

3

ПСАЛОМ 142 И СВИДЕТЕЛЬСТВО О ПРАВЕДНОСТИ БОГА

Исходные посылки многих научных споров о смысле выражения «праведность Божья» у Павла ошибочны. В 1961 г. Эрнст Кеземанн, рe-анимировав трактовку, впервые данную Адольфом Шлаттером,¹ вызвал в ученых кругах настоящую бурю: в своем очерке «Праведность Бога у Павла» («Gottesgerechtigkeit bei Paulus»)² он высказал сомнения в обоснованности традиционной протестантской трактовки выражения δικαιοσύνη θεοῦ («праведность Божья») в определенных отрывках послания Павла к Римлянам. Протестантская экзегеза, начиная с Лютера, истолковывала данное выражение в смысле вмененной, «иной» праведности, которую люди принимают как дар, когда обращаются с верой к Иисусу Христу. Кеземанн же утверждал, что δικαιοσύνη θεοῦ в таких отрывках, как Рим. 3, 21 и Рим. 10, 3, указывает на праведность *самого* Бога, которая являет себя человечеству как сила, творящая спасение, сила, которая устремлена к миру и подкрепляет законное притязание Бога на всевластное владычество над своим творением.³ Одним из лейтмотивов в рассуждениях Кеземанна было его утверждение о том, что смысл выражения δικαιοσύνη θεοῦ правильное всего понимать в контексте апокалиптической мысли, иллюстрацией которой могут послужить Гимны благодарения кумранской общины, – в них, по Кеземанну, δικαιοσύνη θεοῦ функционирует как стереотипная фраза, имеющая апокалиптический оттенок.⁴

¹ A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Römerbrief* (Stuttgart: Calwer, 1935). 35-38, 135-39.

² Käsemann, "Gottesgerechtigkeit bei Paulus," *ZTK* 58 (1961): 367-78. Этот очерк вышел в английском переводе в *NT Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969), 168-82. В дальнейшем я буду ссылаться на это переводное издание.

³ Käsemann, *NT Questions of Today*, 181-82.

⁴ Käsemann, *NT Questions of Today*, 172, 178-82.

Его тезис о том, что выражение $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ было специальным термином в апокалиптике, стал главным спорным вопросом, вследствие чего, к сожалению, остался без внимания более существенный богословский вопрос, который он намеревался поднять. Рудольф Бультман, например, пытаясь опровергнуть доводы Кеземанна, высказывал категоричное несогласие с мнением об апокалиптическом контексте данного выражения и, любопытно отметить, он утверждал, что это *ein Neuschöpfung des Paulus*.⁵ Другую сторону в споре представляли Кристиан Мюллер и Петер Штульмахер (оба – ученики Кеземанна), выпустившие монографии, в которых предпринимались попытки найти апокалиптические основания использования Павлом выражения $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$.⁶ Эти монографии вызвали неоднозначную реакцию.⁷

Впоследствии Э. П. Сандерс провел детальное экзегетическое исследование отрывков кумранских текстов, на которые ссылались Кеземанн и его сторонники.⁸ Сандерс пришел к заключению: слово $\pi\alpha\tau\eta$ (= $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$) в этих текстах просто тождественно слову «милость», это не специальный термин, который связан с активной силой, творящей спасение.⁹

Доводы Сандерса основательно подкрепляются замечанием о том, что

⁵ R. Bultmann, “ $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$,” *JBL* 83 (1964):16. «Новое выражение, созданное самим Павлом» (нем.). – *Прим. перев.*

⁶ C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk: Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, FRLANT 86 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964); P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, FRLANT 87 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965).

⁷ В частности, см. следующие работы: K. Kertelge, “*Rechtfertigung*” bei Paulus (Münster: Aschendorf, 1967); H. Conzelmann, “Die Rechtfertigungslehre des Paulus: Theologie oder Anthropologie?” *EvT* 28 (1968):389-404, ET, “Paul’s Doctrine of Justification: Theology or Anthropology?” in *Theology of the Liberating Word*, ed. F. Herzog (Nashville: Abingdon, 1971), 108-23; G. Klein, “Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulus-Forschung,” in *Rekonstruktion und Interpretation* (Munich: Chr. Kaiser, 1969), 225-36; Klein, “Righteousness in the NT,” in *IDBSup*, 750-52; M. Barth, “Rechtfertigung: Versuch einer Auslegung paulinischer Texte im Rahmen des Alten und Neuen Testaments,” in *AnBib* 42 (1970), 137-207, ET, *Justification* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971); N. A. Dahl, “The Doctrine of Justification: Its Social Function and Implications,” in *Studies in Paul* (Minneapolis: Augsburg, 1977); J. Reumann, “The Gospel of the Righteousness of God: Pauline Reinterpretation in Romans 3:21-31,” *Int* 20 (1966): 432-52. Обзор основных точек зрения в дискуссии сделан в работе М. Т. Брауч, “Perspectives on ‘God’s Righteousness’ in Recent German Discussion,” appendix to E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977), 523-42.

⁸ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 305-12. Сандерс не дает собственно экзегезы этих текстов в опровержение тезисов Кеземанна, но если его доводы верны, то ими он до основания ниспровергает теорию Кеземанна.

⁹ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 307.

ἡρεῖα и родственные ему термины фигурируют не в апокалиптических повествовательных контекстах, а прежде всего в гимнах и молитвах, словарь которых несет на себе сильный отпечаток фразеологии Псалмов ВЗ.¹⁰ Это замечание указывает на то, что сами Псалмы ВЗ могут послужить тем фоном, на котором яснее всего высветится смысл использования выражения δικαιοσύνη θεοῦ у Павла, хотя этот тезис может вывести нас за рамки открытий Сандерса.

В этом эссе я утверждаю, что можно доказать справедливость трактовки выражения δικαιοσύνη θεοῦ как Божьей силы, творящей спасение, не апеллируя к кумранским материалам. Данный тезис опирается на свидетельства двух других типов: внутреннюю логику рассуждений Павла в Рим. 3 и текст Пс. 142 как основание данного тезиса.

Спор о смысле выражения δικαιοσύνη θεοῦ достигает кульминации в трактовке Рим. 3, поскольку именно здесь эта тема, столь четко изложенная в Рим. 1, 17, наконец оказывается в центре внимания рассуждений Павла. Толкователи часто делят эту главу на отдельные отрывки, которые затем рассматривают по отдельности, как если бы они не были связаны между собой, – как если бы, например, смысл выражения δικαιοσύνη θεοῦ в Рим. 3, 22 можно было установить вне связи с Рим. 3, 5.¹¹ Однако

¹⁰ Ср. мнение Даля, выраженное в работе “The Doctrine of Justification,” 99: «Кумранские тексты доказывают лишь то, что ветхозаветное представление о Божьей праведности сохранилось в иудаизме времен НЗ... Нет необходимости полагать, что терминология Павла напрямую заимствована из словоупотребления кумранитов или других подобных общин».

¹¹ В толкованиях мы часто находим отсылки к Рим. 1, 17, но в большинстве случаев Рим. 3, 21-26 рассматривается вне связи с предшествующими рассуждениями в стихах с третьего по седьмой. См., например, С. К. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, HNTC (New York: Harper and Row, 1957), 72-82; E. Käsemann, *An die Römer*, HNT 8a (Tübingen: Mohr, 1973), 84-94; K. H. Schelkle, *The Epistle to the Romans* (New York: Herder and Herder, 1964), 66-68; E. Brunner, *Der Römerbrief* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1951), 21-25; K. Barth, *The Epistle to the Romans* (London: Oxford University Press, 1933), 91-107; A. Nygren, *Der Römerbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951), 109-18; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 1, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1975), 202-3; C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, MNTC (New York: Harper and Bros., 1932), 48-61; J. Murray, *The Epistle to the Romans*, vol. 1, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), 108-12. Исключение составляет работа H. Schlier, *Der Römerbrief*, HTKNT [Freiburg, Basel, and Vienna: Herder, 1977], 104: автор, по крайней мере, обращает внимание на связь между Рим. 3, 5 и Рим. 3, 21-22, но при этом данное замечание никак не влияет на его трактовку. О. Михель (O. Michel) (*Der Brief an die Römer*, MeyerK [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963], 105) также признает наличие этой связи, но утверждает, что выражение δικαιοσύνη θεοῦ употребляется иначе в стихах двадцать первом и двадцать втором: «Das Subjekt

правильно понять смысл данного выражения можно только в том случае, если мы серьезно рассмотрим контекст и вникнем в ход рассуждений.

В начале третьей главы Павел пытается разрешить проблему якобы особого статуса иудеев перед Богом. Он утверждал в предшествующем абзаце, что у иудеев нет основания хвалиться тем, что им вверен закон, поскольку истинное обрезание – дело сердца, и его нужно понимать духовно, а не буквально (Рим. 2, 29 RSV). Однако такие рассуждения могут привести к ошибочным умозаключениям, поскольку, судя по всему, указывают на то, что особый статус иудейства не имеет смысла, что его отделенность от остального мира поглощается и снимается некой туманной всеобщей духовностью.¹² Павел не готов принять такой вывод по весьма определенным богословским причинам, поскольку особый статус иудейского народа коренится в истории завета Бога со своим народом. Если евангелие Павла теперь каким-либо образом сводит на нет особые отношения, установленные в тех событиях прошлого, это означает, что, пребывая во взаимоотношениях со своим народом, Бог действовал живо, что он давал обетования, от которых сейчас отказывается. Павел, тем не менее, решительно отстаивает тезис о том, что Бог, воскресивший Иисуса из мертвых, – это тот же Бог, который даровал обетования Израилю; поэтому нужно свидетельствовать о надежности Бога, давшего эти обетования. Этот вопрос, в сущности, – вопрос Божьей верности самому себе.¹³ Это та идея, которая лежит в основе рассуждений Рим. 3.

В свете этих соображений Павел утверждает, что великое преимущество быть иудеем во всех отношениях, и также предвосхищает и отвергает мнение, что Бог каким-либо образом мог бы быть освобожден от

δικαιοσύνη θεοῦ wird wieder aufgenommen, aber nun auf den Menschen bezogen: Die Gerechtigkeit Gottes wird durch den Glauben an Jesus Christus geschenkt» («Субъект δικαιοσύνη θεοῦ употребляется вновь, но теперь он отнесен к людям: праведность Божья даруется через веру в Иисуса Христа» (нем.). – Прим. перев.). Здесь Михель ясно озвучивает мнение, которое другие экзегеты, принимая как нечто само собой разумеющееся, оставляют без комментария.

¹² Именно к такому заключению приходит Дэниел Боярин (Boyarin), *A Radical Jew: Paul and the Politics of Cultural Identity* (Berkeley: University of California Press, 1994). Разумеется, Павел не обезопасил себя от обвинений такого рода. Будучи проникательным исследователем, Боярин не принял во внимание того обстоятельства, что в Послании к Римлянам Павел делает все возможное, чтобы опровергнуть именно такое истолкование своей вест.

¹³ См. ясные рассуждения Л. Кека в работе “The Moral Integrity of God and the Human Situation” (*Paul and His Letters, Proclamation Commentaries* [Philadelphia: Fortress, 1979]) 117-30). Кек предлагает переформулировать словосочетание Павла «праведность Божья», заменив его на выражение «нравственная чистота и верность Бога самому себе».

обязательства хранить данные им обетования, так как Израиль оказался неверен в отношениях с ним. Здесь (Рим. 3, 5) в рассуждениях появляется термин δικαιοσύνη.¹⁴ Как нам следует понимать его?

Это выражение употребляется не независимо, а в последовательно-сти, по-видимому, синонимичных выражений, которые утверждают верность Бога самому себе в противоположность неверности человека. Это противопоставление можно наглядно проиллюстрировать в такой схеме:

	ἄνθρωπος	θεός
Рим. 3, 3	ἡ ἀπιστία αὐτῶν	τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ
Рим. 3, 4	πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης	ὁ θεὸς ἀληθής
Рим. 3, 5	ἡ ἀδικία ἡμῶν	θεοῦ δικαιοσύνη
Рим. 3, 7	ἐν τῷ ἔμῳ ψεύσματι	ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ

Вполне ясно, что выражения в каждой из колонок функционируют в данном отрывке взаимозаменяемо, и потому одно из них объясняет другое.¹⁵ Ἡ πίστις τοῦ θεοῦ, противопоставляющееся неверности (некоторых)

¹⁴ Δικαιοσύνη переключается со словом δικαιοθής в непосредственно предшествующем тексте, где цитируется Пс. 50, 6 СП (Пс. 50, 6 LXX). Мюллер (*Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, 65-68) считает, что язык этого отрывка, как о том особенно свидетельствует цитата из псалма, несет на себе отпечаток идеи вселенского суда (*Rechtsstreitgedanke*), где Бог метафорически изображен входящим в суд, дабы утвердить свое справедливое притязание на владычество над миром. Разумеется, Мюллер прав, отмечая, что такие термины, как δικαιοῦν и κρίνειν заимствованы из языка судопроизводства, но не следует спешить интерпретировать настоящий текст в свете скоплений образов, ассоциирующихся с корневыми значениями таких слов. Кстати, Пс. 50 служит ярким примером текста, в котором судопроизводственные коннотации терминов уже абсорбировались во фразеологию исповедального благочестия (Утверждение Мюллера [65 n. 51] «Sündenbekenntnis und Busse rechtliche Vorgänge sind» [«Признание греха и раскаяние – действия, связанные с отправлением правосудия» (нем.). – Прим. перев.] представляется небоснованным). Павел включает в свои рассуждения цитату из псалма как текст, подтверждающий его суждения (καθὼς γέγραπται), изложенные выше (Рим. 3, 4), о том, что Бог верен (ἀληθής), – в данном контексте это означает, что Бог верен своему слову. Поскольку Павел пользуется цитатой из псалма только для того, чтобы подкрепить свой тезис о Божьей верности, представляется сомнительным с методологической точки зрения трактовать соседствующие тексты в Рим. 3 в концептуальном контексте *Rechtsstreitgedanke*, который не очевиден даже в Пс. 50.

¹⁵ Джеймс Барр (*The Semantics of Biblical Language* [Oxford: Oxford University Press, 1961], 187-94) беспощадно критикует Томаса Торренса, утверждавшего: «Там, где в НЗ мы находим слова πίστις и δικαιοσύνη, мы должны усматривать еврейские слова 'emet и 'emunāh, а там, где в НЗ мы находим слово ἀλήθεια, мы должны не просто понимать его как греческое слово, но рассматривать его в свете того обстоятельства, что в Библии понятие истины включает также πίστις

иудеев, необходимо переводить как «верность Бога», как однозначно субъектный генитив. Подобным образом выражение ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ, «в противоположность моей лживости», должно означать «истинность Бога», что, опять-таки, – однозначно субъектный генитив.¹⁶ Эти наблюдения прямо указывают на то, что θεοῦ δικαιοσύνη, «в противоположность нашей неправедности», следует понимать, по аналогии с параллельными выражениями, как еще одну конструкцию с субъектным генитивом, характеризующую Божье *свойство* праведности. Таким образом, праведность Божья в Рим. 3, 5 выступает в качестве функционального эквивалента верности Божьей (Рим. 3, 3) и истинности Божьей (Рим. 3, 7).¹⁷ Однако утверждать это не означает интерпретировать данные выражения как обозначения статического свойства Бога; скорее все три употребля-

и δικαιοσύνη» (Т. Torrance, “One Aspect of the Biblical Conception of Faith,” *ExpTim* 68 [1956-57]: 111-14, here 112). Однако обоснованные критические замечания Барра в опровержение доводов Торренса и А. Г. Герберта (A. G. Hebert) (“Faithfulness’ and ‘Faith,” *Theology* 58 [1955]:373-79) не имеют отношения к настоящим экзегетическим наблюдениям о Рим. 3. Главное возражение Барра направлено против лингвистически наивного мнения о том, что существует якобы ясное (относящееся к древнееврейскому тексту) фундаментальное значение, управляющее семантическим спектром слов ἀλήθεια, πίστις и δικαιοσύνη в НЗ, без учета контекста и словоупотребления. В своих рассуждениях я опираюсь не на мнимую фундаментальную лингвистическую эквивалентность, а на свидетельство о том, как Павел употреблял эти слова – он пользовался ими как функционально эквивалентными терминами в данном конкретном дискурсе.

¹⁶ Любопытно наблюдать градацию в том, как Павел говорит о человеческой стороне в этих противопоставлениях: «Неверность их... всякий человек лжив... наша неправда... моя лживость». Осуждение приобретает все более личностный характер. В Синодальном переводе употреблено выражение «моя неверность». – *Прим. перев.*

¹⁷ К подобному заключению приходят Штульмахер (*Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 86) и Кертельге (Kertelge) (“*Rechtfertigung*” bei Paulus, 67). Даже Кляйн (“Righteousness in the NT,” 751) признает, что θεοῦ δικαιοσύνη – субъектный генитив в Рим. 3, 5; таким образом, он вынужден заявить, что такое словоупотребление является исключением и что оно не влияет на смысл выражения δικαιοσύνη θεοῦ в дальнейших соседствующих стихах. Произвольность такой экзегезы красноречиво свидетельствует о неослабном влиянии традиционной экзегезы Рим. 3, 21, рассматривающей этот стих как начало совершенно нового шага в рассуждениях Павла («человек в состоянии веры» в противоположность «человеку до откровения веры», если воспользоваться определениями Бульмана). В Синодальном переводе в Рим. 3, 17, как и в Рим. 3, 3, употреблено выражение «верность Божья». – *Прим. перев.*

ются с той целью, чтобы показать, что свою верность самому себе Бог являет посредством действенного хранения веры.¹⁸

Идея завета здесь прямо не упоминается, но несомненно присутствует: праведность Божья заключается в его неотступности в сохранении своего завета нерушимым вопреки человеческой неверности.¹⁹ Хотя это представление о праведности как о неизменной верности не в точности соответствует разработанному Кеземанном понятию δικαιοσύνη θεού как силы, творящей спасение, это весьма близкая идея, особенно если мы понимаем, что Божья верность (праведность) проявляется в его спасающем деянии, а не в самом свойстве Бога.²⁰

¹⁸ Ср. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, 36: «Es ist offenkundig, dass sich die Aussage des Paulus über die Gerechtigkeit Gottes nicht auf die Eigenschaft einer ruhenden Substanz beziehen liess. Paulus denkt in jeder Aussage über Gott an den Schöpfer, an den der will und wirkt, sich offenbart und den Menschen in das von ihm gewollte Verhältnis zu sich bringt» («Очевидно, что свидетельство Павла о праведности Бога не могло относиться к свойству неподвижной субстанции. В каждом высказывании о Боге Павел мыслит о Творце, о том, кто желает соделать и соделывает себя явным, и привести людей в желаемые им взаимоотношения с собою» (нем.). – *Прим. перев.*).

¹⁹ Штульмахер (*Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 86) ясно видит эту идею, но все же утверждает (90), как Мюллер (*Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, 108-113) и Кеземанн (*An die Römer*, 73-74, 93-94), что в Рим. 3 подвергается критике богословие завета, что Павел пытается заменить партикуляристскую идею Божьей верности по завету («*Bundestreue*») более универсалистской идеей верности творению («*Schöpfungstreue*»). Этот тезис опирается на весьма сложную экзегезу Рим. 3, 24-26. (См. P. Stuhlmacher, “Zur Neueren Exegese von Rom 3:24-26,” in *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, ed. E. E. Ellis and E. Grässer [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975], 315-34.) Согласно этой трактовке, Павел и цитирует, и «вносит коррективы» в раннехристианскую традицию, в которой праведность Бога истолковывается как его верность завету. Детально прокомментировать такое понимание стихов с двадцать четвертого по двадцать шестой здесь не представляется возможным, однако можно кратко изложить следующие возражения. (1) Идея верности творению напрямую не прослеживается в тексте; экзегет должен оперировать ею как внешним объяснительным средством. (2) Чтобы дать богословское объяснение вселенскому измерению благой вести, Павел обычно апеллирует не к доктрине творения, а к идее вселенского значения данного Аврааму обетования завета (ср. Рим. 3, 29 – 4, 25; Гал. 3, 1-29). (3) Экзегеза, которая обосновывается в настоящем очерке, указывает на то, что Божья верность завету, заключенному с Израилем, – именно то, что хочет утвердить Павел.

²⁰ Ср. K. Barth, *Church Dogmatics* II/i (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957), 257-72 (“The Being of God in Act”). Разумеется, Барт точно характеризует мысль Павла, утверждая: «Когда мы задаемся вопросами о сущности Бога, мы, по сути, не мо-

В стихах седьмом и восьмом затрагивается проблема связи между $\delta\kappa\alpha\iota\sigma\upsilon\nu\eta$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ и этикой, проблема, непременно возникающая как следствие тезиса: человеческая неверность не может уничтожить верности Бога. Павел делает небольшое отступление, говоря о неких противниках, которые искажают его евангелие, превращая его в повод к распутству (Рим. 3, 8),²¹ но затем вновь возвращается ($\tau\acute{\iota}$ $\omicron\upsilon\upsilon$, Рим. 3, 9) к вопросу, с которого начал главу и на который сейчас, к нашему удивлению, он дает совершенно иной ответ: иудеи находятся *не* в лучшем положении, поскольку все, иудеи и эллины, – $\acute{\upsilon}\phi'$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu$. Это утверждение подкрепляется длинной цепочкой отрывков из ВЗ (Рим. 3, 10-18), в которых говорится о глубочайшей порочности человечества. Мы не станем здесь рассматривать композицию этой цепочки стихов.²² Будем рассматривать ее просто как цельный текстуальный блок и обратим внимание на то, как она связана с общим ходом мысли.

Кажется бесспорным, что Павла в этой цепочке текстов интересует ключевое слово $\delta\kappa\alpha\iota\sigma$, употребленное в первой ее строке. И действительно, в этой строке сжато выражена идея всей цитаты, которая здесь подкрепляет тезис Павла о том, что все под грехом. Этот тезис (если вдруг читатель забыл о нем) повторяется в Рим. 3, 19, в конце цепочки, в сочетании еще с одним тезисом – о том, что дело закона – заграждать всякие уста, так что весь мир становится виновен ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\delta\iota\kappa\omicron\varsigma$) пред Богом. Здесь связь между выражениями $\acute{\upsilon}\phi'$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu$... $\omicron\upsilon\kappa$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ $\delta\kappa\alpha\iota\sigma$... $\acute{\upsilon}\pi\omicron\delta\iota\kappa\omicron\varsigma$ едва ли случайна; эта последовательность выражений служит основанием движения мысли Павла в Рим. 3, 9-19:

Рим. 3, 9	$\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$ $\acute{\upsilon}\phi'$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu$
Рим. 3, 10-18	$\omicron\upsilon\kappa$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ $\delta\kappa\alpha\iota\sigma$
Рим. 3, 19	$\acute{\upsilon}\pi\omicron\delta\iota\kappa\omicron\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\omicron}$ $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$

Согласно традиционной трактовке Рим. 3, стихи с третьего по восьмой представляют собой вставку-отступление, после которой Павел возвращается (ст. 9) к главному интересующему его вопросу – $\delta\kappa\alpha\iota\sigma\upsilon\nu\eta$ людей. Однако если мы не станем исходить из того соображения, что жем не касаться сферы его деятельности и деяний, какой она открывается нам в его слове» (260).

²¹ Этот стих труднее всего вписывается в общий ход рассуждений. Похоже, здесь Павел опережает самого себя, а в стихе девятом дискуссия возвращается в прежнее русло. Вопрос стиха восьмого, ответ на который в третьей главе не дан, рассматривается вновь в главе шестой, причем подробнее.

²² Данная цепочка стихов рассматривается в работе L. E. Keck, "The Function of Romans 3:10-18 – Observations and Suggestions," in *God's Christ and His People: Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, ed. J. Jervell and W. A. Meeks (Oslo, Bergen, and Tromsø: Universitetsforlaget, 1977), 141-57.

Послание к Римлянам – богословский трактат, в котором дан ответ на вопрос «как мне спастись?»,²³ нам сразу же станет ясно: главной задачей Павла в Рим. 3, 9-20 является исключение сомнений в том, что Бог *несправедлив* в своем суде над миром. Иными словами, Рим. 3, 9-20 представляет собой развернутое опровержение риторического предположения в стихах с пятого по седьмой о том, что Бог мог бы считаться несправедливым (ἄδικος). В стихах с девятого по восемнадцатый утверждается, что все заслуживают Божьего осуждения, а из стиха девятнадцатого видно, что главная задача данного раздела дискурса состоит в том, чтобы заставить замолчать тех, кто заявляет, будто Бог несправедлив.²⁴ Таким образом, в общих чертах ход рассуждений здесь таков:

- Рим. 3, 1-8 Отказался ли Бог от своих обетований, данных Израилю? Непоследователен ли он, или несправедлив?
- Рим. 3, 9-20 Все подобные возражения не имеют под собой основания: люди, а не Бог, виновны в несправедливости.
- Рим. 3, 21-26 Бог не оставил народ свой.²⁵ Ныне он явил свою справедливость (праведность) по-новому, преодолев человеческую неверность своей силой и доказав, что он верен (справедлив).

Такой подход к интерпретации отрывка позволяет увидеть связность содержащихся в нем рассуждений и помогает понять озадачивающий толкователя акцент, сделанный в стихах двадцать пятом и двадцать шестом, на показании (ἐνδειξις) Божьей праведности и на мысли о том, что сам Бог δίκαιος: Павел возвращается к исходной точке в стихах с двадцать первого по двадцать шестой, отвечая на возражения, выдвинутые в стихах с первого по седьмой.²⁶

²³ Ср. замечания К. Стендаля в работе *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976), особенно pp. 1-4, 78-96.

²⁴ Мысль Павла здесь развивается параллельно Рим. 9, 14-24: «Проявляется ли несправедливость со стороны Бога? Ни в коей мере! Ты скажешь мне тогда: «Почему же он все равно обвиняет? Ибо кто может противостать воле его?» Но кто ты, человек, чтобы спорить с Богом?» (Рим. 9, 14.19-20 NRSV).

²⁵ Ср. Рим. 11, 1. Трактовка, которая обосновывается здесь, помогает увидеть поразительную взаимосвязь между идейным содержанием Рим. 3 и Рим. 9 – 11, взаимосвязь, на которую также указывает Мюллер (Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk, 51).

²⁶ Если мы не замечаем этой связи между стихами с первого по седьмой и с двадцать первого по двадцать шестой, трактовать дальнейшие стихи становится еще труднее. Кеземанн (*An die Römer*, 85) с благоприятным отзывом ссылается на мнение И. Вайсса о том, что этот абзац (стихи с двадцать первого по двадцать шестой), – «einer der schwerfälligen und undurchsichtigsten des ganzen Briefes»

Если эта предлагаемая реконструкция внутренней логики Рим. 3 точна, то как нам понимать переход от стиха двадцатого к стиху двадцать первому? В стихе двадцатом Павел подводит итог рассуждениям стихов с девятого по девятнадцатый, ссылаясь на еще один отрывок из ВЗ, на этот раз – Пс. 142, 2: οὐ δικαιοθῆσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ.²⁷ Практически все толкователи едины во мнении, что этой цитатой подытоживается и завершается все сказанное в крупном разделе текста.²⁸ Однако практически никто не отметил, что Пс. 142 служит отправной точкой *последующих* рассуждений.²⁹ Помимо изречения «не оправдается пред Тобой ни один из живущих», Пс. 142 содержит несколько отсылок к идее Божьей *праведности*. Стих, непосредственно предшествующий тому, из которого Павел цитирует, гласит:

*Κύριε εἰσάκουσον τῆς προσευχῆς μου,
ἐνώτισαι τὴν δέησίν μου ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου,
ἐπάκουσόν μου ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου.*

(Пс. 142, 1 LXX)

Выражения LXX ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου и ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου служат эквивалентами еврейских *תְּהַלְלֵנִי* и *תְּהַדְבֵּר*. Как следует переводить эти выражения? Просит ли молящийся Бога (который изображен как облеченный в верность и праведность, пребывающий или сущий в оных) просто услышать вопль его, или же выражение «услышь молитву мою» уже заклю-

(«одно из наиболее трудных и неясных мест всего послания» (нем.). – *Прим. перев.*).

²⁷ Надо сказать, что текст LXX (Пс. 142, 2) гласит: οὐ δικαιοθῆσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. Павел, похоже, дает вольное его изложение, цитируя по памяти. Это обстоятельство имеет определенное значение для нашей оценки того, какое влияние оказывает Пс. 142 на общее развитие мысли в Рим. 3. См. сн. 33 ниже.

²⁸ Все толкователи, упомянутые в сн. 11 выше, трактуют Рим. 3, 20 как завершение крупной текстуальной единицы послания. Весьма показательно замечание Нигрена (Nygren) (*Der Römerbrief*, 107): «Wir stehen nun am Schluss des Gedankenganges, der seinen Anfang mit Kap. 1, 18 nahm» («Сейчас мы подошли к заключению цепочки мыслей, которая началась со стиха восемнадцатого первой главы» (нем.). – *Прим. перев.*). А в работе W. Sanday and A. C. Headlam (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2nd ed., ICC [New York: Scribner's, 1920], 76) в переведенный текст Рим. 3, 20 включены слова «вот заключение всех рассуждений». Вероятно, таким образом авторы вольно передают идею, выражаемую словом διότι.

²⁹ Единственное исключение здесь составляет Ф. Ж. Ленардт (F. J. Leenhardt) (*The Epistle to the Romans* [London: Lutterworth, 1961], 97), который осторожно обращает внимание на то, что слово δικαιοσύνη фигурирует в Пс. 142, 1. Однако он не развивает эту мысль в связи с вопросом единства Рим. 3.

чает в себе идею «услышь и ответь»?³⁰ В последнем случае предлоги (ἐν, ὡς), возможно, правильное всего было бы переводить в инструментальном значении: «Ответь мне праведностью своей». Убедительным доводом в пользу такой инструментальной трактовки служит ожидаемый ответ на эту молитву, звучащий ниже в том же псалме: ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου ἐξάξεις ἐκ θλίψεως τὴν ψυχὴν μου (Пс. 142, 11 LXX). Здесь ἐν стоит явно в инструментальном значении, и Божья праведность мыслится как сила, которая будет ниспослана, дабы спасти псалмопевца.

А теперь давайте проанализируем то, что мы здесь отметили. Павел цитирует Пс. 142, чтобы подвести итог своим рассуждениям о том, что нет праведного ни одного (т. е. никто не оправдается пред Богом). В том же псалме звучит молитва о спасении (и выражено чаяние такового), которое будет осуществлено *Божьей* верностью (ἀληθεία) и праведностью (δικαιοσύνη). Эти термины поразительно напоминают то, о чем идет речь в Рим. 3, 3-7.³¹ Однако еще важнее то, что фразеология псалма служит тем фоном, на котором яснее вырисовывается ключевой переход, который делает Павел в Рим. 3, 21: «Но ныне, независимо от закона, явилась δικαιοσύνη θεοῦ». Божья спасающая праведность, на которую надеялся псалмопевец (μαρτυροῦμένη ὑλο τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν),³² наконец явилась! Эта праведность, согласно возвещению Павла, ныне

³⁰ В RSV, например, отражена последняя трактовка.

³¹ Мог ли Павел уже в стихах с третьего по седьмой вспоминать фразеологию Пс. 142? Возможно, но не обязательно. См. сн. 33 ниже.

³² Мюллер (*Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, 67-68) рассматривает эту фразу как свидетельство того, что метафора вселенской тяжбы (*Rechtsstreit*) между Богом и миром до сих пор определяет развитие мысли Павла в Рим. 3, 21: «Gesetz und Propheten» “zeugen” für die “Gerechtigkeit” Gottes, indem sie die Schuldverfallenheit des Kosmos richtig feststellen. Die so “bezeugte” δικαιοσύνη θεοῦ ist demnach wie 3, 5 der Sieg des Anspruches Gottes über den schuldverfallenen Kosmos» («Закон и пророки свидетельствуют о правосудии Божьем, поскольку оно действительно устанавливает виновность всей вселенной. Засвидетельствованная таким образом δικαιοσύνη θεοῦ, согласно Рим. 3, 5, например, являет собой победу Бога, притязающего на власть над виновной вселенной» (нем.). – *Прим. перев.*). Эта трактовка имеет, по крайней мере, то преимущество, что в ней предпринята попытка рассмотреть третью главу как единое целое и истолковать δικαιοσύνη θεοῦ в Рим. 3, 21 сообразно с Рим. 3, 5. Тезисы Мюллера опираются на мнение о том, что только явные цитаты из закона и пророков в непосредственном контексте суть свидетельства осуждения (стихи с десятого по восемнадцатый и двадцатый). Однако данная Мюллером трактовка едва ли должным образом объясняет положительную спасительную функцию δικαιοσύνη θεοῦ в стихах с двадцать первого по двадцать шестой. Пс. 142 указывает на то, что закон и пророки не только свидетельствуют *против* мира; они также свидетельствуют о δικαιοσύνη θεοῦ как силе избавления.

явлена в Иисусе Христе (Рим. 3, 22).³³ Таким образом, Пс. 142 помогает уяснить логическую структуру, которой подчиняется Рим. 3, поскольку в псалме уже содержится и утверждение абсолютной неспособности людей предстоять перед Богом (ср. Рим. 3, 9-20), и обращенный к Богу призыв явить свою праведность, дабы спасти псалмопевца (ср. Рим. 3, 21-26). Истолковать δικαιοσύνη псалма в значении некоей вмененной праведности невозможно; здесь, вне всякого сомнения, речь идет о праведности самого Бога, и эта праведность предстает перед нами в Пс. 142 как сила избавления. Таким образом, поскольку Павел действительно цитирует из псалма именно в этот момент своих рассуждений, Пс. 142 на самом деле подкрепляет данную Кеземанном трактовку δικαιοσύνη θεοῦ как силы, несущей спасение, в гораздо большей степени, нежели любые возможные кумранские параллели.³⁴

Рассмотренные нами свидетельства ведут нас к следующему заключению: узловой структурный перелом, который толкователи обычно усматривают между Рим. 3, 20 и Рим. 3, 21, не имеет оснований в тексте, и то обстоятельство, что Павел продолжает пользоваться терминологией из Пс. 142 (δικαιοσύνη), ясно указывает на продуманную цельность текста. В Рим. 3, 21 продолжает развиваться мысль, звучащая в начале третьей главы. Таким образом, рассматриваемый здесь вопрос состоит не в субъективных поисках спасения,³⁵ как считает Ганс Концельман, а, как и в Рим. 3, 5, в верности Бога самому себе,³⁶ Божьей справедливости, которая вновь и вновь преодолевает человеческую неверность.

³³ В каком смысле можно говорить, что Божья спасительная праведность явила себя διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ? Разумеется, традиционный перевод, где использован объектный генитив, «через веру в Иисуса Христа», здесь оказывается бессмысленным. Логика настоящей трактовки указывает на необходимость переосмысления фразы διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ; но эта задача, которая выходит за рамки данного эссе. См. Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1 – 4:11*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

³⁴ Думал ли Павел о первом и одиннадцатом стихах псалма? Это предположение, разумеется, невозможно доказать. Но ход мысли и в псалме, и в Рим. 3 тот же. Даже если Павел целенаправленно не составлял мидраш на Пс. 142, он руководствовался богословскими категориями и исходными посылками, о которых ярко свидетельствует Пс. 142.

³⁵ Conzelmann, "Paul's Doctrine of Justification," 118.

³⁶ Эта трактовка подтверждается тем обстоятельством, что в заключение своих рассуждений Павел в Рим. 15, 8 утверждает: «Разумею то, что Иисус Христос сделался служителем для обрезанных – ради истины Божией (ὕπὲρ ἀληθείας θεοῦ), чтобы исполнить обещанное отцам».