическое влияние было более активным, чем в Иерусалиме. В Тарсе была стоическая школа. Однако степень влияния на ап. Павла снова трудно оценить из-за недостаточности наличия источников, поэтому можно сказать, что апостол был воспитан в духе палестинского иудаизма, но в контексте эллинистического иудаизма. Например, изобилие намеков на поздние еврейские книги «Премудрость Соломона», «4 книги Маккавеев», подпадавшими влиянию эллинской культуры, информируют нас о том, что он не просто их читал, а знал их хорошо (ср. Прем. 13, 5–8 и Рим. 1, 20; Прем. 9, 15 и 2 Кор. 5, 1–5). Это не доказывает, конечно, что книга Премудрости изменила ментальность ап. Павла, а скорее показывает, что он позаимствовал из нее важные для себя идеи².

Следует также не забывать о вероятном воздействии на мысль ап. Павла терминологии языческих культов. Между тем его концепции не похожи на те, которые были в мистериальных культах, подтверждая скорее вербальное, чем семантическое заимствование³. Поэтому, когда апостол проповедовал язычникам, он использовал те термины, которые были понятны им, но приносил в них свои значения и смыслы.

Апостол и стоицизм⁴. Философия стоицизма могла гипотетически повлиять в некоторой степени на взгляды ап. Павла, но его послания указывают, что он больше думал в богословском ключе, чем по-философски. Апостол действовал от событий искупительной истории и залога Откровения в Писании, чем от категорий человеческой мудрости и основ человеческого опыта. Ввиду этого, он отрицал мудрость мира (см. 1

¹ Александр с торговцами и колонистами вступил в Тарс в 334 году до н.э. Установив греческие институты, тем не менее Тарс не стал греческим городом-государством из-за сильного восточного элемента. К первому веку греческая культура стала превосходить восточную, но не заменила ее. Тарс имел гимназию, которую ап. Павел мог посещать (ср. 1 Кор. 9, 24–7; Флп. 2, 16), а также он мог посещать театры (1 Кор. 4, 9) (Stacey D. W. The Pauline View of Man. P. 29).

² Idem. Op. cit. P. 34–35.

³ Понятие *ὑπόσις* у ап. Павла всегда был второстепенным даром, а не главнейшим, как у язычников.

⁴ Более подробную информацию по этой теме с основательным историческим экскурсом в исследование вопроса можно ознакомиться у Engberg-Pedersen T., „Paul and the Stoics“, (Edinburgh, 2000).

Кор. 1, 20; 3, 9)¹ и описывал себя как ἰδιώτης, подразумевая, что ему не хватает эрудиции интеллигента, отчего его критиковали «мудрецы» в Афинском Ареопаге. Когда ап. Павел встретился с учителями стоицизма, он должен был принимать во внимание их учение по этике, которое иногда отличалось от этических размышлений самого апостола².

Изучая послания ап. Павла в рамках его культурно-исторической эпохи, следует заметить, что кроме общих эллинистических идей и терминов апостол использовал стоическую терминологию и стоические идеи (ср. Рим. 1, 20.28; 2, 14.15; Флп. 4, 11; 1 Кор. 11, 14). Однако в устах ап. Павла такая стоическая терминология обладала существенным отличием от самого стоицизма – христоцентричностью³, которая сформировала его антропологические взгляды.

Итак, с одной стороны, иудаизм был фундаментальным для ап. Павла, и он мыслил по-иудейски, но в то же время он часто прибегал к использованию эллинистических идей, когда они были ему необходимы. Многие идеи этих двух культур, а также их терминологию апостол использовал вместе, чтобы объяснить именно христианство, а не эллинизм или иудаизм.

2.3 Основные антропологические термины апостола Павла

Терминология новозаветной антропологии в узком смысле является чрезвычайно разнообразной и в большинстве случаев – неточной. Нам не следует искать монотонности или единообразия в этой области, даже у ап. Павла. Поэтому он в своей корреспонденции свободно использует эллинистическую терминологию, перенятую из греко-римской культуры⁴. Главными же понятиями для описания различных аспектов

¹ Longenecker N. R. *Pauline Ethics* // BDCE. Grand Rapids, 1973. P. 491.

² Ап. Павел рассматривал смирение как добродетель, что было революционным для его паствы с языческим прошлым, поскольку в греко-римском мире слова «смиряться» или «покорность» никогда не рассматривались положительно (см.: Rosner B. S. "That Parttern of Teaching": Issues and Essays in Pauline Ethics // *Understanding Paul's Ethics. Twentieth Century Approaches*, ed. by B. S. Rosner. Grand Rapids, 1995. P. 13).

³ См.: Fitzmyer J. A. *Pauline Theology* // NJBC. P. 1385.

⁴ В качестве примера возьмем Евангелие от Иоанна, которое использует такие термины как «сердце», «душа» для личности (см. Ин. 10, 24; 12, 27) и для земной жизни (см. Ин. 12, 25), и «тело» – для обозначения трупы (см. Ин. 19, 38), но резко дифференцирует антропологическую терминологию (см.: Brandenburge E. *NT Anthropology* // *The Encyclopedia of Christianity*. Grand Rapids, 1999. Vol. 1. P. 73).

человека у апостола являются: душа ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), дух ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$), тело ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$), плоть ($\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$), сердце ($\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$) и ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), идея внутреннего / внешнего человека ($\epsilon\acute{\iota}\sigma\omega$ / $\epsilon\acute{\xi}\omega$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$), совесть ($\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$). Если брать их раздельно, то это приведет к некоторой путанице, так как они часто совпадают по значению, но, рассматривая их вместе, можно получить целостную картину того, что имел в виду апостол¹.

Итак, ап. Павел рассматривает человека как существо, ради которого Иисус из Назарета пошел на самопожертвование, чтобы спасти от греха². В своих посланиях апостол постарался четко разработать понятийные качества своим антропологическим концепциям, при помощи которых он смог бы говорить подробно о человеке. Свои понятия апостол употреблял гибко в зависимости от ситуации, наделяя их новыми коннотациями в значениях, какие были необходимы для ведения полемики со своими оппонентами³. Он не описывает человека как такового, а скорее намекает на различные отношения человека с Богом и миром. Используемые им термины обозначают не части существ, а скорее аспекты человека⁴. Итак, перейдем к анализу основных его понятий.

«Тело» [$\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$]⁵. $\Sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ самое важное понятие у ап. Павла. Этот термин употребляется апостолом в посланиях к Фессалоникийцам, к Галатам, Филиппийцам и Коринфянам.

– *Человек в своем существовании*. В 1 Кор. 15, 39–49 (ср. Рим. 8, 11; Флп. 3, 21) термин $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ (ср. Лев. 19, 28; Числ. 8, 7; Дан. 1, 15)⁶ обозначает телесную субстанцию на основе преобладающего большинства мест его употребления, где апостол использует это слово. Поэтому, выражаясь экзистенциально словами известного исследователя Бульмана, можно сказать так: «Человек не имеет $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$, а он является $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ »⁷. Ап. Павел не мыслит человека без тела, как и не мыслит существование человека после смерти также без тела. Понятие ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$) может быть $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$ (душевным) или $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$

¹ См.: Guthrie D. *New Testament Theology*. Illinois, 1981. P. 163–164.

² Stuhlmacher P. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen, 2005. Bd. 1. S. 272. Заметим также, что «апостол разрывает отношения с дохристианской иудейской традицией [«pre-Christian Jewish tradition»] о славе Адама и возвращается к ранней традиции в Быт. 2–3, которая приписывает не только смерть, но даже сам грех Адаму (ср. 1 Кор. 15, 21–22)» (Fitzmyer J. A. *Pauline Theology* // NJBC. P. 1402).

³ Никитин Э. Экзегеза антропологических понятий... С. 174.

⁴ См.: Fitzmyer J. A. *Op. cit.* P. 1402–1403.

⁵ Концельман писал, что «это слово не имеет точного еврейского эквивалента» [kein genaues hebräisches Äquivalent] (Conzelmann H. *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. München, 1967. Bd. 2. S. 198).

⁶ В LXX $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ является переводом от $\beta\upsilon\tau\eta$ (плоть), $\beta\upsilon\tau\eta$ (тело, плоть и близкий родственник), $\beta\upsilon\tau\eta$ и $\beta\upsilon\tau\eta$ (тело, туловище). «Ап. Павел также опирался на эти значения» (Stuhlmacher P. *Op. cit.* S. 273).

⁷ «der Mensch hat nicht ein $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$, sondern er ist $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ » (Bultmann R. *Theologie des Neuen Testament*. S. 194).

(духовным). Ап. Павел говорит о «теле воскресения», которое является «телом духовным» (1 Кор. 15, 44), «телом славы» (Флп. 3, 21)¹. В теле человек встречается с Богом, и тело должно быть местом славословия и служения Ему (напр. 1 Кор. 6, 18–20; Рим. 6, 12–14)².

– *Человек в его объективной действительности*, то есть человек как объект «Я» (Рим. 6, 12–19) и субъект (1 Кор. 6, 15–17; 7, 4; Рим. 1, 24). Тело смертно из-за греха («σῶμα τῆς ἁμαρτίας», Рим. 8, 10) и является жертвой смерти как силы разрушения (Рим. 7, 24: «*тело смерти сей*», на греч. «ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου»). Благодаря вере во Христа человек будет спасен через новое творение в новом теле (см. Рим. 8, 10–13)³.

– *Тело как Церковь, то есть тело Христово*. В таком значении показано в 1 Кор. 12, где апостол обсуждает тему «духовных действий» в общине (ср. 7, 1; 8, 1; 16, 1.12).

Итак, благодаря представленным значениям термина σῶμα отметим в нем поставленный акцент на целостности человека как неделимого существа (ἄτομος)⁴. Однако истинную неделимость человек получит в «теле воскресения» (см. 1 Кор. 15; Рим. 6, 5–8; Флп. 3, 20–21)⁵.

«**Плоть**» [σάρξ]. Понятие σάρξ указывает на тварность, брэнность и испорченность человека. Термин σάρξ имеет очень много значений. Плоть ограничена, слаба и временна. Она также является местом искушения (см. Рим. 1, 3–4; 6, 19)⁶. У ап. Павла этот термин употребляется свыше пятидесяти раз в посланиях к Галатам, Филиппийцам, Римлянам, Коринфянам и с разными оттенками. Рассмотрим ключевые семантические оттенки.

– *Материальная телесность*, не как мясо, но одушевленная, живая плоть человека (см. Рим. 14, 21). «Плоть – это сформированная живая материя человеческого тела»⁷, – пишет архимандрит Ианнуарий. И в этом смысле она тесно соприкасается с σῶμα. Это понятие может говорить о человеке во фразе «*плоть и кровь*» (см. Гал. 1, 16; 1 Кор. 15, 50). Выражение «πᾶσα σάρξ» означает всякого человека в его слабости и тленности (см.

¹ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Антропология в Новом Завете. С. 12.

² Stuhlmacher P. Biblische Theologie des Neuen Testaments. S. 274 ; Hahn F. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 2002. Bd. 1. S. 214 ; Dunn J. D. G. The Theology of Paul the Apostle. P. 52.

³ Conzelmann H. Grundriss der Theologie des Neuen Testaments. S. 198.

⁴ Тело есть субстанция и форма одновременно, и человек – неделим [«indivisible entity»] (Gundry R. H. Sōma in Biblical Theology, with emphasis on Pauline anthropology. Cambridge, 2005. P. 156. 161).

⁵ Stuhlmacher P. Op. cit. S. 275.

⁶ Brandenburger E. NT Anthropology. P. 73 ; Hahn F. Op. cit. S. 224.

⁷ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Указ. соч. С. 14.

Рим. 3, 20)¹. Ап. Павел искусно дифференцирует *σάρξ* по типам плоти: человека, животных, птиц, рыб (см. 1 Кор. 15, 39)².

– *Человек, относительно своей внешности и внешних условий.* «Надежда на плоть» («ἐν σαρκὶ πεποιθότες», Флп. 3, 3) – это надежда не на тело, но на внешнюю сторону человеческой жизни во всей ее совокупности: происхождение, религиозное воспитание, вообще, на всякий мирской успех (ср. 2 Кор. 11, 18; Гал. 6, 12–14).

– *Плотяное существование человека.* Ап. Павел использует это слово в отдельных случаях ветхозаветно, без какой-либо оценки его земного существования (см. Гал. 1, 16; Рим. 1, 3). Но в большинстве случаев плоть всегда противоположна духовной Божественной сфере, с которой земные существа (см. 1 Кор. 3, 3; 1 Кор. 15, 47–48) не имеют контакта и в таком состоянии не могут наследовать небесное существование (см. 1 Кор. 15, 50)³. Поскольку плоть – слаба и ограничена, то ее невозможно сравнивать с Богом и Его Духом (см. Гал. 5, 16–25). Она противоположна внутреннему человеку (см. Рим. 7, 22). «Быть плотским» означает быть проданным в рабство греху (см. Рим. 7, 14). Спасение (искупление) есть свобода от ложного господства плоти и укоренение в другом господстве – во Христе (см. Рим. 5, 21–21; 7–8; Гал. 5; 1 Кор. 15, 21–22). Но, тем не менее, апостол не видит злого рока в понятии *σάρξ*. Плоть для него также является и признаком отличия человека от Бога и характеризует человека не по его существованию, а по его историческому поведению в преходящем окружающем мире⁴.

«*Душа*» [ψυχή]. Обычно этот термин соответствует ветхозаветному понятию *נֶפֶשׁ* и обозначает человека в его оживленности, присущей живым существам (напр. 1 Фес. 2, 8; 2 Кор. 1, 23; Рим. 2, 9)⁵. Апостол употребляет его в трех значениях: земная, видимая жизнь человека, проявляющая в его поведении (см. Рим. 11, 3; Флп. 2, 30); жизнь, теряемая при смерти человека; индивидуум, личность с волей (см. Флп. 1, 27).

Противоборство ψυχή и πνεῦμα. Апостол, за некоторыми исключениями, почти никогда не заменяет ψυχή на πνεῦμα. Эти термины для него являются противоборствующими (ср. «πνεῦμα ζωοποιοῦν» в 1 Кор. 15, 45 и «ψυχή ζωσαί» в Быт. 2,

¹ Kümmel W. G. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen. Göttingen, 1987. S. 153 ; Gundry R. H. Sōma in Biblical Theology, with emphasis on Pauline anthropology. P. 166.

² См.: Ladd G. E. The Theology of the New Testament. P. 467–469.

³ См.: Kümmel W. G. Op. cit. S. 153–154.

⁴ Ibid. S. 157–159 ; Dunn J. D. G. The Theology of Paul the Apostle. P. 52.

⁵ См.: Stuhlmacher P. Biblische Theologie des Neuen Testaments. S. 277 ; Hahn F. Theologie des Neuen Testaments. S. 224–225.

7)¹. В 1 Кор. 2, 14 слово ψυχικός используется для обозначения невозрожденного человека в антитезе к πνευματικῶς².

Однако термины ψύχη и πνεῦμα у ап. Павла иногда бывают взаимозаменяемыми (см. Флп. 1, 27). Они представляют жизнь человека с разных сторон: πνεῦμα является внутренней сущностью человека по отношению к Богу и к другому человеку, а ψύχη – это человек как живое существо, жизнеспособная личность, рассмотренная с точки зрения его тела и плоти³.

«Дух» [πνεῦμα]. Этот термин может иметь формальный смысл, когда ап. Павел отличает сугубо человеческий дух в антропологическом смысле и Дух Божий. Ап. Павел часто говорит о Духе Божиим (см. Рим. 8, 14; 1 Кор. 2, 11; 2 Кор. 3, 3), о Святом Духе (см. 1 Фес. 4, 8) и о Духе Христа (см. Рим. 8, 9; Гал. 4, 6; Флп. 1, 19). Этот термин выступает в оппозиции к σάρξ (см. Гал. 5, 16–25; Рим. 8, 6–9). В этом смысле мы встречаем также у апостола выражения, противоположные друг другу по смыслу: «κατὰ πνεῦμα» и «κατὰ σάρκα». Первая фраза обозначает жизнь согласно воле Божией и Его Христа (см. Рим. 8, 4–6), поэтому ап. Павел по случаю вместо «κατὰ πνεῦμα» употребляет «κατὰ κύριον». Но жизнь «κατὰ σάρκα» – это жизнь в согласии с грехом (ср. 2 Кор. 1, 17; 5, 16)⁴.

Понятия σῶμα и πνεῦμα вместе обозначают целого человека (см. 1 Кор. 5, 3; 7, 34). Но тело обозначает человека в его объективности, а «дух» – преимущественно субъект познания⁵. Через дух человек получает от Бога благодать (см. Гал. 6, 18), обновление (Еф. 4, 32), и через Святой Дух Бог свидетельствует человеку, что он является созданием Божиим (см. Рим. 8, 10.16)⁶.

Итак, термин πνεῦμα обозначает не метафизический принцип в человеке, а живое, активное самосознание (образ мысли), предпосылку воли (ср. Флп. 2, 1). В качестве субъекта познания «дух» иногда употребляется синонимом к слову «ум» (νοῦς) (см. 1 Кор. 2, 15–16)⁷.

¹ Хотя апостол иногда отступает от традиции, например, ψυχικός в 1 Кор. 2, 14 означает то же, что и σαρκικός, – поврежденное и смертное тело (Brandenburger E. NT Anthropology. P. 73).

² Ladd G. E. The Theology of the New Testament. P. 460.

³ Guthrie D. New Testament Theology. P. 164.

⁴ Stuhlmacher P. Biblische Theologie des Neuen Testaments. S. 276.

⁵ Hahn F. Theologie des Neuen Testaments. S. 225.

⁶ Ladd G. E. Op. cit. P. 461.

⁷ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Антропология... С. 14 ; Guthrie D. Op. cit. P. 167–168.

«Ум» [νοῦς, νόημα]. Этот термин у ап. Павла является относительно редким¹, но таким же важным, как предыдущие термины. Когда человек у апостола описывается как субъект, то он говорит об уме. Сам термин νοῦς означает критически обдумывающий разум (рассудок) человека, то есть разумение, понимание / суждение, а не просто интеллект или ум. Речь идет о способности познания человеком действия Бога и Его слова². Это говорит о том, что с умом стоят в тесной связи понятия «знать», «судить», «распознавать» (γινώσκειν, κρίνειν, δοκιμάζειν, Рим. 12, 2) и понятие συνείδησις. Они показывают, что есть воля Бога. Поэтому под νοῦς апостол понимает теоретическое знание, понятную (вразумительную) речь и постоянный образ мыслей (см. 1 Кор. 1, 10) в противоположность глоссолатии (напр. «τῷ νοῷ», 1 Кор. 14, 14–19; Флп. 4, 7)³.

Ум может быть ослепленным, слабым (см. 2 Кор. 4, 4; Рим. 1, 28). Но, если будет следовать воле Божией (см. Рим. 7, 23.25) и служить Христу всяким помышлением (νόημα, 2 Кор. 10, 5), то он обретает внутреннюю силу. Ап. Павел указывает, что познание Бога не является собственной способностью человека, но волей Божией, когда Бог открывается человеку так, как он может это постигнуть. Сам человек может иметь «превратный ум» («νοῦς ἀδόκιμος», Рим. 1, 28), который не способен принять откровения от Бога. Поэтому под влиянием плоти ум может противостоять Богу, а под влиянием Духа – может быть обновлен верою и испытан в познании воли Божией (Рим. 12, 2).

Итак, апостол Павел смотрит на человека как на «расколотое» существо, потерявшего свободу. Этот раскол подтверждается дисгармонией между желанием и поведением, и превратностью ума. Только во Христе человек обретает истинную свободу и обновление ума, начало чему полагается уже в земной жизни⁴.

«Совесть» (συνείδησις / «σύνοια ἐμαυτῶ»). Здесь предварительно отметим, что понятие συνείδησις в LXX используется очень редко (см. Екк. 10, 20; Прем. 17, 10; Иов. 27, 6), а ап. Павел уделил ему особое внимание, прибавив свои специфические коннотации. В целом, этот термин (и лексическая группа «σύνοια») в текстах НЗ употребляется свыше 30 раз (см. Ин. 8, 9 (BYZ); Деян. 23, 1; 24, 16; 1 Пет. 2, 19; 3, 16; 3,

¹ Этот термин встречается 21 раз в посланиях ап. Павла, также в Рим. (6 раз) и в 1 Кор. (7 раз), и в поздних посланиях апостола (см.: Dunn J. D. G. The Theology of Paul the Apostle. P. 73–74).

² Conzelmann H. Grundriss der Theologie des Neuen Testaments. S. 202.

³ Schelkle K. H. Theologie des Neuen Testaments. Düsseldorf, 1968. S. 143.

⁴ См. подробно: Fenske W. Paulus Lesen und Verstehen. Ein Leitfaden Zur Biographie Und Theologie Des Apostels. Stuttgart, 2003. S. 228 ; Conzelmann H. Op. cit. S. 203–204.

21), половина из которых принадлежит к *corpus Paulinum*, – посланиям ап. Павла. Самая интенсивная концентрация термина *συνείδησις* (8 раз) находится в диспуте о пище, приносимой в жертву идолам в 1 Кор. 8 и 10. Например, значение совести в 1 Кор. 8, 7, где она называется «немогущая совесть» (ср. 1 Кор. 10, 25.27.28), говорит о том, что антропология апостола обладает своей собственной проблематикой и дает нам основания исследовать термин *συνείδησις* в ранних посланиях 1–2 Кор. и Рим. Данные послания в большей степени помогают нам определить и понять исследуемый термин, раскрывая в нем все возможные семантические коннотации, чем другие места НЗ.

2.4 Общий итог ко второй главе

Итак, ветхозаветный взгляд на человека был функционально целостным. Все способности и функции человека, как замечает Купер¹, принадлежат самому человеку как единому целому, телесно-духовному существу. Поэтому, когда мы встречаем в ВЗ антропологические термины (напр., Втор. 6, 5; Пс. 50), то они являются лишь усилением идеи целостной личности (напр., через параллелизм), а не способом детального описания человека. Антропология ап. Павла следовала ветхозаветной антропологии. Однако в своем общении с христианскими общинами апостол использовал тот антропологический язык, который был понятен для его адресата. При этом он наделял свои антропологические термины специфическими коннотациями в контексте греко-римской культуры. Такое положение касалось также термина *συνείδησις*, в связи с чем, антропология апостола ставит перед нами следующие вопросы. Во-первых, какое значение апостол вкладывает в термин *συνείδησις*? Во-вторых, могут ли быть разные оттенки значения у понятия *συνείδησις* в его посланиях или ему можно дать однозначное определение? В-третьих, какова этимология данного термина и является ли он собственным изобретением апостола? Ответим на эти и другие вопросы при исследовании *συνείδησις* в Посланиях к Коринфянам и к Римлянам.

¹ Cooper J. W. *Body, Soul, and Life Everlasting*. P. 70.

ГЛАВА 3. ИССЛЕДОВАНИЕ ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ В ПОСЛАНИЯХ К КОРИНФИЯНАМ

В канонических Посланиях к Коринфянам и к Римлянам ап. Павел представил широкий спектр примеров использования *συνείδησις* / *σύνοιδα*. В Первом Послании к Коринфянам он использует *σύνοιδα* во фразе «*σύνοιδα ἑμαυτῷ*» (1 Кор. 4, 4). Кроме того, он говорит о *συνείδησις* «немошных» (1 Кор. 8, 7–13), а также употребляет оборот «*διὰ τὴν συνείδησιν*», как в 1 Кор. 10, 25–29, так и в Рим. 13, 5. Во Втором Послании к Коринфянам апостол пишет о своей совести (гл. 1, 12) (ср. Рим. 9, 1). В других местах он пишет уже о *συνείδησις* других (2 Кор. 4, 2 и 5, 11), а в Рим. 2, 15 подчеркивает универсальность этого понятия в греко-римской культуре. В задачу третьей главы входит раскрытие значения *συνείδησις* в Посланиях к Коринфянам.

При богословско-экзегетическом анализе *συνείδησις* в 1–2 Кор. неизбежно возникает вопрос исагогики исследуемых посланий. Кратко охарактеризуем корреспонденцию апостола к коринфянам с целью иметь общее представление об исторической ситуации, в которой ап. Павел использовал понятие *συνείδησις*, обращаясь к христианам. Подробное введение к исследуемым посланиям можно найти в специализированной литературе по исагогике¹.

3.1 Исагогические проблемы в 1–2 Кор.

Из всех христианских общин, основанных ап. Павлом, коринфская церковь у него представлена подробно в 1–2 Кор. Это объясняется большим списком жизненно важных вопросов, на которые пришлось отвечать апостолу. По этим вопросам послания позволяют нам глубоко проникнуть в жизнь, социальное устройство и богослужebное делание раннехристианской общины. В них апостол рассматривает христологические, эkkлезиологические, антропологические, эсхатологические и другие вопросы.

¹ Об исагогики посланий ап. Павла см.: Покорны П., Геккель У., «Введение в Новый Завет» (М., 2012) ; Гатри Д., «Введение в Новый Завет» (СПб., 2005) и в других западных монографиях.

Об основании христианской общины в Коринфе нам рассказывает книга Деян. 18. Коринф, будучи столицей сенаторской провинции Ахайя (27 г. до Р.Х. получил своего проконсула)¹, был многонациональным городом², который апостол посетил во время своего второго миссионерского путешествия (примерно в 50–52 года первого столетия).

После миссионерской деятельности в городе Афины, утратившем свое былое значение, ап. Павел заинтересовался торговым городом Коринф, располагавшимся вблизи Истмийского перешейка. Благодаря своему географическому расположению, переживая экономический подъем, этот город был богат множеством культур. В свою очередь это означало соседство различных культов и религий. Особенно были влиятельны мистериальные культы: Афродиты, Исиды, Сераписа, Асклепия и другие. Кроме религиозных языческих культов в Коринфе процветала и еврейская община со своей синагогой³. Именно на такую почву разнообразной религиозной деятельности Коринфа апостол решил посеять Слово Божие.

По свидетельству 1–2 Кор. и книги Деяний апостол действовал в этом городе полтора года (см. Деян. 18, 11) во время проконсульства Галлиона (50/51 года). По внутреннему свидетельству самих посланий и кн. Деяний апостол трижды посещал Коринф: во-первых, когда он впервые основал там общину; во-вторых, во время «болезненного» визита; в-третьих, после того, когда было послано 2 Кор. Отношения с основанной христианской общиной Коринфа апостол поддерживал посредством личного посещения и личной переписки.

3.1.1 Авторство посланий и адресат: происхождение и состав Церкви

Автором Посланий к Коринфянам, несомненно, является сам ап. Павел. Это подтверждается как внешними свидетельствами (1 Климен., св. Игнатий, св. Поликарп Смирнский, Мураториев канон), так и внутренними доказательствами (стилем, языком, личным признанием апостолом себя автором посланий). Более того, послания содержат

¹ Schenke Н.-М., Fischer К. М. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Berlin, 1978. S. 90 ; Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. С. 237.

² «Греки, латиняне, сирийцы, азиаты, египтяне, и евреи покупали и продавали, трудились, кутили, ссорились и дружили в этом городе или его портах, как нигде в Греции» (цит. по: Moriss L. The First Epistle of Paul to the Corinthians: An Introduction and Commentary. London, 1960. P. 16.).

³ Покорны П., Геккель У. Там же.

открытые осуждения коринфян. Для нас это важно, поскольку коринфская церковь приняла и сберегла их как аутентичные. Такая консервация писем коринфской церковью является твердым доказательством их аутентичности¹.

По прибытии в Коринф апостол начал с благовестия в синагоге (Деян. 18, 4), хотя бóльшая часть евреев не приняла его евангелия. Несмотря на отвержение апостольской проповеди ап. Павел все же приобрёл некоторое количество последователей, в особенности среди «прозелитов» и «боящихся Бога». Вскоре сформировалась самостоятельная община верующих, имена некоторых мы знаем: Крисп, Гай и Стефан (см. 1 Кор. 1, 14–16). Коринфская церковь росла и состояла в большинстве из языкохристиан², что способствовало к формированию в ней соответствующей ментальности. Поэтому адресатом 1–2 Кор. являются христиане Коринфа³.

К христианской общине принадлежало большинство из низших слоев населения (см. 1 Кор. 1, 27–28; 7, 21–22; 12, 13; Деян. 18, 2–3): рабы, вольноотпущенники, портовые рабочие, ремесленники. Тем не менее, община также состояла и из высокопоставленных людей: вышеупомянутый начальник синагоги Крисп, Стефан, супружеская пара Акила и Приска, а также городской казначей Эраст и Гай как «странноприимцы всей церкви» (Рим. 16, 23). В общей сложности Церковь в Коринфе насчитывала от 50 до 150 христиан⁴, с которыми апостолу необходимо было выстраивать христианские отношения.

3.1.2 Взаимоотношения апостола с коринфянами. Целостность и единство

Взаимоотношения ап. Павла с коринфянами были не простыми. Апостолу пришлось отвечать на целый ряд вопросов, чтобы навести порядок среди братьев общины. Поэтому ап. Павел вел долгую переписку с коринфянами, оставив нам два

¹ Morris L. The First Epistle of Paul to the Corinthians. P. 27.

² Доказывается контекстом: слова о языческом прошлом (см. 1 Кор. 12, 2); проблемы с языческими судами (см. 1 Кор. 6, 1–11); сакральная проституция (см. 1 Кор. 6, 12–20); трапезы от жертвоприношения языческим богам (см. 1 Кор. 8, 1–11) (см.: Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий. Новый Завет. СПб., 2005. С. 385).

³ См.: Ролофф Ю. Введение в Новый Завет. С. 81 ; Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК zum Neuen Testament: 1 Kor 1, 1–6, 11. Zürich; Braunschweig, 1991. Bd. 7/1. S. 30.

⁴ Кроме указанных лиц можно привести и других членов коринфской Церкви: Фива (Рим. 16, 1), Кварт (Рим. 16, 23), Сосфен (1 Кор. 1, 1; Деян. 18, 17), Луций, Иасон, Сосипатр (Рим. 16, 21), вероятно и Хлоя (1 Кор. 1, 11), Терций (Рим. 16, 22) (см.: Schrage W. Op. cit. S. 31).

послания к ним, о чем говорит принятый канон НЗ. Относительно же всей корреспонденции к коринфянам, то исследователи насчитывают их несколько. В современной библеистике, в виду некоторых логических нестыковок в содержании обоих посланий, предлагаются гипотетические реконструкции коммуникации ап. Павла с коринфянами. Итак, представим одну из возможных реконструкций взаимоотношений апостола с коринфской церковью и хронологию его переписки с ними.

Хронология¹ переписки с коринфянами. Согласно Деян. 18, 1–17, находясь в Коринфе в начале 50–х годов, ап. Павел основывает там христианскую общину. Узнав об инциденте по вопросу инцеста одного христианина из общины Коринфа, апостол, находясь уже в Эфесе, пишет послание (I). Исследователи называют это послание как «Предварительное послание» или «прежнее письмо» («*Я писал вам в послании...*», 1 Кор. 5, 9.11), часть которого может находиться в 2 Кор. 6, 14 – 7, 1. Данное послание было неправильно понято коринфской общиной, в которой возникли беспорядки. Об этом ап. Павлу сообщили прибывшие в Эфес домашние Хлои (см. 1 Кор. 1, 11) – Стефан, Фортунат и Ахаик (см. 1 Кор. 16, 17), – которые доставили письмо от коринфской церкви. В ответ им ап. Павел пишет послание (II) – 1 Кор., которое было доставлено в Коринф Тимофеем, сотрудником ап. Павла (см. 1 Кор. 4, 17). В послании (II) апостол говорит о проблемах Церкви, по которым он был информирован (гл. 1, 11; 5, 1; 7, 1) и возвещает более длительный визит в Коринф (см. 1 Кор. 16, 4–7). Но, к сожалению, апостол узнает от Тимофея плохие новости о состоянии коринфской церкви и сам отправляется в Коринф (2 Кор. 13, 1.2; 14, 16), чтобы разобраться с беспорядком в общине, возникшим из-за конфликта с одним из ее членов (ср. 2 Кор. 7, 12). Однако данное краткое посещение ап. Павлом Коринфа не было удачным (см. 2 Кор. 2, 5–7). Вернувшись в Эфес, он снова пишет коринфянам (см. 2 Кор. 2, 3–4 и 7, 8) так называемое третье «Слезное послание» или «послание от великой скорби и стесненного сердца» (III) (54–55 года?). В нем апостол призывает коринфян к совести и к наказанию оскорбителя. Это послание, по-видимому, было доставлено Титом (см. 2 Кор. 2, 13; 7,

¹Данная гипотетическая структура отношений приводится на основе монографий: Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. С. 259 ; Morris L. The First Epistle of Paul to the Corinthians. P. 24 ; Ианнуарий (Ивлиев), архим. Беседы на послания ап. Павла // Сайт «Град Петров». URL: www.azbyka.ru/ivliev; Schenke Н.-М., Fischer К. М. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. S. 94–96 ; Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2006. С. 258–259 ; Schnelle U. Paulus. S. 253–262 ; Браун Р. Введение в Новый Завет. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 113–114, 140–143, 147–148.

13). Некоторые исследователи¹ предполагают, что оно сохранилось в 2 Кор. 10–13. Между тем апостол покинул Эфес и поспешил навстречу возвращающемуся к нему Титу (см. 2 Кор. 2, 13; 7, 5), и ожидал его в Троаде. Не дождавшись от него известий, он отправился в Македонию (г. Филиппы), где и встретил его. После получения хороших новостей от Тита апостол пишет послание (IV) «Примирительное послание», которое можно отнести к отрывкам (см. 2 Кор. 1, 1 – 2, 13 и 7, 5–16), хотя некоторые исследователи к этому посланию отводят также отрывок 2 Кор. 1–9².

Исследователи замечают, что на приведенных выше посланиях корреспонденция ап. Павла к коринфянам не прекратилась, так как весной следующего года (55–57 года?) он снова получает тревожные новости о положении общины и пишет новое послание (V), которое некоторыми библеистами ставится перед «Слезным посланием». Это послание условно именуют как «Полемическое послание» или как «Апология апостольского служения», в котором ап. Павел со всей жесткостью отстаивал свое апостольство перед «другими» (1 Кор. 9, 2) или «лжеапостолами» (2 Кор. 11, 13). Данное послание, написанное во время своего третьего визита (2 Кор. 12, 14; 13, 10), могло сохраниться в 2 Кор. 2, 14 – 6, 13 и 7, 2–4, и отчасти в 2 Кор. 10–13. Наконец, мы узнаем, что визит к коринфянам был удачным, они окончательно примирились с апостолом, который уже хвалит их за пожертвования для иерусалимских христиан (см. 2 Кор. 8; 9). Главы 8, 9 могли иметь функцию либо паренетической части для послания 2 Кор. 1–7, либо быть самостоятельными посланиями. Пожертвования апостолом были доставлены в Иерусалим (см. Деян. 20, 1–4)³. Итак, согласно приведенной гипотетической хронологии ап. Павел трижды посетил Коринф и мог написать четыре / пять посланий, о чем говорит фрагментарность 1–2 Кор⁴.

3.1.3 Причина и цель написания посланий

¹ См.: Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 342–348 ; Браун Р. Введение в Новый Завет. С. 142.

² Некоторые считают, что «Примирительное послание» входит в 2 Кор. 1–9: «...probably from Philippi, writes 2 Corinthians 1–9, 'the Letter of Reconciliation'» (Barclay W. The New Daily Study Bible: The Letters to the Corinthians. London, 2002. P. 9).

³ Борнхамм в 2 Кор. выделяет пять посланий (см.: Браун Р. Указ. соч. С. 148).

⁴ Kleine W. Zwischen Furcht und Hoffnung: Eine textlinguistische Untersuchung des Briefes 2 Kor 1–9 zur wechselseitigen Bedeutsamkeit der Beziehung von Apostel und Gemeinde. Berlin/Wien, 2002. Bd. 141. S. 102.

Поводом для написания 1 Кор. послужили следующие события: 1) разделение в общине, которые свидетельствовали об образовании в общине противоборствующих группировок (см. 1 Кор. 1, 10 – 4, 21). Эти сведения доставили ап. Павлу домашние Хлои (см. 1 Кор. 1, 11); 2) прибытие Стефана, Фортуната и Ахаика с коринфским посланием к апостолу¹.

Апостол стремился своим личным посещением общины и посредством своих посланий избавить церковь от социальных трений (см. 1 Кор. 11, 10–22). Чтобы прекратить разделения в церкви, ему пришлось ответить на многие вопросы: об этике (гл. 5–6); о христианской жизни в языческом мире (вопросы брака, развода, безбрачия, идоложертвенного мяса) (см. 1 Кор. 7 – 11, 1); о христианском богослужении (об участии женщин на богослужении, вопрос о трапезе Господней, харизматических дарах) (см. 1 Кор. 11, 2–14). Христиане имели тенденцию отождествлять христианскую веру с верою в мистериальные культы, где роль божества выполнял Христос. Также коринфяне имели склонность к религиозному индивидуализму, к либертинизму, и понимали спасительную весть как эзотерическое учение мудрости. Апостолу пришлось отстаивать истину о воскресении Христа и предстоящем воскресении христиан (15 гл.). Главным мотивом ап. Павла для написания 2 Кор., очевидно, было желание выразить радость о получении добрых вестей от Тита об изменении ситуации в церкви Коринфа (ср. 2 Кор. 1–7), а также напомнить коринфянам о пожертвованиях для бедных христиан Иерусалима (2 Кор. 8.9). Итак, апостол вынужден защищаться от упреков оппонентов, оспаривающих его легитимность и представляющих свое «евангелие» (см. 2 Кор. 10 – 13 и 2 Кор. 2, 14 – 7, 4)².

3.1.4 Датировка, место и время написания

Изучая Послания к Коринфянам, можно заметить их сложный характер исторического фона, отчего исследователям затруднительно точно их датировать. Некоторые ученые прошлого относили дату 1 Кор. к 57-му году по Р.Х.³ Но другие

¹ См.: Schenke H.-M., Fischer K. M. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. S. 95–96.

² См. подробно: Morris L. The first epistle of Paul to the Corinthians. P. 25–26.

³ См.: Толковая Библия. Том 11. СПб., 1913. С. 4 ; Браун Р. Введение в Новый Завет. С. 140.

отстаивают раннюю датировку – период третьего миссионерского путешествия с двухлетним пребыванием в Эфесе (см. Деян. 18, 23 – 19, 20), то есть между 51 и 55-ми годами. Несомненно, как «Прежнее послание» (см. 1 Кор. 5, 9), так и 1 Кор. были написаны в Эфесе (см. 1 Кор. 16, 8). Послание 2 Кор.¹ относят к периоду после «промежуточного» визита ап. Павла в Коринф и по возвращении в Эфес в 56-м году.

3.2 Антропология 1–2 Кор.: основные антропологические термины

Приведем те места посланий 1–2 Кор., где апостол употребляет свою основную антропологическую терминологию. В коринфской переписке он использует термины «σῶμα» (1 Кор. 6, 13; 2 Кор. 5, 2–4) «ψυχή» (1 Кор. 15, 44–46; 2 Кор. 1, 23), «πνεῦμα» (1 Кор. 2, 11; 5, 3–4; 2 Кор. 7, 13); «καρδία» (1 Кор. 2, 9; 2 Кор. 1, 22), «νοῦς» (1 Кор. 1, 10 – 2, 16; 1 Кор. 14, 14–19); «σᾶρξ» (1 Кор. 1, 29; 2 Кор. 4, 10.11). Слова «συνείδησις» и «σύνοιδα» впервые появляются в Посланиях к Коринфянам и употребляются двенадцать раз. Исходя из отрывков (2 Кор. 1, 12; 4, 2; 5, 11) складывается впечатление, что совесть является феноменом среди язычников, которая способна судить или одобрять действия. В отрывках 1 Кор. 8, 7 и 1 Кор. 10, 25–26 ап. Павел пишет, что совесть может быть проигнорирована и осквернена. Итак, какое отношение имеет совесть к личности самого человека, прежде всего, верующего? Автономна ли совесть или нет? Какое основное значение и коннотации имеет термин συνείδησις в указанных отрывках 1–2 Кор?

3.3 Выражение «σύνοιδα ἐμαυτῶ» в 1 Кор. 4, 4

3.3.1 Композиция и контекст Первого послания к Коринфянам

Исследователи по-разному определяют композицию 1 Кор., исходя из своих экзегетических соображений. Леон Морис² делил 1 Кор. на 8 частей, включая введение

¹ О компиляции 2 Кор. см.: Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/1. S. 30.

² Подробно об этом см.: Morris L. The First Epistle of Paul to the Corinthians. P. 31–33.

и заключение. Другой исследователь Ганц Концельман¹ делил послание на три части вместе с введением и заключением: 1 Кор 1, 10 – 4, 21; гл. 5–6; гл. 7–15. Для данной работы целесообразно придерживаться «умеренной» по содержанию композиции²: вступление (см. 1 Кор 1, 1–9); первая часть корпуса (гл. 1, 10 – 4, 21) – разделения в общине; вторая часть (гл. 5, 1 – 6, 20) – этические нестроения у отдельных членов; третья часть (гл. 7, 1 – 11, 1) – вопросы христианской жизни в языческом окружении; четвертая часть, (гл. 11, 2 – 14, 40) – проблемы христианского богослужения; пятая часть (гл. 15, 1–58) – против тех, кто отрицает воскресение; заключение (гл. 16, 1–23). Ввиду того, что целью работы является подробный комментарий не ко всему посланию, а только к необходимым его частям, имеющим исследуемый термин, то для понимания контекста раскроем соответствующие пункты предложенной выше композиции.

В первой части послания (см. 1 Кор. 1, 10 – 4, 21) ап. Павел высказывает центральный тезис всего послания о «скрытой тайне» Божией – о «Слове о Кресте» (см. гл. 1, 18 – 2, 16), приводя свои аргументы с целью очистить церковь в Коринфе от разделений и раскрыть христианам глаза на их снобизм (см. гл. 1, 10–17). Такая весть о Кресте, разработанная в 1 Кор. 1, 18–25, последовательно аргументируется апостолом в 1 Кор. 1, 18 – 2, 16. В 1 Кор. 3, 1 – 4, 21 ап. Павел говорит, что учителя-апостолы несут эту весть в мир и являются соработниками на Божией ниве.

3.3.2 Общая характеристика 1 Кор. 1, 10 – 4, 21

В отрывке 1 Кор. 1, 10 – 4, 21 апостол показывает значимость вести о Кресте, которая для неверующих является скандальным безумием, глупостью, но на самом деле – Божественной истиной о спасении человечества. «Слово о Кресте» (см. 1 Кор. 1, 18), как центральный тезис всего послания, разрабатывается в гл. 1, 18–25 и снова упоминается как сущность Евангелия в формуле первохристианской веры в гл. 15, 3б–5. На основе этой вести, которая является мудростью посредством Духа (см. 1 Кор. 2, 6–16), ап. Павел указывает коринфянам, что все отдельные христианские учителя-апостолы являются лишь сотрудиниками на ниве Божией, основанием которой является

¹ См.: Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther // КЕК 5. Göttingen, 1981. S. 6–7.

² См. более подробно о композиции и содержании: Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. С. 229–230 ; Ролофф Ю. Введение в Новый Завет. С. 85 ; Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 357.

Иисус Христос (см. 1 Кор. 3, 11). Поэтому коринфяне не должны судить других соратников Божиих, которые тоже возведены на Едином Основании (см. 1 Кор. 3, 1–15). Они должны увидеть в вести апостола силу Царствия Божия и подражать ему, как он Христу (см. 1 Кор. 4, 6–21)¹.

В отрывке 1 Кор. 3, 1 – 4, 21 апостол говорит об учителях Церкви в связи со словом о Кресте (см. гл. 1, 18–25). Именно в отрывке 1 Кор. 4, 1–5 он употребляет выражение «σύνιοῦθα ἐμαυτῶ». Здесь он решил добавить свое личное мнение по поводу иерархии (см. гл. 3, 22–22), которая сразу должна исключить искаженную оценку коринфян его позиции и деятельности. Ап. Павел не ищет ни от кого похвалы. Он не хочет, чтобы его «дети» переоценили его как апостола и отца, что нарушило бы иерархию «апостол – Христос – Бог»². Если люди судят апостолов, то это не соответствует окончательному приговору. Только Бог устанавливает истинный грядущий Суд, в свете которого будут оценены дела всех людей (см. гл. 3, 5–15)³.

3.3.3 Богословско-экзегетический анализ 1 Кор. 4, 1–5

Филолого-текстологические замечания к 1 Кор. 4, 1–5. Как здесь, так и в последующих параграфах работы, для корректного перевода предлагается подробный филологический анализ самой важной лексики разбираемых мест посланий. Все исследуемые тексты в настоящей диссертации даются в таблицах на греческом языке и в авторском переводе на русский язык. В данном параграфе представлен в таблице (Таблица 1) авторский перевод отрывка 1 Кор. 4, 1–5 с греческого оригинала.

Таблица 1 – 1 Кор. 4, 1–5 в греческом оригинале и в переводе на русский язык.

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition	Авторский перевод. – <i>A. P.</i>
---	-----------------------------------

¹ См.: Покорны П. Геккель У. Введение в Новый Завет. С. 230–231 ; Ролофф Ю. Введение в Новый Завет. С. 89.

² Fascher E. Der erste Brief des Paulus an die Korinther // ThNT. Bd. 7/1. Berlin, 1975. S. 142.

³ Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // EKK. Bd. 7/1. S. 318 ; Sevenster J. N. Paul and Seneca. Leiden, 1961. P. 97.

Продолжение Таблицы 1

<p>¹ οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπῆρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ. ² ὧδε λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις, ἵνα πιστός τις εὑρεθῆ. ³ ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν, ἵνα ὑφ' ὑμῶν ἀνακριθῶ ἢ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας· ἀλλ' οὐδὲ ἐμαυτὸν ἀνακρίνω. ⁴ οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, ὃ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν. ⁵ ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκοτους καὶ φανερῶσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν· καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἐκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ.</p>	<p>¹Так пусть и думают о нас, как о служителях Христовых и управителях тайн Божиих. ²При этом от управляющих же требуется, чтобы каждый из них оказался верным. ^{3а}Для меня же безразлично, судим ли я вами ^б или каким-либо человеческим судом. ^в Я даже сам себя не сужу. ^{4а}Хотя я и не знаю ничего за собой, ^б но не этим я оправдываюсь, ^в ибо судья же мне – Господь. ^{5а}Поэтому прежде срока не выносите приговор, пока не придет Господь, ^б Который прольет свет на скрытое во тьме и разоблачит сердечные намерения. ^в Вот тогда каждый получит похвалу от Бога.</p>
---	---

Разработана автором

Стих 1: «οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπῆρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ».

– «οὕτως»¹ (adv.: «таким образом», «так что») направляет нас обратно к 1 Кор. 3, 21–23 («*Вы же – Христовы, а Христос – Божий*», ст. 23). Это наречие представляет заключение к предыдущей главе².

– «λογιζέσθω» (vb. Imp. Preas. med. или pass. (dep.) 3 лицо singl. от λογίζομαι³) употребляется в НЗ со значениями «подсчитывать», «обдумывать», «считать», «полагать». Но в 1 Кор. 4, 1 по контексту подразумеваются глаголы «оценивать» или «усматривать», «считать», «думать»⁴.

¹ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 499.

² Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/1. S. 318 ; Fascher E. Der erste Brief des Paulus an die Korinther // ThNT. Bd. 7/1. S. 142–143.

³ Цыганков Ю. А. Указ. соч. С. 480.

⁴ Fascher E. Op. cit. S. 143.

– «ἄνθρωπος»¹=τις (subst. Nom. m. singl.) обычно означает человека, но здесь используется в нейтральном значении «кто-либо», «любой», «кто-нибудь». Апостол говорит анонимно².

– «ὑπρέτας» (Acc. m. pl. от ὑπρέτης³) у ап. Павла переводится как «слуга», «служитель», «помощник». Данное слово подразумевает человека, который помогает или поддерживает кого-либо (ср. Лк. 4, 20). Апостол выступает здесь, как служитель и свидетель Христу (см. Деян. 26, 16)⁴.

– «οἰκονόμος» (Acc. m. pl. от οἰκονόμος⁵) употребляется в НЗ со значениями «распорядитель по дому (домоправитель)», «блюститель порядка», «казнохранитель». Здесь лучше перевести значением «управитель»⁶.

– «μυστηρίων» (subst. Gen. n. pl. от μυστήριον⁷) употребляется в НЗ со значениями «тайна», «секрет», «таинство», «мистерия». Для понимания текста лучше использовать слово «тайна».

Итак, выражение «οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ» подчеркивало, что апостолы являются только арендаторами или надежными посаженными управляющими. Родительный падеж («μυστηρίων θεοῦ») указывает на то, что им доверяется и чем они должны управлять. Здесь слово μυστήρια означает не тайное учение (не языческие, эзотерические мистерии), а как в 1 Кор. 2, 1.7, – открытую и неизвестную людям христоцентричную весть о Христе. Множественное число указывает на конкретное формирование и актуализацию этого Откровения⁸.

Стих 2: «ὧδε λοιπὸν ζητεῖτε ἐν τοῖς οἰκονόμοις, ἵνα πιστός τις εὑρεθῆ».

– «ὧδε»⁹ (adv.) употребляется обычно как «в этом же месте», «здесь».

¹ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 400.

² Клеон Л. Р. – младший, Клеон Л. Р. III Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2008. С. 566.

³ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1872.

⁴ Ланг заметил, что стоические философы себя считали тоже служителями Зевса, курьерами и тайными агентами божества и толкователями божественной воли (см.: Lang F. Die Briefe an die Korinther. Göttingen/Zürich, 1994. Bd. 7. S. 60 ; Barret C. K. A Commentary on The First Epistle to the Corinthians. P. 99).

⁵ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1205.

⁶ В древности это слово обозначало раба, который надзирал и распределял пищу между другими рабами (см. подробнее: Послания св. ап. Павла к Коринфянам // Толковая Библия под ред. Лопухина. СПб., 1913. Т. 11. С. 32).

⁷ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1156.

⁸ Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/1. S. 320.

⁹ Цыганков Ю. А. Указ. соч. С. 558.

– «λοιπὸν» (adv. Acc. singl. от λοιπός¹). Как наречие переводится «впрочем», «затем», «наконец», «итак». В связке с предыдущим словом «ὡδὲ λοιπὸν» усиливает вывод, что дает перевод: «таким образом», «следовательно» или «при этом, теперь». Здесь апостол исходит из своего собственного опыта и возвращается к ожидаемой характеристике домоправителя (эконома). Он говорит о том, каким должен быть домоправитель – верным слугой (см. Объяснение ниже; πιστός, ср. Лк. 12, 42)².

– «ζητεῖτε» (vb. Ind. Preas. Act. 3rd person sing. от ζητέω³) в НЗ употребляется со значениями «искать», «спрашивать», «желать», «требовать». В нашем случае это слово использовано для подтверждения истины в значении «требовать».

Союз ἵνα здесь употребляется, чтобы ввести пояснительное придаточное-дополнения.

– «εὑρεθῆ» (vb. Ind. Aor. pass. 3rd person sing. от εὐρίσκεσθαι⁴) переводится со значениями «находить», «получать», «приобретать», «оказаться». Последнее лучше подходит по смыслу.

Стих 3: «ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν, ἵνα ὑφ' ὑμῶν ἀνακριθῶ ἢ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας· ἀλλ' οὐδὲ ἑμαυτὸν ἀνακρίνω».

– «ἐμοὶ» (pron. Preas. Dat. singl. от ἐγώ) является здесь этическим дательным падежом, и местоимение переводим так: «для меня», «по-моему». Апостол с местоимения третьего лица переходит к первому⁵.

– «ἐλάχιστόν» (adj. Acc. n. singl. superl. от ἐλάχιστος⁶) в данном случае используется как наречие «безразлично», объясняя в придаточном то, что мало значимо для ап. Павла.

– «ἀνακριθῶ» (vb. Aor. Pass. 1st person singl. от ἀνακρίνω⁷) в НЗ употребляется со значениями «изучать», «исследовать», «судить», «разбирать», «расследовать дело до вынесения окончательного вердикта». Здесь это слово означает испытывать с целью получения суждения о личности и о его образе действия (речь не о судебном процессе)⁸.

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1060.

² Barret C. K. Commentary on The First Epistle to the Corinthians. P. 100.

³ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 756.

⁴ Ibid. P. 729.

⁵ Mattern L. Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus // Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Zürich/Stuttgart, 1966. S. 180.

⁶ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 530.

⁷ Вейсман А. Д. Греческо-русский Словарь. Столб. 89.

⁸ Fascher E. Der erste Brief des Paulus an die Korinther // ThNT. Bd. 7/1. S. 144 ; Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // EKK. Bd. 7/1. S. 319.

Стих 4: «^a οὐδὲν γὰρ ἑμαυτῷ σύνοιδα, ^b ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, ^b ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν».

– «σύνοιδα» (vb. Ind. Pf. Act. 1st pers. singl. от συνειδέει¹) употребляется в НЗ со значениями «видеть (умом)», «знать», «сознавать», «понимать», «разделять знание с кем-либо».

– «δεδικαίωμαι» (vb. Ind. Pf. Pass. 1st pers. singl. от δικαίω²) в НЗ употребляется в значениях «считать», «выносить приговор», «оправдывать», «поступать праведно», «хвалить», и другие. Тисельтон³ советует переводить значениями «оправдываться» / «быть оправданным», что лучше яснее передает смысл в четвертом стихе.

Стих 5: «ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτά τοῦ σκοτοῦς καὶ φανερώσει τὰς βουλάς τῶν καρδιῶν· καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἐκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ».

– «ὥστε» (сop. от ὥστε⁴) – союз, который делает вывод из сказанной выше мысли. Его можно здесь переводить наречиями «следовательно», «поэтому» (ср. 1 Кор. 3, 21).

Частица μὴ используется с глаголом настоящего времени в императиве κρίνετε, подразумевая, что коринфяне уже активно вовлечены в процесс суда, поэтому апостол настоятельно требует от них преждевременно «не выносить приговора»⁵.

– «καιροῦ» (subst. m. singl. Gen. от καιρός⁶) обычно переводится со значениями «удобный случай», «надлежащая мера», «норма», «время года», «срок». В данном случае в «καιρός» (ср. Мф. 8, 29; 26, 18) подразумевается «благоприятный, подходящий срок для пришествия Господа («πρὸ καιροῦ») – Парусия»⁷.

– «φωτίσει» (vb. Ind. Fut. Act. 3rd person singl. от φωτίζω⁸) в НЗ используется со значениями «испускать лучи», «освещать», «просветлять», «открывать». В данном случае лучше перевести как «проливать свет на <...>, а не освящать»¹.

¹ Вейсман А. Д. Греческо-русский Словарь. Столб. 1206.

² Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 429.

³ Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, 2000. P. 341.

⁴ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 559.

⁵ Morris L. The First Epistle of Paul to the Corinthians. P. 76.

⁶ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 859 ; Вейсман А. Д. Указ. соч. Столб. 650.

⁷ Отличие обоих терминов определил Oscar Cullmann: «Kairos in secular usage is the moment in, which is especially favourable for an undertaking» («Kairos в светском, земном использовании – это момент во времени, который особенно благоприятен для какого-нибудь дела»; перевод мой. – А. Р.) (Cullmann O. Christ and Time. London, 1951. P. 41 ; Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians... P. 342).

⁸ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1969.

– «φανερῶσει» (vb. Ind. Fut. Act. 3rd person singl. от φανερῶω²) используется со значениями «показывать», «делать известным», «являть», «открывать». В разбираемом стихе это слово лучше переводить как «делать видимым», «разоблачать». Мысль апостола заключается в том, что Господь придет и откроет, что скрыто во тьме («κρυπτὰ τοῦ σκότους») и разоблачит намерения и скрытые побуждения человеческих сердец («τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν»).

– «ἔπαινος»³ (subst. m. singl. Nom.) в НЗ используется со значениями «хвала», «поощрение» и другие. Предварительно понятно уже из текста, что верный служитель в день Пришествия Господа будет ждать не наказания, а похвалы. Эта похвала достанется каждому (ἐκάστῳ) служителю, и когда Бог как последняя инстанция говорит о ней, то человек должен молчать.

Объяснение 1 Кор. 4, 1–5. В конце третьей главы 1 Кор. речь шла о независимости церкви от известных личностей, которыми хвалятся некоторые круги в Коринфе. Теперь в четвертой главе уже говорится о внутренней свободе ап. Павла от церкви. Апостол, строго говоря, ответственен только перед Господом. Очевидно, некоторые члены коринфской общины критиковали апостольскую деятельность ап. Павла. Поэтому ему необходимо было парировать эту критику. Для плодотворного доказательства своей аргументации он употребляет слова ὑπῆρέτης и οἰκονόμος. Более того, утверждая, что провозвестники Евангелия являются служителями и сотрудниками Бога (ср. 1 Кор. 3, 1–15), он намеренно оперирует понятиями διάκονοι и συνεργοί, чтобы противодействовать образованиям партий в Коринфе. Тон лежит на соотнесении служителя и его деятельности с волей Господа, Который действует вместе с ним и через него. В защите от хвалы (см. 1 Кор. 3, 21) и споров (ст. 3) апостол должен был сослаться на Бога как на своего Господина, на котором основано единство общины (см. 1 Кор. 3, 5–10)⁴.

Стих 1: *«Так и пусть думают о нас, как о служителях Христовых и управителях тайн Божиих».* Слова «ἄνθρωπος» и «λογίζομαι» в данной фразе используются целенаправленно. Первое выступает в качестве неопределенного местоимения, а второе можно объяснить из 2 Кор. 10–12 (ср. гл. 10, 7.11: «τοῦτο λογίσεσθω... », – «пусть

¹ Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians... P. 343.

² Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1915 ; Вейсман А. Д. Греческо-русский Словарь. Столб. 1305.

³ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 604.

⁴ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 199.

считает»)¹. Понятие «управители» (οἰκονόμος) определяется по содержанию через Genitivus objectivus к «тайнам Божиим» («μυστηρίων θεοῦ»). Это раскрывает, что апостолы (как все благовестники) владеют Евангельскими тайнами о Божественном плане спасения человека. Но, с другой стороны, они зависимы от очевидной воли Бога (гл. 2, 6 сл.). Ранее речи в 1 Кор. 3, 5–15 указывали, что провозвестники – это служители и сотрудники Бога, о деятельности которых будет сказано в последнем слове на эсхатологическом Суде. Поэтому все служители или вестники о Христе, о Его Кресте (ср. 2, 1.7) являются не властителями и владельцами этой Вести, а лишь ее управляющими и исполнителями по воле Мессии. К таким служителям относятся ап. Павел и его сотрудники («ὑπηρέτας Χριστοῦ») (ср. Деян. 13, 5)². Они подчинены проповедуемой ими Вести и должны быть ей верны. Им, как служителям, стоит бояться не отчета перед людьми, а только суда Господа³, – о чем говорится во втором стихе.

Стих 2: *«При этом от управляющих же требуется, чтобы каждый из них оказался верным».* Это предложение имеет бессоюзный характер, усиливая вывод фразой «ὡδὲ λοιπὸν»⁴. Домоправитель (управляющий, эконо́м) судится за верность по отношению к своему господину. Употребляемый здесь Passivum Divinum (ζητεῖται) указывает на Бога, ожидающего, прежде всего верности от домоправителя (см. 1 Петр. 4, 10).

Поскольку в стихе 2 апостол подчеркивает, что Господь оценивает домоправителя, то этим он показывает, что не хочет давать право коринфянам его судить. Далее, в стихе 3 он скажет о некомпетентности приговора коринфян. Такой квалификационной признак домоправителя как «верность и надежность» (πιστός) являет собой не общую правду или нравоучение о необходимых профессиональных обязанностях домоправителя, а показывает сущностное значение верности для всех сотрудников Христа⁵.

Стих 3: *«^a Для меня же безразлично, судим ли я вами ^b или каким-либо человеческим судом. ^b Я даже сам себя не сужу».* Исследователи отмечают строгий последовательный ход мыслей апостола от стиха 2 до стиха 3, так как с указанным

¹ Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/1. S. 320.

² Schottroff L. Der erste Brief ab die Gemeinde in Korinth. Stuttgart, 2013. S. 67 ; Lang F. Die Briefe an die Korinther. S. 59.

³ См.: Walter E. Der Erste Brief an die Korinther. Düsseldorf, 1969. S. 70–72 ; Schrage W. Op. cit. S. 321.

⁴ Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther. S. 101.

⁵ Schrage W. Op. cit. S. 322 ; Lang F. Op. cit. S. 60

квалифицируемым критерием (ст. 2) предполагается квалифицированный Суд в стихах 4.5. Осуждение других, как противоречие заповедям Иисуса Христа, мотивировало апостола обратиться к важной Евангельской заповеди: «*Не судите, чтобы и вас не осудили*» (см. Мф. 7, 1). На основании принципиальной человеческой некомпетентности в суде над другими, апостол показывает коринфянам, что человек ответственен перед Богом, который будет ему Судьей в эсхатологический День. Указанный Божий суд не совпадает ни с приговорами других, ни с действием собственной совести¹.

Апостол делает акцент на своем безразличии к некомпетентному суду коринфян, используя выражение «*εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν*». Судить о благовестниках следует по тому, как они верны вверенной им Вести. При этом неуместно выносить окончательного приговора. Последнее апостол радикально отвергает. Заметим, что в стихах 3.4 ап. Павел трижды использует глагол «*ἀνακρίνει*», который следует отличать от «*κρίνει*». Речь идет о том, что в прошлом, в предшествующем исследовании коринфяне уже сделали выводы («*ἀνακρίνει*») о состоянии апостола, чтобы окончательно привести его к ответственности (ср. 1 Кор. 9, 3). Он резко отклоняет их требование «привлечь его к ответственности перед церковью». И для того чтобы предотвратить недоразумение, он не принимает их приговора, поскольку они для него не являются духовными («*πνευματικοί*»), имеющими право судить других людей, как они себе это представляли².

Выражение «*ἀνθρώπινη ἡμέρα*» в стихе 3б имеет особую значимость в послании. Слово «*ἡμέρα*» используется как *terminus technicus* в качестве дня слушания дела и дня заседания на суде (ср. Деян. 28, 23). У апостола в большинстве случаев предполагаемый Божий День эсхатологического Суда произойдет только через Иисуса Христа (см. 1 Кор. 3, 13: «*...день покажет...*»). Апостол намеренно аргументирует здесь различие человеческого и Божественного судов, которое было уже знакомо раввинистическому иудаизму³. Он оспаривает «*ἀνθρώπινη ἡμέρα*» как альтернативу божественному Суду. Такой принцип ясно открывается тем, что ап. Павел сам себе не выносит приговора.

В стихе 3в удивляет отказ апостола оценивать себя критически. Тем не менее, мы увидим далее, что некоторая самопроверка предполагается в его рассуждениях, хотя такой приговор над самим собой все равно является предварительным до

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 202.

² См.: Eckstein H.-J. Ibid. S. 202–203 ; Walter E. Der Erste Brief an die Korinther. S. 73.

³ См.: Barret C. K. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. P. 101–102.

эсхатологического Суда (ср. 4в). Итак, мы видим два важных глагола «ἀνακρίνει» и «κρίνει», подчеркивающих два разных суда: первый глагол означает предварительную оценку, а второй – окончательную¹.

Стих 4: «^а Хотя я и не знаю ничего за собой, ^б но не этим я оправдываюсь, ^в ибо судья же мне – Господь». Итак, в стихе 3 ап. Павел троекратно заверяет, что ни коринфяне, ни какая-либо инстанция, ни сам ап. Павел не являются компетентными в суде над другими и не имеют право судить других. Поэтому, как отмечают исследователи, лучше соединить все эти отрицательные формулировки со стихом 4в: «ибо судья же мне – Господь» («ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν»). Единственно кому полагается право ἀνακρίνει и κρίνει – Господу. Ап. Павел под словом «Господь» имеет в виду, несомненно, Иисуса Христа, перед «судейским престолом» Которого дела всех людей будут всецело открыты (ср. 2 Кор. 5, 10: «ἐμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ»)².

Опережая разбор стиха 5, заметим, что его содержание явно подтверждает отсутствие связи между стихами 3в и 4а: «μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος» (5а). В связи с этим стихи 4а и 4б следует мысленно взять за скобки, так как здесь апостол предупреждает о появившейся клевете против него. Рассуждения стиха (4а, б) употребляются в качестве пояснительной вставки³, чтобы избежать недоразумения о том, что якобы он что-то скрывает (4а), а также как указание на отсутствие у него самонадеянности.

В понимании «δεδικαίωμαι» в стихе 4 могут возникнуть трудности. Подразумевает ли апостол под этим словом «будущий процесс Суда»? Для понимания этого глагола необходимо обратиться к суждению об участи верующего в 1 Кор. 3, 10–15, где мысль «будет спасен» (σωθήσεται) (ст. 15) предполагает достоверность спасения. Именно Христос («βῆμα τοῦ Χριστοῦ») вынесет окончательный приговор о жизни и деятельности верующих (ср. 2 Кор. 5, 10; Рим. 14, 10)⁴ и «произнесет хвалу Его служителям за их верность и деятельность»⁵.

В стихе 4а мы видим утверждение, что ап. Павел не знает за собой вины и не совершает суда над всей своею жизнью. Речь идет о его деятельности в Коринфе, которая критически обсуждается коринфянами, и, по его мнению, порицается

¹ Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/1. S. 323.

² Lang F. Die Briefe an die Korinther. P. 61.

³ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 204–205 ; Schrage W. Op. cit. S. 324.

⁴ Sevenster J. N. Paul and Seneca. Leiden, 1961. P. 97.

⁵ Eckstein H.-J. Op. cit. S. 205.

ошибочно. Как замечает Вернер: «его утверждение абсолютно»¹. Отметим, что апостол не говорит здесь о своем совершенстве, но, как и в Флп. 3, 12², он просто уверен, что им овладел Воскресший Христос, Который даст верующим воскресение, а значит – спасение (см. Рим. 8, 18 и 1 Кор. 15). Теперь обратимся к ключевой для нас фразе «ἐμαυτῷ σύνοιδα» и проанализируем ее в контексте всего Священного Писания и другой литературы.

Выражение «ἐμαυτῷ σύνοιδα» (4а). Для исследования данной фразы, необходимо вспомнить отрывок (см. Иов. 27, 6), где она уже использовалась. Вероятно, священный автор представил ее скорее как интерпретацию еврейского выражения, а не как дословный перевод³.

Отрывок Иов. 27, 6 принадлежит к диспуту из третьей серии речей Иова с друзьями, где Элифаз обвиняет Иова в преступлениях. Иов заявляет, что он невиновен: «οὐ γὰρ σύνοιδα ἐμαυτῷ ἄτοπα πράξας». Данное ветхозаветное высказывание относится к обвинениям противников, и, споря с их оценкой, «праведник» свидетельствует о своей невиновности. Похожую ситуацию мы наблюдаем в посланиях ап. Павла: он также уверяет своих обвинителей в неправомерности упрекать и проверять его (ср. 1 Кор. 9, 3). В 1 Кор. 4, 4а он употребляет исследуемую нами фразу, как указывает Экштайн⁴, нейтрально с глаголом в возвратной форме в отрицательном значении, усиливая ее «нейтральным» прилагательным (οὐδέν). Похожую ситуацию и употребление данного прилагательного (οὐδένα) мы наблюдаем в 2 Кор. 7, 2, где апостол подразумевает свою «чистую совесть»⁵.

Большинство экзегетов⁶ считает, что при употреблении возвратного глагола апостол подразумевает субстантивную форму συνείδησις. Это говорит о том, что ап. Павел осознает свое собственное поведение относительно предполагаемой нормы. Он даже не подверг себя внутреннему допросу, так как не вспомнил за собой негативных проступков (гл. 4, 3с – 4б: «я сам себя не сужу <...> Судящий меня есть Господь»). Ап.

¹ Werner de Boor. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Berlin, 1976. S. 63.

² Подобное можно встретить в Флп. 3, 12: «... потому что мною овладел Христос Иисус».

³ Ср. в МТ стоит [כָּזָה] (Pierce C. Conscience in the New Testament. P. 55) ; Maurer C. Συνείδησις // ThDNT. Vol. 7. P. 918–919.

⁴ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 206.

⁵ Fitzmyer J. A. First Corinthians... P. 213.

⁶ Jewett R. Paul's Anthropological Terms. P. 431; Fascher E. Der erste Brief des Paulus an die Korinther // ThNT. Bd. 7/1. S. 144 ; Barret C. K. A Commentary on The First Epistle to the Corinthians. P. 102 ; Вспомним у Сенеки в *De Ira* III. 24.2, где совесть совершает окончательный суд.

Павел располагает как бы «самосознающим» знанием своих дел, показывая свою неподсудность тем, что не было никакого заметного основания для судебного преследования. Однако эта подразумеваемая *συνείδησις* не оправдывает его окончательно потому, что только один Господь является эсхатологическим Судьей и оправдывает человека по Своей благодати.

Обратим внимание на употребление апостолом выражения «ἐμαυτῷ σύνοιδα» детально. В нашем тексте оно используется без какого-либо дальнейшего пояснения. Исследователь Пирс¹ предлагал рассматривать *συνείδησις*, а значит исследуемое нами выражение «ἐμαυτῷ σύνοιδα», как совесть со значением «знания» с коннотацией «боли». Иными словами, согласно Пирсу, под этим выражением надо понимать «болезненную» реакцию человеческой природы – морально ответственную – на нарушение ее установленных границ. Но как мы видим, что ап. Павел не просто знает, а осознает, что он невиновен в нарушении норм². Поэтому не следует ограничивать *συνείδησις* / совесть, как Пирс, только лишь знанием, а лучше понимать ее как действующую судящую инстанцию. Она контролирует апостола (он сознает свои собственные дела) в мире и упрекает его за отход от установленных норм, между тем ее приговор относителен. Это объясняется тем, что она может обманываться, поскольку человек всегда загадочен, а внешние действия могут не совпадать с тайными внутренними мотивами его сердца.

В отрывке 1 Кор. 4, 1–5 апостол не ставит под сомнение собственное значение самооценки, так как касательно своих внутренних мотивов, желаний и планов он имеет, можно было бы сказать, – «чистую совесть», – подразумевая ее в использованном обороте. Примечательным является то, что ап. Павел в 1 Кор. 4, 4 еще не связывает *συνείδησις* с прилагательными как *ἀγαθή, καθάρᾳ, καλός* или *ἀπόσκοπος*³, которые у нас могут всплывать интуитивно.

Ввиду того, что апостол знает ограниченность человеческого познания (см. 1 Кор. 13, 12), то суждение совести также ограничено полномочиями Господа как Судьи и не связано с Его волей. Совесть – это не голос Бога и не агент божественного правосудия.

¹ См.: Pierce C. Conscience in the New Testament. P. 21–28.

² Ibid. P. 29.

³ Вопрос о том, понимал ли апостол отрицательно или положительно состояние сознания, согласно фразе «чистая» / «нечистая» совесть или «добрая совесть», или всегда понимал *συνείδησις* как «инстанцию» суждения о поведении, остается гипотетическим. В любом случае, у ап. Павла такие выражения в посланиях не встречаются, а появляются в поздних (девторо-паулинах) его посланиях (ср. 1 Тим. 1, 5; 1, 19; 3, 9; 2 Тим. 1, 3; Евр. 13, 18).

Она даже не может обеспечить человека гарантией быть оправданным («но не этим я оправдан [δέδικαίωμα. – А. Р.]», ст. 4б) на Суде. Поэтому ап. Павел ясно дает понять, что Судья всем Господь (4в), который вынесет судебный приговор, далеко не связанный с упреками или суждениями совести¹.

Итак, в 1 Кор. 4, 4 συνείδησις определяется только лишь контекстом. Ввиду того, что для апостола здесь фраза «ἐμαυτῷ σύνοιδα» выступает нейтральной инстанцией, не классифицируя состояние знания о «добре и зле» (как морального аспекта), существительное, подразумеваемое ап. Павлом, тоже остается в нейтральном состоянии. В этом же ключе заметим, что апостол избегает многословных высказываний о совести, которая, как и каждая человеческая инстанция является относительной в связи с наличием у Господа прерогативы на Суд. Ответственность перед Ним учреждается положительно посредством отношения между Господом (Κύριος) и служителем (ὑπηρέτης) и не характеризуется только лишь совестью (συνείδησις). На совесть апостол не рассчитывает, но надеется на последнюю оценку от Господа, тем самым подчеркивая относительность самой совести, не устанавливая равенства между ней и Господом².

Стих 5: «^а Поэтому прежде срока не выносите приговор, пока не придет Господь, ^б Который прольет свет на скрытое во тьме и разоблачит сердечные намерения. ^в Вот тогда каждый получит похвалу от Бога». Наконец, в стихе 5 мы наблюдаем последовательное резюме ко всей перикопе. Каждое суждение людей должно быть отложено до срока (πρὸ καιροῦ) – Парусии («ἕως ἄν ἔλθῃ ὁ κύριος»)³. Совесть ап. Павла получает свою неприкосновенность только до Парусии: божественная эсхатологическая оценка исключает настоящий суд людей. Апостол выступает против всякой конкуренции между членами коринфской общины (ср. 1 Кор. 4, 6.7) и их ложной компетентности судить людей, так как для него это равноценно узурпации Христовой власти на ближайшем Страшном Суде (ср. Мф. 7, 1)⁴. Только Бог может вознаградить каждого согласно его делам («каждый получит свою награду по своему труду», 1 Кор. 3, 8.16), и только от Него апостол надеется получить свою похвалу⁵.

¹ См.: Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/1. S. 324–325.

² См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 207–213.

³ Mattern L. Das Verständnis des Gerichtes... S. 182 ; Schrage W. Op. cit. S. 325.

⁴ Кузнецова В. Н. Первое Письмо христианам Коринфа. Комментарий. М., 2007. С. 89.

⁵ Jewett R. Paul's Anthropological Terms... P. 431 ; Клаук пишет: «В эллинистической Римской империи или вообще в древней античной эпохе имелся обычай произносить публично общественную похвалу,

Стих 5б говорит о Божием суде как событии справедливости, в котором апостол выражается апокалиптически: все скрытое («τὰ κρυπτά») станет очевидным, и каждый человек откроется перед Господом (ср. Ис. 29, 15). Только Бог способен видеть глубокие, темные бездны человеческого сердца («φαιερώσει τὰς βουλάς τῶν καρδιῶν»), что является одним из главных убеждений ВЗ (ср. 1 Цар. 16, 7; 3 Цар. 8, 39; Прем. 1, 6; Сир. 42, 18). Под «сердечными намерениями» («τὰς βουλάς τῶν καρδιῶν») следует понимать всего человека с его мыслями и стремлениями (см. Рим. 2, 16)¹. Согласно 1 Кор. 3, 14.15 Божий суд представляется не только лишь как наказание, но и как место окончательного исцеления, оправдания грешника. Поэтому ап. Павел позитивно заявляет, что συνείδησις – это самосознание, надеющееся на Бога. Апостол пока радуется свидетельству своей совести, которая подтверждает, что он ходил в святости и честности перед самим собой и перед коринфской общиной².

Итак, в устойчивой фразе «ἐμαυτῷ σύνοιδα», использованной ап. Павлом в 1 Кор. 4, 4, следует понимать существительное συνείδησις, которое подразумевает совесть как автономную нейтральную судящую инстанцию, не являющуюся ни голосом Бога, ни представителем божественного правосудия или критерием «добра-зла», но принадлежащую к личности верующего. Однако на нее как собственное самосознание, ап. Павел всецело не рассчитывает. Ни вердикты других людей, ни его самосознание не могут проникнуть через подсознательные побуждения и позиции человека. Поэтому сомнительно мнение исследователя Пирса, который «συνειδέναί αὐτῷ» относил к сфере значений «знания вины», чье присутствие или действие болезненно отражается на сознающем человеке. Это не наблюдается в тексте. Такое значение συνείδησις можно усмотреть, вероятнее всего, в отрывке 1 Кор. 8.10, где апостол разбирает вопрос об идоложертвенном мясе.

3.4 Термин «συνείδησις» в 1 Кор. 8, 7–13

как одобрение людям, отличившимся в политике. Однако апостол это переворачивает» (Klauck H. J. 1 Korintherbrief: Kommentar zum Neuen Testament. Würzburg, 1992. Bd. 7. S. 37).

¹ Schottroff L. Der erste Brief ab die Gemeinde in Korinth. S. 67.

² См.: Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/1. S. 325–326.

В теме об идоложертвенном («Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων»)¹, которая занимает фрагмент 1 Кор. 8 – 11, 1, ап. Павел восемь раз использует термин «συνείδησις»: трижды в 1 Кор. 8, 7–13 и пять раз в 1 Кор. 10, 23 – 11, 1. Это говорит о том, что для него этот термин был ситуативно актуален и обусловлен возникшими обстоятельствами в коринфской общине. По мнению некоторых исследователей² это также объясняется щепетильностью коринфян к своей совести.

Представленный к разбору отрывок принадлежит к третьему разделу послания (см. 1 Кор. 7, 1 – 11, 1), основной темой которого является раскрытие вопросов о христианской жизни в языческом обществе. Именно с «Περὶ δὲ τῶν» (1 Кор. 8, 1) неожиданно вводится новая тема. Таким оборотом, как и в гл. 7, 1. 25, ап. Павел отсылает читателя к важному для христиан вопросу в общине. Апостол получает отзывы об одной из групп Коринфа, из-за поведения которой ему пришлось разбираться с ситуацией об идоложертвенном мясе в 1 Кор. 8, 1–13 и 1 Кор. 10, 10–25.

3.4.1 Общая характеристика 1 Кор. 8

Экскурс в историко-культурную ситуацию. После раскрытия тем о браке, разводах и безбрачии (см. 1 Кор. 7, 1–40) апостол продолжает отвечать на другие вопросы коринфян: имеет ли право христианин вкушать мясо, приносимое идолам в жертву? Угрожает ли такое вкушение идоложертвенного христианской вере? В I веке эти проблемы были особо острыми для христиан (ср. Рим. 14, 1–23; Деян. 15, 29).

Во времена апостола мясо, перед тем как попадало в трапезные храма (вкушение мяса нередко составляло часть языческого богослужения) или на столы общественных трапез, приносилось в жертву или посвящалось идолам. Некоторое количество такого мяса продавалось на рынке. Неизбежно почти каждый человек, за исключением нищих слоев населения, вступал в контакт с жертвенными культами в различных общественных ситуациях: будь то семейные или профессиональные торжества, посещение друзей и знакомых. Всего этого было трудно избежать особенно тогда, когда человек занимал публичную должность или принадлежал к высшему кругу общества.

¹ «Περὶ δὲ» – фраза, которая для ап. Павла является индикатором обсуждения нового предмета темы (Fotopoulos J. Food Offered to Idols // WUNT 2. Tübingen, 2003. P. 208).

² Gerland D. E. 1 Corinthians // BECNT. Grand Rapids, 2003. P. 394.

Большинство христиан принадлежало к низшим слоям населения, почему из-за недостатка денежных средств они с трудом могли позволить себе мясную пищу. Таких бедняков (также рабов и чужаков) привлекали народные угощения на публичных празднествах, на которых бесплатно раздавали мясную пищу. Там же поедалось принесенное в жертву мясо животных. Такие публичные угощения служили средством сплочения населения в римских городах и кормили наиболее бедные слои населения¹.

В языческих городах, где были большие еврейские общины, обычно имелись собственные рынки. Еврейские учителя единодушно считали недопустимым употреблять в пищу идоложертвенное мясо. Они считали, что принимая приглашения на языческие пиры, иудеи за пределами Палестины невольно ставят себя под угрозу впадения в грех идолопоклонства. Строгое следование этим предписаниям в целом осложняло их взаимоотношения с языческими партнерами и коллегами. Эта проблема представлялась еще более затруднительной христианам из язычников, у которых возникал вопрос: могут ли они встречаться на обедах со своими деловыми партнерами или коллегами, или являться в храм на прием, устроенный в честь бракосочетания кого-либо из родственников? Им надо было принять правильное решение.

В главах 8–11 ап. Павел терпеливо пытается навести порядок в отношениях между «партиями»² коринфской церкви по теме идоложертвенного. Вероятнее всего, как считают некоторые³, эта тема связана с предупреждением в 1 Кор. 5, 10–11 не иметь общения с идолослужителями. Правдоподобным является факт, что коринфяне написали в первом послании (I) о нарушениях ранних запретов ап. Павла (ср. 1 Кор. 5, 9). Поэтому апостол затрагивает тему, которая связана с 1 Кор. 10, 1–22 (запрет на вкушение идоложертвенного) и с 1 Кор. 10, 23 – 11, 1 (разрешение на вкушение). То есть две секции 1 Кор. 8, 7–13 и 1 Кор. 10, 1–22 указывают, что посещение языческого

¹ См.: Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий // Новый Завет. С. 400 ; Moriss L. The First Epistle of Paul to the Corinthians... P. 123–124 ; Отметим, что эти пиршества, как правило, устраивались за счет государственной казны, а также на средства частных лиц ; «В их честь ставили надписи, прославлявшие их щедрость», – отмечает И. Свенцицкая (Свенцицкая И. С. Ранее христианство: страницы истории. М., 1989. С. 97).

² Со временем в коринфской церкви возникло несколько христианских партий. В 1 Кор. 1, 12 ап. Павел говорит о четырех группах, в гл. 3, 4 – о двух, а в гл. 3, 22 – о трех. Наиболее напряженные отношения были между двумя «партиями»: ап. Павла (1 Кор. 1, 12; 3, 4–6, 22) и Аполлоса (1 Кор. 3, 4–6; 4, 6). Также была «партия» Петра (1 Кор. 1, 12; 3, 22) (см.: Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. С. 239–240).

³ Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians // NICNT. Grand Rapids, Mich., 1987. P. 378.

храма является ошибочным по двум причинам: оно выступает против любви (см. 1 Кор. 8, 7–13) и указывает на связь с демонами (см. 1 Кор. 10, 19–22).

Более того, жертвоприношение первоначально не было связано с рыночной пищей, а вкушалось как сакральная пища на культовых трапезах в языческих храмах. В этом смысле в 1 Кор. 8, 1 – 10, 22 поднимается вопрос против позиции коринфян, якобы имеющих «право» продолжать такую практику. Такая практика часто сопровождалась проституцией (гл. 6, 12–20), что было запрещено христианам, как с богословской точки зрения (гл. 10, 14–22), так и в этическом плане (гл. 8, 1–13). В итоге ап. Павлу пришлось использовать свою богословскую одаренность, чтобы ответить на вопрос о границах христианской свободы в контексте проблемы идоложертвенной пищи с целью наведения порядка в коринфской общине.

Итак, в коринфской церкви более образованные и социально привилегированные члены общины стали позиционировать себя как либеральная партия «сильных». Но эта партия «сильных» к выходцам из низших слоев, – своим собратьев христиан, стали относиться как к противоположной им партии «немошных» (слабых). Кем были эти «сильные» и «немошные»?¹

«Сильные» и «немошные»: введение в проблематику 1 Кор. 8, 1–6. В настоящее время большинство исследователей считает, что «сильные» – это те, которые обладали конгломератом разных умственных течений, что часто встречалось в языческой религиозности. Они являлись, вероятнее всего, теми христианами, кто опирался на свое знание и свободу, считая, что познали Духа Божия («пневматики») и вникли в истинные тайны веры Христа.

Определить, кем были «немошные» (слабые) и каких взглядов они придерживались, затруднительно. Из контекста известно, что они не обладали таким познанием, как сильные и были из бедных слоев населения. Здесь не следует понимать речь апостола как иронию, когда он их так именует. Исследователи² считают, что понятие «немошные» было устоявшимся определением среди христиан. У таких христиан возникало внутреннее противоречие из-за свободного вкушения «сильными»

¹ См.: Söding T. *Starke und Schwache. Der Götzenopferstreit in 1 Kor 8–10 als Paradigma paulinischer Ethik* // ZNW. 1994. № 8. S. 69–70.

² Schrage W. *Der erste Brief an die Korinther* // EKK. Bd. 7/2. S. 256.

идоложертвенного. По этой причине они внутренне погибали (гл. 8, 11), разочаровываясь в своей вере и надежде на эсхатологическое спасение.

Итак, идет ли речь ап. Павла об иудеохристианах или языкохристианах? В 1 Кор. 8, 7 акцент стоит на *συνείδησις* или на *συνήθεια* (привычка)? Если мы имеем в виду *συνήθεια*, то это наводит на мысль, что апостол подразумевает не привычку иудеев вкушать мясо, принесенное идолам¹, а вероятно, привычку тех, кто был из язычников, в прошлом принося жертву идолам (подробнее ниже). Вероятно, речь идет о языкохристианах («боящихся Бога»?), которые также могли находиться под влиянием еврейских традиций (напр., см. Числ. 25, 2; Втор. 12), отказываясь вкушать идоложертвенное. Они по-прежнему верили в существование богов и всяких господ, что подтверждает их немощность (слабость). Власть привычки сильнее, чем новое знание (ср. гл. 8, 4). У «старого» божества, считали они, существует власть над человеком². Поэтому апостол называет такое состояние «слабость совести», на которую они опирались³.

Отрывок 1 Кор. 8, 1–6 выполняет функцию *partitio* (деление): краткое оглавление или введение в проблематику, за которым изложена последовательная ясная аргументация. Для создания яркой картины, отвечая на вопросы коринфян, апостол прибегает к стилю диатрибы⁴.

¹ Фраза «ἕως ἄρτι» говорит, что «немощными» не могли быть иудеи (Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther. S. 183). Не согласимся с Кузнецовой о «христианах из евреев» (см.: Кузнецова В. Н. Первое письмо... С. 147–148).

² Schottroff L. Der erste Brief ab die Gemeinde in Korinth. S. 155.

³ См.: Söding T. Starke und Schwache // ZNW. Bd. 85b. S. 75–76 ; Lang F. Die Briefe an die Korinther. S. 111–112. Некоторые исследователи считают, что «немощные» – это иудеохристиане, которые внутренне не смогли отделиться целиком от обрядового закона (см.: Ролофф Ю. Введение в Новый Завет. С. 87). Но согласно контексту послания, и учитывая лексику текста, вряд ли можно согласиться с таким утверждением.

⁴ У ап. Павла диатриба выражалась в беседах с воображаемым оппонентом, «воспроизводивших в литературной форме те реальные диспуты, которые апостолу приходилось вести в его энергичной и дерзновенной миссионерской деятельности», – отмечает архим. Ианнуарий (см. подробнее о диатрибе: Ианнуарий (Ивлиев), архим. Диатриба в посланиях Апостола Павла / Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iannuarij_Ivliev/diatriba-v-poslanijah-apostola-pavla/ (дата обращения: 30. 08. 2016) ; Fitzmyer J. A. Romans... P. 91). В 1 Кор. 8, 1 – 11, 1 ап. Павел успешно обращается с двумя разными аспектами единственной проблемы, а именно, – к проблеме участия в жертвенных трапезах. Он обсуждает человеческий аспект (защищая «немощных») в гл. 8, 7 – 9, 27, богословский аспект (вкушение и сотрудничество с демонами) в гл. 10, 1–22. Это ведет к глобальному расположению аргументов апостола: Partitio (гл. 8, 1–3, 4–6); I Argumentatio а): refutatio (гл. 8, 7–13) и confirmatio (гл. 8, 14 – 9, 27), II Argumentatio б): refutatio (гл. 10, 1–13) и confirmatio (гл. 10, 14–22); Conclusio (гл. 10, 23 – 11, 1) (см.: Smit J. F. M. The Rhetorical Disposition of First Corinthian 8, 7 – 9, 27 // CBQ. 1997. Vol. 59. No.3/July. P. 476–477). Композиция 1 Кор. 8, 1 – 11, 1 по содержанию является наиболее логичной и принимается в работе.

В отрывке 1 Кор. 8, 1б–3 он образует программное вступление ко всему единству глав 8–14. Здесь ап. Павел объясняет коринфянам, что любовь (ἀγάπη) превосходит знание (γινῶσις) (заметим, что знание как таковое не отвергается). Либерально настроенные христиане своим лозунгом «все мы имеем знание» («οἴδαμεν ὅτι πάντες γινῶσι ἔχομεν», ст. 1) превозносились над другими. Далее, либо сам апостол называет их «сильными», либо они сами себя так именуют, отличаясь от «неможных» наличием у них знания и власти (ἐξουσία)¹. Вероятно, «сильные» могли быть уверены в недействительности идолов, признавая существование только Единого Бога (1 Кор. 8, 4). Поэтому они могли прилагать усилия, чтобы их немощные братья также вкушали идоложертвенное мясо и ощутили бы истинную свободу². Но их поведение апостол выражает использованием глагола (φυσιόω³), подчеркивая их высокомерие.

Несомненно, знание приносит свободу христианину (ср. 1 Кор. 7, 1), однако с другой стороны, этим знанием может попирается любовь между членами общины из-за собственного надменного состояния («ἡ γινῶσις φυσιοῖ»). Апостол такому состоянию противопоставляет любовь, которая созидательна (οἰκοδομεῖ) и не деструктивна, каким может быть знание. Любовь укрепляет церковное единство. Те, кто считает, что будто имеют знание, истинным знанием не обладают, так как пренебрегают любовью (ст. 2). А для тех, кто любит и знает Бога, Сам Бог самораскрывается в любви («οὗτος ἐγνώσται ὑπ' αὐτοῦ») в общине между братьями (ст. 3) (ср. Ам. 3, 2). Только в вере и любви люди могут ответить на Божию любовь, обращенную к ним (ср. Гал. 4, 9). Так называемые «знающие» коринфяне забыли о фундаментальных качествах христиан – скромности и благодарности⁴.

Стихи 4–6 начинаются с важного утверждения «знающих» коринфян: «мы знаем, что нет идола в мире, и что нет Бога, кроме Единого» («...οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς», ст. 4). Такое утверждение является «сердцевиной иудейского монотеизма («Символ веры

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 233–234 ; Концельман пишет: «ап. Павел корректирует два лозунга коринфян: один в стихе 1 из 1б–3, другой – в стихе 4» (Der erste Brief an die Korinther. S. 181).

² См.: Collins R. F. First Corinthians, SPS. Collegeville, Minn., 1999. Vol. 7. P. 321–322.

³ Надуваться, раздуваться, т.е. гордиться (Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1964).

⁴ Moriss L. The First Epistle of Paul to the Corinthians... P. 124–125 ; Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. С. 265 ; Söding T. Starke und Schwache... // ZNW. Bd. 85b. S. 72 ; Надо заметить, что апостол их не упрекает «сильных» потому, что они действовали от *bona fide* (чистосердечно), искренне.

Израиля» – формула « $\lambda\gamma\gamma\psi\tau\omega\upsilon\ \nu\eta\psi\iota$ », Втор. 6, 4)¹. Этим «сильные» оправдывали свое употребление идоложертвенной пищи. Как христианин ап. Павел может согласиться с таким умозаключением (ср. 1 Фес. 1, 9–10; Гал. 4, 8–10), но с другой стороны, он не согласен с тем, как его применяли коринфяне. Поэтому в общине постепенно появилось напряженная ситуация, как из-за такого категоричного отклонения идолопоклонства (см. 1 Кор. 10, 1–22), так и по причине откровенного признания «сильными» своей правоты в отношении к идоложертвенному мясу (см. 1 Кор. 10, 23–33).

Надо сказать, что взгляд «сильных» на идол был упрощенным. Несомненно, они были правы, что идол ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$) – «ничто». Однако если люди верят в них и позволяют проявлять им власть, то они ею пользуются (« $\kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\rho\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota\ \theta\epsilon\omicron\iota$ »). Апостол говорит, что есть бесчисленные боги и господа (« $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota$ »), которым люди подчиняются и вверяют себя. Здесь под «богами» ап. Павел, возможно, понимал демонов² (см. 1 Кор. 10, 20–22), которых люди почитали за богов и которым преподносили идоложертвенное (см. Втор. 32, 17). Строго говоря, ап. Павел не различал между « $\theta\epsilon\omicron\iota$ » и « $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\iota$ »³.

Итак, для ап. Павла существует только Единый Бог и Господь Иисус Христос⁴, Который противопоставляется всем мифически существующим богам и господам. Эти «боги» и «господа» были реальны для тех, кто в них верит⁵. Такое исповедание было актуальным для христиан Коринфа и его нужно было применять в жизни также в отношении к языческим жертвенным культам, не забывая о совести немощных братьев.

Основное содержание отрывка 1 Кор. 8, 7–13. В этом отрывке ап. Павел прибегает к стилю диатрибы, представленной в Таблице 2 в авторском переводе греческого текста 1 Кор. 8, 7–13 (см. параграф 3.4.2.), отвечая на вопросы «знающих» христиан. Апостол говорит, что не у всех такое знание ($\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$, 1 Кор. 8, 1), а,

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 236.

² Некоторые исследователи считали, что апостол различал $\theta\epsilon\omicron\iota$ и $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\iota$: первые являются греческими богами, а вторые – богами восточных религий. Однако для такой точки зрения нет веских оснований (Moriss L. The First Epistle of Paul to the Corinthians... P. 126).

³ Eckstein H.-J. Op. cit. S. 236.

⁴ Такое фундаментальное исповедание Павла (ст. 6) происходило, вероятнее всего, из крещального богослужения. «Бог – причина и цель всех вещей, а Иисус Христос – посредник в творении, что говорит о Его предсуществовании (см. Притч. 8, 27–30; Прем. 9, 9)» (Moriss L. Op. cit. P. 125–127). Кстати, пневматики понимали крещение как момент передачи Духа. Это абсолютизировало процесс крещения и умаляло спасение всех верующих «во Христе» (ср. гл. 1, 14–16) (Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. С. 240).

⁵ Подробно о сущности мифа см. в книге А. Ф. Лосева «Диалектика мифа», (СПб, 2016).

следовательно, не все ощущают такую свободу рассматривать идолов, как ничто. Есть немощные братья, которые еще не поднялись до такого знания (гл. 8, 7). В этом разделе мы впервые встречаемся с употреблением апостолом понятия совести / συνείδησις (ср. гл. 8, 10.12) «немощных», защитником которой выступает он сам. Боязливые христиане в Коринфе еще не могли внутренне отказаться от своего языческого прошлого: в их сознании мясо неизбежно ассоциировалось с идолопоклонством. Но «сильные» не имели проблем с совестью, которая давала им автономную свободу. В стихе 7, несомненно, подразумевается упрек «немощным»: апостол желает вывести их из чрезмерной боязливости¹.

В стихе 8 мы видим, как ап. Павел выражается устами «сильных» о пище (продолжение диатрибы): *«Но пища же нас не приближает к Богу»*, – говорят они. Вкушение пищи (βρώμα) для «сильных» – это не борьба за какой-то особый принцип. Вероятно, «немощные» угрожали «сильным» судом Божиим за их либеральное поведение. Но апостол соглашается с «сильными», что пища для спасения не имеет никакого значения. Между тем, несмотря на такое разумное утверждение «сильных», апостол указывает им, что их свобода ограничена действием совести «немощных» (ст. 9) (ср. Рим. 14) и не соблазняла (πρόσκομμα) бы последних к чему-то плохому. Здесь он иронически употребляет глагол «созидать» (οἰκοδομέω), говоря «сильным», что их поведение для провозглашения христианской свободы не научит «немощных», а напротив, поставит их в опасное положение – действовать против их собственной совести. Ап. Павел упрекает «сильных»: в том, что из-за их знания погибает (ἀπόλλυται) их брат по вере, за которого также умер Христос (ст. 11). Здесь апостол уже переходит к прямому обращению к «сильному» на «ты» («σός»). Такое высокомерное поведение «знающего сильного» ведет к греху против Христа («εἰς χριστὸν ἀμαρτάνετε», ст. 12). Знание «сильного» не созидает, а разрушает общинные отношения, поэтому апостол резко заявляет, что он сам готов всецело отказаться от мяса, чтобы не соблазнить ближнего (ст. 13; ср. Рим. 14, 21). Итак, ап. Павел соглашается с таким знанием, однако для него «любовь к Богу и к человеку, взаимная любовь между членами общины, превращающая их в новую семью»² важнее всякого знания.

¹ Moriss L. The First Epistle of Paul to the Corinthians... P. 127.

² Кузнецова В. Н. Первое Письмо христианам Коринфа. Комментарий. С. 144.

3.4.2 Богословско-экзегетический анализ 1 Кор. 8, 7–13

Филолого-текстологические замечания к 1 Кор. 8, 7–13.

Таблица 2 – 1 Кор. 8, 7–13 в греческом оригинале и в переводе на русский язык с указанием наличия вероятной диатрибы.

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition	Авторский перевод. – <i>A. P.</i>
<p>⁷ Ἄλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνώσις· τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὐσα μολύνεται.</p> <p>⁸ βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παρίστησιν τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν.</p> <p>⁹ βλέπετε δὲ μή πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν. ¹⁰ ἐὰν γάρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γνώσιν ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον, οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθута ἐσθίειν; ¹¹ ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῆ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν. ¹² οὕτως δὲ ἁμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε. ¹³ διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω.</p>	<p>⁷ [Павел:] – Однако не у всех такое знание. Некоторые же до сих пор по привычке к идолу едят пищу как идоложертвенное, и совесть их, будучи немощной, оскверняется.</p> <p>⁸ [Коринфяне:] – Но пища же нас не приближает к Богу: если мы воздерживаемся, ничего не теряем, если же вкушаем, ничего не приобретаем¹.</p> <p>⁹ [Павел:] – Смотрите же, чтобы это ваше право не стало камнем преткновения для немощных. ¹⁰ Ведь если кто-то увидит тебя, обладающего «знанием», возлежащим в капище, разве его совесть как немощного не будет ли расположена к вкушению идоложертвенного? ¹¹ Вот и гибнет из-за твоего «знания» этот немощный брат, ради которого умер Христос. ¹² А согрешая так по отношению к братьям</p>

¹ Андрей Десницкий предлагает свой авторский перевод этого стиха, который яснее передает мысль ап. Павла, чем, например, перевод еп. Кассиана (Безобразова): 8б «... если не станем есть, ничего не лишимся, и если станем, ничего не приобретем» (Десницкий А. Перевод 1–е послание Коринфянам [Сайт] // Новый Завет, общедоступный перевод Десницкого, 2014–2015. URL: <http://bible.by/nt-desnitsky-op/read/53/08/> (дата обращения: 01.09.2016).

Продолжение Таблицы 2

	<p>и нанося урон их немоцной совести, вы согрешаете по отношению ко Христу.</p> <p>¹³ Поэтому, если пища становится причиной падения моего брата, то не буду есть мяса вовек, чтобы не сбить с пути брата моего.</p>
--	---

Разработана автором

Отметим наиболее существенные разночтения в рукописях. В стихе 7 мы обнаруживаем, что в рукописях κ^2 D F G m (Majority Text) стоит фраза «συνειδήσει τοῦ εἰδώλου» вместо συνιηθεία как в NA27. Исследователи¹ отмечают, что это ассимиляция, поэтому следует читать «συνήθεια» вместо «συνείδησις», так как последнее в родительном падеже является *lectio difficilior* (трудным чтением) и не имеет параллельных аналогов в других местах у ап. Павла. Далее, в стихе 8 на основе упомянутых рукописей BYZ глагол παρίστημι стоит в Ind. Preas., а в NA27 – в Ind. Fut. (παραστήσει). Данное различие может быть в дальнейшем существенным для понимания текста. Поэтому, забегаая вперед, отметим, что в согласии с большинством мнений текстологов, глагол παρίστημι основательнее понимать в тексте в Ind. Preas, как в BYZ.

Кроме того, глагол ἀπόλλυμι в стихе 11, употребленный в Preas. Ind. пассивного залога (ἀπόλλυται: \mathfrak{P}^{46} , κ^* , A (B)F, G, 33 latt) как в NA27, лучше подходит по смыслу².

Стих 7: «Ἄλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις· τινὲς δὲ τῇ συνιηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθεινῆς οὖσα μολύνεται».

– «γνῶσις»³ (subst. f. singl. Nom.) в НЗ часто употребляется со значениями «познание», «знание», «ведение», «рассудительность», «разумение». Артикль ἡ указывает, что речь идет о каком-то конкретном знании.

– «συνιηθείᾳ» (subst. f. singl. Dat. от συνήθεια¹) используется в НЗ (ср. Ин. 18, 39) со значениями «обычай», «привычка», «обыкновение». Все значения здесь подходят по смыслу в переводе стиха 7.

¹ Jewett R. Paul's Anthropological Terms... P. 422 ; Fitzmyer J. A. First Corinthians... P. 344.

² Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians... P. 377.

³ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 421 ; Клеон Л. Р. – младший, Клеон Л. Р. III Новый лингвистический и экзегетический ключ... С. 583.

– «εἰδώλου» (subst. n. singl. Gen. от εἶδωλον²) употребляется в НЗ со значениями «идол», «изображение», «образ». Разумеется, в авторском переводе используется «идол».

– «εἰδωλόθυτον»³ (adj. n. singl. Nom.) используется в посланиях ап. Павла только в 1 Кор. в смысле жертвоприношения идолам. Гордон Фи замечает, что слово «εἰδωλόθυτον» скорее происходит из эллинистического иудаизма⁴ (ср. ἱερόθυτον в 1 Кор. 10, 28).

Во фразе «ἡ συνηθεία ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου» слово «идол» стоит в единственном числе, свидетельствуя, что проблема и причина всецело не в идолопоклонстве, а в преданности и лояльности к богу (богам)⁵.

– «ἐσθίουσιν» (vb. Ind. Preas. Act. 3rd person pl. от ἐσθίω⁶) часто встречается в НЗ и переводится значениями «есть», «питаться», «пожирать», «истреблять». Для нашего перевода используется значение «есть».

– «ἡ συνείδησις» в этом послании согласно NA27 используется восемь раз: в 1 Кор. 8, 7.10.12 и в 1 Кор. 10, 25.27.28.29. Этот термин будет рассмотрен в ходе осмысления стихов 7–13.

– «ἀσθενής»⁷ (adj. f. singl. Nom.) употребляется в НЗ со значениями «неможный», «слабый», «больной» и т. д. Определение «неможный» лучше объясняет веру коринфян.

– «μολύνεται» (vb. Ind. Preas. Pass. 3rd singl. μολύνω⁸) употребляется в НЗ со значениями «пачкать», «морать», а также «религиозно и морально оскверняться», как в настоящем стихе⁹.

Стих 8: «βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν».

– «βρῶμα»¹⁰ (subst. n. singl. Nom.) употребляется в НЗ со значениями «пища», «еда», «яства». Здесь «апостол использует это слово в широком контексте»¹, – указывает Гордон Фи.

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1715.

² Ibid. P. 483.

³ Ibidem.

⁴ Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians... P. 357.

⁵ Ibid. P. 379.

⁶ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 449.

⁷ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 256.

⁸ Ibid. P. 1142.

⁹ Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. S. 258.

¹⁰ Цыганков Ю. А. Указ. соч. С. 418.

– «παρίστημι» (vb. Ind. Preas. Act. 3rd singl. от παρίστημι²) используется в НЗ со значениями «ставить», «предоставлять», «являть», «доказывать». Шраге³ отмечает, что «παρίστημι» употребляется как технический термин в смысле «приводить кого-либо к судье».

– «ὕστερούμεθα» (vb. Ind. Preas. Pass. 1st pl. от ὑστερέω⁴) в НЗ часто употребляется со значениями «опаздывать», «отставать», «недоставать», «нуждаться», «терять». По контексту лучше подходит значения «недоставать», «нуждаться», а также «терять».

– «περισσεύομεν» (vb. Ind. Preas. Act. 1st pl. от περισσεύω⁵) в НЗ используется со значениями «изобиловать», «быть в избытке», «преумножать», «превосходить», «приобретать». По смыслу контекста можно использовать любое из представленных значений.

Стих 9: «βλέπετε δὲ μή πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν».

– «ἐξουσία»⁶ (subst. f. singl. Nom.) употребляется в НЗ с множеством значений. Укажем некоторые из них: «возможность», «свобода», «право», «сила», «привилегия», «полномочия». В нашем случае ἐξουσία подразумевает ἐλευθερία/ος, то есть – свободу (см. 1 Кор. 9, 1.19 и 10, 29)⁷.

– «πρόσκομμα»⁸ (subst. n. singl. Nom.) употребляется шесть раз в НЗ со значениями «препятствие», «преткновение», «отступничество», «соблазн». Синоним πρόσκομμα дается в стихе 13 в слове «σκανδαλίζω». Эти понятия ссылаются на причину совершения человеком греха.

Стих 10: «ἐὰν γάρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γνώσιν ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον, οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθута ἐσθίειν;».

– «εἰδωλείῳ» (subst. n. singl. Dat. от εἰδωλεῖον⁹) единожды встречается во всем корпусе НЗ со значениями «языческий храм», «капище»¹⁰.

¹ Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians... P. 382.

² Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1340.

³ Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. S. 258.

⁴ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1905.

⁵ Ibid. P. 1387.

⁶ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 443.

⁷ Fee G. D. Op. cit. P. 384.

⁸ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1517.

⁹ Ibid. P. 483.

¹⁰ Это термин появляется в LXX (см. Дан. 1, 2, 1 Езд. 2, 7; Макк. 1, 47, 10, 83 и т.д.). Исследователи высказывают разные мнения по использованию этого слова. Одни говорят, что у ап. Павла этот термин сравнивается с Астартой (см. 1 Цар. 31, 10, LXX), как ссылка на храм Астарты, другие – он

– «κατακείμενον» (vb. part. Preas. mid. или Pass. depon. m. singl. Acc. от κατάκειμαι¹) встречается в НЗ со значениями «ложиться», «болеть», «возлежать». Во многих языческих храмах торжественные залы использовались не только для пиров, но и для проведения других разного рода мероприятий².

– «οὐχί»³ (adv.) переводится обычно такими значениями «не», «нет», «вместо того... чтобы», «никак», «никаким образом». В данном стихе это наречие, вероятно, используется, чтобы ввести вопрос, на который ожидается ответ «да».

– «οἰκοδομηθήσεται» (vb. Ind. Fut. Pass. 3 singl. от οἰκοδομέω⁴) в НЗ встречается в значениях «созидать», «сооружать», «назидать», «наставлять», «поучать».

Стих 11: «ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῆ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν».

– «ἀπόλλυται» (vb. Ind. Preas. Pass. 3rd singl. от ἀπόλλυμι⁵) в НЗ переводится такими значениями «губить», «уничтожать», «предавать смерти», «истреблять», «погибать», «терять». К тексту лучше подходит «гибнуть» или «погибать».

– «ἀσθενῶν» (vb. part. Preas. Act. Nom. m. singl. от ἀσθενέω⁶) в НЗ часто используется и переводится значениями «быть слабым», «болеть», «изнемогать», «испытывать недостаток». Здесь причастие выступает субстантивом от ἀσθενέω, поэтому под ἀσθενῶν нужно понимать «неможных» коринфян.

– «ἀπέθανεν» (vb. Ind. Aor. act. 3rd singl. от ἀποθνήσκω⁷) обычно переводится в НЗ значениями «погибать» и «умирать», которые подходят к нашему переводу.

Стих 12: «οὕτως δὲ ἀμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν εἰς Χριστὸν ἀμαρτάνετε».

– «ἀμαρτάνοντες» (vb. part. Preas. Act. Nom. m. pl. от ἀμαρτάνω¹) часто употребляется в НЗ и переводится значениями «не попадать в цель», «грешить», «ошибаться», «преступать закон».

сопоставляется с Серапионом (капищем, посвященное Серапису), третьи – с культом Исиды, Анубиса, что было найдено в папирусах. Есть также мнение, что это слово связано с имперским храмовым культом Кесаря (см.: Gerland D. E. 1 Corinthians. P. 393–394).

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 893.

² Клеон Л. Р.-младший, Клеон Л. Р. III. Новый лингвистический и экзегетический ключ... С. 584.

³ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 499.

⁴ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1204.

⁵ Ibid. P. 207.

⁶ Ibid. P. 256.

⁷ Ibid. P. 199.

– «τύπτοντες» (vb. part. Preas. Act. Nom. m. pl. от τύπτω²) в НЗ переводится словами «бить», «ударять»; у классиков Ксенофонта и Геродота – «жалить», «колоть». В переносном смысле означает «наказывать», «оскорблять». Это глагол будет с особым вниманием рассмотрен в ходе объяснения отрывка.

Стих 13: «διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω».

– «διόπερ»³ (cop.) как союз употребляется всего трижды в НЗ и только у ап. Павла здесь и в (см. 1 Кор. 10, 14; 14, 13). Это переводится как «по этой причине», «именно потому», «следовательно». Данный союз связан с глаголом σκανδαλίζω.

– «σκανδαλίζει» (vb. Ind. Preas. Act. 3rd singl. от σκανδαλίζω⁴) в НЗ употребляется у ап. Павла только в 1 Кор., 2 Кор. 11, 29 и в Рим. 14, 21. Это слово переводится как «ловить», «заманивать», «сбивать с пути», «искушать», «оскорблять» и «раздражать». В древности оно означало «ловить в ловушку», «быть приманкой», но в нашем месте подходят значения «быть причиной падения», «камнем преткновения», «сбить с пути».

– двойное отрицание «οὐ μὴ» означает «и никогда (ср. Мф. 26, 35; 16, 22)»⁵.

– «κρέα» (subst. n. pl. Acc. от κρέας⁶) в НЗ употребляется только у ап. Павла и означает мясо животных (ср. Рим. 14, 21)⁷.

– «τὸν αἰῶνα» (subst. m. singl. Acc. от αἰών⁸) часто употребляется в НЗ и переводится как «век», «эпоха», «вечность», «вселенная» и другими значениями.

Оборот «ἵνα μὴ» выражает цель⁹.

Объяснение 1 Кор. 8, 7–13. Во всей части от гл. 8, 1 до гл. 14, 40 ап. Павел преимущественно объясняет, что ἀγάπη и οἰκοδομή для общины важнее их γνῶσις и ἐξουσία. Вследствие этого в девятой главе он показывает себя в качестве примера, когда подчиняет свое право / власть (ἐξουσία) и свободу (ἐλευθερία) интересам Евангелия («διὰ τὸ εὐαγγέλιον», ст. 23), чтобы больше приобрести новых членов общины («τοὺς πλείονας κερδήσω», ст. 19). Таким образом, апостол последовательно раскрывает в главах 8 и 10,

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 77.

² Ibid. P. 1835–1836.

³ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 428.

⁴ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1604.

⁵ Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians... P. 657.

⁶ Цыганков Ю. А. Указ. соч. С. 475.

⁷ Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians... P. 389.

⁸ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 45.

⁹ Клеон Л. Р. -младший, Клеон Л. Р. III. Новый лингвистический и экзегетический ключ... С. 584.

что понимается под «законом Христа» («ἔννομος Χριστοῦ», 1 Кор. 9, 21). Все это неизбежно подводит читателя к обсуждению острых вопросов в общине в отношении пиров, совершаемых в помещениях храма (гл. 8, 1–13), идолопоклонства (гл. 10, 1–22) и продаваемого на рынке идоложертвенного мяса (гл. 10, 23 – 11, 1)¹.

Стих 7: «Однако не у всех такое знание. Некоторые же до сих пор по привычке к идолу вкушают пищу как идоложертвенное, и совесть их, будучи немощной, оскверняется». Ап. Павел продолжает диалог, высказав, что безудержная практика права не дана коринфской церкви («οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γυνῶσις»). Немощные братья помимо их веры в единого Бога («εἰς θεὸς») еще верили в существование демонов. Следствием отказа от употребления идоложертвенного мяса стало их признание «Единого Бога», к Которому они уже обратились («как вы обратились от идолов к Богу, чтобы служить Ему, Богу живому и истинному», 1 Фес. 1, 9). Апостол одобряет их принципиальный отказ от богов и демонов (ср. 1 Кор. 10, 1–22) и заповедывает сильным отказываться от вкушения мяса в присутствии «немощных».

«Слабые» члены общины имели привычку (συνήθεια), которая не означает здесь как в 1 Кор. 11, 16 просто привычку и традицию. В ней подчеркивается субъективный смысл (особая коннотация!) – «самопривыкание», которое обычно перерастает в обычай (гл. 11, 16). Здесь апостолом используется дательный причинный, который указывает на основание, почему так поступали «немощные»². Это основание, согласно ап. Павлу, заключается в том, что у каждого человека есть совесть, суждения которой могут расходиться, так как они зависят от имеющегося знания или от уровня знаний в уме (νοῦς). Если вышестоящие нормы сознания у «немощных» предварительно определены дохристианским прошлым через обычай / привычку, то они, следовательно, рассматривают мясо жертвы, не как «сильные», – просто как мясо (κρέας) (ст. 13), – а как идоложертвенное мясо («ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν», ст. 7). Потребление такого мяса снова вводит их в зависимость от богов или демонов. Они верят, что за идолами стоят реальные духовные существа³, что ведет их к отпадению от «единого Бога»⁴.

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 234.

² См.: Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. S. 255–256.

³ «... they have not ceased to believe in the reality of the spiritual beings behind idols» (Barret C. K. A Commentary on The First Epistle to the Corinthians. P. 194).

⁴ Schrage W. Op. cit. S. 255 ; Кузнецова В. Н. Первое Письмо христанам Коринфа. С. 147.

То, что ап. Павел употребляет полемическую еврейскую форму «εἰδωλόθυτον», а не «ἱερόθυτόν», как в 1 Кор. 10, 28, которую обыкновенно использовали греки, говорит о его иудейских корнях. Тем более наименования εἶδωλον и εἰδωλόθυτον были знакомы, очевидно, «сильным» (гл. 8, 4; 10, 19). Однако он ни в коем случае не хочет ставить под сомнение проблему «немошных». Он исходит из реальности, которая стоит за идолом, и резко предостерегает общину в 1 Кор. 10, 14–22 от последствий идолопоклонства: не быть «общниками бесов» («κοινωνία τῶν δαιμονίων», гл. 10, 20). Апостол согласен с «сильными» в том, что идоложертвенное мясо по себе не должно представлять никакой угрозы для верующего до тех пор, пока оно для него является лишь творением, принадлежащим Богу. Поэтому они – «сильные» – свободны от ассоциаций с идолопоклонством (гл. 10, 26). В этом отношении ап. Павел принципиально не исключает возможности участия в общественном празднике в языческом храме (гл. 8, 10). Однако с другой стороны, ему надо было учитывать, что некоторые верующие были зависимы от своего прошлого и видели в этом опасность идолопоклонства (εἰδωλολατρία, гл. 10, 14). Теперь же для совести «немошного» идоложертвенное означает идолопоклонство¹.

Слово «συνείδησις». В стихе 7 мы впервые встречаемся со словом «συνείδησις», для которого ап. Павел не дает никаких определений. Ученые² считают, что этот термин ввел не апостол, а коринфяне, которые использовали его в своих посланиях к нему (ср. Рим. 14).

Поведение «немошного» ведет к проблеме с его совестью, которая ясно вырисовывается глаголами: μολύνω (ст. 7), τύπτω (ст. 12) и ἀπόλλυμι (ст. 11). Первые два глагола ап. Павел «использует почти как синонимы»³: они указывают на болезненное осквернение. Третий глагол подчеркивает внутреннюю боль, угрызение⁴. Несмотря на такие смыслы, текст нам не говорит, что эти три глагола показывают впоследствии появление «чувства вины» и «боли» нечистой совести, а скорее они выражают отношения с Христом (ст. 11.12), которые находятся под угрозой разрушения. Здесь апостол описывает инстанцию совести с двух сторон. С одной стороны, она находится в

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 240.

² «syneidesis has been introduced into the discussion of idol-meat not by Paul but by the Corinthians» (Dale B. Martin. The Corinthian body. P. 180).

³ «... employs them almost as synonyms...» (Pierce C. A. Conscience in the New Testament... P. 81).

⁴ Gerland D. E. 1 Corinthians. P. 383.

определенной автономности и объективности по отношению к человеку, заявляя о себе самой в поведении человека. С другой стороны, человек сам лично себя осуждает через совесть, которая призывает его к ответственности. Поэтому в стихе 12 она выступает как немощная (ἀσθενής), и весь человек является немощной личностью (ἀσθενῶν, ст. 10.11). Здесь апостол, говоря о «συνείδησις ἀσθενής», выражается скорее в *pars pro toto*, то есть имеет в виду человека как согрешившую перед Богом личность. Этим апостол подчеркивает осквернение перед Богом, а не просто возникновение чувства вины, приводящее к пониманию συνείδησις в 1 Кор. 8, 7б в смысле «нечистой совести» или как «угрызение совести» (ср. у Пирса)¹.

Апостол приводит совесть как инстанцию в связи с состоянием оскверненности. Эта инстанция наблюдает за соответствием в человеке правильного знания хорошему поведению. Поэтому она является в то же время и инстанцией ответственности: если нет гармонии между знанием (ценностями) и делами, то человек оскверняется. Что касается чувств немощных, то после совершения непопустительных поступков эти чувства могли быть разными, но какими, – апостол нам не сообщает, хотя можно также предположить возникшую боль в человеке.

Было ли наименование «немощные» и «немощная совесть» первоначально использовано «сильными» в пренебрежительном тоне, – точно нельзя сказать. Во всяком случае, апостол не делает акцент на этом качестве христиан и на их заблуждении или греховности, а заостряет внимание на оказании им помощи. Что касается употребления «немощный», то ап. Павел не критикует таких христиан, а призывает «сильных» чувствовать ответственность по отношению к ним. Такая опасность также угрожает и «сильным» (см. 1 Кор. 10, 14–22), даже если вопрос о вкушении мяса их не касается. Речь идет не о субъективной всечувствительности совести, а о том, что она сообщает «немощному» об угрозе разрушения общения с Христом («κοινωνία τοῦ χριστοῦ»), из-за установления контакта с «богами». В дальнейшем апостол апеллирует только к вниманию «сильных» и ни в коем случае не пытается преуменьшать проблему, поскольку есть опасность идолопоклонства! Таким образом, он может категорически отказывать «сильным» в обсуждении о возможности участия в идолопоклонстве и склонении немощного брата к вкушению того, что для него принадлежит еще к области

¹ Maurer C. Συνείδησις // ThDNT. Vol. 7. P. 915.

демонической сферы. Впрочем, категорически отвергая принципиальное право и свободу «сильных» в вопросе вкушения идоложертвенного, он соглашается с таким вкушением (см. 1 Кор. 10, 23–33), чтобы не противоречить самому себе¹.

Итак, «συνείδησις ἀσθεϊῆς» говорит о том, что весь человек немощен, и «сильные» должны быть внимательны к этому. Но это еще не указывает на то, что функция совести слаба, поскольку она точно сообщает о соответствии или несоответствии поведения «немощного» его установленным критериям. Более того, это касается заявленных норм в уме, которые показывают такое вкушение мяса как идолопоклонство ввиду недостаточного знания и прочного укоренения в привычках прошлого. Поэтому под «συνείδησις» можно понимать как воспринимающе-активное самосознание², которому угрожает внутренний раскол. Если самосознание (осознание) осуждает себя, то этим она устанавливает границы для проявления твоей свободы³.

Стих 8: «^a Но пища же нас не приближает к Богу: ^b если мы воздерживаемся, ничего не теряем, если же вкушаем, ничего не приобретаем». В этом стихе мы слышим как бы голос «сильных» о нейтральности вопроса о вкушении идоложертвенного. Выражение «οὐ παραστήσι» не следует понимать в футуристическом смысле как *terminus technicus* языка судопроизводства⁴. Как мы уже выше упомянули, глагол παρίστημι следует переводить в Preas. Ind. Это говорит принципиально о том, что пища не приближает к Богу, что подчеркивается специальными глаголами в остальной части стиха 8б⁵. Пара глаголов «περισσεύειν» и «ὕστερεῖσθαι», подчеркивающих материально-экономическое состояние ап. Павла, в стихе 8 возможно указывает на харизматические дары (ср. 1 Кор. 1, 7: «так что вы не нуждаетесь в каком-либо даровании»; гл. 14, 12). Поэтому, говоря об изобилии и недостатке этих даров, апостол утверждает, что к дарам нас не приближает ни вкушение, ни воздержание. Следовательно, как говорит Шраге: «вкушение и воздержание не приводят ни к убытку или потере, ни к какому-либо преимуществу в состоянии быть «*coram deo*» или быть на высоком харизматическом уровне»⁶.

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 242–243.

² У Гордна Фи она выступает как «моральное самосознание» (Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians... P. 381).

³ Eckstein H.-J. Op. cit. S. 243.

⁴ Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther. S. 183.

⁵ Eckstein H.-J. Op. cit. S. 244.

⁶ Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. S. 260.

Стих 9: «*Смотрите же, чтобы это ваше право не стало камнем преткновения для немощных*». Этот стих начинается с того, что апостол увещевает «сильных»: «*смотрите*» (βλέπετε)¹. Здесь снова мы непременно слышим ответ на коринфский лозунг (ср. гл. 6, 12)², к которому ап. Павел мудро прибегает. Ответ апостола состоит в том, что, по его мнению, «сильным» следует распоряжаться своей свободой и правом как они желают, но так, чтобы через свои действия их свобода не стала преткновением (прόσκομμα) (ср. Рим. 14, 13.21)³ для совести и веры «немощных». Подражая «сильным», «немощные» устанавливали свою собственную мораль мерой всех вещей⁴. Поэтому с одной стороны, апостол защищает права всех членов общины (ср. 1 Кор. 10, 23). С другой же стороны, он подчеркивает долг христианина отказаться от своего права на свободу ради любви к брату (гл. 8, 1), а значит – к Христу (гл. 8, 11.12). Для апостола «жизнь вместе» в общине является целью спасения, проявлением той любви, которую проповедовал Иисус⁵.

Стих 10: «^a *Ведь если кто-то увидит тебя, обладающего «знанием», возлежащим в капище, ^b разве его совесть как немощного не будет ли расположена к вкушению идоложертвенного?»*. Апостол описывает один из трех возможных случаев вкушения идоложертвенного (ср. 1 Кор. 8, 10; 10, 25.27), которое было приготовлено в храме, будучи съедобным для «сильного». Здесь употребляется языческое капище («ἐν εἰδωλείῳ»). «Речь идет об общественном мероприятии, которое могло происходить не только в частном доме (гл. 10, 27), но и в помещениях храма»⁶. Посредством «ἐάν», а также, в согласии со всем ходом мысли, становится очевидным, что в данном примере речь идет только о возможной, а не о регулярной или намеренной встрече «сильных» с «немощными». «Сильный» может проявить свою власть, но апостол считает, что это должно быть сделано без намеренной провокации⁷.

Выше мы уже говорили о слове «οἰκοδομηθήσεται», которое на простой взгляд не представляет трудностей к пониманию. Однако при глубоком анализе этого слова возникают трудности к пониманию его значения. Некоторые думают, что в стихе 10

¹ Ср. 1 Кор. 3, 10; 10, 12; 16, 10; Гал. 5, 15; Флп. 3, 2.

² Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians... P. 384.

³ Это слово, вероятно, получило свое происхождение из LXX и передается понятием «σκάνδαλον» (ср. Рим. 9, 33; 1 Пет. 2, 8) (Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // EKK. Bd. 7/2. S. 261).

⁴ Ibid. S. 262.

⁵ Fee G. D. Op. cit. P. 385.

⁶ Ibid. P. 386.

⁷ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 246.

апостол имеет в виду специальный оборот речи «сильных», то есть так называемое «правило свободы», которое ап. Павел цитировал из их письма. Но ни стиль места, ни содержание не позволяют так думать в контексте «диатрибного» диалога апостола¹. Для понимания слова «οἰκοδομεῖν» необходимо использовать другие места НЗ, где оно лучше раскрывается. Например: «*назидайте один другого*» («οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα», 1 Фес. 5, 11); «*любовь назидает*» («ἀγάπη οἰκοδομεῖ», 1 Кор. 8, 1); «*но не все назидает*» («ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ», 1 Кор. 10, 23). Эти примеры помогают нам определить данное понятие в контексте (гл. 8, 1 – 14, 40), которое в стихе 10 используется в отрицательном смысле. В 1 Кор. 8, 1 и 10, 23 это понятие стоит в противоположности к γνώσις и ἐξουσία и является определяющим ко всему отрывку (гл. 8, 1 – 14, 40). Поэтому на основе приведенных примерах мы видим, что глагол «οἰκοδομέω» в стихе 10 лучше переводить как «располагать к...» (в смысле воодушевлять) или «наставлять», и рассматривать его как иронию апостола². Епископ Кассиан (Безобразов) учел этот момент в своем переводе 1 Кор. 8, 10.

Фразу «Εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτον» следует определять через «ὡς εἰδωλόθυτον» (ст. 7). В этой фразе подчеркивается, что «неможный» вкушает мясо как (ὡς) идоложертвенное, что равноценно участию в идолопоклонстве (см. 1 Кор. 10, 14–22). Поэтому фраза ап. Павла в стихе 10б указывает на настоящую ответственность «сильного» помогать нуждающемуся «неможному», который как брат по вере не должен погибнуть из-за идолопоклонства³.

Итак, в стихе 10 мы снова встречаемся с συνείδησις «неможного». Было бы беспочвенно отделять здесь совесть от личности «неможного», в том смысле, что она «воодушевляется» образом поведения «сильного», а личность остается слабой. Такое положение возможно тогда, когда нет единства между человеком и его совестью. Не будем забывать, что совесть всегда судит на основании принятых норм личностью. Если наблюдается дисгармония, когда человек в своем поведении не поступает согласно установленным нормам, тогда совесть указывает как раз на это возникшее противоречие. Поэтому апостол в стихе 10 подчеркивает немощность личности вместе с

¹ Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther. S. 184.

² См.: Jewett R. Paul's Anthropological Terms... P. 422.

³ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus... S. 247 ; Lang F. Die Briefe an die Korinther. S. 112.

его совестью, функции которой всегда действуют безотказно вне зависимости от слабости человека, его немощного знания и сознания норм¹.

Стих 11: «*Вот и гибнет из-за твоего «знания» этот немощный брат, ради которого умер Христос*». Как данный стих, так и последующий стих 12 говорят об осквернении совести («μολύνεται συνείδησις»), вследствие чего поведение «сильного» ведет к гибели «немощного»² (союз γάρ является объяснением иронии в вопросе в ст. 10³).

Принимая текстологические замечания для стиха 11, глагол ἀπόλλυται следует переводить в Preas. Ind. Такой вывод мы делаем, исходя из логики всего рассматриваемого контекста 1 Кор. 8, 1–13: напр., к этому подводит логическая взаимосвязь стихов 7 и 12. Ап. Павел ожидает гибели «немощного» именно сейчас, в настоящее время, как следствие из дел «сильного»⁴. Апостол ни в коем случае не понимает глагол ἀπόλλυται морально в смысле нравственной порчи «немощного», или психологически, как погибели от боли, причиненной совестью⁵. Для такого понимания нет оснований думать. По убеждению апостола на карту поставлено само спасение «немощного», поскольку «сильные» и «немощные» находятся в общении с Христом («κοινωνία τοῦ Χριστοῦ», 1 Кор. 10, 16), который умер за каждого члена общины (ср. Рим. 14, 15: «μη <...> ἀπόλλυε» – «не... губи»)⁶.

Весь стих 11 показывает как ап. Павел в важных вопросах всегда делает резкие заключения: «*значит Христос напрасно умер*» (Гал. 2, 21); «*Христа распятого*» (1 Кор. 1, 23); «*Ибо слово о кресте...*» (1 Кор. 1, 18). Он снова возвращает «сильных» к теме Креста, имея в виду то, что из-за их проявления свободы погибает брат по вере, что ставит под сомнение спасительное действие Христа⁷.

Стих 12: «*А согрешая так по отношению к братьям и, нанося урон их немощной совести, вы согрешаете по отношению к Христу*». Здесь апостол обращается ко всей общине, в которой «сильные» согрешают (ἁμαρτάνετε), истязая совесть немощных. Ап.

¹ Eckstein H.-J. Op. cit. S. 248 ; Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. S. 265.

² Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians... P. 387.

³ Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther. S. 185.

⁴ Между тем можно подумать на основании (см. 1 Кор. 3, 15; 5, 5), что апостол здесь подразумевает вечную погибель «немощных», а глагол ἀπόλλυται перевести эмфатически. Но весь дальнейший контекст склоняет нас к мысли, что он говорит о настоящем времени, в котором всегда есть возможность измениться и поменять свое поведение.

⁵ Pierce C. A. Conscience in the New Testament... P. 81.

⁶ Schrage W. Op. cit. S. 266.

⁷ Fee G. D. Op. cit. P. 388.

Павел делает заключение к предыдущему стиху 11, и логика провозвестия тогда получается следующей: если «согрешая по отношению к братьям», тогда «согрешаете по отношению к Христу» (ст. 12) (ср. Мф. 25, 45)¹.

Фраза «наносит урон их немощной совести» («τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν») снова вводит понятие «συνείδησις» как немощной (ἀσθενοῦσαν). Для понимания здесь συνείδησις необходимо обратить внимание на глагол «τύπτω». Как уже выше упоминалось, в классических трудах этот глагол имеет особые переносные значения и часто используется в выражениях «колющей боли» или «угрызении совести» (ср. у Геродота в «История» кн. III: 64, 1: «ἔτυψε ἡ ἀληθειή τῶν τε λόγων», этот глагол переводится в переносном смысле как «осенять / поражать»² при появлении страха)³. Однако в стихе 12 не говорится о боли в сердце или боли от собственной совести, но указывается, что «сильные» наносят урон совести «немощных», из-за чего у последних возникает вопрос об отношении их к Христу. Таким образом, нам необходимо принять значения τύπτω как «нарушать, вредить, наносить урон»⁴. Такими значениями обычно описываются наказания в Священном Писании: Исх. 7, 27; 1 Цар. 24, 17; Езек. 7, 6; 2 Макк. 3, 39; Деян. 23, 3а. Поэтому ап. Павел, вероятно, здесь использует глагол «τύπτειν» со значениями «ранить, наносить урон», которые влекут за собой уничтожение (ἀπόλλυται, ст. 11) «немощного» в общине Бога. Апостол подразумевает не субъективное сознание «немощного», а его объективное положение перед Богом⁵.

В то время как при использовании «φολύιεται» (ст. 7) акцент больше делается на вине и нечистоте «немощного», а причастием «τύπτοντες» (ст. 12) подчеркивается, прежде всего, насилие и бесцеремонность «сильного», то глагол «ἀπόλλυται» (ст. 11) уже указывает на уничтожающее последствие для веры «немощного». Отсюда ясно, что в стихе 12 апостол обозначает уже всю личность человека, принимая во внимание его совесть как немощную. Совесть здесь можно рассмотреть как инстанцию контроля или надзора над наличием соответствия поведения человека ценностям нормы, перед которыми верующий ответственен в самом себе – осознанно как христианин, – и перед

¹ Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians... P. 389.

² Переводчики переводят эту фразу так: «правдивость этих слов сразу осенила» или «ему сразу стало ясно» (Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. Кн. 3. С. 158).

³ Вспомним также место из LXX, в котором говорится о муже Елкана, спрашивающего свою жену Анну о скорби ее сердца: «καὶ ἵνα τυπτεῖ σε ἡ καρδία σου» (1 Цар. 1, 8).

⁴ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 251.

⁵ Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // EKK. Bd. 7/2. S. 267.

Господом. Вследствие этого, состояние «пораженности» совести является показателем разрушения всей личности в ее сознательном отношении к Христу¹.

В итоге, можно с уверенностью утверждать, что грех «сильного» страшен и скандален как минимум в двух моментах: во-первых, это разрушает спасительное дело Христа; во-вторых, это касается его харизматического дара, который получен посредством дел спасения Христа. Но такой дар может пагубно повлиять как на самого «знающего» носителя, так и на собрата, к которому не проявляется любовь со стороны знающего. Там, где дары абсолютизируются, там они будут влиять демонически, становясь причиной появления веры в идолов.

Стих 13: «^a Поэтому, если пища становится причиной падения моего брата, ^b то не буду есть мяса вовек, чтобы не сбить с пути брата моего». На основании данной серьезной ситуации, возникшей в коринфской церкви, ап. Павел делает заключение ко всему сказанному. Он видит для «сильных» только единственный возможный выход из такой ситуации: относиться к «неможным» с уважением и не употреблять своего права на свободу там, где возможно повреждение самосознания ближнего (ср. 1 Кор. 9, 12). Поэтому касательно пищи апостол радикально заявляет: «не буду есть мяса вовек» («οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα», ст. 13б), чтобы не стать причиной падения брата по общине (ср. Рим. 14, 21)². Здесь апостол использует слово «мясо» (κρέας), чтобы намекнуть «неможному», что для него и «сильных» мясо, даже если съедается независимо от культового праздника трапезы, не представляет общение с демонами и не влечет за собой идолопоклонство. С другой стороны, в этом стихе апостол строит речь таким образом, чтобы показать на собственном примере «сильным» как при содействии Евангелия («διὰ τὸ εὐαγγέλιον», гл. 9, 23) можно употребить собственную свободу (право, власть), не причиняя вреда собратам (гл. 8, 9.13). Поэтому уже в девятой главе ап. Павел не делает разрыва в аргументации, а иллюстрирует нужные для него понятия (ср. «ἀγάπη οἰκοδομεῖ», гл. 8, 1), как единственное решение для снятия напряжения в общине³.

Итак, в ходе экзегезы выявлено, что термин «συνείδησις» лучше объясняется контекстом. При рассмотрении в контексте 1 Кор. 8 понимание συνείδησις как

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 252.

² См.: Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. S. 267–268.

³ См.: Eckstein H.-J. Op. cit. S. 254 ; Lang F. Die Briefe an die Korinther. S. 112–113.

автономной «нечистой» совести, приводящей к боли, – исключается. С другой стороны, этот термин нельзя понимать как сознание Бога или знание о Нем, или сознание идолов (демонов) как настоящих и могущественных существ. Это привело бы к тому, что совесть лишала бы ее носителя воли, будучи зависимой от власти божества (см. 1 Кор. 8, 7). Также ошибочно здесь представлять совесть как норму, которая определяла бы, что рассматривать в поведении человека принципиально добром, а что – злом (ср. ум).

В рамках контекста понятно, что инстанция совести ссылается только на поведение человека и должна судить его на основании уже принятых критериев. Данная инстанция судит верующих при их ответственности по отношению к Богу, через их собственную самооценку. Совесть здесь является именно сознательной инстанцией и связана с верой и знанием (ср. Рим. 14, 1). Поэтому под «συνείδησις» подразумевается самосознание, сознание, размышление, оценка мыслей и желаний, намерение, с которым действует человек. «Немощная» же совесть – это совесть, которая стала неспособной выполнять вышеперечисленные задачи. Если ранить такую совесть христианина, бесчувственно ввергая его во всякие сомнения, касающиеся его системы взглядов, то это приведет к уменьшению ее эффективности или вовсе повредит ее (гл. 8, 12). Такой поступок объективно будет не только нападением на взгляды христианина, но и субъективно – на всего человека. Следовательно, результаты такого разрушительного действия налицо: испытание для «немого» в виде камня преткновения (гл. 8, 9), разрушения (гл. 8, 11), и, в конце концов, – крушения (гл. 8, 13). «Немощные» не размышляли о себе, о своих собственных действиях, а слишком легко устремились вперед, за самонадеянностью «сильных», теряя свою целостность и становясь запятнанными в своем собственном самосознании.

3.5 Выражение «διὰ τῆς συνείδησις» в 1 Кор. 10, 25–29

В отрывке 1 Кор. 10, 23 – 11, 1 ап. Павел заканчивает тему «идоложертвенного». В этом фрагменте он продолжает беседу с той же группой коринфян, которые выставляли свою христианскую свободу, реализуя ее своим участием в трапезах языческого храма (гл. 8). Апостол на своем собственном примере, о котором он заявил еще в гл. 8, 13, уже показал, что христианская свобода обнаруживается в самоограничении человека ради

ближнего (см. 1 Кор. 9, 1–23). Он как апостол имел право получать вознаграждение для своей миссии от церковной общины, но этим правом он не пользуется, а как миссионер, завоеывая для Евангелия новых членов церкви, добровольно становится для всех рабом (ср. 1 Кор. 9, 19–23).

Действительно, партия «сильных» «праздновала» свою свободу, но апостола смущает их большая самоуверенность, самонадеянность (см. 1 Кор. 10, 1–13). На собственном примере, возвращая «сильных» к истории народа Божия, записанной в Писании, он показывает, что наслаждение собственными привилегиями не гарантирует входа в окончательное благословение (*«отцы наши были все под облаком и все перешли через море... Но не ко многим из них благоволил Бог»*, гл. 10, 1–5). Многие в прошлом были похотливыми (ст. 6), идолопоклонниками (ст. 7), безнравственными (ст. 8), искушали Господа (ст. 9), роптали и поэтому были истреблены Богом (ст. 10). Апостол привел этот образ для наставления «сильных» (ст. 11), которые забыли об этом, и призывает: *«избегайте идолослужения»* (ст. 14).

Итак, ап. Павел затрагивает важную тему свободы в христианской общине, которая касается не только отношений между христианами внутри общины, но и их богослужebной жизни. Для апостола было несовместимо участие «сильных» в языческой трапезе и в трапезе Господней (см. 1 Кор. 10, 16–22). Таким поведением они себя компрометировали в глазах остальных членов общины. Поэтому в 1 Кор. 10, 23 – 11, 1 апостол богословски решает возникшую между христианами проблему свободы.

3.5.1 Общая характеристика 1 Кор. 10, 23 – 11, 1

Как в 1 Кор. 8, 1–13, так и в 1 Кор. 10, 23 – 11, 1 речь идет не о культовых (ср. гл. 10, 1–22), а об общественных контактах. Употребление в пищу идоложертвенного на храмовых трапезах было абсолютно запрещено, так как это считалось идолопоклонством¹. Однако купленное на рынке идоложертвенное, которое, по видимому, апостол сам вкушал (ср. 1 Кор. 9, 19–23), необходимо было рассматривать иначе. Итак, здесь затрагивается вопрос о вкушении мяса, продаваемого на рынке, и

¹ Robertson A., Plumber A. The First Epistle of St. Paul to the Corinthians // CEC. Edinburgh, 1961. P. 198.

часть которого прежде могла быть посвящена идолам или забита жрецами¹. Возникает вопрос: стоит ли вкушать такое мясо? Ответ на этот вопрос лежал в плоскости свободы.

В 1 Кор. 10, 23–30 ап. Павел подчеркивает право на свободу (ἐλευθερία). Но для того, чтобы в общине не было несдержанного проявления власти со стороны «сильных» и осуждения – со стороны «немошных» (гл. 10, 29), нужно было принимать друг друга («немошного в вере принимайте и не спорьте о мнениях», Рим. 14, 1.3), проявляя любовь (ср. Рим. 14, 15)². Для коринфян истинным основанием для христианского поведения было знание и власть / право, однако для ап. Павла – любовь и свобода. Знание и власть ведут к гордости, что сбивает человека с христианского пути. Такая позиция ведет к эгоизму: делать то, что нравится. Любовь же и свобода ведут к созидательности – истинному христианству, определяющим фактором которого является польза другому, – к спасению (ст. 33). На этой позиции сам апостол пытается стоять (ср. 1 Кор. 9, 20–22), так как в этом он видит образец миссионерского поведения Самого Христа. В этом заключается миссионерская ответственность христианина³.

3.5.2 Богословско-экзегетический анализ 1 Кор. 10, 25–29

В отрывке 1 Кор. 10, 25–29 в очередной раз мы встречаемся с исследуемым нами понятием συνείδησις, которое ап. Павел употребляет четыре раза (ст. 25.27.28.29), и представлено в авторском переводе в Таблице 3.

Филолого-текстологические замечания к 1 Кор. 10, 25–29.

Таблица 3 – 1 Кор. 10, 25–29 в греческом оригинале и в переводе на русский язык.

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition	Авторский перевод. – А. Р.
²⁵ Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν. ²⁶ τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς.	²⁵ Все, что на рынке продается, ешьте, ничего не исследуя из-за совести, ²⁶ «ведь Господня земля и наполнение ее».

¹ Wolff C. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Auslegung der Kapitel 8–16. Berlin, 1982. S. 58.

² Kampling R. Gewissen. S. 221.

³ Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians... P. 477–478.

Продолжение Таблицы 3

<p>²⁷ εἴ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν. ²⁸ ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο ἱερόθυτόν ἐστιν, μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν. ²⁹ συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐτέρου. ἵνατί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως;</p>	<p>²⁷ Если кто-нибудь из неверующих пригласит вас, и вы пожелаете пойти, ешьте все, что вам предложат, ничего не исследуя из-за совести. ²⁸ Если кто-то скажет вам: «Это от храмовой жертвы», – то не вкушайте, ради того, кто сообщил вам это, и ради совести; ²⁹ совесть же имею в виду не свою, а другого: ибо для чего должна быть судима моя свобода совестью другого?</p>
--	--

Разработана автором

В стихе 27 в NA27 указывается, что в западных рукописях (D*, F, G, it vg^{mss} sa) присутствует «εἰς δείπνον» (на ужин, на пир), что хорошо подходило бы по смыслу. Но в тексте древних рукописей нет такого словосочетания. В стихе 28 слово «ἱερόθυτον» (Ϝ⁴⁶, κ, A, B, H, 1175*, 1739* b sa; Ambst) сообразовалось в εἰδωλόθυτον (C, D, F, G, Ψ 33, 1739^c, 1881, Majority text, lat.) в 8, 1.4.7 с остальной частью традиции. Разберем значимую лексику отрывка.

Стих 25: «Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν».

– «Πᾶν» (adj. n. singl. Ind. Acc. от πᾶς¹) в Библии это слово переводится обычно словами «всякий», «каждый»; «весь», «целый». В тексте используется значение «все».

– «μακέλλῳ» (subst. n. singl. Dat. от μάκελλον²) используется единожды и только здесь. Это слово имеет значения «прилавок» или «магазин на рыночной площади», где продается мясо или другие продукты, например: рыба, фрукты, хлеб и другое³. Поскольку храм располагался вблизи рынка, то часто на нем продавали только жертвенное мясо (Lietzmann, Cadbury, Barret, Schrage). С другой стороны, могло продаваться и мясо, которое не соприкасалось с языческим культом⁴. В прошлом

¹ Вейсман А. Д. Греческо-русский Словарь. Столб. 960–961.

² Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1074.

³ Schrage W. Der erste Brief an die Korinther... S. 465. Во все времена ситуация могла быть разной.

⁴ Некоторые исследователи полагали, что продажа жертвенного и обычного мяса разделялась, по причине разной стоимости: жертвенное мясо было дороже по цене. Вайс и Экштайн утверждали, что на

исследователями¹ утверждалось, что слово μάκελλον перешло из римского лексикона (напр. macellum²) в греческий язык. Но в настоящее время археология думает иначе: в г. Эпидавре еще в 400 г. до н.э. эллины уже употребляли это слово.

– «πωλούμενοι» (vb. part. neut. singl. Preas. Pass. Acc. от πωλέω³) у ап. Павла используется только здесь со значениями «продавать», «торговать», «обменивать». Любое из этих значений может подходить по смыслу.

– «διὰ τὴν συνείδησιν»: об этом выражении будет подробно сказано ниже.

Стих 26: «τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς».

Этот стих является цитатой из Пс. 23, 1: «τοῦ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς» (LXX). Здесь апостол добавляет союз «γὰρ». Данный союз объясняет основание для действия. Фраза «τοῦ κυρίου» по происхождению своему является эмфатической⁴.

– «πλήρωμα»⁵ (subst. neut. singl. Nom.) у ап. Павла используется чаще в Рим. 11, 12.25; 13, 10; 15, 29⁶. Данное слово обычно переводится значениями «наполнение», «содержание», «полнота», «сумма», «масса», «толпа». У апостола это слово часто имеет значение полноты и наполнения.

Стих 27: «εἴ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν».

– «εἴ» обозначает реальную возможность: субъектом этого придаточного является «τις τῶν ἀπίστων», а объектом ὑμᾶς, который принимает предикаты «καλεῖ» и «θέλετε πορεύεσθαι»⁷.

– «καλεῖ» (vb. Ind. Preas. Act. 3 singl. от καλέω¹) обычно переводится значениями «звать», «призывать», «созывать», «называть», «приглашать». Очевидно, что в данном стихе говорится о приглашении верующего на пир².

рынке продавалось только идоложертвенное мясо. Исследователи высказываются по-разному, но будет справедливо утверждать, что ситуация на рынке вероятно могла меняться из года в год. Поэтому две точки зрения могут сосуществовать в зависимости от исторической ситуации (Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians... P. 783).

¹ Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther. S. 216 ; Thiselton A. C. Op. cit. P. 782.

² Macellum сам по себе был одним из известных магазинов на римских и греческих рынках, что доказано руинами в Помпеи и подтверждено другими раскопками. В Коринфе также была обнаружена латинская надпись «macellum» (Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians... P. 490).

³ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1560.

⁴ Клеон Л. Р. младший, Клеон Л. Р. III. Новый лингвистический и экзегетический ключ... С. 593.

⁵ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1420.

⁶ Это слово присутствует также в поздних посланиях ап. Павла (см. Еф. 1, 10.23; 3, 19; Кол. 1, 19; 2, 19).

⁷ См.: Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. S. 462.468.

– «ἀπίστων» (adj. m. pl. Gen. от ἄπιστος³) употребляется в НЗ со значениями «неверный», «неверующий». Ап. Павел использует это слово только в 1–2 Кор. и обозначает неверующих язычников (ср. 1 Кор. 6, 6; 10, 27; 2 Кор. 4, 4; 6, 14–15)⁴.

– «παρατιθέμενον» (vb. part. Preas. pass. Acc. neut. singl. παρατίθημι⁵) у ап. Павла употребляется единожды. Это слово имеет значения «подавать на стол», «передавать», «предлагать», «использовать». По смыслу лучше подходит значение «предлагать».

– «ἀνακρίνουτες» – (см. разбор 1 Кор. 4, 4).

– «διὰ τὴν συνείδησιν» – данная фраза будет подробно рассмотрена ниже.

Стих 28: «ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο ἱερόθυτόν ἐστιν, μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον τὸν μὴνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν».

– «εἴπῃ» (vb. Aor. Act. 3 singl. от λέγω⁶) в Библии обычно переводят данный глагол значениями «говорить», «сказать»; «считать».

– «ἱερόθυτόν» (adj. n. singl. Nom. от ἱερόθυτος⁷ (εἰδωλόθυτόν)) во всей Библии используется только у ап. Павла. Это прилагательное обозначает «идоложертвенное».

– «μηνύσαντα» (vb. part. Aor. Act. Acc. m. singl. от μηνύω⁸) апостол употребляет его только здесь. Этот глагол имеет значения «делать известным», «сообщать», «показывать». В контексте этого стиха «μηνύω» подразумевает частную беседу.

Стих 29: «^a συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου. ^b ἵνατί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως;».

– «ἐλευθερία»⁹ (subst. f. singl. Nom.) у ап. Павла употребляется еще в 2 Кор. 3, 17; Гал. 2, 4; 5, 1.13. Данное слово обозначает свободу, независимость, разрешение.

Стих 29а объясняется с глаголом «λέγω», где апостол имеет сначала в виду совесть отрицательно («Совесть же я разумею не свою»), а с союзом «ἀλλὰ» начинается положительное высказывание о ней (другого). В стихе 29б субъектом является «ἡ ἐλευθερία μου», который не должен быть объектом суда («κρίνειν») другой совестью¹⁰.

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 866.

² Клеон Л. Р. младший, Клеон Л. Р. III. Указ. соч. С. 593.

³ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 404.

⁴ Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians...P. 298.

⁵ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1327.

⁶ Цыганков Ю. А. Указ. соч. С. 448.

⁷ Там же. С. 433.

⁸ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1128.

⁹ Ibid. P. 532.

¹⁰ Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // EKK. Bd. 7/2. S. 462.

Объяснение 1 Кор. 10, 25–29. Для того чтобы комментировать отрывок 1 Кор. 10, 25–29, необходимо сначала обратиться к контексту (гл. 1 Кор. 10, 23 – 11, 1), начав именно со стиха 23. Следует заметить, что стихи 23.24 следует понимать в связи с 1 Кор. 8, 1–3 как программное вступление к следующему абзацу. Ап. Павел в стихе 23 продолжает ход мысли (гл. 8, 1–13) диатрибой, подхватывая лозунг б, 12а: «*Всё мне позволено, но не всё приносит пользу*»¹. Но при этом он не использует личного местоимения «μοι»: «*Всё позволено, но не всё приносит пользу*» (23а). В отличие от гл. б, 12, где стоит «οὐ πάντα συμφέρει» (ср. Сир. 37, 28а) и апостол говорит об индивидуальном доминировании совести, то здесь он использует другой глагол «οἰκοδομεῖ», относящийся ко всей коринфской общине².

Надо сказать, что стихи 23 и 24 получают свое развитие и вывод в стихе 33 (о пользе другим: «*συμφέρον τῶν πολλῶν*») (ср. гл. 12, 7). Речь идет о пользе свободы для другого человека (ἕτερος). С одной стороны, христианин не нуждается ни в чем («*все полезно*»), но он не должен ограничивать свободу других, как об этом говорится в стихе 24 (ср. гл. 13, 5: «οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς»). Он свободен («*сильный*») не эгоистично для себя самого – эгоизм должен уйти, – а радикально – для другого («*немощного*»). Для христианина такое поведение принципиально рассматривается как обязанность внимательного отношения к другому человеку³.

Возвращаясь к «*πάντα οἰκοδομεῖ*», отметим ее синонимичность «*πάντα συμφέρει*». Такая параллель означает, что «*созидать / строить*» несет пользу другим. Этот важный глагол «*οἰκοδομεῖω*»⁴ означает, прежде всего, созидание общины (ср. гл. 8, 1.10). Главным же «*строителем*» христианской общины выступает любовь (гл. 8, 1) – мера свободы христианина (ср. Флп. 2, 1–11)⁵.

¹ Отметим, что некоторые исследователи (Fee) отрывок 23–33 рассматривают в хиастической структуре: А (23–24) – критерий о пользе для других, Б (25–27) – личная свобода в еде, В (28–29а) – ограничение собственной свободы ради других, Б' (29б–30) – защищенность личной свободы, А' (31–33сл.) – спасение для всех. Такую структуру можно подразумевать, так как в ней центральным критерием является В (28–29а), как ограниченность личной свободы ради других, отражая замысел ап. Павла (Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians... P. 478).

² Fitzmyer A. J. First Corinthians... P. 399.

³ Schrage W. Der erste Brief an die Korinther... S. 463 ; Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis... S. 256.

⁴ Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther. S. 215 ; Fee G. D. Op. cit. P. 479.

⁵ Lang F. Die Briefe an die Korinther. S. 130. Ввиду того, что еврейская этика отрицала вкушение идоложертвенного мяса, а коринфское сознание не руководствовалось значением ветхозаветных инструкций (ср. гл. 4, 6), то свободу вкушения идоложертвенного иудеохристианство не могло пропагандировать, а 1 Кор. 6, 9–11 и гл. 12, 2 говорят нам о большинстве языкохристиан в коринфской общине (Wolff G. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. S. 59).

Итак, по примеру Иисуса Христа (гл. 11, 1) христианский поиск (ζητεῖν) заключается в пользе другому (см. Рим. 15, 1–3; Флп. 2, 4), что означает истинное проявление власти и знания¹. Поэтому истинная христианская свобода означает – быть свободным своим поведением во Христе.

Стих 25: «^a Все, что на рынке продается, ^b ешьте, ничего не исследуя из-за совести». В стихе 25 говорится о мясе, которое продается на рынке («ἐν μακέλλω»). Согласно стиху 28, где речь идет о возможности узнать происхождение мяса, вытекает, что на рынке продавали как идоложертвенное, так и обычное мясо (см. Isenberg, «The Sale of Sacrificial Meat»).

В данном стихе для нас важно устойчивое выражение «διὰ τὴν συνείδησιν». Понимание этого оборота связано с вопросом контекста всего отрывка гл. 10, 23–33. Каков смысл призыва ап. Павла в стихе 25б? Либо апостол желает обосновать этим выражением подход, почему не надо исследовать мясо, – просто вкушать и ничего не спрашивать? Или он вскрывает мотивацию коринфян, которая могла бы побудить их узнать о происхождении мяса²? Для ответа на эти и другие вопросы помогают некоторые весомые аргументы ведущих современных специалистов.

Мнения специалистов: экскурс в исследование проблематики. Некоторые (напр., Pierce, Maurer)³ в стихе 25 видели открытую свободу. Пирс, поняв слова апостола, писал: «Если бы вы обнаружили, что это было идоложертвенное мясо после того, когда уже съели, то вы бы нанесли урон своей совести»⁴. Он снова предлагает понимать συνείδησις только как «нечистую совесть», которая приносит боль. По мнению Пирса, апостол стремится освободить «немоцного» от ненужной боли, причиненной ему посредством очень осознанной, чрезмерно щепетильной совести. Поэтому фразу «διὰ τὴν συνείδησιν» стиха 25 можно понимать как «из-за совести (дискомфорта или боли, которые могли бы появиться) избегать задавать вопросы»⁵. Маурер⁶ отмечает, что

¹ Schottroff L. Der erste Brief ab die Gemeinde in Korinth. S. 191.

² Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 257.

³ См.: Pierce C. Conscience in the New Testament. P. 60–75, 75–83.

⁴ «If you were to discover that it was idol–meat, after you had eaten it, then you would suffer conscience» (Ibid. P. 76).

⁵ Ibid. P. 76–77.

⁶ Maurer C. Συνείδησις // ThDNT. Vol. 7. P. 915.

апостол советует «неможным» отказаться от исследования пищи, так как это может привести к чрезмерному требованию к собственной личности.

Исследователь Джевет¹ считает, что смысл стиха 25 и оборота «διὰ τὴν συνείδησιν» заключается в том, чтобы выразить желание апостола убедить немощных христиан радикально преодолеть свою щепетильность. При покупке мяса они должны руководствоваться принципом: «Господня земля и наполнение ее» (ст. 26) и осуществить свободу Евангелия по принципу «πάντα [μοι] ἔξεστιν», не спрашивая о происхождении пищи. Однако если они обнаруживают, что вкушаемая еда есть жертвенная (ср. стихи 28–29), то должны воздержаться, чтобы не осквернить свою совесть.

Итак, при рассмотрении этих и других мнений исследователей стиха 25 у нас возникают вопросы в понимании συνείδησις в «διὰ τὴν συνείδησιν»: в-первых, речь идет о совести (сознание / самосознание) «неможного», вкушающего мясо, или «сильного»?²; во-вторых, к кому ап. Павел обращается в стихе 25, используя выражение «διὰ τὴν συνείδησιν»?

Принимая во внимание категоричное уточнение συνείδησις в стихе 29 при учете 1 Кор. 8, логичным было бы предположить, что апостол имел в виду совесть собрата-христианина (см. слово «ἕτερος» в стихах 24.29). Поэтому стих 25 не может трактоваться, как попытка обхода совести через вкушение мяса с целью не обременять ее, как бы закрывать глаза и вкушать мясо. Апостол признает правоту «сильных», высказавших лозунг в стихе 23 (ср. 8, 1–4). Здесь показана не попытка обхода συνείδησις, а призыв к «сильным» не выносить какого-либо приговора о покупаемом мясе, чтобы исключить всякое беспокойство совести «неможных». Требование «ешьте» («ἔσθίετε») направлено не к «неможным», учитывая однозначность в стихах 23 и 28, а к «сильным». Поэтому мы видим, что сам контекст говорит, что апостол обращается к «сильным» (ср. С. F. G. Heinrici), но касается συνείδησις «неможных»³. Если бы он обращался к «неможным», то он бы еще в гл. 8, 7 снабдил бы их необходимым знанием (ср. ст. 26).

В свете сказанного становится очевидным, почему фразу «μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν» следует понимать как «не задавая вопросы из-за сознания /

¹ Jewett R. Paul's Anthropological Terms... P. 428.

² Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians... P. 340.

³ См.: Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. P. 466–467.

самосознания» или как «не нужно судить ради сознания / самосознания кого-либо». Слишком активная сознавательная деятельность, направленная на себя, компрометирует свободу, исходящую от действующего Христа как Господа. Поэтому, когда много о себе тревожных мыслей, выраженных щепетильным самосознанием, тогда происходит повреждение христианской свободы, что угрожает новой неволею – страстью все морализировать, когда мораль выступает в качестве идола¹.

Итак, в главе 10 нам не следует понимать «συνείδησις» как ссылку на моральное осознание собственных действий. Такое представление неубедительно, поскольку ап. Павел не говорит, что «немогущий» борется с некоторой мучительной моральной дилеммой – съесть ли или не съесть, – а затем уступает лучшему ее моральному разрешению². Прислушаемся к мнению исследователей (Horsley, Maurer, Eckstein, Willis), которые здесь под словом «συνείδησις» понимали сознание / осознание. Более того, лучше всего по этому вопросу заявили ученые Гуч [P. Gooch]³ и Гарднер [P. Gardner]⁴, понимая *συνείδησις* как самосознание, которое действует в зависимости от принятого человеком убеждения или нормы. Поскольку такое понимание соответствует выводам из анализа 1 Кор. 8, то взгляд *συνείδησις* Гучем и Гарднером подтверждает совершенное нами исследование отрывка 1 Кор. 10. Такое самосознание бывает слишком озабоченным в вопросе о себе. Поэтому «немогущий» имеет «немогущую совесть» («ἀσθενῆς συνείδησις»).

«Немогущая совесть», как пишет Экштайн, является неспособной адекватно выполнять важные задачи: адекватно осознавать, размышлять, оценивать мысли, желания и принимать в соответствии с этими процессами нужные решения для дальнейшего поведения. Некорректное принятие решения «сильным» влечет к удару по совести немогущего брата (ср. 1 Кор. 8, 12), то есть к «нападению» на всего человека. Результаты же такого разрушительного действия объективны: слабый опыт христианской жизни «немогущего» – причина его падения (гл. 8, 9), разрушения (гл. 8, 11), и наконец, крушения в вере (гл. 8, 13)⁵. Гарднер понимал фразу «ἀσθενῆς συνείδησις» как «недостаточное знание самого себя относительно других». «Немогущие» были слабы

¹ Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians... P. 643.

² Gerland D. E. 1 Corinthians. P. 393.

³ Gooch W. P. 'Conscience' in 1 Corinthians 8 and 10 // New Testaments Studies. Vol. 33. Issue 2. April 1987.

⁴ Gardner D. P. The Gifts of God and the Authentication of a Christian: An Exegetical Study of 1 Corinthians 8–11, 1 / reprint. 2017.

⁵ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 258–260.

в самовосприятии самих себя относительно общины и «поэтому неправильно принимали решения для своего поведения»¹. Следовательно, мнения Гуча, Гарднера, а также Экштайна вполне доходчиво и корректно объясняют фразу «ἀσθενῆς συνείδησις».

Стих 26: *«ведь Господня земля и наполнение ее»*. В стихе 26 ап. Павел теперь дает основание для своей либеральной позиции по этой проблеме, цитируя Пс. 24, 1: «τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς»². Процесс ἀνακρίνω является излишним, и апостол доказывает это верою в сотворение Богом всего бытия. Вероятно, он подразумевает под «κύριος» Воскресшего Христа – Господина вселенной: «κύριος τῆς γῆς» (гл. 10, 26)³. Используя строки этого псалма, апостол игнорирует вопрос о ритуальном различии между чистым и нечистым, что было немислимым для любого набожного еврея! Этим ап. Павел оправдывает употребление в пищу всех продуктов. Такое оправдание утверждается мыслью: Бог – окончательный источник пищи, если даже она продается на рынке. Он как бы хочет сказать, что не пища важна, а то, в какой ситуации находится христианин, какую он избрал меру для своего поведения (см. 1 Кор. 3, 21)⁴.

Если в 1 Кор. 10, 14–22 речь шла об идолослужении в языческом храме, когда вкушалось идоложертвенное, то приглашение в гл. 10, 27.28 касается приватной трапезы в частном доме⁵.

Стих 27: *«Если кто-нибудь из неверующих пригласит вас, и вы пожелаете пойти, ешьте все, что вам предложат, ничего не исследуя из-за совести»*. Приглашения от неверующих язычников на трапезу были возможны (ср. гл. 9, 20–22: принятие такого приглашения было законным), поскольку христиане из язычников в прошлом имели друзей, и связи с прошлым часто сохранялись (ср. 5, 10). В отличие от стиха 25 ап. Павел в стихе 27 формулирует условное предложение (реальную возможность), за которым стоит прагматический вопрос: имеет ли смысл такое приглашение и всегда ли надо его принимать?⁶ Некоторые считают, что апостол советовал вообще не принимать таких приглашений. Другие же полагают, что он предоставил коринфянам свободное рассмотрение ситуации: принимать или отклонять приглашение. Последнее лучше

¹ Цит. по: Gerland D. E. 1 Corinthians. P. 393.

² Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians. P. 482 ; Wolff C. Der erste Brief des Paulus... S. 60.

³ Eckstein H.-J. Op. cit. S. 261.

⁴ Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. S. 467.

⁵ Lang F. Die Briefe an die Korinther. S. 131.

⁶ Schrage W. Op. cit. S. 470.

подходит по смыслу к контексту. Во всяком случае, коринфянам не следует это исследовать («ἀνακρίνομεν») ради совести. Ясно, что сам апостол не дифференцирует вид приглашения, а сами коринфяне должны были взвесить: относится ли это приглашение к праздничной храмовой трапезе (ср. гл. 8, 10: если было бы в храме, тогда не было нужды говорить о виде мяса!)¹ или, согласно стиху 28, приглашение касается трапезы в каком-нибудь ресторане (Schrage), в частном доме (Lang, Eckstein)²? Поэтому было бы излишним проводить исследование и различать κρέας от ἱερόθυτον, когда уже был известен характер трапезы³.

Стих 28: «^a Если кто-то скажет вам: «Это от храмовой жертвы», ^b – то не вкушайте, ради того, кто сообщил вам это, и ради совести;». Однако в стихе 28 ап. Павел приводит условие, при котором «сильный» должен ограничить свои права ради совести. Снова, как в гл. 8, 10, мы видим, что предложение вводится союзом ἐὰν, обозначающим реальное условие.

В научной среде по сей день ведутся споры, кем информируется приглашенный верующий о поданном к столу идоложертвенном мясе. Словом «φιηύσαυτα» обозначается тот, кто определенно обращает внимание на мясо. Трудности распознавания этого человека доставляют члены предложения в стихах 28.29: неопределенное местоимение «τις» (ст. 28), указательное местоимение «ἐκεῖνος» (ст. 28) и прилагательное «ἕτερος» (ст. 29). Отсюда, при сравнении использованных апостолом указаний в стихе 28а («τίς ... εἴπη») и в стихе 28б («ἐκεῖνος ὁ φιηύσας») возникает вопрос: к кому они относятся? О ком апостол говорит в стихах 28.29? Говорится ли здесь о хозяине («εἰ τις καλεῖ», ст. 27) с φιηύσας (ст. 28), когда мы видим по смыслу идентичные глаголы (καλέω, φιηύω), или речь идет о другом человеке-госте язычнике, христианине из иудеев или немощном брате?⁴

В настоящее время большинство библеистов принимают точку зрения, что речь идет о человеке с языческим прошлым. Им мог быть либо хозяин трапезы (Conzelmann), либо приглашенный гость из язычников (Weiss, но Lietzmann и Schrage против такого понимания)⁵, который предостерегал христианина в добродушном намерении о

¹ Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther. S. 217.

² Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 261.

³ См.: Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. S. 467–469 ; Eckstein H.-J. Op. cit. S. 262.

⁴ См.: Conzelmann H. Op. cit. S. 217–218.

⁵ Schrage W. Op. cit. S. 470.

совершении греха, или же (менее вероятно) со злым умыслом, подвергая испытанию и желая привести его в смущение. Такая точка зрения подтверждается также использованным языческим наименованием мяса как ἱερόθυτον¹ в стихе 28, подсказывая, что информирующий человек еще высокого мнения об идолах. Основываясь на контексте отрывка, мы видим, что неопределенные местоимения τὶς в стихе 27 и в стихе 28, вероятнее всего, говорят о двух лицах: в стихе 27 – о хозяине-язычнике, а под μηΰσας (Conzelmann, Bachmann, Lietzmann, Lang) понимают другого участника трапезы с языческим прошлым (ст. 28). С трудом можно принять точку зрения, как это сделал Экштайн², что информатором мог быть даже иудеохристианин. Маловероятно, что он бы вообще пойти на такую трапезу, кроме того, греческий текст не говорит нам об этом. Поэтому остановимся на следующей точке зрения: информатором мог быть «гость-язычник» или «гость-языкохристианин»³. Языкохристианин больше подходит по смыслу, поскольку маловероятно, что язычник оскорбился своею совестью из-за вкушения «сильным» идоложертвенного. Он мог бы просто удивиться.

Если на такой трапезе указано, какое мясо предлагается для вкушения, то приглашенный христианин должен практически свидетельствовать о признании Христа своим Κύριος, то есть это – *status confessionis*. «Сильный» призывается к исповедованию своей веры посредством воздержания, а не к иллюстрации своего права на свободу (ἐξουσία). В стихе 28б подчеркивается «καὶ τὴν συνείδησιν» как устоявшийся оборот (ср. Рим. 13, 5)⁴. Отказ от вкушения идоложертвенного является демонстрацией принадлежности к Иисусу Христу. После указания на мясо, такая ситуация уже несет публичный характер, а сама еда оказывается культовой трапезой⁵. Отказ от такой трапезы должен происходить с учетом внимания к тому, кто указал на это.

Для того чтобы понять, говорит ли апостол о языческой совести или о христианской, нужно либо различать «μηΰσας» и «ἕτερος» (Söden: μηΰσας – язычник, ἕτερος – «немошный»), либо под μηΰσας понимать ἕτερος – «немошного» (Schmithals). В

¹ Согласно древним рукописям слово «ἰδωλόθυτον» относится к еврейскому и христианскому наименованию идола.

² Экштайн утверждает, что им мог быть как христианин, так и еврей как участники трапезы, которые из вежливости и внимательного отношения не употребляют понятие ἰδωλόθυτον, а ἱερόθυτον, находясь в языческой среде (Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 263); «Но для такой точки зрения нет достаточного основания из текста», – как отметил Ланг (Lang F. Die Briefe an die Korinther. S. 131).

³ Fitzmyer J. A. First Corinthians: a new translation with introduction and commentary. P. 401.

⁴ Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther. S. 218.

⁵ Wolff G. Der erste Brief des Paulus an die Korinther... S. 61.

этих случаях имеется трудность: если на трапезе язычник, то, как ему объяснить, что трапеза не состоится, если христианин отказывается от нее; если же вкушать предложенное, то насколько совесть язычника может быть затронута, когда христианский участник ест идоложертвенное?¹ Все эти трудности исчезают, когда мы делаем различие между лицами в стихах 27–29. Кроме приглашенного христианина, принадлежащего к «сильным» в общине, можно допустить на основе контекста, что в стихах 28 и 29 речь идет еще о языкохристианине (τῖς, μηύσας, ст. 28; ἕτερος, ст. 29), который относится к группе «немошных». Тогда такой отказ от вкушения предложенного мяса согласуется с главой 8. Далее, апостол указывает в стихе 29б, как и в стихе 30, на свободу / ἐλευθερία «сильных». Из текста вытекает, что ап. Павел предполагает свободу совести, которая должна быть открытой для другого брата.

Стих 29: «^a совесть же имею в виду не свою, а другого: ^b ибо для чего должна быть судима моя свобода совестью другого?». Ап. Павел переходит к единственному числу, вероятнее всего, чтобы подчеркнуть свое согласие с «сильными», принимая во внимание их власть и собственную ответственность. Но при рассмотрении этого вопроса возникает трудность с пониманием связи стиха 29б и стиха 30: некоторые относят их к восклицанию сильных о своей совести против правила стиха 28 (Lietzmann) в стиле диатрибе, другие – к глоссе (Weiß). Но маловероятно, что апостол здесь представил индивидуальный подход к пониманию συνείδησις². Более того, в тексте стояли бы «текстовые индикаторы», как пишет Экштайн³, которые говорили бы о наличии диатрибы: не союз γὰρ, а присутствие δὲ или ἀλλὰ. Поэтому здесь не следует предполагать наличие какого-либо диалога по следующим причинам: 1) нет никакого ответа на поставленный вопрос; 2) все сводится к обобщающему предложению. Учитывая все размышления и сам оригинальный текст, исследователи увидели в стихах 29б и 30, что апостол идентифицирует себя со своей совестью с позиции «сильного». Этим он дает косвенное предупреждение «сильным» о суждении их поведения «немошными». Апостол обращается к «сильным» и напоминает о правильном употреблении христианской свободы. Вероятно, стих 29б лучше

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 264 ; Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. S. 470.

² Schrage W. Op. cit. S. 471.

³ См.: Eckstein H.-J. Op. cit. S. 266–267 ; Schrage W. Op. cit. S. 472.

рассматривать как комментарий к стиху 29а¹. Здесь обнаруживается парадоксальность мысли апостола: если кто-то совершает действие, учитывая совесть других, не проявляя собственной свободы, – то он поистине находится в свободе².

Συνείδησις «немощного» и «сильного». В стихе 29 апостол дважды употребляет *συνείδησις*. Он имеет ввиду совесть «немощного», о чем уже говорил в 1 Кор. 8. Это понятие было задумано как сознательная инстанция человека, проверяющая его поведение на основе заявленных норм и конкретно принятого решения. Она сообщает человеку, в какой мере его поведение соответствует всем принятым им нормам.

Как уже выше отмечалось, ограниченное Пирсом определение совести в качестве «боли» или «болезненного морального осознания нарушения» (*moral-bad-absolute*)³ не является достаточным. Более того, от интерпретации *συνείδησις* как *conscientia consequens*, выраженной в качестве боли, появившейся от осознания вины (ср. стихи 25.27) по причине формальных, содержательных и чисто логических причин, также нужно отказаться. Приведенные выше размышления раскрывают *συνείδησις* не как аффект или состояние сознания в ощущении вины, но как инстанцию, которая ни в коем случае не становится действенной только односторонне в связи с ощущением вины.

Апостол, говоря о совести «немошных», исходит из того, что их контакт со сферой господствующих демонов (εἰδωλόθυτοι, гл. 10, 14–22) объективно угрожает им появлением εἰδωλατρία. Поэтому способ выражения при описании последствий для «немошных» становится понятным через восьмую главу. В 1 Кор. 8, 7–13 и 1 Кор. 10, 28 описанные ситуации показывают, что *συνείδησις* верно сообщает об угрожающей опасности «немощному». В связи с этим апостол рекомендует безусловное внимание к совести «немошных». Между тем в отчетливом разграничении ст. 29б к ст. 28, апостол впервые подразумевает и совесть «сильных».

Исследователями было замечено, что ап. Павел, как в 1 Кор. 8–10, так и в Рим. 13, 5 («διὰ τὴν συνείδησιν») и в Рим. 2, 15 и 9, 1, употребляет понятие *συνείδησις* без дальнейшего объяснения как уже общепринятую всеми концепцию. Некоторые (Jewett⁴,

¹ Wolff G. Der erste Brief des Paulus an die Korinther... S. 61.

² См.: Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // EKK. Bd. 7/2. S. 472–473 ; Walter E. Der Erste Brief an die Korinther... S. 189–190.

³ Pierce C. A. Conscience in the New Testament. P. 85–86.

⁴ «It is apparent that this particular question was raised by the 'weak'» (Jewett R. Paul's Anthropological Terms. P. 427).

Eckstein¹⁾ думают, что вопрос о совести был поднят «немоцными», и колебания апостола в использовании *συνείδησις* объясняются прямым результатом коринфского употребления. Но это лишь гипотеза. Вероятнее всего, у ап. Павла *συνείδησις* имело однозначное понимание, ситуативно имеющее разные коннотации.

В итоге, как и в комментарии на 1 Кор. 8, здесь мы также не можем рассматривать *συνείδησις* как «знание о Боге или о богах» или как «религиозно-нравственное суждение» в связи с наличием «τὴν συνείδησιν» и с «μηδὲν ἀνακρίνοντες». Первое ближе к стоицизму, а второе – как вариант «ценностного чувства» – скорее подходит к определению ума / νοῦς, чем к обсуждающей поступки инстанции. Итак, в 29б апостол обращается к «сильным», которые не были готовы подчиниться предложенному образцу поведения в отношении к «немоцным».

Следующий **стих 30** («Если я с благодарностью принимаю пищу, зачем меня поносить, если я это делаю с благодарностью?») можно рассмотреть как обращение ап. Павла к «немоцным» в защиту позиции «сильных». Вероятнее всего, апостол оспаривает позицию «немоцных» (ср. гл. 4, 3–5), считая ее опасной, когда каждая совесть якобы имеет право судить (κρίνειν) или поносить (βλασφημεῖν) другого². Более того, не только осуждение «немоцными» «сильных» является опасностью, но уже само вкушение «немоцными» мяса как идоложертвенного в настоящем смысле (гл. 8, 10) «делает их виновными (μολύνει, ст. 7) и станет причиной их потери связи с Богом (ἀπολλύναι, ст. 11)», – пишет Ланг³.

Если бы не было этих всех опасностей для «немоцных» и их совести, то ап. Павел не стал бы призывать «сильных», чтобы они помнили о суде «немоцных» (ср. Рим. 14). «Сильные» должны были руководствоваться своею верою, которая ограничивала бы их свободу по отношению к «немоцным». Это должно происходить по Евангелию («διὰ τὸ εὐαγγέλιον», гл. 9, 23), как поясняется стихами 29–31. Единственный критерий для проявления или неупотребления собственной власти лежит в «благодарении» (ст. 30) и для «славы Бога» (ст. 31) (ср. 1 Кор. 6, 20).

Стих 31 является обобщением и резюме: «итак, едите ли вы, или пьете, или иное что делаете, – всё делайте во славу Божию». Ориентируясь на упомянутый критерий,

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 272.

² Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. S. 473.

³ Die Briefe an die Korinther. S. 132.

«сильные» должны вести себя в любой ситуации как несоблазняющие (ἀπρόσκοποι), учитывая пример апостола («μιμηταί μου γίνεσθε», гл. 11, 1), (ср. Рим. 14, 13). Далее, в ст. 32.33 ап. Павел объясняет, как он сам понимает свободу (1 Кор. 9, 19–23: «*Ибо, являясь свободным человеком...*»).

Стих 32 является правилом для общины, которое выражается в практике свободы¹: «*Не давайте повода к осуждению ни иудеям, ни эллинам, ни церкви Божией*». Кто прославляет Бога, тот не будет давать повода к соблазну, а будет вести себя так, чтобы спасти («ἵνα σωθῶσιν», ст. 33) «по крайней мере, некоторых» (ср. 1 Кор. 9, 22)².

В **стихе 33** апостол выставляет себя в качестве образца («καθὼς ἀγῶ») церковного служения, а не только морального поведения: «*как и я угождаю всем во всём, не ища своей пользы, а пользы многих, чтобы они были спасены*» (греч. «καθὼς ἀγῶ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἑαυτοῦ σύμφρον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν»). Этим стихом он возвращается к стихам 23 и 24, что «отзывается эхом из 1 Кор. 9, 19–22»³. Апостол утверждает, что он всем во всем угождает («πάντα πᾶσιν ἀρέσκω») и не ищет своей выгоды, как странствующие философы⁴. Поэтому, как и в 1 Кор. 4, 15–17, коринфянам предлагается в качестве образца поведения сама жизнь ап. Павла, который искал не своей пользы, а пользы для других (ср. Рим. 15, 1–3). Коринфяне должны были научиться подражать ему («μιμηταί μου γίνεσθε», гл. 11, 1; ср. гл. 4, 16), который сам подражал Христу («καθὼς ἀγῶ Χριστοῦ»), освободившего всех Своею смертью от рабства греха, Закона и смерти.

Итак, в 1 Кор. 8.10 ап. Павел снова обращается к лозунгу коринфян об их свободе (ср. гл. 6), чтобы его поправить с точки зрения любви и созидания церкви. Несмотря на все боязливые сомнения коринфян, он настаивает на том, что все предложенное мясо можно покупать без сомнения, тем более, если это не касается совести другого. Такая позиция обосновывается ветхозаветным утверждением, что все творение принадлежит Богу. Отсюда, верующему можно принимать приглашения на трапезу от неверующих. Однако верующий необходимо должен быть очень внимательным к совести других, особенно тогда, когда на трапезе встает вопрос о происхождении предложенного для трапезы мяса, которое могло быть идоложертвенным. Собственной свободой

¹ Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther. S. 219.

² Schrage W. Der erste Brief an die Korinther // ЕКК. Bd. 7/2. S. 475.

³ Conzelmann H. Op. cit. S. 219–220.

⁴ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 269 ; Fee G. D. The First Epistle... P. 490.

приглашенные «сильные» не должны были провоцировать совесть других, присутствующих на трапезе, будь то немощный брат или язычник. Совесть / *συνείδησις*, многократно упомянутая апостолом в 1 Кор. 10, 25.27.28.29, представляется абсолютно и нерелексивно в обороте «διὰ τῆς συνείδησις». Вся экзегеза 1 Кор. 10, как и 1 Кор. 8, показала, что употребленная совесть является инстанцией контроля и оценки поведения (действий) по заявленным нормам ума. Человек оправдывается перед совестью наличием согласия между своим поведением и установленными нормами. Поэтому у ап. Павла понятие *συνείδησις* понимается как антропологическая инстанция, которой он приписывает наибольшую объективность, в то же время, исключая ее непогрешимость в суде.

Поскольку совесть является человеческой инстанцией, то, как и всякий несовершенный человек, она может ошибаться в своих приговорах особенно, когда приняты ошибочные критерии для оценки поведения. В связи с этим апостол определенно разграничивает собственный приговор по отношению к истинному приговору Бога (см. 1 Кор. 4). Нам не следует считать *συνείδησις* у апостола как *spiritus sacer* или *vox dei*, то есть как божественную совесть в 1 Кор. 8–10. Можно определенно сказать, что ее суждения о поведении могут резко отличаться от окончательного эсхатологического Суда Бога. Поэтому нельзя говорить об абсолютном соответствии обеих инстанций: совести и суда Божия.

С другой стороны, инстанция *συνείδησις* может также обновляться, когда верующий в согласии с нормами уже обновленного ума («ἀνακαινῶσις τοῦ νοῦς») осознанно ориентирует свое знание на доверие Господу. В понимании совести важно говорить об ответственности перед Господом. Она как самосознание в качестве христианской инстанции ответственности положительно ссылается на Господа. То, что она указывает верующему на его ответственность перед Богом, отчетливо показано в обороте «διὰ τῆς συνείδησις» (1 Кор. 10, 25.27), окончательный смысл которого дополнится уточнениями в исследовании отрывка Рим. 13, 1–7.

3.6 Термин «*συνείδησις*» в 2 Кор. 1, 12

Во Втором Послании к Коринфянам термин *συνείδησις* используется ап. Павлом в так называемом «Примирительном послании» (см. 2 Кор. 7, 5 и 8, 1) и в «Полемическом

послании» (см. 2 Кор. 12, 14; 13, 10). «Примирительное послание» (IV) гипотетически сохранилось, с точки зрения современной библеистики, фрагментарно в отрывках 2 Кор. 1, 1 – 2, 13 и 7, 5–16, где ап. Павел пишет о своей совести как о свидетеле «τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν» (гл. 1, 12). «Полемическое послание» (V) сохранилось, вероятно, в отрывке 2 Кор. 2, 14 – 7, 4, в котором апостол обращается к совести коринфян, приписывая ей удивительную способность судить других людей (гл. 4, 5 и гл. 5, 11).

3.6.1 Композиция и контекст Второго послания к Коринфянам

Большинство современных новозаветных исследователей¹ делят 2 Кор. на следующие части: вступление (гл. 1, 1–2 – приветственное надписание (прескрипт); стихи 3–11 – проэпий (благодарение)); первая часть корпуса (гл. 1, 12 – 7, 16) – старания ап. Павла примириться с коринфской общиной; вторая часть (гл. 8, 1 – 9, 15) – распоряжения о сборах для Иерусалима; третья часть (гл. 10, 1 – 13, 10) – «Слезное послание»; заключение с паренезой и приветствиями (гл. 13, 11–13).

Определимся с историческим контекстом первой части корпуса, в котором нас интересует фрагмент (2 Кор. 1, 12–14). В 2 Кор. 1, 12 – 2, 13 апостол защищается от упреков и от подозрений внутри общины по поводу того, что он не исполнил своего обещания прийти в Коринф. Вследствие этого, он создает условия для правильного понимания его речей о его апостольском служении (ср. гл. 2, 14). Вместо своего посещения ап. Павел написал так называемое «Слезное послание»². В этом послании апостол пытался уладить ссору с коринфянами и, показывая свое щедрое сердце, попросить их остановить наказание того, кто прежде оскорбил его и оказать провинившему любовь (гл. 2, 5–13). Апостол полагается не на себя, а на благодать (гл. 1, 12) и открыт божественным обетованиям, данным во Христе (гл. 1, 20)³.

С 2 Кор. 2, 14 – 6, 13 начинается крупный раздел, в котором ап. Павел выдвигает свою апологию против лжеапостолов. В этом отделе он излагает значение своей миссии

¹ Подробную композицию 2 Кор. см.: Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. С. 253–254 ; Ролофф Ю. Введение в Новый Завет. С. 95 ; Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 356–357.

² См.: Wolff C. Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther // ThNT. Berlin, 1989. S. 28 ; Schelkle K. H. Der zweite Brief an die Korinther. Düsseldorf, 1964. S. 39.

³ Murphy-O'Connor J. 1 and 2 Corinthians. Cambridge, 2003. P. 85.

(гл. 2, 14 – 3, 6). Он указывает коринфянам, что его апостольство является истинным свидетельством Христа, Который присутствует среди христиан мистическим образом через Святой Дух (гл. 3, 17). Его апостольство, выражающее истинный характер подлинного христианского служения, проявляется в существовании самой коринфской церкви (гл. 3, 3).

В этом блоке мы видим, как ап. Павел творчески смещается с одного пункта темы на другой и как бы в цикле возвращается снова к обсуждаемому вопросу. Это происходит не по причине того, что он плохой мыслитель или писатель, напротив, это открывает его как искусного мыслителя, имеющего способность выстроить свои аргументы, в которых все части чётко согласуются друг с другом. Это явно прослеживается: по-первых, в ответе на возражения против его апостольской руководящей роли. Ап. Павел обрисовывает в общих чертах природу подлинной миссии; во-вторых, он вбивает клин между «пневматиками» («духовными» христианами) и иудействующими из Антиохии; наконец, в-третьих, чтобы вернуть таких «пневматиков» в нормальное состояние, он представляет благовестие в терминах, с помощью которых они корректно могут оценить его апостольскую деятельность.

Сила проповедникам Евангелия дается Богом. Бог делает их благовестниками (гл. 3, 6). В 2 Кор. 3, 7 – 4, 6 ап. Павел сравнивает служение Моисея Торе с апостольским служением Евангелию. Те, кто стремятся интерпретировать НЗ с точки зрения буквы Закона, вредят Евангелию. Апостол проповедует открыто и служит славе Христовой, которая превосходит славу, просиявшего лица Моисея, спустившегося со скрижалями Закона с горы Синай (см. Исх. 34, 29–35). Представляя Евангелие с точки зрения Духа и свободы (гл. 3, 17), ап. Павел дистанцирует «пневматиков» от иудействующих, имеющих покрывала на своих сердцах при чтении Моисея (гл. 3, 15).

Как «пневматики», так и иудействующие не признавали существенной роли Христа, которая была раскрыта в спасении человечества: первые превозносили Господа славы так, что разделяли его от распятого Христа (см. 1 Кор. 2, 8), другие же настаивали на делах Закона, а не на следовании Христу. Но ап. Павел утверждает Евангелие, которое сосредоточено на славе Бога в лице Христа (гл. 4, 1–6). Христос является откровением Отца. Такое откровение было представлено не силой и мощью с позиции этого мира, а кротостью и самоунижением Иисуса. Поэтому те, кто отражает в своем поведении образ умирающего Иисуса, объявляют в Нем истинное человечество (гл. 4,

7–12). В соответствии с таким евангельским смыслом христианской жизни поступает сам апостол, чья жизнь подобна хрупкому глиняному сосуду, хранящему это Евангелие как сокровище, от которого исходит сила Божия (гл. 4, 7 – 5, 10). Поэтому его страдания (гл. 4, 8–15) являются знаком не его слабости, а связанности с Христом, укрепляя у адресатов веру и даруя им свободу.

Ап. Павел не боялся смерти. Некоторое количество метафор о строении и одежде в 2 Кор. 4, 7 – 5, 10 отражают разнообразие тем еврейской традиции относительно жизни после смерти (напр. 1 Енох. 39, 3–4; 62, 15–16), о которых указал апостол в своем послании. Все предстанут перед судилищем Христа. Не следует бояться смерти, но надо стремиться к жизни по Евангелию, которое сильнее страха перед земной смертью. Только эта весть рождает желание скорее разрешиться с миром и воссоединиться с Господом в вечности (гл. 2 Кор. 5, 1–10)¹.

Апология завершается высказываниями об апостольском служении примирения (см. 2 Кор. 5, 11 – 6, 10). Мысль ап. Павла о конечном Суде возвращает к ложному критерию коринфян, по которому они уже его судят. Истинный критерий для ап. Павла – это Христос. Апостол приносит весть о примирении (*καταλλαγή*) во Христе, которая исходит от Бога и передается через апостолов (гл. 5, 18). Во Христе грешники примиряются с Богом, на которого нельзя смотреть «*κατὰ ὄρακα*», то есть внешне – «по-земному», – как просто на распятого человека, потерпевшего крах (гл. 5, 16), а надлежит познавать Его верою как предвестника нового творения, умершего за людей и присутствующего в Духе Святом. Но коринфяне не поняли, что Христос превзошел силу греха, взяв на Себя его последствия (гл. 5, 21). Приняв самопожертвенную любовь Христа и Его путь жизни (гл. 6, 3–10), ап. Павел продолжает примирительную миссию Христа как вербально, так и экзистенциально. Его примирительная миссия завершается призывом к коринфянам примириться с Богом во Христе (гл. 5, 20–21)².

За апологией после «богословия примирения», ап. Павел выступает за примирение с коринфянами после «вспышки», которая привела к написанию «Слезного послания» (гл. 2 Кор. 2, 4). Он призывает их открыть свои сердца для него (гл. 6, 11 – 7, 4). Из-за их «детского» поведения, обусловленного обычаями общества, они ложно судят о нем. Апостол беспокоится и предостерегает их от вести «неверных», которые стоят на

¹ Murphy-O'Connor J. 1 and 2 Corinthians. P. 86.

² Ibid. P. 87 ; Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. С. 255.

стороне Велиара (гл. 6, 14 – 7, 1). Несмотря на критику, весь фрагмент говорит, что апостол, наконец, встретился с Титом и узнал, что коринфяне раскаялись и признали свою вину. В итоге, апостол выражает похвалу общине, которой теперь он может полностью доверять, и призывает к обоюдному примирению.

3.6.2 Общая характеристика 2 Кор. 1, 12–14

Для нашего исследования необходимо рассмотреть небольшой фрагмент, который открывает дискуссию ап. Павла с коринфянами. В этой дискуссии апостол отклоняет критику коринфян о его поведении. Начало дискуссии 2 Кор. лежит в гл. 1, 12, где не в «плотской мудрости», а в «благодати Божией» он имеет общение с общиной. Поэтому свидетельство совести подтверждает святость и чистоту его миссии, которая нацелена на то, чтобы коринфяне после его благовествования стали в итоге «похвалой» в день Господень (ст. 14)¹.

Некоторые исследователи полагают, что стихи 12–14 являются финальным аккордом предыдущих стихов о благодарении и надежде (ср. «γὰρ»). Другие² считают, что эти стихи подводят к следующему стиху 15 («ταύτη τῇ πεποιθήσει») и являются вводными для дальнейших рассуждений апостола. В любом случае стихи анализ стихов 12–14, перевод которых представлен в Таблице 4, является предварительным этапом исследования термина «συνείδησις» (см. Рим. 9, 1–5)

Исходя из того, что в настоящей работе термин *συνείδησις* исследуется в хронологических рамках (ср. у Экштайна), то отрывок будет анализироваться последовательно с учетом исторической ситуации, в которой писалось 2 Кор.

3.6.3 Богословско-экзегетический анализ 2 Кор. 1, 12–14

Филолого-текстологические замечания к 2 Кор. 1, 12–14.

¹ Schelkle K. H. Der zweite Brief an die Korinther. S. 39.

² Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians // CEC. Edinburgh, 1999. P. 23.

Таблица 4 – 2 Кор. 1, 12–14 в греческом оригинале и в переводе на русский язык.

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition	Авторский перевод. – <i>A. P.</i>
<p>¹² Ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστίν, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν, ὅτι ἐν ἀπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ, [καὶ] οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ, ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ, περισσοτέρως δὲ πρὸς ὑμᾶς. ¹³ οὐ γὰρ ἄλλα γράφομεν ὑμῖν ἀλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκετε ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε· ἐλπίζω δὲ ὅτι ἕως τέλους ἐπιγνώσεσθε, ¹⁴ καθὼς καὶ ἐπέγνωτε ἡμᾶς ἀπὸ μέρους, ὅτι καύχημα ὑμῶν ἐσμεν καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ.</p>	<p>¹² Ведь эта наша гордость подтверждается свидетельством нашей совести о том, что в Божией простоте и искренности и по Божией благодати, а не в плотской мудрости мы вели себя в этом мире, особенно по отношению к вам. ¹³ И мы вам пишем только то, что вы читаете и знаете; надеюсь же, что до конца познаете, ¹⁴ как и отчасти вы постигли, что в день Господа нашего Иисуса Христа мы будем вашей похвалой, подобно тому, как и вы – нашей.</p>

Разработана автором

Отметим, что чтение ἀπλότητι (ⲛ² DFGL lat syr., Chrys, Ambst...) соперничает с чтением ἀγιότητι (Ⲫ⁴⁶ⲛ (*) ABCMKPΨ ... Clem.-Alex. Orig). Заметим, что ап. Павел нигде больше не употребляет слово ἀγιότης. Поэтому контраст с «мудростью плотской» и содержанием стиха 13 подтверждает выбор за ἀπλότητι¹. Синодальный перевод и другие современные переводы (напр., перевод под ред. Кулакова, 2010, WBTC 1993, общедоступный перевод Андрея Десницкого, 2014) поддерживают чтение ἀπλότητι, в отличие от перевода еп. Кассиана (Безобразова), который опирается на Ⲫ⁴⁶ⲛ. Смысл текста лучше передается словом ἀπλότητι, которое используется нами в переводе.

Стих 12: «Ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστίν, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν, ὅτι ἐν ἀπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ, [καὶ] οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ, ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ, περισσοτέρως δὲ πρὸς ὑμᾶς».

¹ Metzger B. M. A Textual Commentary on The Greek New Testament. London / N.Y., 1971. P. 575 ; Martin R. P. 2 Corinthians // WBC. Waco, TX, 1986. P. 18 ; Баррет пишет, что «слово ἀπλότητι лучше сочетается с εἰλικρινεία» (Barrett C. K. The Second Epistle to the Corinthians // BNTC. London, 1973. P. 68).

- союз «γὰρ» можно связать со стихом 11¹ и рассмотреть как эквивалент к δέ².
- «καύχησις»³ (subst. f. singl. Nom.) употребляется в НЗ со значениями «похвала», «восхваление», «хвастовство», «тщеславие». В контексте 2 Кор. 1 это понятие указывает на гордую в положительном смысле «уверенность» апостола в благословенной от Бога миссии⁴.
- «μαρτύριον»⁵ (subst. singl. Nom.) у ап. Павла используется только в 1 Кор. 1, 6 и в 2 Кор. 1, 12, а также в поздних посланиях (ср. 2 Фес. 1, 10; 1 Тит. 2, 6; 2 Тит. 1, 8). Это слово обычно переводят значениями «свидетельство», «доказательство», «подтверждение»⁶.
- «ἀπλότητι» (subst. f. singl. Dat. от ἀπλότης⁷) у ап. Павла преимущественно переводится значениями «честность», «цельность», «простота», «великодушие». Здесь лучше подходит слово в переносном значении как «простота» («честность») или как искренность.
- «ἐλικρινεία» (subst. f. singl. Dat. от ἐλικρίνεια⁸) используется также и в 1 Кор. 5, 8; 2 Кор. 2, 17. Это слово обычно переводят значениями «чистота», «искренность», «подлинность», где искренность лучше подходит для понимания исследуемого отрывка.
- «σαρκικῆ» (adj. f. singl. Dat. от σαρκικός⁹) часто переводят значениями «плотной», «телесный», «плотской». Апостол не полагается на плотскую мудрость этого века.
- «ἀνεστράφημεν» (vb. Ind. Aor. Pass. 1st pl. от ἀναστρέφω¹⁰) обычно переводят значениями «опрокидывать», «возвращать», «обращать», «жить», «пребывать». По смыслу лучше подходит значение «жить» или «вести себя, поступать».
- «περισσότερως» (adv. comp. от περισσός¹¹) употребляется только у ап. Павла. Данное наречие лучше переводить как «более обильно», «обильнее», «сильнее», «особенно». Апостол имеет в виду не то, что он менее честен в своих действиях с

¹ Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 23.

² Murray J. H. The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, 2005. P. 184.

³ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 932.

⁴ Murray J. H. Op. cit. P. 184. Подробнее о καύχησις: Barrett C. K. The Second Epistle... P. 70.

⁵ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1082.

⁶ Слово μαρτυρία является актом самого свидетельства или удостоверения.

⁷ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 191.

⁸ Ibid. P. 486.

⁹ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 525.

¹⁰ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 122.

¹¹ Ibid. P. 1387.

другими, чем с коринфянами, а то, что они обладали большей возможностью, чем кто-либо, познавать насколько он был честен (см. Деян. 18, 11)¹.

Стих 13: «οὐ γὰρ ἄλλα γράφομεν ὑμῖν ἀλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκετε ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε· ἐλπίζω δὲ ὅτι ἕως τέλους ἐπιγινώσεσθε».

– «γράφομεν» (vb. Ind. Preas. Act. 1st pl. от γράφω²) обозначает «писать». Вся предыдущая корреспонденция должна обеспечить коринфян опытом познания честности ап. Павла.

– «ἀναγινώσκετε» (vb. Ind. Preas. act. 2nd pl. от ἀναγινώσκω³) в НЗ чаще всего используется у ап. Павла. Его обычно переводят значениями «читать», «знать» (ср. 2 Кор. 3, 15).

– «ἐπιγινώσκετε» (vb. Ind. Preas. Act. 2nd pl. от ἐπιγινώσκω⁴) обычно переводится значениями «узнавать», «постигать», «познавать», «ознакомиться», «признавать», «ценить». Всю фразу «ἃ ἀναγινώσκετε ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε» следует рассматривать как игру слов, подразумевающую факт отсутствия скрытых эзотерических смыслов в посланиях апостола⁵.

– «ἐλπίζω»⁶ (vb. Ind. Preas. Act. 1st singl.) очень часто переводится со значениями «надеяться», «уповать», «полагаться». Любое из значений подходит к тексту.

– «ἕως τέλους» – важное словосочетание в НЗ (ср. 1 Кор. 1, 8). Эту фразу можно перевести как «совершенно, полноценно» в контрасте к наречиям «отчасти, частично» («ἀπὸ μέρους»).

Стих 14: «καθὼς καὶ ἐπέγνωτε ἡμᾶς ἀπὸ μέρους, ὅτι καύχημα ὑμῶν ἐσμεν καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ».

Сравнение, представленное фразой «καθὼς καὶ», говорит, что прошедшее и частичное понимание апостола находится в контрасте с будущим и совершенным пониманием. Замена καύχησις (ст. 12) на καύχημα, вероятно, является намеренной: здесь подразумевается различие между действием прославления и предметом этого

¹ Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 26.

² Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 421.

³ Там же. С. 396.

⁴ Там же. С. 445.

⁵ Martin R. P. 2 Corinthians. P. 19.

⁶ Цыганков Ю. А. Указ. соч. С. 438.

прославления. «Ἐσμεν» выражает крепкие реальные отношения, которые могут выстоять перед Судом Господа.

– «καθάπερ» (adv. от καθάπερ¹). Данное наречие переводится как «подобно как». Слово «ἡμέρα» подразумевает здесь Парусию (ср. 1 Кор. 5, 5; 2 Фес. 2, 2; Флп. 1, 6.10; 2, 16)², – Второе Пришествие прославленного Иисуса Христа.

Объяснение 2 Кор. 1, 12–14. Данный отрывок тесно примыкает к стиху 11, где ап. Павел благодарил за молитвы коринфской общины, благодаря которым он получил Божию милость. Апостол объясняет, почему он надеется на их ходатайство и желание благодарить Бога ради его спасения: *«и это при содействии вашей молитвы за нас, чтобы многими устами было вознесено благодарение Богу за милость, дарованную нам по молитве многих»*, ст. 11. Он вел себя по отношению к ним всегда откровенно, благодаря Божией милости. Поэтому он богословски (ср. ст. 9б) приводит свой эсхатологический взгляд (ст. 14), говоря об эсхатологическом дне Господа Иисуса, когда все человеческие мотивы будут для Него открыты (ср. 1 Кор. 4, 4.5). Для такого призыва было характерно его отношение не ко всей общине (ср. 1 Кор. 1, 7–8; Флп. 1, 6), а непосредственно к отдельным коринфянам³. Этот призыв был сделан для того, чтобы снова подчеркнуть тесную связь между ними и самим апостолом.

Стих 12: *«Ведь эта наша гордость подтверждается свидетельством нашей совести о том, что в Божией простоте и искренности и по Божией благодати, а не в плотской мудрости мы вели себя в этом мире, особенно по отношению к вам»*. Прежде чем рассматривать этот стих, сразу отметим, что весь отрывок (ст. 12–14) вставлен апостолом в рамку при помощи замыкания (*inclusio*): автор имеет идентичные или сходные идеи в начале и в конце всего отрывка. Например, здесь «καύχησις ἡμῶν» (гордость наша, ст. 12) всплывает в стихе 14 («καύχημα ὑμῶν»: «похвала ваша»). Апостол употребляет излюбленное слово его оппонентов, которые прибегали к нему, чтобы хвалиться и принижать авторитет ап. Павла. «Таким использованием однокоренных слов апостол подчеркивает, что он полагается на установление честных и искренних отношений между ним и коринфянами, когда эти отношения были уже мучительно

¹ Вейсман А. Д. Греческо-русский Словарь. Столб. 643.

² Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 29.

³ Wolff C. Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther. S. 28 ; Kleine W. Zwischen Furcht und Hoffnung... S. 102.

натянутыми»¹, – указывает Вольф. Наряду со словами *καύχησις* и *καύχημα*, ап. Павел использует другие ключевые выражения как «ἀπλότης καὶ εἰλικρινεΐα τοῦ θεοῦ» и «χάρις θεοῦ», которые также помогают ему твердо выстоять против упреков оппонентов, подчеркивая, что источником любых даров является Бог, а не апостол².

Своим высказывания в ответ на клевету коринфян (см. 2 Кор. 1, 17; 4, 2; ср. 2, 17; 6, 3–10) ап. Павел подтверждает также свою надежность как апостола, которого выставили в качестве мыши для упреков. Он мягко отвечает на эти упреки, ссылаясь на свою совесть (*συνείδησις*), и как подсудимый, сейчас ее призывает. Она оценила его поведение как достойное, поскольку он всегда полагался на Божию милость³.

Обратим внимание, что апостол использует *συνείδησις* со словом «μαρτύριον»: «τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν». Маурэр⁴ указывает, что такое словосочетание, по-видимому, несет в себе типично иудео-эллинистический характер. Исследователь Пирс⁵, обращая внимание на свидетельство совести в конструкции ὅτι-предложения, рассматривает такое употребление в новозаветный период уникальным. Он заключает, что 2 Кор. 1, 12 выражает желание апостола принять мнения коринфян, правильно осмыслить их, чтобы не ранить их чувств. По мнению Пирса, совесть у ап. Павла ведет только к опыту ощущения вины и сожаления в человеке. Но другие исследователи думаю иначе.

Джевет с мнением Пирса несогласен, так как такое объяснение не имеет основания для выделения уникальности во фразе, употребленной ап. Павлом. Можно было бы предположить, по его мнению, что 2 Кор. 1, 12 является ближайшей параллелью к первоначальному употреблению совести в коринфской переписке (ср. 1 Кор. 4, 4), и вероятно, поэтому апостол реагирует на некоторый специфический аспект зарождающегося гностического богословия у коринфян. Это могло бы объяснить, почему они акцентировали на своем обладании божественной «мудростью» / «знанием» и «умом Христовым», находя для этого основания в своем языкоговорении и в свободе от традиционных ограничений. Возможно, отождествляя *νοῦς* с *συνείδησις*, коринфяне хвастались, что их совесть была так полна премудрости, что оправдывала их

¹ Wolff C. Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther. S. 29.

² Kleine W. Zwischen Furcht und Hoffnung... S. 104.

³ Gräßer E. Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1, 1–7, 16. Würzburg, 2002. S. 69.

⁴ Maurer C. *Συνείδησις* // ThDNT. Vol. 7. P. 908.910.

⁵ Pierce C. Conscience in the New Testament... P. 87.

невиновность, когда они действовали, как либертинисты. Если они верили, что чистая совесть была указанием на особое состояние духовности (πνευματικός), тогда акцент апостола на оправдании его совестью был бы, вероятно, мотивирован желанием показать свою духовную пригодность. Но рассуждения Джевета ведут к той мысли, что действительная формулировка 2 Кор. 1, 12 заключается совершенно в другом, чем можно было бы ожидать от гностиков. Ап. Павел описывает критерий, в соответствии с которым его совесть оправдывает его категориями искренности и простоты («ἐν ἀπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ»). Употребление συνείδησις с μαρτύριον может указывать на традицию иудео-эллинистического использования ἔλεγχος, представленную в Прем. 17, 10–11 и развитую в полной форме Филоном Александрийским. Тем самым апостол ссылается на нее, чтобы показать независимую функцию совести, которая оправдывает или осуждает за совершение греха. С другой стороны, главное заключается даже не в традиции, а в понимании совести как не безошибочного агента суждения поступков и учений¹, так и в качестве хранителя поступков – инстанции, – которая оценивает соответствие поступков принятому критерию поведения, то есть предполагаемым нормам для такого поведения. Она оценивает согласие между поведением и убеждением².

Что касается самого апостола как христианина, то его совесть действует в Духе Святом. Апостол хвалится именно потому, что оглядываясь назад, его совесть как судья свидетельствует о его праведной жизни в мире. Его поступки соответствуют всему тому, чему он учил коринфян. Поэтому совесть подтверждает, что он с ними искренен. Именно она является как бы независимым персонифицированным свидетелем, освященным Святым Духом (ср. Рим. 9, 1). Следовательно, ап. Павел может действовать как свидетель за или против себя³.

Итак, апостол имеет такого свидетеля, который подтверждает, что он не лжет: его поведение соответствует его же учению и убеждениям. Он надеется на милость Божию, которая его вдохновляет и дает ему силы для миссии (ср. 1 Кор. 15, 10)⁴, а не на плотскую мудрость («σοφία σαρκικῆ») (ср. гл. 10, 2). Такая «мудрость» является эгоистической хитростью и расчетливостью и противоположна поступкам, ведомым

¹ Martin R. P. 2 Corinthians. P. 20

² См.: Jewett R. Paul's Anthropological Terms... P. 435–436 ; Schnelle U. Theology... P. 313.

³ См.: Sevenster J. N. Paul and Seneca. P. 96–97 ; Barret C. K. The Second Epistle to the Corinthians. P. 71.

⁴ Schelkle K. H. Der zweite Brief an die Korinther. S. 40.

Божией благодатью. Обо всем этом свидетельствует его совесть, имеющая также значение «осознанности в качестве свидетеля»¹.

Однако в отношении чистоты совести ап. Павел желает, чтобы его поведение (включая и моральное) оценивалось Божественными нормами. И уже здесь в гл. 1, 12 апостол описывает, что он встретился с протестами тех, кто оспаривает его апостольский авторитет, и поэтому он возвращается к утверждению своей «искренности» в гл. 2, 16.17 («ἐξ ἐλικρινείας»). Слова ап. Павла «простота» (ἀπλότης) и «искренность» (ἐλικρινεία) выражают идею о проверке на истинность, чистоту, подлинность и безупречность его личности. Ап. Павел заявляет, что он полагается только на Бога, как источника всякой истины². Поэтому, находясь в Коринфе полтора года, апостол проявлял финансовую сдержанность, не требуя помощи от коринфян. Он зарабатывал собственными руками и полагался только на Божию благодать («ἐν χάριτι θεοῦ»).

Стих 13: *«И мы вам пишем только то, что вы читаете и знаете; надеюсь же, что до конца познаете».* После ответа на упреки и недоразумения коринфян, ссылаясь на свою совесть (ср. 1 Кор. 5, 9–11), апостол показывает, что его корреспонденция не имеет цель ввести в заблуждение или обмануть их, считавших, что его послания не отражают того, что он подразумевает. Он старался точно высказаться против такого упрека противников, что якобы он является лицемерным человеком. Напротив, его послания были всегда прозрачны³.

Стих 14: *«как и отчасти вы постигли, что в день Господа нашего Иисуса Христа мы будем вашей похвалой, подобно тому, как и вы – нашей».* Особенность этого стиха заключается в следующем: контраст временного (теперь ... тогда) и описательного (частично ... полностью). В настоящее время коринфяне отчасти поняли ап. Павла, но он надеется, что они потерпят его подробную аргументацию и поймут его истинные мотивы. Он верит, что они, наконец, поймут его полностью, что восстановит отношения взаимного доверия. Община должна осознавать, что она обязана апостолу своим существованием и является печатью его апостольского служения (см. 1 Кор. 9, 1–3).

¹ Schinkel A. Conscience and Conscientious Objections. P. 148.

² Wolff C. Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther. P. 29–30.

³ См.: Martin R. P. 2 Corinthians. P. 20–21 ; Klauck H.-J. 2 Korintherbrief: Kommentar zum Neuen Testament // Die Neue Echter Bibel hrsg. von J. Glinka und R. Schnackenburg. Würzburg, 1992. Bd. 8. S. 23.

Упомянутая здесь хвала (καύχημα)¹ относится к миссионерскому успеху. Коринфяне отчасти уже поняли его послания и его самого как их славу, гордость, предмет их похвалы. И наступит день, когда они полностью его поймут, на что надеется апостол. Поэтому он уверен, что они смогут на него с гордостью сослаться во Второе пришествие Господа Иисуса Христа («ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ»), а он на них, – как на предмет своей гордости и славы в эсхатологический День (ср. 1 Кор. 15, 31). Поэтому он желает встретиться с ними как с раскаявшимися верующими, ожидающими своего отца-основателя².

Итак, совесть, выраженная термином «συνείδησις», используется апостолом как персонифицируемая инстанция свидетельства о его христианском поведении. Она засвидетельствовала, что его намерения были в согласии с его деятельностью по отношению к коринфянам – искренними и простыми, – как дары Бога, на благодать которого апостол всегда полагался, благовествуя им Евангелие о Христе. Поэтому любые обвинения противников против ап. Павла не имеют под собой твердых оснований, о чем свидетельствует его совесть: апостол объективно осознает это, смотря на себя со стороны, на свое правильное поведение. Он пребывал у них не в человеческой мудрости, а в благодати Божией. Поэтому всё, что он писал им и продолжает писать, не расходится с его убеждениями, которым соответствуют его поступки. Наконец, как основатель коринфской общины он может надеяться на то, что как он, так и они друг для друга будут похвалой в эсхатологический день Господень.

3.7 Термин «συνείδησις» в 2 Кор. 4, 2 и 2 Кор. 5, 11

3.7.1 Общая характеристика 2 Кор. 4, 1–6

В настоящем параграфе будет исследован термин «συνείδησις» во фрагментах 2 Кор. 4, 1–6 и 2 Кор. 5, 11–15, которые параллельны друг другу в едином смысловом

¹ Древние авторы любили иногда нарочито себя хвалить, что было тогда традиционно (Плутарх, эссе «Как навязчиво похвалить себя») (цит. по: Кинер К. Второе послание к Коринфянам... С. 423).

² См.: Gräßer E. Der zweite Brief an die Korinther. S. 71–72 ; Schelkle K. H. Der zweite Brief an die Korinther. S. 41–42.

употреблении данного термина, когда ап. Павел говорит о совести коринфян. Это дает нам право осмыслить этот термин в указанных отрывках в рамках одного параграфа.

Внимательно читая текст 2 Кор. 4, 1–6, можно заметить, что он по смыслу принадлежит к 2 Кор. 3, так как отчетливо видна тесная связь между главами 3 и 4. В первых стихах четвертой главы апостол высказывается против выдвинутых в его сторону обвинений о его неискренности и нечестности¹. В 2 Кор. 3, 7–18 он уже поднимал вопрос о величии своего апостольского служения Новому Завету. Такое служение апостол противопоставил ветхозаветному служению Моисея («служению преходящего Завета»)². Его служение и апостольская легитимность благодаря славе Евангелия превосходит видимое сияние на лице Моисея, когда тот спускался с горы Синай после заключения Завета (ср. Исх. 34, 29–35). Свет Евангелия, проповедуемый апостолом для просвещения христиан, может сравниться с созданием света в первый день творения, делая верующих во Христа «новым творением» в перспективе эсхатологического спасения³.

Представленные к рассмотрению стихи 1–6 выражены двустийшиями, в которых говорится: 1) О славе Нового служения (ст. 1.2). Несмотря на все трудности и сопротивления ап. Павел не унывает. Он искренне и честно возвещает Евангелие о славе Божией во Христе; 2) О состоянии тех, кто является слепыми, не видящими славы Евангелия, возвещаемого ап. Павлом и его сотрудниками (ст. 3.4); 3) Об источнике славы (5.6). Его служение – это не служение самому себе, поскольку он не ищет своей выгоды и не желает быть «господином» коринфян, а служение им в качестве «раба» ради Иисуса Христа. Как однажды Бог сотворил свет и положил начало творению мира, так и теперь Он зажег свет познания в сердцах христиан, положив начало новому творению в Иисусе Христе. Поэтому ап. Павел служит величайшему делу, какое только можно себе представить. Он искренен и честен с коринфянами.

Как в 2 Кор. 3, 7–18, где ап. Павел использует ключевые слова «слава»=«величие» (гл. 3, 7–11), «покров» (гл. 3, 12–18), так и здесь он прибегает к значимой для него терминологии, говоря на «визионерском» языке противников (ср. 11, 14; 12, 1), которые выставляли свое экстатическое состояние познания как некое озарение. Со стихами 1–6

¹ Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 109.

² «Апологетические и полемические намерения также становятся отчетливыми в гл. 2, 14 – 3, 6 (ср. гл. 4, 2 с гл. 2, 17)» (Wolff C. Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther. S. 83).

³ См.: Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. С. 260–261.

можно сравнить 1 Фес. 2, 1–12, где апостол защищается против упреков в хитрости (гл. 2, 3) и корысти (гл. 2, 5), хотя в 2 Кор. 4, 1–6 критика исходит от христиан, а не от иудействующих, как в 1 Фес¹.

3.7.2 Общая характеристика 2 Кор. 5, 11–15 в контексте 2 Кор. 5, 11 – 6, 10

Представленный к рассмотрению фрагмент является частью целого тематического раздела 2 Кор. 5, 11 – 6, 10, в котором ап. Павел объясняет коринфянам свое апостольское поручение как «служение примирения» (ср. гл. 5, 18). В этой секции апостол повторно заверяет о своей искренности и дает дальнейшие объяснения своему поведению. Он не ставит перед собой цели убедить коринфян, чтобы они приняли его апостольский авторитет, а желает ответить на поставленные вопросы тех, кто его обвиняет якобы в саморекламе и лукавстве. Он указывает на три вещи, как пишет Пламмер², которые характеризуют его работу как проповедника.

Мотивация, которая заключается в страхе перед Христом как Судьи и перед любовью Христа как Искупителя (см. 2 Кор. 11–15). Апостол знает о предстоящем Суде и об отчете, который должен представить каждый человек за земную жизнь. Поэтому в ответ на упреки противников он уверяет в своей открытости и искренности. Он надеется, что коринфяне судят о нем по совести. Стих 12 показывает, что его речи должны быть для коринфян помощью в аргументации в отношении к противникам ап. Павла. Он напоминает общине, что она может им хвалиться постольку, поскольку у него нет тех внешних преимуществ, которыми хвалились его противники, а только чистое сердце. Его оппоненты публично хвалились своим экстатическим состоянием («*выходили из себя*», ст. 13), обвиняя апостола в недостатке у него этого дара. Хотя ап. Павел был способен к экстазу, но он практикует такое молитвенное состояние наедине – «для Бога». Основанием для такого скромного поведения является его глубокая апостольская убежденность в любви Христовой, которая явила себя в крестной смерти за всех людей (ст. 14–15; Гал. 2, 20). Эта любовь открывает ему новый масштаб судить других и себя самого.

¹ Wolff C. Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther. S. 83.

² См.: Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 109.166.

Основания, заключающиеся в создании новых условий для ап. Павла, который знает примирение, пришедшее для всего человечества от Христа (ст. 16–19). Истиной является то, что апостол не был свидетелем земной жизни Иисуса, но знал о Нем. Сначала он гнал церковь (судил о Христе «по плоти»), а теперь судит о Христе «по Духу», как «новое творение».

Наконец, *полномочия*, которые выставляют ап. Павла вестником Христа и служителем Бога (гл. 5, 20 – 6, 10). Поэтому община может доверять ему. Об этом свидетельствуют его полномочия и образ жизни: когда он был в трудных условиях, все равно оставался служителем Бога (гл. 6, 4), Который присутствовал с ним Своею благодатью через веру во Христа. Сначала представим в Таблице 5 авторский перевод отрывка 2 Кор. 4, 1–6.

3.7.3 Богословско-экзегетический анализ 2 Кор. 4, 1–6 и 2 Кор. 5, 11–15

Филолого-текстологические замечания к 2 Кор. 4, 1–6.

Таблица 5 – 2 Кор. 4, 1–6 в греческом оригинале и в переводе на русский язык.

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition	Авторский перевод. – <i>A. P.</i>
<p>¹ Διὰ τοῦτο, ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην καθὼς ἠλεήθημεν, οὐκ ἐγκακοῦμεν ² ἀλλὰ ἀπειπάμεθα τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης, μὴ περιπατοῦντες ἐν πανουργίᾳ μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.³ εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένοι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένοι, ⁴ ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων</p>	<p>¹ Поэтому, имея такое служение по милости Божией, мы не падаем духом. ² Но, отвергнув постыдные тайные дела, мы не обманываем и не искажаем слово Божие, но в возвещении истины представляем себя ко всякой совести людей перед Богом. ³ Если же и закрыто наше благовествование, то закрыто оно для погибающих,⁴ для тех, кто из неверующих, у которых бог века сего ослепил ум, чтобы не увидеть им света</p>

Продолжение Таблицы 5

<p>εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. ⁵ Οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν. ⁶ ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν· ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ.</p>	<p>благовестия славы Христа, Который есть образ Бога. ⁵ Ведь мы не самих себя провозглашаем, но Иисуса Христа Господа, а себя возвещаем как ваших слуг ради Иисуса, ⁶ потому что Бог, сказавший: «да воссияет свет из тьмы», – воссиял в наших сердцах, чтобы просветить наше познание славы Божией в лице Иисуса Христа.</p>
---	---

Разработана автором

Некоторые дополнения к синтаксису. Ввиду вербальной связи гл. 4, 1–6 и гл. 3, 7–18, исследователи¹ не уверены, отвечает ли апостол на обвинения оппонентов или сам обвиняет их? Обращая внимание на οὐ(κ) / μη ... ἀλλά (ст. 1б – 2а.б.), можно заметить, как они указывают на апологетическую ось отрывка: апостол служит не себе, а Господу Иисусу Христу, истинно проповедуя Его Евангелие (гл. 2, 17)².

Стих 1: «Διὰ τοῦτο, ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην καθὼς ἠλεήθημεν, οὐκ ἐγκακοῦμεν».

– «Διὰ τοῦτο» переводится как «из-за этого», «поэтому» и может быть рассмотрена как ссылка на предыдущую мысль о том, что Евангелие является благой вестью о славе.

– «τὴν διακονίαν ταύτην». Слово «διακονίαν» (subst. f. singl. Acc. от διακονία³) по преимуществу переводится «служением», «обязанностью», «благотворительностью», «обслуживанием». В этом стихе его следует перевести «служением» (ср. 2 Кор. 3, 6.8)⁴.

– «ἠλεήθημεν» (vb. Ind. Aor. pass. 1st pl. от ἐλέεω⁵) употребляется в НЗ со значениями «сочувствовать», «сожалеть», «проявлять милосердие», «помиловать». Последние два значения лучше подходят по смыслу.

– «ἐγκακοῦμεν» (vb. Ind. Preas. Act. 1st pl. от ἐγκακέω⁶) редко употребляется в НЗ (напр. 2 Кор. 4, 16; Гал. 6, 9) и переводится значениями «унывать», «падать духом». У

¹ Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 110.

² См.: Kleine W. Zwischen Furcht und Hoffnung... S. 225–226. Подробную текстологию перикоп 2 Кор. 4, 1–6; 5, 11–16 можно посмотреть у Harris J. M. The Second Epistle to the Corinthians. P. 321–322, 411–412.

³ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 398.

⁴ Martin R. 2 Corinthians. P. 76.

⁵ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 531.

⁶ Ibid. P. 469.

христиан это слово стало техническим термином с отрицанием, обозначая неукоснительное стремление к цели служить ближнему, не унывать и иметь надежду на послание в Кресте (см. Гал. 6, 14)¹.

Стих 2: «ἀλλὰ ἀπειπάμεθα τὰ κρυπτά τῆς αἰσχύνης, μὴ περιπατοῦντες ἐν πανουργίᾳ μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάνοιντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ».

– «ἀπειπάμεθα» (vb. Ind. Aor. Mid. 1st pl. от ἀπογορεύω/ἀπεῖπον²) в НЗ используется только здесь и переводится значениями «отвергать», «запрещать», «отрекаться». Следует заметить, что «здесь используется “вневременной” аорист»³.

– «τὰ κρυπτά». Слово κρυπτά⁴ (adj. n. pl. Acc.) используется в НЗ со значениями «тайный», «скрытый», «сокровенный». У апостола употребляется только в посланиях 1 Кор. и Рим.

– «αἰσχύνης» (subst. f. singl. Gen. от αἰσχύνη⁵) переводится как «стыд», «позор», «посрамление». Поскольку в гл. 4, 2 сказано о тайнах, то, вероятно, речь идет о стыде (*qualitatis*), как противоположности к παρρησία⁶.

– «περιπατοῦντες» (vb. part. Preas. Act. Nom. m. pl. от περιπατέω⁷) очень часто используется в НЗ и переводится значениями «ходить», перен. «поступать», «жить». Переносное, метафорическое значение лучше подходит по смыслу.

– «πανουργία» (subst. f. singl. Dat. от πανουργία⁸) используется только у ап. Павла. Обычно это слово переводится значениями «готовность достигнуть что-то любыми средствами»; в отрицательном смысле – «хитрость», «обман», «мошенничество»⁹.

– «μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ». Здесь важно «δολοῦντες» (vb. part. Preas. Act. Nom. m. pl. от δολόω¹⁰), которое используется у ап. Павла со значениями «обманывать», «вводить в заблуждение», «искажать», «подделывать», «маскировать» (ср. Пс. 25, 3; 36, 2).

¹ Spicq C. Theological Lexicon of the New Testament. Peabody, Mass., 1994. Vol. 1. P. 399.

² Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 174. 183.

³ Harris J. M. The Second Epistle to the Corinthians. P. 324.

⁴ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 508.

⁵ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 43.

⁶ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 217.

⁷ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1382.

⁸ Ibid. P. 1299.

⁹ Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 111

¹⁰ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 433.

Оба причастия περιπατοῦντες и δολοῦντες определяют модель поведения, от которой ап. Павел отказался. Словом «περιπατοῦντες» объясняется «τὰ κρυπτά», а «δολοῦντες» определяется «αἰσχύνης». Фраза «λόγος τοῦ θεοῦ» означает либо христианское послание – Евангелие, – либо ветхозаветные писания, хотя последнее, по мнению комментаторов¹, здесь маловероятно.

– «φανερῶσει» (subst. f. singl. Dat. от φανέρωσις²) употребляется только у ап. Павла (здесь и в 1 Кор. 12, 7) и имеет следующие значения «открытие», «появление». Это слово здесь употребляется в контрасте к «τὰ κρυπτά τῆς αἰσχύνης».

– «ἀληθείας» (subst. f. singl. Gen. от ἀλήθεια³) переводится значениями «истина», «верность», «искренность». Это слово используется в противоположность к δολοῦντες, характеризуя содержание Евангелия (см. 2 Кор. 5, 3; Гал. 2, 5.14; 5, 7)⁴.

– «συνιστάνοντες ἑαυτοὺς» (vb. part. Preas. Act. Nom. m. pl. συνίστημι⁵) употребляется по преимуществу у ап. Павла. Слово συνίστημι обычно в НЗ переводят значениями «представлять», «рекомендовать», «доказывать», «хвалить», «позволять». Более вероятны в этом контексте значения «представлять» и «позволять».

– «πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων». В данной фразе слово πᾶς подчеркивает, что здесь говорится о каждом человеке с συνείδησις, к которому обращается апостол⁶.

– «ἐνώπιον τοῦ θεοῦ». Апостол чувствовал всю серьезность обвинений своих противников и обращается не только к каждой совести, но и к милости Божией, под присмотром которой действует каждая совесть⁷.

Стих 3: «εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένοι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένοι».

– «εἰ δὲ καί». Здесь с Ind. предполагает реальность условия. Союз δὲ является противительным после слов φανερῶσει и πᾶσαν, а καί подчеркивает главное предложение.

– «κεκαλυμμένοι» (vb. part. Pf. pass. Nom. singl. от καλύπτω¹) употребляется в НЗ со значениями «покрывать», «закрывать». У ап. Павла используется только в 2 Кор. (ср. гл. 3, 14–16)².

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 219.

² Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1915.

³ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 394.

⁴ Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 112.

⁵ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1718–1719.

⁶ Harris J. M. The Second Epistle to the Corinthians. P. 326.

⁷ Plummer A. Op. cit. P. 113.

– «ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις». Слово «ἀπολλυμένοις» (vb. part. Preas. mid. or pass. Dat. m. pl. от ἀπόλλυμι³) часто переводится значениями «губить», «уничтожать», «предавать смерти». Здесь этот глагол подчеркивает неизбежную гибель⁴.

Стих 4: «ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ».

У ап. Павла не всегда синтаксис является ясным и точным, и поэтому «ἐν οἷς» (Bachmann⁵: вероятно, должно быть «αὐτῶν») можно рассматривать поясняющим или обобщающим. «Это выражение ссылается на «ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις»», – замечает Мартин⁶.

– «ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου». Такое выражение встречается только у ап. Павла. Исследователи⁷ считают, что под словом «θεὸς» надо понимать Сатану. Слово «αἰῶνος» (subst. m. singl. Gen. от αἰών⁸) в Священном Писании (ср. 1 Кор. 1, 20; 2, 6.8; 3, 18; Рим. 12, 2) часто переводится как «век», «мир», «вселенная», «обычай». Еврейское учение о двух мирах является важным для апостола: Сатана действует в этом мире так, как позволяет ему Бог.

– «ἐτύφλωσεν» (vb. Ind. Aor. Act. 3rd singl. от τυφλώ⁹) слово обычно переводят значениями «ослеплять», «лишать зрения». Здесь могут подходить по смыслу оба значения.

– «τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων». Слово «νοήματα» (subst. Acc. neut. pl. от νόημα¹⁰) в НЗ используется со значениями «мысль», «замысел», «идея», «ум», «сознание», «мышление». Этот термин употребляется в этом послании в качестве мысли (ума) противников апостола, которые пытались показать, что миссия ап. Павла не отвечает апостольскому призванию.

– «ἀπίστων» (adv. m. pl. Gen. от ἄπιστος¹¹) означает неверующих, к-рые вне Церкви.

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 871.

² Harris J. M. The Second Epistle to the Corinthians. P. 327.

³ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 207.

⁴ Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 114.

⁵ Цит по: *ibid.* P. 118.

⁶ 2 Corinthians. P. 78.

⁷ Plummer A. Op. cit. P. 115.

⁸ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 392.

⁹ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1838.

¹⁰ *Ibid.* P. 1178.

¹¹ Цыганков Ю. А. Указ. соч. С. 404.

– «... εἰς τὸ μὴ ἀυγάσαι». Предлог εἰς с Inf. может выражать цель или результат. Глагол «ἀυγάσαι» (vb. Aor. Inf. Act. от ἀυγάζω¹) в НЗ употребляется со значениями «светить», «сиять»; «освещать», «озарять»; «четко видеть». Последнее значение, предпочитаемое многими комментаторами (НЗ под редакцией Кулакова, ЕК, Lietzmann, Windisch, Barret, Bultmann), находится в согласии с «κάλυμμα» в 3, 13 (ср. 2 Кор. 3, 18)².

– «φωτισμὸν» (subst. m. singl. Acc. от φωτισμός³) употребляется только дважды в НЗ: здесь и в 2 Кор. 4, 6. Это слово означает свет и освещение. Возможно, здесь мы встречаемся с влиянием на ап. Павла литературы Премудрости (ср. Прем. 7, 26; Лев. 14, 4). Это слово связывается в родительном падеже с («τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ»), которое описывает открытую славу (δόξα). Евангелие содержит и провозглашает славу Мессии, которая открылась всецело в Его Кресте (ср. Флп. 2, 9).

– «ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ». Слово εἰκὼν⁴ (subst. f. singl. Nom.) переводится значениями «образ», «подобие», «изображение», «статуя», «видимость». Оно используется, чтобы раскрыть смысл «славы Христа» как совершенного проявления Бога. Люди, ослепленные Сатаной, не могут видеть ее⁵.

Стих 5: «Οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν».

– «Οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν». Союз γὰρ относится к предыдущим стихам как объяснение. Ἐαυτοὺς является эмфатическим. Слово «κηρύσσομεν» (vb. Ind. Preas. Act. 1st person pl. от κηρύσσω⁶) обычно используется как христианский технический термин в значениях «провозглашать», «проповедовать», «возвещать», «объявлять». Для ап. Павла провозглашать Евангелие означает проповедовать Иисуса Христа (см. 1 Кор. 1, 23; Гал. 1, 16; Флп. 1, 15–18)⁷.

– «ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν». Грамматически «κηρύσσομεν» управляет вторым местоимением «ἑαυτοὺς» так же, как и первым. Ап. Павел идентифицирует себя «рабом Иисуса Христа» (см. Рим. 1, 1; Флп. 1, 1; Гал. 1, 10), став им благодаря

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 274.

² Martin R. 2 Corinthians. P. 79.

³ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1969.

⁴ Ibid. P. 485.

⁵ См.: Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 117–118.

⁶ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 949.

⁷ Клеон Л. Р. младший, Клеон Л. Р. III. Новый лингвистический и экзегетический ключ... С. 630.

христианской проповеди. На религиозном языке иудаизма это означает – быть избранным Богом¹.

Стих 6: «ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν· ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ».

Союз ὅτι объясняет, почему коринфяне должны провозглашать Христа, а не себя самих. Ход мыслей возвращает к контрасту «тьма» и «свет» стиха 4, связанного по смыслу со стихом 6².

– «ὁ εἰπὼν· ἐκ σκότους φῶς λάμψει». Слово «σκότους» (subst. n. singl. Gen. σκότος³) используется со значениями «мрак», «темнота», «неясность», «тьма».

Слово «λάμψει» (vb. Ind. Fut. Act. 3rd person singl. от λάμπω⁴) у апостола употребляется только здесь. Слово «Λάμπω» обычно переводится значениями «сиять», «блистать», «светить», сверкать⁵. Форма «λάμψει» хорошо согласуется с Быт. 1, 3 и лучше подходит по смыслу.

– «ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ». Слово «προσώπῳ» (subst. Dat. n. singl. πρόσωπον⁶) означает в НЗ «лицо», «вид», «облик», «личность». Здесь подразумевается Иисус Христос как личность. Теперь обратимся к лексическому анализу отрывка 2 Кор. 5, 11–15, перевод которого представлен в Таблице 6.

Филолого-текстологические замечания к 2 Кор. 5, 11–15.

Таблица 6 – 2 Кор. 5, 11–15 в греческом оригинале и в переводе на русский язык

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition	Авторский перевод. – А. Р.
¹¹ Εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου ἀνθρώπους πείθομεν, θεῷ δὲ πεφανερῶμεθα· ἐλπίζω δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερῶσθαι. ¹² οὐ πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνομεν ὑμῖν ἀλλὰ ἀφορμὴν διδόντες ὑμῖν καυχήματος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἔχητε πρὸς	¹¹ Итак, зная страх Господень, мы пытаемся убедить людей, Богу же мы открыты; я надеюсь, что открыты мы также и вашим совестям. ¹² Мы не представляем вам себя снова, но даем вам

¹ Martin R. 2 Corinthians. P. 80.

² Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 118.

³ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 528.

⁴ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1028.

⁵ Plummer A. Op. cit. P. 120.

⁶ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1533.

Продолжение Таблицы 6

<p>τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ. ¹³ εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῶ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. ¹⁴ ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον. ¹⁵ καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.</p>	<p>повод похвалиться нами, чтобы вы имели что сказать хвляющимся чем-то внешним, а не тем, что в сердце. ¹³ Если мы и были вне себя, то это для Бога; если же мы в здравом уме, то это для вас. ¹⁴ Ведь любовь Христова понуждает нас рассудить так: если один за всех умер, то и все умерли. ¹⁵ А умер Он за всех для того, чтобы живущие не для себя жили, а для Того, Кто умер за них и был воскрешен.</p>
--	--

Разработана автором

В папирусе P⁴⁶ (стих 11) содержится чтение πείθωμεν вместо πείθομεν, но большинство текстологов настаивают на πείθομεν, что принимается в этой работе. В том же папирусе P⁴⁶ (стих 12) присутствует фраза «ὑπὲρ ὑμῶν» вместо «ὑπὲρ ἡμῶν». Многие исследователи отстаивают законность «ὑπὲρ ἡμῶν», которая согласуется со смыслом в тексте.

Стих 11: «Εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου ἀνθρώπους πείθομεν, θεῶ δὲ πεφανερῶμεθα· ἐλπίζω δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερῶσθαι».

– «Εἰδότες οὖν». Слово «εἰδότες» (vb. part. Pf. Act. Nom. m. pl. от οἶδα¹) обычно переводится следующими значениями «видеть», «смотреть»; «познавать», «созерцать». Это слово представляет собой причастие причины и обозначает не просто интеллектуальную способность, а убеждение, которое влияет на поведение. Союз οὖν, вероятно, намекает на стих 10, а именно на факт неизбежной подотчётности Христу как Судье².

– «φόβον» (subst. m. singl. Acc. от φόβος³) в НЗ часто употребляется со значениями «страх», «опасение», «ужас», «благоговение».

¹ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 433.

² Martin R. 2 Corinthians. P. 119 ; Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 168.

³ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1947.

– «πείθομεν» (subst. Ind. Preas. Act. 1st pl. πείθω¹) означает «убеждать».

– «θεῶ δὲ πεφανερώμεθα». Слово «πεφανερώμεθα» (vb. Ind. Pf. Pass. 1st pl. от φανερόω²) используется в НЗ со значениями «делать явным», «являть», «открывать», «показывать». Фраза «θεῶ δὲ πεφανερώμεθα» означает, что мотивы апостолов открыты для Бога³.

– «ἐλπίζω⁴» (vb. Ind. Preas. Act. 1st Singl.) употребляется в НЗ со значениями «надеяться», «уповать», «ожидать», «полагаться». Обратим внимание на намеренную замену апостолом множественного числа единственным (πεφανερώμεθα ... ἐλπίζω). Вероятно, апостол эмфатически указывает на себя, как на пример для подражания.

– «ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν». Следует обратить внимание на то, что важное для нас слово συνείδησις в НЗ во множественном числе используется только здесь (см. ниже объяснение).

Стих 12: «οὐ πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνομεν ὑμῖν ἀλλὰ ἀφορμὴν διδόντες ὑμῖν καυχήματος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἔχητε πρὸς τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ».

– «συνιστάνομεν» (vb. Ind. Preas. Act. 1st pers. pl. от συνίστημι⁵) в НЗ обычно переводится значениями: *перех.* «представлять», «являть», «собирать», «доказывать»; *неперех.* «стоять вместе», «держаться», «существовать». Для данного стиха подходит переходное значение: «представлять» или «являть»⁶.

– «ἀφορμὴν» (subst. f. singl. Acc. от ἀφορμή⁷) используется в НЗ только у ап. Павла со значениями «повод», «причина», «основание», «возможность», «побуждение». В нашем случае подходят значения «повод» или «побуждение».

– «διδόντες» (vb. part. Preas. Act. Nom. m. pl. от δίδωμι⁸) означает «давать», «отдавать», «уступать», «позволять».

– «ἔχητε». Слово «ἔχητε» (vb. Preas. Act. 2nd pl. от ἔχω⁹) и союз ἵνα, выражающий цель¹, можно понимать как «... чтобы имели, что сказать хвалящимся».

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1353.

² Ibid. P. 1915.

³ См.: Harris J. M. The Second Epistle to the Corinthians. P. 414 ; Plummer A. The Second Epistle... P. 169.

⁴ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 537.

⁵ Ibid. P. 1718.

⁶ Bauer W. Griechisch-Deutsches Wörterbuch: zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin/New York, 1988. S. 1576 – 1577.

⁷ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 292.

⁸ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 427.

⁹ Там же. С. 453.

Выражение «ἐν προσώπῳ» предположительно эквивалентно «κατὰ σάρκα».

Стих 13: «εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῶ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν».

– «ἐξέστημεν» (vb. Ind. Aor. Act. 1st pl. от ἐξίστημι²) употребляется у ап. Павла только в этом месте. Это слово обычно переводится значениями: *перех.* «изменять», «удалять»; *неперех.* «дивиться», «выходить из себя», «потерять самообладание». Фраза «выйти из себя» лучше подходит по смыслу и не связана с умственной болезнью (см. 2 Кор. 11, 1. 16–32). Здесь можно допустить указание ап. Павла на свой личный опыт экстаза.

– «σωφρονοῦμεν» (vb. Ind. Preas. Act. 1st pl. σωφρονέω³) шесть раз используется в НЗ, а у ап. Павла – дважды (см. 2 Кор. 5, 13; Рим. 12, 3). Это слово означает «быть благоразумным», «обладать здравым умом», «быть воздержанным», «быть целомудренным», «показывать самоконтроль». Данный глагол по смыслу противоположен предыдущему⁴.

Стих 14: «ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον».

– «ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς». В данном отрывке наблюдается трудность в определении разновидности родительного падежа: объектный (Martin) или субъектный (Hughes, Barret, Robertson). Имеется в виду, либо любовь ап. Павла к Христу (объектный), или любовь Христа к ап. Павлу (субъектный) (ср. Рим. 5, 8; Гал. 2, 20). Среди многих ученых образовался консенсус видеть здесь субъектный родительный падеж (Bultmann, Denney, Godet, Hodge, Plummer, Hughes, Barret, Robertson). Шпик указывает, что любовь Христа для ап. Павла является причиной его любви к Христу. Цель отрывка – показать, что три термина ἀγάπη / συνέχει / κρίναντας демонстрируют намерение ап. Павла сказать язычникам об истине Креста. Объяснение Шпики отвечает здравому смыслу и подходит для понимания текста.

– «συνέχει» (vb. Ind. Preas. Act. 3rd singl. от συνέχω⁵ «зажимать», «понуждать», «сдерживать», «отсрочить») в настоящем времени указывает на жизненную привычку⁶.

¹ Martin R. 2 Corinthians. P. 125.

² Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 595.

³ Ibid. P. 1751; Вейсман А. Д. Греческо-русский Словарь. Столб. 1222.

⁴ Bauer W. Griechisch-Deutsches Wörterbuch... S. 1598 ; Martin R. Op. cit. P. 127.

⁵ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1714.

⁶ См.: Barret C. K. The Second Epistle to the Corinthians. P. 166–167.

– «κρίναντας» (vb. part. Aor. Act. Acc. m. pl. от κρίνω¹) обычно переводится как «отделять», «судить», «рассуждать». Причастие в аористе указывает на суждение или решение в прошлом².

– «ὅτι εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν». Аорист ἀπέθανεν от глагола «ἀποθνήσκω» (см. параграф 3.4.2) (ср. Рим. 6, 10; 14, 9) указывает ретроспективно на освящение темы Креста как исторического события. Смысл ἀπέθανεν вместе с «ὑπὲρ πάντων» имеет сходство с Ис. 53 (חִיָּהוּ תָצַו) где речь идет о Рабе Господнем³.

– «ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον». Слово «οἱ πάντες» (все) с артиклем обозначает класс как целое.

Стих 15: «καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι».

– «ἵνα οἱ ζῶντες». Союз ἵνα (чтобы) выражает скорее цель, чем результат.

– «ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι». Здесь обратим внимание на аористное причастие «ἀποθανόντι» (vb. part. Aor. Act. Dat. m. singl. от ἀποθνήσκω, см. параграф 3.4.2), которое означает не только «умереть», предполагая исторический факт смерти, но и добровольную смерть Иисуса. Аористное причастие «ἐγερθέντι» (vb. part. Aor. Pass. Dat. m. singl. ἐγείρω⁴) говорит об историческом факте воскресения, а пассив от ἐγείρω подчёркивает действие, которое исходило от Бога⁵.

Объяснение 2 Кор. 4, 2 и 2 Кор. 5, 11.

1) *Апология апостольского служения и «φανέρωσις τῆς ἀληθείας».* Рассмотрение данных мест 2 Кор. в едином осмыслении правомочно с точки зрения логической взаимосвязанности текстов 2 Кор. 4, 2 и 5, 11, которые стоят вместе в связи с личной апологией ап. Павла против нападок псевдоапостолов («ψευδαπόστολοι»).

В то время как ап. Павел в 1 Кор. 4, 1–5 категорически отказывает в полномочиях коринфянам вершить суд, то уже в 2 Кор. он настоятельно указывает им быть постоянно благоразумными в своих оценках. Поскольку апостол вверяет им себя в качестве примера для подражания, то они уже должны были оценить его как безупречного апостола. Он как апостол всецело зависим от Иисуса Христа. Поэтому он призывает их

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 996.

² Martin R. 2 Corinthians. P. 129.

³ Ibid. P. 129–131 ; Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 174.

⁴ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 469.

⁵ Plummer A. Op. cit. P. 175.

быть благоразумными в своих оценках и противостоять хвалам его оппонентов («хвалящихся лицом», на греч. «ἐν προσώπῳ καυχωμένους») хвалою его апостольства (см. 2 Кор. 5, 12)¹.

При чтении разбираемых отрывков, возникает некоторые вопросы. Как можно согласовать обращение апостола о малозначимости суда кого-либо над ним в 1 Кор. 4, 3 с совестью коринфян? Противоречит ли себе ап. Павел, когда отклоняет любой человеческий суд, тогда как в 2 Кор. 4, 2 / 5, 11 предоставляет себя совестям других перед Богом? Какой смысл придает апостол понятию συνείδησις в указанных местах своих посланий?

Прежде чем отвечать на эти вопросы, нам необходимо понять тактику апостола в отношении к деятельности его оппонентов, которые «повреждали» слова Евангелия (ср. 2 Кор.), выставив его эзотерически. Апостол, напротив, подчеркивал истину своего благовестия, которую он возглашал (φαυερόω) открыто коринфянам. Так как они были привязаны к авторитету рекомендательных писем (см. 3, 1), то ап. Павел заявлял, что он рекомендует себя самого (συμβολίζοντες) коринфянам ничем иным, как откровенно проповеданным Евангелием. Оно представляет их везде и рекомендует их всем людям одним своим явлением в поступках проповедников². Ап. Павел знает, что некоторые коринфяне избирают себе в качестве примера для подражания тех, кто был способен духовными очами войти в мистерию, как это сделал Моисей. Но апостол заявляет, что он не входит ни в какую мистирию, а в евангельской простоте обращается к каждой совести³.

Итак, начиная с 2 Кор. 4, 1 ап. Павел делает резюме к своей речи в 2 Кор. 3, 4–18, где апостольская уверенность (πεποίθησις, ст. 4) и смелость (παρρησία, ст. 12) описываются как воздействие на него Божией славы (δόξα) для «служения духа» («διακονία τοῦ πνεύματος»). Такое состояние при помощи Духа Святого располагает к миссионерской службе, и начатая апология апостола понятийно и по содержанию связывает стих 2 с гл. 2, 17⁴. Мы видим, как он характеризует условие для своего апостольского служения,

¹ Voigt G. Die Kraft Des Schwachen: Paulus an Die Korinther II. Göttingen, 1990. S. 24.

² Феофан Затворник, свт. Второе Послание к Коринфянам // Толковый Апостол. М., 2008. Т. 1. С. 558.

³ Jewett R. Paul's Anthropological Terms... P. 433.

⁴ Экштайн считает, что связь между гл. 2, 14–17 и гл. 4, 1–6 показывает, что ап. Павел использовал способ, известный как «кольцевая композиция», т. е. настоящие высказывания апостола возвращают читателя к его ранним заявлениям, описывая целый круг сказанных им идей (Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 214).

ссылаясь на милость и сострадание Божие («καθὼς ἠλεήθημεν»). Как в 1 Кор. 15, 10, так и здесь ап. Павел говорит о своем опыте ощущения милости Божией, оправдывающей его служение и понимаемой им как благодать («χάρις», 1 Кор. 3, 10; Гал. 2, 9; Рим. 1, 5; 12, 3; 15, 15)¹, характеризующую его апостольство. Апостол был чужд всякой самонадеянности, понимаемой им как незаконное притязание на свое миссионерское служение².

Уже в первых двух стихах четвертой главы мы понимаем, какие действия последуют за служением (διακονία) апостола. Стих 2 синтаксически зависит от стиха 1, где после отрицания следуют положительные действия. Здесь фраза «не унываем» («οὐκ ἐγκακοῦμεν», ст. 1) подтверждается гарантией апостола из 2 Кор. 3, 12: «мы действуем со всей смелостью» («πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα»). Это говорит об отважном служении апостола. Ап. Павел, в отличие от служения Моисея, которому приходилось скрывать (κάλυμμα) от израильского народа тайну присутствия Божия (2 Кор. 3, 13), не желает ничего скрывать. Он отказывается от скрытых постыдных дел («τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης», гл. 4, 2) и может смело заявлять, что его «служение оправдания» (гл. 3, 9) и «служение Духа» (гл. 3, 8) с избытком превосходят «служение смерти» (гл. 3, 7) (ср. Исх. 34, 24–35), под которым он понимает служение старому Завету (гл. 3, 14)³.

Однако для исключения всякой ложной трактовки апостольской саморекомендации, ап. Павел добавляет важное утверждение о милости («καθὼς ἠλεήθημεν», Pass. voice), которая в виде Божия благословения (ἔλεος) дает ему силы участвовать в таком привилегированном служении НЗ⁴. Отказ ап. Павла от постыдных дел (ἀπειπάμεθα⁵), подтверждая, что он находится на службе Духу, удостоверяющей его праведность (см. 2 Кор. 3, 18), говорит о его очевидной деятельности с «открытым лицом». Это является центральным условием для отражения в его делах Божией славы («δόξα θεοῦ»)⁶. В своем служении Духа («διακονία τοῦ πνεύματος») и в защите своей апостольской целостности ап. Павел действует иначе по отношению к своим оппонентам (см. 2 Кор. 2, 17; 11, 13–15): искренне и просто (εἰλικρίνεια и ἀπλότης, 2 Кор.

¹ Wolff C. Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther. S. 83.

² Schelkle K. H. Der Zweite Brief an die Korinther. S. 76.

³ Fitzmyer J. A. Glory Reflected on the face of Christ (2 Cor 3:7–4:6) and a Palestinian Jewish Motif, TS. 42. 1981. P. 635.

⁴ См.: Gräßer E. Der zweite Brief an die Korinther: Kapitel 1,1–7,16... S. 147 ; Hariss J. M. The Second Epistle to the Corinthians. P. 323.

⁵ Глагол ἀπειπάμεθα отождествляется с обращением и крещением: не было времени, когда бы ап. Павел мог проповедовать недостойно своему призванию (см.: Hariss J. M. Op. cit. P. 324).

⁶ Fitzmyer J. A. Op. cit. P. 637.

1, 12), открыто для суда Божия и суда общины, а также для суда всяким человеком (гл. 4, 2 / 5, 11).

Тема отповеди, прежде всего, оглашается и во второй антитезе в качестве апологии. Апостол не мотивирован укрывательством («τὰ κρυπτά», 2 Кор. 4, 2). Он говорит о скрытости, которой он бы стыдился. Но апостол отказался от всех тайн в своем поведении и служении, чем можно было бы стыдиться не только в настоящей жизни, но и в эсхатологическое время, «когда в День Господень все будет совершенно открыто»¹.

Выражения «ἡ ἰκανότης ἐκ τοῦ θεοῦ» («способность от Бога», 2 Кор. 3, 5), δόξα (слава, гл. 3, 9), ἐλπίς и παρρησία (надежда и открытость, гл. 3, 12), а также «δίακονοι καινῆς διαθήκης» («служители Нового Завета», гл. 3, 6) могут иметь место, когда нет лукавства, коварства и неискренности. Апостол не действует с негативным намерением (гл. 1, 12; 12, 16) и не хочет это видеть в поведении коринфян (гл. 2, 17; 11, 3).

Как словом περιπατεῖν (гл. 4, 26) обозначается общее поведение в 2 Кор. 5, 7 (ср. гл. 10, 2; 12, 18), так и «ἀναστρέφω» в гл. 1, 12 – то же самое. Апостол провозглашает Евангелие («λόγος τοῦ θεοῦ»), что подтверждается в гл. 2, 17 («проповедуем искренно»), а если его не слушают, то это не по его вине. В третьей главе он дал коринфянам адекватные критерии суждения служителей (δίακονοι). Этими критериями они должны будут измерить его поведение и служение других апостолов в сравнении с деятельностью лжеапостолов (ψευδαπόστολοι), если они хотят вести с ним конструктивную дискуссию. Поэтому он использует δολοῦν / πανουργία («коварство» / «обман», ср. 2 Кор. 11, 3), которое он подразумевал в 2 Кор. 2, 17 в термине «фальсифицировать» (καπηλεύειν) при провозглашении Евангелия другими оппонентами. Глагол δολόω здесь может выступать синонимом к глаголу «καπηλεύειν» (ср. κάπηλοι, Ис. 1, 22 (LXX))².

Свидетельство об истине у апостола не зависит, как у лжеапостолов, от самопохвалы или рекомендательных писем (см. 2 Кор. 3, 1; 10, 12.18). То, что делают истинные апостолы, отражается в плодах их трудов: апостолы смотрят на коринфян как на свое рекомендательное письмо, а значит – на самого Христа (см. 2 Кор. 3, 2–3). Оценка апостолов возможна не на основании их субъективных высказываний, а только по апостольской деятельности (в плодах) («во всем мы рекомендуем себя, как Божию

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 218.

² Hariss J. M. The Second Epistle to the Corinthians... P. 325.

служители», 2 Кор. 6, 4), имея задание провозглашать истину («τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας»).

Открытие истины («φανέρωσις τῆς ἀληθείας») относится, следовательно, не к «выявлению правды» об апостоле или к его «личной истинности», а к открытому провозглашению нефальсифицированного слова Божия, синонимом которого является понятие «ἀλήθεια». Φανέρωσις здесь обозначает процесс провозглашения, что отлично от слова φανερώω в гл. 5, 11, выступающего в качестве бытия апостола перед Богом и человеком. В таком провозглашении истины, которое может совершаться только как служба Новому Завету, как бытие с «открытым лицом» (2 Кор. 3, 13.18), истинный апостол легко подвергается проверке своей апостольской целостности. Эту проверку производит сам Бог через общину, оценивающую его по адекватным критериям (гл. 3). Очевидное бытие апостола перед Богом выражается в «ἐνώπιον τοῦ θεοῦ» («перед Богом», гл. 4, 2). Этим выражением ап. Павел сознает себя ответственным перед Ним и ожидает от Него, как совершенного Наблюдателя и окончательного Судьи, оценки его жизни в «день Господень» (см. 2 Кор. 5, 9–11; 1 Кор. 4, 4)¹. При провозглашении Евангелия² апостол показывает свою открытость общине (гл. 5, 11), чтобы она могла видеть разницу между ним и псевдоапостолами. Поэтому он, провозглашая Евангелие каждой человеческой совести («πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων»), надеется, что община, распознав в нем искренность и простоту (гл. 1, 12), сможет хвалиться им вопреки всем обвинениям оппонентов (гл. 5, 12)³. Итак, для того чтобы раскрыть «συνείδησις» в исследуемых отрывках, необходимо понять содержательные и понятийные родственные параллели в 2 Кор. 5, 11.

2) *Раскрытие важных содержательных понятий в 2 Кор. 5, 11.* Согласно рассуждениям (см. 2 Кор. 4, 7 – 5, 10), указывающим, что в настоящее время жизнь (ζωή) сокрыта под смертью (θάνατος), и слава (δόξα) и служение (διακονία) находятся под эсхатологическим покровом, ап. Павел снова возвращается в стихе 11 к представленной мысли гл. 4, 2.

Верующие (гл. 2 Кор. 5, 6.8), имеющие открытость (παρησία, гл. 3, 12), радостно ждут, чтобы «вселиться к Господу» («ἐνδημηῆσαι πρὸς τὸν κύριον», ст. 8). Такая

¹ Hariss J. M. The Second Epistle to the Corinthians... P. 326.

² Wolff C. Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther. S. 84.

³ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 221.

эсхатологическая перспектива, означающая стояние верующего перед судилищем Христа («βῆμα τοῦ Χριστοῦ», ст. 10) и судебскую оценку Господа (κύριος), сильно (εὐδοκοῦμεν, ст. 2, 8) мотивирует ап. Павла быть Ему угодным («εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι», ст. 9). Поэтому он осознанно (Εἰδότες, ст. 11) хочет быть открытым уже в настоящее время во всей своей деятельности перед Богом. Надо сказать, что здесь говорится не о всеведении Бога, а о готовности апостола действовать осознанно и ответственно, будучи готовым к Божественной проверке и оценке («ἐνώπιον τοῦ θεοῦ», гл. 4, 2). Словом «εἰδότες» (гл. 5, 11) ап. Павел подчеркивает не теоретическое знание, а всецело важное осознание своей ответственности перед Богом¹. Она раскрывается в благоговении («φόβου τοῦ κυρίου», гл. 5, 11) перед судящим Господом (Κύριος, ср. 2 Кор. 5, 10) и в уверенной надежде на получение вечной жизни с Ним («вселиться к Господу», гл. 5, 8).

Наряду с 2 Кор. 5, 6–10, указанная ответственная и благоговейная смелость («θαρρεῖν») (быть мужественным) для ап. Павла мотивирована («с усердием стараемся <...> быть угодными Ему», гл. 5, 9) его апостольским призванием: открывать истину («φανερώσις τῆς ἀληθείας», гл. 4, 2) и убеждать людей («ἄνθρώπους πείθειν», гл. 5, 11).

В 2 Кор. 5, 11 под выражением «πέθομεν ἄνθρώπους» скрывается упрек противников (или лозунг, 1 Кор. 2, 4; ср. Гал. 1, 10), который апостол положительно подхватывает в качестве темы своего центрального задания. В своей страстной проповеди Евангелия он старается (Preas.) убедить так, как бы «ловя» Евангелием слушающих²: с одной стороны, он доказывает людям, что Христос является Спасителем, а с другой – пытается убедить их в чистоте своих мотивов. Он пытается быть прозрачным (гл. 4, 2) не только перед Богом, но и перед общиной, чтобы она смогла проверять подлинность его провозглашения. Поэтому он надеется, что община, видя безупречность в проповеди ап. Павла, сможет впоследствии защитить его в дискуссии против клеветы и упреков противников (гл. 5, 12). Именно защита апостолом истинности своего учения является одним из главных мотивов корреспонденции к коринфянам.

Итак, в 2 Кор. 5, 11 ап. Павел высказывает твердую надежду (ἐλπίζω), что он был уже давно открыт (Pf.) для общины, и она могла наблюдать это при его личном присутствии с ней и его служении. Следовательно, он напоминает ее членам о наличии у них достаточного знания о его поведении, которое они получили практически еще до

¹ См.: Wolff C. Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther. S. 84–85.

² См.: Sevenster J. N. Paul and Seneca... P. 97–98 ; Martin R. 2 Corinthians. P. 121.

выступления противников. В 2 Кор Павел высказывается так, чтобы община, благодаря ее знанию об учении и личности самого апостола, сделала бы выводы и выступила против его хвляющихся оппонентов (гл. 10, 12–18; 11, 12.18.21.30) в защиту провозглашённой им истины (ἀλήθεια, гл. 4, 2). С этой позиции он обращается к συνείδησις коринфян¹.

3) *Συνείδησις* в 2 Кор. 4, 2 / 5, 11. В 2 Кор. 4, 2 / 5, 11 мы снова встречаемся с нашим исследуемым термином συνείδησις. Ап. Павел обращается к этому слову в уверенности, что каждая совесть человека должна согласиться с ним. Если коринфяне будут судить об апостоле добросовестно, то они должны признать его честность. Для понимания συνείδησις необходимо привести уточнения: в гл. 4, 2 и гл. 5, 11 речь не идет об объекте оценки, а из контекста становится понятно, что συνείδησις, переводимое совестью, приобретает функции рационального суждения о принятии Евангелия и суждения собственного поведения апостола².

Всматриваясь основательно в контекст этих отрывков, следует учитывать, что ап. Павел непосредственно предоставляет себя приговорам совестей коринфянам (гл. 4, 2) и надеется для них быть открытым (гл. 5, 11). Некоторые исследователи считают, что для συνείδησις необходимо просто обратиться к этимологии этого слова, которая дает значения «знание» / «познание» или «воспоминание». Такие значения в абсолютной форме принимает, например, неоднократно упомянутый нами Пирс³. Поэтому невозвратное вербальное употребление «σύνιοιδα», от которого получается συνείδησις («знание с»), подразумевает соответствующее свидетелю знание, имеющееся у коринфян еще со времени совместного пребывания с ними апостола. Однако здесь не все так однозначно, поскольку при глубоком рассмотрении συνείδησις в 2 Кор. 4, 2 и 5, 11 можно увидеть и другие коннотации.

В обоих местах, очевидно, говорится о проверяющей инстанции, что согласуется с формой множественного числа слова «συνείδησις»: «Павел, говоря «совестям», а не «совести», указывает, что он обращается к индивидуальной совести каждого из них»⁴, –

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 223.

² Jewett R. Paul's Anthropological Terms... P. 434.

³ Pierce C. A. Conscience in the New Testament. P. 62. 87.

⁴ «St. Paul says 'consciences' and not 'conscience', because he appeals to the individual conscience of each of them». По Пламмеру, слова πείθομεν (гл. 5, 11) и συνιστάμεν (гл. 5, 12) указывают на апостола как на

отмечает Пламмер. Поэтому переводить его просто словами «знание» / «осознание» не помогает понять, что имел в виду ап. Павел под *συνείδησις*. Очевидно, что апостол хочет пробудить сочувствие в оценке у коринфян, однако, не говоря нам того, как он идентифицирует их с *συνείδησις*¹.

Понимать *συνείδησις* в качестве совести как *conscientia antecedens* не следует, поскольку текст не содержит указания на то, что ап. Павел хочет обратиться к совести так, чтобы она принудила бы коринфян вынести приговор об его искренности. Он хочет апеллировать к их добровольному согласию с его открытостью, отчего он обращается к их совести как инстанции суждения. Апостол не имел цели раздваивать сознание между личностью христианина и его совестью. Поэтому текст не дает нам повода говорить о *συνείδησις* как *conscientia antecedens*², и соответственно, как *vox dei*³. Фразой «ἐνώπιον τοῦ θεοῦ» указывается, что человеческая совесть (сам человек) может ошибаться в своем вердикте (ср. 1 Кор. 4, 4), а Божественный вердикт всегда остается безошибочным.

С другой стороны, учитывая указание исследователя Маурэра⁴ на положительное свидетельство совести «в слове Бога», мы могли бы считать ее «утешающей совестью». Открытое действие перед чужими совестями говорит, что собственный приговор ап. Павла основывается на оправдательном приговоре Бога, а не на субъективном мнении. Поэтому человек, в силу своей открытости, прозрачен для оценки совестью другого (гл. 5, 11), отчего ап. Павел надеется быть принятыми коринфянами положительно (гл. 4, 2). Хотя такой взгляд Маурера на *συνείδησις* основывается на традиционно-историческом опыте, когда приговор совести коринфян связывается с непосредственным свидетельством слова Божия. Здесь было бы несправедливо утверждать, что на этом можно остановиться в раскрытии *συνείδησις*, так как текст нам сигнализирует о возможности других коннотаций *συνείδησις* в 2 Кор. 5, 11 и гл. 4, 2.

Другие исследователи видят особую связь в 2 Кор. 4, 2 между *συνείδησις* и открытыми делами правды – Евангелием. Виндиш утверждал, что совесть действует при

представителя других служителей, а ἐπίλω – его личное заявление (Plummer A. The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. P. 169).

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 225.

² См.: Harris J. M. The Second Epistle to the Corinthians... P. 326 ; Eckstein H.-J. Op. cit. S. 227.

³ Как свт. Феофан Затворник, так и многие св. отцы прошлого рассматривали совесть как «глас Божий» в человеке, или как ту часть, которая вместе со страхом Божиим составляет человеческий дух. Но в согласии с современными экзегетическими научными исследованиями, такой взгляд на *συνείδησις* не подходит к пониманию *συνείδησις* в аутентичных посланиях ап. Павла.

⁴ Maurer C. Συνείδησις // ThDNT. Vol. 7. P. 915.

откровении истины с Евангелием, указывая, что в гл. 4, 2 речь идет о признании бескорыстности и законности провозвестника. Однако благодаря контексту (см. 2 Кор. 2–4), мы видим, что ап. Павел нигде не исходит из того, что Евангелие как-то связано с совестью. Поэтому оценка истины (ἀλήθεια) провозглашения происходит через ум (νοῦς) и мысли (νοήματα, гл. 4, 4), а бытие освящается в провозглашении верой сердца (καρδία) (Рим. 10, 9: «уверуешь сердцем»). Поэтому совесть же должна судить нравственно-религиозное поведение в соответствии с заданной нормой в уме, и согласно 2 Кор. 4, 2 / 5, 11 может судить образ жизни другого человека. К такому суждению апостол призывает коринфян после того, как в гл. 2, 14 – 3, 18 он объяснил им настоящие признаки апостольского служения (διακονία). Речи апостола об обязанностях служения являются однозначным доказательством того, что он не предполагает в совести никакого надежного масштаба для оценки всех апостолов и даже тех же псевдоапостолов¹.

Далее, словосочетанием «τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας» ап. Павел отделяет себя от хвлящихся противников и подчеркивает, что он хочет только рекомендовать всем исполнение своего апостольского служения. Совесть является адресатом его рекомендации, что раскрывается синтаксически в гл. 4, 2. Апостол надеется быть открытым для совести коринфян, чтобы они узнали его по поведению как провозвестника и наблюдали за ним в связи с описанием служения в гл. 2, 14 – 3, 18 и гл. 4, 7 – 5, 10 и с критериями безупречности апостольства. Совесть коринфян должна оценивать не истину вести, а только правдивость провозвестника².

Другой вопрос, который ставит перед нами контекст четвертой и пятой главы, заключается в следующем: имел ли в виду ап. Павел исключительно верующих или любого человека (включая язычников), когда обращался к совестям людей («πρὸς πᾶσιν συνείδησιν ἀνθρώπων»)? Здесь помогает нам контекст 1–2 Кор., показывая, что ап. Павел понимает совесть каждого человека и хочет сказать, что все люди, как язычники, так и верующие наделены моральным рассудком, чтобы судить другого человека. Это говорит о συνείδησις как об общеантропологическом феномене.

В исследуемых текстах, мы видим, что совесть может оценивать как внешнее поведение, так и внутреннее намерение, если и в этом отношении она располагает

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 228–229.

² Ibid. S. 230.

точным знанием. Кто знает ап. Павла и наблюдал за ним в его деятельности в качестве апостола, подтверждая его «*διακονία της δικαιοσύνης*», тот может свидетельствовать о его искренности как служителя НЗ.

В обороте «*πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων*» (2 Кор. 4, 2) ап. Павел высказывается по отношению ко всем («*πᾶσαν*»), отделившимся от него людям, включая своих оппонентов («особо духовных миссионеров»¹), тем самым подчеркивая свой масштаб оценки. В остальном, своими высказываниями о совести апостол мотивирует всех и каждого человека в отдельности. Исходя из самопроверки относительно упреков противников, он не осознает своей вины, что подтверждает его совесть (см. 2 Кор. 1, 12; 1 Кор. 4, 4; Рим. 9, 1). Он доверяет тому, к чему коринфяне должны прийти в результате их глубокого исследования о нем: их совесть укажет на его правдивость (см. 2 Кор. 4, 2 / 5, 11). В итоге, ап. Павел, апеллируя к каждой человеческой совести, уверен, что все признают справедливость его притязаний на апостольство.

Итак, благодаря экзегезе 2 Кор. 4, 2 / 5, 11 мы выявили, что совесть снова объективно обозначает инстанцию, которая наблюдает за поведением и судит согласно заявленным нормам. Феномен совести при невозвратном употреблении в коннотации осведомленности и свидетельства правомерно понимать в качестве рациональной инстанции оценки / самооценки. Поэтому у ап. Павла в 2 Кор. 4, 2 / 5, 11 она действует близко к функциям ума и свидетельствует о его искренности и правдивости как служителя и провозвестника Евангелия, на чем настаивает он сам в исследованных нами фрагментах. Апостол провозглашает истину совестям, как адресатам с рекомендацией оценить его как безупречного миссионера.

3.8 Общий итог к третьей главе

Предварительно сделав экскурс в антропологию ап. Павла, мы увидели, что апостол не дал термину «*συνείδησις*» никакого определения. Поэтому в третьей главе была предпринята попытка определить *συνείδησις*, выделяя все допустимые коннотации,

¹ «Divine-Man-Missionaries» (Jewett R. Paul's Anthropological Terms... P. 433).

ситуативно обусловленные историческими обстоятельствами в период написания апостолом посланий.

Благодаря филолого-текстологическому анализу в рамках богословско-экзегетического комментария мы получили целую палитру коннотаций, местами взаимосвязанных, как с понятием *συνείδησις*, так и со всей его лексической группой, которые были понятны адресату. Итак, в семантическом поле термина *συνείδησις* апостол опирался на значения «знать <с ...>», «сознавать», «осознавать себя относительно других», или «самосознание», что отвечало устойчивому пониманию в греко-римском мире. Однако апостол не ограничивался данными коннотациями.

В коринфской переписке ап. Павел употребляет термин *συνείδησις*, соответствующий по смыслу популярному эллинистическому выражению *σύννοια ἐμαυτῷ* (см. 1 Кор. 4, 4). В этом устойчивом выражении апостол подразумевает совесть как функционально автономную нейтральную судящую инстанцию, суд которой непосредственно связан с личностью апостола, и не является ни голосом Божиим, ни представителем Божественного правосудия. Ее суд (самосознание) никак не тождественен и относителен к эсхатологическому Суду Христа.

В вопросах об идоложертвенном и об идоложертвенной трапезе в 1 Кор. 8.10 апостол снова обращается к совести, представленной термином *συνείδησις* и устойчивым оборотом «διὰ τὴν συνείδησιν». Как и в 1 Кор. 4, 4, так и в 1 Кор. 8 она выступает в качестве судящей инстанции, которая ссылается только на поведение человека и судит его на основании предварительно заявленных критериев. Если она не способна размышлять, оценивать мысли, желания и принятые решения или само поведение, то она называется «немоцной». В контексте отношений сильных и немощных христиан, ап. Павел советует первым с особым бережным вниманием относиться к совести последних, исходя из интересов блага к собрату. Поэтому в 1 Кор. 10 апостол снова прибегает к нерелексивному использованию совести в обороте «διὰ τὴν συνείδησιν» с целью ограничения свободы «сильных», в корне которой должна лежать любовь.

Многократным употреблением в 1 Кор. 10 *συνείδησις* выступает как антропологическая инстанция контроля и оценки / суда поведения по заявленным нормам в уме. Однако такая инстанция не обладает непогрешимостью и правом абсолютности и бесповоротности в суждении. Она автономна только в своих функциях, но относительна по отношению к безупречному окончательному Божественному

приговору, так как может ошибаться на основании ошибочно принятых критериев. Несмотря на это, апостол утверждает о возможности обновления совести, когда знания верующего в зависимости от установленных норм поведения сознательно ориентированы на Господа. Поэтому совесть христианина – это инстанция ответственности перед Богом и перед Церковью, как послушание Ему и Его заповедям. Через нее человек выражает свою любовь к Богу, и она иногда выступает в качестве синонима веры (ср. Рим. 14, 1).

Далее, в 2 Кор. 1, 12 ап. Павел говорит о своей совести, которая выступает в качестве инстанции, свидетельствующей об его христианском поведении, что его намерения были в гармонии с его деятельностью по отношению к коринфянам. Совесть подтверждает искренность и простоту намерений апостола, когда он объективно это осознает, смотря на себя как бы со стороны – на свое правильное поведение.

Наконец, в 2 Кор. 4, 2 / 5, 11 ап. Павел указывает, что совесть в качестве судящей инстанции может судить и оценивать поведение других людей. Поэтому при нерефлексивном употреблении совести как «осведомленности» или «свидетельства», она может выступать в качестве рациональной инстанции оценки, подчеркивая, что понятия «συνείδησις» и «ψοῦς» в данных отрывках можно рассматривать эквивалентными друг к другу.

ГЛАВА 4. ИССЛЕДОВАНИЕ ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ В ПОСЛАНИИ К РИМЛЯНАМ

4.1 Исагогические проблемы в Рим.

Послание ап. Павла к Римлянам, а в нашем случае вторая его глава, является интересным объектом для исследования с точки зрения понимания того, как апостол применил термин «συνείδησις» по отношению к язычникам. В этом послании апостол употребил это понятие трижды: Рим. 2, 15; 9, 1; 13, 5. В рамках принятой методологии исследования для настоящей работы, прежде проведения богословско-экзегетического анализа указанных мест, необходимо рассмотреть исагогические вопросы корреспонденции ап. Павла к римским христианам.

Послание к Римлянам непосредственно связано с запланированным миссионерским путешествием ап. Павла на Западное Средиземноморье: через Италию дойти до Испании (см. Рим. 15, 24). Ап. Павел нуждался для своей миссии в финансовых и человеческих ресурсах, которые могли быть предоставлены римскими христианами. Для этого ему нужно было убедить их в верности своей богословской позиции (см. ниже) и миссионерской программы. Сам город Рим являлся для него лишь перевалочным пунктом на пути в Испанию и в нем он не был намерен возвещать свое Евангелие, чтобы не основывать уже созданную там (вероятно, с 40-х годов) другими христианами общину верующих в Иисуса Христа (см. Рим. 15, 20)¹.

4.1.1 Авторство и адресат послания: происхождение и состав Церкви

Автором послания является сам ап. Павел, что неоспоримо принимается даже самыми крайними критиками XIX–XX веков, в частности приверженцами Тюбингенской школы. Об этом свидетельствуют как внутренние (см. Рим. 1, 1.5; 11, 13;

¹ Исходя из списка приветствий (см. Рим. 16, 3–15), можно сделать вывод, что апостолу некоторые христиане были знакомы: 26 имен. Это могло помочь ему представить ситуацию в общинах.

15, 15–20), так и внешние доказательства (Климент Римский, Игнатий Богоносец, Поликарп Смирнский, Иустин Мученик)¹.

Первые христианские общины в Риме, вероятно, входили в состав еврейских синагог² и состояли из иудеохристиан, которые могли говорить на греческом языке³. Немного позже общины пополнялись христианами из язычников и становились по составу смешанными⁴. По мнению историков Светония и Диона Кассия, после издания эдикта императором Клавдием в 40-х годах первого столетия «Об изгнании евреев из столицы» большинство членов общины стало из бывших язычников, влияние которых было значительным. Поэтому ап. Павел остерегает их от высокомерного поведения (см. Рим. 11, 13.17). Христиане из иудеев (несмотря на возвращение некоторых в Рим после смерти Клавдия в 54-м году) принадлежали к меньшинству (см. Рим. 14, 1–4), которое еще нуждалось в соблюдении еврейских предписаний о пище и субботе. Надо учитывать, что многие язычники, ставшие христианами в Риме, вероятно, принадлежали так называемым «боящимся, или почитающим Бога»⁵.

4.1.2 Причина и цель написания послания

Итак, ап. Павел проповедовал Христа там, где о Нем еще не слышали (см. Рим. 15, 20; 2 Кор. 10, 15–16). После возвещения вести о Христе «от Иерусалима до самого

¹ См.: Schenke Н.-М., Fischer К. М. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. S. 134–136.

² Как отмечает исследователь Крейг Кинер: еврейская община в Риме, возможно, состояла не менее чем из 50 тыс. человек. Э. Ренан, ссылаясь на Иосифа Флавия, считал, что еврейское население не превышало 20 / 30 тыс. человек (цит. по: Ренан Э. Святой Павел. Антихрист. М., 1991. С. 365) ; Некоторые римляне становились прозелитами, против чего выступала римская аристократия. Такая ситуация могла быть причиной для конфликта между иудеями и язычниками (см.: Кинер К. Библейский Культурно–исторический комментарий... С. 351–352) ; Исследователь П. С. Минер [P. S. Minear] в своей книге «The Obedience of faith» пишет о пяти группах в римской Церкви: «немощные в вере»; «сильные в вере»; сомневающиеся; «немощные в вере», которые не осуждали «сильных» по сравнению с предыдущими «немощными»; «сильные в вере», которые не угнетали «немощных» (см.: Watson F. Paul, Judaism and The Gentiles: a sociological approach. London, 1986. P. 88–89).

³ Найденные надгробные греческие надписания у иудеев в Риме подтверждают, что они могли свободно владеть греческим языком, а значит, были осведомлены в том, о чем знал ап. Павел. Поэтому апостол предполагал их знание Септуагинты (см.: Fitzmyer J. A. Romans... P. 34).

⁴ Такую точку зрения поддерживают исследователи, как прошлого, так и настоящего времени: W. Sanday (1843–1920), А. С. Headlam (ум. 1945), Ch. Н. Dood (1884–1973), Karl Bart (1886–1968) и другие, а также отечественные библеисты св. Феофан (Затворник) (1815–1894), А. П. Лопухин (1890–1907), еп. Кассиан (Безобразов) (1892–1965).

⁵ Они верили в единого Бога, грядущего Мессию, соблюдали большинство заповедей, но были необрезанными. О «прозелитах» и «боящихся Бога» подробно сказано у S. McKnight, J. R. C. Cousland, «Прозелиты» и «Боящиеся Бога» // Мир Нового Завета. Словарь Нового Завета. М., 2010.

Иллирика» (Восточная часть Римской империи) он задумал миссию на Запад – в Испанию (см. Рим. 15, 23.28). Для осуществления намеченного плана апостолу необходимо было посетить Рим. Для этого он хотел заручиться финансовой, духовной и церковно-политической поддержкой римских христиан (см. Рим. 15, 25–31). Но чтобы получить такую поддержку от них, ему необходимо было объяснить, почему его проповедь не основывается на Законе Моисея. Поэтому он через послание хотел засвидетельствовать о своем отношении к Израилю и Торе для обоснования свободы от Закона. Связь же с христианами из иудеев ап. Павел хотел продемонстрировать через сбор денег для бедных христиан Иерусалима. Также он стремился проповедовать Иисуса Христа в административных центрах империи, а Рим как столица отлично подходил для этого.

Более того, следует указать на апологетическую направленность послания. Ап. Павел решил опровергнуть своим посланием всякую клевету и ложные представления о нем и о его благовестии, которые исходили от некоторых верующих (напр. иудействующих)¹.

Разумеется, цель послания связана с причинами написания. Апостол, к моменту написания в Рим, имея огромный опыт проповеди и осознавая свою миссионерскую деятельность в прошлом, решил изложить результаты своей работы. И перед предстоящим визитом в Рим он задумал подготовить римских христиан к его трудам.

Нельзя также упускать из виду, учитывая основное содержание послания об отношениях между иудеохристианами и языкохристианами (см. Рим. 1, 16 – 11, 36), что текст также может говорить и о миротворческой цели написания – сделать общину единой во Христе.

Наконец, необходимо учитывать и историческую ситуацию, в которой находились читатели или слушатели послания. С римской церковью апостол уже был знаком благодаря информации от Акилы и Прискиллы и других своих помощников из новообращенных христиан. По-видимому, ап. Павел хотел также через послание разрешить проблемы римской общины, поднимая темы о разделении и о принципе универсальности христианской веры. Возможно, могли быть и другие причины и цели для послания.

¹ См.: Schenke H.-M., Fischer K. M. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. S. 144–145.

4.1.3 Датировка, место и время написания

Ввиду того, что в послании не указывается дата написания, точное время написания не известно. Предположительно, с чем согласны многие исследователи, послание было написано в 56-м или 57-м годах или в начале 58-го года. Традиционно принимается точка зрения, что оно писалось во время третьего миссионерского путешествия из г. Коринфа¹, когда «апостол собирал пожертвования среди языко-христианских общин для иерусалимской матери-церкви (см. 1 Кор. 16, 1–3; 2 Кор. 8, 1–4)»². Об этом свидетельствует рекомендательное письмо Фивы (Фебы), направлявшейся в Рим из Кенхреи, одной из двух коринфских гаваней (см. Рим. 16, 1).

4.2 Антропология Рим.: основные антропологические термины

Для привлечения римских христиан на свою сторону, благовествуя Евангелие, ап. Павел достигает необычайной высоты богословия. Он обширно излагает «важнейшие и базовые элементы Евангелия». Важной темой Послания к Римлянам является тема оправдания или учение об оправдании. Однако кроме этой темы апостол уделяет внимание антропологии. Как учение об оправдании, так и антропология являются аргументированной частью послания и содержатся в отрывке Рим. 1–8.

Антропологические понятия. Ап. Павел использует обширную антропологическую терминологию в Рим. Укажем на основные термины: плоть / σάρξ и Дух / πνεῦμα (см. Рим. 8, 3.5–9; 7, 14); ум / νοῦς (Рим. 7, 23; 12, 2; 1, 20); внутренний человек / ἑσω ἄνθρωπον (Рим. 7, 22); тело / σῶμα (Рим. 1, 24; 4, 19; 6, 12; 8, 10.13; 12, 1); член / μέλος (Рим. 6, 13.19; 7, 5.23; 3, 13–15); наконец, совесть / συνείδησις (Рим. 2, 15; 9, 1; 13, 5). Эти понятия получили свою форму в раннем эллинистическом иудаизме, хотя многие из них, и связанные с ними выражения, уходят корнями в ВЗ³. В этих понятиях можно увидеть отпечаток платоновской традиции («внутренний человек»), а также

¹ Ср. вероятную идентичность человека по имени Гай из Рим. 16, 23 и Гая в 1 Кор. 1, 14, и Ераста, который остался в Коринфе (ср. 2 Тим. 4, 20; Рим. 16, 23) (см.: Fitzmyer J. A. Romans. P. 85–88).

² Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете. С. 223–224.

³ См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 73–74.

возможные кумранские учения (плоть-Дух). Но решающим моментом для ап. Павла является применение этих понятий в своей корреспонденции¹.

4.3 Термин «συνείδησις» в Рим. 2, 15

4.3.1 Композиция и контекст Послания к Римлянам

Следуя выводам исследователя Теобальта [M. Theobald], отметим, что аргументация главного тезиса послания (см. Рим. 1, 16–17) состоит в том, что «в благовествовании Христовом открывается праведность Божия от веры к вере»², однако непонятно, где эта аргументация заканчивается. Тем не менее, вторая часть послания, несомненно, начинается с девятой главы.

Послание к Римлянам состоит из трех основных частей: 1) гл. 1, 18 – 8, 39; 2) гл. 9, 1 – 11, 36; 3) гл. 12, 1 – 15, 13³. Вступление послания лежит в гл. 1, 1–17, а заключение – в гл. 15, 14 – 16, 23. В первой части послания ап. Павел приводит аргументацию для «учения об оправдании» в негативном тезисе (гл. 1, 18 – 3, 20): ни один человек не оправдывается перед Богом своими делами⁴. Этот тезис тематически делится на три пункта: а) гл. 1, 18–32 – язычники под судом Божиим; б) гл. 2, 1–29 – иудеи под судом Божиим; в) гл. 3, 1–20 – греховность всех людей. И на этом фоне апостол развивает позитивный тезис в гл. 3, 21 – 8, 39: праведность / правда Божия открывается во Христе⁵.

Негативный тезис представлен ап. Павлом в форме судебной речи: иудеи и язычники подвержены гневу Господню. Всем грозит суд Божий за безбожие, идолослужение, ведущее к неправедности, к морально-религиозному отчуждению от Бога. Эти проблемы апостол рассматривает, в основном, в первой части послания, из которой нас интересует вторая глава.

¹ См.: Theobald M. Der Römerbrief. Darmstadt, 2000. S. 167–168.

² Ibid. S. 42.

³ Приводится самая распространенная в современной библеистике композиция частей послания.

⁴ Под «делами Закона» следует понимать не всеобщие моральные требования, а требования иудейского ритуального закона: обрезание, заповеди о соблюдении чистоты и приема пищи, предписания в отношении субботы и праздничных дней (Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб., 2000. С. 55).

⁵ См.: Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. С. 291–207.

4.3.2 Общая характеристика Рим. 2

Аргументация Рим. 1–8, как мы уже отметили, была посвящена вопросам оправдания и антропологии. Если внимательно рассмотреть оригинальный греческий текст послания, то не сложно будет заметить, каким литературным способом он представлен ап. Павлом: апостол использует диатрибу¹, как и в других своих посланиях (напр. 1–2 Кор.). В таком диспуте апостол отвечает на реальную критику, направленную против его «учения об оправдании», обосновывая которую он обращается к антропологии. Позиция воображаемого оппонента ап. Павлом представляется как заведомо неверная и развенчивается методом *reductio ad absurdum* (сведение к нелепому логическому заключению)². Со второй главы начинается диалоговый стиль послания.

Вторую главу можно разделить на две секции³: стихи 1–16 и 17–29. Каждая секция начинается с прямого обращения. В первой показывается ошибочная надежда иудея на свой «статус в Завете». Во второй говорится о двух компонентах такого привилегированного статуса, который отличает Израиль от язычников: обладание Законом и наличие обрезания.

Если при чтении обвинительной речи (см. Рим. 1, 18–32) ап. Павел держал слушателя на определенной дистанции, то далее, апостол обращается к нему на «ты» («ὦ ἄνθρωπε»). При чтении такого диалога нам становится ясно, что он прямо обращается к своим единоплеменникам – иудеям⁴. В карикатурном образе он представляет такого «нравственного судью» (иудея), который осуждает грехи ближних, а сам оказывается не лучше их (см. Рим. 2, 1)⁵.

В стихах 1–11 ап. Павел воображает этого оппонента в роли критика, который судит нравственное состояние языческого мира (ст. 2). Такой критик верит, что Бог

¹ Исследователь Стауерз [Stowers] в диатрибах ап. Павла видел признак особого стиля в проповеди, то есть учебный стиль, применяемый для наставления общины (Haacker K. Der Brief des Paulus an die Römer. S. 58).

² См.: Кинер К. Послание к Римлянам... С. 351–353.

³ Главу также можно разделить на три части: ст. 1–11, 12–24, 25–29 (Watson, Eichholz). Другой исследователь делит главу так: ст. 1–13; 14–16; 17–24; 25–29 (Haacker). Деления зависят от авторского акцента на выбранной теме исследования текста.

⁴ Некоторые исследователи отмечают, что ап. Павел до стиха 16 обращался к любому человеку, но против такой точки зрения противостоит сама логика контекста. Доходчивые аргументы в пользу того, что апостол обращается к иудеям, привел исследователь Уатсон в своей работе «Paul, Judaism and The Gentiles: a sociological approach», Р. 190–210.

⁵ Watson F. Paul, Judaism and The Gentiles: a sociological approach. P. 109.

поддержит его мнение и благодаря членству в «общине Завета» избавит его от Суда и дарует вечную жизнь. При этом язычники, не имеющие Закона и обрезания, обязательно будут осуждены. А в настоящее время иудеи должны еще жить с ними в мире. В «Тот День», когда состоится праведный суд Божий, Он уничтожит Своих врагов и оправдает Израиль, который избран из всех народов, чтобы быть награжденным Его любовью. Апостол же аргументирует, что суд Божий беспристрастен (ст. 11) и судит только по делам, а не по национальному признаку¹.

Далее, апостол в стихах 12–24 выставляет своего оппонента в образе учителя, который по своему убеждению призван учить язычников как «младенцев». В Рим. 2, 17 мы встречаемся с тем, что ап. Павел называет своего оппонента «иудеем», что эксплицитно указывается в высказывании о Торе в ст. 12–16: «слушатели Закона» (ст. 13). Иудей гордился обладанием Торой, а язычников определял как несчастных, не имеющих Закона. Начиная со стихов 17–29, речь идет об обрезании как об откровении, совершённом через Моисея. Зная Закон, иудей имел привилегию в познании воли Бога (ст. 18). В Законе он обладает полным знанием обо всем, чтобы вести других, сознавая себя ответственным за их просвещение (ст. 19–20)².

Однако «иудейский учитель праведности» сам являлся виновным в воровстве, прелюбодеянии и святотатстве (ст. 21). Письменная Тора (ст. 12–16) и обрезание (ст. 25–29) как знаки Завета с Богом не являются гарантиями оправдания на Суде. Внутреннее сердце человека («τὰ κρυπτὰ», гл. 2, 16) – вот на что будет смотреть Судья. Здесь мы видим противопоставление (Тора / обрезание) и «τὰ κρυπτὰ (καρδία)» (ст. 25.29)³.

В конце своего диалога апостол меняет роли. Сначала критик / учитель иудей обвинял язычника, теперь язычник обвиняет его (ст. 27), потому что иудей не исполняет заповеди Торы. Итак, приступим к экзегетическому разбору Рим. 2, 1–14.

4.3.3 Богословско-экзегетический анализ Рим. 2, 1–11

Филолого-текстологические замечания к Рим. 2, 1–5. С Рим. 2 открывается диалоговый стиль ап. Павла. Он переходит к обращению «Ты-форма», которое

¹ Watson F. Paul, Judaism and The Gentiles... P. 110 ; Haacker K. Der Brief des Paulus an die Römer. S. 60–62.

² Lohse E. Der Brief an die Römer // КЕК 4. Göttingen, 2003. S. 97.

³ См.: Watson F. Op. cit. P. 111 ; Haacker K. Op. cit. S. 63–64.

побуждает нас делить вторую главу на две части. Как древние философы и ораторы, так и апостол строит диатрибу при помощи силлогизмов, как замечает Кинер¹: она включает в себя большую посылку (гл. 2, 1), малую посылку (гл. 2, 2) и заключение (гл. 2, 3).

В Рим. 1, 18 («ведь открывается гнев Божий с небес на всякое безбожие и неправду людей...») тема «гнева Божия» и Суда прямо связана с контекстом второй главы. Это подтверждается обилием юридических терминов, которые апостол использует в Рим. 2: ὀργή – гнев (гл. 2, 5.6.8); κρίνω – судить (гл. 2, 1.12.16.27); κατακρίνω – осуждать (гл. 2, 1); κρίμα – приговор / суд (гл. 2, 2.3); δικαιοκρισία – праведный суд (гл. 2, 5)².

Необходимо иметь в виду, что «судебно-приговорная» тематика Рим. 2, заостряющая внимание на исполнении правды Божией, намекает нам на пророческую традицию, которую преподносит ап. Павел. Как бы в лице пророка Амоса он возвещает суд Израилю и суд язычникам (см. Ам. 1, 3 – 2, 16). Таким способом он сначала выступает на месте язычников перед Богом. Он может рассчитывать на поддержку иудейского читателя, когда описывает состояние язычников как самообличающее жертвоприношение (см. Рим. 1, 24.26.28). Поэтому он принципиально начинает свое послание с осуждения язычников, чтобы не спугнуть иудеев. Если бы он начал критиковать их с самого начала, то они стали бы возражать ему и перестали бы его слушать / читать. Далее, утвердив себя в качестве пророка, теперь ап. Павел внезапно меняет адресат (гл. 2, 1).

Итак, обвинения иудеев выдвигаются в стихах 1–5, что показано в авторском переводе в Таблице 7, а вынесение им приговора – в стихах 6–11³ и представлено в Таблице 8.

Таблица 7 – Рим. 2, 1–5 в греческом оригинале и в переводе на русский язык.

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition	Авторский перевод. – А. Р.
¹ Διὸ ἀναπόλόγητος εἶ, ὃ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων· ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον,	¹ Поэтому нет тебе извинения, о всякий человек, судящий <i>другого</i> ;

¹ См.: Кинер К. Послание к Римлянам... С. 351–353.

² Haacker K. Der Brief des Paulus an die Römer. S. 59.

³ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 138 ; Lohse E. Der Brief an die Römer // KEK 4. S. 98.

Продолжение Таблицы 7

<p>σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων.² οἶδαμεν δὲ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶν κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας.³ λογίζη δὲ τοῦτο, ὡς ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ;⁴ ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει;⁵ κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ.</p>	<p>ведь тем же судом, которым ты судишь другого, ты сам себе выносишь приговор, ибо ты, судящий, делаешь то же самое, за что судишь.² А мы знаем, что суд Божий истинен над делающими таковое.³ Неужели ты, человек, думаешь, что избежишь суда Божия, когда сам творишь то же самое, за что судишь других?!⁴ Или ты злоупотребляешь богатством Его доброты, снисхождения и долготерпения? Разве не знаешь, что доброта Божия ведет тебя к покаянию?⁵ Но по своему же упрямству и нераскаянному сердцу ты копишь себе гнев на День гнева и явления праведного суда Божия.</p>
--	---

Разработана автором

Присутствие в Рим. 2, 1 διό помогает нам объяснить наличие стиха 1 в контексте Рим. 2. Союз διό связан со стихом 2 в «οἶδαμεν δε», поэтому διό в стихе 1 переводим «поэтому» или «таким образом». В контексте указывается противоположность между человеческим лицемерием (ст. 1) и правдой Божией (ст. 2). Следовательно, указание «нет тебе извинения» («ἀναπολόγητος εἶ») исходит из определенного этического знания в Рим. 1, 32 а.б. Рим. 1, 32 и гл. 2, 1 показывают противоречие между этическим рассудком и собственным поведением иудеев (ποιέω, πράσσω)¹.

Несмотря на то, что при чтении Рим. 2, 3 и гл. 2, 1 кажется, что их можно поменять местами при сохранении смысла, однако стих 1 отнесем к оригинальному тексту, а кажущийся разрыв хода мысли автора мог прямо принадлежать его замыслу и стилю. Данный стих является продолжением предшествующей речи первой главы о благовествовании Христа².

¹ Haacker K. Der Brief des Paulus an die Römer. S. 60 ; Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis... S. 138–139.

² См.: Lohse E. Der Brief an die Römer // KEK 4. S. 98–99.

Для пояснения общепризнанных вещей апостол часто использует οἵδαμεν¹ (ст. 2) и начинает свои предложения (см. Рим. 3, 19; 7, 14; 8, 22.28). Он утверждает, что суд Божий происходит по масштабу правды Божией. Сам приговор Бога («κρίμα τοῦ θεοῦ»)² не ставится под сомнение и выполняется (здесь подразумевается еврейское понятие «לִפְנֵי» – истинность, достоверность) в зависимости от личных моральных решений людей (см. Исх. 18, 21: «люди правдивые»). Объективно стих 2 следует понимать в связи с понятийной парой δικαιοκρισία (правосудие) стиха 5 и προσωποληψία (лицеприятие) стиха 11. Итак, «вступление с οἵδαμεν (ср. 2 Кор. 5, 1) открывает содержание личного убеждения и уверенности автора»³.

В Рим. 2, 5 ап. Павел говорит о гневе Божиим, что важно понять в контексте осмысления главы. Отметим ключевые идеи этой темы посредством краткого анализа.

Краткий экскурс в понятие «ὀργή θεοῦ» (см. Рим. 1, 18; 2, 5.8). В НЗ понятие «ὀργή» встречается 36 раз: 21 раз – в посланиях ап. Павла, 6 раз – в Апокалипсисе, и несколько раз в Евангелиях⁴. Фраза «гнев Божий» в НЗ встречается только в Ин. 3, 36; Рим. 1, 18; Еф. 5, 6; Кол. 3, 6. В Библии под гневом Божиим часто понимают суд Божий. Однако в богословии ап. Павла, в отличие от акцентированного внимания в ВЗ на страшном гневе Божиим, который придет в будущем, гнев рассматривается на горизонте эсхатологии, которая уже реализуется в ходе истории со времени воплощения Иисуса Христа.

Решающая значимость Иисуса Христа для людей перед лицом «ὀργή θεοῦ» описывается ясно: по природе человек стоит под гневом Божиим (см. Еф. 2, 3; ср. Рим. 1, 18 – 3, 20). Однако ап. Павел также говорит о нем как о будущем событии (см. Рим. 2, 5; ср. 5, 6; Кол. 3, 6). Этот гнев направлен против несправедности, нарушения Закона,

¹ В некоторых рукописях после οἵδαμεν стоит γάρ, например, в Синайском кодексе №.

² Здесь автор принципиально использует субъектный родительный падеж (Клеон Л. Роджерс.– младший, Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ... С. 551).

³ Lohse E. Der Brief an die Römer // КЕК 4. S. 99.

⁴ Роль Божественного гнева в ВЗ гораздо более значительна, чем роль человеческого гнева. О Яхве часто говорится, что Он ревнивый и гневный Бог: «горит гнев Его» (Ис. 30, 27–31) или «Пламенный гнев Господа». В ВЗ это понятие, в основном, используется для Бога (ср. Иер. 30, 23–24). Будущий гневный суд Божий играет важную роль в проповеди Иоанна Крестителя (см. Мф. 3, 7; ср. Мк. 1, 3–8; Лк. 3, 2–17; Ин. 1, 6.19). Только «кающийся» избежит гнева. Весть Иисуса Христа также содержит безотлагательную ссылку на дни гнева, который упадет на Израиль и принесет ему горе (см. Лк. 21, 23; ср. Мф. 22, 7) (Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 127 ; О «гневе» в ВЗ в позднем иудаизме и в Кумране см.: Nahn H.-C. ὀργή // NIDNTT. Vol. 1. P. 109–110).

непочтения и презрения к Богу Творцу (см. Рим. 1, 18.21). Гнев Божий возбуждается при условии самовосхваления об исполнении Закона. Но никакой человек, будучи грешным, не способен его полностью выполнить, поэтому возникает гнев Божий (см. Рим. 4, 15), источником которого является праведность и святость Бога¹. Праведен только Он один, открывающий свою правду через Христа (см. Рим. 1, 17–18). Здесь существуют два аспекта: или человек остается «сосудом гнева» (см. Рим. 9, 22), пребывая в сфере гнева Божия, или обращается к Иисусу Христу, Который спасет его от «ὀργῆ θεοῦ», находясь в Царстве Божией любви. Бог обозначил (определил) нас быть «сосудами милости» («σκεύη ἐλέους») (Рим. 9, 23), чтобы получить спасение (см. 1 Фес. 5, 9). Если есть избавление от вечного гнева только в одном Иисусе Христе, то все зависит от того, отклоняет ли человек Христа или принимает Его? Все это измеряется верою. Кто верует и доверяет Христу, тот избежит суда Божия (=гнева Божия) и получит от Спасителя вечную жизнь. У ап. Павла это описывается как контраст между разрушением – продуктом Божественного гнева, и состраданием – плодом Божественной милости (см. Рим. 2, 7)².

Выше мы отметили, что стих 3 связан со стихом 1. Глагол λογίζομαι использован ап. Павлом для логического вывода и подведения итогов всему сказанному выше (см. ὅτι). Обращением на σὺ показывается контраст между тем, кого судят, и тем, кто судит.

В переводе Валентины Кузнецовой мы встречаем фразу «великая доброта»³, которая точнее раскрывает оригинальную фразу «πλοῦτου τῆς χρηστότητος» в стихе 4, подчеркивая безграничную доброту Бога, проявляющуюся, прежде всего в оказании милости к творению. В греческой фразе используется родительный падеж описания.

Следует заметить, что термины «χρηστότης» (доброта), «ἀνοχή» (терпение) и «μακροθυμία» (выдержка) зависят от «πλοῦτος» (богатство). Эта связь напоминает нам на указанные места о долготерпении Божии из Прем. 15, 3⁴. Обратим внимание на использование новозаветного термина «μετάνοια» / покаяние, который напоминает нам

¹ Клеон Л. Роджерс.– младший, Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический... С. 512.

² См.: Hahn H.-C. ὀργῆ // NIDNTT. Vol. 1. P. 110–112.

³ Кузнецова В. Н. Письмо христианам Рима Апостола Павла. Комментарий. М., 2013. С. 64.

⁴ См.: Lohse E. Der Brief an die Römer // KEK 4. S. 99–100.

еврейский термин **השׁוּבָה** (возвращение). Глагол «ἄγω стоит в коннотивном Praes. – «пытаться вести»»¹, – отмечает Лозе.

Риторическая метафора, вводимая глаголом «θησαυρίζω» (накапливать богатство)² в стихе 5 обозначает большое накопление. Слово «δικαιοκρισίας» (subst. f. singl. Gen. от δικαιοκρισία³) лучше понимать как «справедливый приговор», «правосудие».

Объяснение Рим. 2, 1–5.

Стих 1: *«Поэтому нет тебе извинения, о всякий человек, судящий другого; ведь тем же судом, которым ты судишь другого, ты сам себе выносишь приговор, ибо ты, судящий, делаешь то же самое, за что судишь».* Апостол обращается не к каждому человеку как таковому, но к каждому (πᾶς) иудею («ὁ Ἰουδαῖος»)⁴, который рад согласиться с приговором о язычниках в Рим. 1. Однако ап. Павел в Рим. 2, 1 резко обвиняет такие греховные намерения. Апостол имеет в виду иудея, который всячески дистанцируется от другого мира. Превосходство лучшего знания на суде Божиим может не иметь значения, поскольку суд Божий совершенен в справедливости, и каждый получит по своим делам. Если уже язычник знает о своем заслуженном наказании (Рим. 1, 32), то насколько лучше должен знать это «судья-иудей»? Поэтому («так что», δὴ): *«нет тебе извинения»*, – говорит ап. Павел. Здесь противоположность знания / теории и поведения указывает на антропологический разлад в человеке (см. Рим. 7, 14–17). Это также далее показано в Рим. 2, 21–22, – в речи о воровстве и о прелюбодеянии иудея. Ап. Павел показывает перед лицом Божией правды всю ложность иудейского права на свои преимущества перед другими народами⁵.

Стих 2: *«А мы знаем, что суд Божий истинен над делающими таковое».* В рамках апокалиптических традиций, разделяя их («οἵματιν δέ») с иудеями (ср. ст. 2.6.11.13) и, посредством упрека в форме ветхозаветной проповеди о Суде (ст. 3–5) и приведенного

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. S. 100.

² Ibid. P. 800.

³ Ibid. P. 428.

⁴ Заметим, что свт. Иоанн Златоуст относит обращение в Рим. 2, 1 к правителям–язычникам, что не подтверждается филологическим исследованием всего контекста главы 2 (ср. 17). В Библии Лопухина, как в прошлом утверждал Августин Иппонский, указывается, что в этом стихе стоит обращение, как к иудею, так и к язычнику, что также подвергается критике. Этой точки зрения придерживались некоторые исследователи прошлого (Cranfield). Однако многие современные экзегеты рассматривают обращение ап. Павла как обращение к иудею, что согласуется с контекстом главы 2. (см.: Fitzmyer J. A. Romans: a new translation... P. 297 ; Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том VI: Послание к Римлянам. Тверь, 2003. С. 79–80).

⁵ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 139 ; Eichholz G. Die Theologie des Paulus im Umriß. S. 90.

аргументированного доказательства, ап. Павел пытается обезопасить иудея от гнева Божия по причине его несправедливой хвальбы (καύησις, ст. 17) и ложного чувства безопасности. Бог, в соответствии с критерием права (правды), на основе сотворённых человеческих дел, будет судить тех, о которых говорится в Рим. 1, 18.32. Заметим, что фраза «ἡμέρα ὀργῆς» в Рим. 2, 5 и Рим. 2, 16 (ср. Рим. 5, 9; 1 Фес. 1, 10) должна пониматься как «ὀργὴ ἢ ἐρχομένη» – эсхатологический Суд, о котором ап. Павел говорил в Рим. 1, 18.32. Иудейский слушатель «уже мог бы удивиться тому, что апостол здесь видит одновременно иудеев и язычников на том же Божиим суде»¹.

Стих 3: *«Неужели ты, человек, думаешь, что избежишь суда Божия, когда сам творишь то же самое, за что судишь других?!»*. Данный стих показывает читателю или слушателю (иудею), что суд Божий – это могущественная историческая реальность, от которой никто не может уклониться (см. 1 Фес. 5, 3). Иудеи осуждали язычников за их грехи. Апостол в этом стихе обращается против иудейских представлений, что якобы при любых совершенных грехах они будут прощены и избегнут суда Божия. Вот как воспевается отношение к Богу «избранных» в Прем. 15, 1–3: *«Но Ты, Бог наш, благ и истинен, долготерпив [«χρηστός καὶ ἀληθής μακρόθυμος». – Р. А.] и управляешь всем милостиво.* ² *Если мы и согрешаем, мы – Твои, признающие власть Твою; но мы не будем грешить, зная, что мы признаны Твоими.* ³ *Знать Тебя есть полная праведность, и признавать власть Твою – корень бессмертия»*².

Однако ап. Павел рассматривает такую точку зрения как заблуждение (см. Мф. 3, 9; Лк. 3, 8). Если сами осуждающие грешат, то они не избежат гнева Божия (см. Мф. 3, 7). Ап. Павел трезво оценивает эту ситуацию: если иудей грешит, то ему не следует рассчитывать на свои преимущества (об обрезании, Рим. 2, 25), хотя апостол не ставит под сомнение факт избрания иудеев (ср. Рим. 3, 1–4 и в гл. 9–11). Он критикует сомнительные выводы из этого избрания: иллюзию того, что якобы избранному Израилю гарантируется личная безопасность, позволяющая избежать суда Божия³.

Стих 4: *«Или ты злоупотребляешь богатством Его доброты, снисхождения и долготерпения? Разве ты не знаешь, что доброта Божия ведет тебя к покаянию?»*. Здесь осмысливается проблема, почему Суд не следует непосредственно за

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 140.

² Fitzmyer J. A. Romans: a new translation with introduction and commentary. P. 298.

³ Haacker K. Der Brief des Paulus an die Römer. S. 61.

преступлениями людей. Апостол отвечает так: задержка Суда является выражением доброты (см. Пс. 32, 20; 118, 65–68; 144, 7–9) и долготерпения Бога (см. Рим. 9, 22; ср. Иер. 15, 15) и служит для возникновения покаяния. Покаяние – это не естественная человеческая возможность, а дар Божий (ср. Деян. 5, 31), который дается, чтобы приобрести человеку новое мировоззрение. Ап. Павел в духе ветхозаветных пророков критикует своих единоплеменников, которые неверно истолковывали Божие долготерпение: Суд ими резервировался для других, что говорило о злоупотреблении добротой Бога. Долготерпение Бога заключается именно в призыве к покаянию и обращению¹.

Стих 5: *«Но по своему же упрямству и нераскаянному сердцу ты копишь себе гнев на День гнева и явления праведного суда Божия».* В этом стихе слышится торговая тематика, которую ап. Павел использует, чтобы красочно передать действия иудеев. Они, будучи самоуверенными людьми, по своему упорству (σκληρότης – «упрямство», перевод Кузнецовой, Morris; «безразличие» к новому знанию, Naascker; «ожесточение», ЕК), как фараон и египтяне в нераскаянности своих сердец (см. Втор. 9, 27), не понимают долготерпения Бога как выражении доброты и возможности приобрести покаяние. Тем самым они копят себе не свои «спасительные» заслуги для Судного Дня, – как показатели их благочестия и гаранта неподсудности, – а «сокровище гнева» (свои прегрешения) (см. Втор. 32, 34.35; Ос. 13, 12) для дня Гнева (см. Ис. 13, 9; 37, 3). В этом состоит их капитал. В будущем Откровении (ἀποκάλυψις) раскроется правосудие Бога на Суде (δικαιοκρισία, ср. 2 Фес. 1, 5)². В этом стихе мы видим, как ап. Павел изящно использует риторическую метафору о собственности: накопление заработка. Такая мысль Павла выражает как бы рыночную торговлю: кто причиняет другим страдания, тот себе покупает / приобретает опыт горя³. Это указывает на то, что апостол, опираясь на Пс. 61, 13 («Ты дашь каждому, что он заслужил», РБО), обращается к фундаментальной иудейской концепции об эсхатологическом законе воздаяния по делам (*jus talionis*), который раскрывается им далее в хиастической структуре ст. 6–11.

¹ См.: Lohse E. Der Brief an die Römer // КЕК 4. S. 99–100 ; Кузнецова В. Н. Письмо христианам Рима Апостола Павла. С. 65.

² Об этом часто говорили ветхозаветные пророки: Ис. 2, 11.12; Иез. 30, 2.3; Иол. 1, 15; 2, 1.2.31; Ам. 5, 18–20; Авд. 15; Соф. 1, 7; 1, 14 – 2, 2; Мал. 3, 2; 4, 5 (см.: Кинер К. Историко-культурный комментарий... С. 356–357).

³ Lohse E. Op. cit. S. 100 ; Кузнецова В. Н. Указ. соч. С. 66.

Филолого-текстологические замечания к Рим. 2, 6–11. Далее, как показано в Таблице 8, ап. Павел открыто развивает тезис о справедливом Божиим Суде, чтобы отклонить какую-либо иудейскую попытку сослаться на свое избрание, обрезание, Закон и заслуги предков (см. Втор. 9, 27), которые дадут выгодные условия иудеям на этом последнем Суде¹.

Таблица 8 – Рим. 2, 6–11 в греческом оригинале и в переводе на русский язык

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition	Авторский перевод. – <i>A. P.</i>
<p>⁶ ὃς ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· ⁷ τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον, ⁸ τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ ὀργὴ καὶ θυμός. ⁹ θλίψεις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἑλληνοῦ· ¹⁰ δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι· ¹¹ οὐ γάρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ.</p>	<p>А ⁶ Который воздаст каждому по делам его: В ⁷ тем, кто постоянством добрых дел ищет славу, честь и нетленность, – вечную жизнь; С ⁸ а тем, кто по своеволию не повинуется же истине, а покоряется неправде, – гнев и ярость. С' ⁹ Бедствие и невзгоды всякому человеку, делающему зло, – сначала иудею, а потом и эллину. В' ¹⁰ Слава же, честь и мир всякому, делающему добро, – сначала иудею, а потом и эллину. А' ¹¹ Ведь у Бога нет лицепрятия!</p>

Разработана автором

Эти стихи удивляют своим требовательным стилем (двойным хиастическим расположением частей предложений)² и их неоспоримым характером провозглашения. В литературной форме параллелизма ап. Павел показывает праведность Судии.

В стихе 6 апостол ссылается на Пс. 61, 13 (см. Притч. 24, 12). В оригинальном тексте этого псалма (см. Пс. 62, 12 (МТ)) используется глагол «ἐλψῶ», который также

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 140.

² Fitzmyer J. A. Romans: a new translation with introduction and commentary. P. 303.

имеет значения: «быть в мире», «быть завершённым», «наградить»¹. Иными словами: Бог – это источник «мира» (шалом). Глагол «ἀποδώσει» (vb. Ind. Fut. Act. 3rd singl. от ἀποδίδομι² – возвращать, давать воздаяние, уплатить долг, вознаградить, назначать) также использовался в папирусах для обозначения уплаты долга или выполнения любого обязательства.

Идейный акцент в стихах 6–11 обнаруживается раскрытием термина «ἐκάστῳ» (adj. Ind. Dat. m. singl. от ἕκαστος³) в стихе 6 до фразы «сначала иудею, а потом и эллину» в стихах 9.10. Здесь ап. Павел снова придерживается пророческой традиции в образе Амоса, однако теперь он не только ограничивает понятие превратно избрание евреев (см. Ам. 9, 7; Рим. 3, 9), но и описывает преимущество этого избрания, как чувство ответственности перед Богом (см. Ам. 3, 2; Рим. 2, 9).

В стихе 7 обратим внимание на термин «ἀφθαρσία» (subst. f. singl. Acc. от ἀφθαρσία⁴), который переводится в НЗ как «нетленность», «бессмертие», «вечная жизнь». Этот термин, взятый из философской традиции эллинизма, является синонимом к фразе «ζωὴ αἰώνιος» – вечная жизнь выражает «контрпонятие» страдания античного человека в преходящей жизни⁵.

В стихе 8 обратим внимание на различие понятий «θυμὸς» и «ὀργή», где первое выражает душевное возмущение, а второе, имея широкий спектр значений, касается не только гневного взгляда и гневного приговора, но и наказания (см. Ис. 13, 9; 30, 30; Иер. 7, 20; 21, 5)⁶.

С прилежным вниманием обратимся к лексике стиха 9, в которой апостол не использует ни одного глагола. Он пишет, что тем, кто придерживается добра, даруется δόξα, τιμὴ и ἀφθαρσία (ст. 10) и откроется будущее величие. Понятие «θλίψις» означает «несчастья», «бедствия» или «внешние гонения», а «στενοχωρία» – «безвыходное положение», «невзгоды» (ср. Рим. 8, 35; 2 Кор. 6, 4; ср. Ис. 8, 22; 30, 6). Слова «θλίψις» и

¹ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 356.

² Клеон Л. Роджерс. – младший, Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ... С. 516 ; Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 197.

³ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 499.

⁴ Ibid. P. 289.

⁵ Haacker K. Der Brief des Paulus an die Römer. S. 62.

⁶ Послание Апостола Павла к Римлянам // Толковая Библия под ред. Лопухина. Т. 10. СПб, 1912. С. 416.

«στενοχωρία» (ср. Втор. 28, 53.55.57), указывающие на внешние и внутренние страдания, являются результатом откровения «ὄργη» и «θυμός», упомянутых в стихе 8¹.

Существительное «προσωποληψία»² (subst. f. singl. Nom.) в стихе 11 имеет значения «лицеприятие» и «предпочтение». Под этим словом лежит еврейская коннотация, подразумевающая «пристрастность»³. Такое понятие пристрастности заложено в восточном обычае приветствия, при котором приглашенный на встречу или на праздник человек должен был поклониться хозяину или царю. При добром расположении хозяина / царя к пришедшему, последнему разрешалось поднять голову (ср. Втор. 10, 17; Лев. 19, 15; 4 Цар. 3, 14; Иов. 34, 19).

Объяснение Рим. 2, 6–11. В хиастической структуре отрывка Рим. 2, 6–11 мы видим главную его тему – суд Божий, о котором ап. Павел уже напоминал в предыдущем стихе. Суд Божий, совершаемый в согласии с истиной (ст. 2), является праведным (ст. 5). В стихе 16 апостол укажет, что Суд произойдет *«по благовестию... через Иисуса Христа»*⁴.

В соответствии с хиазмом мы понимаем, что масштаб суда таков: во-первых, приговор Суда точно соответствует жизни каждого человека, то есть дела человека (А) – это масштаб Суда (*«Который воздаст каждому по делам его»*, ст. 6); во-вторых, приговор не принимает во внимание «лицо» человека (А': *«Ибо нет лицеприятия у Бога»*, ст. 11), поскольку на Суде не имеет никакого значения, кем ты являешься – иудеем ли или язычником. Однако согласно апостолу, Суд коснется в первую очередь иудея (*«сначала иудею, а потом и эллину»*). Это говорит о том, что иудей в своем обладании Торой, выражающей волю Божию, не обладает особыми привилегиями, а особым образом ответственен перед ней (см. Ам. 3, 2). На Суде каждый должен дать отчет о своих делах⁵.

Итак, речь ап. Павла можно представить следующим образом:

¹ Свт. Феофан Затворник под скорбью понимал душевную муку («скорбь – душевная мука»), что не отвечает мысли апостола (Феофан Затворник, еп. Толкование первых восьми глав Послания св. апостола Павла к Римлянам. М., 1890. С. 145). У ап. Павла слово «θλίψις» всегда означает внешние проблемы, бедствия (Cranfield C. E. B. The Epistle to the Romas. Introduction and Commentary on Romans I–VIII // СЕС. Edinburgh, 1975. Vol. 1. P. 149) ; Иларион (Алфеев), митр. Благодать и закон. Толкование на Послания апостола Павла к Римлянам М., 2018. С. 51.

² Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1533.

³ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... P. 303

⁴ Барт К. Послание к Римлянам. М., 2016. С. 29.

⁵ Haacker K. Der Brief des Paulus an die Römer. S. 61.

А Праведный Судия (= воздающий по делам) (ст. 6 = Пс. 61, 13 или Притч. 24, 12);

В Спасение: дело-результат (ст. 7) – вознаграждение добрых;

С Осуждение: дело-результат (ст. 8) – возмездие злым по их злым делам;

С' Осуждение: результат-дело (ст. 9) – наказание обвиняемых;

В' Спасение: результат-дело (ст. 10) – вознаграждение праведных;

А' Праведный Судия (= у Которого нет лицеприятия) (ст. 11).

Мы видим, что в стихах 7–10 показана возможность двух исходов Суда: жизнь вечная или вечная погибель. Данную теорию или такую возможность апостол предлагает рассмотреть следующим образом: некоторые действуют с «выдержкой» (ὑπομονή), то есть не спонтанно или случайно, а активно – по стойкости, согласно определенной позиции. Они стремятся к славе, чести и бессмертию, обосновывая этически свою мотивацию. Поэтому они и получают вечную жизнь («ζωὴ αἰώνιος»). Здесь нужно подчеркнуть использование ап. Павлом слов «ἀφθαρσία» и «δόξα» как частей языческого этического мотива (см. Рим. 1, 23; 1 Кор. 14, 42), что усиливается использованием δόξα и τιμῆ. Такие люди придерживались добрых дел (ἀγαθός, ст. 10)¹.

Но есть и другие, которые из-за своеволия («Οἱ ἐξ ἐριθείας») служили своему эгоизму. Они приняли ясное решение-выбор идти против истины (ἀλήθεια) и отстаивать несправедливость (ἀδικία) (ср. Рим. 1, 18.25.29). Но кто отказывает правде в послушании и повинуетя несправедливости, того ждет ярость и гнев Божий («θυμὸς καὶ ὀργή»)².

В стихах 9–10 еще раз повторяется противопоставление стиха 7 в несколько другой формулировке, чтобы заострить мысль на том, что есть граница между «теми» и «другими», или между иудеями и неиудеями. Поэтому ап. Павел объясняет, что те, кто игнорирует Божию правду, творя зло, будут пребывать в скорбях (θλίψις) и притеснениях (στενοχωρία).

Далее, апостол, используя библейское выражение «ψυχὴ ἀνθρώπου» в стихе 10, подчеркивает свою мысль, уравнивая две «группы»: Суд грозит как иудеям, так и язычникам. Так как евреи знают волю Бога, выраженную в заповедях, они столкнутся с ней первыми на божественном Суде (πρώτων, ст. 16). Апостол здесь говорит не о привилегии Израиля, а о приоритете в святости. Однако дарование Израилю Торы и

¹ Haacker K. Der Brief des Paulus an die Römer. S. 61.

² Lohse E. Der Brief an die Römer // KEK 4. S. 100.

заключение союза (Завета) Бога с Израилем требует от последнего огромной ответственности. Это будет особым образом объясняться в стихах 14–16 и 17–24¹.

Наконец, апостол говорит, что суд Божий беспристрастен (ст. 11). Развернутое учение в стихах 7–10 о «Суде по делам» объясняется на основе общепризнанного, традиционного тезиса о признании справедливого Суда и судебной беспристрастности Бога (см. Втор. 10, 17; 2 Пар. 19, 7; Иов. 34, 19). Поскольку Божий суд и суд человеческий кардинально отличаются, то все изложенное выше на первый взгляд представляет теоретическую базу для двух исходов Божия суда. Однако, по убеждению ап. Павла, вопрос решен однозначно: никаких двух возможностей нет. Без искупления, без Евангелия есть только один исход – вечная смерть. Только в Евангелии открылась поразительная возможность оправдания и спасения от смерти и гибели. Христос воплотился и открыл путь спасения, как единственное благо для людей (см. Рим. 8, 33–39; ср. 1 Фес. 1, 9), без которого *«как иудеи, так и эллины...»* должны были бы ожидать осуждения (см. Рим. 3, 9)². С иудейской стороны может последовать возражение, так как они обладают Торой – документом преимущества в истории спасения. Ведь они в Завете с Богом и считаются мудрее всех, совершая добрые дела ради будущей награды (см. Рим. 2, 7; ср. Притч. 21, 21; 22, 4). Поэтому не должно быть равенства между иудеями и язычниками на Суде. Но на такое возражение апостол отвечает отрывком (ст. 12–16), в котором он употребляет термин *συνείδησις*, и вместе с Рим. 17–24 подводит к своему логическому завершению высказанную мысль в стихе 11.

4.3.4 Богословско-экзегетический анализ Рим. 2, 12–16

Филолого-текстологические замечания к Рим. 2, 12–16. Осевая нагрузка аргументации ап. Павла становится понятнее в стихах 12–16, где в первый раз входит в обсуждение понятие «Закон», чтобы доминировать в диалоге во всей второй главе («νόμος» встречается 19 раз в 16 стихах; 9 раз – в стихах 12–16) и далее служить основным пунктом для аргументации. Здесь апостол использует важные в богословском смысле союзы «ὅτι» и «γὰρ», показывая тесную связь своих высказываний³.

¹ См.: Haacker K. Der Brief des Paulus an die Römer. S. 62–63.

² См.: Lohse E. Der Brief an die Römer // КЕК 4. S. 101–102.

³ Eichholz G. Die Theologie des Paulus... S. 89; Иларион (Алфеев), митр. Благодать и закон... С. 52.

Отрывок Рим. 2, 12–16, который представлен в Таблице 9, объективно принадлежат еще к гл. 2, 1–11 в качестве окончания предыдущей мысли высказывания. Ап. Павел говорит о Законе, указывая на противопоставление: язычники выдвигаются им как «без Закона», «не имеющие Закона» (ст. 12.14), а евреи – как те, кто в Законе, «слушающие Закон» (ст. 12.13). Смысл утверждения ап. Павла состоит в том, что принадлежность к народу, который слышит Закон в день шаббата (ср. Деян. 15, 21), не является преимуществом и не представляет какую-либо автоматическую защиту от Божия суда, а дает возможность качественно исполнять Закон (ст. 13–15)¹.

Таблица 9 – Рим. 2, 12–16 в греческом оригинале и в переводе на русский язык

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition	Авторский перевод. – <i>А. Р.</i>
<p>¹² Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται. ¹³ οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ [τῷ] θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται. ¹⁴ ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος. ¹⁵ οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων, ¹⁶ ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ.</p>	<p>¹² ^а Ибо те, кто согрешил, не имея Закона, вне Закона и погибнут; ^б а те, кто согрешил в Законе, будут судимы по Закону. ¹³ ^а Ведь не слушатели Закона праведны у Бога, ^б но исполнители Закона будут оправданы. ¹⁴ ^а Ибо всякий раз, когда язычники, не имеющие Закона, спонтанно поступали в рамках Закона, ^б то они, не имея Закона, – сами себе закон; ^{15а} они показывают дело Закона, которое вписано в их сердцах, ^б свидетелем чего будет им их совесть, а также их мысли, ^в обвиняя или оправдывая друг друга. ¹⁶ Так будет и в тот День, когда Бог, о чем я благовествую, станет судить через Иисуса Христа тайные дела людей.</p>

Разработана автором

Некоторые рукописи имеют глагол κρίνω в настоящем времени (κρίνει, В², Ψ), а другие (D2, 33, текст Большинства, latt) – в будущем (κρινεῖ). В любом случае текст

¹ См.: Schreiner R. T. Romans // BECNT. Michigan, 2008. Vol. 6. P. 116 ; Cranfield C. E. B. The Epistle to the Romans. Introduction and Commentary on Romans I–VIII // CEC. Vol. 1. P. 153.

указывает, что κρίνω в стихе 16 лучше переводить будущим временем. Объяснение этого глагола дается ниже.

Стих 12: «Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται».

Наречие «ἀνόμως» (только у ап. Павла) подразумевает еврейский национализм.

– «ἥμαρτον» (vb. Aor. Act. Ind. 2 pl. от ἁμαρτάνω, см. параграф 3.4.2).

– «ἀπολοῦνται» (vb. Ind. Fut. Mid. 3 pl. от ἀπόλλυμι, см. параграф 3.4.2) указывает на конечный результат греховной жизни (ср. 1 Кор. 1, 18; 15, 18; 2 Кор. 2, 15; 4, 3)¹.

– «κριθήσονται» (vb. Ind. Fut. Pass. 3 pl. от κρίνω, см. параграф 3.7.3) означает «будут осуждены». Здесь напрашивается мысль об эсхатологическом будущем². Заметим здесь присутствие «богословского пассива»: «будут судимы Богом».

– «διὰ νόμου»: «по Закону», то есть, «в соответствии с Законом». Наличие или отсутствие определенной ссылки просто показывает стиль автора. Только принадлежность к «народу Закона» является отличительным признаком того, что Закон служит инструментом осуждения. Закон как мера суда представлен в еврейской мысли в книгах Юбил. 5, 13 и 2 Апок. Вар. 48, 47.

Стих 13: «οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ [τῷ] θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιοθήσονται».

– «ἀκροαταὶ» (subst. m. pl. Nom. от ἀκροατής³) означает слушателей. Здесь может быть намек на субботние собрания иудеев в синагогах для слушания книг Священного Писания (ср. 2 Кор. 3, 14);

– «δικαιοθήσονται» (vb. Ind. Fut. Pass. 3 pl. от δικαιοῶ, см. параграф 3.3.3). Данным словом ап. Павел здесь открывает эсхатологическо-судебную природу оправдания, ожидаемого на Суде с иудейской позиции⁴.

Стих 14: «ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος».

¹ Неслучайно, что в LXX псалмопевец регулярно использует это слово, чтобы описать судьбу врагов-грешников Израиля, напр. Пс. 9, 3. 5 – 6 [LXX: 9, 4. 6 – 7]; 10, 16 [LXX: 9, 37] и так далее. Это также регулярно появляется во Второзаконии как предупреждение Израилю о его неверности Господу, напр.: Втор. 4, 26; 8, 1–20; 11, 17) (Dunn J. D. G. Romans 1–8 // WBC 38a. Dallas, Texas, 1988. P. 96).

² См.: Lohse E. Der Brief an die Römer // KEK 4. S. 103 ; Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 1–5) // EKK. Bd.1/1. Zürich, 1987. S. 132.

³ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 56.

⁴ См.: Fitzmyer J. A. Romans: a new translation with introduction and commentary. P. 308–309.

– «Ὅταν»¹ (сop. когда, когда бы ни, всякий раз, когда) используется ап. Павлом, чтобы указать на встречающиеся случаи исполнения Закона некоторыми язычниками (нет артикля перед словом ἔθνη)². Этот союз лучше перевести в значении «всякий раз»³.

– γάρ связывает мысль с предшествующими рассуждениями. Этот союз лучше здесь переводить значениями «тогда», «именно»⁴.

– «ἔθνη»⁵ (subst. n. pl. Nom. от ἔθνος) означает «расу», «народ», «язычников» и т. д.

– «φύσει» (subst. f. singl. Dat. от φύσις⁶) означает «природу», «естество», «существо».

– «τὰ τοῦ νόμου» не означает «весь Закон». Ап. Павел определенно опровергает мысль, что язычники исполняют весь Закон.

Стих 15: «οἵτινες ἐνδείκνυται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων».

– «οἵτινες» (pron. m. pl. Nom. от οἷς, ἦτις, ὅτι⁷) местоимение, переводимое словами «любой, кто», «который бы ни», «тот самый, что», указывая в контрасте на «νόμον μὴ ἔχοντες».

– «ἐνδείκνυται» (vb. Ind. Preas. Mid. 3 pl. от ἐνδείκνυμι⁸) в НЗ употребляется только ап. Павлом, и в медиальном залоге – со значениями «указывать», «показывать», «объявлять»⁹.

С «μεταξὺ ἀλλήλων» ап. Павел употребляет независимый родительный падеж (GA).

– «συμμαρτυροῦσης» (vb. part. Preas. Act. Gen. f. singl. от συμμαρτυρέω¹⁰) переводится как «свидетельствовать», «совместно свидетельствовать». Более подробно см. ниже.

– «κατηγορούντων» (vb. part. Preas. Act. Gen. m. pl. от κατηγορέω¹) переводится как «обвинять», «упрекать», «порицать», «бранить», «утверждать». Юридический термин.

¹ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 498.

² Schmithals W. Der Römerbrief. Ein Kommentar. Gütersloh, 1988. S. 93 ; Deidun T. J. New Covenant Morality in Paul. Rome, 1981. P. 165.

³ Laato T. Paulus und das Judentum: anthropologische Erwägungen. Abo, 1991. S. 101.

⁴ Schreiner R. T. Romans // BECNT. Vol. 6. P. 117.

⁵ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 480.

⁶ Ibid. P. 1964.

⁷ Цыганков Ю. А. Указ. соч. С. 498.

⁸ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 558.

⁹ Cranfield C. E. B. The Epistle to the Romas. Introduction and Commentary on Romans I–VIII // CEC. Vol. 1. P. 158.

¹⁰ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1677.

– «ἀπολογουμένων» (vb. part. Preas. Mid. или Pass. depon. Gen. m. pl. от ἀπολογέομαι²)
– «защищаться», «оправдываться» (ср. 2 Кор. 12, 19). Юридический термин.

Стих 16: «ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ».

Фраза «ἐν ἡμέρᾳ» обычно употребляется в эсхатологическом смысле (см. ниже разъяснение). Глагол «κρίνει» (vb. Ind. Preas. Act. 3rd singl. от κρίνω, см. выше параграф 4.3.3). Айхольц пишет, что «этот глагол использовал в настоящем времени с перспективой на окончательное решение в будущем»³.

Последовательность мысли от стиха 13 до стиха 16 затруднительна, так как стихи 14–15, вероятно, суть пояснительные. Поэтому некоторые библеисты рассматривают стих 15 анаколуфом (ἀνακολούθου), поскольку в переходе от стиха 15 до стиха 16 наблюдается неловкость. Тем не менее, перейдем к анализу указанных ключевых стихов 12–16, не останавливаясь подробно на указанной проблеме.

Объяснение Рим. 2, 12–16. Прежде чем начать анализ, отметим параллельность стихов: стих 12 || стиху 8, а стих 9 выражает негатив; стих 13б || стиху 7, а стих 10 – позитив. Такая параллельность показывает развитие мысли ап. Павла к введению центрального богословского понятия «Закон», который является важной идеей с юридической точки зрения⁴.

Стих 12: «^а Ибо те, кто согрешил, не имея Закона, вне Закона и погибнут; ^б а те, кто согрешил в Законе, будут судимы по Закону». С самого начала для обсуждения вводится понятие «Закон»⁵, чтобы сделать его доминирующим элементом в остальной части главы. Так вышло не случайно. Фактически ап. Павел здесь представляет еврейское убеждение в различии между ними и язычниками: Закон для еврея является руководителем в жизни, главным фактором идентичности и пограничного маркера, который свидетельствовал об отличительной черте Израиля как единственного народа Божия среди других народов. В этом стихе «ἀνόμως» означает «недостаток в Законе» и

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 927.

² Ibid. P. 207–208.

³ Eichholz G. Die Theologie des Paulus im Umriß... S. 89.

⁴ Stuhlmacher P. Der Brief an die Römer. Göttingen, 1998. S. 41.

⁵ Следует заметить, как указывают исследователи (напр., Гарднер), слово νόμος ап. Павел употребляет смутно во многих смыслах, напр., еврейский Закон, закон природы, иногда как голос совести, тем самым, показывая на эмоциональном уровне свою свободную речь христианам (ср. Рим. 3, 31) (Räsänen H. Paul and the Law // WUNT 29, 2nd ed. Tübingen, 1987. P. 28). В настоящей главе еврейский закон употребляется с прописной буквы («Закон»), закон природы – со строчной («закон»).

«вне Закона», а «ἐν νόμῳ» – «с Законом» и «в рамках Закона». Нам следует уловить здесь главную мысль ап. Павла: с одной стороны, апостол показывает отличие иудеев от язычников, но с другой стороны, делает акцент на том, что отличие заключается в характере жизни: греховна или нет. Поэтому основное назначение Суда состоит не в том, является ли подсудимый человек из народа Божия, а в том, что все будут судимы по делам, находясь под грехом (см. Рим. 3, 9.23 и гл. 5, 12). Евангелие является решением проблемы греха, как для язычников, так и для иудеев (ср. Рим. 1, 16–17; 3, 22–30; 5, 18–21)¹.

Стих 13: «^а Ведь не слушатели Закона праведны у Бога, ^б но исполнители Закона будут оправданы». В этом стихе мы видим основной тезис апостола: решающим для осуждения или оправдания на Суде будет не обладание Торой (см. Сир. 16, 15), а исполнение ее требований (см. Иак. 1, 22). Апостол говорит о существенном отличии между слушателями Закона и Его исполнителями («ἀκροαταὶ νόμου» и «ποιηταὶ νόμου»). Поэтому в древней христианской этике было твердое убеждение, что слушание законов обязательно должно было сопровождаться исполнением услышанного (ср. Мф. 7, 24–29 || Лк. 6, 47–49; Мф. 23, 3; Лк. 11, 28)². Данный тезис апостол еще раз подтвердит в ст. 17.

Обратим внимание на глагол «δικαιωθήσονται», который, по мнению некоторых библеистов³, несет в себе Божественный (pass. divinum) эсхатологический оправдательный приговор. Ап. Павел говорит так, в связи с ветхозаветным иудео-апокалиптическим представлением о справедливости (см. 3 Ездр. 7, 35⁴). Важной характеристикой для богословия ап. Павла об оправдании является то, что апостол придерживается представлений о суде по делам. Этим он указывает, что человек качественно ответствен перед Богом за свои дела, поэтому всегда есть вероятность того, что он может быть осужден за плохие поступки на Суде. Однако апостол говорит о фактической невозможности аналитическим способом рассуждать о Суде, но о Божественном приговоре по делам, – говорить справедливо. Поэтому он исходит из того, что «делами Закона не может оправдаться перед Ним никакая плоть». Ибо через Закон познается грех» (Рим. 3, 20). Первые две главы Послания к Римлянам указывают как раз на состояние всех людей, находящихся под грехом «ὡφ' ἁμαρτίαι».

¹ См.: Dunn J. D. G. Romans 1–8 // WBC 38a. P. 104 ; Lohse E. Der Brief an die Römer... S. 103.

² См.: Haacker K. Der Brief des Paulus an die Römer. S. 63–64.

³ Lohse E. Op. cit.

⁴ «Затем последует дело, откроется воздаяние, восстанет правда, перестанет господствовать неправда».

Ап. Павел исходит из реальности будущего Суда, когда всякая плоть / человек предстанет перед судилищем Христа¹, то есть Судом, который будет не только для евреев и язычников, но и для христиан (ср. Рим. 14, 10 или 1 Кор. 3, 11–15). Уверенность оправданных (δικαιωθέντες), выраженная в Рим. 5, 1.9 («...будем спасены через Него от гнева»), как и в Рим. 8, 3–4 (ср. 1 Кор. 6, 11), основывается только на вере в Того, Кто оправдывает нечестивого (гл. 4, 5) и появляется вместе с «оправдывающим верующего по вере в Иисуса» (гл. 3, 26). Ап. Павел не знает никакого другого основания для оправдания, кроме как искупления во Христе («ἡ ἀπολύτρωσις ἡ ἐν Χριστῷ»), на основании которого верующие могут быть оправданы по благодати как дара Божия (Рим. 3, 24). Однако именно такая уверенность, которая подтверждается посредством задатка Духа («ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος»), обуславливает новую ответственность оправданных Богом верующих, мотивация которых определена их принадлежностью к Христу. Оправданный также знает о приходящем гневе («ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη»), но утверждает в надежде, что от гнева он будет спасен (см. Рим. 5, 9; 1 Фес. 1, 10). В Рим. 2, 1 апостол говорит только о Суде, принимая во внимание равенство язычников и иудеев на Нем. Итак, мы видим следующую логическую связь между стихами 12 и 13:

12б: «...а те, кто согрешил в Законе, будут судимы по Закону»; 13а: «Ведь не слушатели Закона праведны у Бога...»; 13б: «но исполнители Закона будут оправданы».

Добавим, что праведность от веры («ἐκ πίστεως»), которую ап. Павел возглашает как Евангелие, не утрачивает силу праведности от дел Закона («ἐξ ἔργου νόμου»). Но противоположность между обоими утверждениями состоит в том, что грешники на основе Закона не должны ожидать оправдания, так как Закон оправдывает только тех, кто ведет праведную жизнь, исполняя его (см. Рим. 10, 5; ср. Гал. 3, 12). Всех не исполняющих Закон объявляет находящимися под клятвою Закона (ср. Гал. 3, 10). Если иудей грешит, то он ничем не отличается от язычника и не должен полагаться на знаки своего избрания². В стихе 13, с которым согласился бы каждый иудей, ап. Павел поставляет иудея перед его фактическим поведением (см. Рим. 2, 1). Однако возникает вопрос: имеют ли язычники Закон?³ Обратимся к ключевым стихам 14–15.

¹ Ср. «βῆμα τοῦ χριστοῦ» (Byzantine Text Form) или «βῆμα τοῦ θεοῦ» (Nestle-Aland, 27th Edition).

² См.: Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 1–5) // ЕКК. Bd. 1/1. S. 132–133.

³ Непонятно, о каком законе идет речь: о законах природы, морали или о языческой версии Моисеева Закона? Мартенс пишет, что ответ лежит в присутствии союза ὅταν (см. об этом: Martens W. J. Romans 2. 14–16: A Stoic Reading // NTA. An International Journal. № 1. January. 1994. Vol. 40. P. 61–64).

Стихи 14.15: «^a Ибо всякий раз, когда язычники, не имеющие Закона, спонтанно поступали в рамках Закона, ^b то они, не имея Закона, – сами себе закон; ^a 15^a они показывают дело Закона, которое вписано в их сердцах, ^b свидетелем чего будет им их совесть, а также их мысли, ^c обвиняющие или оправдывающие друг друга».

А) Язычники и иудеи. Стихи 14.15, вероятнее всего, говорят о язычниках («те, кто согрешил, не имея Закона», ст. 12), хотя некоторые исследователи думают, что ап. Павел имел в виду языкохристиан¹. Несомненно, апостол говорит о язычниках, так как по контексту он обращается к евреям, а христиан он пока еще не упоминал. Кроме того, христиане делают то, что им велит Святой Дух («πνεῦμα Χριστοῦ») (ср. Рим. 8, 4.14; Гал. 5, 22–25), а не «естественный закон». Христиане находятся под законом Христа (см. 1 Кор. 9, 21; Гал. 6, 2)². По этому поводу справедливо высказался исследователь Борнкам³: «в посланиях ап. Павла встречаются противопоставления язычников и христиан (ср. Рим. 1, 5.13; 9, 24.30; 11, 11) или языкохристиан и иудеохристиан (см. Рим. 16, 4; Гал. 2, 12.14), но никак не противопоставление иудеев с языкохристианами». Апостол никогда бы не сказал о языкохристианах, что они сами себе закон («ἐαυτοῖ ἐἶσι νόμος»). Также не следует упускать из виду параллельность «νόμου μὴ ἔχετε» в гл. 2, 14 и ἀνόμως в гл. 2, 12 (ср. 1 Кор. 9, 19–23: «человек без Торы!»)⁴. Все эти аргументы позволяют нам утверждать, что ап. Павел в Рим. 1–2 говорит о язычнике и иудее (ср. Мал. 1, 11).

Б) Суд между ἀκροαταί и ποιηταί. Апостол устанавливает, что различие в приговоре на Суде будет происходить не между «ἀνόμως» и «ἐν νόμῳ», а между «ἀκροαταί» и «ποιηταί», что должно было бы спровоцировать иудейский протест. Такой установкой апостол нивелирует исключительное избрание Израиля, имеющего яко бы гарант в Законе (ст. 14–24) и в обрезании (ст. 25–29). Кроме того, ап. Павел утверждает, что язычники имеют закон (ст. 14) и при соблюдении закона их необрезание засчитывается как обрезание (ст. 26). Этим он хочет разрушить самоуверенность и ложное чувство

¹ Языкохристиан видят такие исследователи как: Cranfield, Dunn, Barth, Reicke. Однако контекст нам помогает в Рим. 2 говорить о язычниках (см.: Collins J. C. Echoes of Aristotle in Romans 2:14–15: Or, Maybe Abimelech Was Not So Bad After All // Journal of Markets & Morality. 2010. P. 123–126).

² «μη ὄν ἀνόμως θεῶ ἀλλ' ἐν νόμῳ χριστοῦ» (1 Кор. 9, 21); «ἔθιμη τὸν νόμον τοῦ χριστοῦ» (Гал. 6, 2) (см.: Schmithals W. Der Römerbrief... S. 92; Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 149).

³ Цит. по: Sevenster J. N. Paul and Seneca... P. 96.

⁴ См.: Eichholz G. Die Theologie des Paulus im Umriß... S. 95–96; Haacker K. Der Brief des Paulus an die Römer. S. 65. Мартенс отмечает, что если бы ап. Павел говорил о языкохристианах, то была бы опасность появления «истинного богословия по природе», которое соперничало бы с Христом и Духом в христианской общине. Тогда языкохристиане были бы ведомы природой, а не Духом (Romans 2. 14–16... P. 61).

безопасности в Законе у иудеев и указать им на их зависимость от очевидного эсхатологического правосудия Божия¹.

Таким образом, в комментировании стихов 14.15 для определения отдельных понятий важно определить сначала структуру аргументации обоих предложений. При этом стих 15а является углублением в смысл стиха 14. Экштайн² убедительно говорит, что в стихе 15б приводятся два необходимых естественных феномена, которые предлагаются как со-свидетели к доказательству стиха 14а, чтобы дополнительно поддержать утверждения стихов 14б и 15а.

Используя союз ὅταν в стихе 14, апостол умышленно вызывает возражения у адресата. Такой союз с формой настоящего времени в конъюнктиве с глаголом «ποιῶσιν» следует переводить выражениями «всякий раз, когда» или «если»³. Это создает реальное условие для адресата. Сам же стих 14, хотя и связан с предыдущим аргументом, вводит новую линию мысли со своим выводом в стихе 14б. Заметим, что ап. Павел высказывает как бы обвиняющее заявление иудея о язычниках: «τὰ μὴ ἰόμοι» (14а) и «ἰόμοι μὴ ἔχοντες» (14б). Для иудеев язычник – беззаконник (ἄνομος), что показывает связь стиха 14 со стихом 12. Иудей считал, что язычники не принадлежат к избранному народу, находясь вне Торы. Но ап. Павел опровергает такое самоуверенное утверждение в стихе 14б: «сами себе закон»⁴. В данном случае о законе у язычников апостол высказывается в переносном смысле.

В) Понятие φύσις. Обратим внимание на использование ап. Павлом понятия φύσις, которое может указывать на связь со стоической философией⁵. Однако маловероятно, чтобы апостол, будучи по происхождению иудеем, сводил природу (φύσις) в ранг божественного Откровения. Вероятнее всего, ап. Павел указывает иудею при помощи своих доводов, что он в любом случае не имеет преимущества перед язычниками⁶.

¹ Cathercole S. J. A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2:14–15 // JSNT. Vol. 24/3. P. 37.

² Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 147.

³ Martens W. J. Romans 2.14–16... P. 62–64.

⁴ См.: Eckstein H.-J. Op. cit. S. 150 ; Stuhlmacher P. Der Brief an die Römer. S. 42.

⁵ Учение стоиков основывалось на утверждении о космическом Логосе (божественный всемирный Ум), который совпадал с человеческим Логосом (разум человека). По их мнению, существует связь человека с космосом. Для познания самого себя человеку необходимо было сделать нормой своего поведения закон природы в его разуме, руководствуясь при этом своею совестью. Отсюда и возникает «естественное право». Поэтому стоики указывали на две категории при выборе жизненного пути: κατὰ φύσιν (согласно природе) и παρὰ φύσιν (против природы, ср. Рим. 1, 26–27) (см.: Martens W. J. Op. cit. P. 57 ; Collins J. C. Echoes of Aristotle in Romans 2: 14–15... P. 143–145).

⁶ Lohse E. Der Brief an die Römer // КЕК 4. S. 104.

Поэтому под понятием «φύσις» следует подразумевать наречие «спонтанно, интуитивно, инстинктивно» или «по внутреннему убеждению»¹, что лучше подходит для понимания сказанного апостолом².

Итак, соприкасаясь с эллинистическим иудаизмом, ап. Павел свои рассуждения представляет с точки зрения иудейской мысли. Иудей по происхождению все ставит на другую основу – Тору. Она вписана в сердце людей (не в разум, как в стоицизме). В иудейском контексте такое утверждение означает: основание и первопричина творения – это личная воля Бога, «дела закона» (ст. 15), а не безличный космический разум (ср. тождество всемирного Логоса и Торы у Филона), который выражается в неизменных законах природы³.

Г) *Отличие закона язычников от Торы иудеев.* Чем отличается закон язычников от Торы иудеев? Отличен ли он от Торы по качеству или здесь мы можем говорить в рамках аналогии? Формально их законы различаются хотя бы тем, что Тора письменно зафиксирована в еврейской традиции, а закон (νόμος) язычников не зависит от них самих (ἑαυτοῖς, ст. 14б) и письменно не зафиксирован («ἐν ταῖς καρδίαις», ст. 15а). Идентичность закона язычников (*lex naturalis*) с Торой можно найти, по меньшей мере, в определенных требованиях к человеческому поведению. Ведь сами язычники доказывают своим поведением, что действие, которое требуется от них по закону («τὸ ἔργον τοῦ νόμου») записано в их сердцах. В согласии с иудео-эллинистической формой «ап. Павел говорит о неписаном законе»⁴. Более того, он в целях усиления своей критики против мнения иудеев об их самоисключительности прибегает далее, в стихах 17–29, к следующей аргументации о причислении язычникам статуса «обрезанных». Но для данной диссертации эти стихи выходят за рамки темы исследования.

Итак, идентификация упомянутых язычников с «πολιτὰι τοῦ νόμου» (ст. 13б) у апостола сразу не осуществляется в стихе 14. Только шаг за шагом он обозначает

¹ Фаркашфалви Д. Послание к Римлянам. Комментарий к греческому тексту / Текст реферата А. С. Небольсин. М., 2005. С. 29 ; Fitzmyer J. A. Romans... P. 309 ; Lewis R. G., Demarest A. B. Integrative Theology (3 vols.). Grand Rapids, Mich., 1997. P. 696.

² Полноценную зависимость ап. Павла от философии стоицизма затруднительно доказать. Например, существует точка зрения, что данное понятие «φύσις», употребляется здесь без артикля, поэтому его не следует строго рассматривать в рамках философии, а адекватнее переводить наречием. Синтаксические основания связи «φύσει» и «πολίσι», приводящие к пониманию «в силу того, что есть», говорят скорее о происхождении язычников, чем о стоической морали (см.: Collins J. C. Echoes of Aristotle... P. 144–145).

³ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 153.

⁴ Lohse E. Der Brief an die Römer // KEK 4. S. 105.

язычника при случае (ἐάν) в стихах 26.27 исполнителем Закона. Поэтому ап. Павел говорит о нем как об оправданном человеке («δικαιωθήσονται»), а иудею заявляет, что: «обрезание <...> стало необрезанием» («ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομήν λογισθήσεται») (13б). Вместе с тем, положение в стихе 13, как для евреев, так и для язычников остается в равной степени актуальным¹.

Фраза «τὸ ἔργον τοῦ νόμου» подводит к мысли о мицве / мицвот (от ивр. מצוה, — «повеление», «приказание»)², и в стихе 15а данное выражение обозначает не сам свод законов в смысле *corpus juris*, а требования Закона (ср. Рим. 3, 20; 7, 7). Поэтому апостол говорит не о деле, а о предписаниях, указаниях, которые могут быть записаны в сердцах³.

Д) *Свидетели человеческой жизни.* Далее, в стихе 15 ап. Павел приступает к рассмотрению свидетелей человеческой жизни. Здесь необходимо обратить внимание на важные слова этого стиха, последовательно подойдя к анализу συνείδησις.

1) *Понятие «кардіа».* Сходство между «[νόμους μου]... ἐπὶ καρδίᾳ αὐτῶν γράψω αὐτοῦς» (см. Иер. 31, 33) и «τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις» (у ап. Павла) отражает совпадение четырех лексем! Несмотря на такое сходство, данное совпадение мысли апостола с пророчеством Иеремии принимается не всеми исследователями⁴. Наиболее вероятным является суждение о том, что фраза «γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις» используется апостолом лишь для законной защищенности язычников в противоположность превозношению иудеев об обладании Торой. Апостол употребляет такое сильное выражение, чтобы подчеркнуть неминуемое качество Божественного требования, а не пророчествовать устами Иеремии. Фундаментальное отличие Рим. 2, 15 от Иер. 31 (LXX) заключается в том, что изданный в сердце закон, согласно Иеремии, является эсхатологическим даром для спасения, тогда как у язычников в Рим. 2 он является способностью действовать в согласии с моралью, чтобы уже сейчас раскрыть в себе человека. Здесь ап. Павел аргументирует отрывок гл. 2, 15 в согласии с

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 156.

² Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель...С. 209.

³ Dunn J. D. G. Romans 1–8 // WBC 38a. P. 105.

⁴ Некоторые считают, что Иеремия и ап. Павел отличаются здесь лишь по их временной перспективе: Иеремия только ждет будущего, а ап. Павел уже проецирует положение язычников с их преобразованными сердцами на эсхатологическом Суде в последний День. Однако большинство исследователей (напр. Kuhr, Wilckens, Eckstein) считает такое мнение сомнительным (см.: Cathercole S. J. A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2:14–15 // JSNT. Vol. 24/3. P. 40).

эллинистической этикой, в представлениях которой было распространено убеждение о наличии в сердцах у каждого человека знаний о Божиих заповедях¹.

Цель стиха 15а ап. Павла заключается в запрете иудею утверждать свое преимущество перед язычником на конечном Суде, видя свою опору в Торе. То, что у язычников нет Торы, не означает, что они не знали Божию волю (ср. Рим. 1, 19–21). Естественному познанию Бога соответствует естественное моральное познание Его воли, идентичное Торе. Как и Филон, ап. Павел очень искусно применяет философское богатство мыслей своего времени².

2) *Понятие «ἐνδεικνυμι»*. Предикат ἐνδεικνυμιτa напоминает нам о судебных обсуждениях, которые нужно вместе с συμμαρτυρούσης (ст. 15б) понимать как судебное заседание. Глагол «ἐνδεικνυμι» с двойным винительным падежом может здесь означать: показывать или доказывать что-либо. Доказательство язычников – это их фактическое поведение, которое приводится ап. Павлом относительно самих иудеев, рассматриваемых им как собеседников: «ты именуешь себя иудеем» (гл. 2, 17). Надо отметить, что стихи 14.15 не информируют еврейского слушателя относительно эсхатологического Суда над язычниками, а желают побудить его к осознанию собственной виновности. Поэтому эсхатологичность стиха 16 трудно связать с последовательностью стихов 14.15, и их взаимосвязь сомнительна. В связи с этим ἐνδεικνυμι в высказывании ап. Павла об иудеях следует относить не к эсхатологическому Суду, а к настоящему времени, в котором язычники приводят доказательства в своем поведении³.

3) *Понятие «συμμαρτυρέω»*. С особым вниманием обратимся к глаголу «συμμαρτυρέω» (ср. Рим. 8, 16; 9, 1), который для нашей темы является существенным. В широком смысле этот глагол может обозначать «подтверждение» какого-либо другого высказывания, факта, представления, а с дательным падежом может означать «одобрять, соглашаться». Но в гл. 2, 15 в сочетании с ἐνδεικνυμι он лучше понимается как «свидетельствовать». Если мы имеем здесь причастие, то кому свидетельствуется? В данном месте не указывается адресат (ср. Рим. 8, 16: «τῷ πνεύματι ἡμῶν»), ни в стихе 15а, ни в предикате 15в. Понять это нам помогает контекст главы, указывающий, что

¹ См.: Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 1–5)... S. 136 ; Lohse E. Der Brief an die Römer... S. 105.

² См.: Cathercole S. J. A Law unto Themselves... P. 41 ; Dunn J. D. G. Romans 1–8 // WBC 38a. P. 115.

³ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 158–159 ; Haacker K. Der Brief... S. 65.

свидетельствуется иудеям (можно добавить мысленно αὐτοί). Отсюда стих 15б подводит нас к обсуждению понятия συνείδησις.

4) Понятие «συνείδησις». Функция совести в Рим. 2, 15 не описывается только как функция свидетеля или оправдателя (ср. Рим. 9, 1). Наличие здесь совести как феномена у язычников приводится в качестве дополнительного подтверждения аргументации ап. Павла. Но какое утверждение или представление подтверждается? Если сравнить Рим. 8, 16¹ с Рим. 2, 15, то можно увидеть, что в стихе 15 могло бы стоять придаточное следствия с союзом ὅτι, как в Рим. 8, 16. Однако его нет. Это говорит о том, что свидетельствуется о язычниках, которые иногда исполняют Закон и сами для себя являются законом, требования которого вписаны в их сердца (см. Ис. 51, 7). Приставка σύν используется для усиления мысли (ср. Рим. 9, 1).

Итак, язычники имеют двойного свидетеля по моральным нормам Закона: во-первых, заповеди Закона, записанные в их сердцах; во-вторых, совесть, проверяющую вескость тех моральных норм, согласно которым она осуждает или одобряет поведение язычника². Поэтому путеводителем для язычников является их природа и совесть³. Наличие совести у язычников обосновывает и подтверждает заявление ап. Павла, что у язычников также есть Закон (закон). Совесть язычников удостоверяет наличие Закона и свидетельствует ему. Поэтому она не более чем действующая вместе с Законом инстанция, представляющая его как ценностную норму в человеке. На совесть необходимо указывать как на доказательство закона в сердце человека⁴.

Вместе с тем у ап. Павла συνείδησις не следует понимать как независимый носитель откровения и норм, и мыслить независимо от закона, нормы которого содержатся в уме (νοῦς). Это говорит о том, что в Рим. 2, 15 знание нормы, соответственно, не идентично совести, а является ее логичной предпосылкой. В этом смысле совесть в

¹ Свидетельство Духа Божия (см. Рим. 8, 16) заключается в том, что он свидетельствует духу человека о его состоянии перед Богом «во Христе», а совесть – о человеке в его делах (Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 1–5) // ЕКК. Bd. 1/1. S. 138).

² Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 160–161 ; Schreiner R. T. Romans // BECNT. Vol. 6. P. 122–123. Некоторые (Ramiz Atallah) считают, что совесть в Рим. 2, 15 лучше понимать в свете древнеегипетского мифа об Осирисе, хотя не приводят для такого утверждения веских доказательств и не предлагают точных критериев для различения аллюзий на другие тексты (см.: Collins J. C. Echoes of Aristotle in Romans 2: 14–15... P. 126 – 129).

³ Martens W. J. Romans 2.14–16... P. 60.

⁴ Deidun T. J. New Covenant Morality in Paul... P. 166 ; Cathercole S. J. A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2:14–15 // JSNT. Vol. 24/3. P. 45.

ретроспективном суждении только передает информацию, – соблюдались ли нормы закона или нет.

Из всего сказанного становится понятно, что апостол приводит в своем произнесенном тезисе доказательство и свидетельство. Возникает вопрос: как следует классифицировать в представленной аргументации стих 15в? Следует ли оба причастия «κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων» понимать как именную часть составного сказуемого и подчинить их стиху 15б так, чтобы καὶ было одним в 15в? Тогда оно дало бы разъяснение понятию συνείδησις, и этот стих выглядел бы так: «Со-свидетель для этого – это их совесть, в то время как их мысли взаимно обвиняют и оправдывают одна другую». Но это маловероятно, как замечает Экштайн и другие исследователи¹, поскольку стих 15в координируется со стихом 15б и συνείδησις связано с причастием συμμαρτυρούσης, понимаемым атрибутивно. Тогда логичнее понимать наш отрывок следующим образом: «Свидетель (со-свидетель) для этого – это их совесть и мысли, которые обвиняют друг друга или оправдывают». Прочитывая так стих 15, мы можем увидеть ссылку ап. Павла на двух свидетелей из Втор. 17, 6; 19, 5 (ср. 2 Кор. 13, 1), что истина подтверждается устами двух или трех свидетелей. Поэтому можно с уверенностью сказать, что мысли (λογισμοί) и совесть (συνείδησις) не являются идентичными друг другу. Мысли могут при этом находиться в противоречивом отношении друг к другу («μεταξὺ ἀλλήλων»), что объясняет наличие «ἀπολογουμένων»².

Связка «ἢ καὶ», предшествующая ἀπολογουμένων, подразумевает, что защита мыслей относительно редка, или, по крайней мере, является исключением, а не правилом. Поэтому исполнение Закона, описанное в стихе 14, не должно быть понято как его последовательное и регулярное соблюдение. Суть посылы в том, что язычники иногда (спонтанно) соблюдают Закон / закон, подтверждая, что они знают о моральных нормах.

Из всего сказанного следует, что совесть у язычников через их собственные мысли приводит к самообвинению или самооправданию, что нельзя объяснить без имеющейся в уме нормы. Поэтому здесь совесть, выраженная, вероятно, в общем греческом смысле знания, будет свидетельствовать на последнем Суде, но не судить (см. Рим. 2, 16)³.

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 162–166 ; Pesch R. Römerbrief // Die Neue Echter Bibel: Kommentar Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg, 1994. Bd. 6. S. 34.

² См.: Eckstein H.-J. Op. cit. S. 167 ; Schreiner R. T. Romans // BECNT. Vol. 6. P. 123.

³ Schreiner R. T. Op. cit. P. 124 ; Cranfield C. E. B. The Epistle to the Romas, I–VIII // CEC. Vol. 1. P. 160.

Поскольку в тексте Рим. 2 мало информации о понятии *συνείδησις*, поэтому невозможно ее точно определить. Только из контекста всего Послания к Римлянам можно получить единообразное представление об этом понятии. Для получения предварительного представления о *συνείδησις* нам помогают понятия *νοῦς* и *καρδία*, которые близки к нашему понятию и дают возможность приблизиться к его смыслу.

У язычников имеется способность знать и ощущать Бога через Его творение (см. Рим. 1, 19.20.21) и Его требования («τὸ δικάϊωμα τοῦ θεοῦ», Рим. 1, 32). Апостол заявляет, что они смогли бы ощутить реальность присутствия Бога, если бы полагались на свой ум / *νοῦς* и сердце / *καρδία* (см. Рим. 1, 20.21.28)¹. Под Судом Божиим находятся именно ум и сердце, а не совесть. Так как умом и сердцем (закон) человек познает Бога и имеет знания о добре и зле, то каждый верующий должен обновлять их: «*чтобы вы могли понимать, в чем воля Божия...*» (Рим. 12, 2). Ум – это инстанция, которая спрашивает: каков мой долг (обязанность)? Что хорошо или плохо? Как я могу применять добро в определенной ситуации? То есть: как я должен вести себя? Но, согласно ап. Павлу, инстанция совести функционирует по-другому, проверяя задачи, мышление, желание, речь и действие человека в соответствии с сознательными или бессознательными, принятыми в уме нормами, свидетельствуя о результате, – обвиняя или оправдывая человека. Если ум человека направлен (*δοκιμάζειν*) на объект, то совесть действует (*δοκιμάζειν*) возвратно, ссылаясь на действующий субъект в его поведении, спрашивая: делаешь ли ты то, что рассматриваешь в качестве добра? Совпадает ли твое поведение с твоим решением? Апостол рассматривает совесть в связи с нормами ума и понимает ее антропологически². Она предполагается в наличии, как у язычников, так и у верующих.

Что касается обновления совести, то у ап. Павла определенно ничего об этом не сказано. В основе приговора лежат ценностные нормы, по которым она должна проверять действие человека в соответствии с признанием воли Божией («τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ») через «обновление ума» («ἀνακαινώνει τοῦ νοῦς», Рим. 12, 2). Тем не менее, мы можем логически допустить, что совесть развивается соответственно с изменениями норм в уме и может быть виновной из-за превратности ума («ἀδόκιμος νοῦς», Рим. 1, 28), или по привычке (*συνήθεια*, 1 Кор. 8, 7) сама может принимать неправильное решение даже у

¹ См.: Martens W. J. Romans 2.14–16... P. 55–56.

² Sorabji R. Moral Conscience through the Ages... P. 31.

верующего. Поэтому обновление ума через знание (γνώσις) необходимо, вследствие чего немощная совесть может быть исправной, и впоследствии стать духовной¹.

Стих 16: «Так будет и в тот День, когда Бог, о чем я благовествую, станет судить через Иисуса Христа тайные дела людей». Выше уже было отмечено, что в стихе 15 (как и в ст. 14) глагол «ἐνδείκνυται» не следует интерпретировать эсхатологически (ср. Рим. 1, 18; 2, 1–3). Замысел ст. 14.15 состоит в том, что апостол хочет показать положительное обладание Законом язычниками уже здесь и сейчас. Эсхатологичность же стиха 16 («ἐν ἡμέρᾳ ὅτε», ср. Рим. 2, 5) надо понимать как предварительное окончание прежнего хода мысли стиха 13, описанного в эсхатологической перспективе. Слово «ἡμέρα» в Рим. 2, 16 означает День, в который Бог через Иисуса Христа – Судьи последних дней – будет судить скрытое у людей.

Для ап. Павла становится очевидным, что знание есть у всех, даже у язычников, не имеющих Торы, что не дает права искать оправдания в своем якобы незнании предлагаемых требований Закона. Настоящее время (Preas.) κρίνει указывает на то, что будущее событие непременно произойдет. Это подтверждается употреблением Дня (ἡμέρα), который указывает на эсхатологический День Господень (ср. Рим. 2, 5; 1 Кор. 1, 8; 2 Кор. 1, 14; Флп. 1, 6.10; 1 Фес. 5, 2). Обвинение и защита дел совестью в настоящем времени достигнет своего апогея, полной законности и разъяснения в этот Судный День, когда Бог беспристрастно будет судить тайны человеческих сердец (ст. 11). Совесть уже присутствует и простирается как бы в будущее. Как у ап. Павла, так и у Филона², она уже сейчас свидетельствует об ответственности человека. Сам Суд будет совершаться в соответствии с провозглашением благовестия в проповеди апостола («κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου»; ср. 2 Кор. 4, 3; Рим. 11, 28; 1 Фес. 1, 5), из которого выходит, что Господу Иисусу Христу приписывается роль посредника и представителя на Божием суде («διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ», ср. Рим. 1, 1). Божественное Евангелие, доверенное ап. Павлу, представляется здесь как мера оценки положительных или отрицательных черт язычника (см. Рим. 1, 18 – 2, 11) и как подрыв притязаний иудеев на свое оправдание на Суде³.

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 176–178.

² См.: Maurer C. Συνείδησις // ThDNT. Vol. 7. P. 917.

³ См.: Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 1–5) // EKK. Bd. 1/1. S. 137 ; Stuhlmacher P. Der Brief an die Römer. S. 42–43.

Исследователи¹ считают, что стих 16 является в некотором смысле «оговоркой», дополнительным развитием мысли к завершению предыдущих рассуждений стиха 13. Учитывая то, что между стихами 16 и 15 нет четкой связи, то понятие *συνείδησις* нельзя путать с эсхатологическим Судом в стихе 16. Поэтому из этих стихов некорректно выводить эсхатологическую функцию совести (ср. 1 Кор. 4, 1–5). Здесь ап. Павел лишь довольствуется презентацией совести без ее конечной классификации.

Итак, настоящим новшеством и центральным понятием в Рим 2 является не совесть, а Закон (закон) у язычников, который ап. Павел вводит и пытается обосновать. Концепция совести в его аргументации имеет место только для подтверждения наличия Закона, написанного в сердцах язычников, поэтому совесть является также и общим антропологическим феноменом, не являющимся законодателем. Она является нравственной сознательной самооценкой человека, как знание человека о самом себе и о своем поведении. Ее нормы заявлены в Законе – в уме и в сердце, – поэтому она зависима от них, хотя автономна в своих функциях удостоверить и свидетельствовать, и доказывать наличие Закона в человеке. Имеющаяся связь между *συνείδησις* и *νόμος* подтверждает отсутствие у апостола понимания совести как *conscientia antecedens*². Вероятнее всего, в Рим. 2 ап. Павел понимал под совестью *συνείδός / ἑλεγχος* (истец и судья), но в отличие от Филона³ и стоиков, видит в ней нейтральную инстанцию ответственности в качестве свидетеля, который не просто обвиняет и осуждает, но защищает и оправдывает субъект. Она, как арбитр во внутренних дебатах человека, является одной из участниц обсуждения, выражая себя через обвиняющие и оправдывающие мысли.

Для христиан совесть выступает источником понимания конкретного требования Бога, как истинного Судьи и единственного арбитра и хозяина Эсхатологического судебного процесса. Решающим фактором спасения будет дело человека, отсутствие которого не может компенсировать даже принадлежность к избранному народу

¹ См.: Stuhlmacher P. Der Brief an die Römer. S. 43–44 ; Schreiner R. T. Romans // BECNT. Vol. 6. P. 125.

² Данное схоластическое понимание всецело получило развитие уже в раннем христианстве, вскоре после времени ап. Павла (ср. «добрая совесть», «чистая совесть», 1 Тим. 1, 5.19; 3, 9; 1 Петр. 3, 16; Деян. 23, 1) (Schnelle U. Neutestamentliche Anthropologie: Jesus – Paulus – Johannes. S. 113).

³ Эллинистический иудаизм увлекался стоическими упражнениями в анализе собственных дел, совершенных за целый день, применяя их к ежедневной самопроверке в свете Торы (см.: Сенека «О гневе» кн. 3, 36, 2).

Израиля¹. Поэтому ап. Павел рассматривает человека в свете евангельской истории Христа и предполагает вероятность неожиданных «сюрпризов» на Последнем Суде для тех, кто считает себя уже «оправданными».

4.4 Термин «συνείδησις» в Рим. 9, 1

В Рим. 9, 1, как и в Рим. 2, 15, мы снова встречаемся с понятием *συνείδησις*, которое появляется вместе с «συνιστάω». Здесь справедливо возникает вопрос: выступает ли совесть в Рим. 9, 1 уже как технический термин апостола с определенным значением, например, в качестве автономного агента знания (ср. Рим. 2, 15), или существуют другие коннотации? На эти и другие вопросы будут даны ответы в ходе проведения исследования отрывка Рим. 9, 1, предварительно учитывая два важных момента: ап. Павел никогда не объясняет автономность совести в случае ее связи с Богом и Святым Духом, и совесть – это общеантропологическая инстанция в человеке.

4.4.1 Общая характеристика Рим. 9 – 11, 36

В параграфе 4.3.1 о контексте и композиции Послания к Римлянам ап. Павла мы выяснили, что вторая часть послания начинается с 9-й главы и заканчивается в Рим. 11, 36. С девятой главы ап. Павел обосновывает значение своего главного тезиса относительно Израиля.

Когда апостол говорит в своем благовестии о праведности Бога для всех верующих (см. Рим. 1, 16–17), он имеет в виду не оправдание отдельного грешника через веру во Христа, а уже конечное дело спасения Бога, который создал мир и избрал Израиль своим народом. Это дело спасения относится к освобождению от греха и власти смерти, как Израиля, так и язычников, и всего творения в целом. В своих рассуждениях (см. Рим. 1, 16; 2, 9; 4, 1.13 и 3, 1–8) апостол ставит перед нами вопросы: как праведность Бога становится действенной во Христе для Израиля? Почему дело спасения Израиля Единым Богом остается долго неполным и незаконченным, вследствие чего избранный

¹ Ziesler J. Paul's Letter to the Romans, TPI NTC. Philadelphia, 1989. P. 88.

народ Божий в своем большинстве отвергает Евангелие и Иисуса как Мессию, в котором воплотилась спасающая Божественная праведность (см. 1 Кор. 1, 30)?¹ В связи с таким отвержением спасения, возникает вопрос о месте Израиля в замысле Божиим: могли ли потерять свою силу обещания, данные Богом Аврааму? Какова судьба народа Израиля? Эти вопросы для ап. Павла являлись ключевыми.

Многие комментаторы считают Рим. 9–11 вершиной мысли ап. Павла. Всё, что апостол сказал в Рим 9–11, было необходимо как для объяснения своего евангелия – оправдания, так и для реализации своих далеко идущих планов последующей миссии. Главы 9–11 тщательно составлены и являются целой единицей с началом в гл. 9, 1–5 и концом в гл. 11, 33–36 с основным тезисом в Рим. 9, 6а: *«Но это не значит, что не исполнилось слово Божие»*. Данные три главы можно разделить на пять частей²: гл. 9, 1–5 – вступление; гл. 9, 6–29 – независимое избрание Богом; гл. 9, 30 – 10, 21, как эскиз встречи Израиля с Евангелием оправдания; гл. 11, 1–32 – окончательное во времени спасение всего Израиля; наконец, гл. 11, 33–36 – заключительное обсуждение в форме похвалы чудесных путей Бога. Кульминация аргументации апостола заключается в откровении всеконечной цели Бога, Который использует падение Израиля для провозвестия Евангелия язычникам, чтобы привести Израиль в большее благословение в конце времен (см. Рим. 11, 25–32)³.

4.4.2 Богословско-экзегетический анализ Рим. 9, 1–2

Филолого-текстологические замечания к Рим. 9, 1–2. В отрывке Рим. 9, 1–5, который представлен в Таблице 10, ап. Павел выражает печаль (λύπη) о своем народе, который не принял Иисуса Христа. Печаль апостола достигает таких масштабов, что он готов пожертвовать собой ради спасения своего народа, как некогда Моисей (см. Исх. 32, 32). В этом заключается любовь апостола, о которой свидетельствует его совесть. Он готов пострадать за израильтян, кому принадлежат усыновление (*«Израиль [есть] сын Мой, первенец Мой»*), Исх. 4, 22; Ос. 11, 1), слава (см. Исх. 24, 16; 3 Цар. 8, 10), заветы

¹ См.: Stuhlmacher P. Der Brief an die Römer. S. 129.

² Ibid. S. 130–131.

³ См.: Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. Dallas/Texas, 1988. P. 518–519 ; Кузнецова В. Н. Письмо христианам Рима Апостола Павла. Комментарий. С. 224

(см. Прем. 18, 22), законоположение, поклонение и обетования. Бог заключил с израильским народом заветы через патриархов и те заветы, которые были возобновлены в последующие ветхозаветные времена. Все благословения христиан (см. Рим. 8, 2.15.18.29), согласно ВЗ, принадлежали и Израилю (ср. Рим. 3, 1–3), от которого произошел Иисус Христос, взявший на себя проклятие Закона для спасения грешников. Поэтому ап. Павел даже готов быть отлученным от Христа ради спасения потерянных братьев по вере (ст. 3)¹.

Таблица 10 – Рим. 9, 1–5 в греческом оригинале и в переводе на русский язык.

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition	Авторский перевод. – <i>A. P.</i>
<p>¹ Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ² ὅτι λύπη μοί ἐστιν μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου.³ ἤυχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα,⁴ οἵτινες εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἰοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, ⁵ ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.</p>	<p>^{1a} Истину говорю во Христе, ^б не лгу, ^в согласна со мной моя совесть в Духе Святом: ² велика моя печаль, и непрекращающаяся боль в моем сердце! ³ Лучше бы мне самому быть преданным анафеме – отлученным от Христа ради братьев моих, родных мне по плоти!⁴ Ведь они – израильтяне, которым принадлежит усыновление и слава, и заветы и Закон, богослужение и обетования; ⁵ это у них праотцы, и от них по плоти произошел Христос, а над всеми Бог – благословенный во веки веков! Аминь.</p>

Разработана автором

Для понимания συνείδησις в Рим. 9, 1–5 достаточно будет провести филолого-текстологический анализ стихов 1–2, которые содержат законченную мысль ап. Павла.

Апостол не употребляет никакого союза в Рим. 9, 1.2, ставя паузу между Рим. 8, 39 (*«ни высота, ни глубина и никакое иное творение не сможет отлучить нас от любви*

¹ См.: Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 6–11) // ЕКК. Zürich, 1987. Bd. 1/2. S. 186–187.

Божией во Христе Иисусе, Господе нашем») и Рим. 9, 1, чтобы для читателя этот отрывок звучал в торжественном тоне. Уже первые три стиха девятой главы показывают нам весь пафос и торжественность слов ап. Павла в виде использованных двойных выражений. Представим данные выражения:

Ἀλήθειαν λέγω οὐ ψεύδομαι
τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ... и т.д.

Таким способом ап. Павел уверяет свою аудиторию в несомненности своей искренности к ней и в беспокойстве о своем народе. Заметим, что в Рим. 9, 1–5 апостол использует местоимение «ὅς» (ὧν, трижды) в особой последовательности, как бы возводя Израиль в специальную категорию. Здесь мы можем увидеть изысканную двойную последовательность существительных в женском роде¹, которые радовали бы «ухо» адресата. Но кроме изысканности в употреблении данных существительных, важным является и то, что используя их, автор обращается к преобладающей языческой аудитории, разделяющей благословения Израиля (ср. Рим. 8, 15.23; 8, 18.21; 4, 13 – 14.16). Такие рассуждения также говорят нам о намерении апостола в конечной доксологии воздать хвалу Богу за Его праведность, что явилось бы напоминанием иудеям (или иудеохристианам) о Христе / Мессии, как о самом важном примере такой праведности². Теперь обратимся непосредственно к стихам 1.2.

Стих 1: «Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυροῦσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ». К фразе «Ἀλήθειαν λέγω» можно увидеть параллель в 2 Кор. 12, 6 («ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ»). Ап. Павел выражается не только как еврей, но и как «апостол язычников» (гл. 11, 13), произнося торжественно и клятвенно свое заявление, выражая истину, как он ее видит в стихе 2³.

– «ἐν Χριστῷ» (ср. 6, 11). С другой стороны, здесь он говорит в свете религиозного опыта (ср. ст. 2), не просто как верующий христианин, но и как член тела Христова, который осознает свою зависимость от Христа, давшего ему полномочия для миссии. Использование такой фразы подразумевает обращение к Христу – окончательному гаранту истины.

¹ Все они заканчиваются на флексии – θεσια, – α, – αι: υιοθεσία, δόξα, διαθήκαι, νομοθεσία, λατρεία, ἐπαγγελίαи.

² Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. P. 522.

³ Fitzmyer J. A. Romans: a new translation with introduction and commentary. P. 543.

– «οὐ ψεύδομαι», где ψεύδομαι¹ (vb. Ind. Preas. Mid. 1st pers. singl.) означает «лгать». У ап. Павла это слово используется также в 2 Кор. 11, 31; Гал. 1, 20 (ср. Кол. 3, 9).

– «συμμαρτυρούσης μοί τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ». Данная фраза является по содержанию комбинацией Рим. 2, 15 и гл. 8, 16 (ср. также Рим. 1, 9). Она является пояснительной фразой, а предложение-ὅτι в стихе 2 зависит от «Ἀλήθειαν λέγω». Использованный дательный падеж местоимения ἐγώ (μοί) показывает, что συνείδησις свидетельствует и самому ап. Павлу. Апостол добавляет «ἐν πνεύματι ἁγίῳ» («в Духе Святом»), так как он знает свидетельство своей совести (см. Втор. 17, 6; 19, 15). Это свидетельство того, и одновременно к тому, чей ум уже обновлен и освящен Святым Духом (ср. Рим. 2, 29; 7, 6; 8, 1–16; 14, 17; 15, 16)².

Стих 2: «ὅτι λύπη μοί ἐστὶν μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου».

Обратим внимание, что ап. Павел выражается о человеческом состоянии «боли» двумя словами «λύπη» и «ὀδύνη». Этими словами он усиливает уже и без того напряженную эмоциональность свидетельства (напр., Ис. 35, 10: «*радость и веселье, а печаль и воздыхание* [ὀδύνη καὶ λύπη. – Р. А.] *удалятся*», синод. (ср. Ис. 51, 11)). Можно предположить, что апостол здесь говорит на языке ветхозаветного пророчества о временах, когда «печаль и воздыхания» исчезнут, и искупленный народ вернется к Богу, познав Его спасительную праведность³.

– «λύπη»⁴ (subst. f. singl. Nom.) переводим словом «печаль» как состояние ума, или как «огорчение».

– «ὀδύνη»⁵ (subst. f. singl. Nom.) следует переводить как «боль», «мучение», «скорбь». Здесь подразумевается именно душевная сердечная боль и тоска.

– «ἀδιάλειπτος»⁶ (adj. f. singl. Nom.) является «павловым» понятием (ср. 2 Тим. 1, 3). Его значения: «непрестанный», «постоянный», «возрастающий». Слово с такими значениями еще больше усиливает эмоциональную напряженность (ср. καρδία)¹.

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 2021.

² Ср. также 1 Кор. 6, 11; 12, 3.9.13; 14, 16; 2 Кор. 6, 6; Гал. 6, 1; Флп. 1, 27; 1 Фес. 1, 5 и так далее (см.: Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. P. 522–523; Cranfield C. E. B. The Epistle to the Romans... P. 452).

³ См.: Dunn J. D. G. Op. cit. P. 523–524; Cranfield C. E. B. Op. cit. P. 454.

⁴ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1065; Клеон Л. Роджерс. мл., Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ... С. 535.

⁵ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1199; Клеон Л. Роджерс. мл., Клеон Л. Роджерс III. Указ. соч. С. 536.

⁶ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 22; Клеон Л. Роджерс. мл., Клеон Л. Роджерс III. Указ. соч. С. 535–536.

Объяснение Рим. 9, 1–5. Читая послания ап. Павла, вспомним, что еще до написания Послания к Римлянам апостол уже ссылался на свидетельство своей совести, адресуя его коринфским христианам: «τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν» (2 Кор. 1, 12). Как коринфянин, так и римлянин он хочет заверить в достоверности своих слов собственной совестью, хотя не только ею, но и другими свидетелями.

Как уже было отмечено выше, с девятой главы он начинает новую тему об откровении правды Божией, которая проявляется в неизменной верности Бога Своему Израилю. Апостол сосредотачивается на законности избрания Израиля и его отношении к язычнику. Он формулирует здесь основной тезис раздела: слово Божие не было праздным, и правда Божия по-прежнему действует в отношении к избранному народу (9, 6). Они потомки Иакова и названы «Израилем» (см. Быт. 32, 28–29)², а значит, усыновленными (см. 2 Цар. 7, 14). У них есть отцы Ной (см. Быт. 8, 20; 9, 17), Авраам (см. Быт. 12, 2; 17, 4), Исаак (см. Быт. 17, 19), Иаков (см. Быт. 28, 13–14), Моисей (см. Исх. 24) и дом Давидов (см. Пс. 88, 4–5; 2 Цар. 7, 8–16), пророки и гора Сион. Этим Израиль связан с Богом, хотя мы видим, что об этом народе апостол выражает печаль, так как большинство единоплеменников отказалось от веры во Христа³.

Апостол сталкивается с трудностью разрешения вопроса между Законом и милосердием, и равенством между язычниками и иудеями, которые в одинаковой степени подвержены гневу Божию. Более того, учитывая Рим. 3, 8, мы узнаем, что ап. Павлу приходится опровергать всякие слухи и клевету о том, что он поддерживает сотворение зла ради преумножения добра. На этом фоне он развивает положительный тезис: оправдание безбожников и амнистия, как иудеев, так и язычников возможны только через веру во Христа⁴. С другой стороны, язычникам (языкохристианам) также не следует хвалиться тем, что они привиты к корню. Как Бог не пощадил «ветвей», так может и не пощадить их. Апостол высказывается так, потому что в римской общине нависла угроза, что христиане из язычников гордились своим страданиями и стремились

¹ Надо отметить, как замечает Данн, что такая печаль и причитание были характерны для иудео-апокалиптической литературы: Иер. 4, 19; Дан. 9, 3; Зав. Иуды. 23, 1; 3 Езд. 8, 16; 2 Апок. Вар. 10, 5 (см.: Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. P. 524).

² Заметим, что апостол на протяжении Рим. 9–11 почти полностью избегает слова Ἰουδαῖοι, заменяя его на ἀδελφῶν (братья) или израильтяне (Ἰσραηλῖται), что может говорить о его желании постепенно приобщить «братьев по плоти» к братству христиан (Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 6–11) // EKK. Bd. 1/2. S. 187).

³ Stuhlmacher P. Der Brief an die Römer. S. 132.

⁴ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 180 ; Полофф Ю. Введение... С. 106–107.

быть независимыми от иудеев (см. Рим. 11, 18). Такое положение могло привести к расколу в общине.

Кроме того, обратим внимание, что вся перикопа Рим. 9, 1–5 является личным признанием апостола. Это ясно из контекста: ап. Павел выражает свое собственное сочувствие к судьбе своих «братьев по вере». Это является доказательством его страдания и траура по Израилю (ст. 2–5). Сначала он поет хвалебную песнь Божественной любви, от которой никто не сможет его отлучить, далее переходит к девятой главе, где выражает печаль о том, что с его народом произошло отлучение.

Время пришло, когда правда Божия свидетельствуется Законом и пророками: обетование Бога Аврааму, через которого оно дается всем народам (Рим. 4), дело Закона (гл. 2, 15), обрезание сердца (гл. 2, 29), закон Духа жизни (гл. 8, 2), – все это нашло свое выражение в послушании народа Евангелию. Теперь все народы начали испытывать благодать и верность Бога, что было некогда особой привилегией Израиля. Об этих преимуществах апостол начинает рассуждать уже в отрывке Рим. 9, 1–5, в котором в качестве свидетеля призывает свою совесть.

Учитывая вышепредложенные предварительные замечания к пониманию термина *συνείδησις* как инстанции (ср. 2 Кор. 1, 12), которая оценивает соответствие поступков принятым стандартам поведения и как общего антропологического феномена (ср. Рим. 2, 15), для его осмысления вполне можно провести анализ отрывка Рим. 9, 1–2.

Стих 1: «^а Истину говорю во Христе, ^б не лгу, ^в согласна со мной моя совесть в Духе Святом». Переход от восьмой к девятой главе удивляет своей резкостью и внезапностью. Стих 1 и последующие стихи можно читать в параллелизме («Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ» || «οὐ ψεύδομαι»). Центральная идея первого стиха заключается в том, что ап. Павел говорит об истине («Ἀλήθειαν λέγω»), которую первоначально его противники считали ложью. Вероятно, на него клеветали¹, но в отличие от негодования, выраженного в начале шестой главы, он, напротив, отвечает торжественностью. Мы видим здесь соединение и интерпретацию обоих членов параллелизма: «ἐν Χριστῷ» и «ἐν πνεύματι ἁγίῳ». Ап. Павел говорит «во Христе», что должно было бы гарантировать правдивость его высказыванию. Также можно видеть в этой перемене обозначенное присутствие Христа как поручителя правды ап. Павла, на что он сам и ссылается.

¹ Для иудеев апостол был противником, ренегатом, которого они преследовали с лютой ненавистью.

Апостол высказывает двойное подтверждение своей правоты: правда Божия основывается во Христе («ἐν Χριστῷ») и подтверждается через совесть ап. Павла (см. Рим. 2, 15)¹. По мнению некоторых исследователей², фразы «ἐν Χριστῷ» вместе с «ἐν πνεύματι ἁγίῳ», а также «συνειδήσεως» говорят о том, что апостол полагается на общий ветхозаветный закон: истина в речи подтверждается двумя или тремя свидетелями (ср. Рим. 2, 15).

Свидетельство «ἐν Χριστῷ» вместе с «ἐν πνεύματι ἁγίῳ», высказанное в духе Евангелия, говорит, что ап. Павел как апостол и верующий христианин несет ответственность за свои слова (ст. 2). Выражение «ἐν πνεύματι ἁγίῳ» усиливает сказанное с целью уверить адресат в серьезности своих слов. Поэтому апостол торжественно обращается к своей совести, заверяя адресат в своей правдивости³.

Стих 2: *«велика моя печаль, и непрекращающаяся боль в моем сердце!»*. При чтении стиха 2 возникает вопрос: свидетельствует ли высказывание стиха 2 о συνείδησις или оно ссылается на «Ἀλήθειαν λέγω» и «οὐ ψεύδομαι»?⁴ Ответ на этот вопрос заключается, по-видимому, в использовании ап. Павлом нам уже известного глагола συμμαρτυρέω (ст. 1в). Изначальное значение данного слова было «свидетельствовать» или «подтверждать». Однако здесь исследователи⁵ отмечают наличие в этом термине расширенного семантического поля, и поэтому его можно переводить также как «подтверждать» или «заверять». А если используется Dat. (μοί), то для него подходят также и другие значения «одобрять» и «согласиться». Совесть ап. Павла как бы соглашается с ним в его высказывании и одобряет его. То, что συνείδησις свидетельствует о правдивости последующего высказывания в стихе 2, подтверждается не только фразой «Ἀλήθειαν λέγω» (1а), но и самой причастной конструкцией от глагола «συμμαρτυρέω», которая используется для усиления выразительности простого предложения⁶

¹ Хотя в других местах он ссылается и на Бога Отца: Рим. 1, 9. Приведем другие места для сравнения: а) основание во Христе, 2 Кор. 11, 10; 12, 6; основание в Боге, 2 Кор. 11, 31; Гал. 1, 20, а также 2 Кор. 1, 23; 2, 17; 12, 19 (Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 6–11) // EKK. Bd. 1/2. S. 186).

² Schmidt H. W. Der Brief des Paulus an die Römer. Berlin, 1962. S. 155.

³ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 181–182; Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38 b. P. 531; Siegert F. Argumentation bei Paulus. Röm 9–11 // WUNT 34. Tübingen, 1985. S. 119–120.

⁴ Bultmann R. Theologie des Neuen Testaments... S. 218.

⁵ См.: Strathmann H. «μάρτυς, κτλ» // ThWNT 4. Stuttgart, 1942. S. 477–520; Jewett R. Paul's Anthropological Terms... P. 445.

⁶ Lohse E. Der Brief an die Römer // KEK 4. S. 265.

Разбирая стих 1 детально, мы можем заметить, что его части расположены синонимически параллельно друг к другу: λέγω || συμμαρτυρούσης, Αλήθειαν || ψεύδομαι, «сам ап. Павел» || «συνείδησις ап. Павла»¹. Более того, нельзя оставить без внимания другую пару: Χριστός || πνεύμα. Мы видим здесь искусно грамматически использованный параллелизм ап. Павла. Это сделано для того, чтобы страстно заверить своих читателей в своей правоте.

Далее, можно ли здесь ожидать от апостола употребления слова συνείδησις в качестве морально-плохой совести как *conscientia consequens*, судящей об уже принятых решениях и сообщающей о нарушениях? Или ап. Павел исходит из положительного приговора совести, которая соглашается и одобряет его слова (см. ст. 1)? В этом случае такой независимый в своей функции положительный приговор совести должен быть обоснован через слово Божие. Но так ли это на самом деле? Какая коннотация совести из двух вариантов больше подходит по смыслу тому, что сказал апостол? Для ответа на приведенные вопросы необходимо еще раз обратиться к συμμαρτυρούσης, содержание которого раскрывается в стихе 2.

Совесть апостола соглашается (συμμαρτυρούσης) с правдивостью его высказывания, то есть его речь согласовывается с его образом мыслей. Поэтому использование совести в узком смысле только как *conscientia consequens* здесь маловероятно. Также маловероятно и значение совести как морально-ценностного сознания / инстанции, которая теоретически или практически решает, что есть добро или зло².

Для понимания этого слова особо обратим внимание на параллельную конструкцию в высказывании ап. Павла, в которую входит совесть как со-свидетель, одобряющий и подтверждающий его мысли. Здесь необходимо отметить: во-первых, если взять Рим. 2, 15, то можно предположить, что апостол, вероятно, в Рим. 9, 1 мог бы рассматривать свою совесть также как объективную инстанцию в качестве свидетеля, знающего его поведение и его мысли, слова и действия. Она имеет задачу оценивать соответствие между его поведением и нравственной нормой и конкретными требованиями в уме к действиям апостола (ср. 2 Кор. 1, 12); во-вторых, интересна сама

¹ В стихе 2 используется синонимический параллелизм (Moulton J. H. A Grammar of New Testament Greek. P. 97).

² Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 184.

параллель «ап. Павел – συνείδησις», которая подтверждает, что совесть, несомненно, является антропологическим понятием¹.

Указанная параллель «ап. Павел – συνείδησις» противопоставляется другой параллели «Христос – Святой Дух». Поэтому слишком тесное сопряжение апостолом «Ἀλήθειαν λέγω» с «ἐν Χριστῷ» и «συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου» с «ἐν πνεύματι ἁγίῳ» означает не простое скрещивание параллельно сконструированных высказываний, а намеренный параллелизм ап. Павла. Кроме того, вряд ли апостол вкладывал в συνείδησις стоический смысл *conscientia*. Текст нам об этом ничего не говорит. Напротив, апостол мудро использовал указанный параллелизм, подчеркнув тем самым свои мысли, необходимые для убеждения читателей, и представив συνείδησις как чисто человеческую инстанцию, выступающую в качестве ответственности человека за свои поступки (ср. 2 Кор. 1, 12). С другой стороны, проверяя поведение с признанной ценностной нормой, она может далеко выходить за понимание ап. Павла. Как было сказано в Рим. 2, 15, инстанция συνείδησις свойственна не только христианам, поскольку как сознательная способность суждения она присуща каждому человеку². Поэтому не следует преуменьшать ее смысл, например, как делал Штельценбергер, понимая ее «сознанием религиозной тесной связи с Богом»³.

Возвращаясь к стиху 1в, обратим особое внимание на «ἐν πνεύματι ἁγίῳ». Этот оборот соотносится с «τῆς συνειδήσεώς μου», подчеркивая, что совесть сопровождается и оправдана Духом и подчинена Ему, а также Им управляется и контролируется. Но, по мнению экзегетов⁴, это еще не означает, что понятие συνείδησις можно уже рассматривать как устоявшийся технический термин «христианской совести». Впрочем, при внимательном рассмотрении членов предложения 1а, принимая во внимание предикат, получается, что свидетельство совести действует под Святым Духом и в присутствии Христа, что служит основанием для Божественной проверки поведения христианина (ср. «ἐν πνεύματι ἁγίῳ», 1 Кор. 12, 3; Мф. 22, 43; Мк. 12, 36). Только тогда, когда совесть привязана к Святому Духу, она придает могущество словам ап. Павла и

¹ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 185 ; Schnelle U. Theology of the New Testament. P. 313.

² Лозе Э. Павел. Биография. С. 252.

³ Цит. по: Eckstein H.-J. Op. cit. S. 186–187.

⁴ Eckstein H.-J. Ibid. S. 188 ; Schreiner T. R. Romans // BECNT. Vol. 6. P. 479.

гарантирует, что он искренен. Поэтому естественно, что совесть ап. Павла уже является христианской и освящается Святым Духом¹.

Итак, принимая во внимание исследование термина «συνείδησις» в 2 Кор. 1, 12 и Рим. 2, 15, опираясь на богословско-экзегетический анализ Рим. 9, 1–2, мы снова видим, что совесть для ап. Павла является инстанцией в человеке, проверяющей соответствие между заявленными ценностными нормами и собственным поведением человека. Ее функции идентичны у язычников и у христиан (ср. Рим. 2, 15). Однако у христиан она связана с Духом Святым, и ее приговор определяется в соответствии с Евангелием через обновление ума (знания) во Христе (ср. Рим. 12, 2; 1 Кор. 8, 7).

В Рим. 9, 1 совесть выполняет человеческую функцию, являясь способностью к критическому суждению человеком о самом себе. Она присутствует постоянно и действует в нем независимо от того, кем он является – эллином или иудеем. Это не только универсальный человеческий феномен (ср. Рим. 2, 15), но и независимый персонифицированный свидетель истины, свидетельствующий бок о бок с самим ап. Павлом о том, что он не лжет, подтверждением чему явилось наличие согласия между его убеждением и поведением в жизни апостола.

4.5 Выражение «διὰ τὴν συνείδησιν» в Рим. 13, 5

Третья часть Послания к Римлянам (см. Рим. 12, 1 – 15, 13) является паренезой (παράινσις)², или увещательной частью, отличительной чертой которой уже в самом начале выступает смена стилей со второго на третье лицо («Умоляю вас, братья», Рим. 12, 1). Из этой части нас интересует фрагмент Рим. 13, 1–7.

Основной тезис Рим. 13, 1–7 высказан в стихе 1а, который обосновывается стихами 1б–2 в виде первого аргумента и стихом 3, – как второго аргумента (ср. γὰρ, ст. 1б. 3). Стих 5 осмысляет эти два аргумента. Стих 6 выставляется как третий аргумент, а в последующем стихе 7 мы видим заключительный призыв ап. Павла. Исходя из всей

¹ См.: Sevenster J. N. Paul and Seneca. P. 96 ; Mounce R. H. Roman: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture // NAC. Nashville, 1995. Vol. 27. P. 195.

² «Паренеза – это краткое, благожелательное наставление (–ия), напоминающее [аудитории] о моральных практиках, которых она должна придерживаться или избегать...» (цит. по: Алиева О. В. Паренеза: Философская и риторическая традиция // Вестник ПСТГУ III : Филология. 2011. Вып. 3 (25). С. 23).

представленной аргументации, основным увещанием апостола в Рим. 13, 1–7 является тезис о «милосердии Божиим»¹.

После увещания о разумном служении Богу в жизни христиан апостол обращается к теме отношения к государственным властям. Важность тринадцатой главы для настоящей работы заключается в том, что ап. Павел снова использует исследуемое нами понятие *συνείδησις* в устойчивой фразе «διὰ τὴν συνείδησιν» (гл. 13, 5), к которой он уже обращался в 1 Кор. 10, 25–29.

Сам текст Рим. 13, 1–7 можно комментировать изолированно² от всего контекста на его историческом, политическом, социальном и культурном фоне. С одной стороны, в этом фрагменте необходимо понять богословие апостола. С другой стороны, надо уяснить, насколько оно актуально для христиан любой эпохи. Несмотря на возможное независимое от контекста содержание данного фрагмента, в настоящем пункте работы будет поставлен акцент не на текстологических нюансах тринадцатой главы, а на поиске того смысла, который был заложен апостолом в исследуемый нами текст. Для корректного понимания фрагмента нам следует начать с его общей характеристики на культурно-историческом фоне всего контекста.

4.5.1 Общая характеристика Рим. 13, 1–7

У древних писателей (напр., у Платона, римлян) вопрос о лояльности по отношению к государству занимал немаловажное место в жизни. Этот вопрос обсуждался даже наравне с вопросами об отношении к родителям³. Это было также актуально и для ап. Павла, которому необходимо было учитывать вопрос лояльности, и постараться вразумительно ответить на все волнующие его собратьев (иудеохристиан-эллинистов) вопросы. Более того, апостол не должен был забывать и о негативном примере из прошлого (опыт с Клавдиевым эдиктом, ср. Деян. 18, 2), который у многих еще не исчез из памяти.

¹ См.: Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 12–16) // ЕКК. Bd. 1/3. S. 29–30.

² Krauter S. Studien zu Röm 13:1–7: Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit. Tübingen, 2009. S. 220.

³ См.: Wilckens U. Op. cit. S. 30 ; Fitzmyer J. A. Romans... P. 662.

Живя в языческом обществе, христиане должны были договариваться с государством¹, дела которого, по их мнению, находились под контролем Бога. Уважение к властям (апостол призывал христиан не бороться со злом посредством зла, а предоставлять это на суд гнева Божия, Рим. 12, 9–21), проявляемое в виде уплаты налогов в благодарность за благо и справедливость Рима, ап. Павел считал благоразумным поведением. Он понимал, что всякое неповиновение властям может привести к анархии, которая способна разрушить любовь и мир в обществе и дискредитировать самих христиан в глазах мира².

Возникает вопрос, при каких предпосылках христианам необходимо было следовать «разумному служению» («λογικὴ λατρεία», Рим. 12, 1), а подчинение государству рассматривать как осуществление воли Божией («τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ», Рим. 12, 2)? Может быть, своим увещанием апостол хотел сохранить общину от антиримских золотских настроений?

Согласно «Анналам» Тацита (15, 49) и упоминанию Светония, император Нерон обложил римское население высокими налогами. В такой ситуации неизбежно должны были оказаться после отмены эдикта Клавдия возвращающиеся иудеохристиане³. Ап. Павел хотел поддержать общину в соответствии с основными этическими принципами, независимо от политической конъюнктуры, советуя им быть в мире со всеми людьми (см. Рим. 12, 18). Римская община должна была не только избегать всяческих бунтов, чтобы не спровоцировать нового эдикта, но и не нарушать существовавший в то время запрет на образование конспиративных политических обществ. Для аргументации своих мыслей апостол полагает решающее категорическое противопоставление («διὰ τὴν ὀργήν» и «διὰ τὴν συνείδησιν») как возможность двойной мотивации к послушанию государству (ст. 5)⁴.

Говоря о религиозных сообществах Рима, следует отметить: с точки зрения евреев, которые рассматривали свою религию как государственную и национальную, их Закон позволял им участвовать в разных политических, социальных и религиозных вопросах. Однако они, как еврейский народ, в этих отношениях должны были всегда поддерживать свою этническую идентичность и не смешиваться с язычниками.

¹ Хаакер пишет о «стратегии конформизма» (Богословие Послания к Римлянам. М., 2006. С. 75).

² Хаакер К. Указ. соч. С. 65 ; Käsemann E. Commentary on Romans. Grand Rapids, Mich., 1994. P. 351.

³ Stuhlmacher P. Der Brief an die Römer... S. 157.

⁴ Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 280.

Исторической фон сложился таким образом, что от Рима (благодаря Юлию Цезарю) евреи получили разные привилегии: не платили налоги, передавая это право по наследству; каждый год свободно посылали налог на Иерусалимский храм. Впоследствии, в результате многочисленного еврейского перенаселения, как это было в Александрии, евреи могли функционировать в пределах римского государства почти самостоятельно, как государство со своими собственными административными и судебными властями. Поэтому одной из основных забот еврейской диаспоры была в поддержании своей свободы, чтобы максимально свободно жить своею судьбой, исполнять Тору, – как говорили об этом Филон Александрийский и Иосиф Флавий¹.

Однако пришло время, когда ап. Павел перераспределяет статус «народа Божия» с иудеев на языкохристиан. Привитые к «оливковому дереву Израиля» язычники становятся причиной постепенной потери Израилем своей этнической идентичности, когда разрушались и игнорировались границы, которые обеспечивали евреев свободой и защитой. Следовательно, апостолу необходимо было все это осмыслить, объединяя христиан, чтобы появляющаяся единая идентичность христианских общин в диаспоре могла бы снабдить всех их политическим статусом и дать им безопасное ежедневное существование в римском государстве².

Лексика отрывка. При чтении послания легко заметить, как апостол интенсивно использует лексику из эллинистической администрации, подтверждая ее ключевыми понятиями: ἕξουσία (ст. 1–3), ὑποτάσσεσθαι (ст. 1.2.5), ἀγαθός / κακός (ст. 3–4), φόβος / φοβεῖ / σθαῖ (ст. 3.4.7) и ὀργή (ст. 4.5). Это может говорить нам о том, что вопрос о социальном порядке в государстве для христиан занимает важное место в паренезе ап. Павла.

Апостол советует христианам платить налоги, так как, вероятнее всего, был хорошо осведомлен о текущих делах в Риме (ст. 6–7). Он призывал своих собратьев к подчинению властям, которые уполномочены Богом (ср. Ис. 45, 1; Иер. 25, 9; Дан. 4, 32), но при условии, если сами власти не вступали в противоречие с Божественным Законом (ср. Притч. 16, 10; 21, 1). Апостол уклонялся от всякой агитации на борьбу против римского государства, которое в то же время не считал орудием Божия наказания избранного народа (ср. Ам. 3). Поэтому он советует христианам рассматривать земные власти только как упорядочивающие силы, призванные

¹ Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. P. 769.

² См.: Лозе Э. Павел. Биография. С. 254–255.

наказывать за совершение зла («ἔκδικος εἰς ὀργήν», Рим. 13, 4)¹. Данную сложившуюся историческую ситуацию следует всегда учитывать при рассмотрении вопроса об отношениях христианства первого столетия с римским государством², и в частности, при экзегетическом анализе Рим. 13, перевод которого представлен в Таблице 11.

4.5.2 Богословско-экзегетический анализ Рим. 13, 1–7

Филолого-текстологические замечания к Рим. 13, 1–7.

Таблица 11 – Рим. 13, 1–7 в греческом оригинале и в переводе на русский язык.

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition	Авторский перевод. – <i>А. Р.</i>
<p>¹ Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. ² ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν, οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται. ³ οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις δὲ μὴ φοβέσθαι τὴν ἐξουσίαν· τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς. ⁴ θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῆς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκὴ τὴν μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργήν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι. ⁵ διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν. ⁶ διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσὶν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες.</p>	<p>^{1a} Пусть всякая душа подчиняется вышестоящим властям. ^б Ибо нет власти кроме как от Бога, а существующие власти установлены Богом. ^{2a} Поэтому тот, кто противится власти, тот противостоит Божью установлению, ^б а такие навлекут на себя осуждение. ³ Ибо правители страшны не для добрых дел, а для злых. Хочешь не бояться власти? Твори добро, и получишь от нее похвалу. ^{4a} Ведь она – слуга от Бога и служит тебе на благо. ^б Если творишь зло – бойся, ибо она не напрасно носит меч: она – Божий слуга, каратель, который исполняет Божий приговор гнева над теми, кто творит зло. ^{5a} А потому необходимо ^б подчиняться властям не</p>

¹ Об истории толкования: Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 12–16) // EKK. Bd. 1/3. S. 43–66.

² Fitzmyer J. A. Romans: a new translation with introduction and commentary. P. 662–663.

Продолжение Таблицы 11

<p>⁷ ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν.</p>	<p>только из-за гнева, но и по совести. ^{6а} По этой причине вы и платите налоги, ⁶ что они Божии служители, постоянно пребывающие в своем служении. ⁷ Итак, отдайте всем долги: кому налог – налог; кому пошлину – пошлину; кому страх – страх; кому почет – почет.</p>
--	---

Разработана автором

Мецгер¹ отмечал, что для исключения еврейской идиомы, подразумеваемой в «πᾶσα ψυχὴ», и ради приобретения в тексте формального стиля, некоторые западные источники (Ф⁴⁶ D* G Irenaeus^{lat}, Tertullian, Ambrosiaster и т.д.) читают: «πάσαις ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτάσσεσθε». В данной работе такая поправка не принимается, а сохраняется традиционно подразумеваемый семитизм, который имел в виду ап. Павел.

Стих 1: «^а Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσία ἐπερεχούσαις ὑποτασέσθω. ^б οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὐσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν».

– «ψυχὴ»² (subst. f. singl. Nom.) часто переводится как «дыхание», «жизнь», «душа». В «πᾶσα ψυχὴ» («נְפֻשׁ-לְבָב»³) душа обозначает всего человека в метонимии (ср. Рим. 2, 9).

– «ἐξουσία» (subst. f. pl. Dat. от ἐξουσία⁴) часто переводится со значениями «право», «привилегия», «сила», «способность», «власть», «господство». Это слово используется в ограниченном смысле как «официальная власть и начальство» (см. Лк. 7, 8; 19, 17) или как «носители такой власти, государственное должностное лицо» (см. Лк. 12, 11). Такое понимание подтверждается причастием «ὑπερέχοντες» (те, кто во власти, ср. Прем. 6, 5)⁵.

– «ὑποτασέσθω» (vb. Imp. Preas. Mid. 3rd pers. singl. от ὑποτάσσω⁶) используется в НЗ со значениями «подчиняться», «помещать» или «отдавать в подчинение», «повиноваться». Таким образом, мы видим некоторую корреляцию терминов ἐξουσία и

¹ Metzger B. M. A Textual Commentary... P. 528–529.

² Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 558.

³ Там же. С. 236.

⁴ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 599.

⁵ Клеон Л. Роджерс. младший, Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ... С. 547. «Маловероятно, что здесь речь могла бы идти об ангелах, так как нет для этого достоверных фактов» (Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. P. 760; Fitzmyer J. A. Romans... P. 666).

⁶ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1897.

ὑπερέχω. Тогда этот термин означает: «покоряться Закону» (Рим. 8, 7), «покоряться праведности» (Рим. 10, 3), «подчиняться жене мужу» (Еф. 5, 22), «подчиняться власти родителей» (Лк. 2, 51) или «светским властям» (ср. 1 Пар. 29, 24)¹.

В ст. 16 ап. Павел снова привлекает ресурсы еврейской мудрости (Притч. 8, 15–16: ¹⁵ «Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду; ¹⁶ мною начальствуют начальники и вельможи и все судьбы земли», синод.; ср. также Сир. 10, 4; 17, 17). Таково было убеждение евреев в смутное время угроз и посягательств на их независимость со стороны других народов (см. Ис. 41, 2–4; Иер. 21, 7.10)². Разумеется, это было актуальным для эпохи ап. Павла, который говорит как бы от лица еврейской диаспоры.

– «ὀπὸ θεοῦ τεταγμένοι»³ является важной фразой. Следует обратить внимание, что «ἐξουσία» в 16 надлежит понимать как полномочия или власть совершать действия, а не как структуру или принцип власти (ср. ἀρχή). Такие полномочия даны Богом, о чем говорит предлог «ὀπὸ» с родительным падежом при пассивной конструкции, и только Он упорядочивает значимость таких полномочий. Это означает, что те, кто злоупотребляют данной Богом властью, будут Им же судимы⁴.

Стих 2: «ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν, οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται».

– «ἀντιτασσόμενος» (vb. part. Preas. Mid. Nom. m. singl. от ἀντιτάσσω⁵) встречается в НЗ со значениями «противиться», «противостоять» (ср. 3 Цар. 11, 34; Ос. 1, 6; Иак. 5, 6).

– «διαταγῇ» (subst. f. singl. Dat. от διαταγή⁶) встречается в НЗ дважды (см. Деян. 7, 53), и в нашем тексте лучше подходят значения «постановление» или «установление».

Обратим внимание на перфектное причастие «ἀνθεστηκότες» («противящиеся», от греч. ἀνθίστημι), которое сигнализирует определенную и установленную политику: «те,

¹ Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. P. 761 ; Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 12–16) // ЕКК. Bd. 1/3. S. 32–33.

² Ср. Дан. 2, 21.37–38; 4, 17.25.32; 5, 21.

³ «τάσσω» в Pf. pass. подчеркивает состояние, поэтому фразу лучше понимать так: «является установленным...» (Клеон Л. Роджерс. младший, Клеон Л. Роджерс III. Указ. соч. С. 547).

⁴ Особенно в Прем. 6, 4 – 5 и в 2 Апок. Варух. 82, 4 – 9 с ужасным предупреждением для Навуходоносора (см. Дан. 4, 13 – 17, 23 – 25; 5, 20 – 21) (см.: Dunn J. D. G. Op. cit. P. 762 ; Десницкий А. С. Христианство: Настоящее (Россия, XXI век). М., 2016. С. 189 ; Его же. Метафоры власти и власть метафор у апостола Павла. Ориенталистика. 2018; 1(1). С. 118.

⁵ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 164.

⁶ Ibid. P. 414.

кто желает сопротивляться». Такие слова были направлены скорее против анархии, чем на спорадический протест.

– «κρίμα»¹ (subst. n. singl. Acc.) в НЗ используется со значениями «приговор», «суд», «осуждение». Фраза «κρίμα λήψονται» (получить осуждение / приговор) является семитского происхождения и обозначает «быть осужденным» (ср. Мк. 12, 40; Иак. 3, 1). Вероятно, апостол мог быть под влиянием языка книг Иов. 9, 19 и Прем. 12, 12², подразумевая божественный Суд, который уже совершается посредством действий структур человеческого общества³.

Стих 3: «οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν· τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς».

Союз «γὰρ» указывает на дальнейшее развитие мысли ап. Павла.

– «ἄρχοντες» (subst. m. pl. Nom. от ἄρχων⁴) в НЗ используется со значениями «начальник», «правитель», «начальствующий». Любое из значений подходит к тексту.

– «φόβος»⁵ (subst. m. singl. Nom.) в НЗ используется со значениями «благоговение», «страх», «опасение». В данном контексте обозначается то, что устрашает.

– «...θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν». В приведенной фразе мы видим, как апостол возвращается к стилю диатрибы (ср. 1 Кор. 7, 21.27–28), и эту фразу можно рассматривать как просто вопросительное предложение (см. Рим. 13, 1).

– «...τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς». В этой фразе ап. Павел обращается к общему смыслу того, что хорошее гражданство должно выражаться в моральной мотивации: *делай добро* (красиво, прекрасно), что отражено в авторском переводе Андрея Десницкого: «Твори добро, и получишь от нее похвалу» (ПД)⁶.

– «ἔπαινον» (subst. m. singl. Acc. от ἔπαινος⁷) в НЗ встречается со значениями «поощрение», «похвала». С точки зрения греческой премудрости и философии это слово выражает собою цель и включает идею общественной благодарности. Однако для

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 995.

² РБО: «... но как Его на суд вызвать?» («... τίς οὖν κρίματι αὐτοῦ ἀντιστήσεται?», Иов. 9, 19).

³ См.: Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. P. 762–763 ; Fitzmyer J. A. Romans... P. 667.

⁴ Цыганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 410.

⁵ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1947.

⁶ Десницкий А. С. Новый Завет, общедоступный перевод, 2014–2015 / Bible.by : интернет-портал. – URL: <http://bible.by/nt-desnitsky-op/> (дата обращения: 15.11.2018).

⁷ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 414.

иудейского мировоззрения характерным было убеждение, что единственная желаемая похвала может исходить только от Бога (см. Пс. 22, 25 [21, 26, LXX]; Прем. 15, 19)¹.

Стих 4: «θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἔαν δὲ τὸ κακὸν ποιῆς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκῆ τὴν μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἕκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι».

– «διάκονος»² (subst. m. singl. Nom.) используется в НЗ со значениями «служитель», «слуга», «диакон» (в Церкви). Это слово можно понимать в смысле «гражданский чиновник» или «должностное лицо» (ср. Еф. 1,10; 2, 2). Апостол использовал его без признака ритуального или культового смысла. Разрушение барьера между культом и светской жизнью, между «избранным» и язычником остается важной идеей у апостола (Ис. 45, 1: «...Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы...», синод).

– «σοὶ» относится ко всем христианским читателям, жителям Рима, а не только к сторонникам ап. Павла. Что касается «ἀγαθόν», то под ним, согласно контексту, лучше понимать гражданское благосостояние, чем духовное состояние (ср. Рим. 8, 28).

– «εἰκῆ»³ (adv.) используется в НЗ со значениями «тщетно», «без пользы», «напрасно», «мало», «незначительно». Это наречие здесь можно перевести в двух вариантах: «напрасно» или «без пользы» (см. 1 Кор. 15, 2; Гал. 3, 4). Во всей фразе, вероятно, рассматривается вопрос о власти над жизнью и смертью, как наличию окончательной санкции у государства⁴.

– «μάχαιραν» (subst. f. singl. Acc. от μάχαιρα⁵) переводится значениями «меч», «кинжал», «сабля». Меч был символом исполнительной и карающей власти государства.

«...θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἕκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι». Здесь повторяются начальные слова стиха 4, подчеркивая родительный падеж («θεοῦ γὰρ...»).

– «ἕκδικος»⁶ (adj. m. singl. Nom.) используется дважды в НЗ (еще в 1 Фес. 4, 6) со значением «отмщение». Данное субстантивное прилагательное лучше рассматривать в

¹ См.: Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. P. 763–764.

² Циганков Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 425.

³ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 484.

⁴ Существует мнение, что ап. Павел здесь намекает на право «*Jus gladii*» («Право меча»), которое в течение первых двух веков относилось только к власти провинциальных губернаторов по отношению к римским гражданам (Sherwin-White A. N. Roman Society and Roman Law in the New Testament. Oxford, 1963. P. 8–11 ; Fitzmyer J. A. Romans: a new translation with introduction and commentary. P. 668).

⁵ Liddell G. H., Scott R. Op. cit. P. 1085.

⁶ Ibid. P. 504.

качестве существительного «каратель, отмститель», или в мягкой форме – «чиновник», «адвокат».

– «ὀργή» как в Рим. 12, 9 обозначает Божественный гнев, но не эсхатологический, как в Рим. 2, 5. Мысль о странах, предназначенных Богом в качестве агентов Своего гнева, глубоко внедрена в еврейскую историю (ср. Ис. 5, 26–29; 7, 18–20)¹.

Стих 5: «διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν».

– «ἀνάγκη»² (subst. f. singl. Nom.). Фраза составлена из «ἀνάγκη + Inf.» – необходимо (ср. Мф. 18, 7). Причина необходимости была вызвана обязательствами по отношению к закону³.

«...οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν». Здесь предварительно отметим следующее. У нравственно-ответственного человека и добропорядочного гражданина сопротивление божественно уполномоченной власти вызовет в нем действие совести (διὰ). Перспектива морального дискомфорта должна отговорить его от гражданского неповиновения. Поэтому совесть может служить в роли положительного путевода для морального поведения⁴. По праву она выступает в этом пункте в качестве положительного монитора, чтобы отодвинуть более серьезную и суровую угрозу «гнева». Однако политическое поведение христианина не должно быть мотивировано одним только страхом. Как и в Рим. 2, 15, так и здесь ап. Павел, вероятно, не рассматривает действие совести только по-христиански, но обращается к всеобщей моральной чувствительности древнего мира (ср. Рим. 1, 18 – 2, 16)⁵.

В социальном поведении гидом для христианина должны служить любовь (см. Рим. 13, 8–10) и вера (см. Рим. 14, 22.23). Ап. Павел советует христианам обратиться к их социальной ответственности. Поэтому он не отделяет морального или духовного обязательства от гражданской или политической действительности: гражданский долг обязательно включает в себя и моральные обязательства⁶.

¹ Bornkamm G. Paulus. Berlin, 1980. S. 211.

² Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 101.

³ Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. P. 765 ; Клеон Л. Роджерс. младший, Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ... С. 547.

⁴ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 287–300.

⁵ Fitzmyer J. A. Romans: a new translation with introduction and commentary. P. 669.

⁶ Dunn J. D. G. Op. cit. P. 765–766.

Стих 6: «διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες».

Здесь представлен, очевидно, кульминационный момент обсуждения о налогообложении, который был не простым во времена ап. Павла. Вся налоговая политика была постоянным источником несправедливости и причиной озлобленности в обществе (см. Филон, *Spec. Leg.* 2.92–95; 3.159–63; Иосиф, *Ant.* 16.45, 160–161; см. Мк. 2, 15–16; см. Мф. 11, 19 || Лк. 7, 34; см. Мф. 18, 17; см. Лк. 18, 11). Мы знаем благодаря Тациту («Анналы», 13)¹, что 58-й год был полон постоянных жалоб против кампаний, проводимых по взиманию косвенных налогов. Возможно, число таких недовольств могло расти, особенно, если был какой-нибудь прецедент в предшествовавшие годы.

Что касается евреев, то из-за их особых привилегий, прежде всего в налогообложении, они находились на особом социальном положении, как пишет Тацит². Христиане, все еще отождествляемые с евреями, разделяли то же положение. Следовательно, в этом вопросе «совет о благоразумном гражданстве нашел свой напряженный центр в мысли ап. Павла»³.

– «φόρος» (subst. m. pl. Асс. от φόρος⁴) используется в НЗ со значениями «груз», «дань», «подать», «прямой налог». Являются ли «φόρος» и «τέλος»⁵ ключевыми терминами в Рим. 13, 1–7 для понимания налоговой системы Рима и исторической канвы текста, – здесь не совсем ясно. Для работы важно понять, о каких налогах ведет речь ап. Павел.

Несмотря на сильный культовый фон глагола «λειτουργέω» и существительного «λειτουργία» в LXX, исследователи относят их к светскому техническому употреблению в эллинском обществе в сфере предоставления социальных услуг. Поэтому слово «λειτουργοὶ» (subst. m. pl. Nom. от λειτουργός⁶), используемое в НЗ в значениях «рабочий», «общественный служащий», «слуга», «благотворитель», употребляется в

¹ Тацит. *Анналы* 13: 49–50 // *Анналы. Малые Произведения. История.* М., 2003. С. 320–321.

² Его же. *История* 5.5.1. С. 751.

³ Dunn J. D. G. *Romans 9–16* // WBC 38b. P. 766.

⁴ Liddell G. H., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. P. 1951.

⁵ *Tributum* / φόρος (прямой налог [подушный налог: подать с собственности, населения, стран, провинций], от которого римские граждане были освобождены) и *vectigalia* / τέλος (непрямые налоги, состоявшие первоначально из дохода от арендных плат на государственной собственности, но во время ап. Павла также включали таможенный сбор, т. е. пошлину с портов, дорог и мостов, налог на рабские продажи и освобождения, налоги на наследство) (см.: Krauter S. *Studien zu Röm 13:1–7*... S. 227–228).

⁶ Liddell G. H., Scott R. *Op. cit.* P. 1036–1037.

смысле «публичного служителя», а в светском смысле – «уполномоченного представителя административного органа». Называя таких уполномоченных «служителями Бога», апостол указывает, что преграда между священным и светским для него уже сломлена.

– «προσκαρτεροῦντες» (vb. part. Preas. Act. Nom. m. pl. от προσκαρτερέω¹) используется в НЗ в значениях «выдерживать», «оберегать», «оставаться», «хранить». Это слово усиливает мысль ап. Павла об идеале гражданского служения как посвящении себя публичному служению.

Стих 7: «ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν».

Данный стих представляет синтаксическую фигуру «асиндетон» (греч. ἀσύνδετον, бессоюзие) с целью усилить изобразительность речи апостола.

– «ἀπόδοτε» (vb. Aor. Imp. Act. 2 pl. от ἀποδίδομι²) лучше понимать в смысле «отдавать». Однократность действия подтверждается логикой ст.8, где ап. Павел желает, чтобы никто из христиан никому ничем не был должен, как кроме взаимной любви.

– «ὀφειλάς» (subst. f. pl. Acc. от ὀφειλή³) используется дважды в НЗ (еще в Мф. 18, 32 и в 1 Кор. 7, 3) со значениями «долг», «задолженность», «обязательство».

– «τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον· τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος». Различие между «страхом» (φόβος) и «уважением» / «почетом» (τιμὴ) могло быть намеренно употреблено апостолом (ср. 1 Петр. 2, 17). Страх должен быть перед теми, кто носит меч как гарант быстрого выполнения обязательств и предотвращения противоправных поступков.

Объяснение Рим. 13, 1–7. Изгнание еврейских общин из Рима и возникшие волнения по вопросу налогообложения, а также другие факторы должны были учитываться ап. Павлом при написании своего послания. Он понимал всю реальность политического контекста своих читателей, чтобы избежать нового указа об изгнании. Поэтому в его риторических увещаниях показана его забота о христианах.

С другой стороны, риторика апостола преследовала и миссионерскую цель (ср. Рим. 12, 21). В своих увещаниях он использует тот приемлемый язык для римлян. Однако контекст послания говорит, что его лексика не была направлена на установление

¹ Liddell G. H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 519.

² Ibid. P. 197.

³ Ibid. P. 1277.

какой-либо христианской доктрины о государстве¹. В чем же тогда суть всего сказанного автором в исследуемом нами отрывке? Какой смысл был заложен ап. Павлом в термин «συνείδησις»? На эти и другие вопросы будут даны ответы далее.

Итак, поскольку отрывок Рим. 13 является паренетическим, а не догматическим высказыванием, то интерпретировать его в смысле отказа от всякой христианской критики в адрес государственных властей было бы некорректно. По мнению некоторых исследователей (Stuhlmacher, Eckstein и других) он представляет собой замкнутую в себе аргументацию в стиле диатрибы. Сам фрагмент Рим. 13, 1–7 можно рассматривать в контексте отрывка Рим. 12, 16б–21 (напр., «Никому не отдавайте зло за зло...») или («...побеждай зло добром»), как вторую увещательную часть; в то время как первая часть (см. Рим. 12, 3–16а), соответственно, связанная с Рим. 13, 8–10 под репликой о любви (ἀγάπη), посвящена существованию христианской общины. Для частной (см. Рим. 12, 16б–21) и общественной сферы (см. Рим. 13, 1–7) ап. Павел предлагает хорошее поведение для приобретения мира со всеми людьми, а именно: в первом случае под девизом «любви к врагам», а во втором – под девизом «послушания и почтения»².

Стих 1: «^а Пусть всякая душа подчиняется вышестоящим властям. ^б Ибо нет власти кроме как от Бога, а существующие власти установлены Богом». Ап. Павел начинает выдвигать принципиальное требование субординации на основе ветхозаветного оборота «שָׁפַט-לְכֹל», который можно рассматривать как общеупотребительное юридическое требование, адресуемое верующим христианам, которых он мудро увещевает. Он употребляет формальное понятие ἐξουσία, которое можно применить для самых различных форм и инстанций политической власти³.

Так как политика была делом лишь немногих людей, то остальные, кто хотел заниматься своим собственным делом, естественно, должны были трудиться в рамках закона, установленного правящими властями. Поэтому народ Божий должен был это учитывать и жить в этих рамках политических реалий римского государства. Малые собрания христиан, живущих в столице и зависящих от доброй воли властей, которые

¹ См.: Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. P. 768–769.

² Некоторые исследователи считают, что Рим. 12, 21 очень гармонично подходит к Рим. 13, 8–10. Поэтому они понимают фрагмент Рим. 13, 1–7 «послепавловым» вкраплением. Другие же не согласны с такой точкой зрения (см. об этом: Кинер К. Послание к Римлянам // Культурно-исторический комментарий. С. 376–377 ; Stuhlmacher P. Der Brief an die Römer. S. 180 ; Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 278).

³ Haacker K. Der Brief des Paulus an die Rom. S. 265.

могли быть очень произвольными и непредсказуемыми в своем управлении этническими меньшинствами или религиозными группами, поступали разумно, когда стремились сторониться каких-либо преступлений¹.

Используя лексику эллинистической администрации, ап. Павел оборотом «ἐξουσία τεταγμένα» указывает на законность римских государственных ведомств, а словом «λειτουργός» именуется уполномоченный орган власти (см. выше лексику). Экштайн пишет, что «характеристика государственной власти как «τοῦ θεοῦ διαταγή» происходит из законно-политической сферы: когда императорская власть, издавая указы / законы, становится божественным постановлением (διαταγή)»². Это подразумевает не просто абстрактное установление, а конкретное распоряжение гражданам исполнять свой гражданский долг.

Таким образом, ап. Павел обосновывает призыв в стихе 1а положительно с синтетически-параллельным богословским тезисом в стихе 1б, определенным через «ἐξουσία» и «ὐπὸ θεοῦ». Здесь апостол не излагает нового принципа. Напротив, этот принцип был знаком в еврейском народе, и его придерживались пророки и апокалиптики (ср. Дан. 4, 17.25.32), когда столкнулись с завоевателями из Вавилона и Сирии. Евреи в диаспоре считали, что власть дана иноземцам по воле Яхве, и рано или поздно они будут наказаны (ср. Дан. 4, 13 – 25; 5, 20.21; Прем. 6, 4–4)³.

Стих 2: «^а Поэтому тот, кто противится власти, тот противостоит Божию установлению, ^б а таковые навлекут на себя осуждение». В стихе 2а ап. Павел из основного богословского тезиса стиха 1б извлекает вывод (ὥστε): тот, кто противится (ἀντιτασσομένος) государственному авторитету, восстает (ἀνθίστημι) против Божественного установления. В этом контексте необходимо вспомнить указанный выше принцип еврейской мудрости.

Ап. Павел сформулировал необходимость подчинения государству, однако, поставив акцент не на достоинстве самого государства, а на том, что это предписано Богом (ст. 1б), и что сам авторитет власти уполномочивается также Им (ст. 2а). «В этом заключается божественное установление, что сопротивляться Богу – бесполезно»⁴: идти

¹ См.: Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38 b. P. 770.

² Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 282 ; «...может быть, даже неосознанно» (Десницкий А. С. Метафоры власти... С. 118).

³ Dunn J. D. G. Op. cit. P. 771 ; Лозе Э. Павел. Биография. С. 255.

⁴ Käsemann E. Commentary on Romans... P. 353.

против государства равноценно выступить против Божественного установления, что повлечет за собой эсхатологический Божий приговор в виде осуждения на Суде¹. Оборот «κρίμα λαμβάνειν» (ср. Мк. 12, 40) может ссылаться на эсхатологический суд Божий, а не на государственную реакцию (ср. ст. 3.4), результатом которой становится наказание тех, кто совершает злые поступки («κακὸν ποιεῖν»).

В стихе 2 ап. Павел еще полностью остается в пределах своего богословского суждения, разъясняя верующим обоснованное требование об уважении власти в связи со сформулированной эсхатологической мыслью в стихе 1а и 1б. Однако далее, мы встречаемся в стихах 3.4 с переходом апостола от объективного к субъективному изложению, от чисто богословского к рациональному объяснению своих доводов.

Стихи 3.4: «3 Ибо правители страшны не для добрых дел, а для злых. Хочешь не бояться власти? Твори добро, и получишь от нее похвалу. 4^а Ведь она – слуга от Бога и служит тебе на благо. 6 Если творишь зло – бойся, ибо она не напрасно носит меч: она – Божий слуга, каратель, который исполняет Божий приговор гнева над теми, кто творит зло». В данных стихах ап. Павел обосновывает озвученную выше мысль, что мятежник против власти вредит самому себе. Здесь следует вспомнить, что «первые четыре года царствования Нерона были довольно-таки спокойными, и по этой причине апостол так лояльно высказывается по отношению к государству»². Более того, в приведенных стихах появляются указания на божественное постановление власти («θεοῦ γὰρ διάκονός», ст. 4а) в связи с определением нравственной функции («εἰς τὸ ἀγαθόν», ст. 4а) правителей (ἄρχοντες). Государство является ужасом (φόβος) для тех, кто нарушает закон, что должно быть понятным для любого человека, тем более – для христиан. Если человек совершает добро (ἀγαθός), то он не только избежит наказания от государства, но примет похвалу и благодарность от него³. Стих 3 показывает, что, если у преступника возникает страх (φόβος) перед карающей властью (ὀργή) государства, то у христианина вопреки этому должно быть уважение (τιμῆ) к нему.

Заметим, что в самом тексте мы не находим ни христологического, ни эсхатологического побуждения к особой любви (ἀγάπη) к государству. Тогда о чем

¹ Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 12–16) // ЕКК. Bd.1/3. S. 33.

² Толковая Библия Лопухина. В 11 т. Т. 10. Послание к Римлянам. Петроград, 1912. Т. 10. Кн. 3. С. 503 ; Браун Р. Введение в Новый Завет. С. 171.

³ Wilckens U. Op. cit. S. 34.

говорит апостол?¹ Дело в том, что термины «καλός» и «ἀγαθός» не являются моральными качествами, а характеризуют хорошее политическое поведение. Поэтому сам контекст говорит об акценте автора на выполнении гражданских обязательств, таких как уплаты налогов, пошлин на таможне и тому подобное.

Используя «ἐπαίνομος», ап. Павел обращается к обычаям Рима, который оценивал лояльное отношение городов к себе выдачей похвальных общественных грамот (также императорских!)². Этим словом апостол обозначает в связи со стихом 6 не только «*jus gladii*» («право меча»), но и в общем смысле, как «государственную карающую силу и власть полиции»³. Когда апостол употребляет слова «ὀργή» и «μάχιρα», тем самым он показывает силу самой власти, независимо от того, видит ли он личное вмешательство Бога и Его гнев при государственных карательных действиях или нет (ср. Рим. 1, 18; 2, 5.8). Здесь априори важным для апостола является то, что исполнители власти есть слуги Божии⁴. Независимо от того, подразумевается ли в речи Божественный гнев или земной, здесь видится другой смысловой акцент. Земное наказание промыслительно исполняет приговор Божий в перспективе будущего эсхатологического Суда⁵. Поэтому ап. Павел указывает на Божественное предписание о государстве и на эсхатологические последствия для протестующих граждан⁶.

Итак, в стихах 3.4 мы видим желание апостола мотивировать верующих к подчинению властям. Последовательно от принципиального высказывания о существовании и функции государства к непосредственному призыву о соответствующем поведении, апостол снова желает обосновать сформулированное в стихе 1а общепонятное требование, что отчетливо подтверждается шестикратным использованием причинного союза «γάρ» в стихах 1–6⁷.

Так как стихи 1–4.6.7 логично и гармонично связаны друг с другом, то текстологически оправдано временно пропустить стих 5 и перейти к комментированию стихов 6.7.

¹ Käsemann E. Commentary on Romans... P. 354.

² Stuhlmacher P. Der Brief an die Römer. S. 181.

³ «die Polizei- und Strafgewalt des Staatswesens» (Ibidem).

⁴ См.: Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. P. 771 ; Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 12–16) // EKK. Bd.1/3. S. 35.

⁵ Käsemann E. Op. cit. P. 358 ; Fitzmyer J. A. Romans... P. 669.

⁶ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 285.

⁷ Ibid. S. 286.

Стихи 6.7: «^а По этой причине вы и платите налоги, ^б что они Божиим служители, постоянно пребывающие в своем служении. 7 Итак, отдайте всем долги: кому налог – налог; кому пошлину – пошлину; кому страх – страх; кому почет – почет». Для прояснения своего призыва, ап. Павел расширяет свою аргументацию, ссылаясь на практику уплаты налогов. Из всех посланий нигде, как только здесь, апостол дает такую инструкцию, потому что был осведомлен о возникающих злоупотреблениях по взиманию косвенных налогов. Поэтому он беспокоился о христианах, призывая их платить налоги (напр., христиане из иудеев платили налоги, поскольку были переселенцами), чтобы не конфликтовать с государством¹.

В стихе 6б через именную часть составного сказуемого «λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ» и через фразу «εἰς αὐτὸ τοῦτο», указывающую на усердие занятых (προσκαρτεροῦντες) в соответствии с описанными задачами, говорится о нравственном облике, как властей, так и самих христиан. Стих 6 следует рассматривать как содержательное резюме к предыдущим стихам².

В стихе 7 ап. Павел заключает трактат общим приглашением давать каждому то, что положено, при этом понятие «ἀποδιδόναι» употребляется как термин для уплаты налогов. Необходимо было платить как «τέλος (*vectigal*), так и φόρος (*tributum / stipendium*)»³. Таким указанием, вероятно, он мог опираться на традиционную еврейскую мудрость о почтении к царю (Притч. 24, 21: «Бойся Господа, сын, и бойся царя... », РБО), напоминая Божию народу, что он живет в окружении потенциально репрессивных правителей. Божественная законность царской и имперской власти в те времена была еще аксиомой. И в связи с этим апостол не хотел, чтобы власти могли заподозрить христиан в нелояльности к ней⁴.

Стих 5: «^а А потому необходимо ^б подчиняться властям не только из-за гнева, но и по совести». По мнению некоторых исследователей⁵, стих 5 и фразу «διὰ τὴν συνείδησιν» можно здесь интерпретировать в трех возможных направлениях. Эти

¹ Dunn J. D. G. Romans 9–16 // WBC 38b. P. 772.

² Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 287.

³ Wilckens U. Der Brief an die Römer (Röm 12–16) // EKK. Bd. 1/3. S. 38.

⁴ См.: Haacker K. Der Brief des Paulus an die Römer. S. 270 ; Кроме того, у римских властей была широко развита система шпионажа и доносительства (см.: Dunn J. D. G. Op. cit. P. 773–774) ; Из истории известно, что были такие вольноотпущенники, которые сколотили себе огромные состояния на доносах. От доносов страдали не только беднейшие, но и зажиточные граждане римской империи (см.: Свенцицкая И. С. Ранее христианство: страницы истории. С. 33–34).

⁵ См.: Krauter S. Studien zu Röm 13:1–7... S. 221–222.

направления являются попыткой ответа на вопрос, почему следует подчиняться государству. Во-первых, чтобы избежать угрызений совести. Во-вторых, из-за обязательств, убеждений или других нравственных соображений, предлагаемых совестью. Наконец, в-третьих, из-за знания о существующей связи между волей государства и волей Божией.

Попытаемся понять, какое из представленных направлений доходчиво объясняет мысль ап. Павла о *συνείδησις*, раскрывая выражение «*διὰ τὴν συνείδησιν*». Для начала разберем маловероятные варианты понимания, рассматриваемых направлений, а затем – наиболее приемлемый из всех предложенных. Итак, апостол использует важный оборот «*διὰ τὴν ὀργήν*».

Оборот «διὰ τὴν ὀργήν». Посредством «*διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι*» (ст. 5а) ап. Павел возвращается к первоначальному требованию стиха 1а (*ὑποτασσέσθω*), а в стихе 5б устанавливает мотивы для этого. Одним из видов мотивации апостол считает «*διὰ τὴν ὀργήν*» (ст. 5б), ссылаясь на стихи 3.4, а другим видом – «*διὰ τὴν συνείδησιν*», указывая на первоначально богословские аргументы в стихах 1б.2. Итак, в стихе 5 апостол определенно подчеркивает, что послушание по отношению к государству в признании воли Божией («*τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*», Рим. 12, 2), независимо от собственной прибыли или убытка, – должно приниматься и практиковаться в среде верующих¹. Но на каком основании строить такое послушание?

Указанную фразу «*διὰ τὴν ὀργήν*» можно рассматривать по-разному, отвечая на вопросы: думал ли апостол о «юридической силе государственной власти» или он имел в виду «Божий гнев», который воплощается в земной исполнительной власти в виде наказания с перспективой на эсхатологический Суд?² Для выбора правильного ответа можно увидеть, что словосочетание «*διὰ τὴν ὀργήν*» опирается на речь в стихах 3.4 и не связано с эсхатологическим высказыванием стиха 2. Ответственность перед Богом и мысль о Его Суде ни в коем случае не приравнивается к ответственности перед судящим государством. Поэтому мы можем допустить, что в этом обороте, вероятнее всего, гнев выражает «юридическую силу власти» (гнев / *ὀργή* – штрафная функция государства)³.

¹ Maurer C. *Συνείδησις* // ThDNT. Vol. 7. P. 916

² Надо отметить, что текст не делает ясного различия между Божественным гневом и Божественным наказанием с одной стороны, и гневом и наказанием от государства – с другой (Krauter S. *Studien zu Röm 13: 1–7...* S. 223).

³ См.: Eckstein H.-J. *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*. S. 290 ; Krauter S. *Op. cit.* S. 221.223.

Однако ап. Павел не хочет увещевать христиан, чтобы они повиновались властям только из-за страха перед наказанием. Вероятно всего, по замыслу апостола, христиане на основании благоразумного соображения о смысле («εἰς τὸ ἀγαθόν») и функции правового государства (ст. 3.4), которое несет «μάχαιρα» и «ἕκδικος εἰς ὀργήν», должны были подчиняться ради их собственного благополучия (ср. ст. 7)¹. В помощь рациональному доводу апостол дает и богословское обоснование, что ради / по совести («διὰ τὴν συνείδησιν») следует подчиняться властям. Так он возвращается к аргументации стихов 1б–2 и к мысли о «θεοῦ διάκονός» в стихе 4 а.б. Но какой смысл во фразе «по совести»?

Оборот «διὰ τὴν συνείδησιν». Большинство исследователей² считает, что понимать совесть в Рим. 13, 5 только как болезненное осознание совершенного греха, выраженного в неподчинении государству, было бы неверным. Это объясняется хотя бы тем, что в Рим. 13 нет критического размышления автора об отношении к добру и к злу³.

Если совесть принять как психологическую боль (напр. «угрызение совести»), то ее следует понимать как морально руководящую силу⁴. Но тогда понятие совести предстает нам как «нечистая совесть» (С. А. Pierce, W. D. Davies, R. Jewett, В. Weiß, А. Schlatter), что ограничивает содержание термина «συνείδησις». Такое ограничение исключается, если мы не упустим присутствие в Рим. 13, 5 двух судов, влияющих на содержание συνείδησις: настоящего (связанного со светской государственной властью, ст. 3–5) и эсхатологического (ст. 2), о котором говорилось еще в 1 Кор. 4. Именно на эсхатологический Суд, а не на угрожающую якобы «нечистую совесть», должен ориентироваться каждый верующий.

В Рим. 13, 5 ап. Павел не хочет создавать контраста между двумя видами гнева: «διὰ τὴν συνείδησιν» и «διὰ τὴν ὀργήν». Для него способ христианского существования перед Богом происходит не из страха (φόβος), а зависит от выбранного христианином образа жизни. Он должен действовать по своему внутреннему убеждению в согласии со своей верою. Поэтому ап. Павел, открывая свое общее вступление в паренетической части римской корреспонденции, опирается именно на милосердие Божие «διὰ τῶν

¹ Krauter S. Studien zu Röm 13: 1–7... S. 223.

² Jewett R. Paul's Anthropological Terms... P. 440 ; Pierce: «it is the pain a man suffers...» (Conscience... P. 71).

³ Käsemann E. Commentary on Romans... P. 358.

⁴ Stelzenberger J. Syneidesis im neuen Testament. Paderborn, 1961. S. 55.

οἰκτιρῶν τοῦ θεοῦ», а не начинает паренезу с устрашения («διὰ τῆς ὀργῆς» или «διὰ τοῦ κρίματος»)¹.

Используемое слово ἔταλιος в Рим. 13, 3 ставит перед читателями вопрос: следует ли рассматривать совесть в положительном смысле наряду с похвалой от государства, как похвалу от «хорошей совести»? Если принимать такой смысл, то в таком случае у ап. Павла исчезает его богословский мотив. Поэтому, исходя из приведенных выше аргументов, становится понятно, что рассматривать совесть из чисто субъективистских характеристик человека – ошибочно.

Надо сказать, что совесть, выступающая в качестве «чистой совести» (ἀγαθή / καθαρὰ συνείδησις), появляется гораздо позже – в Пастырских посланиях (ср. 1 Тим. 1, 19), которые не рассматриваются в нашей работе. В его ранних посланиях такого смысла мы еще не находим. Апостол исходил лишь из понимания συνείδησις как инстанции, либо говорил о свидетельстве (ср. Рим. 9, 1 и 2 Кор. 1, 12) или переключался на вербальный оборот «ἐμαυτῷ σύνοιδα» (1 Кор. 4, 4). Поэтому значения «хорошей» / «чистой» совести и «боли» / «нечистой совести» как варианта предложенного направления (1) к понятию συνείδησις в Рим. 13, 5 не применимы².

Тогда возникает другой вопрос: можно ли понимать συνείδησις как свидетельство или осведомленность, или как данное знание о том, что Бог стоит над государством? Иными словами: совесть – это знание о воле Божией по отношению к государству? Но надо иметь в виду, что такое знание о Боге изначально не может быть заложено в природе человека, как считали в античности. С одной стороны, определение об осведомленности можно было бы отчасти отнести к пониманию συνείδησις с функцией внутренней инстанции, однако, этого недостаточно для всецелого охвата термина в Рим. 13, 5. Поэтому направление (3) не дает окончательного понимания стиха 5³.

Другие взгляды на συνείδησις. Приведем еще другие интерпретации совести в Рим. 13, 5. Некоторые (Schlier) рассматривают ее как посредническое свидетельство Закона, написанного в сердце любого человека. Другие (Zahn) совесть определяют со ссылкой

¹ См.: Krauter S. Studien zu Röm 13:1–7... S. 227.

² Более того, даже при сравнении с 1 Кор. 10, 25.27 мы можем отметить, что в Послании к Римлянам ап. Павел говорит не о проблемах с обеспокоенными христианами, а о тех, кто критиковал государство. Поэтому вышепредложенные понятия (боль) и (хорошая совесть) для понимания совести в Рим. 13, 5 не подходят.

³ Krauter S. Op. cit. S. 226.

на Рим. 1, понимая ее как знание силы государства в учреждении власти и правопорядка, где власть является исполнителем очевидной воли Бога. Остальные (Seeberg)¹ понимают ее как внутреннее осознание Бога и Его порядка, как внутреннее оценочное чувство и сознание обязательства (Stelzenberger)², или как внутреннее знание о добре и зле (Wilckens), наличие которого предполагается у христиан и неверующих. Как мы видим, вариантов понимания множество.

Данные позиции затрагивают содержательную сторону понятия *συνείδησις* как естественное сознание нормы. Однако в понимании *συνείδησις* можно допустить также «стимул к хорошему действию как напоминание о долге» (Kähler)³. В таком направлении мысли двигались известные специалисты Додд, Севенстер, Баррет⁴. Они выделяли функции *συνείδησις* в приказе, стимулировании субъекта к послушанию.

Для ясного представления того, о чем говорится в Рим. 13, 5, необходимо еще раз взглянуть на стихи 1–4, предваряющие стих 5. Нельзя не заметить, что апостол предлагает альтернативу христианину между «*διὰ τὴν ὀργήν*» и «*διὰ τὴν συνείδησιν*». К этому он подводит с помощью рационально-богословских аргументов. Мы видим, что в главе 13 не говорится о совести как осуждающей инстанции чужого поведения. Здесь апостол априори исходит из Божественных постановлений о государстве, поэтому фразой «*διὰ τὴν συνείδησιν*» он указывает на послушание христианина государству⁵.

Согласно приведенным выше аргументам и предложенным вариантам понимания, можно заключить, что правильное определение «*διὰ τὴν συνείδησιν*» должно исходить не из ориентира на чувственный субъективизм, а на божественную власть Бога в мире и исходящую из этого ответственность человека перед ней. Функции *συνείδησις* заключаются в приказе, побуждении, стимулировании к послушанию, подтверждая направление (2) для стиха 5, а фразу «*διὰ τὴν συνείδησιν*» можно понимать как: «из-за отношений с Богом», то есть ради внутренних убеждений, ради любви к Богу⁶, а не из-за каких-либо внешних обстоятельств. Совесть автономно оценивает, есть ли отклонения

¹ См.: Eckstein H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. S. 295–296.

² Stelzenberger J. Syneidesis im neuen Testament... S. 56.

³ Kähler M. Das Gewissen: Die Entwicklung Seiner Namen Und Seines Begriffes. Geschichtliche Untersuchung Zur Lehre Von Der Begründung Der Sittlichen Erkenntniss. Darmstadt, 1878. Vol. 4. S. 250.

⁴ Eckstein H.-J. Op. cit. S. 296.

⁵ Все мы понимаем, что христиане лояльны государству до тех пор, пока власть не трогает их веру.

⁶ Ср. Августин Иппонский, блж. Некоторые темы из Послания к Римлянам // Библейские комментарии отцов Церкви. Тверь, 2003. С. 480.

от заданной нормы отношения к государству в рамках ответственности перед Богом или нет, а христианин должен в зависимости от этого выбирать свое соответствующее поведение.

Опираясь на глубокое замечание исследователя Штульмахера¹, отметим, что *συνείδησις* не только синонимически может относиться к *ιοῦς*, но и по существу: как критическое самобытие человека и осознание своей ответственности, или как ретроспективное осознание совершенного действия (поведения). В связи с таким положением христианин строит понимание самого себя в общине и в мире, а именно – в познании своего твердого и нерушимого соединения с Христом при любых возникающих обстоятельствах.

Если модифицировать данное понимание, то можно сказать следующее: при определении у ап. Павла совести как нейтральной инстанции, оценивающей поведение христианина на основании принятого / предполагаемого решения (в уме) под выражением «*διὰ τὴν συνείδησιν*» (как в 1 Кор. 10, 25) следует подразумевать сознательную ответственность перед Богом и Его заповедями. Поэтому политико-гражданское поведение христианина не должно быть мотивировано только лишь одним страхом, но и осознанием своего долга перед государством (см. Рим. 13), являющимся Божиим слугой².

Итак, можно заключить, что апостол апеллирует не только к вере христиан, что является для него важным моментом, но и к разумному осознанию политической ситуации. Это было политически и практически важно для христианского движения в тот исторический период. Ап. Павел видел необходимость в упорядоченных отношениях между людьми в государстве, особенно для осуществления прав и для продвижения гражданских добродетелей. Поэтому для достижения данных целей апостол не упускает возможности обратиться к известному для адресата термину *συνείδησις*.

¹ См.: Stuhlmacher P. Der Brief an die Römer. S.164.

² Bornkamm G. Paulus. Berlin, 1980. S. 142.

4.6 Общий итог к четвертой главе

В Послании к Римлянам ап. Павел снова прибегает к использованию термина «συνείδησις». В Рим. 2 совесть употребляется как общий антропологический феномен, который является не законодателем, а судьей. Ее нормы заявлены в Законе (в Рим. 2 – в сердце), а поэтому она зависима от него. Здесь понимается совесть с нравственной точки зрения. Она представлена в нравственной самооценке человека. Такая самооценка не только может обвинять и осуждать, но защищать и оправдывать. При этом апостол (ср. 1–2 Кор.) не усматривает в совести эсхатологической судебной функции.

В отличие от ума и сердца, совесть проверяет задачи, мышление, желание, речь и поведение человека в соответствии с принятыми сознательными или бессознательными нормами в уме и свидетельствует о результате этой проверки, одобряя или обвиняя человека. Поэтому она направлена на поведение действующего субъекта. Следовательно, в Рим. 2 совесть понимается апостолом как нейтральная инстанция ответственности, которая может развиваться в соответствии с изменением норм, принимаемых человеком, и обновляться по мере того как обновляется ум.

Также мы установили сходство значений в Рим. 2, 15 и в Рим. 9, 1 (ср. 2 Кор. 1, 12). Совесть присутствует постоянно и действует в человеке независимо от того, кем он является по происхождению. Но в Рим. 9 речь идет не только об универсальном человеческом феномене, но и о независимом персонифицированном свидетеле истины. Совесть свидетельствует, что ап. Павел не лжет, подтверждая в нем согласие между убеждением и поведением.

И наконец, в Рим. 13, 5 мы видим очередное использование совести, которая, как и в 1 Кор. 10, употребляется в устойчивом выражении «διὰ τὴν συνείδησιν». Здесь совесть синонимически сходна с умом или, во всяком случае, показана ее зависимость от него. Она выступает критическим самосознанием человека и осознанием его ответственности перед Богом, Церковью и государством. В основе своего политико-гражданского поведения христианина должна быть ответственность перед Богом и его заповедями. Как и в других отрывках послания, апостол и здесь использует совесть в качестве нейтральной инстанции ответственности, принимая во внимание и ретроспективное осознание верующим совершенного им действия по отношению к государству.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование, в ходе которого использован филолого-аналитический метод, позволяет нам утверждать, учитывая промежуточные выводы к главам диссертации, что в Посланиях к Коринфянам и к Римлянам ап. Павел не представил систематически оформленной антропологии, а употреблял антропологические термины в зависимости от различных обстоятельств, возникших в христианских общинах. Понятие «совесть» у апостола представлена ионийским существительным *συνείδησις* и подразумеваема в рефлексивном обороте «*σύνοιδα ἐμαυτῷ*». Однако Филон Александрийский и Иосиф Флавий – современники апостола Павла – отдали предпочтение в своих произведениях субстантивированному причастию аттического происхождения *συνείδός*, подражая элитной форме греческого языка. В исследовании было установлено, что эти два автора отличались от ап. Павла в употреблении и понимании понятия «совесть». Однако, с другой стороны, ап. Павел не был изобретателем термина «*συνείδησις*», который употреблялся в греко-римском мире уже долгое время и, более того, даже стал впоследствии техническим термином в стоической философии, влияние которой на апостола в употреблении этого термина также исключается. Апостол позаимствовал это знакомое для адресатов понятие из окружающей среды, в которой оно в I веке н.э. не обладало строгой терминологической семантикой и ему были присущи синонимы *συνείδός* и латинское понятие *conscientia*.

Указанные три слова (*συνείδησις*, *συνείδός*, *conscientia*), употребляемые, в том числе в составе разных устойчивых выражений, во времена ап. Павла использовались почти во всех допустимых значениях. Но апостол употребляет термин *συνείδησις* / совесть по содержанию принципиально в одном значении. В зависимости от тем, затрагиваемых в посланиях, он предлагал для него разные семантические оттенки. В ходе проведения экзегезы значимых для выбранной темы отрывков 1–2 Кор. и Рим. в диссертации были раскрыты возможные коннотации этого термина и было установлено, что апостол понимает совесть как функционально автономную нейтральную судящую инстанцию (в рамках этимологически принятых в его эпоху значений «знания с...», «осведомленность») и в абстрактном смысле как «сознание и самосознание» (учитывая рациональный, интеллектуальный или моральный смыслы). Здесь под нейтральной

совестью, согласно ап. Павлу, мы должны понимать антропологическую инстанцию ответственности, которая объективно судит или оценивает поведение человека в соответствии с принятыми / установленными им нормами и не имеет по своей природе отрицательной или положительной окраски. Под автономностью совести следует понимать ее независимость при вынесении приговора, когда она судит человека. В отличие от латинских авторов понимание термина *συμείδησις* в негативном смысле как «мучение совести» или «угрызение совести» в указанных посланиях у ап. Павла не обнаруживается.

Функция совести по ап. Павлу состоит в том, чтобы оценивать собственное поведение или, при случае, поведение других людей в соответствие с принятыми нормами, а также судить это поведение и приводить человека к осознанию результата этого суда. Иными словами, совесть – это суд апелляционной инстанции, который не устанавливает моральные нормы, но только судит по ним дела / поступки людей. Поэтому в посланиях апостола нам не следует понимать совесть лишь как принципиальное знание о добре и зле, или как нравственную инстанцию, что мы можем наблюдать у схоластов в их восприятии термина *conscientia*, начиная с раннего Средневековья. Ап. Павел не утверждает, что совесть влияет на поведение человека, но подчеркивает, что она только судит человека согласно его принятым нормам, являясь индикатором, загорающим, когда совершаются неправильные поступки. Отсюда, маловероятно, что философское утверждение «*conscientia antecedens*» (см. Введение) имеет прямое отношение к пониманию совести ап. Павлом.

Также нельзя ограничиваться пониманием совести только как «*conscientia consequens*» (см. Введение), так как совесть у апостола не только судит уже совершенные действия, но и проверяет и оценивает мысли, слова, намерения и планируемые действия на их соответствие установленным нормам, что подчеркивает проницательный взгляд ап. Павла на человека.

Из анализа посланий мы установили, что приговор совести о поведении человека может быть как положительным, так и отрицательным, осуждающим человека за нарушение принятых норм, или оправдывающий за их соблюдение. Поэтому ап. Павел понимает совесть и как объективную нейтральную инстанцию контроля поведения. Ее положительное свидетельство, говорящее о невиновности, ясности и безупречности в поведении, апостол использует против каких-либо клеветнических обвинений в его

адрес (см. Рим. 9; 2 Кор. 1, 12). Такой положительный приговор совести следует понимать как аналитическое действие самосознания / самоконтроля, которое, по ап. Павлу, есть как у язычников, так и у верующих, то есть совесть есть инстанция, свойственная каждому человеку: она способна судить или оправдывать собственное поведение или поведение других людей (см. Рим. 2, 15).

На основании проведенного исследования можно заключить, что апостол не дифференцирует *συνείδησις* язычников и *συνείδησις* христиан, поскольку этот термин является, в сущности, для него не богословским, а общеантропологическим понятием, исключаящим как *vox Dei*, *spiritus sacer*, так и *semen divinum*. Поэтому совесть, как для христианина, так и для язычника, не имеет в себе доли Божественного происхождения и не является посредником или получателем Божественных указаний. Она действует в основном в качестве объективной нейтральной антропологической инстанции при нравственно-религиозном осознании норм, на соблюдение которых направлены ее приговоры.

В ходе анализа посланий мы также пришли к выводу, что отношение человека к его собственной совести как к той инстанции, которая его самого объективно и неминуемо судит / оценивает, выражает собой сознательную ответственность. Она может использоваться в устойчивом выражении «διὰ τὴν συνείδησιν» («из ответственности...») или «ради ответственности... («ради совести»)), ср. 1 Кор. 10; Рим. 13). Поскольку ап. Павел говорит об отношении христиан к государству, учитывая реальное присутствие Бога, то совесть, не имеющая божественного происхождения и не являющаяся голосом Божиим, в обороте «διὰ τὴν συνείδησιν» понимается им как сознательная ответственность человека перед Богом за свое поведение. Данное понимание совести эквивалентно фразе «быть» / «ходить перед Богом» (ср. «и ходил Енох пред Богом...», синод. Быт. 5, 22; 6, 9; 3 Цар. 3, 6). Следовательно, выражаясь иными словами, совесть для ап. Павла – это нейтральная антропологическая инстанция ответственности, которая объективно судит / оценивает поведение личности по заранее установленным / заявленным нормам, порицая или оправдывая ее.

Кроме выделения коннотаций содержания термина *συνείδησις*, в работе также была показана тесная взаимосвязь исследуемого понятия с другими понятиями, такими как ум (*νοῦς*) и сердце (*καρδία*). У ап. Павла ум является также антропологическим феноменом, выносящим нравственный рассудочный приговор. С появлением новых знаний у

верующих изменяется ум. С другой стороны, так как ум и совесть относятся к антропологической сфере, то они могут быть подвержены ошибкам из-за несовершенства самого человека (см. Рим. 7, 19–20; 24). Поэтому совесть не способна дать однозначную и эсхатологическую оценку. Следует иметь в виду, что совесть также не является продуктом окружающей среды, привычек или образования, но на нее эти факторы вполне могут влиять. Поэтому чистая / добрая совесть не является гарантией того, что мы правы (ср. 1 Тим. 1, 5). Любая самооценка ограничивается приговором будущего эсхатологического суда Божия (см. 2 Кор. 5, 2; ср. Рим. 14, 10). В связи с этим апостол не наделяет ни других людей, ни собственную совесть компетенцией эсхатологического Суда, выносящего окончательный обвинительный или оправдательный приговор. Как вынесение бесповоротного приговора стоической совести, так и синкретизм религиозно-философского и этического мышления существенно отличается от новозаветного понимания совести ап. Павлом, к которому, например, философ Сенека близок только лишь в автономной акцентуации понятия *conscientia*.

В ходе проведения исследования мы установили, что использование ап. Павлом *συνείδησις* как инстанции, критически оценивающей поведение, несомненно, находится в тесной связи с ветхозаветной традицией, в которой самооценка собственного поведения в согласии с установленными Божественными нормами метафорически относилась к антропологическому термину «сердце» и «почки» / «внутренность». В связи с этим становится понятно, почему в противоположность своим современникам апостол не понимает односторонне совесть как «нравственно-злое сознание» или «нечистую совесть». Однако, с другой стороны, *συνείδησις* у ап. Павла частично соотносится с ветхозаветными понятиями לֵב (לִבָּ) / פְּלִיָּה, обозначая более узкое по смыслу понятие. Апостол придает своему термину только функцию суда («судить» / «оценивать»), в то время как слово καρδία он обычно использует в обширном смысле с разными коннотациями, что было присуще словам לֵב (לִבָּ) / פְּלִיָּה, метафорически подразумевающим всю нравственно-религиозную и сознательную жизнь человека.

В диссертации было установлено, что понимание *συνείδησις* Филоном как ἑλεγχος, то есть как посредника между Богом и человеком, не совпадает с представлением термина *συνείδησις* у ап. Павла. С одной стороны, апостол следует той же самой ветхозаветно-еврейской традиции в понимании Бога и Закона, как и Филон, но

отличается от нее в том смысле, что совесть автоматически не ниспослана Богом. В связи с этим, и по многим другим вышеописанным в диссертации причинам (см. параграф 1.3.4), зависимость понятия совести у ап. Павла от употребления *συνείδησις* / *conscientia* Филоном и Сенекой исключается.

Итак, мы можем без преувеличения отметить, что взгляд на совесть только как на «голос Божий» (*conscientia Dei* или *vox Dei*) внутри человека, поддерживаемый патристической эпохой, эпохой Нового времени вплоть до XX века маловероятно соответствует пониманию, которое было представлено ап. Павлом в ранних своих посланиях. В этом смысле нам не следует искать у апостола утверждения о божественности совести, поскольку его просто нет. Апостол искусно использует *συνείδησις*, учитывая контекст двух культур – греко-римской и иудео-эллинистической, и опирается на всю палитру коннотаций данного термина, при этом используя его в едином значении. Он связал друг с другом греческое понимание человека как абстрактно-мыслящего существа и еврейскую традицию представления о человеке, подчеркивающую в нем главенство воли, тем самым расширив представление о человеке как об осознающем и действующем субъекте. Учитывая данный синтез культур, термин *συνείδησις* ап. Павел использовал для обозначения функционально автономной нейтральной антропологической инстанции, судящей / оценивающей положительно или отрицательно поведение человека по установленным нормам, говоря о ней как инстанции ответственности. Когда мы говорим о христианине, у которого эта индивидуальная инстанция ответственности освящена Духом Святым, указывая ему на его ответственность перед Богом и Его заповедями, тогда мы можем назвать совесть «голосом Божиим», «сознанием о Боге» и рассматривать *συνείδησις* как религиозно-гносеологическое понятие. У неверующего же человека совесть как голос разума указывает на естественный закон (*lex naturalis*), записанный в его сердце. Поэтому, учитывая полученные результаты исследования понятия совести в посланиях ап. Павла, можно отметить, что научные изыскания дореволюционной отечественной библеистики, например, в лицах исследователей Н. Н. Глубоковского и Н. С. Стеллецкого, в некоторой степени, предвосхитили современное понимание совести у ап. Павла, которое характерно для западных исследователей.

Подводя итоги, можно заключить, что автономная нейтральная совесть в посланиях 1–2 Кор. и Рим. – это антропологическая инстанция, которая объективно

свидетельствует, судит или оценивает поведение человека в соответствии с принятыми им нормами, и не имеет по своей природе отрицательной или положительной окраски. Такой совести человека, все еще облеченного в «тело смерти» (Рим. 7, 24), не принадлежит окончательное вынесение приговора, которое лежит только во власти Господа Бога, как гаранта эсхатологического Суда, освещающего все, что скрыто от человеческого взора.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

Сокращения в ссылках на места из Священного Писания оформлены в соответствии с принятой системой в научной библейской традиции.

Древние надписи

- Ant. – Иосиф Флавий, «Иудейские древности»
 Arn. – Иосиф Флавий, «Против Апиона»
 Att. – Письма Цицерона к Аттику
 Bell. – Иосиф Флавий, «Иудейская война»
 Ber. – Брахот (‘ благословения ’) раздела Зра‘им (‘ посеvy ’) из Вавилонского Талмуда
 Cluent. – речь Цицерона «В защиту Авла Клуенция Габита»
 De ben. – трактат Сенеки «О благодеяниях»
 De ira. – трактат Сенеки «О гневе»
 Decal. – Филон Александрийский, «О Декалоге»
 Democr. Fr. – Демокрит, «Фрагменты»
 Det. Pot. Ins. – Филон Александрийский, «Худшее нападает на лучшее», (Быт. 4, 8–15)
 Deus. Imm. – Филон Александрийский, «О неизменности Бога», (Быт. 6, 4–12)
 Did. – Дидахе, Учение Господа через двенадцать апостолов язычникам
 Disc. – Эпиктет, «Беседы»
 Ep. – послание Сенеки к Луцилию
 Frag. – Менандр, «Фрагменты»
 Fug. – Филон Александрийский, «О бегстве и нахождении», (Быт. 16, 6–14)
 Hom. – Иоанн Златоуст, «Семь слов о Лазаре»
 Jos. – Филон Александрийский, «Об Иосифе»
 Lib. – книги из трактатов Августина Блаженного, Климента Александрийского
 Orat., De cor. – Демосфен, «Речи: За Ктесифонта о венке»
 Plat. Ap. – Платон, «Апология Сократа»
 PG – J.-P. Migne Patrologia Græca Cursus Completus
 Plat. Ap. – Платон, «Федон»
 Plut. Quis Suos. – Плутарх, «Как человек может осознать свой успех в добродетели»
 Praem. Poen. – Филон Александрийский, «О наградах и наказаниях»
 Senten. – Менандр, «Изречения»
 Som. – Филон Александрийский, «О снах»
 Spec. Leg. – Филон Александрийский, «Об особенных законах», I–IV

Test. Gad. – Завещание Гада
 Test. N. – Завещание Неффалима
 Test. Rub. – Завещание Рувима
 Test. S. – Завещание Симеона
 Test. XII Patr. – Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова
 Virt. – Филон Александрийский, «О добродетелях»
 Vit. phil. – Диоген Лаэртский, «Жизнь знаменитых философов»
 Xen. Mem. – Ксенофонт, «Воспоминания»

Современные работы

ABD – Anchor Bible Dictionary
 BDCE – Baker’s Dictionary of Christian Ethics
 BECNT – Baker Exegetical Commentary on the New Testament
 BNTC – Black’s New Testament Commentaries
 BWANT – Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
 CEC – Critical and Exegetical Commentary
 EKK – Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
 EKL – Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie
 HGANT – Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament
 IJOT – International Journal of Orthodox Theology
 JSNT – Journal for the Study of the New Testament
 KEK – Kritisch-exegetischer Kommentar über Das Neue Testament
 LCL – The Loeb Classical Library
 NAC – The New American Commentary
 NCE2 – New Catholic Encyclopedia 2nd ed
 NICNT – The New International Commentary on the New Testament
 NIDNTT – The New International Dictionary of New Testament Theology
 NJBC – The New Jerome Biblical Commentary
 NTA – New Testament Studies
 NTC – New Testament Commentary
 PG – Patrologiae Graecae Cursus Completus (греческая серия Патрологии Миня)
 SPS – Sacra Pagina Series
 ThDNT – Kittel’s Theological Dictionary of the New Testament
 ThDOT – Theological Dictionary of the Old Testament
 ThNT – Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament

ThW – Theologische Wissenschaft
 ThStKr – Theologische Studien und Kritiken
 TLG – Thesaurus Linguae Graecae
 ThWNT – Kittel's Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
 WBC – Word Biblical Commentary
 WUNT – Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
 ZAW – Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
 ZNW – Zeitschrift für die Neutestamentlich Wissenschaft
 ZTK – Zeitschrift für Theologie und Kirche

Сокращения для филологического анализа

Acc. – accusativus – винительный падеж
 Act. – activum – активный залог
 adj. – adjective – прилагательное
 adv. – adverbium – наречие
 Aor. – aoristus – аорист
 Conj. – conjunctivus – сослагательное наклонение
 con. – conjunctio – союз
 comp. – comparativus – сравнительная степень
 Dat. – dativus – дательный Падеж
 dep. – deponentium – отложительный глагол
 f. – femininum – женский род
 Fut. – futurum – будущее время
 Gen. – genitivus – родительный падеж
 GA – genitivus absolutus – родительный независимый падеж
 Imp. – imperativus – повелительное наклонение
 Ind. – indicative – изъявительное наклонение
 Inf. – infinitivus – инфинитив
 m. – masculinum – мужской род
 med. – medium – средний залог
 n. – neutrum – средний род
 Nom. – nominativus – именительный падеж
 part. – participium – причастие
 Pass. – passivum – страдательный залог
 Pf. – Pfectum – перфект

pers. – persona – лицо, личный
 pl. – pluralis – множественное число
 Preas. – Praesens – настоящее время
 pron. – pronomen – местоимение
 singl. – singularis – единственное число
 subst. – substantivum – существительное
 superl. – superlativus – превосходная степень
 vb. – verbum – глагол

Другие сокращения

ап. – апостол
 архим. – архимандрит
 ББИ – Библейско-богословский институт св. апостола Андрея
 блж. – блаженный
 ВЗ – Ветхий Завет
 гл. – глава
 ЕК – перевод книг Нового Завета епископом Кассианом (Безобразовым)
 МТ – Масоретский текст Священного Писания
 НЗ – Новый Завет
 ПД – Общедоступный перевод А.С. Десницкого
 преп. – преподобный
 Прот. – протоиерей
 ПСТГУ – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
 РБО – Российское Библейское Общество
 РОССПЭН – Российская политическая энциклопедия
 свт. – святитель
 синод. – Синодальный перевод Священного Писания
 СПбДА – Санкт-Петербургская православная духовная академия
 ст. – стих (и)
 ВYZ – Byzantine Text Form
 LXX – греческий перевод Семидясти толковников (Септуагинта)
 NA27 – Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

I Источники

1. Аврелий Августин, блж. Исповедь / блж. Августин Аврелий, епископ Гиппонский ; [пер. с лат. М. Е. Сергиенко]. – М. : Дар, 2005. – 544 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М. : Российское Библейское Общество, 2003. – 1371 с.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета/канонические: Современный русский перевод. Учебное издание. – М. : Российское Библейское Общество, 2017. – 2640 с.
4. Еврипид. Трагедии. В 2 т. Т. 2 / Еврипид ; [пер. Иннокентия Анненского; изд. подг. М.Л. Гаспаров, В. Н. Ярхо]. – М. : Ладомир, Наука, 1999. – 703 с. – (Серия «Литературные памятники»).
5. Геродот. История в девяти книгах / Геродот ; [пер. и примеч. Г.А. Стратановского. Под общей ред. С. Л. Утченко]. – Л. : Наука, 1972. – 604 с.
6. Григорий Богослов, свт. Творения. В 2 т. Т. 1. Слова / свт. Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский. – М. : Сибир. Благовзвоница, 2007. – 896 с. – (Полн. собр. Творений Св. Отцов Церкви и церков. писателей в рус. пер.).
7. Демосфен. Речи / Демосфен ; [пер. с греч. и статья и примечания С. И. Радцига]. – М. : Изд-во Академии наук, 1954. – 608 с. – (Серия «Литературные памятники»).
8. Десницкий, А. С. Новый Завет, общедоступный перевод, 2014–2015 / А. С. Десницкий // Bible.by : интернет-портал. – URL: <http://bible.by/nt-desnitsky-op/> (дата обращения: 01.09.2016).
9. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский ; [АН СССР, Ин-т философии; Общ. ред. и вступит. статья А.Ф. Лосева; Пер. М. Л. Гаспарова]. – М. : Мысль, 1979. – 620 с. – (Серия «Философское наследие»).
10. Иероним Стридонский, блж. Творения. В 19 т. Т. 1. Письма 1–43 / блж. Иероним Стридонский. – Киев : Тип-фия Е. Т. Керера, 1893. – Кн. 3. – 226 с.
11. Иероним Стридонский, блж. Творения. В 19 т. Т. 2. Письма 44–86 / блж. Иероним Стридонский. – Киев : Тип-фия Е. Т. Керера, 1894. – Кн. 4. – 480 с.
12. Иероним Стридонский, блж. Творения. В 19 т. Т. 10. Толкования на пророка Иезекииля. Кн. 1–8. / блж. Иероним Стридонский. – Киев : Тип-фия Г. Т. Корчак-Новицкаго, 1886. – Кн. 17. – 401 с.

13. Иоанн Златоуст, свт. Творения. В 12 т. Т. 4. Беседы на книгу Бытия / свт. Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский. – СПб. : Изд-е С.-Петербургской Духовной Академии, 1898. – Кн. 1. – 725 с.
14. Иоанн Златоуст, свт. Творения. В 12 т. Т. 9. Толкование на Послание к Римлянам / свт. Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский. – СПб. : Изд-е С.-Петербургской Духовной Академии, 1903. – 1008 с.
15. Климент Александрийский. Строматы. В 3 т. / Климент Александрийский ; [пер. с древнегреч., пред. и комм. Е. В. Афонасина]. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. – Т. 1. Кн. 1–3. – 544 с. ; Т. 2. Кн. 4–5. – 336 с. ; Т. 3. Кн. 6–7. – 368 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли». Источники).
16. Макарий Египетский, преп. Духовные беседы / преп. Макарий Египетский ; [пер. с греч. Репринт]. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 516 с.
17. Марк Подвижник, преп. Аскетические творения / преп. Марк Подвижник ; [пер. иером. Климента (Зедергольма)]. – 2-е изд., испр. – Свят.-Троиц. Сергиева Лавра, 2013. – 232 с.
18. Новый Завет на греческом и русском языках / в переводе еп. Кассиана (Безобразова). – М. : Российское библейское общество, 2002. – 797 с.
19. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык / под ред. А. А. Алексеева. – СПб. : Российское библейское общество, 2011. – 1405 с.
20. Павловы послания: комментированное издание. – М. : Институт перевода Библии, 2017. – 784 с.
21. Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 1 / Платон ; [под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса]. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 632 с.
22. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / Вступ. ст., сост., подгот. Текста В. В. Сапова. – М. : Республика, 1995. – 463 с. – (Серия «Библиотека этической мысли»).
23. Талмуд. Мишна и Тосефта. В 7 т. Т. 1 / Пер. Н. Переферковича. – СПб. : Изд-во П. П. Сойкина, 1902. – Кн. 1, 2. – 2-е изд. – 415 с.
24. Тацит, Публий Корнелий. Анналы. Малые Произведения. История / Публий Корнелий Тацит ; [пер. с лат.]. – М. : Ладомир, 2003. – 984, [8]с.
25. Творения преподобного Максима Исповедника: богословские и аскетические трактаты / Пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова, вступ. статья и прим. А. И. Сидорова. – М. : Мартис, 1993. – 349 с. – (Серия «Святоотеческое наследие»).
26. Тексты Кумрана / Пер. с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий И. Д. Амусина. – М. : Наука, 1971. – 498 с. – (Серия «Памятники письменности Востока»).

27. Тексты Кумрана / Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А. М. Газова-Гинзберга и [др.]. – СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. – Вып. 2. – 440 с. – (Серия «Памятники культуры Востока»).
28. Филон Александрийский. Иосиф Флавий. Трактаты / Пер. с древнегреческого и комментарии Д. Е. Афиногенова, А. В. Вдовиченко, А. Б. Ковельмана, О. Л. Левинской, Л.В. Семенченко. – М.; Иерусалим : Мосты культуры/Гешарим, 2017. – 336 с.
29. Sancti Aurelii Augustini, episcopi. De Civitate Dei. Libri XXII: Lib. I–XIII / Sancti Aurelii Augustini, episcopi // B. Dombart. – Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1863. – Vol. 2. – 530 с.
30. Sancti Aurelii Augustini, episcopi. De Civitate Dei. Libri XXII: Lib. XIV–XXII / Sancti Aurelii Augustini, episcopi. // B. Dombart. – Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1877. – Vol. 2. – 664 с.
31. Biblia hebraica Stuttgartensia / ed. Kittel R. – Stuttgart, 1997. – 5-е изд. – LXX, 1574 с.
32. Cicero, Marcus Tullius. Letters to Atticus, Books XII – XVI / Marcus Tullius Cicero // The Loeb Classical Library 97 ; [English transl. by E. O. Winstedt]. – London : William Heinemann LTD, 1961. – Vol. 3. – 488 p.
33. Cicero, Marcus Tullius. The Speeches: Pro lege Manilia, Pro Caecina, Pro Cluention, Pro Rabirio perduellionis / Marcus Tullius Cicero // The Loeb Classical Library 198 ; [English transl. by H. G. Hodge]. – London : William Heinemann LTD, 1927. – xii+496 p.
34. Didache, The Teaching of the Twelve Apostles // The Apostolic Fathers, The Loeb Classical Library 24 ; [English transl. by B. D. Ehrman]. – Cambridge, MA. : Harvard University Press, 2003. – Vol. 1. – P. 403 – 443.
35. Die Fragmente der Vorsokratiker / griech. und deutsch. von H. Diels ; herausgegeben W. Kranz – Berlin-Neukölln : Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959. – Bd 2. – 428 s.
36. Dionysius of Halicarnassus. Roman Antiquities: Book 11, Fragments of Books 12–20 / Dionysius of Halicarnassus // The Loeb Classical Library 388 ; [English transl. by Earnest Cary]. – London : William Heinemann LTD, 1937. – Vol. 7. – 504 p.
37. Epictetus. The Discourses as reported by Arrian, The Manual, And Fragments: In 2 vol. / Epictetus // The Loeb Classical Library 131 ; [English transl. by W. A. Oldfather]. – London : William Heinemann LTD, 1925. – Vol. 1. – 500 p.
38. Euripides. Orestes / Euripidis Fabulae. – Oxford : Clarendon Press, 1913. – Vol. 3. – 406 p.
39. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani. De Lazaro (Homiliae 1–7) / Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani // J.-P. Migne Patrologia Graeca Cursus Completus. (series Graeca) (PG) 48. – 1857–1866. – Col. 963–1055.

40. Josephus Flavius. Jewish Antiquities, Books I–III / Flavius Josephus // The Loeb Classical Library 203 ; [English transl. by H. St. J. Thackeray]. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1961. – Vol. 4. – 688 p.
41. Josephus Flavius. Jewish Antiquities. Books IV–VI / Flavius Josephus // The Loeb Classical Library 490 ; [English transl. by H. St. J. Thackeray and Ralph Marcus]. – Cambridge, MA. : Harvard University Press, 1998. – 527 p.
42. Josephus Flavius. The life. Against Apion / Flavius Josephus // The Loeb Classical Library 186 ; [English transl. by H. St. J. Thackeray]. – London : William Heinemann LTD, 1926. – Vol. 1. – 424 p.
43. Josephus Flavius. The Jewish War, Books I–III / Flavius Josephus // The Loeb Classical Library 203 ; [English transl. by H. St. J. Thackeray]. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1956. – Vol. 2. – 790 p.
44. Josephus Flavius. The Jewish War, Books IV–VII / Flavius Josephus // The Loeb Classical Library 210 ; [English transl. by H. St. J. Thackeray]. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1961. – Vol. 3. – 718 p.
45. Menander, of Athens. Sententiae : Comparatio et Philistionis / Menander, of Athens ; [ed. J. Siegfried]. – Lipsiae : Typis B.G. Teubneri, 1964. – 230 p.
46. Menander, of Athens. The Principal Fragments / Menander, of Athens // The Loeb Classical Library 132; [English transl. by F. Allison]. – London : William Heinemann LTD, 1921. – 539 p.
47. Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. – 27 ed. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesell., 1993.
48. Origenes. ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ libri quatuor / Origenes // J.-P. Migne. Patrologiae Graecae Cursus Completus (series Graeca) (PG) 11. – Paris : Migne, 1857. – Col. 115–415.
49. Philo, of Alexandria. De Fuga et Inventione. De Somniis / Philo, of Alexandria // The Loeb Classical Library 275 ; [English transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker]. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1988. – Vol. 5. – 626 p.
50. Philo, of Alexandria. Quod Deterius Potiori insidiari solet / Philo, of Alexandria // The Loeb Classical Library 227 ; [English transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker]. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1994. – Vol. 2. – 504 p.
51. Philo, of Alexandria. De Decalogo. De specialibus Legibus, Books I–III / Philo, of Alexandria // The Loeb Classical Library 320 ; [English transl. by F. H. Colson]. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1998. – Vol. 7. – 641 p.
52. Philo, of Alexandria. De specialibus Legibus, Book IV. De Virtutibus. De Praemiis et Poenis / Philo, of Alexandria // The Loeb Classical Library 341 ; [English transl. by F. H. Colson]. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1999. – Vol. 8. – 458 p.

53. Philo, of Alexandria. De Iosepho / Philo, of Alexandria // The Loeb Classical Library 289 ; [English transl. by F. H. Colson]. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1999. – Vol. 6. – 458 p.
54. Philo, of Alexandria. Quod Deus Immutabilis Sit / Philo, of Alexandria // The Loeb Classical Library 247 ; [English transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker]. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1988. – Vol. 3. – 512 p.
55. Plato phil. Apologia Socrates / phil. Plato // Platonis Opera, ed. J. Burnet. – Oxford : Clarendon Press, 1900. – Vol. 1.
56. Plutarch. Moralia. In 16 vols. Vol. 1 (1a–86a) / Plutarch // The Loeb Classical Library 197 ; [English transl. by F. C. Babbitt]. – Cambridge, MA. : Harvard University Press, 1969. – 508 p.
57. Seneca, Lucius Annaeus. Ad Lucilium Epistulae Morales. In 3 vols. Vol. 1. Epistles 1–65 / Lucius Annaeus Seneca // Loeb Classical Library 75 ; [English transl. by R. M. Gummere, ed. by R. Capps and etc. – London : William Heinemann LTD, 1917. – 486 p.
58. Seneca, Lucius Annaeus. Ad Lucilium Epistulae Morales. In 3 vols. Vol. 2. Epistles 66–92 / Lucius Annaeus Seneca // Loeb Classical Library 76 ; [English transl. by R. M. Gummere ed. by R. Capps and etc. – London : William Heinemann LTD, 1920. – 496 p.
59. Seneca, Lucius Annaeus. Ad Lucilium Epistulae Morales. In 3 vols. Vol. 3. Epistles 93–124 / Lucius Annaeus Seneca // Loeb Classical Library 77 ; [English transl. by R. M. Gummere, ed. by R. Capps and etc. – London : William Heinemann LTD, 1925. – 480 p.
60. Seneca, Lucius Annaeus. Moral Essays. In 3 vols. Vol. 1. De Ira / Lucius Annaeus Seneca // Loeb Classical Library 214 ; [English transl. by J. W. Basore]. – London : William Heinemann LTD, 1928. – 455 p.
61. Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes ed. Alfred Ralfs. – Stuttgart, 1979. – 941 p.
62. The Testaments of the Twelve Patriarchs / translated from the editor's Greek text and edited with introduction, notes, and indices by R. H. Charles. – London : Adam and Charles, 1908. – 247 p.
63. Xenophon. Memorabilia // Loeb Classical Library 168 ; [English transl. by E. C. Marchant, O. J. Todd]. – Cambridge, MA. : Harvard University Press, 2013. – Vol. 4. – 702 p.

II Исследовательская литература

2.1 Комментарии к книгам Священного Писания

64. Барт, К. Послание к Римлянам / К. Барт ; [пер. с нем. 2-е изд. Владимира Хулапа]. – М. : Изд-во ББИ, 2016. – Lii +521 с. – (Серия «Современное богословие»).

65. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. В 27 т. Т. 6. Послание к Римлянам / Пер. с англ., греч., лат. ред. Дж. Брэй. Русское издание под ред. К.К. Гаврилкина и С. С. Козина. – Тверь : Герменевтика, 2003. – 632 с.
66. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Беседы на послания ап. Павла [Электронный ресурс] / архим. Ианнуарий (Ивлиев) // Аудиолекции на «Град Петров». – URL: www.azbyka.ru/ivliev.
67. Иларион (Алфеев), митр. Благодать и закон. Толкование на Послания апостола Павла к Римлянам / митрополит Иларион (Алфеев). – М. : «Познание», 2018. – 256 с.
68. Кинер, К. Библейский культурно-исторический комментарий / К. Кинер // Новый Завет ; [пер. с англ. А. Платуновой]. – СПб. : Мирт, 2005. – Часть 2. – 733 с.
69. Кузнецова, В. Н. Первое Письмо христианам Коринфа. Комменатрий / В. И. Кузнецова. – М. : ОПУ осн. прот. А. Менем, 2007. – 300 с.
70. Кузнецова, В. И. Второе Послание Апостола Павла христианам Коринфа. Комменатрий / В. И. Кузнецова. – М. : ОПУ осн. прот. А. Менем, 2014. – 272 с.
71. Кузнецова, В. Н. Письмо христианам Рима Апостола Павла. Комменатрий / В. И. Кузнецова. – М. : ОПУ осн. прот. А. Менем, 2013. – 368 с.
72. Толковая Библия / под ред. Лопухина. В 11 т. Т. 5. – Петербург, 1908. – Кн. 2. – 548 с.
73. Толковая Библия / под ред. Лопухина. В 11 т. Т. 10. – Петербург, 1913. – Кн. 3. – 519 с.
74. Толковая Библия / под ред. Лопухина. В 11 т. Т. 11. – Петербург, 1913. – Кн. 3. – 610 с.
75. Толковый Апостол. Послания Апостола Павла, изъясненные Святителем Феофаном Затворником. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. – Т. 1. – 881 с.
76. Фаркашфалви, Д. Послание к Римлянам. Комментарий к греческому тексту / Д. Фаркашфалви ; [текст реферата А. С. Небольсин]. – М. : Центр библейско-патрологических исследований Отдела по делам молодежи РПЦ, 2005. – 126 с.
77. Barclay, W. The New Daily Study Bible: The Letters to the Corinthians / W. Barclay. – London : Westminster John Knox Press, 2002. – 315 p.
78. Barrett, C. K. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians / C. K. Barret // Black's New Testament Commentaries. – London : A&C Black, 1971. – 410 p.
79. Barrett, C. K. The Second Epistle to the Corinthians / C. K. Barret // Black's New Testament Commentaries. – London : A&C Black, 1973. – 354 p.
80. Bornkamm, G. Gesetz und Natur. Röm 2, 14–16 in Studien zur Antike und Urchristentum / G. Bornkamm. – München, 1959. – S. 93–118.
81. Collins, R. F. First Corinthians / R. F. Collins // Sacra Pagina Series. – Collegeville, Minn. : The Liturgical Press, 1999. – Vol. 7. – 695 p.

82. Conzelmann, H. Der erste Brief an die Korinther / H. Conzelmann // Kritisch-exegetischer Kommentar über Das Neue Testament. – Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1981. – Bd.5. – 372 s.
83. Cranfield, C. E. B. The Epistle to the Romas. Introduction and Commentary on Romans I–VIII / C. E. B. Cranfield // Critical and Exegetical Commentary. – Edinburgh : T.&T. Clark Ltd, 1975. – Vol. 1. – 444 p.
84. Cranfield, C. E. B. The Epistle to the Romans. Introduction and Commentary on Romans IX–XVI/ C. E. B. Cranfield // Critical and Exegetical Commentary. – Edinburgh : T.&T. Clark Ltd, 1986. – Vol. 2. – 927 p.
85. Dunn, J. D. G. Romans 1–8 / J. D. G. Dunn // Word Biblical Commentary. – Nashville : Thomas Nelson, 1988. – Vol. 38a. – 513 p.
86. Dunn, J. D. G. Romans 9–16 / J. D. G. Dunn // Word Biblical Commentary. – Nashville : Thomas Nelson, 1988. – Vol. 38b. – 1050 p.
87. Fascher, E. Der erste Brief des Paulus an die Korinther / E. Fascher // Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. – Berlin : Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 1975. – Bd.7/1. – 199 s.
88. Fee, G. D. The First Epistle to the Corinthians / G. D. Fee // The New International Commentary on the New Testament.– Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1987.– 880 p.
89. Fitzmyer, J. A. Romans: a new translation with introduction and commentary / J. A. Fitzmyer // The Anchor Bible Dictionary. – N.Y. : Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1993. – Vol. 33. – 793 p.
90. Fitzmyer, J. A. First Corinthians: a new translation with introduction and commentary / J. A. Fitzmyer // The Anchor Bible Dictionary. – N.Y. : Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 2008. – Vol. 32. – 660 p.
91. Fotopoulos, J. Food Offered to Idols in Roman Corinth: A Social-rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1–11:1 / J. Fotopoulos // Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. – Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2003. – Bd. 2/151. – 298 p.
92. Gerland, D. E. 1 Corinthians / D. E. Gerland // Baker Exegetical Commentary on the New Testament. – Grand Rapids : Baker Academic, 2003. – 870 p.
93. Gräßer, E. Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1, 1–7,16 / E. Gräßer. – Würzburg : Güterloher Verlagshaus, 2002. – 217 s.
94. Haacker, K. Der Brief des Paulus an die Römer / K. Haacker // Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. – Leipzig : Evan.Verl.-Anst., 1999. – Bd. 6. – 333 s.
95. Harris, J. M. The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text / J. M. Harris. – Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2005. – 989 p.

96. Käsemann, E. *Commentary on Romans* / E. Käsemann ; [transl. W. G. Bromiley]. – Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1994. – 464 p.
97. Klauck, H. J. *1 Korintherbrief: Kommentar zum Neuen Testament* / H. J. Klauck // *Die Neue Echter Bibel* hrsg. von J. Glinka und R. Schnackenburg. – Würzburg : Fränkische Gesellschaftsdruckerei und Verlag GmbH, 1992. – Bd. 7. – 127 s.
98. Klauck, H. J. *2 Korintherbrief: Kommentar zum Neuen Testament* / H. J. Klauck // *Die Neue Echter Bibel* hrsg. von J. Glinka und R. Schnackenburg. – Würzburg : Fränkische Gesellschaftsdruckerei und Verlag GmbH, 1992. – Bd. 8. – 107 s.
99. Kleine, W. *Zwischen Furcht und Hoffnung: Eine textlinguistische Untersuchung des Briefes 2 Kor 1–9 zur wechselseitigen Bedeutsamkeit der Beziehung von Apostel und Gemeinde* / W. Kleine. – Berlin-Wien : Philo Verlagsgesellschaft mbH, 2002. – Bd. 141. – 474 s.
100. Krauter, S. *Studien zu Röm 13:1–7: Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit* / S. Krauter. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2009. – 352 s.
101. Lang, F. *Die Briefe an die Korinther* / F. Lang. – Göttingen/Zürich : Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. – Bd. 7. – 380 s.
102. Lohse, E. *Der Brief an die Römer* / E. Lohse // *Kritisch-exegetischer Kommentar über Das Neue Testament*. – Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 2003. – Bd. 4. – 423 s.
103. Martens, J. W. *Romans 2.14–16: A Stoic Reading* / J. W. Martens // *New Testament Studies. An International Journal*. – 1994. – Vol. 40/1. – P. 55–67.
104. Martin, R. P. *2 Corinthians* // *Word Biblical Commentary* ; [ed. by David A. Hubbard and Glenn W. Barker. Waco]. – TX : Word Book, 1986. – Bd. 40. – ixiii + 527 p.
105. Moriss, L. *The First Epistle of Paul to the Corinthians: An Introduction and Commentary* / L. Moriss. – London : The Tyndale Press, 1960. – 250 p.
106. Mounce, H. R. *Romans* / H. R. Mounce // *The New American Commentary*. – 1995. – Vol. 27. – 303 p.
107. Murphy-O'Connor, J. *1 and 2 Corinthians* / J. Murphy-O'Connor // *The Cambridge Companion to St. Paul*, ed. by J. D. G. Dunn. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – P. 74–90.
108. Pesch, R. *Römerbrief* // *Die Neue Echter Bibel: Kommentar Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung* / R. Pesch. – Würzburg : Echter Verlag, 1994. – Bd.6. – 115 s.
109. Plummer, A. *The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians* / A. Plummer // *Critical and Exegetical Commentary*. – Edinburgh : T&T Clark Ltd, 1999. – 404 p.
110. Robertson, A., Plumber A. *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians* / A. Robertson, A. Plumber // *A Critical and Exegetical Commentary*. – Edinburgh : T&T Clark, 1961. – 424 p.
111. Schelkle, K. H. *Der zweite Brief an die Korinther* / K. H. Schelkle. – Düsseldorf : Patmos-Verlag, 1964. – 274 s.

112. Schmidt, H. W. Der Brief des Paulus an die Römer / H. W. Schmidt // Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. – Berlin : Evangelische Verlag., 1962. – Bd. 6. – 278 s.
113. Schmithals, W. Der Römerbrief. Ein Kommentar / W. Schmithals. – Gütersloh : Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1988. – 583 s.
114. Schottroff, L. Der erste Brief ab die Gemeinde in Korinth / L. Schottroff. – Stuttgart : W. Kohlhammer GmbH, 2013. – 382 s.
115. Schrage, W. Der erste Brief an die Korinther / W. Schrage // Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament: 1 Kor 1,1 – 6,11. – Zürich; Braunschweig, Benziger; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verl., 1991. – Bd.7/1. – 446 s.
116. Schrage, W. Der erste Brief an die Korinther / W. Schrage // Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament: 1 Kor 6,12–11,16. – Zürich; Braunschweig, Benziger; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verl., 1995. – Bd.7/2. – 550 s.
117. Schreiner, R. T. Romans / R. T. Schrainer // Baker Exegetical Commentary on the New Testament. – Grand Rapids, Mich. : Baker Academic, 2008. – Vol. 6. – 919 p.
118. Siegert, F. Argumentation bei Paulus: Röm 9–11 / F. Siegert // Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. – Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985. – Bd. 34. – 318 s.
119. Stuhlmacher, P. Der Brief an die Römer / P. Stuhlmacher. – Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1998. – 237 s.
120. Söding, T. Starke und Schwache. Der Götzenopferstreit in 1 Kor 8–10 als Paradigma paulinischer Ethik / T. Söding // Zeitschrift für die Neutestamentlich Wissenschaft. – 1994. – 85b. – P. 69–92.
121. Theobald, M. Der Römerbrief / M. Theobald. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000. – 339 s.
122. Thiselton, A. C. The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek text / A. C. Thiselton // The New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000. – 1446 p.
123. Walter, E. Der Erste Brief an die Korinther / E. Walter. – Düsseldorf : Patmos-Verlag, 1969. – 343 s.
124. Werner de Boor. Der erste Brief des Paulus an die Korinther / Werner de Boor. – Berlin : Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1976. – 311 s.
125. Wilckens, U. Der Brief an die Römer (Röm 1–5) / U. Wilckens // Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. – Zürich : Benziger/Neuk. Verlag, 1987. – Bd.1/1. – 337 s.
126. Wilckens, U. Der Brief an die Römer (Röm 6–11) / U. Wilckens // Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. – Zürich : Benziger/Neuk. Verlag, 1987. – Bd.1/2. – 274 s.

127. Wilckens, U. Der Brief an die Römer (Röm 12–16) / U. Wilckens // Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. – Zürich : Benziger/Neuk. Verlag, 1989. – Bd.1/3. – 156 s.
128. Wolff, C. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Auslegung der Kapitel 8–16 / C. Wolff // Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. – Berlin : GmbH, 1982.– Bd.7/2.– 230 s.
129. Wolff, C. Der zweite Brief des Paulus an die Korinther / C. Wolff // Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament.– Berlin : Evangel. Verlag. GmbH, 1989.– Bd.3.– 269 s.
130. Ziesler, J. Paul's Letter to the Romans / J. Ziesler // TPI New Testament Commentary. – Philadelphia : Trinity Press International, 1989. – 130 p.

2.2. Прочие исследования

131. Алиева, О. В. Паренеза: Философская и риторическая традиция / О. В. Алиева // Вестник ПСТГУ III : Филология. – 2011. – Вып. 3 (25). – С. 23–36.
132. Алымова, Е. В. Даймон Эдипа как парадигма (Софокл «Эдип-царь», ст. 1192 – 1193) / Е. В. Алымова // История совести в европейской мысли: Альманах / Под ред. О. Э. Душина. – СПб. : Изд-во С.-Петер. ун-та, 2014. – Вып. 16. – С. 16–30. – (Verbum).
133. Амусин, А. Д. Кумранская община / А. Д. Амусин. – М. : Наука, 1983. – 328 с.
134. Андреев, И. М. Православно-христианское нравственное богословие. Краткое конспективное-изложение лекций, читанных в Св.-Троицкой духовной Семинарии / И. М. Андреев. – Джорданвилль : Тип-фия преп. Иова Почаевского, 1966. – Ч. 1. – 71 с.
135. Бандуровский, К. В. Conscientia и synderesis в философии Фомы Аквинского / К. В. Бандуровский // История совести в европейской мысли: Альманах / Под ред. О. Э. Душина. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. – Вып. 16. – С. 91–113. – (Verbum).
136. Браун, Р. Введение в Новый Завет. В 2 т. Т. 2 / Рэймонд Браун ; [пер. с англ. Л. Ковтун, О. Кандырина]. – М. : Изд-во ББИ, 2007. 571 с. – (Серия «Современная Библистика»).
137. Вевюрко, И. С. Апостол Павел : начала христианской антропологии : автореф. дис. ...кан. филос. наук : 09.00.13 / Вевюрко Илья Сергеевич. – М., 2007. – 25 с.
138. Виц, Б. Б. Демокрит / Б. Б. Виц. – М. : Мысль, 1979. – 212 с. – (Мыслители прошлого).
139. Гатри, Д. Введение в Новый Завет / Дональд Гатри ; [пер. с англ. Н. Ф. Полторацкая, В. Я. Дыханов]. – Одесса : Одесская богословская семинария, 2005. – 800 с.
140. Глубоковский, Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии / Н. Н. Глубоковский. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2002. – 89 с.

141. Глубоковский, Н. Н. Благовестие Св. Апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование / Н. Н. Глубоковский. – СПб. : Тип-фия Меркушева, 1910. – Кн. 2. – 1306 с.
142. Гумилевский, И. В., прот. Учение Святого Апостола Павла о душевном и духовном человеке / И. В. Гумилевский, протоиерей. – Сергиев Посад : Тип-фия И. И. Иванова, 1913. – 211 с.
143. Гусев, Д. А. Формы и механизмы интериоризации моральных норм в истории этики / Д. А. Гусев // История совести европейской мысли: Альманах / Под ред. О.Э. Душина. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2014. – Вып. 16. – С. 5 – 15. – (Verbum).
144. Даум, Й. Введение в христианскую этику [сайт] / Й. Даум. – URL: <http://www.reformed.org.ua/2/430/8/Douma> (дата обращения: 27.08.2013).
145. Десницкий, А. С. Введение в библейскую экзегетику / А. С. Десницкий. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2011. – 413 с.
146. Десницкий, А. С. Христианство. Настоящее / А. С. Десницкий. – М. : РИПОЛ классик, 2016. – 336 с.
147. Десницкий, А. С. Метафоры власти и власть метафор у апостола Павла / А. С. Десницкий. – Ориенталистика. 2018; 1(1): 115–126. – DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-1-115-126.
148. Домусчи, С. А., свящ. Феномен совести в православном богословии и русской религиозно-философской традиции : дис. ... кан. бог. наук / С. А. Домусчи, священник. – Сергиев Посад, 2012. – 293 с.
149. Душин, О. Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII – XVI веков / О. Э. Душин. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. – 156 с.
150. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Антропология в Новом Завете / архим. Ианнуарий (Ивлиев) // VIII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные дням славянской письменности и культуры. Материалы чтений (Минск, 23–26 мая 2002 г.). – Минск, 2003. – Ч. 1. Кн. 1. – С. 27–34.
151. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Диатриба в посланиях Апостола Павла / архим. Ианнуарий (Ивлиев) // Azbyka.ru : религ. интернет-портал. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iannuarij_Ivliev/diatriba-v-poslanijah-apostola-pavla (дата обращения: 30.08.2016).
152. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Некоторые ошибки Синодального перевода Нового Завета / архим. Ианнуарий (Ивлиев) // Azbyka.ru : религ. интернет-портал. URL: https://azbyka.ru/ivliev/oshibki_sinodalnogo_perevoda_NZ-all.shtml (дата обращения: 27.10.2014).

153. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Основные антропологические понятия в Посланиях святого апостола Павла / архим. Ианнуарий (Ивлиев) // Православное учение о человеке. Избранные статьи. – М. : Синодальная Богословская Комиссия, 2004. – С. 18–23.
154. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Человек в Священном Писании (экзегетический подход) / архим. Ианнуарий (Ивлиев) // Холизм и Здоровье. – 2014. – № 2 (10). – С. 4–9.
155. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение / епископ Кассиан (Безобразов). – М. : ПСТГУ, 2006. – 576 с.
156. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы / архим. Киприан (Керн). – М. : Паломник, 1996. – 450 с.
157. Ковшов, М. В. Σῶμα или ἄρ? Иудейское и эллинистическое в антропологии апостола Павла / М. В. Ковшов // Сборник трудов кафедры Библистики Московской православной духовной академии. М. – Сергиев Посад, 2013. – С. 133–164.
158. Колиш, Л. М. Сенека о действиях против совести / Л. М. Колиш // История совести в европейской мысли: Альманах / Под ред. О. Э. Душина. – СПб. : Изд-во С.-Петер. ун-та, 2014. – Вып. 16. – С. 31–50. – (Verbum).
159. Кюнг, Г. Великие христианские мыслители / Г. Кюнг ; [пер. с нем. О. Ю. Бойцовой]. – СПб. : Алетейя, 2000. – 442 с.
160. Лезов, С. В. История и Герменевтика в Изучении Нового Завета / С. В. Лезов. – М. : «Восточная литература» РАН, 1996. – 375 с.
161. Лезов, С. В. Канонические Евангелия / С. В. Лезов. – М. : Наука, 1993. – 347 с.
162. Леон-Дюфор, Х. Совесть / Х. Леон-Дюфор // Словарь Библейского Богословия ; ред. Ксавье Леон-Дюфура [и др]. – Belgique : Жизнь с Богом, 1990. – № 24. – Столб. 1083–1086.
163. Лозе, Э. Павел. Биография / Э. Лозе ; [пер. с нем. Анны Петровой под ред. Юрия Аржанова (Bibliotheca Biblica)]. – М. : Изд-во ББИ, 2010. – х+354 с.
164. Лосев, А. Ф. Диаклектика мифа / А. Ф. Лосев. – СПб. : Азбука, 2016. – 317 с.
165. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм / А. Ф. Лосев ; [худож.-офор. Б.Ф.]. – Харьков: Фолио; М. : Изд-во АСТ, 2000. – 960 с.
166. Мецгер, Б. М. Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / Б. М. Мецгер ; [пер. с англ. В. С. Кузнецова, Д. В. Дмитриева, О. Ю. Самарина]. – М. : Изд-во ББИ, 1996. – 325 с.
167. Никитин, Э. Экзегеза антропологических понятий в Посланиях св. ап. Павла : ...курс. соч. / Э. Никитин. – СПб., 2003. – 207 с.

168. Покорны, П., Геккель У. Введение в Новый Завет: Обзор литературы и богословия Нового Завета / П. Покорны, У. Геккель ; [пер. с нем. В. Витковского]. – М. : Изд-во ББИ, 2012. – xvi+798 с.
169. Раздоров, А. Н., свящ. Исторический экскурс в исследование вопроса о происхождении и определении антропологического понятия *συνείδησις* апостола Павла в западной библеистике / А. Н. Раздоров, священник // Скрижали. – 2016. – № 12. – С. 31–54.
170. Раздоров, А. Н., свящ. Рим. 2, 15: *Συνείδησις* язычников или совесть, как общеантропологический феномен / А. Н. Раздоров, священник // Скрижали. – 2017. – № 14. – С. 120–144.
171. Раздоров, А. Н., свящ. Апостол Павел и его совесть: богословско-экзегетическое осмысление *συνείδησις* в Рим. 9, 1–2 / А. Н. Раздоров, священник // Скрижали. – 2018. – № 15. – С. 69–90.
172. Раздоров, А. Н., свящ. Понятие совести у Филона Александрийского и апостола Павла: на примере богословско-экзегетического анализа 1 Кор. 8, 7–13 и других посланий / А. Н. Раздоров, священник // Вопросы теологии. – 2019. – Т. 1. – № 4. – С. 462–480.
173. Ренан, Э. Святой Павел. Антихрист / Э. Ренан ; [пер. с франц. З. Н. Журавской]. – М. : Советский писатель, 1991. – 656 с.
174. Рист, М. Дж. Сенека и стоическая ортодоксия / Дж. М. Рист // Луций Анней Сенека. Философские трактаты. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 368–385.
175. Ролофф, Ю. Введение в Новый Завет / Ю. Ролофф ; [пер. с нем. В. Витковского]. – М. : Изд-во ББИ, 2011. – 227 с.
176. Рукавишникова, М. В. Совесть в Духовно-нравственной системе «Добролюбия» : автореф. ...дис. кан. филос. наук : 09.00.05 / Марина Витальевна Рукавишникова. – Шуя, 2010. – 23 с.
177. Сандерс, Э. П. Павел, Закон и еврейский народ / Э. П. Сандерс / Христос или Закон. Апостол Павел глазами новозаветной науки. – М. : РОССПЭН, 2006. – С. 374 – 589.
178. Свенцицкая, И. С. Раннее христианство: страницы истории / И. С. Свенцицкая. – М. : Политиздат, 1989. – 336 с.
179. Сорокин, А. В., прот. Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета (Курс лекций) / А. В. Сорокин, протоиерей. – М. : Изд-во Крутиц. подвор., 2006. – 647 с.
180. Сорокин, В. В. Введение в Ветхий Завет / В. В. Сорокин // Azbyka.Ru : религ. интернет-портал. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/vvedenie-v-vethij-zavet-sorokin/> (дата обращения: 15.08.2013).

181. Стеллецкий, Н. С., прот. Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении. В 3 т. Т. 1 / Н. С. Стеллецкий, протоиерей. – Харьков : Епарх. типография, 1914. – 502 с.
182. Титаренко, И. Н. Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои / И. Н. Титаренко. – Ростов н/Д : Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – 272 с.
183. Ткаченко, А. А., Жуков, С. Ю. Двенадцати Патриархов Завещания / А. А. Ткаченко, С. Ю. Жуков // Православная Энциклопедия / Под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Кирилла. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. – Т. 14. – С. 226–332.
184. Фабрис, Р. Павел. Апостол народов / Р. Фабрис ; [пер. с итал. В. Тимофеевной]. – М. : Паолине, 2008. – 416 с.
185. Феофан Затворник (Говоров), свт. Начертание христианского нравоучения / Феофан Затворник (Говоров). – М. : Типо-Литография И. Ефимова, 1891. – 509 с.
186. Хаакер, К. Богословие Послания к Римлянам : пер. с англ. / К. Хаакер ; [пер. с англ. А. Лукьянова]. – М. : Библейский-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 249 с.
187. Ценгер, Э. Введение в Ветхий Завет : пер. с нем. / Э. Ценгер ; [пер. с нем. коллективом авторов]. – М. : Библейский-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 802 с.
188. Чернявский, А. Л. Апостол Павел и новозаветная наука / А. Л. Чернявский // Христос или Закон. Апостол Павел глазами новозаветной науки. – М. : РОССПЭН, 2006. – С. 7–18.
189. Чистович, И. История перевода Библии на русский язык / И. Чистович (СПб., 1873, 1899, репринтное переиздание Российского Библейского Общества). – М., 1997. – 368 с.
190. Швейцер, А. Мистика апостола Павла / А. Швейцер // Христос или Закон. Апостол Павел глазами новозаветной науки ; [сот. и пер. А. Л. Чернявский]. – М. : РОССПЭН, 2006. – С. 21 – 374.
191. Шмалий, В., свящ. Православная антропология / В. Шмалий, свящ. // Православная Энциклопедия ; [под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла]. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – Т. 2. – С. 700–709.
192. Шмонин, Д. В., Погоняйло, А. Г., Светлов, Р. В., Цыпина, Л. В. Философия Западноевропейского средневековья / Д. В. Шмонин, А. Г. Погоняйло, Р. В. Светлов, Л. В. Цыпина // Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по специальностям и направлениям «Философия», «Политология», «Культурология» / отв. ред. Д. В. Шмонин. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 299 с.
193. Эркулеи, Э. Беспристрастное правило совести: размышления Иоанна Златоуста о «to syneidos» / Э. Эркулеи // История совести в европейской мысли: Альманах / Под ред. О. Э. Душина. – СПб. : Изд-во С.-Петер. ун-та, 2014. – Вып. 16. – С. 51–68. – (Verbum).

194. Янышев, И. Л., протопресв. Православно-христианское учение о нравственности / И. Л. Янышев. – 2-е изд. – СПб. : Тип-фия М. Меркушева, 1906. – 473 с.
195. Ястребов, Г. Г. Послания Апостола Павла в современной науке // Павловы послания: комментированное издание. – М. : Институт перевода Библии, 2017. – С. 751–768.
196. Ярхо, В. Н. Была ли у древних греков совесть? (к изображению человека в аттической трагедии) / В. Н. Ярхо // Античность и современность. – 1972. – С. 251–263.
197. Ярхо, В. Н. Трагедия / В. Н. Ярхо // Древнегреческая литература: Собрание трудов. – М. : Лабиринт, 2000. – 352 с. – (Серия «Античное наследие»).
198. Abegg, M., Bowley, J., Cook, E. The Dead Sea Scrolls. Concordance / M. Abegg, J. Bowley, E. Cook // The Biblical Texts from the Judaean Desert. – Leiden : Brill, 2010. – Vol. 3 (1). – 468 p.
199. Abegg, M., Bowley, J., Cook, E. The Dead Sea Scrolls. Concordance / M. Abegg, J. Bowley, E. Cook // The Biblical Texts from the Judaean Desert. – Leiden : Brill, 2010. – Vol. 3 (2). – 761 p.
200. Aune, D.E. Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity / D. E. Aune // Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. – Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2013. – Bd.2/303. – 614 p.
201. Bavinck, H. Conscience / H. Bavinck // Worldview Resoures International ; [transl. Nelson D. Kloosterman]. – № 6 (2015). – P. 113–126. – URL: <https://bavinckinstitute.org/wp-content/uploads/2016/01/TBR6Bavinck.pdf> (дата обращения: 10.02.2015).
202. Böhling, H. Das Gewissen bei Seneca und Paulus / H. Böhling // Theologische Studien und Kritiken. – Leipzig, 1914. – Bd. 87. – S. 1–24.
203. Bornkamm, G. Paulus / G. Bornkamm. – Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1980. – 260 s.
204. Bosman, P. Conscience in Philo and Paul: a conceptual history of the synoida word group / P. Bosman // Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. – Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2003. – Bd.2/166. – 317 p.
205. Brandenburge, E. H. W. NT Anthropology / E. H. W. Brandenburge // The Encyclopedia of Christianity. – Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999. – Vol. 1 (A-D.). – P. 71–74.
206. Brown, E. R., PHEME PERKINS, S. S., Saldarini, J. A. / E. R. Brown, S. S. PHEME PERKINS, A. J. Saldarini / Testaments of the Twelve Patriarchs // The New Jerome Biblical Commentary. New Jersey : Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1994. – P. 1059–1060.
207. Bultmann, R. K. Theologie des Neuen Testaments / R. K. Bultmann. – Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. – 603 p.
208. Bultmann, R. K. Theology of the New Testament / R. K. Bultmann; [reprint: translated by Kendrick Grobel]. – N.Y. : Baylor University Press, 2007. – Vol. 1. – 500 p.

209. Bultmann, R. K. Das Urchristentum / R. K. Bultmann; [reprint]. – München : Deutcher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 1993. – 267 s.
210. Cathercole, S. J. A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2:14–15 Revisited / S. J. Chathercole // *Journal for the Study of the New Testament*. March. – 2002. – Vol. 24 (3). – P. 27–49.
211. Chadwick, H. Gewissen / H. Chadwick // *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung d. Christentums mit d. antiken Welt*; hrsg. von Theodor Klauser... [Begr. von Franz Joseph Dölger...]. – Stuttgart : Hiersemann, 1978. – Bd. 10. – 1285 s.
212. Collins, J. C. Echoes of Aristotle in Romans 2:14–15: Or, Maybe Abimelech Was Not So Bad After All / J. C. Collins // *Journal of Markets & Morality*. – 2010. – Vol. 13 (1). – P. 123–173.
213. Clark, H. G. The Biblical Doctrine of Man / G. H. Clark. – Baltimore, Md. : Trinity Foundation, 1992. – 127 p.
214. Conzelmann, H. Grundriss der Theologie des Neuen Testaments / H. Conzelmann. – München : Chr. Kaiser Verlag, 1967. – Bd.2. – 407 s.
215. Cooper, J. W. Body, Soul, and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate / W. J. Cooper. – Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1989. – 241 p.
216. Cullmann, O. Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time / O. Cullmann. – London : SCM, 1951. – 253 p.
217. Dale, B. M. The Corinthian body / M. B. Dale. – New Haven/London : Yale University Press, 1995. – 330 p.
218. Deidun, T. J. New Covenant Morality in Paul / T. J. Deinun. – Rome : Biblical Institute Press, 1981. – 296 p.
219. Dietrich, J. Sozialanthropologie des Alten Testaments: Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel / J. Dietrich // *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. – 2015. – 127 (2). – S. 224–243.
220. Dobschütz, E. Christianity and Hellenism / E. Dobschütz; [published in German in „Das Christentum“] // *Journal of Biblical Literature*. – 1914. – Vol. 33. – № 4. – P. 245–265.
221. Dunn, J. D. G. The Theology of Paul the Apostle / J. D. G. Dunn. – Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. – 808 p.
222. Eckstein, H.-J. Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Einer neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum ‘Gewissensbegriff’ / H.-J. Eckstein // *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. – Tübingen : J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1983. – Bd. 2/10. – 340 s.
223. Eichholz, G. Die Theologie des Paulus im Umriß / G. Eichholz. – Neukirchen, 1983. – 331 s.

224. Fabry H. J. (ed.) לֵב לֵב; לֵבָב לֵבָב // Theological Dictionary of the Old Testament / Heinz-Josef Fabry ; [Heinz-Josef Fabry, G. Johannes Botterweck, H. Ringgren (eds.); transl. by D. E. Green]. – Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2013. – Vol. 7. – P. 399 – 437.
225. Fenske, W. Paulus Lesen und Verstehen. Ein Leitfaden Zur Biographie Und Theologie Des Apostels / W. Fenske. – Stuttgart : W. Kohlhammer GmbH, 2003. – 290 s.
226. Fitzmyer, J. A. Pauline Theology / J. A. Fitzmyer // The New Jerome Biblical Commentary, ed. by Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy. – N. J. : Prentice-Hall, 1990. – P. 1382–1416.
227. Fitzmyer, J. A. Glory Reflected on the face of Christ (2 Cor 3:7–4:6) and a Palestinian Jewish Motif / J. A. Fitzmyer // Theological Studies. – 1981. – № 42 – P. 630–644.
228. Gundry, R. H. Sōma in Biblical Theology, with emphasis on Pauline anthropology / R. H. Gundry // Society for New Testament Studies. Monograph Series. – Cambridge : Cambridge University Press, 1976. – № 29. – 267 p.
229. Gutbrod, W. Die paulinische Anthropologie / W. Gutbrod // Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. – Stuttgart : Kohlhammer, 1934. – Bd. 67. – 256 s.
230. Guthrie, D. New Testament Theology / D. Guthrie. – Illinois : Inter-Var. Press, 1981. – 1064 p.
231. Hahn, F. Theologie des Neuen Testaments / F. Hahn. – Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2002. – Bd.1. – 858 s.
232. Hahn, H.-C. ὁργή / H.-C. Hahn // The New International Dictionary of New Testament Theology / C. Brown ; [transl. from German Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament]. – Grand Rapids, Mich. : Zondervan Pub. House, 1975. – Vol. 1 (A-F). – P. 107–113.
233. Hahn, H.-C., Brown, C. Συμείδησις / H.-C. Hahn, C. Brown // The New International Dictionary of New Testament Theology. – Grand Rapids, Mich. : Zondervan Pub. House, 1975. – Vol. 1 (A-F). – P. 348 – 353.
234. Huber, W. Gewissen / W. Huber // Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie. – Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1989. – Bd.2 (G-K). – 1534 s.
235. Jewett, R. Paul's Anthropological Terms: A Study of their use in conflict settings / R. Jewett. – Leiden : E.J. Brill, 1971. – 503 p.
236. Kampling, R. Gewissen / R. Kampling // Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament herausgegeben von A. Berlejung und C. Frevel. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006. – S. 220–221.
237. Kähler, M. Das Gewissen: Die Entwicklung Seiner Namen Und Seines Begriffes. Geschichtliche Untersuchung Zur Lehre Von Der Begründung Der Sittlichen Erkenntnis / M. Kähler. – Darmstadt, 1878. – Vol. 4. – 338 s.

238. Kümmel, W. G. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen / W. G. Kümmel. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. – 307 s.
239. Laato, T. Paulus und das Judentum: anthropologische Erwägungen / T. Laato. – Abo : Abo Akedemis förlag, 1991. – 341 s.
240. Ladd, G. E. The Theology of the New Testament / G. E. Ladd. – Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974. – 661 p.
241. Lewis, R. G., Demarest, A. B. Integrative Theology (In 3 vols.) / R. G. Lewis, A. B. Demarest. – Grand Rapids, Mich. : Academie, 1997. – 2089 p.
242. Lindsay, J. Conscience / J. Lindsay // Encyclopedia of Religion ; [edited by Jones. 2nd ed.] – Stamford : Thomson Corporation, 2005. – Vol. 3. – P. 1939–1945.
243. Lohse, E. Theologische Ethik des Neuen Testaments / E. Lohse // Theologische Wissenschaft. – 1988. – Vol. 5/2. – 145 s.
244. Longenecker, N. R. Pauline Ethics / N. R. Longenecker // Baker's Dictionary of Christian Ethics. – Grand Rapids, Mich. : Baker, 1973. – P. 491–494.
245. Teofan (Mada), archim. Moral Conscience in Eastern Patristic Theology / Teofan (Mada), archim. // International Journal of Orthodox Theology. – 2014. – Vol. 4 (2). – P. 75–102.
246. Martens, J. W. One God, one Law : Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman law / J. W. Martens. – Boston/Leiden : Brill Academic Publishers, 2003. – 215 p. – (Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean antiquity).
247. Mattern, L. Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus / L. Mattern // Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. – Zürich/Stuttgart, 1966. – 235 s.
248. Maurer, C. Συνείδησις / C. Maurer // Kittel's Theological Dictionary of the New Testament: S / transl. and ed. by Geoffrey W. Bromiley. – Grand Rapids, 1971. – Vol. 7. – P. 898–919.
249. Metzger, B. M. A Textual Commentary on The Greek New Testament / B. M. Metzger. – London/N.Y. : American Bible Society, 1998 – 2001. – 775 p.
250. Moulton, H. J. A Grammar of New Testament Greek: Style / H. J. Moulton. – London : T & T Clark International, 1976. – Vol. 4. – 176 p.
251. Pierce, C. A. Conscience in the New Testament: a study of syneidesis in the New Testament, in the light of its sources and with particular reference to St. Paul: with some observations regarding its pastoral relevance today / C. A. Pierce // Part of the Studies in Biblical Theology series. – London : Scm Press LTd, 1958. – № 15. – 151 p.
252. Potts, T. C. Conscience in Medieval philosophy / T. C. Potts. – Cambridge : Cambridge University Press, 1980. – 152 p.
253. Räisänen, H. Paul and the Law / H. Räisänen // Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. – 2nd ed. – Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987. – № 29. – 320 p.

254. Robert, W. W. Conscience / W. W. Robert // Anchor Bible Dictionary: 6 vols. – N.Y.: Doubleday, 1992. – Vol. 1. – P. 1128–1130.
255. Sandbach, F. H. The Stoics / F. H. Sandbach. – London : Gerald Duckworth&Co. Ltd., 1989. – 190 p.
256. Sanders, E. P. Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion, 40th Anniversary Edition / E. P. Sanders. – Minneapolis : Fortress Press, 2017. – 627 p.
257. Schelkle, K. H. Theologie des Neuen Testaments / K. H. Schelkle. – Düsseldorf : Patmos-Verlag, 1968. – 171 s.
258. Schenke, H.-M., Fischer K. M. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments / H.-M. Schenke, K. M. Fischer. – Berlin : Gerd Mohn, 1978. – 267 s.
259. Schmidt, H. W. OT Anthropology // The Encyclopedia of Christianity. – Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999. – Vol. 1 (A-D). – P. 70–71.
260. Schmithals, W. Die theologische Anthropologie des Paulus: Auslegung von Röm 7,17–8,39 / W. Schmithals. – Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz : W. Kohlhammer GmbH, 1980. – 204 s.
261. Schnelle, U. Neutestamentliche Anthropologie : Jesus – Paulus – Johannes / U. Schnelle. – Neukirchen-Vluzn : Neukirchener Verl., 1991. – 197 s.
262. Schnelle, U. Paulus. Leben und Denken / U. Schnelle. – Berlin/New York : Walter de Gruyter GmbH&Co.KG, 2003. – 765 s.
263. Schnelle, U. Theology of the New Testament / U. Schnelle ; [transl. by M. Eugene Boring]. – Göttingen : Baker Academic, 2009. – 910 p.
264. Schüssler, R. Practical ethics / R. Schüssler // The Cambridge History of Medieval Philosophy / ed. by R. Pasnau. – Cambridge : Cambridge University Press, 2014. – Vol. 38. – P. 517–535. – URL: <http://spot.colorado.edu/~pasnau/inprint/chmp38.schuessler.pdf> (дата обращения: 05. 03. 2016).
265. Sevenster, J. N. Paul and Seneca / J. N. Sevenster // Novum Testamentum, Supplements. – Leiden : E. J. Brill, 1961. – Vol. 4. – P. 84–102.
266. Sherwin-White, A. N. Roman Society and Roman Law in the New Testament / A. N. Sherwin-White. – Oxford : Clarendon, 1963. – 204 p.
267. Schinkel, A. Conscience and Conscientious Objections / A. Schinkel. – Amsterdam : Pallas Publications, 2007. – 638 p.
268. Schönlein, W. P., Zur Entstehung eines Gewissenbegriffes bei Griechen und Römern / W. P. Schönlein // Rhein. Mus. f. Philol. N. F. CXII, 4, 1969. – S. 289–305.
269. Smit, J. F. M. The Rhetorical Disposition of First Corinthians 8:7–9:27 / J. F. M. Smit // The Catholic Biblical Quarterly. – 1997. – Vol. 59. – № 3/July. – P. 476–491.

270. Sorabji, R. Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present / R. Sorabji. – Oxford University Press, 2015. – 265 p.
271. Stacey, W. D. The Pauline View of Man / W. D. Stacey. – London : Macmillan & Co LTD. 1956. – 253 p.
272. Stelzenberger, J. Syneidesis im neuen Testament / J. Stelzenberger. – Paderborn, 1961. – 250 s.
273. Stelzenberger, J. Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes / J. Stelzenberger. – Paderborn, 1963. – 268 s.
274. Strathmann, H. “μάρτυς, κτλ” / H. Strathmann // Kittel’ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. – 1942. – Vol. 4 (Lampda – Mu). – S. 477–520.
275. Stuhlmacher, P. Biblische Theologie des Neuen Testaments / P. Stuhlmacher. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. – Bd.1. – 418 s.
276. Thorton-Duesbery, P. J. Conscience / P. J. Thorton-Duesbery // A Theological Word Book of the Bible ; [ed. by A. Richardson]. – N.Y. : Macmillan, 1966. – P. 52–53.
277. Voigt, G. Die Kraft des Schwachen: Paulus an die Korinther II / G. Voigt. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. – 144 s.
278. Völker, W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus / W. Völker // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. – Berlin : Akademie-Verlag, 1952. – Bd. 57. – 672 s.
279. Watson, F. Paul, Judaism and The Gentiles: a sociological approach / F. Watson. – London : Cambridge University Press, 1986. – 246 p.
280. White, R. E. O. Biblical Ethics: The Changing Continuity of Christian Ethics / R. E. O. White. – Exeter : The Paternoster Press, 1979. – Vol. 1. – 256 p.
281. Williams, C. Conscience / C. Williams // New Catholic Encyclopedia. – 2nd ed. 4 Com-Dyn. – Farmington Hills : Gale Publishing/Thomson, 2002. – 961 p.
282. Wolff, H. W. Anthropology of the Old Testament / H. W. Wolff ; [transl. by M. Kohl]. – London&Philadelphia : SCM Press Ltd & Fortress Press, 1974. – 293 p.
283. Hanhart, R. Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit / R. Hanhart // Zeitschrift für Theologie und Kirche herausgegeben Eberhard Jüngel. – 1984. – S. 396–416.

III Справочные материалы

284. Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М. : Паломник; Никая, 2013. – 736 с.

285. Вейсман, А. Д. Греческо-русский Словарь / А. Д. Вейсман. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – (Репринт издания 1899). – 1370 с.
286. Клеон, Л. Р. младший, Клеон, Л. Р. III Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета / Л. Р. Клеон младший, Л. Р. III Клеон ; [пер. с англ. О. А. Рыбакова]. – СПб. : Библия для всех, 2008. – 1007 с.
287. Мартин, Р., Рейд, Д., Эванс, К. Словарь Нового Завета. В 2 т. Т. 2. Мир Нового Завета / Р. Мартин, Д. Рейд, К. Эванс. – М. : Изд-во ББИ, 2010. – 960 с. – (Серия «Современная библеистика»).
288. Петрученко, О. Латинско-Русский Словарь / О. Петрученко ; [репринт 9-го издания 1914]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 810 с.
289. Цыганков, Ю. А. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания / Ю. А. Цыганков. – СПб. : Библия для всех, 2005. – 560 с.
290. Черных, П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2 т. Т. 2 / П. Я. Черных. – 3-е изд. – М. : Русский язык, 1993. – 560 с.
291. Штейнберг, О. М. Еврейский и Халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета / О. М. Штейнберг. – Вильна : Тип-фия Л. Л. Маца. 1878. – Т. 1. – 526 с.
292. Bauer, W. Griechisch-Deutsches Wörterbuch: zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur / W. Bauer. – Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1988. – 1796 s.
293. Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / ed. by L. H. Schiffman, J. C. Vanderkam. – N. Y. : Oxford University Press, 2000. – Vol. 1. – 1132 p.
294. Görg, M., Lang, B. Neues Bibel-Lexikon / M. Görg., B. Lang. – Zürich : Benziger Verlag, 1991. – Bd.1. – 963 s.
295. Liddell, G. H., Scott, R. A Greek-English Lexicon / G. H. Liddel, R. Scott. – Oxford : Clarendon Press, 1996. – 320 p.
296. Lust, J., Eynikel, E., Hauspie, K. Greek-English Lexicon of the Septuagint / J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie / Revised ed. – Stuttgart : Deutche Bibelgesellschaft, 2003. – 1302 p.
297. Rienecker, F., Cleon, L. A Linguistic Key to the Greek New Testament / F. Rienecker, L. Cleon. – Grand Rapids : Zondervan, 1980. – Vol. 2. – 624 p.
298. Rosner, B. S. “That Parttern of Teaching”: Issues and Essays in Pauline Ethics / B. S. Rosner // Understanding Paul’s Ethics. Twentieth Century Approaches edited by B.S. Rosner. – Crand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995. – P. 1–27.
299. Spicq, C. Theological Lexicon of the New Testament / C. Spicq ; [transl. and edit. by James D. Ernest]. – Peabody, Mass. : Hendrickson Pub, 1994. – Vol. 1. – 638 p.