Религиозная организация
— духовная образовательная организация высшего образования
**«МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

Кафедра Библеистики

На правах рукописи

иерей Михаил Ерёмин

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата богословия**

ТЕМА СУДА БОЖИЯ В РАННИХ ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА В КОНТЕКСТЕ ИУДЕЙСКОЙ, ХРИСТИАНСКОЙ И АНТИЧНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Специальность – ЦОС Богословие

Научный руководитель:
кандидат богословия,
доцент
Ковшов Михаил Всеволодович

г. Сергиев Посад, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 5

ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ ТЕМЫ СУДА БОЖИЯ ПО ПОСЛАНИЯМ АПОСТОЛА ПАВЛА 25

1.1. История изучения темы Суда Божия по посланиям апостола Павла в русской богословской традиции 25

1.2. История изучения темы Суда Божия по посланиям апостола Павла в современной западной библеистике 33

1.3. Методология исследования темы Суда Божия по посланиям апостола Павла 58

ГЛАВА 2. ПОНЯТИЕ СУДА БОЖИЯ В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА В РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ 68

2.1. Терминология, относящаяся к теме Суда Божия в Священном Писании и в посланиях апостола Павла 68

2.1.1. Термины κρίνω, κρίσις, κρίμα 68

2.1.2. Термин δίκη и его производные (δικαιοσύνη, δίκαιος и δικαιοῦν, ἐκδίκησις, ἔκδικος) 74

2.1.3. Термины ἀποδίδωμι, ἀνταποδίδωμι 77

2.1.4. Термин δοκιμάζω 79

2.1.5. Выражение ὀργή θεοῦ 81

2.1.6. Использование терминов в ранних посланиях апостола Павла 85

2.2. Тема Суда Божия в Ветхом Завете 87

2.2.1. Понятие и принципы Суда Божия в Пятикнижии 90

2.2.2. Коллективное воздаяние и личная ответственность 97

2.2.3. Понятие Дня Господня в пророческих книгах Ветхого Завета 100

2.2.4. Понимание Суда Божия в учительных книгах Ветхого Завета 104

2.3. Тема Суда Божия в иудейской традиции периода Второго Храма 112

2.3.1. Неканонические книги 112

2.3.2. Иудейские апокрифы 117

2.3.3. Кумранская традиция 123

2.4. Концепция божественного суда в греко-римской литературе 127

2.5. Тема Суда Божия в контексте новозаветной и раннехристианской письменности и христианской эсхатологии 133

2.5.1. Тема Суда Божия в Четвероевангелии: лексические и тематические особенности 133
2.5.2. Тема Суда Божия в апостольских посланиях: лексические и тематические особенности 139
ГЛАВА 3. ТЕМА СУДА БОЖИЯ В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА К ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ 144
3.1. Тема Суда Божия в первом послании к Фессалоникийцам 144
3.1.1. Структура первого послания к Фессалоникийцам и выбор отрывков для анализа 144
3.1.2. Аудитория апостола Павла и повод к написанию послания 148
3.1.3. Потенциальные оппоненты ап. Павла как объект Суда Божия в первом послании к Фессалоникийцам 151
3.1.4. Восприятие Евангелия как определяющий фактор для осуществления Суда Божия по первому посланию к Фессалоникийцам 162
3.1.5. Действие Суда Божия и его эсхатологический характер (1 Фес. 1:10; 2:16; 4:6) 173
3.1.6. Понятие Дня Господня в первом послании к Фессалоникийцам (1 Фес. 5:1-11) 182
3.2. Тема Суда Божия во втором послании к Фессалоникийцам в соотношении с первым посланием к Фессалоникийцам 198
3.2.1. Второе послание к Фессалоникийцам: структура и проблема сопоставления с первым посланием 198
3.2.2. Аудитория апостола Павла и их гонители как объект Суда Божия во втором послании к Фессалоникийцам 202
3.2.3. Основание для Суда Божия во втором послании к Фессалоникийцам (анализ 2 Фес. 1:3-4; 1:8) 209
3.2.4. Осуществление Суда по второму посланию к Фессалоникийцам (анализ 2 Фес. 1:5; 1:6-7) 212
3.2.5. Результат Суда Божия и наступление Дня Господня 221
ГЛАВА 4. ТЕМА СУДА БОЖИЯ В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА К КОРИНФЯНАМ: РИТОРИЧЕСКИЙ И БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ 230
4.1. Тема Суда Божия и ее богословское и риторическое значение в отрывке 1 Кор. 1-4 230
4.1.1. Структура и значение раздела 1 Кор. 3:5-4:5 в контексте послания 230
4.1.2. Суд Божий по делам (1 Кор. 3:10-17) 234

4.1.3. Идея Божественного воздаяния по делам (Рим. 2:6) в соотнесении с идеей Суда Божия по сердечным намерениям (1 Кор. 4:1-5) 241
4.2. Тема Суда Божия и суда человеческого в 1 Кор. 5:12-13; 6:1-8; 11:27-34 262
4.3. Соотношение суда человеческого (2 Кор. 4:2) и Суда Христова по делам (2 Кор. 5:10) во втором послании к Коринфянам 268
4.3.1. Структура и риторическое значение послания 268
4.3.2. Характер служения апостола в свете Суда Божия (2 Кор. 4:2-15) 270
4.3.3. Тема Суда Божия согласно человеческим делам (2 Кор. 5:10) 272
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 281
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ 289

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования.

Тема Суда Божия является важной частью христианской эсхатологии и тесно связана с христианским нравственным учением. В зависимости от определения значения данной темы и ее интерпретации в целом формируется мотивация, выстраивается вектор духовно-психологической жизни человека, и определяются его духовные цели и потребности. Именно поэтому тема данного исследования является актуальной в современном обществе в целом и в процессе формирования подрастающих поколений в частности.

На практике в среде верующих популярны взгляды на Суд Божий как на небесный суд, в котором Бог одновременно выступает в роли и Судьи, и Обвинителя, и Исполнителя наказания. Образы суда и наказания приобретают порой мифический и сюрреалистический характер, в результате чего сама идея эсхатологического Суда становится все менее реальной. Кроме того, в контексте идеи Суда часто предполагается месть и возмездие со стороны Бога, что в глазах верующих может противоречить с идеей Божьей любви, милосердия и благодати, вследствие чего, среди тех верующих, которые в основном в своих религиозных воззрениях акцентируют свое внимание только на милосердии Божием, идея Суда может вовсе отвергаться. Между тем, учение о Суде является одним из христианских догматов, который принимается во всех традиционных христианских конфессиях, и в частности отражен в Символе веры.

Кроме того, в настоящее время существует много богословских вопросов, касающихся темы Суда Божия, которые требуют отдельного анализа и рассматриваются в трудах святых отцов и в научных работах косвенным образом.

В первую очередь следует отметить проблему формального восприятия Суда Божия. Во-первых, иудейский взгляд на Суд Божий, основанием которого является праведность человека, имеет некоторый юридический оттенок, который, однако, нельзя сравнивать с понятием суда и воздаяния в

античном мире. Во-вторых, в протестантской среде долгое время иудейская традиция понимания Суда Божия отрицалась, поскольку человек не может заслужить награду своей праведностью, он – всегда грешник и заслуживает только осуждение. Спасти человека может только Бог, который совершает Свой Суд в момент Крестной Смерти Христа. Следовательно, праведность человека – это милосердие Божие, которое человек пассивно воспринимает. Эта милость Божия осуществляет изменение человека. Согласно многим исследователям, находящимся в рамках протестантской традиции, в центре мышления апостола Павла не тема праведности, а тема спасения, и именно здесь происходит разрыв воззрений апостола Павла с иудаизмом, а учение о Суде становится лишь полемическим инструментом в риторике апостола Павла.

Второй взгляд, по сути, имеет «завуалированный» юридизм, только в этом случае расплачивается не человек за свои дела – как в иудаизме, а Христос. Отрицание идеи Суда, объектом которого является сам человек, ведет к серьезным последствиям в области духовно-нравственной жизни, в связи с чем могут возникать вопросы относительно ответственности, христианской свободы, мотивации и ревности к духовному совершенствованию, и, наконец, самой любви, которой не может быть без всех перечисленных факторов. Акцентирование внимания только на идее Божественной любви и одновременное игнорирование идеи Суда может привести к потере самой любви.

С духовно-нравственной точки зрения проблема интерпретации темы Суда Божия становится острой на практике, когда верующие не могут удовлетвориться этими двумя «юридическими» стратегиями духовной жизни. Происходит диссонанс между двумя точками: крайним «законничеством» и пассивным «восприятием милосердия Божия».

Таким образом, вариации понимания Суда Божия в значительной степени могут влиять на систему ценностей каждого человека.

Таким образом, вариации понимания Суда Божия могут в значительной степени влиять на систему ценностей каждого человека – выстраиваются ли эти ценности на основе:

а) либо страха перед Судом Божием и возможностью наказания и лишения награды исходя из сугубо юридической интерпретации темы Суда Божия,

б) либо толерантности к себе, исходя из излишней психологизации данной темы, а также ее популярной интерпретации в протестантской среде, согласно которой Суд Божий рассматривается как уже совершенный на Кресте,

в) либо благоговения перед Богом и любви к Нему.

Таким образом, понятия «Суд Божий» и «суд человеческий» имеют разный объем смыслов. Вопрос заключается в том, в какой степени эти понятия пересекаются между собой в иудейской традиции и в богословии апостола Павла и в какой степени апостол зависит от иудейского и греко-римского контекста.

В контексте эсхатологии научный интерес представляет вопрос совершающегося и одновременно ожидаемого в будущем Суда Божия по посланиям апостола Павла с учетом риторических целей самого апостола.

В контексте христологии возникает вопрос о характере богословия апостола Павла: является ли оно теоцентричным или христоцентричным. В связи с этим в работе при анализе посланий рассматривается вопрос о Совершителе (Субъекте) Суда. Личность Иисуса Христа по посланиям апостола Павла не может быть отождествлена лишь с посредниками между Богом и человеком в иудейской апокалиптической литературе, поскольку о Христе говорится в тех же выражениях, что и о Боге в Ветхом Завете. Согласно апостолу Павлу, Христос имеет власть Бога вершить Суд (1 Кор. 1:8; 5:5; 2 Кор. 1:14; 5:1; Еф. 1:20; Флп. 1:10; 2:16; Кол. 3:13; 1 Фес. 1:16-17; 2 Фес. 2:1-2). Во всех посланиях Совершителем Суда выступает Христос, то есть четко просматривается параллель между богословием апостола Павла и

богословием апостола Иоанна, в Евангелии которого неоднократно провозглашается принцип единства и равенства между Отцом и Сыном (Ин. 1:18; 5:21; 5:27; 6:27; 8:36; 11:4; 11:27; 17:1). С другой стороны, в евангельской традиции явно присутствует идея послушания Сына Отцу (Ин. 5:19; 6:27), которая сочетается с вопросами о том, как в посланиях апостола Павла отражено взаимодействие Бога Отца и Христа между собой в деле совершения Суда, как оно осуществляется. Частные аспекты темы Суда Божия в ранних посланиях апостола Павла имеют параллели с традицией Синоптических Евангелий, особенно в разделах эсхатологических речей Христа (Мф. 24-25; Мк. 13).

В контексте сотериологии апостола Павла и в рамках темы Суда Божия также можно поставить вопрос о том, в какой степени субъектности или объектности относительно Суда находится сам человек.

Необходимо также учесть, в какой степени раннехристианское предание, касающееся темы Суда, находилось под влиянием иудейской и античной традиции: насколько эсхатологические идеи апостола Павла, в частности о загробной жизни и воскресении, связаны с эсхатологическими идеями иудейской апокалиптики; какое место в богословии апостола Павла и в поздней иудейской традиции занимают понятия о частном и общем Суде, и каково влияние греко-римской письменности на эти идеи. Подобное сопоставление позволяет оценить вклад самого апостола Павла в формирование традиции христианского богословия.

Современная рационалистическая критика рассматривает концепцию Суда как мифическую и неэтичную. А в современной библеистике эта тема слишком теоретизированна, и рассматривается больше как гипотеза, которая порой оказывается несопоставимой с сотериологией.

Несколько по-разному могут рассматривать судебную тематику в Павловых посланиях святые отцы. Одни отцы Церкви и комментаторы, дополняя мысль апостола Павла, говорят о Суде, который оканчивается не только похвалой, но и наказанием за те дела, которые совершаются с

недобрыми намерениями, хотя и кажутся внешне добрыми (свт. Иоанн Златоуст, блж. Феодорит и др.). В комментариях других отцов и учителей Церкви акцент ставится больше всего на награде, и Суд Божий рассматривается в основном в положительном ключе, а о спасении людей говорится в разном качестве. В связи с подобными экзегетическими сложностями в святоотеческой традиции важным является исследование не только хода мыслей и целей апостола Павла, но целей самих комментаторов, что представляется одной из задач исследования наследия апостола Павла.

Учитывая выше сказанное, можно констатировать, что тема Суда имеет важное значение для понимания богословия апостола Павла в целом. Тема представляется актуальной в контексте библейско-богословской науки и духовно-нравственной жизни с учетом многочисленных мировоззренческих разногласий между восточной, западно-католической и протестантской традициями, а также ее слабой разработанностью в отечественной библейской науке. Существующие в настоящее время исследования темы Суда по посланиям апостола Павла нуждаются в определённой систематизации с учетом святоотеческой традиции и современных научных результатов библейской науки.

Степень научно-теоретической разработанности проблемы.

В современных исследованиях Павловы послания часто рассматривается на фоне иудейских и греко-римских источников. В рамках дореволюционной библеистики исследованием эсхатологии в посланиях апостола Павла занимался Н. Н. Глубоковский[1], работы которого можно взять за основу для дальнейшего исследования с учетом новых фактологических данных и возникших в последнее время различных подходов к Священному Писанию, а также обусловленных современностью мировоззренческих установок. Однако Н. Н. Глубоковский тему Суда Божия затрагивал опосредованно.

[1] *Глубоковский Н.Н., проф.* Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. СПб., 1905. 890 с.

В западной библейской науке теме Суда Божия в посланиях апостола Павла посвящено много работ. До недавнего времени довлело протестантское понимание оправдания верой и Суда Божия согласно делам и большинство трудов, в особенности немецких ученых, находились в традиции лютеранского богословия. Исследования были сосредоточены, прежде всего, на анализе послания апостола Павла к Римлянам, в контексте которого ставился вопрос о том, как соотносится учение об оправдании верой (Рим. 3:21-31) с учением о Суде Божием в соответствии с делами (Рим. 2:6-16). Это стало основной темой дискуссий среди исследователей. Многие современные комментаторы предлагают считать Суд Божий в Рим. 1:18 – 3:20 как всеобщее обвинение и вменение ответственности всем людям перед осуждающим Судом.

Вопрос приобрел новый характер в связи с появлением в богословской научной среде так называемого «нового взгляда на Павла». Его представитель Дж. Данн[2] отмечает, что одним из ключевых возникших вопросов является необходимость прояснить, как соотносятся настоящее и будущее оправдание, как идея оправдания верой соотносится с последним судом «по делам» в рамках иудейского богословия и богословия ап. Павла. Дискуссии относительно данного вопроса продолжаются и в XXI веке. Для православного исследователя возникает вопрос: является ли это напряжение при исследовании богословия ап. Павла проблемой только западного богословия? Или эта напряженность объективно существует в самом богословии ап. Павла?

Н. Райт часто говорит, что оправдание у апостола Павла звучит как приговор в настоящем времени на основе веры человека[3], который соответствует приговору будущему на основе всей прожитой жизни человека. Таким образом, оправдание для человека происходит в два этапа: в

---

[2] *Dunn J. D. G.* The new perspective on Paul. Tubingen: Mohr Siebeck, 2005. 539 p.; *Dunn J. D. G.* The theology of Paul's letter to the Galatians. New York: Cambridge University Press, 1993. 161 p.; *Dunn J. D. G.* Romans 1-8. Dallas: Word, Incorporated, 2002. 513 p.; *Dunn J. D. G.* Romans 9-16. Dallas: Word, Incorporated, 2002. 513 p.

[3] *Wright N. T.* Romans: Part One, Chapters 1–8. Paul for Everyone. Louisville: Westminster John Knox, 2004. 614 p.; *Райт Н. Т.* Апостол Павел и верность Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2018. Т. 2. 790 с.

момент обращения к вере и на Страшном суде. В связи с отсутствием консенсуса в западной библеистике трудно объяснить, как оправдание верой согласуется с последним судом в соответствии с делами в богословии апостола Павла. Взаимосвязь между идеей окончательного оправдания и оправдания в настоящем и прошлом до сих пор не получила удовлетворительного обсуждения в исследовательской литературе по наследию апостола Павла. Возникают также вопросы заслуженной похвалы и моральной свободы, а также вопрос, насколько модель «долга» приложима к Богу.

Исследователи предполагают, что напряженность между разными темами в посланиях возникает из-за того, что апостол Павел сохраняет иудейские понятия и представления о суде, которые противоречат содержанию его богословия. В посланиях, с одной стороны, явно прослеживается влияние языка иудейского богословия, когда речь идет о божественном суде в контексте апокалиптической тематики, с другой стороны, можно отметить особенности греко-римской аргументации.

Так, например, в контексте разбора судебной тематики в посланиях к Коринфянам рассматриваются вопросы относительно спасения от огня (1 Кор. 3:10-15), всеобщей похвалы (1 Кор. 4:1-5) и ее соотнесение с идеей воздаяния согласно делам (2 Кор. 5:10; Рим. 2:6). Однако первые главы послания чаще всего рассматриваются как отдельный блок, в котором тема Суда соотносится с апологией апостолом Павлом своего апостольского достоинства[4]. Такие исследователи, как Д. Кук[5], К. Л. Йингер[6], Дж. Р. Коулсон[7] в своих работах дают ответ на вопрос о том, какова риторическая функция темы Суда Божия, и как соотносятся между собой риторический и

[4] *Bitner B. J.* Paul's Political Strategy in 1 Corinthians 1-4 Constitution and Covenant. New York: Cambridge University Press, 2015. 365 p.; *Long F. J.* Ancient Rhetoric and Paul's Apology The Compositional Unity of 2 Corinthians. New York: Cambridge University Press, 2004. 312 p.

[5] *Kuck D. W.* Judgment and Community Conflict: Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Corinthians 3:5–4:5. Leiden: Brill, 1992. 318 p.

[6] *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. New York: Cambridge University Press, 1999. 318 p.

[7] *Coulson John R.* The Righteous Judgment of God: Aspects of Judgment in Paul's Letters. Eugene (OR): Wipf & Stock, 2016. 208 p.

теологический мотивы данной тематики в посланиях апостола Павла. На данный момент существует много исследований и комментариев, в которых анализируется риторическая модель апостола Павла в первом послании к Коринфянам и к Фессалоникийцам. В этой связи решался вопрос, насколько апостол Павел идейно был зависим или независим от иудейской и античной традиции. Однако самостоятельного освещения тема Суда Божия по посланиям к Коринфянам не получила.

В некоторых современных комментариях риторический подход интерпретации посланий имеет крайний характер, когда исследователи пытаются за эсхатологической тематикой увидеть только политический конфликт апостола Павла с различными представителями христианской общины. В этой связи весьма популярным является исследование истории, например, политической борьбы в Коринфе, что само по себе является положительным моментом в рамках всестороннего изучения послания. Однако односторонняя сосредоточенность на политической истории борьбы различных партий и перенос этой истории во взаимоотношения апостола Павла с различными партиями внутри христианской общины ведет к однобокости самого исследования и, более того, к уходу и потере богословского смысла тезисов апостола Павла.

На сегодняшний день в библейской науке послания рассматриваются в контексте социальных и культурных отношений людей во время проповеди апостола Павла. Исследователи делают акцент на риторическом значении послания и утверждают, что полемика апостола Павла была направлена, прежде всего, против социального, этнического и религиозного разделения между иудеями и язычниками в христианской среде, а также против представления иудеев о своем преимущественном положении по сравнению с язычниками на Божественном Суде.

На фоне различных подходов к рассмотрению судебной тематики в посланиях апостола Павла важным является традиционный нравственный подход, характерный в большей части для святоотеческих комментариев.

Святые отцы рассматривают тезисы апостола Павла чаще всего в контексте новозаветной проповеди Христа и библейской антропологии. Линию святых отцов продолжают и развивают многие современные комментаторы (Г. Фи[8], Э. Тисельтон[9], Дж. Физмаер[10] и др.).

Большой интерес представляет эсхатологический подход, в рамках которого решаются следующие вопросы о том, какую богословскую цель преследует апостол Павел помимо самозащиты и нравственного предостережения в контексте темы Суда Божия. В рамках данного подхода можно выделить работы Д. Лакенсмейера «Эсхатология первого послания к Фессалоникийцам» (2009)[11]; М. Эрни «Судебный язык и мотив дня Господня во Втором Послании к Фессалоникийцам и их влияние на смысл текста» (2011)[12], Д. Фэриси «День Господень в первом послании к Фессалоникийам: Новозаветное экзегетическое исследование 1-го послания к Фессалоникийцам со ссылкой к Павлу и использованию им мотива Дня Господня»[13]; Н. Т. Райт «Павел и верность Бога. Том 2» (2018)[14]; С. Тоуза «Внезапность и знамения: эсхатология в 1 и 2 Фессалоникийам» (2024)[15]. Суд Божий в Павловых посланиях ассоциируется с типичным ветхозаветным выражением «День Господень», которое в иудейской ветхозаветной традиции обозначало начало Суда Божия с наступлением мессианской эпохи в целом. Для апостола Павла выражения «день Господень» и «день Христов» были синонимичными понятиями и в основном указывали на наступление последних времен. В связи с этим многие исследователи отмечают

---

8 *Fee G. D.* Galatians: Pentecostal Commentary. Dorset (UK): Deo, 2007. 262 p.; *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2009. 580 p.; *Fee G.* The First Epistle to the Corinthians. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. 880 p.

9 *Тисельтон Э.* 1 Коринфянам / пер. с. англ. С. Калюжного. Черкассы: Коллоквиум, 2016. 680 с.

10 *Fitzmyer J. A.* First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven: Yale University, 2008. 660 p.; *Fitzmyer J. A.* Romans: A new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008. 793 p.

11 *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. Guttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. 478 p.

12 *Aernie M.* Forensic language and the day of the Lord motif in Second Thessalonians 1 and the effects on the meaning of the text. Eugene: Wipf & Stock, 2011. 250 p.

13 *Faricy D.* The Day of the Lord in 1 Thessalonians: a New Testament exegetical study of 1 Thessalonians with reference to Paul and his use of the Day of the Lord motif. Newtown: Moore Theological College, 2017. 221 p.

14 *Райт Н. Т.* Павел и верность Бога. Т. 2. / пер. Н. Холмогоровой. Черкассы: Коллоквиум, 2018. 789 с.

15 *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. Edinburgh: The University of Edinburgh, 2019. 339 p.

небольшую разницу между Павловой концепцией Суда Божия и концепцией Суда Божия, характерной для иудейской эсхатологии. Однако, если сравнивать внешнюю форму, то богословский язык апостола Павла является более сдержанным по сравнению с языком иудейской апокалиптики. Целью Суда Божия по посланиям апостола Павла, согласно мнению большинства комментаторов, является воздаяние каждому по его делам, совершенным во время земной жизни, как с положительным, так и с отрицательным результатом.

Существуют работы, посвященные теме Суда Божия по посланиям апостола Павла, в которых отдельно разбираются вопросы об объекте и субъекте, основаниях, действии, результате Суда Божия и функции отдельных отрывков для анализа послания в целом[16].

Источники исследования.

В качестве основных источников в работе используются тексты посланий апостола Павла к Коринфянам и к Фессалоникийцам. К ранним посланиям ап. Павла можно отнести те, которые были написаны в период миссионерских путешествий ап. Павла. Однако для анализа выбираются послания к Коринфянам и к Фессалоникийцам. Выбор этих посланий обусловлен хронологическими и географическими рамками (см. ниже), а также общей тематикой, – это, прежде всего, обрамляемые разными богословскими темами и рассуждениями нравственные увещания, побуждающие коринфских и фессалоникийских христиан к активной христианской позиции и к нравственному подвигу, апология апостола Павла своего собственного апостольского достоинства, которая необходима была прежде всего самим христианам в Фессалониках и в Коринфе, тема Парусии, воскресения и др. Послание к Римлянам, в котором наиболее подробно представлена тема Суда Божия, в работе учитывается частично в случаях необходимости проведения сравнительно-сопоставительного анализа

[16] *Macfadden K. W.* Judgment according to works in the epistle to the Romans. Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, 2011. 245 p.

параллельных мест, которые имеются в посланиях к Коринфянам и к Фессалоникийцам. Однако в полноценном формате послание к Римлянам в работе не рассматривается, поскольку в нем иные по сравнению с посланиями к Коринфянам и к Фессалоникийцам задачи, темы и рассматриваемые проблемы.

Греческий текст посланий цитируется по изданиям Nestle-Aland (28-е изд.), а также используется издание византийского текста М. А. Робинсона и У. Пиерпонта. В работе при анализе конкретных стихов используется церковнославянский перевод посланий апостола Павла. В качестве основных русских переводов используются синодальный перевод и перевод еп. Кассиана (Безобразова), К. П. Победоносцева, М. П. Кулакова, современный перевод РБО и другие переводы.

Для рассмотрения и анализа ветхозаветных текстов используются Масоретский текст, представленный изданием Biblia Hebraica Stuttgartensia, текст Септуагинты в издательстве А. Ральфса также используются русские переводы Священного Писания Ветхого Завета. Среди русских переводов в работе особое внимание уделяется Синодальному переводу, переводу П. А. Юнгерова, современному переводу РБО и др.

В качестве дополнительных иудейских источников для исследования контекста мысли апостола Павла рассматриваются:

- Иудейские Апокрифы, в числе которых книга Еноха в переводе свящ. А. Смирнова, Заветы двенадцати патриархов, Псалмы Соломона, Книга Юбилеев, Апокалипсис Варуха в переводе Ю. Н. Аржанова, Апокалипсис Илии в редакции Е. В. Витковского;
- Кумранские рукописи: Устав общины, Устав войны, Благодарственные гимны;

В качестве дополнительных христианских источников для экзегетического анализа посланий апостола Павла рассматриваются:

- богословские труды, в которых косвенным образом рассматриваются отрывки посланий апостола Павла, и отдельные

экзегетические вопросы, касающиеся темы Суда Божия в контексте других богословских тем, таких святых отцов, как свт. Григорий Богослов, свт. Василий Великий, свт. Григорий Нисский, преп. Максима Исповедника, преп. Марк Подвижник, блж. Августин, свт. Марк Эфесский и другие;

- святоотеческие комментарии на послания апостола Павла Оригена, свт. Иоанна Златоуста, свт. Амвросия Медиоланского, прп. Ефрема Сирина, свт. Кирилла Александрийского, блж. Феодорита Кирского, блж. Иеронима Стридонского, блж. Феофилакта Болгарского, свт. Феофана Затворника.

В качестве общих трудов по теме Суда Божия в ранних посланиях апостола Павла используются работы следующих авторов: Н. Н. Глубоковского «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу» и другие его труды, Э. П. Сандерса «Павел, закон и еврейский народ», «Павел и палестинский иудаизм», Дж. Данна «Новый взгляд на Павла» и другие его работы, Н. Т. Райта «Апостол Павел и верность Бога», Дж. Мартина «Последний Суд в протестантском богословии», Ф. Уотсона «Павел, иудаизм и язычники. Социологический подход» и др.

В качестве наиболее близких по замыслу к настоящей работе можно отметить работы таких авторов как Д. Кук, К. Л. Йингер, К. Маккфаден, Д. Лакенсмейер, М. Эрни, Д. Фэриси, Н. Т. Райт, С. Тоуз, свящ. А. Раздоров «Совесть как антропологическая категория в посланиях апостола Павла (1, 2 Кор. и Рим.)».

Комментарии и исследования по посланиям к Коринфянам таких авторов, как Д. У. Кук, Тисельтон Э., К. К. Барретт (1968), Ф. Ф. Брюс (1971), Г. Фи (1988), Дж. А. Физмайер (2008), Ч. Ходж (2000), Р. А. Хорсли (1998), У. Шмитальс (1971), К. Кинер (2005), Г. Тайссен (1982), Л. Л. Уэлборн (1987), Б. Дж. Битнер (2015), Р. К. Хьюз (2004), Э. Тисельтон (2017)

Комментарии и исследования по посланиям к Фессалоникийцам таких авторов, как Тиров Ф., свящ., Ф. Ф. Брюс (1982), Э. А. Бест (1972), Р. А. Джеввет (1986), Р. С. Блайт (2008), Дж. У. Элиас (1995), Г. Фи (2009), У.

Хендриксен (1955), Р. Ленски (1946), Г. К. Бил (2003), Т. А. Брукинс (2021), Дж. Данн (1993), Дж. Баркли (1993), А. Дж. Малерб (1983-2000), Дж. А. Вейма (2014), Ф. Хьюз (1989), Д. Мартин (1995), М. Дж. Менкен (2002), К. Р. Николл (2004), Д. Дж. Стивенс (1976), М. Тэйлор (2016), Э. Тисельтон (2011), Ч. А. Ванамэйкер (1990)

Цель исследования – выявить значение темы Суда Божия в богословии апостола Павла и установить её возможную взаимосвязь с иудейской традицией и античной письменностью.

Задачи исследования:

1. Рассмотреть и проанализировать историю исследования темы Суда Божия по ранним посланиям апостола Павла, учитывая исследования послания к Римлянам, содержащего наиболее систематическое учение о Суде Божием, а также меодологию исследования.

2. В контексте судебной тематики проанализировать терминологические особенности в Священном Писании Ветхого Завета по традиции Септуагинты в сравнении с Масоретской традицией и новозаветной письменностью, а также проанализировать понятие Суда Божия в книгах Священного Писания Ветхого и Нового Завета, в памятниках поздней иудейской письменности и в греко-римской античной литературе.

3. Выделить отрывки для рассмотрения и анализа темы Суда Божия в посланиях апостола Павла к Фессалоникийцам, проанализировать лексические, риторические, тематические и богословские особенности.

4. Выделить отрывки для рассмотрения и анализа темы Суда Божия в посланиях апостола Павла к Коринфянам, проанализировать лексические, риторические, тематические и богословские особенности.

Объект исследования – эсхатология апостола Павла в контексте Священного Писания, поздней иудейской традиции и античной письменности.

Предмет исследования – тема Суда Божия в богословии апостола Павла.

Хронологические рамки исследования ограничиваются вторым и третьим миссионерскими путешествиями ап. Павла (около 50-54 гг. по Р.Х.).

Географические рамки исследования ограничены Восточной частью Римской империи (включая Грецию). Вне зависимости от того, где в тот момент находился ап. Павел, выбраны христианские общины (адресаты посланий), находившиеся в пределах исторической Эллады (провинции Ахаия и Македония).

Теоретико-методологическая база диссертации.

В рамках данного исследования предполагается использование следующих методов:

1. При исследовании могут применяться несколько формальных подходов, относящихся к филологическому анализу такие, как

- лингвистический подход, при котором отдельные термины рассматриваются в словаре и в контексте всего Священного Писания;
- антропоцентричный подход, при котором рассматриваются особенности использования терминов в той или иной библейской книге; трансформационный подход, при котором рассматриваются изменения значений терминов;
- дистрибутивный метод учитывает все контексты того или иного слова и выявляет оригинальность словоупотребления в той или иной библейской книге, используется частично;
- контекстологический анализ используется частично при выявлении минимального (в объеме фразы), развернутого (в объеме стиха) и расширенного (в объеме главы) контекста того или иного термина, а также при рассмотрении темы Суда Божия в посланиях апостола Павла от частного к общему;
- сравнительный (интертекстуальный) метод позволяет выявлять в посланиях апостола Павла аллюзии на Ветхий Завет, а также установить возможную взаимосвязь посланий апостола Павла с

иудейской письменностью периода Второго Храма и античной письменностью.

2. Нравственный метод используется для выявления нравственных выводов исходя из соотнесения евангельского учения и контекста исторической ситуации и тенденций в обществе, которые оказывают влияние на жизнь христианской общины.

3. Социально-научный анализ предполагает исследование общества и его политический, культурных и религиозных тенденций, в контексте которых существует христианская община, а также анализ внутренних проблем христианской общины, обусловленные этими тенденциями.

4. Риторический анализ, который используется для определения значения того или иного отрывка в ранних посланиях апостола Павла, адресованных к конкретным христианским общинам в конкретной исторической и культурной обстановке. В рамках данного исследования риторика рассматривается как инструмент, позволяющий понять отдельные части текста послания. Однако риторический подход в целом не является основным методом данной работы.

5. Анализ аргументации, который предполагает анализ аргументов апостола Павла, их последовательности и филологических особенностей, для утверждения того или иного богословского тезиса или нравственного увещания.

6. Дискурсивный анализ – выявляет социальный контекст, взаимосвязь языка послания с политическими, религиозными и мировоззренческими факторами в жизни конкретной христианской общины.

7. Эсхатологический анализ выявляет эсхатологические темы и идеи в текстах посланий апостола Павла и их интерпретации в исследованиях, а также особенности текста, такие как образы и метафоры, особенности терминологии, фразеологии апостола Павла.

8. Богословский анализ предполагает тесную взаимосвязь богословия апостола Павла с вероучением Церкви и святоотеческой

традицией толкования Священного Писания в контексте сотериологического подхода к изучению Священного Писания в контексте сотериологического подхода к изучению Священного Писания.

9. Богословский синтез используется для сведения всех полученных результатов в процессе исследования и выявления места и значения темы Суда Божия в богословии апостола Павла и ее места в контексте богословских идей библейской и межзаветной письменности.

Гипотезы исследования.

1. Учение апостола Павла о Суде Божием является не результатом исторического развития апокалиптических идей иудаизма периода Второго Храма, а по существу новой концепцией, появление которой обусловлено Евангельской проповедью.

2. В посланиях апостола Павла характерно понимание Божественного Суда как эсхатологического, предпосылки к которому создаются в настоящем времени.

3. Тема Суда Божия имеет: а) только обусловленный характер, т.е. выполняет риторическую функцию для раскрытия других богословских идей или применительно к той или иной практической ситуации в конкретной общине; б) имеет как обусловленный, так и самостоятельный характер для определения догматической истины Суда Божия как таковой.

4. Некоторые, на первый взгляд, кажущиеся четкими формулировки апостола могут выполнять лишь риторическую задачу или педагогическую задачу с учетом уровня духовного роста отдельных христиан в частности и христианских общин в целом.

Научная новизна исследования.

В работе проводится разностороннее освещение требующих отдельного анализа богословских и экзегетических вопросов, касающихся темы Суда Божия по ранним посланиям апостола Павла в контексте новозаветной эсхатологии, а также дополнение и систематизация подходов и

решений этих вопросов с учетом святоотеческой традиции и данных современной библейской науки.

В работе доказывается, что концепция Суда Божия у апостола Павла имеет влияние ветхозаветных идей в особенности в их «революционном» виде, представленных в Новозаветной керигме, при этом лишь формально сочетается с поздне-иудейскими и эллинистическими представлениями и идеями.

Теоретическая и практическая значимость работы.

В настоящее время тема Суда Божия по ранним посланиям апостола Павла может изучаться на стыке богословия, религиоведения, антропологии. Материалы, полученные в ходе исследования, могут быть использованы для расширения курсов изучения посланий св. ап. Павла, а также при составлении комментариев и публикаций разных жанров. Методология исследования может быть использована при рассмотрении других тем библейского богословия. Кроме того, рассматриваемая тема позволяет использовать междисциплинарный подход, поскольку она помимо своего библейско-богословского значения охватывает духовно-нравственную сферу жизни человека.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. Обсуждая вопросы Суда Божия, апостол не придерживался языка твердых догматических формулировок, но многообразно излагал Евангелие в зависимости от ситуации, проблематики и духовно-нравственных запросов в конкретной христианской общине, в связи с чем можно утверждать об относительном характере богословия Суда в посланиях апостола Павла.

2. Суд Божий по посланиям апостола Павла принципиально отличается от человеческого суда, в связи с чем можно говорить о неуместности сведения его (Суда) к юридическим категориям.

3. Субъектом Суда в посланиях всегда выступает Христос, в свете чего можно говорить об определённом векторе понимания апостолом Павлом пророческих текстов Ветхого Завета.

4. Тема Суда Божия в посланиях тесно связана с мотивами Дня Господня и Парусии и имеет эсхатологический характер, а настоящая жизнь христиан в условиях восприятия Евангелия, гонений, конфликтов воспринимается как предвосхищение эсхатологического Суда, основанием для которого являются, прежде всего, внутренние мотивы человека, а не внешние действия.

5. Основной мотив Суда Божия по ранним посланиям апостола Павла – исход из состояния «угнетения», из «рамок», – к свободе быть чадами Божиими, а не получение наказания. Наказание и гибель человека является результатом его свободного выбора и отказа от отношений со Христом.

6. В свете эсхатологии в Ветхом Завете можно говорить о переосмыслении в посланиях ап. Павла некоторых ветхозаветных идей, о чем могут свидетельствовать перефразы в посланиях ветхозаветных цитат, которые ап. Павел использует в варианте Септуагинты, и употребление этих цитат в определённом контексте.

7. Тема Суда Божия с эсхатологическими идеями в иудейской письменности периода Второго Храма в посланиях ап. Павла имеет скорее формальные сходства.

8. Сходства с античной риторикой в посланиях ап. Павла имеют условный характер. Можно утверждать, что апостол не использовал формы и правила античной риторики, хотя и был с ними знаком и потенциально мог ими профессионально оперировать.

Апробация результатов исследования.

Основные положения диссертации получили отражение в докладах:

1. Ерёмин М., чтец. Значение Ветхого Завета для раскрытия темы Суда Божия в послании св. апостола Павла к Римлянам (1:18-3:20) // Экзегетика и герменевтика Священного Писания: Материалы студенческой конференции весна-осень. 2016. №1. С. 61-95.

2. Ковшов Михаил Всеволодович, Ерёмин Михаил, священник. Учение о Втором пришествии Христовом в 1-м послании св. ап. Павла к

Фессалоникийцам (1 Фес. 5, 1–11): опыт богословско-экзегетического комментария // Библейские схолии: научный журнал / Московская духовная академия. Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2020. № 1 (1). С. 113-132

3. Ковшов Михаил Всеволодович, Ерёмин Михаил Константинович, священник, Тодиев Александр Александрович, священник. Учение о Суде Божьем над язычниками в послании святого апостола Павла к Римлянам (Рим. 1, 18–32): опыт богословско-экзегетического комментария // Библейские схолии: научный журнал / Московская духовная академия. Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2022. № 1 (2). С. 22-50.

4. Михаил Ерёмин, иерей. Осуществление Суда Божия по первому посланию к Коринфянам: экзегетический анализ 1 Кор. 3:10-15 // Хризостом. № 4(4). С. 9-21.

5. Михаил Ерёмин, иерей. Использования и значения термина καρδία в Септуагинте и в посланиях апостола Павла // Хризостом. Краснодар, 2023. № 4(8). С. 9-35.

6. Ерёмин М., иер. Служение апостолов в контексте учения о Суде Божием по первому посланию апостола Павла к Коринфянам (1 Кор. 4:1-5): экзегетические подходы // Вопросы богословия. 2024. № 2 (12). С. 24–43. Кроме того, работа была апробирована автором на студенческих межвузовских конференциях[17].

[17] 1. Тема Суда Божия в контексте нравственного учения апостола Павла по его посланию к Римлянам (Рим. 12:19-21) // XV международная научно-богословская конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», 5-6 февраля, 2020 г.; 2. «Спасение «как бы из огня»: экзегетический анализ 1 Кор. 3:10-15» // «Международная научно-практическая богословская конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания в свете православного Предания» (осенняя сессия), 9–10 ноября 2022 г. URL: https://www.bible-mda.ru/programma-konferencii-ekzegetika-i-germenevtika-svyashhennogo-pisaniya-mda-9-10-noyabrya-2022-goda/programma-konferencii-9-10-noyabrya-2022/; 3. Обнаружение сердечных намерений как результат Суда Божия: экзегетический анализ 1 Кор. 4:1-5 // Всероссийская научно-практическая богословская конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», 17-18 мая 2023 г.; 4. «Тайна» как эсхатологическое понятие в послании апостола Павла к Римлянам // «Международная научно-практическая богословская конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания в свете православного Предания» (осенняя сессия), 13–14 ноября 2024 г. URL: https://www.bible-mda.ru/programma-konferencii-ekzegetika-i-germenevtika-svyashhennogo-pisaniya-v-svete-pravoslavnogo-predaniya-v-mda-13-14-noyabrya-2024-goda/; 5. Вопросы Суда Божия в толкованиях святителя Иоанна Златоуста на послания апостола Павла к Коринфянам // II Иоанно-Златоустовские чтения на тему «Человек, Церковь и общество: богословие, наука и педагогика». г.

Структура работы.

Работа состоит из введения, четырех глав, заключения и списка использованной литературы.

В Введении обосновывается актуальность темы, дается характеристика степени ее научной разработанности в исследованиях, определяются цель, задачи, объект, предмет и методы исследования, формулируются гипотезы исследования и научная новизна, указывается теоретическо-практическая значимость работы. В первой главе дается историографический обзор научной литературы по теме, а также подробно определяются методы и подходы исследования. Во второй главе проводится анализ терминологии, связанной с судебной тематикой, а также рассматривается тема Суда Божия в ветхозаветной и новозаветной литературе, в иудейских источниках периода Второго Храма и в античной письменности. В третьей главе проводится исследование риторического и богословского аспектов темы Суда Божия в посланиях к Фессалоникийцам. В четвертой главе проводится исследование риторического и богословского аспектов темы Суда Божия в посланиях к Коринфянам. В Заключении формулируются основные выводы по главам работы.

Краснодар: Екатеринодарская Духовная семинария, 25 ноября 2025 г. URL: https://edskuban.ru/v-ramkah-prazdnovaniya-aktovogo-dnya-ekaterinodarskoj-duhovnoj-seminarii-sostoyalis-ii-ye-ioanno-zlatoustovskie-chteniya/; 6. Значение Суда Божия в свете человеческих суждений о проповеди апостола Павла (1 Кор. 4:3-5; 2 Кор. 4:2) // «Международная научно-практическая богословская конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания в свете православного Предания» (осенняя сессия), 26–27 ноября 2025 г. URL: https://www.bible-mda.ru/programma-konferencii-ekzegetika-i-germenevtika-svyashhennogo-pisaniya-v-svete-pravoslavnogo-predaniya-v-mda-26-27-noyabrya-2025-goda/.

ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ ТЕМЫ СУДА БОЖИЯ ПО ПОСЛАНИЯМ АПОСТОЛА ПАВЛА

1.1. История изучения темы Суда Божия по посланиям апостола Павла в русской богословской традиции

В рамках изучения темы Суда Божия по посланиям апостола Павла кратко следует сказать о догматических системах, которые были составлены в русской богословской науке XIX в. такими авторами как митр. Макарий (Булгаков), еп. Сильвестр (Малеванский), прот. Н. Малиновский, архиеп. Филарет (Вознесенский). В этих послания апостола Павла рассматриваются сугубо работах в рамках догматического подхода наряду с другими местами из Писания и трудов святых отцов для подтверждения той или иной догматической мысли. Элементом экзегезы является использование того или иного отрывка послания в определенном контексте: а) учение о частном суде и б) учение об общем суде. Однако такой подход является в большей степени схоластическим, в рамках которого полноценное исследование темы Суда Божия не представляется возможным.

Святитель Феофан Затворник при рассмотрении посланий апостола Павла использует формат комментария, при этом проводит филологический анализ отдельных слов и выражений. Все введения к посланиям рассматривают вопросы авторства, адресатов, повода к написанию, целей и задач, приводится деление текста по содержанию. После каждого введения автор приступает к изъяснению послания, в тексте которого почти всегда выделяет преамбулу, догматический и нравственный отделы. Рассматривая стих за стихом, экзегет прежде всего останавливается на выявлении буквального смысла. Он цитирует комментаторов святителя Иоанна Златоуста, блаженного Феодорита, Экумения, Амвросиаста, блж. Иеронима, блж. Августина и делает собственные богословские и нравственные выводы, которые в одних случаях соотносятся с выводами предыдущих комментариев святых отцов, в других случаях бывают оригинальными. В рамках темы Суда

Божия он говорит о том, что Праведный Суд Божий превосходит то, что кажется справедливым по человеческому рассуждению, и имеет другие, непостижимые для людей основания, и не должно почитать Бога несправедливым, если Он наказывает тогда, когда неправда людей проявляет правду[18]. Святой Феофан Затворник также считает, что миловать грешников, пока не было принесено удовлетворение, не допустила бы правда Божия[19]. Теперь же «Бог милует праведно, ибо правда Его удовлетворена смертью Единородного Сына Божия»[20]. Такой взгляд находится под некоторым влиянием юридической теории искупления. Комментарии свт. Феофана являются одним из базовых источников для данной работы, поскольку они являют собой пример сочетания научного подхода с учетом данных, имеющихся в XIX веке, и Предания Церкви.

В подобно ключе – в формате комментариев рассматривают послания апостола Павла архиеп. Никанор (Каменский)[21], про. М. Херасков[22], Н. П. Розанов[23], К. Н. Фаминский[24], архиеп. Филарет (Гумилевский)[25]. Данные комментарии для работы являются полезными в области филологического и исторического анализа посланий. Однако богословские темы в посланиях ап. Павла не исследуют, в виду своего формата.

Вопрос о сопоставлении темы оправдания и суда решается в работе В. Н. Мышцына, который занимался сравнительным анализом значений терминов в посланиях апостола Павла и в греческой письменности, делая вывод об ошибочности присвоения апостолу Павлу античного юридизма, с

---

[18] *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Римлянам (Главы 1-8). М.: Правило веры, 2006. С. 264-265.

[19] Там же. С. 231.

[20] Там же. С. 73.

[21] *Никанор (Каменский), архиеп.* Толковый Апостол: в 3-х частях. Ч. 2. СПб.: Синодальная типография, 1904. 548 с.

[22] *Херасков М., прот.* Послания апостольские и Апокалипсис: Истолковат. Обозрение. Владимир на Клязьме: Н. А. Парков, 1907. 516 с.

[23] *Розанов Н. П.* Толкование на послание к Римлянам // Толковая Библия. Стокгольм, 1987. Т. 10. С. 401-519; *Розанов Н. П.* Толкование на послания на послания ап. Павла (1 Кор. – Кол.) // Толковая Библия. Стокгольм, 1987. Т. 11. С. 1-323.

[24] *Фаминский К. Н.* Толкование на послания к Фессалоникийцам // // Толковая Библия Т. 11. Стокгольм, 1987. С. 325-374.

[25] *Филарет (Гумилевский), архиеп*. Опыт объяснения на послание апостола Павла к Галатам. Чернигов: Ильинский монастырь, 1862. 175 с.

одной стороны; с другой стороны, разбирая выражение «дело закона» в посланиях апостола Павла, он противопоставляет его «закону веры» условно, определяя «веру закона» не как возникающее чувство собственного бессилия и соответственно искание помощи Божией и ожидание вместо Суда милосердия, а как мотив к напряжению воли. Соответственно вера, по Мышцыну, это состояние не бессилия, а силы и энергии[26]. Следовательно, совершенно по-другому, в отличии от ранней протестантской традиции рассмотрения темы Суда и оправдания, можно решать вопрос об основании Суда Божия по посланиям апостола Павла. Хотя ветхозаветный закон основан на идее строгого воздаяния и самодеятельности человека, в новом завете стремление праведности – это прежде всего поиск человеком нового завета с Богом[27]. Согласно Мышцыну, явление праведности Божией без заслуг человека по милости Божией в послании апостола Павла к Римлянам – это тайна воли Божией; это явлением сопровождаю «гнев» и «любовь»[28]. Следствием этой праведности должно стать «примирение» (καταλλαγή) (Рим. 5:10)[29]. Таким образом, исследование В. Мышцына, хотя и не освещает полностью тему Суда Божия, однако является полезным для решения некоторых частных вопросов в контексте этой темы. В. Мышцын уходит от крайностей законничества иудаизма, юридизма античности и от идеи пассивной праведности в протестантской среде.

Выдающимся российским исследователем жизни и посланий апостола Павла в рамках русской библейской науки был Н.Н. Глубоковский, который также не исследует тему Суда Божия специально, однако в его работах есть много точек соприкосновения с этой темой. Главным его трудом по богословию апостола Павла является «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу». В контексте темы Суда интерес

---

[26] *Мышцын В.* Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад, 1894. С. 18.
[27] Там же. С. 54-55.
[28] Там же. С. 87-89.
[29] Там же. С. 127.

представляет первая книга этой работы[30]. Н. Н. Глубоковский рассматривает тему Суда Божия косвенно в контексте эсхатологического учения апостола Павла в сравнении с иудейской традицией. Он пишет, что «иудейская праведность покоилась на строгом и неразрывном возмездии… воздаяние сопровождает всякий этический акт[31]. Надежда на будущее вознаграждение прямо пропорциональна количеству заслуг. Глубоковский Н. Н. утверждает, что учение о бессмертии в иудейском богословии не имело строгой догматической важности, и идея посмертного воздания не имеет систематического характера[32]. В этом он не согласен с взглядом П. А. Юнгерова, который в своей работе «Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни», изданной в 1887 г. подробно анализирует все разделы Ветхого Завета, последовательно анализируя ветхозаветные тексты на наличие идеи воздания в загробном мире[33]; а в другой работе под названием: «Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения» П. А. Юнгеров детально анализирует богословие Псалтири, уделяя внимание теме воздаяния, главным образом посмертного в главе под названием: «учение о загробной жизни»[34]. Исследования П. А. Юнгерова в данной работе подробно не рассматриваются, поскольку имеют лишь косвенное отношение к теме нашей работы.

Согласно Н. Н. Глубоковскому «номизм» (т.е. законничество), достиг высокого уровня в иудейской среде, так, что он хотя и основанный на чувстве любви, стал заключаться в частных обрядах, и не касается того, что человек должен думать и чувствовать[35]. Таким образом, закон стал иметь строго юридический характер. Далее Глубоковский касается вопросов смерти

---

30 См. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. СПб., 1905.

31 Там же. С. 456.

32 Там же. С. 460.

33 См.: *Юнгеров П. А.* Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Киев: Пролог, 2006.

34 См.: *Юнгеров П. А.* Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. Киев: Пролог, 2006. С. 154-174.

35 . *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. СПб., 1905. С. 465.

и воскресения, которые имеют косвенное отношение к теме Суда. Он пишет, что власть смерти имеет относительный характер, причиной смерти является грех, соответственно победа над грехом означает победу над смертью, что за собой подразумевает воскресение[36], которое проф. Глубоковский называет «антропологической эсхатологией»[37]. Сравнивая иудейское богословие и богословие апостола Павла, проф. Глубоковский говорит об относительности идеи воскресения и абсолютном характере закона в иудаизме и об относительности закона и абсолютном характере идеи воскресения у апостола Павла[38]. Апостол Павел исходит из убеждения о суетности и бесплотности человеческих усилий (Рим. 7 гл.)[39], вследствие чего необходимо внешнее воздействие., которое «требует всецелого внутреннего восприятия»[40]. Человек получает праведность не из-за своих заслуг, а потому что человеку это необходимо, чтобы сохранить общение с Господом. Жизнь, согласно проф. Глубоковскому, – это не награда, а «неотлучное действие веры…»[41]. Для фарисейства же жизнь – это благоприятная обстановка, удовлетворяющая юридическим запросам праведности, а блаженство мыслится как соучастие с Избавителем в его победах[42]. Далее, говоря о результате Суда, проф. Глубоковский обращает внимание на отрывки 2 Кор. 5:10; 2 Кор. 4:14; 1 Кор. 3:15, 4:3, утверждает, что по мысли апостола Павла о раскрытии наготы (моральной) на Суде перед Богом после смерти[43]. Однако промежуточный посмертный период ожидания последнего Суда завершится «упразднением наготы»[44]. В промежуточном состоянии до Дня Господня плоды искупительного подвига Христа не находят себе «адекватного и всестороннего закрепления среди верующих, и в некотором отношении

---

36 *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. Там же. С. 469.
37 Там же. С. 470.
38 См. Там же. С. 471.
39 Там же. С. 473.
40 Там же. С. 476.
41 Там же. С. 478.
42 Там же. С. 480.
43 Там же. С. 529-531.
44 Там же. С. 532.

являются предметом упования»[45]. Победа над смертью происходит через единение со Христом, без Которого мы обрекаемся на «гибельное томление»[46]. Христианская жизнь означает «этическое качество…» – действительность трансформируется в процессе «благодатного превозмогания верующих»[47]. Глубоковский делает вывод, согласно которому из библейского учения следует, что все зло греховности заключается в устранении от небесного прославления. Получается, что по Глубоковскому, отрицательное воздание – это не внешнее наказание, происходящее по суровому суду карающей воли Божией, а, напротив, все приготовлено самим человеком и есть «естественный плод индивидуального поведения, а дальнейшее происходит из него непосредственно»[48]. Таким образом, Н. Н. Глубоковский, рассматривая тему Суда в связи с сотериологией, попутно разбирает вопросы о мотиве, субъектности и основаниях Суда Божия, решение которых значительным образом расходится с теми решениями, которые приводились в западной библеистике, находящейся по большей своей части в традиции лютеранского богословия.

В рамках темы Суда Божия некоторый интерес представляет статья М. Ф. Оксиюка[49] «Учение апостола Павла об оправдании». В статье не рассматривается специально тема Суда Божия; автор более подробно сосредотачивается на понятии и идее оправдания, которая является тесно связанной с темой Суда, поскольку оказывает влияние на определение мотивов Суда и объекта Суда. Он критикует протестантское понимание глагола δἱκαιόω**,** в декларативном смысле,[50] определяя его значения «делать справедливое», «поступать по норме», такое значение этот глагол имеет в связи с личным объектом. Этот глагол также может выражать и наказание,

---

[45] Там же. С. 537.
[46] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. Там же. С. 544.
[47] Там же. С. 556.
[48] Там же. С. 591.
[49] *Оксиюк М. Ф.* Учение апостола Павла об оправдании // Труды Киевской Духовной академии. Киев. 1914. С. 311-339.
[50] Там же. С. 311-312.

т.е. этот глагол может иметь два основных значения: оправдывать справедливое» и «осуждать неправое». Там, где субъектом выступает нечестивые, этот глагол имеет значение «делаться праведным»; где эта праведность мыслится существующей, этот глагол констатирует ее. Страдательный залог этого глагола будет иметь значение «становиться праведным».

Внимание на объективную сторону оправдания, которая имеет целью восстановить союз между Богом и человеком со стороны Бога через изменение отношение к человеку со стороны Бога. Субъективная сторона оправдания имеет целью восстановить союз между Богом и человеком со стороны человека, т.е. оправдание переносится в область человеческой души, в следствие чего происходят перемены в духовно-нравственной жизни человека[51]. Однако, данная статья не в полной мере раскрывает вопросы, касающиеся темы Суда Божия.

Косвенно темы Суда касается прот. В. Свешников в своей книге «Нравственное благовестие апостола Павла», в частности интерес представляют его размышления относительно послания к Римлянам о нецелостности как общего, так и личного бытия было неизбежно в Ветхом Завете (Рим. 3:12); эта «нецелостность» обусловлена «делами плоти», которые противоположны готовности принять Божественный мир (2 Кор. 5:17). Эта готовность в свою очередь составляет содержание новой духовно-нравственной жизни, основанной на новом христианском самосознании[52]. Косвенно эти тезисы касаются вопроса об основании Суда Божия и значения «дел закона» в процессе Суда Божьего, который активно разбирается в западной библеистике. Прот. В. Свешников использует выражение «квазизрение плоти»[53]. Суд Божий сравнивается с судебной практикой. В отличие от судебной практики, где преступник может ожидать лишь

---

[51] Там же. С. 338-339.

[52] *Свешников В., прот.* Нравственное благовестие апостола Павла. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2018. С. 54-55.

[53] См. там же. С. 77.

ослабление жесткого приговора по смягчающим обстоятельствам, Суд Божий имеет одним из главных своих принципов милосердие[54]. В целом работа прот. В. Свешникова представляет интерес с точки зрения нравственно-психологического рассмотрения темы Суда Божия в посланиях апостола Павла, которое должно получить свое развитие в современном исследовании посланий апостола Павла.

Косвенно к теме Суда относятся работы, посвященные анализу эсхатологии послания к Фессалоникийцам. Например такие, как работа священника Ф. Тирова[55], в которой дается подробный обзор исагогики первого послания к Фессалоникийцам и его разбор по стихам; работа диакона Андрея Парафенюка[56], в которой дается подробный комментарий к первому посланию к Фессалоникийцам; работа Вейго И.[57], в которой детально разбирается вопрос о «катехоне» во втором послании к Фессалоникийцам.

Особый интерес представляет работа священника Алексея Раздорова[58], которая посвящена анализу понятия «совесть» как антропологической категории по посланиям к Римлянам и 1, 2 Коринфянам. В своих разделах, посвященных анализу понятия совести в 1 Кор. 4:1-5; 2 Кор. 4:2 и 5:11; Рим. 2:12-16, данная работа напрямую касается темы Суда Божия, которая рассматривается во взаимодействии с «совестью». В работе автор делает вывод о том, что совесть судит или оценивает поведение человека в соответствии с принятыми нормами. Следствием ее могут быть эмоциональные переживания человека. Однако совести не доступно понимание Божественного Суда, и окончательное воздание человеку

54 Там же. С. 213. Ср. использование терминов מִשְׁפָּט [mišpāṭ] (суд) и חֶסֶד [ḥeseḏ] (милость) в Ветхом Завете в одной связке.

55 *Тиров Ф. И., свящ.* Первое послание святого апостола Павла к Фессалоникийцам: Опыт исагогико-критико-экзегетического исследования. М.: Эл. изд. Перервинской духовной семинарии, 2005. 289 с.

56 *Парафенюк, А., диак.* Первое послание св.ап. Павла к Фессалоникийцам: исагогика, экзегетика, богословие, история толкования. СПб, 2007. 230 с.

57 *Вейго И.* Эсхатологическая тема «katehon» в Священном Писании Нового Завета. СПб., 2008.

58 *Раздоров А., иер.* Совесть как антропологическая категория в посланиях апостола Павла (1, 2 Кор. и Рим.): богословско-экзегетический анализ. Сергиев Посад: Издательство МДА, 2023. 312 с.

принадлежит только Богу как Гаранту эсхатологического Суда[59]. В работе подчеркивается относительный характер оценки и суждения, которые человек делает с помощью своей совести, между тем действие и результат Суда Божия во многих случаях в определенное время моет оставаться тайной. Данное исследование хотя и напрямую не относится к теме Суда Божия, тем не менее является полезным материалом для установления взаимосвязи между эсхатологией и антропологией ап. Павла в сфере учение о Суде Божием.

Таким образом, в отечественной библейской науке в области изучения посланий апостола Павла разбирались учение апостола Павла об оправдании, понятие правды Божией в посланиях апостола Павла, понятие закона и отношения апостола Павла к нему, эсхатология посланий к Фессалоникицам и антропологический аспект учения ап. Павла, который является важным для данного исследования, поскольку один из ключевых вопросов, поднимаемых при исследовании темы Суда в том или ином разделе, является вопрос об объекте Божественного Суда, которым является человек со своей сложной природой и системой мотивации. Указанные темы являются смежными по отношению к теме Суда Божия. Специально тема Суда Божия в ранних посланиях апостола Павла не рассматривалась в отечественной библейской науке не рассматривалась.

1.2. История изучения темы Суда Божия по посланиям апостола Павла в современной западной библеистике

Временные рамки обзора исследований в современной западной библеистике ограничены началом XX века и началом XXI века. Однако прежде чем перейти к обзору истории развития идеи Суда в западной библеистике, которая по большей части развивалась в протестантской среде (в связи с темой оправдания), необходимо кратко сказать о начальных богословских установках, которые впоследствии стали значительным

[59] Там же. С. 262.

образом пересматриваться. Лютера нельзя рассматривать как ученого библеиста, он прежде всего, теолог, однако принципы (а также взгляды, мировоззрение), которые он заложил, во многом использовались с разной степенью критики в работах библеистов XX-XXI века.

В протестантском богословии оправдание определяется как судебная декларация о том, что верующие становятся праведными, при этом меняется их статус, но не природа. Кроме того, после Лютера проводилась дифференциация между оправданием, как внешним «судебным актом» Бога, и освящением, которое происходит внутри человека. Причиной оправдания человека на Суде Божием является внешняя по отношению к людям праведность Христа, которая им вменяется, но не принадлежит[60]. Таким образом, в протестантской теологии в вопросе о Суде стирается грань между Судом как процессом, который происходит в жизни человека или в конце жизни человека, и эсхатологическим судом; все определяет вера человека во Христа, а Суд заменяется Крестной жертвой Христа. Суд по делам – это принцип, применимый ко всем людям, как к верующим в Иисуса, так и к неверующим. Каждый предстанет перед Богом, чтобы дать отчет о своей жизни (Рим. 14:12). Неверующие будут «самостоятельны» на суде. Суд за их дела подтвердит их греховность и приведет к осуждению за их бунт и непослушание Богу (Рим. 2:8). Напротив, верующие находятся «во Христе», в том смысле, что даже их «добрые» дела не могли бы освободить их от грехов. В этой связи популярным является тезис о совершении Суда Божия на Кресте[61] или о замене Суда Божия Крестной Жертвой.

Лютер не проводил систематического разделения между оправданием и освящением; основанием для оправдательно Суда Божия он полагал только праведность Христа. В своих трудах Лютер, а затем и его последователи резко разделяли закон и Евангелие в противовес римо-католическому

---

60 *McGrath A.* Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification. New York: Cambridge University Press, 2005. P. 212-213.

61 См., например, *Coulson J. R.* The Righteous Judgment of God: Aspects of Judgment in Paul's Letters. Eugene: Wipf & Stock, 2016. P. 189-216.

взгляду, согласно которому эти два понятия не противоречат друг другу. Бог не предлагает вечную жизнь в качестве награды за благодатные заслуги. Он дает это свободно через своего Сына, чья праведность принадлежит грешникам по их вере[62].

Таким образом, в экзегезе Лютера в принципе устраняется сама идея Суда, которая заменяется на оправдание, определяемое как объявление человека праведным. Речи не может идти о Суде над человеком по его делам. Все мысли апостола Павла о воздаянии каждому по его делам понимаются сугубо риторически.

В протестантском богословии концепция «добрых дел» полностью не устранялась, однако она не имела отношения к идее Суда Божия. Так, например, Кальвин[63], подобно Лютеру, утверждает, что в Послании к Римлянам 2:6-11 описываются христиане, которым Бог воздаст вечной жизнью за совершение добрых дел. Однако в своих «Церковных Установлениях» он поясняет, что дела не могут служить в качестве основания для оправдания. Выражение «Бог воздаст каждому человеку по делам его» (Рим. 2:6) указывает не на причину Суда, а на процесс спасения[64]. Кроме того, в рамках богословия Кальвина возникает проблема предопределения, в частности Рим. 1:24 толкуется так, что что Бог предал их, чтобы они не пытались извинить себя. Бесчестье людей он называет знамением гнева Божия, понимая слово «предал» не как оставление человека, а как намеренное действие Бога, по повелению Которого на человека ополчается сатана, как служитель гнева Божия[65]. Согласно Кальвину, цель Бога в предании язычников похотям сердец состояла в бесчестии их тел, что не соотносится с пониманием Бога в Новом Завете.

---

62 *O'Kelley A. T.* A Historical-Theological Critique of the New Perspective on Paul. Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, 2010. P. 69.

63 *Кальвин Ж.* Толкование на послание апостола Павда к Римлянам / Перевод И.В. Мамсурова. Brunsvigae: Appelhans & Pfenningstorff, 1892. С. 25-26.

64 См.: *Macfadden K. W.* Judgment according to works in the epistle to the Romans. С. 6.

65 См.: *Кальвин Ж.* Толкование на послание апостола Павда к Римлянам / Перевод И.В. Мамсурова. Brunsvigae: Appelhans & Pfenningstorff, 1892. С. 17. (100 с.).

В дальнейшем в рамках протестантского богословия концепция Суда Божия по делам имела относительный характер и рассматривалась как риторическая функция для стимула христиан делать добрые дела, которые по сути не оправдывали[66], т.е. не имели никакого отношения к Суду Божию и в перспективе Суда обессмысливались. В целом можно говорить, что такое направление мыслей уводит от внешнего законничества и юридизма, и приводит к «внутреннему юридизму». Добрые дела рассматриваются лишь как внешние заслуги, и в этом смысле протестантский взгляд на нравственность принципиально не отличается от схоластического взгляда, который они ставили себе задачей опровергнуть. Но проблема такого «внутреннего юридизма» состоит в том, что ответственность человека не предполагается, поскольку устраняются сами основания для Суда Божия. А в качестве мотива Суда выставляется лишь «милость» Бога. Однако следует исходить из той мысли, что заветные отношения Бога с человеком предполагают ответственные отношение с двух сторон, что и является основанием для любви. В случае потери ответственности одной из сторон нарушаются в целом заветные отношения, и в этом случае Ветхий Завет и Новый Завет принципиального различия не имеют.

Позднее в рамках западной библеистики относительно сопоставления темы Суда Божия с идеей оправдания по посланиям ап. Павла появляется несколько групп исследований, разделение которых обусловлено разными точками зрений на мотив Божественного Суда в контексте вопроса об исполнении дел закона. Взгляды можно разделить на следующие направления:

1) Суд Божий устраняется самой идеей оправдания. Эсхатологический Суд имеет значение только для неверующих, а для верующих Суд происходит в смерти Христа; оправдание, таким образом, понимается как дар, пассивно воспринимаемый человеком. При этом всевозможные

[66] *Martin J. P.* The Last Judgment in Protestant Theology from Orthodoxy to Ritschl. Grand Rapids: Eerdmans, 1963. P. 8–9.

отголоски ветхозаветного иудейского богословия в посланиях апостола Павла рассматриваются как формальный мотив к принятию веры во Христа.

2) Различие между обрядом и добрыми делами, которые являются актуальными для верующих на Последнем Суде, имеющим значение лишь как определение степени награды. Понятия спасение и награда при этом различаются. Однако в рамках данного направления существуют исследования, которые отрицают принцип «спасение только верой», что предполагает и некоторую ответственность для верующих.

3) Новый взгляд на апостола Павла, в рамках которого пересматривается значение темы Суда. Ветхозаветное богословие в посланиях апостола Павла рассматривается как традиция, на которую сам апостол опирается не формально, а по существу.

К первой группе исследований относятся те, которые противоречие между Божественным Судом и оправданием считают неразрешимым и практически устраняют идею Суда в пользу идеи оправдания. Шведский теолог Г. П. Веттер, который в целом истоки Нового Завета искал в эллинистическом мире, акцентирует внимание на отношении ап. Павла к иудейской мысли[67], и отвечает на вопрос о том, в какой степени апостол сохранил иудейский акцент на в контексте темы воздания, давая отрицательный ответ: хотя Божественное воздаяние все еще действует в мире, однако оно больше не оказывает никакого влияния на христианина. Ап. Павел использует язык и богословие иудаизма и говорит о воздаянии как о механической силе, действующей в мире, согласно которой наказание всегда следует за грехом. Слова апостола Павла о воздаянии (например, Рим 2:6, 16) называются лишь иудейскими формулами, не имеющими внутреннего богословского содержания. Таким образом, идея благодати Божией полностью заменяет иудейскую идею воздания. Согласно Г. П. Веттер, ап.

[67] *Wetter G. P.* Der Vergeltungsgedanke bei Paulus: Eine Studie zur Religion des Apostles. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1912. P. 10–12.

Павел формально пользуется языком иудейского богословия, а на самом деле не верит в божественное воздаяние или суд.

Такую линию продолжает немецкий евангелический теолог Герберт Браун[68], который говорит о заимствовании поздне-иудейского понимания божественного суда и его радикализации, добавляя, что с одной стороны, Тема Суда является неотъемлемой частью богословской системы ап. Павла и не является «неискорененным остатком иудаизма»; с другой стороны, идею Суда отождествляется с идеей оправдания верой (т.е. отсутствие «второго» оправдания), что резко противоречит концепции Суда в иудаизме. Однако в посланиях апостола Павла имеются тексты, которые допускают два варианта жизни христиан и соответственно два варианта результата этой жизни.

В том же направлении рассуждает английский теолог, профессор Даремского университета Ф. Уотсон, утверждая на основании отрывков из посланий (Рим. 2:1-16; 14:7-12; 1 Кор. 3:1-17; 4:1-5; 5:1-5; 6:9-11; 9:24-27; 11:27-34; 2 Кор. 5:9-10), что две идеи Суда и оправдания несовместимы друг с другом[69].

Американский теолог К. Рётцел[70], анализируя изречения пророков после разрушения Иерусалима, а также идеи иудейской апокалиптической литературы приходит к выводу, что мысль апостола Павла находится в рамках существенной преемственности с эсхатологической направленностью, присутствующей во всех ветхозаветных памятниках. Однако главный разрыв в этой преемственности происходит в рамках христологии апостола. Крест Христов означает начало эсхатологических событий, в том числе суда и спасения, которые уже происходят, тогда как парусия еще не произошла. Попытка примирить идеи оправдания верой и суда по делам является следствием богословских изысканий поздних исследователей, но между тем не являлась проблемой самого ап. Павла.

---

[68] *Braun H.* Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche, 1930. P. 41, 89.
[69] *Watson N. M.* Justified by Faith; Judged by Works An Antinomy? // NTS. Vol. 29. 1983. P. 209-221.
[70] *Roetzel C. J.* Judgement in the Community: A Study of the Relationship Between Eschatology and Ecclesiology in Paul. Leiden: Brill, 1972. P. 177–178.

Эрнст Синофзик критикует взгляд на Суд в посланиях апостола Павла как на пережиток ветхозаветной эсхатологии[71], и предполагает, что в посланиях апостола Павла идеи Суда и оправдания находятся в богословской связке, так как апостол не считал их несовместимыми. Апостол Павел тему Суда в посланиях использует как риторические приемы, имеющие цель внушить христианину чувство ответственности перед Богом или предупредить о последствиях. Согласно Синофзику апостол Павел использует язык иудейского ветхозаветного богословия по сути обходит его стороной. Апостол Павел интегрирует и интерпретирует иудейской богословие в рамках своих насущных задач Большая часть работы Синофзика представляет описательный характер толкований посланий Павла. Синофзик пришел к выводу, что ап. Павел рассматривает идею Суда и воздаяния не как отдельную тему богословия, а как способ аргументации, таким образом, разрешая противоречие между идей Суда и учением об оправдании риторическим аргументом.

Лютеранский теолог Р. Бультман обращает также внимание на темы иудейской апокалиптики, усматривая ее отголоски в 1 Фес. 4:16-17; 1 Кор. 15:51-52; 2 Кор. 5:10[72]. Согласно Р. Бультману, ап. Павел не чувствует гнетущего осознания греха и не тяготиться законом в той мере, которую ему присваивают представители лютеранского богословия[73]. Рассматривая Рим. 7, он утверждает, что ап. Павел говорит не о покаянии в конкретных проступках, а об отказе от ревности по закону. Таким образом, грех, обсуждаемый в Рим. 7 – это стремление достичь праведности посредством своих заслуг. Добро – это подлинная жизнь, которая является замыслом Бога о человеке. Для ап. Павла человеческая жизнь есть жизнь перед Богом; утрачивание этой жизни влечет за собой осуждение[74]. Эта жизнь перед Богом

---

71 *Synofzik E.* Die Gerichts und Vergeltungsaussagen bei Paulus: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Göttinger Theologische Arbeiten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. P. 9–10.

72 *Бультман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012. С. 43, 52.

73 *Bultman R.* Christ the End of the Law // Essays Philosophical and Theological. London, 1955. P. 39. (P. 36-66)

74 *Бультман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012. С. 46.

проходит для христиан в ожидании парусии[75]. Эсхатологическое осуществление по ап. Павлу воспринимается как предчувствие будущего[76]. Человек знает о возможности подлинного существования, но не может достичь его, потому что стремится достичь его собственными усилиями.

Лютеранский экзегет и богослов Эрнст Каземанн утверждает, что новозаветное учение ап. Павла содержит в себе мысль, что праведность Бога включает в себя как дар Божий, так и Его силу[77]. Однако, Каземанн не рассматривал понятие Божьей праведности, как составляющую Божественного Суда, но как верность Бога, которая выходит за рамки завета[78]. Основанием для такой интерпретации он видит в терминологии апостола Павла в Рим. 3:1-8. Исключение Божественного Суда из определения δικαιοσύνη θεοῦ также видно в работах многих исследователей, которые определяют Божью праведность, как Его верность завету[79] и считают ее синонимом Божественной верности и истине.

Другая группа исследований пытается найти некоторое логическое решение противоречия между темой Суда и учением об оправдании. Внутри этой группы можно выделить три подхода.

Первый подход заключается в том, чтобы найти новое определение Суда Божия.

Ричард Девор[80] утверждает, что оправдание верой ведет к спасению, а Суд по делам каждого удерживает человека от греха, т.е. субъективное действие со стороны Бога, которым является оправдание, не является гарантией спасения человека. Р. Девор исследует также эсхатологические взгляды в иудаизме, и приходит к выводу о том, что ап. Павел был «нетипичным» фарисеем, по своему мировоззрению он был ближе к взглядам

---

75 Там же. С. 65

76 Тма же. С. 67.

77 *Käsemann E.* Commentary on Romans / Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. P. 63–67.

78 Ibid. P. 79.

79 *Barrett C. K.* Black's New Testament commentary: The Epistle to the Romans. Peabody: Hendrickson Publishers, 1991. P. 63. См. также: Dunn J. D. G. Romans 1-8. Dallas: Word, Incorporated, 2002. P. 341–44. Murray J. The Epistle to the Romans: the english text with introduction, exposition and notes: in two volumes. Michigan: Wm. B. Eerdmans publishing Co., 1982. P. 96.

80 *Devor R. C.* The Concept of Judgment in the Epistles of Paul. Drew University, 1959. P. 95.

кумранской общины. Однако, во взгляде апостола Павла на праведность находится противопоставление иудаизм: праведность является результатом дара, а не заслуг. Суд Божий заключается в том, чтобы рассмотреть добрые дела верующих и определить соответствующую степень их вечной награды. Т.е. человек оправдывается верой, но его место в вечной славе определяется его делами.

Другой исследователь темы Суда у апостола Павла Луиза Маттерн[81] различает взгляды иудейской апокалиптической и раввинистической литературы. У ап. Павла наблюдается определенное сходство с иудейской апокалиптической мыслью, но в конечном итоге идея Суда, согласно Маттерн, - «не иудейская». Апостол Павел подчеркивает Суда над оправданным, что соответствует апокалиптическим взглядам, т.е. христианин не может повергнуться последнему суду. Однако полностью игнорировать судебную тематику не представляется исследователю возможным, поэтому Маттерн усматривает два разных суда: последний суд, который просто отделяет христиан от нехристиан по критерию веры; и оценка христиан, которая приводит к определенной награде и не имеет отношение ко спасению или осуждению. Этим она освобождает Павла от обвинения в непоследовательности. Таким образом, Л. Маттерн пишет о невозможности суда над христианами; суд заключается в разделении христиан и нехристиан. Цель Суда над христианами заключается лишь в определении степени награды.

Второй подход в поиске логического сопоставления темы Суда и учения об оправдании, заключается в том, что оправдание определяется как имеющее два измерения в настоящем и в будущем времени, оно является предметом обетования и ожидания и возвращает человека к Богу, иначе говоря, оправдание актуализируется для человека через освящение в настоящем времени, а освящение человека ведет его ко спасению в будущем. Но спасение – как будущий дар уже предчувствуется. Представители этого

81 *Mattern L.* Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus. Zürich: Zwingli Verlag, 1966. 96.

подхода понимают оправдание как начало процесса спасения и устраняют принцип «спасение только верой»[82].

Третий подход предполагает, что и оправдание верой, и Суд по делам каждого будут связаны с последним Судом, т.е. те, кто получил оправдание верой, также должны предстать праведными на Последний Суд. Суд подтверждает оправдание.

В этом направлении можно выделить американского протестантского исследователя Флойда Филсона[83], который пытается понять ап. Павла на фоне его иудейско-фарисейского происхождения. Ожидание ап Павла святости жизни человека после крещения, позволяет смотреть на Последний Суд с уверенностью, что христиане пройдут этот Суд успешно. Для согрешивших христиан предполагается какая-то степень наказания, возможно дарование более низкого места в Царстве Небесном. А те, кто упорствует в грехе, могут вовсе потерять возможность вечной жизни.

Ф. Филсон утверждал, что оправдание верой по ап. Павлу относится только к прощению грехов, совершенных до крещения. Концепция божественного воздаяния была не просто отголоском иудейского богословия, но сохраняется в богословии ап. Павла в полной мере: а) принцип воздаяния сохраняется для неверующих, которые будут осуждены в соответствии со своими делами; б) воздаяние рассматривается как Суд Бога во Христе; в) принцип воздаяния сохраняется для верующих, т.к. нигде не говорится, что искупление Христа оправдывает грехи, совершенные после крещения человека.

Определенный интерес представляет исследование лютеранского богослова и пастора Дэвида Кука[84], который рассматривал блок первого послания к Коринфянам (1 Кор. 1-4), но тем не менее привнес некоторые идеи в поле обсуждения темы Суда Божия. Он подчеркивает, что Суд Божий

---

[82] Подробнее об этом подходе см. *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. New York: Cambridge University Press, 1999. P. 12-13.

[83] *Filson F.* St. Paul's Conception of Recompense. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche, 1931. P. 14–16.

[84] *Kuck D. W.* Judgment and Community Conflict: Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Corinthians 3:5-4:5. Leiden: E.J. Brill, 1992. P. 7.

по первому посланию к Коринфянам является утверждением жизни и деятельности каждого отдельного христианина. Основным методом Д. Кука был социальный и риторический анализа. Д. Кук уделял внимание интерпретации приговоров в социальном контексте конфликтов Коринфской церкви и пытался ответить на вопрос о том, какую функцию идея Божественного воздания несет для коринфской общины. Д. Кук подробно исследует судопроизводство в греко-римской традиции, где Суд не имеет Божественного посредника и не является эсхатологическим, а происходит сразу после смерти каждого человека. Таким образом, фон для темы суда у ап. Павла, по сути, иудейский. У ап. Павла, согласно Д. Куку, есть две функции Божьего суда: а) суд предполагает уверенность христианской общины в спасении; б) суд может касаться конкретных людей или групп внутри христианской общины, и описывается как потеря награды. Четкого решения вопроса о «противоречии» идеи Суда и учения об оправдании нет. Лишь косвенно Кук описывает Страшный Суд для христиан как момент получения награды, но не спасения, в чем он расходится с традиционны лютеранским богословием.

В целом к началу XX века консенсуса по данному вопросу не было достигнуто. В середине XX века формируется новый взгляд на апостола Павла, в рамках которого пересматривается его богословие, в том числе и значение судебной тематики. Несмотря на новый взгляд все же до настоящего времени продолжают появляться работы, которые придерживаются традиционного лютеранского подхода к рассмотрению темы Суда и оправдания в посланиях апостола Павла.

Одним из самых ярких представителей направления «Нового взгляда на апостола Павла» был протестантский богослов Е. П. Сандерс, который в своей книге «Павел и палестинский иудаизм» (издана в 1977 г.) утверждает, что современная лютеранская интерпретация ап. Павла использует совершенно ошибочный взгляд на иудаизм, согласно которому якобы, человек должен заслужить спасение исключительно своими собственными

усилиями. Всякое доброе дело порождает заслугу, а всякое преступление порождает недостаток. Достоинства и недостатки будут взвешены на Страшном суде, и судьба человека зависит от того, что перевесит[85]. Бог избрал Израиль, и Израиль принял это избрание. Бог дал Израилю заповеди, которым они должны подчиняться, насколько это возможно. Послушание вознаграждается, а непослушание наказывается. Однако в случае непослушания человек прибегает к назначенным Богом средствам искупления, во всех случаях требуется покаяние. Пока он сохраняет свое желание оставаться в завете, он имеет надежду на Божьи обетования, в том числе жизнь в будущем веке[86]. Сандерс утверждает, что ап. Павел противопоставляет иудейской исключительности не универсальное благовестие, а другую форму исключительности, основанную на учении о Христе. Спасение только во Христе, и поэтому оно не может быть достигнуто посредством закона – это единственный момент критики иудаизма ап. Павлом.

Э. П. Сандерс: «Павел, закон и еврейский народ»[87] делает акцент на риторическом значении темы Суда Божия в посланиях. В частности, Сандерс считает, что раздел Рим. 1:18 – 2:29 является синагогальной проповедью апостола, богатой преувеличениями, целью которой является побуждение евреев стать лучше, чем прежде, в строго еврейском смысле, а не как истинные потомки Авраама через веру во Христа[88]. Сандерс считает данный раздел внутренне несовместимым с остальной частью послания, поскольку отражает отличную от «собственной» позицию апостола Павла. Перечисления пороков и добродетелей, по мнению Сандерса, не отражают специально христианскую точку зрения[89]. Взаимосвязь между понятиями

---

85 *Sanders E. P.* Paul and the Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. London, 1977. P. 37.
86 Ibid. P. 180.
87 *Сандерс Э. П.* Павел, закон и еврейский народ. // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М.: Российская политическая энциклопедия, 2006.
88 См.: *Сандерс Э. П.* Павел, закон и еврейский народ. С. 510.
89 См.: Там же. С. 512-513.

веры, послушания, спасения, Суда у ап. Павла и в иудаизме возможно намного ближе, чем предполагалось ранее в библеистике.

Работы Сандерса являются результатом чувства неудовлетворенности лютеранским подходом к богословию ап. Павла. Эту линию продолжили К. Барт, Дж. Д. Данн, Н. Т. Райт другие.

Дж. Данн отмечает, что одним из ключевых возникших вопросов является необходимость прояснить, как соотносятся настоящее и будущее время оправдания, и как оправдание верой, а не делами соотносится с идеей последнего Суда каждому по делам его как в иудазиме, так и в богословии ап. Павла. Таким образом, в настоящее время ведутся оживленные дебаты, которые будут продолжаться и в XXI веке[90]. Дж. Данн отмечает факт, что ап. Павел говорит, как иудей и использует стандартную эллинистическо-иудейскую полемику против идолопоклонства. Цель состоит в том, чтобы охарактеризовать неправедность человека (Адама) с иудейской точки зрения[91]. Вопреки мнению, согласно которому ап. Павел рассматривает «оправдание» просто как действие, знаменующее начало новой жизни верующего Дж. Данн высказывает мысль о том, что никто не может предстать перед Богом на своих условиях, своими собственными силами или надеяться на оправдание за свои дела; эта мысль является полностью по своему характеру иудейской (ср., Иов 9:*2*; 1 Енох 81:5; 1QH 9:14; 4 Ездра 7:46; Пс 14 и Ис. 59); Поэтому вариации, внесенные Павлом в Пс. 142:2 (ср. Рим. 3:20), тем более важны, поскольку они дают ключ к пониманию того, что он пытается донести.

Поскольку «дела закона» не являются защитой, приговор в Пс. 143:2 универсален. Фраза «дела закона» относится не к закону целиком, а к религиозным практикам, которые внешне отличают тех, кто «внутри закона» (ст. 19), как люди закона, которые видели свою ответственность в сохранении своей заветной идентичности и статуса, и которые считали, что

---

90 *Dunn J. D. G.* Paul's Theology, in The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research. Grand Rapids: Baker Academic 2004.

91 См.: *Dunn J. D. G.* Romans 1-8. Dallas: Word, Incorporated, 2002.

их обязательства относительно закону находят выражение в особом религиозном образе жизни, при котором иудейские обряды неизбежно выдвигаются на первый план[92]. В Рим. 3:20 между «делами закона» и «оправданием» есть скрытое посредство, которое не замечают представителя традиционного лютеранского богословия. Этим посредством является социальная функция закона как фактора идентичности и самобытности иудейского народа[93].

Таким образом, под «делами закона», согласно Дж. Данну, ап. Павел подразумевает не послушание закону вообще, а соблюдение предписанных законом обычаев, которые отличали иудеев от язычников.

Размышления Данна относительно «дел закона», являются важными для рассмотрения темы Суда, в контексте которой важнейшим вопросом является его действительность и основание со стороны человека как субъекта праведности.

Н. Райт (английский теолог и библеистк, епископ церкви Англии) замечает, что иудеи не надеялись оправдаться послушанием закону, но стали считать, что преимущество им дает обладание законом, а не дела Закона[94]. Неверность Израиля (Рим. 3:1-9) заключалась в неспособности выполнять свои обязанности проповедовать закон другим народам и быть средством спасения мира[95]. Однако апостол Павел в контексте послания обращает большое внимание и на собственную греховность еврейского народа. Н. Т. Райт часто говорит об оправдании у Павла как о приговоре в настоящем времени на основе веры (Рим 3:21-4:25), который соответствует приговору на будущем суде на основе всей прожитой жизни[96]. Будущий Суд будет совершаться в силе и славе[97]. В этой связи он использует выражение

---

92 Ibid. P. 153-156.
93 Ibid. P. 158.
94 См.: *Wright N. T.* Romans: Part One, Chapters 1–8. Louisville: Westminster John Knox, 2004. P. 451.
95 Ibid. P. 452.
96 *Wright N. T.* «New Perspectives on Paul» in Justification in Perspective / ed. Bruce L. McCormack. Grand Rapids: Baker Academic, 2006. P. 253–255
97 *Райт Н. Т.* Апостол Павел и верность Бога. С. 174.

«длящаяся эсхатология»[98], в которой верующие преображаются Духом. В целом в работе «Апостол Павел и верность Бога» подводятся некоторые итоги исследований относительно спорных мест посланий (например, переход в Рим. 1:17-18; понятие «гнева» в Рим. 1:18, которое по утверждению Рата, нужно пересмотреть в согласии с пересмотром проблемы зла[99]; вопрос соотношения справедливости Божией и идеи завета в рамках вопроса о совершении Богом Суда и т.д.). Райт отмечает, что в послании к Римлянам тема Суда Божия тесно связана с проблемой возникновения зла[100]. Это относительно новая перспектива рассмотрения данной темы. В отличие от суда человеческого, ищущего справедливости и исправления ситуации, Суд Божий имеет целью исправление более углубленное, касающееся сердца человеческого[101]. В этом Райт отходит от юридического подхода рассмотрения темы Суда в пользу нравственно-психологического. В целом Райт делает вывод о том, что ап. Павел переосмыслил иудаизм Второго храма в соответствии со своими новыми представлениями об Иисусе Христе и Духе, в частности переосмыслил прежние представления об участи не только Израиля, но и всего человечества[102].

К. Барт (швейцарский протестантский теолог) также придерживается подобной интерпретации, и говорит, что Израиль в законе имеет лишь форму истины, однако, сколь бы Израиль не жил согласно этой форме, она все же не является познанием этой истины. Иудеи нарушили закон, не исполнив тем самым высокую роль Израиля. Рим. 2:21-22, согласно Барту, следует понимать буквально, однако не как изображение особых злодеяний, а как изображение отвержения Христа[103].

Несмотря на новый взгляд на ап. Павла со стороны Сандерса и Данна, тем не менее в библеистике споры относительно мотивов Суда Божия и

98 Там же. С. 180.
99 Там же. С. 191.
100 Там же. С. 194.
101 Там же. С. 194.
102 Там же. С. 195.
103 См.: *Барт К.* Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам. М.: ББИ, 2010. С. 33-34.

рассмотрения человеческой праведности в качестве основания Суда продолжались. Так, британский теолог и методистский священник Ч. Крэнфилд подвергает критике утверждение Дж. Д. Данна в его комментарии к Римлянам и в других трудах о том, что под «делами закона» ап. Павел имел в виду непослушание закону в целом, а конкретное соблюдение обрядов, предписанных законом, которые явно отличали евреев от язычников, особенно обрезание, соблюдение субботы и соблюдение законов о пище. Ч. Крэнфилд стоит за то, что следует сохранить интерпретацию «дел закона» как означающую подчинение закону в целом[104]. В этом его поддерживают многие комментаторы[105]. Например, выражение ἐξ ἔργων νόμου они понимают, как послушание закону, подразумевая весь закон, а не только обрядовую его часть; любые действия, касающиеся как обрядовой стороны иудейской религии, так и нравственной жизни, которые этот закон предписывает. Люди не могут исполнить заповеди любви по отношению к Богу и ближним[106]. В этом заметен некоторый возврат к лютеранской традиции.

Такая линия прослеживается в более поздних работах, посвященных непосредственно теме Суда. Например, Стивен Трэвис (протестантский теолог, доктор философии в Кембриджском университете) в книге «Христос и Суд Божий: пределы Божественного воздаяния в новозаветной мысли»[107] охватывает несколько вопросов: воздание в Ветхом Завете и в иудейской литературе; суд и воздаяние в богословии апостола Павла; суд и воздаяние в Евангелиях; и суд и воздаяние в Откровении. Главный тезис работы

---

104 *Cranfield C. E. B.* «The Works of the Law» in the epistle to the Romans // JSNT 43. 1991. P. 89-101. См. также: *Cranfield C. E. B.* A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans. London; New York: T&T Clark International, 2004. P. 155.

105 *Cranfield C. E. B.* A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans. London; New York: T&T Clark International, 2004. P. 197-198. См. также: *Schreiner T. R.* Romans. Baker exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Books, 1998. P. 169-170. *Morris L.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids:: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988. P. 171. *Moo D. J.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1996. P. 207-208. *Fitzmyer J. A.* Romans: A new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

106 *Hendriksen W.* Vol. 12-13: New Testament commentary: Exposition of Paul's Epistle to the Romans. Accompanying biblical text is author's translation. Grand Rapids: Baker Book House, 2001. P. 125.

107 *Travis S. H.* Christ and the Judgment of God: Divine Retribution in the New Testament Thought. Basingstoke: Marshall Pickering, 1986. P. 14, 61

заключается в том, что Божественный Суд по своей сути не является карательным, даже если временами он имеет карательный подтекст. Обзор Ветхого Завета и иудейской литературы в работе представлен поверхностно, а карательный характер Суда Божия преуменьшен. В исследовании богословия апостола Павла С. Трэвиса акцентируется внимание на том, что гнев Божий является следствием человеческого греха и его не следует толковать как свойство Бога. Трэвис утверждает, что рассматриваемый Суд Божий в послании к Римлянам не может пониматься как строго универсальный, поскольку библейский текст так или иначе фокусируется на личных отношениях и внутренних последствиях предпринятых человеком действий.

На вопрос, могут ли верующие в Бога отступить от Него, и приходит к выводу, что библейский текст отвечает на этот вопрос утвердительно. Однако возможность отрицательного воздаяния исключается с самого начала, поскольку его не может быть там, где есть личные отношения с Богом. Например, он пишет, что гнев Божий в Рим. 2:8 не может быть возмездием, поскольку наградой является жизнь вечная (Рим. 2:7).

С. Трэвис, говоря о смерти Христа, пишет, что Иисус умер не только физически; он также пережил психологическую «смерть», чувство полного отделения от Бога, что логично, если бы Иисус испытал на себе последствия человеческого греха. С. Трэвис считает, что смерть Христа необходима для прощения человечества: Бог не просто «игнорирует грех или отмахивается от него», но «Христос как наш представитель и заместитель взял на Себя наши грехи, чтобы они больше не противостояли нам, и мы были настроены свободен прожить в нем новую жизнь»[108]. Приведенное выше описание смерти Христа можно интерпретировать как замену наказания, если рассматривать карающий гнев Божий как действующий. Таким образом, последствия человеческого греха, которые терпит Христос на Кресте,

[108] *Travis S. H.* Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought. P. 187.

являются праведным наказанием Бога, выражением Его активного противодействия человеческому злу. В целом С. Трэвис находится в рамках первого взгляда на противопоставление Суда и оправдания, т.е. в рамках традиции лютеранского богословия.

Джон Коулсон (преподаватель в евангелической Брисбенской школе теологии) в работе «The Righteous Judgment of God: Aspects of Judgment in Paul's Letters» утверждает, что истинно верующие никогда не отступят и что окончательное наказание будет вечным и осознанным[109]. Его работа является попыткой систематизации темы Суда Божия в Священном Писании, в рамках которой большое внимание уделяется посланиям апостола Павла, однако явно прослеживается приверженность лютеранской традиции. Согласно автору, истина Божьего суда на кресте заставляет нас переоценить жизнь, действия Бога, человечество, творение и его будущее, а также приоритеты, этику, отношения между людьми и т.д. Крест показывает, что человечество находится в оппозиции к Богу и само по себе движется к осуждению. Будущее же человечества – это «новое творение», происшедшее через смерть и воскресение Иисуса Христа (2 Кор 5:17; Гал 6:15). Бог не может просто простить людей без Креста. Человеческий грех настолько серьезен, что его необходимо уничтожить.

Таким образом, Джон Коулсон приходит к выводу о том, что у ап. Павла есть карательно-заместительное понимание Божьего суда в смерти Христа, в котором Христос испытывает наказание за наши грехи. Эта точка зрения подразумевает не только Божий гнев, устраненный смертью Христа, но и смерть Христа как опыт Божьего гнева. Именно потому, что гнев Божий на человеческий грех был исчерпан смертью Христа, Его гнев удален от тех, кто верит Иисусу. Божий Суд происходит на Кресте в том смысле, что Бог «осудил грех во плоти» Иисуса (Рим. 8:3). Его гнев на кресте был направлен против нашего греха, а не против Своего Сына. Наш грех был наказан во

109 *Coulson J. R.* The Righteous Judgment of God: Aspects of Judgment in Paul's Letters. Eugene: Wipf & Stock, 2016. P. 201-202.

Христе; Христос испытал наказание за наши грехи. Такая точка зрения имеет недостатки, в частности, если соотносить фразу «дела закона» с темой Суда над язычниками (Рим. 1:18-32; Рим. 2:12-16), то становится непонятным, как язычники могли оправдаться (или, наоборот, подпасть под осуждение) по закону совести, не имея закона, совершать дела закона? Согласно святым отцам, такой вопрос даже не вставал, язычники могли исполнять дела закона, не зная закон. При ином понимании теряет смысл возвещение Суда над язычниками в Рим. 1:18-32.

Идеи исследователей Нового взгляда на апостола Павла относительно вопроса Суда Божия у апостола Павла применили и развили Ф. Уотсон[110] и К. Л. Йингер[111]. В работе Ф. Уотсон «Paul, Judaism and the Gentiles» тема Суда Божия рассматривается косвенно в контексте объяснений взгляда апостола Павла на иудаизм, закон и язычников путем социологического метода, который используется при анализе посланий к Римлянам, к Коринфянам. Первой целью работы было раскрыть социальную реальность, лежащую в основе утверждений ап. Павла об иудаизме, законе и язычниках. Ап. Павел пришел к убеждению, что язычники могут быть спасены помимо закона. От язычников не требовалось полного подчинения еврейскому закону, что за собой вело отделение от иудейской общины. Таким образом, согласно Ф. Уотсон, проповедь ап. Павла стала рассматриваться как реформаторское движение внутри иудаизма. Теоретические рассуждения ап. Павла о таких темах, как закон и дела, благодать и вера, избрание и обетование, тема Суда следует рассматривать как попытку узаконить социальную реальность христианских общин из язычников, в которых закон не соблюдался. Павел стремился построить теоретическое обоснование разделения. Внимание к социальному контексту приводит к толкованию посланий апостола Павла, отличающихся от лютеранской традиции, и неверно считать принцип «только благодать» ключом к богословию ап.

110 *Watson F.* Paul, Judaism and the Gentiles. A sociological approach. New York: Cambridge University Press, 1986.

111 *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. New York: Cambridge University Press, 1999.

Павла[112]. Контраст между делами закона, которые в нашем исследовании являются в качестве одного из оснований Суда Божьего, и оправданием верой, согласно Ф. Уотсон, имеет в первую очередь социологический, а не богословский смысл. «Дела закона» – это образ жизни еврейского народа в завете с Богом, они никак не относятся к делам нравственного характера[113]. Ф. Уотсон, оспаривает мнение Коэнфилда и других сторонников лютеранского подхода, и считает, например, что Рим. 2:14 не имеет никакого отношению ко дню Последнего Суда, и язычники могут, не имея закон, совершать добро и быть спасенными, также как и евреи[114]. Он выделяет три свидетельства знания закона язычниками: их дела, совесть и нравственные диалоги – все эти свидетельства относятся к язычникам в настоящем времени, т.е. времени, когда христианская проповедь еще не была распространена среди них[115]. Для многих западных комментаторов возникает проблема соотнесения Рим. 2:13 и Рим. 3:20. Ф. Уотсон справедливо полагает, что «дела» в Рим. 3:20 не относятся к нравственной жизни человека, а связаны с иудейскими образом жизни[116]. В целом Ф. Уотсон критикует отождествление исторического ап. Павла с лютеранским пониманием ап. Павла

К. Йингер (американский ученый, специалист по новозаветным исследованиям, профессор Портлендской семинарии) исследовал мотив Суда в соответствии с делами по посланиям к Римлянам и к Коринфянам и сделал вывод, что эта тема широко распространена в иудаизме[117]. Однако он подчеркивает и отличие ветхозаветной сотериологии от новозаветной, а именно то, что Христос заменил Закон, а также большое внимание уделяется

---

112 *Watson F.* Paul, Judaism and the Gentiles. A sociological approach. New York: Cambridge University Press, 1986. P. 179-180.
113 Ibid. P. 130.
114 Ibid. P. 117.
115 Ibid. P. 116.
116 См.: Watson F. Paul, Judaism and the Gentiles. P. 119. Таким же образом рассуждает и T. Schreiner (*Schreiner T.* «Work of Law» in Paul. // Novum Testamentum. Vol. 33, Fasc. 3 (Jut., 1991). P. 222).
117 *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. New York: Cambridge University Press, 1999. P. 295-298.

действию Святого Духа[118]. Между оправданием верой и Судом в соответствии с делами Йингер не видел противоречия. Для него фраза «дела закона» не относятся к послушанию, которым достигается праведность, но к послушанию, которое отличает евреев от язычников. К. Йингер не поддерживает аргументы гипотетического понимания второй главы послания к Римлянам, утверждая, что апостол Павел выступал против еврейского мнения о своем преимуществе в обладании заветом[119]. Его точка зрения на оправдание с одной стороны отличалась от традиционной протестантской точки зрения, но в своем описании дел, как необходимого проявления веры, он согласен с протестантским взглядом.

В работе применяются идеи Сандерса относительно проблемы Суда у ап. Павла. Он тщательно исследовал мотив Суда в иудейских источниках: в Ветхом Завете, в литературе периода Второго Храма, в Кумранских рукописях, а затем и в посланиях ап. Павла. Йингер обнаружил, что тема суда по делам широко распространена в иудаизме. Он пришел к выводу о том, что сотериологическая концепция Павла очень похожа на учение иудаизма, а именно во взгляде на человеческие поступки, на «жизненный путь». Что касается вопроса о сопоставлении идеи Суда и учения об оправдании Йингер не обнаруживает у ап. Павла никакого богословского противоречия.

Ап. Павел использует мотив Суда в терминологии, риторике и богословии, показывая основательную преемственность с иудейскими источниками Второго Храма. Что касается терминологии ап. Павла, несмотря на ее ветхозаветные корни следует учитывать риторические контексты, как в иудейских источниках, так и в посланиях ап. Павла.

---

[118] Ibid. P. 288-289.
[119] Ibid. P. 166–181.

Современные исследователи, рассматривая тему Суда Божия, сосредотачивают свое внимание на определении функции и мотива темы Суда Божия[120].

К. У. Макфадден, подробно рассматривая тему Суда Божия в послании к Римлянам, находится в русле протестантского богословия. В своем заключении диссертации он делает вывод, что Божий Суд будет совершаться по делам людей, однако дела он рассматривает отдельно от оправдания человека. Дела человека являются основанием для Божественного Суда, но не основанием для оправдания, поскольку оправдание есть дар Божий[121]. В данном исследовании представляется корректным тезис о том, что концепция Суда Божия у апостола Павла имеет влияние ветхозаветных идей в особенности в их «революционном» виде, представленных в Новозаветной керигме, при этом лишь формально сочетается в поздне-иудейскими и эллинистическими представлениями и идеями. Суд Божий не похож на человеческий суд в принципе в связи с чем можно говорить о неуместности юридического взгляда, который проявляется как в схоластическом подходе, так и рамках традиции лютеранского богословия. Основной мотив Суда Божия – исход из состояния «угнетения» из «рамок» к свободе быть чадами Божиими, а не наказание.

Относительно темы Суда Божия в посланиях к Коринфянам отдельно следует отметить работы таких авторов как Г. Тайссен[122] – рассматривает тему Суда сугубо в контексте полемики апостола Павла с потенциальными оппонентами харизматического толка; Л. Велборн[123], который в своей статье рассматривает первые четыре главы первого послания к Коринфянам в контексте политической борьбы апостола Павла со своими оппонентами за влияние над общиной, в данном случае тема Суда выполняет техническую

120 *Macfadden K. W.* Judgment according to works in the epistle to the Romans.
121 См.: Ibid. P. 194-196.
122 *Theissen G.* The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth. Philadelphia: Fortress, 1982. 210 p.
123 *Welborn L. L.* On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1-4 and Ancient Politics [Electronic resource] // Journal of Biblical Literature. Vol. 106. № 1. 1987. P. 85–111. URL: http://www.jstor.org/stable/3260556 (Accessed: 22.06.2024).

риторическую роль; В. Дж. Шиллингтон[124] – рассматривает тему Суда как вспомогательный аргумент в контексте более широкой темы Креста Христова, которая должна служить, по мнению автора, примирению христиан внутри общины; Дж. Эрни[125], который рассматривает взаимосвязь веры человека и Божественного Суда в отрывке 2 Кор. 5:6-10 и предполагает ответственность человека перед Судом по своим делам; Б. Битнер[126], который анализирует первые четыре главы первого послания к Коринфянам как отдельный блок автоапологии апостола, в контексте которой тема Суда имеет воспомогательное значение в контексте полемики апостола со своими оппонентами. Перечисленные работы не дают систематического анализа темы Суда Божия по посланиям апостола Павла к Коринфянам.

Среди исследований наследия ап. Павла существует немало работ, посвященных исследованию эсхатологии. В некоторых работах подробно рассматривается концепция эсхатологического Суда и Дня Господня.

Значимым исследованием в области изучения эсхатологии посланий апостола Павла является работа Д. Лакенсмейера «Эсхатология первого послания к Фессалоникийцам» (2009)[127], в которой эсхатология понимается как герменевтический ключ к понимаю первого послания к Фессалоникийцам. В работе проводится детальный обзор историографии по теме, а также анализ отрывков 1 Фес. 1:9–10, 2:13–16, 4:13–18, 5:1–11. Одним из основных вопросов в работе является мотив Дня Господня, которая непосредственно связана с темой эсхатологического Суда, в контексте которого автор сосредотачивается на утверждения ап. Павла, касающихся гнева и тех, кто подпадает под него, или, наоборот, спасается от него[128]. В своем толковании главы 5:1-11 Лакенсмейер отмечает, что мотив Дня

---

[124] *Shillington V. G.* 2 Corinthians Believers Church Bible Commentary. Harvey: Herald Press, 1998. 307 p.
[125] *Aernie J. W.* Faith, Judgment, and the Life of the Believer: A Reassessment of 2 Corinthians 5:6-10 // The Catholic Biblical Quarterly Vol. 79. №. 3. 2017. P. 438-454 URL: https://www.jstor.org/stable/26648402 (24.02.2026).
[126] *Bitner B. J.* Paul's Political Strategy in 1 Corinthians 1-4 Constitution and Covenant. New York: Cambridge University Press, 2015. 365 p.
[127] *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. Guttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. 478 p.
[128] Ibid. P. 32.

Господня аналогичным образом связан с гневом или спасением[129], а также с Субъектом Суда, Которым является Христос, Парусия Которого и являет собой наступление Дня Господня как времени эсхатологического Суда.

В современной науке целый ряд работ посвящен исследованию мотива Дня Господня в Священном Писании. Для данной работы интерес представляет исследование М. Эрни «Судебный язык и мотив дня Господня во Втором Послании к Фессалоникийцам и их влияние на смысл текста» (2011)[130] и Д. Фэриси «День Господень в первом послании к Фессалоникийам: Новозаветное экзегетическое исследование 1-го послания к Фессалоникийцам со ссылкой к Павлу и использованию им мотива Дня Господня» (2017)[131];

В работе доцента кафедры Библии и теологии в Юго-Вотсочном библейском многоконфессиональном колледже М. Эрни, повещённой анализу эсхатологии во втором послании к Фессалоникийцам доказывается авторство апостола Павла, а также приводит доводы в пользу того, что богословие ап. Павла имеет влияние Ветхого Завета, а не на эллинистической традиции. В работе устанавливает взаимосвязь между судебными мотивами и мотивом Дня Господня, который определяется как «установленный день суда в соответствии с окончательным судебный решением Бога»; для фессалоникийцев этот день является днем «оправдания», для гонителей и врагов христиан – днем суда[132]. Судебный язык в послании связан с термином ἀποκάλυψις (2 Фес. 1:7), который традиционно не встречается в контексте Суда. Согласно Эрни ап. Павел отождествляет Парусию Христа и День Господень, и утверждает, что Парусия в контексте второго послания к Фессалоникийцам описывается как сцена суда[133]. Преимущество данного

---

129 Ibid. P. 288.

130 *Aernie M.* Forensic language and the day of the Lord motif in Second Thessalonians 1 and the effects on the meaning of the text. Eugene: Wipf & Stock, 2011. 250 p.

131 *Faricy D.* The Day of the Lord in 1 Thessalonians: a New Testament exegetical study of 1 Thessalonians with reference to Paul and his use of the Day of the Lord motif. Newtown: Moore Theological College, 2017. 221 p.

132 *Aernie M.* Forensic language and the day of the Lord motif in Second Thessalonians 1 and the effects on the meaning of the text. P. 95.

133 Ibid. P. 96.

исследования в том, что оно показывает значимость мотива Дня Господня в послании, даже если он не упоминается напрямую. М. Эрни не сделал сравнительного анализа эсхатологии и мотива Дня Господня с первым посланием к Фессалоникийцев. Однако, в его работе представлена полезная модель для анализа эсхатологии и, в частности, темы Суда Божия, в других посланиях.

В работе Д. Фэриси (была защищена в колледже Мур, осуществляющем подготовку священнослужителей для англиканской церкви Австралии), проводится тщательное исследования возникновения и развития мотива Дня Господня в Ветхозаветной традиции, главным образом в пророческой литературе, в Евангельской традиции и в первом послании к Фессалоникийцам. Достоинством работы является подробный историографический обзор исследуемой в ней темы. Подробно анализируется мотив Дня Господня в первом послании ап. Павла к Фессалоникийцам и его взаимосвязь с темой Суда и Парусией Христа. Данная работа является полезной для исследования судебной тематики посланий к Фессалоникийцам и взаимосвязи между апостолом Павлом и ветхозаветной традиции.

Еще одним значимым исследованием эсхатологии посланий к Фессалоникийцам является работа преподавателя Нового Завеета в евангелическом колледже Oak Hill в Великобритании С. Тоуота «Внезапность и знамения: эсхатология в 1 и 2 Фессалоникийцам» (2024)[134], которая является первой работой по сравнению эсхатологий в двух посланиях к Фессалоникийцам в свете Синоптической традиции. В работе раскрывается полная сопоставимость двух посланий, несмотря на различия эсхатологий, которые объясняются как ответы на разные сменяющие друг друга проблемы и ситуации в фессалоникийской христианской общине.

Таким образом, на основании вышесказанного можно подытожить, что

[134] *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. Edinburgh: The University of Edinburgh, 2019. 339 p.

тема Суда Божия и ее исследование в посланиях апостола Павла с учетом святоотеческой традиции и подходов современной библейской науки представляется актуальной, поскольку она является одним из аспектов новозаветной сотериологии и христианской этики, а также является ключевым фактором для определения отношений человека с Богом в рамках духовной жизни каждого христианина. Между тем существует множество экзегетических вопросов, которые требуют решения в контексте современной экзегезы.

1.3. Методология исследования темы Суда Божия по посланиям апостола Павла

Для установления лексической, стилистической и идейной взаимосвязи судебной тематики в иудейской традиции с богословием апостола Павла рассматриваются послания к Коринфянам и к Фессалоникийцам.

При исследовании библейских текстов в данной работе используется как классические филологические методы, описанные в различных литературоведческих работах, так и специальные методы по исследованию богословия библейских текстов, которые описываются в трудах, посвященных библейской герменевтике.

При исследовании могут применяться несколько формальных подходов такие, как лингвистический подход[135], при котором отдельные термины рассматриваются в словаре и в контексте всего Священного Писания; антропоцентричный подход[136], при котором рассматриваются особенности использования терминов в той или иной библейской книге, в частности в посланиях апостола Павла; трансформационный подход[137], при котором рассматриваются изменения значений терминов, а также изменения идей на

---

135 См. подробнее о методе: *Фокина М. А*. Филологический анализ текста: учебное пособие / Фокина М. А. Кострома: КГУ им. Н. А. Некрасова, 2013. С. 10. (см. также *Головина Е. В.* Филологический анализ текста: учебное пособие / Головина Е. В. Оренбург: ОГУ, 2017).

136 См. подробнее о методе: *Фокина М. А.* Филологический анализ текста: учебное пособие. С. 11

137 См. подробнее о методе: Там же. С. 37.

протяжении истории написания библейских книг в сравнении с идеями позднего иудаизма.

Дистрибутивный метод учитывает все контексты того или иного слова и выявляет оригинальность словоупотребления в той или иной библейской книге, используется частично.

Контекстологический анализ[138] используется частично при выявлении минимального (в объеме фразы), развернутого (в объеме стиха) и расширенного (в объеме главы) контекста того или иного термина, а также при рассмотрении темы Суда Божия в посланиях апостола Павла от частного к общему.

Сравнительный (интертекстуальный) метод позволяет выявлять в посланиях апостола Павла аллюзии на Ветхий Завет и другие книги периода позднего иудаизма. Апостол Павел обращает внимание на сходства между евангельским учением и богословием иудаизма[139], в связи с чем некоторые исследователи говорят о генеалогическом подходе к интерпретации посланий апостола Павла. Например, связь послания к Римлянам с книгами Ветхого Завета предполагает наличие прямых цитат и аллюзий. Пророческие тексты для апостола Павла являются одним из элементов его аргументации в контексте раскрытия темы Божественного Суда в определенных условиях. Апостол Павел использует Септуагинту. В посланиях встречаются как прямые цитаты с элементами перефраза, так и аллюзии, критериями для определения которых являются: а) лингвистическое сходство с предполагаемым источником текста; б) повторения, специальный язык, характерный для той или иной книги Ветхого Завета, наличие сходных грамматических конструкций; в) сопоставление текста апостола Павла с контекстом Ветхого Завета, при этом не обязательно могут быть словарные соответствия.

138 См. подробнее о методе: *Фокина М. А.* С. 37

139 *Ashton J.* The Religion of Paul the Apostle. London: Yale University Press, 2000. P. 11.

В своей работе «Отголоски Священного Писания в письмах Павла» Ричард Хейз предложил семь критериев для обнаружения аллюзий на Священное Писание Ветхого Завета[140]: доступность источника для автора и его аудитории; громкость источника, которая определяется степенью повторения слов и синтаксических конструкций; повторяемость, которая определяется неоднократными отсылками ап. Павла на один и тот же текст; тематическая согласованность, обусловленная тем, что аллюзия вписывается в ход рассуждения апостола Павла; историческая достоверность, которая свидетельствует прежде всего об апостоле Павел как об иудейском толкователе Священного Писания; история толкования, которая предполагает использование тех же аллюзий другими авторами; убедительность аргумента, который содержит в себе аллюзию на ветхозаветный текст.

В рамках использования сравнительного метода можно учесть замечание Э. Сандерса о проблеме сравнительного анахронизма. При сравнении богословия апостола Павла и богословия позднего иудаизма возможно наложение «искусственного шаблона» на богословие двух текстов[141].

Отдельного внимания заслуживает тематический метод, при котором тема Суда Божия рассматривается во всех книгах Ветхого Завета, межзаветной литературы и т.д., и определяются взаимосвязи в рамках этой темы между различными традициями и направлениями. Тематический метод предполагает исследование от общего к частному, т.е. сначала собирается общий материал по теме, т.е. выявляются все аспекты конкретной темы в Священном Писании, а затем проводится анализ конкретного отрывка с применением филологического метода анализа определенных слов, выражений и с опорой на экзегетическую традицию Церкви и т.д., и делаются определённые выводы о частном применении полученных

140 *Хейз Р.* Отголоски Писания в посланиях Павла. Пер. с англ. Л. Колкер. Черкассы, 2011. С. 50-54.
141 *Sanders E. P.* Paul and Palestinian Judaism. P. 20.

результатов Тематическое исследование должно носить систематический и логический характер, и учитывать данные науки и культуры.

Из методов библейской герменевтики используется символический метод, нравственный метод, риторический анализ.

Символический подход позволяет выявлять символическое значение используемых апостолом Павлом тех или иных терминов и фраз, цитат или аллюзий, как «маркеров», направляющих мысль в определенном русле, в этой связи важным усматривается изучение в целом традиции, а не только филологические методы и исследование современных работ, зачастую не замечающих определенные нюансы и подтексты в посланиях. Также возможно установление некоторых аналогий с различными сферами жизни и деятельности человека того времени.

Нравственный метод используется для выявления нравственных выводов исходя из соотнесения евангельского учения и контекста исторической ситуации и тенденций в обществе, которые оказывают влияние на жизнь христианской общины. Источниковой основой для нравственного метода являются прежде всего святоотеческие комментарии. В рамках нравственного подхода акцентируется внимание на нравственное значение высказываний апостола Павла для каждого верующего вне зависимости от периода истории. В условиях реалий современного мира данный подход можно увязать с гомилетическим, предполагающего соотнесение реальности апостола Павла с реальностью читателя в будущем.

В ходе риторического анализа рассматривается функция термина или целого текста послания, адресованного конкретной христианской общине в конкретной исторической и богословской ситуации[142]. Риторическая критика применяется в том числе, чтобы понять аргументацию ап. Павла в свете греко-римской риторики, мы воспользуемся методом риторической критики,

[142] Подробнее о методе: *Десницкий А.* Введение в библейскую экзегетику. М.: ПСТГУ, 2011. С. 261. (413 с.); *Watson D. F.* Rhetorical criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method. New York: EJ.BRILL, 1994. 206 p.; Rhetorical criticism perspectives in action / Ed. Jim A. Kuypers. New York: Lexington Books, 2009. 397 p.; *Classen C. J.* Rhetorical criticism of the New Testament. Tübingen: Mohr Siebeck. 2000. 203 p. и др.

разработанным в последние годы различными учёными[143]. Исследователи приходят к выводу, что послания ап. Павла содержат аргументацию, которую можно прояснить путем сравнения с структурой аргументов в риторических сочинениях греко-римской античности. Риторическая критика может осуществляться по следующему алгоритму: 1) определение риторической единицы (отрывка) в послании с учетом возможного наличия более крупного риторического блока, в который данная риторическая единица входит; 2) определение риторической ситуации; 3) определение риторической проблемы; 4) определение расположения материала, которое зависит от вида риторики; 5) определение стиля построения доказательств; 6) оценка риторической эффективности отрывка[144].

В рамках риторического подхода послания могут рассматриваться на фоне иудейских и греко-римских источников. В посланиях, с одной стороны, может явно прослеживается влияние языка иудейского богословия, когда речь идет о божественном суде в контексте апокалиптической тематики, с другой стороны, могут присутствовать особенности греко-римской аргументации[145] (например, при рассмотрении 1 Кор. 1-4[146], второго послания к Коринфянам[147], послания к Галатам[148], первого послания к Фессалоникийцам[149]). При рассмотрении посланий с точки зрения риторики также может быть выявлена связь рассуждений апостола Павла с раввинистическими высказываниями и античной риторикой, в рамках

---

143 См.: *Kim J. D.* God, Israel, and the gentiles: Rhetoric and situation in Romans 9-11. Richmond, 1999. P. 10-16.

144 См.: *Kennedy J.* New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism. P. 33-38.

145 В рамках судебной деятельности, организации собраний и популярности похвальны или обвинительный речей образовалось три типа риторики: судебная, совещательная (политическая) и эпидейктическая. Теоретическая база античной риторики была сформулирована такими авторами как Исократ (умер в 338 г. до н.э.), Аристотель (384-322 гг. до н.э.) «Риторика» (написана в 86-82 гг. до н.э.), Цицерон (106-43 гг. до н.э.), Квинтилиан (с 35 по 90 гг. н.э.) и др. С этой базой знакомился любой человек, получавший образование в древнем мире.

146 *Bitner B. J.* Paul's Political Strategy in 1 Corinthians 1-4 Constitution and Covenant. New York: Cambridge University Press, 2015. P. 205.

147 *Long F. J.* Ancient Rhetoric and Paul's Apology The Compositional Unity of 2 Corinthians. New York: Cambridge University Press, 2004. 312 p.

148 *Betz H. D.* A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Philadelphia: Fortress Press, 1988. 392 p.; *Kennedy G. A.* New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism. London: Chapel Hill, 1984. 171 p.

149 *Malherbe A*. «Gentle as a Nurse». The Cynic Background to I Thess. // Nov. *T.* 12 (1970). P. 203-217; *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. 478 p.; *Witherington B.* 1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids, Michigan: Cambridge, 2006. 465 p.

которой исследуются стереотипы средиземноморской культуры во взглядах на религию, философию, этику, в частности семейную этику в контексте средиземноморской культуры[150].

Риторический анализ обращает внимание на то, в какой степени послания апостола Павла представляют собой сообщения, адресованный определенной аудитории в условиях древнего мира. Эти сообщения могут выполнять задачу убедить в правомерности и пользе определенного рода жизни и деятельности, либо, наоборот, предупредить против определенного рода жизни и деятельности. Риторический анализ в библеистике XX в. стал связующим звеном между литературно-критическим и социально-научным подходами к библейским текстам и, в частности, к посланиям апостола Павла, и в связи с определением особенностей коммуникации между апостолом и аудиторией, а также характеристики потенциальных оппонентов апостола Павла и событий, ценностей, интересов общества, которые могут воспрепятствовать изменению жизни членов христианского общества[151], данный подход может представлять интерес для интерпретации темы Суда Божия в посланиях апостола Павла. Однако, риторический подход к интерпретации посланий апостола Павла имеет свои недостатки, поскольку в недавних исследованиях все чаще выражается определенная степень беспокойства о преувеличении значения греко-римской риторики для анализа апостольских посланий в ущерб выявлению реального значения аргументации апостола Павла.

В рамках риторического подхода существуют две парадигмы: 1) неполное использование риторического подхода, когда риторика рассматривается как инструмент, позволяющий понять отдельные части текста послания; 2) полное использование риторического подхода, когда послания воспринимаются как речи, соответствующие античной традиции, с минимальным последующим редактированием[152].

---

[150] *Esler P. F.* C. London: Taylor & Francis e-Library, 2003. P. 12.
[151] *Ibid*. P. 17.
[152] *Adams S. A.* Evaluating 1 Thessalonians: An Outline of Holistic Approaches to 1 Thessalonians in the Last 25

Ввиду недостаточности риторического подхода к анализу посланий апостола Павла в исследованиях возникли новые направления, в частности, дискурсивный анализ, выявляющий основной логический смысл каждой риторической единицы (отрывка) послания, а также логическое развитие тем от отрывка к отрывку и осуществляющий попытку обнаружить главный смысл всего послания[153]. В рамках дискурсивного анализа как самостоятельное направление в конце XX века (1980-е гг.) формируется анализ аргументации[154], который в контексте изучения посланий апостола Павла используется для исследования аргументов, подтверждающих тот или иной богословский или нравственный тезис. Анализ аргументации позволяет сочетать логические и прагматические аспекты апостольских рассуждений и понять, как аргументы апостола функционируют в тексте и в контексте[155]. Результатом анализа аргументации может быть реконструкция схемы рассуждений апостола Павла. Способ аргументации апостола Павла представляет собой совокупность утверждений, доказательств и примеров, которые переплетены с отсылками к этосу и пафосу[156]. Подобная риторика апостола Павла не могла вписываться в классификацию античной риторики. Аргументация апостола рассматривается как диалогическая. Апостол Павел спорит с потенциальным оппонентом, задает риторические вопросы от своего лица и от своего оппонента и находит логические ответы, тем самым пытаясь убедить своего противника в приемлемости своего мнения во взгляде на тот или иной вопрос и подвести к определенным практическим выводам. В этой связи представляется важным анализ энтитем апостола Павла, т.е. сокращенных умозаключений, в которых основная мысль или посыл подразумеваются[157]. В этой связи можно говорить об условной

Years // Currents in Biblical Research 8. № 1. 2009. P. 57.

153 См., например, работа по 1 Фес. *Beale G. K.* 1-2 Thessalonians. Downers-Grove: Inter Varsity Press, 2003.

154 *Kopperschmidt J.* An Analysis of Argumentation, in Teun A. van Dijk (ed.) // Handbook of Discourse Analysis: Dimensions of Discourse. V. 2. London: Academic Press, 1985. PP. 159-168.

155 Пример использования анализа аргументации при изучении послания к Галатам: *Tolmie F. D.* Persuading the Galatians: A Text-Centred Rhetorical Analysis of a Pauline Letter. Tubingen: Mohr Siebeck, 2005.

156 См.: *Hietanen M*. Paul's Argumentation in C. London: Published by T&T Clark International, 2007.

157 *Hietanen M.* Paul's Argumentation in Galatians. P. 27-28.

применимости так называемого «зеркального» подхода, в контексте которого те или иные увещевания, биографические сведения, характеристика собственного служения могут использоваться в качестве полемики с потенциальными оппонентами с определенными взглядами и образом поведения, которые в послании прямо не обозначаются. Зеркальный подход полезен для анализа ситуации, но выводы, которые получаются в результате использования данного метода часто носят гипотетический характер. Поэтому в рамках ориентира на святоотеческую экзегетическую традицию необходимо сверять собственные выводы с выводами святых отцов.

В современных исследованиях посланий ап. Павла популярным стал Социологический (социально-научный) подход[158], целью которого является установление связи между социальной и исторической средой и богословской рефлексией. В рамках данного подхода рассматриваются две модели: а) трансформация нового движения (каковым являлось христианство) в узкую общину; б) богословское обоснование отделения общины, которое включает в себя выявление оппонентов данной общины; использование антитез, положительная часть которых определяет членов общины, а отрицательная часть определяет общество людей, от которых эта община отделилась; переосмысление религиозных традиций общества, которое должно поверить, что истина находится внутри этой отделившейся общины, которая является в свою очередь настоящим наследником традиций всего общества.

Социально-научный подход позволяет отрывки посланий рассматривать в связке рассуждений апологетического характера (например, в 1 Кор. 3:5-4:5), а аргументация апостола может соотноситься с классической аргументацией в античных трудах. Этот подход используется в работах П. Эслера, Г. Тайфела[159], Дж. Тернер[160], А. Асано[161]. П. Эслер в своей

[158] Пример, *Watson F.* Paul, Judaism and the Gentiles. A sociological approach. P. 19-22.
[159] *Taifel* H. Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations. London and New Y ork: Academic, 1978.
[160] *Turner J. C.* An Integrative Theory of Intergroup Conflict. // *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey, CA: Brooks-Cole, 1979. P. 33-47.

работе использует социально-научные теории для понимания различных отрывков в социальном контексте сообщества[162], а также с точки зрения вопросов культуры, группы / семьи, индивидуальности и окружающей среды[163] и связывает этот подход с необходимостью проведения риторического анализа посланий и анализа влияния античной риторики на написание посланий ап. Павла. Г. Тайфел использовал теорию социальной идентичности для интерпретации полемического характера богословия апостола Павла. Этот подход может пролить свет на причину конфликта, возникающего в христианских обществах (например, Гал. 2; 1 Кор. 11:17-24).

Применение социально-научных подходов к библейскому тексту может быть осмысленным до тех пор, пока сохраняется баланс между социально-научными и религиозными (или теологическими) направлениями. С одной стороны, необходимо избегать крайности богословского минимализма, который нивелирует богословское значение аргументации апостола Павла; с другой стороны, крайности богословского упрощения, которое, наоборот, пренебрегает социальным контекстом и приводит к буквализму в понимании библейского текста.

Одним из основных методов в работе является богословский (эсхатологический) подход, в рамках которого определяется главная цель того или иного послания и его отрывка. В рамках этого подхода можно определить важный смысл отрывка, соотнеся его содержание с эсхатологическими ожиданиями самого апостола, а также рассматривать послания как целостные произведения. В рамках эсхатологического подхода могут быть определенные крайности, выраженные в апокалиптическом прочтении[164] посланий. Однако, в рамках данного подхода может быть выявлена определенная взаимосвязь апостола Павла и иудейской традиции.

---

161 *Asano A.* Community-Identity Construction in Galatians: Exegetical, Social-Anthropological and Socio-Historical Studies. London: T&T Clark International, 2005. 272 p.

162 *Esler P. F.* Galatians.

163 *Esler P. F.* Galatians. P. 10-14.

164 См., например, *Martyn J. L.* Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1997; *Boer M.* Paul and Apocalyptic Eschatology. P. 348–350; *Campbell D. A.* The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul. Grand Rapids: Eerdmans, 2009; *Hefin J. J.* Πίστις, Δικαιόω and

На настоящее время в контексте исследования темы Суда Божия в посланиях апостола Павла не все аспекты были исследованы и проанализированы с применением современного методологического аппарата. В основном внимание уделялось вопросу об основании Суда Божия и о положительном значении догмата Суда Божия как такового. Однако не все отрывки посланий, в которых так или иначе присутствует судебная тематика, изучены в должной мере. При применении вышеизложенных методов необходимо ориентироваться на святоотеческую традицию.

В работе для раскрытия судебной тематики используются схемы, предложенные в исследования К. Йингера и К. Макфаддена.

К. Йингер предлагает в своей работе следующий алгоритм исследования темы Суда Божия[165]: 1) анализ лингвистический характеристик; 2) анализ риторических функций отрывков в иудейской литературе и в посланиях апостола Павла; 3) определение богословского значения отрывков в иудейской литературе и в посланиях апостола Павла; 4) анализ взаимосвязи судебной тематики в посланиях апостола Павла и в иудейской традиции.

В работе К. Макфаддена «Суд согласно делам в послании к Римлянам» отдельно рассматриваются два блока: Рим. 1:18-3:20 и Рим. 14:1-23. При этом первый блок разделяется на три раздела: Рим. 1:18-32; Рим. 2:1-29; Рим. 3:1-8. В этом исследовании рассматриваются вопросы объекта и субъекта Суда, оснований для Суда, действия и результата Суда, риторическая цель отрывка, в котором поднимается тема Суда или функция мотива Суда в каждом отрывке[166].

---

the Apocalyptic Paul: Assessing Key Aspects of the Apocalyptic Reading of C. Newtown: Moore Theological College, 2015.

[165] См.: *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 5-6.

[166] См.: *Macfadden K. W.* Judgment according to works in the epistle to the Romans. P. 44.

ГЛАВА 2. ПОНЯТИЕ СУДА БОЖИЯ В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА В РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

2.1. Терминология, относящаяся к теме Суда Божия в Священном Писании и в посланиях апостола Павла

В рамках данной главы анализируются основные библейские термины, которые относятся к теме Суда Божия и указывают на определённые ее аспекты. Отдельно с учетом словарных значений и библейского контекста рассматриваются греческие термины по тексту Септуагинты и греческому тексту Нового Завета и сопоставляются с терминами по Масоретскому тексту. Наличие терминологии является в работе одним из критериев выбора библейских отрывков из посланий апостола Павла для проведения экзегетического и богословского анализа.

2.1.1. Термины κρίνω, κρίσις, κρίμα

Термин κρίνω имеет отношение к латинскому корню cerno: «разделять», «расставаться», «отсеивать» / «вычленять», «тщательно изучать», «анализировать». Наиболее распространенное значение – «решать»; «судить», «определять» и в общем «обращаться к закону / в суд», «спорить с кем-либо»; также «добиваться справедливости», или «быть обвиненным», «давать оценку», «комментировать». Таким образом, хотя этот термин чаще всего встречается в юридической сфере, оно не относится исключительно к ней, и не является производным термином из юридической сферы. В Масоретском тексте аналогами термина κρίνω являются термины с корнем שׁפט [špṭ] слова, реже דִּין [dîn] и רִיב [rîḇ].

Кратко можно перечислить следующие значения терминов с корнем שׁפט [špt] / κρίνω и их производных: 1) управление людьми как таковое; 2) управление народом, обусловленное принципами Завета с Богом; 3) суд над людьми с юридическим оттенком, но на основе завета Божьего; 4) свойство Бога, через которое Бог познается людьми; 5) человек может призывать Суд

Божия для самоиспытания, он может желать Суда Божия, как спасительного действия для него; 6) действие Бога над Израилем и над другими народами, которое выражается в наказании и возмездии за грехи; 7) действие Бога над народом и над отдельными личностями, которое выражается в награде и благословении; 8) действие Бога над Израилем и над другими народами, которое несмотря на грехи выражается в милосердии.

При этом Бог может выступать как Субъектом Суда над людьми, так и Объектом Суда, призывая суд людей над Ним и над Его народом. При таких употреблениях термина κρίνω Септуагинта выходит за рамки обычного использования его в греческом языке.

В Ветхом Завете основа שׁפט [špṭ] несет двойной смысл: 1) «управлять» и 2) «судить». Наиболее распространенным существительным является существительное с приставкой ם [m], то есть מִשְׁפָּט [mišpāṭ]. Термин מִשְׁפָּט [mišpāṭ] может обозначать «суд» как в конкретном смысле вердикта или решения, так и в более абстрактной форме процесса[167]. Наиболее точные значения этого слова: «правовое применение», «правовая норма» и «законное требование». Термины с корнем שׁפט [špṭ] могут означать судебную деятельность на любом уровне; מִשְׁפָּט [mišpāṭ] – указывает на процесс или конечный результат. מִשְׁפָּט [mišpāṭ] – это то, что нужно делать, чтобы прийти к שׁפט [špṭ][168].

Из-за неоднозначности этого слова возникает вопрос, должность правителя включает ли функцию суда, или должность судьи включает в себя функцию управления[169]. Например, в отрывке Исх. 2:14, говорится:

מִי שָׂמְךָ לְאִישׁ שַׂר וְשֹׁפֵט עָלֵינוּ

[mî śāmḵā l^{e}’îš śar w^{e}šoṗēṭ ʿālēynû]

(Кто поставил тебя начальником (правителем) и судьей над нами)

---

167 *Büchsel F.* Κρίνω // Theological dictionary of New Testament. Vol. 3 / ed. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Grand Rapids: Erdmans, 1964. P. 921-953.

168 *Райт К.* Око за око. Этика Ветхого Завета. Черкассы: Коллоквиум, 2010. С. 266-267.

169 В аккадском языке слово šaparu (с taw) используется в значении «судить» и šiptu (с teṭ) обозначает вынесение решения о наказании. Стоит 2отметить, что для термина шапиту также встречается значение «командир подразделения», так что возникает та же двойственность, как и с еврейским термином.

Вершить суд – часть царской власти. Это предполагает внешнее единство двух актов, обозначенных одной основой (см. также Суд. 3:10; 4:4 и т.д.; Руф. 1:1; 1 Цар. 4:18; 4 Цар. 15:5; 2 Пар. 1:10; 26:21; Ездр. 7:25; Пс. 2:10).

Термин κρίνω означает рассмотрение и оценку, даже когда он указывает на освобождение или спасение угнетенных от страданий (например, Пс. 71:2: κρίνειν τὸν λαόν σου καὶ τοὺς ἐν δικαιοσύνῃ πτωχούς σου ἐν κρίσει; Зах. 7:9: κρίμα κρίνατε δίκαιον καὶ ἔλεος καὶ οἰκτιρμὸν ποιειτε). В соответствии со значением терминов с корнем שׁפט [špṭ] κρίνω может также иметь более широкое значение «управлять».

Несмотря на наличие значения терминов с корнем שׁפט [špṭ], также как и термина κρίνω в Септуагинте чисто человеческой социальной функции, в Ветхом Завете эти термины преимущественно имеют религиозный оттенок.

1) Источником и Хранителем Суда является Бог, Который рассматривается одновременно как Законодатель и юридическая Сторона. Его деятельность заключается в наблюдении за социальными отношениями внутри народа и в том, что он защищает Свой народ от военных угроз, в связи с чем победы Израиля называются [ṣiḏqôṯ yhwh], т.е. они являются результатом суда Господа. Таким образом, Его суд מִשְׁפָּט [mišpaṭ] относится к обществу, Богом которого Он является (3 Цар. 3:9; 8:32). Суд человеческий в Ветхом Завете является делом Божиим (Втор. 1:17; 2 Пар. 19:6; 19:8).

В связи с этим термином מִשְׁפָּט [mišpaṭ] (κρίσις) обозначаются закон(ы) (в LXX κρίμα(τα)) Божий[170], заповеди Божии, устав(ы), связанные с служением Богу, с жертвоприношениями, празднованием праздников, организацией жизни вокруг скинии/храма[171] и т.д., обычаи, связанные со служением Богу и языческим богам[172]; а также образ жизни верующего человека, который характеризуется как жизнь по законам Божиим.

---

170 Лев. 18:4, 5; 20:22; 26:43; 26:46; Числ. 35:24; 36:13; Втор. 4:1; 5:1; 6:1; 6:20; 7:11; 8:11; 26:16, 17; 2 Цар. 22:23; 3 Цар. 2:3; 4 Цар. 17:26-27, 37; Неем. 9:29; 10:29; Пс. 18:22[17:23]; 81:4[80:5] и др.

171 2 Пар. 4:7; 4:20; 30:16; Ездр. 7:10; Неем. 8:18 и др.

172 4 Цар. 17:33; 17:40.

2) Бог является сам Совершителем Суда между людьми, и в этом случае понятие Суда неразрывно связано с понятиями правды и справедливости. В отрывке книги Бытия (Быт. 16:5) данное слово используется в связке с בֵּין [bēyn] («между»), что определяет юридический смысл этого слова, когда речь идет о судебной деятельности Бога между Авраамом и Саррой, целью которой является восстановление правовых отношений, которые были нарушены в результате ущерба, причиненного Сарре (ср. также 1 Сам. 24:13)[173]. Однако часто в Священном Писании Сам Бог принимает Суд, который проявляется в отмщении врагам Божиим (Втор. Втор. 32:41 – термин κρίνω используется вместе с δίκη и ἀνταποδίδωμι).

При этом в Священном Писании часто Бог называет Судьей всей земли или других народов, что указывает на универсальное значение Суда Божия.

Вопрос Авраама в Быт. 18:25: «Судья всей земли поступит ли *(неправосудно)* מִשְׁפָּט [mišpaṭ]?» (ὁ κρίνων πᾶσαν τὴν γῆν οὐ ποιήσεις κρίσιν), указывает на универсальное значение Суда Божия[174].

3) Термин מִשְׁפָּט [mišpāṭ] может указывать на отношения человека (общества) с Богом, либо отношения внутри общества. В этой связи библейское понятие суда מִשְׁפָּט [mišpāṭ] следует отличать от римской концепции права, а также от абстрактного понятия идеала или добродетели, или закона. Рассматриваемый термин очень часто употребляется в тесной связке с понятием צְדָקָה [ṣeḏāqāh] (греч. аналог δἴκαιοσύνη) - [mišpāṭ ṣeḏāqāh] *(праведный суд)* и выражает отношения. Он регулирует отношения в конкретном обществе. Фразу «праведный суд» или «суд по правде» указывают на Судью, который на основе Своего закона и права собственности как Господь, регулирует социальные отношения внутри своего народа. Библейская концепция Суда противоположна концепции, согласно который судья выносит свое решение в соответствии с

---

173 Однако в пророческих книгах (Ис. 2:4; Мих. 4:3) несмотря на использование слова בֵּין [bēyn]), имеющего значение разделения, акцент все же делается на состоянии שָׁלוֹם [šālôm] мира, который достигается совершением שׁפט [špṭ] «суда».

174 Ср. Пс. 82:1 [81:1]; 94:2 [93:2]; Иоиль 3:12; Ис. 11:3, 4 – универсальный суд присваивается Отрасли; Ис. 16:5; 19:20

определенной нормой на основе внешнего по отношению к нему права или идеи справедливости[175].

4) Термины с корнем שׁפט [špt] / κρίνω могут иметь значение внутреннего суда над человеком, который является испытанием человека со стороны Бога (Пс. 7:8 [7:9] [176].

5) Нравственно-религиозное значение термина מִשְׁפָּט [mišpāṭ] проявляется прежде всего там, где говорится о необходимости справедливого суда над людьми (см. Мих. 3:1; Ис. 1:17 и др.)

Помимо מִשְׁפָּט [mišpaṭ] можно в качестве аналогов κρίνω в Масоретском тексте указать следующие термины:

1) דִּין [dîn], который встречает гораздо реже, чем מִשְׁפָּט [mišpāṭ]; данный термин указывает на суд Бога над израильским народом и над другими народами, как, например, над Египтом (Быт. 15:14 – обещание Аврааму); дальние народы – «концы земли» (1 Цар. 2:10); чаще всего указывает на суд, который является страшным для подсудимых, и результатом которого является наказание и осуждение (см. Пс. 110:5 [109:5] – суд над народами в «день гнева»; Пс. 96:10 [95:10] – праведный суд над разными народами. В некоторых местах Писания понятие суда тесно связано с идеей Божественного милосердия (например, Пс. 140:12 [139:13]);

2) רִיב [rîḇ] в русском переводе Священного Писание часто переводится как «тяжба», между тем он также является аналогом греческого κρίσις; в таком значении указанные термины встречаются, когда речь идет о необходимости справедливой защиты тех людей, которые оказались бесправными и в человеческом обществе, с которыми несправедливо поступили; Господь является праведным Судьей, Который разрешает эти тяжбы справедливо (Пс. 119: 154 [118:154], ср. Прит.22:23); иногда этот термин может указывать на человеческое воздаяние (1 Цар. 25:39);

---

175 *Büchsel F.* Κρίνω // Op. Cit. P. 921-953.

176 См. также Пс. 26:1 [25:1]; 35:24 [34:24]; 54:1 [53:1] и др.

3) глагол דָּרַשׁ [dāraš] имеет следующие словарные значения: «заботиться», «расспрашивать», «разыскивать» «требовать» «взыскивать». В Септуагинте чаще всего встречает его аналог ἐκζητέω (2 Пар. 1:5; 12:14; 14:4 и др.), обозначающий поиск или вопрошание Бога, однако в отрывке 2 Пар. 24:22 по Септуагинте используется аорист глагола κρίνω, который указывает на судебную деятельность Бога;

4) глагол בָּחַן [bāḥan] употребляется в основном в книге Иова (Иов 7:18; 23:10; 34:36) и указывает на испытание человека Богом;

5) термин נָקָם [nāqām] иногда является аналогом греческого κρίσις и имеет словарные значения: 1. «(от)мщение», «месть»; 2. «воздаяние, возмездие»; например, в книге Притчей (Прит. 6:34) выражение ἡμέρᾳ κρίσεως отражают фразу יוֹם נָקָם [yôm nāqām] – «день отмщения».

В Новом Завете термин κρίνω означает «судить», и указывает на суд Божий (Рим. 2:16; 3:6) над людьми, а также на личные человеческие суждения и оценки других (Мф. 7:1, 2; Лк. 6:37; Рим. 2:1, 3; Рим. 14:3, 4, 10, 13; Иак. 4:11, 12). В частности, термин имеет следующие значения: «быть обвиненным» (Деян. 23:6; 26:6); «искать справедливости», «участвовать в судебном процессе» (Мф. 5:40; 1 Кор. 6:6); «решать», «определять» (Деян. 16:4: «δόγματα τὰ ὑπὸ τὰ κεκριμένα των ἀποστόλων» (ср. также 20:16; 25:25; 27:1; 1 Кор. 2:2; 7:37); «оценивать/рассматривать» (Рим. 14:5: «ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ~ ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πασαν ἡμέραν» – «один (человек) оценивает один день выше, чем другой, другой же (человек) почитает каждый день»); «рассматривать» (Деян. 13:46; 16:15; 26:8); «думать» (Деян. 15:19; 2 Кор. 5:14); в аористе глагол κρίνω имеет значение «сформировать мнение или суждение» (Лк. 7:43; Деян. 4:19; 1 Кор. 10:15; 11:13). Значение глагола κρίνω «управлять» (Мф. 19:28; Лк. 22:30) восходит к Септуагинте и, в конечном счете, к еврейскому корню שׁפט [špṭ] и в этом случает является примером особенностей библейского греческого языка. Наиболее важным с богословской точки зрения является значение «судить», употребляемое для обозначения деятельности Бога.

Исходя из этого краткого перечня значения рассматриваемых терминов, можно видеть, насколько понятие Суда в Священном Писании широкое; оно выражает самые различные аспекты жизни человека: бытовой, социальной, нравственной, религиозной и т.д., а также может означать совокупность свойств и проявлений Бога в этом мире. В связи с тем, что апостол Павел в своих посланиях часто ссылается на Ветхий Завет для расширенного понимания тех богословских тем, которые он затрагивает в своих посланиях к христианским общинам, в частности темы Суда Божия, представляется крайне важно аналитическая работа по сопоставлению различных аспектов Суда в Ветхом Завете с мыслями апостола Павла.

2.1.2. Термин δίκη и его производные (δικαιοσύνη, δίκαιος и δικαιοῦν, ἐκδίκησις, ἔκδικος)

Термин является однокоренным для следующих терминов в LXX: δικαιοσύνη, δίκαιος и δικαιοῦν, ἐκδίκησις, ἔκδικος. Латинский термин dico обозначает «судебное разбирательство», «тяжба». Первоначально значение этого термина – «обычай», поскольку первоначальное право основывалось не на законах, а на обычаях в обществе[177]. В дальнейшем этот термин стал указывать на «суд», «наказание».

Ученые производят термин δίκη: а) от глагола δικεῖν («бросить», «метнуть»), который, с одной стороны, воспринимался как удар судебного жезла, с другой, как человеческий суд в контексте божественного суда; б) от глагола δεικνύναι («показывать», «направлять»), в связи с чем δίκη может восприниматься как «путь», «образ» или «обычай», т.е. как критерий определения правильного и неправильного[178]. У Гомера и Гесиода это слово иногда могло означать судебный приговор, право или праведность, а иногда традицию или обычай[179]. Основное значение δίκη – «давать направление», «показывать», «указывать», «утверждать».

---

177 *Мышцын В.* Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры. С. 7.
178 *Büchsel F.* Δίκη // Theological dictionary of New Testament / ed. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Grand Rapids: Erdmans, 1964. Vol. 2. P. 174-176.
179 Ibid.

Аналогом термина δίκη («суд», «справедливость», «правосудие») в Масоретском тексте чаще всего является רִיב [rîḇ] (9 раз, см. Пс. 9:4 [9:5]), иногда מִשְׁפָּט [mišpāṭ] (1 раз, Пс. 140:12 [139:13]); נָקָם [nāqām] (Втор. 32:41 отмщение врагам Божиим – ἀνταποδώσω δίκην; см. также Исх. 21:20; Лев. 26:25; Втор. 32:43). Понятие δίκη по своему значению очень хорошо выражает евр. מִשְׁפָּט [mišpāṭ] и צְדָקָה [ṣeḏāqāh]. Производное слово от рассматриваемого термина – δικαιοσύνη 215 раз[180] используется в качестве аналога צְדָקָה [ṣeḏāqāh].

Термин δίκη в ранних посланиях апостола Павла встречается один раз во втором послании к Фессалоникийцам (2 Фес. 1:9), где наряду с производными ἐκδίκησις и фразой «ὄλεθρον αἰώνιον» («вечная погибель») обозначает «наказание»[181] по отношению к тем, кто не познает Бога, т.е., таким образом[182]. Такое использование данного термина лучше всего сочетается с еврейским понятием נָקָם [nāqām].

Производное от δίκη слово ἐκδίκησις часто указывает на отмщение Господа другим богам (Исх. 12:12, ср. Числ. 33:4 и др.), врагам еврейского народа (Суд. 11:36; 14:4; Пс. 149:7; Мих. 5:14; Иер. 27:15 [50:15] и др.); отдельным личностям (например, в 2 Цар. 4:8 говорится в неправильном ключе о мщении Господа Саулу). При этом предполагает радость праведника по случаю проявления Божественного отмщения (Пс. 58:10 [57:11]). В книге пророка Исаии этот термин используется в сочетании с «гневом» и «яростью» Божией.

В контексте Священного Писания Ветхого термин ἔκδικος и связанные с ним термины указывают на отмщение (Быт. 4:15); наказание (Исх. 21:2) – со стороны Бога или его заповедей; или, наоборот, запрет на месть (Лев. 19:18) со стороны ближнего; в Пс. 18:47; 58:10; 79:10; 94:1; 149:1 и др. часто находится в сочетании ἐλεμός (от ἐλεέω – «иметь сострадание»,

180 *Schrenk G.* Δίκη // Theological dictionary of New Testament. Vol. 2 / ed. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Grand Rapids: Erdmans, 1964. P. 175.

181 «кара», «наказание», «мщение».

182 В церковнославянском переводе стоит слово «мука», в переводе А. Десницкого «кара»; в переводе К. П. Победоносцева «казнь»

«сочувствовать») и является выражением надежды псалмопевца на совершение праведного Суда Божия, который определяется как месть Бога за праведника (ср. Рим. 12:19). В пророческих книгах ἐκδίκησις указывает на наказание и воздаяние (Ос. 2:13; 9:7), посещение Бога (Мих. 7:4), исправление ошибок (Иоил. 3:21) в целом содержит идею надежды на реализацию в этом мире исправляющей и спасающей правды Божией. По отношению к языческим народам ἐκδίκησις может указывать на окончательное наказание (Наум 1:2).

В Септуагинте термин ἐκδίκησις является аналогом терминов с корнем שׁפט [špt], מִשְׁפָּט [mišpāṭ], נְקָמָה [neqāmāh]; נָקָם [nāqām].

В книге пророка Иеремии пророк молится о том, чтобы увидеть ἐκδίκησις נָקָם [nāqām] «мщение» Господа, как признак восстановления справедливости (Иер. 11:20). Так, в книге пророка Иезекииля (Иез. 7:27) говорится, что Господь осудит (אֶשְׁפְּטֵם / ἐκδικήσω) правителей в соответствии с их судебной деятельностью[183].

В Евангелии этот термин может означать «защиту (Лк. 18:3). Ср. Рим. 12:19 (право отмщения принадлежит только Богу); Лк. 18:7-8 (отмщение приравнивается к защите верных); 2 Кор. 7:11 (ἐκδίκησις – результат судебного действия коринфян (т.е. проявление церковной дисциплины) на ряду с ревностью и страхом по отношению к падшему); 2 Фес. 1:8 – (ἐκδίκησις –действие Суда Божия по отношению к не познавшим Бога).

Термин ἐκδίκησις и однокоренные с ним слова используется в ранних посланиях апостола Павла в следующих местах: Рим. 12:19 (дважды) с отсылкой на Ветхий Завет (Прит. 24:29); Рим. 13:4 прилагательное ἔκδικος, обозначающее начальника, которому должно подчиняться; 2 Кор. 7:11 – говорится об отмене наказания для покаявшихся коринфян; 2 Кор. 10:6 – говорится об ἐκδίκησις как воспитательной необходимости внутри христианской общины; 1 Фес. 4:6 – Господь определяется прилагательным

183 Ср. Иез. 16:38; 19:13 и др.

ἔκδικος (синод. «мститель»)[184], когда он судит за противозаконие и корыстолюбие внутри христианской общины; 2 Фес. 1:8 – термин ἐκδίκησις вместе с образом «пламенеющего огня» обозначает наказание («отмщение») тем, кто не познает Бога.

Термины δῐκαιοσύνη, δίκαιον в данной работе рассматриваются в определенных контекстах. В контексте концепции оправдания, праведности Божией, праведности человеческой эти термины указывают: а) на заповеди закона и их исполнение; б) на вердикт суда над человеком, имеющим определенные заслуги перед Законом; в) в сотериологическом контексте рассматриваются как дар, обусловленный крестной жертвой Христа, который получает человек вне рамок исполнения закона; г) свойство Бога; д) характеристика самого человека, потенциально исполняющего Закон, либо получающего дар оправдания по вере во Христа. В настоящей работе эти значения данных терминов не рассматриваются. Однако, следует учесть, что в некоторых местах указанные термины могут относиться не к сотериологии или теме праведности, а к судебной тематике (например, Гал. 2:16, 2 Фес. 1:5, 6). Понятия δῐκαιοσύνη, δίκαιον воспринимаются как то, что Бог дает людям, этот дар Божий безусловно оказывает влияние на последующую судьбу человека в связи с Судом Божием, однако это влияние не всецелое. В рамках Темы Суда Божия имеет значение ответные действия со стороны самих людей на дарование δῐκαιοσύνη, δίκαιον.

2.1.3. Термины ἀποδίδωμι, ἀνταποδίδωμι

Слово ἀποδίδωμι имеет много значений, среди которых следующие: «передавать», «возвращать», «платить», «воздавать (по заслугам)», «отплачивать»; в послании апостола Павла к Римлянам (Рим. 2:6) этот термин означает Божественное воздаяние, связанное с проявлением гнева Божия, и является предупреждением. В первом послании к Фессалоникийцам

[184] В церковнославянском переводе и в переводе К. П. Победоносцева стоит также слово «мститель», в переводе А. Десницкого переведено глаголом «карает»; в переводе А. Винокурова «взыскателен».

(1 Фес. 5:15) этот термин используется для обозначения мстительных отношении между людьми, от которых апостол предостерегает фессалоникийскую общину.

Слово ἀνταποδίδωμι имеет значения: «платить», «расплачиваться»; «воздавать», «возмещать», «отвечать». Глагол ἀνταποδίδωμι в Септуагинте может означать:

а) отмщение человека человеку за зло (например, в Быт. 50:15 братья Иосифа бояться, что он будет мстить; здесь используется аналог שׁוּב [šûḇ]).

б) воздаяние праведного человека Богу (т.е. соблюдение заповедей Божиих, совершение жертв, вознесение хвалы и благодарности Богу) как в Втор. 32:6, где используется еврейский аналог от глагола от глагола גָּמַל [gāmal]. Также גָּמַל [gāmal] используется для обозначения награды человека (царя) другому человеку (2 Цар. 19:36), либо платы одного человека другому (Пс. 7:4[7:5]).

в) Глагол גָּמַל [gāmal] / ἀνταποδίδωμι может указывать на позитивное воздаяние Господа или на дар великой благодати (см. Ис. 63:7).

г) более редкий случай значения ἀνταποδίδωμι – это указание на воздаяние, которые народы дают Господу, а Господь как бы является Объектом суда (Иоиль 3:4).

д) при отрицательном смысле термин ἀνταποδίδωμι имеет своим аналогом другой глагол שׁלם [šālam] который указывает на воздаяние злом другому человеку (Пс. 38:20 [37:21]; Иер. 18:20 и др.).

е) также наиболее распространенное значение ἀνταποδίδωμι (глагол שׁלם [šālam]) встречается, когда говорится о воздаянии Божием: (например, во Втор. 32:41 в сочетании с δίκη; Ис. 35:4; 66:6; Ос. 12:2); в этой связи в книге пророка Осии встречается выражение «дни отмщения». Также такое значение ἀνταποδίδωμι передается другим еврейским словом נְקָמָה [neqāmāh].

У апостола Павла ἀνταποδίδωμι и его производные имеют значения а) воздаяния Божия (Рим. 11:9 – говорится о возмездии Израилю[185]; в Рим. 11:35 говорится о воздаянии как прерогативе Господа; Рим. 12:19; 2 Фес. 1:6 – функция воздаяния присваивается Богу, как средство Суда Божия над теми, кто притесняет христиан) и б) благодарности человека (1 Фес. 3:9)[186]. В целом ἀνταποδίδωμι выражает основную концепцию Божественного воздаяния по делам человека, в связи с чем этот термин имеет юридический оттенок[187].

2.1.4. Термин δοκιμάζω

Глагол δοκιμάζω имеет корень δοκή (δοχή)[188] «видимость», «подобие»[189] (отсюда δόκιμος – «испробованный», «испытанный», «проверенный», «настоящий»; δοκῖμή - «испытание», «бедствие»; «проверка», «доказательство».

В Пятикнижии и в исторических книгах термин δοκιμάζω практически не используется. В Книге Иова 34:3 LXX данный термин не имеет религиозного значения. Однако в других учительных книгах он используется для выражения Суда Божия над человеком в частных моментах, как положительный фактор в отношении к будущей жизни самого человека: Господь испытывает сердца (Прит. 17:3), более того δοκιμάζω является предметом молитвы псалмопевца (Пс. 25:2; 66:10; 139:23– псалмопевец просит Господа испытать его). Желание святого человека заключается в том, чтобы прожить свою жизнь перед очами Бога. Молитва псалмопевца свидетельствует о его постоянном подчинении божественному промыслу, формирует образ жизни, ориентированный на испытания от Бога.

---

185 Ср. Пс. 69:22 [68:23]; Ис. 8:14; Ср. Втор. 32:41; Ис. 65:6; Иер. 16:18; 25:14; Ос. 4:9.
186 Подобная идея воздаяния как человеческого дара Богу часто встречается в Псалтири (Пс. 56:12 [55:13]); 66:13 [65:13]; 116:12 [115:3] и др.).
187 *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 22-23.
188 *Kittel G.* TDNT.
189 Древнегреческо-русский словарь: в 2-х томах / сост. И. Х. Дворецкий.

Идея испытания сердца присутствует в книге пророка Иеремии: а) Иер. 11:20; 17:10 – в отношении грешников для дальнейшего воздания; б) 20:12 – в отношении праведника для мщения грешникам за него.

В Иер. 6:27[190] сам пророк называется «испытателем» (евр. mabsar[191]) подобно самому укрепленному городу, чтобы он не боялся народа. Результатом испытания должно быть понимание пророка, «что серебро, смешанное с медью, никаким способом не может быть очищено»[192]. Господь возложил на пророка долг испытать народ, различить в его нравственном характере доброе и злое. Обличения и угрозы, содержащиеся в 2–6 гл., должны были или смягчить сердца грешников, или не произвести на них никакого впечатления[193]. В книге пророка Захарии (Зах. 13:9; ср. Сир. 2:5) глагол δοκιμάζω используется в контексте метафоры плавления серебра и чищения золота в пламени, в которой передается идея очищения через испытания израильского народа. В неканонических книгах данный термин имеет следующие значения: 2 Мак. 1:34 – исследование дела о священном месте; 3 Мак. 2:6 – испытание фараона казнями; Прем. 1:3 – испытание Бога, приводящее к обличению безумных; Прем. 2:19 – испытание праведника со стороны нечестивых; Сир. 27:5 – проверка человека при его разговоре; 31:26 – совет испытывать свои дела; Пс. Сол. 16:14 – испытание Бога «в плоти человеческой и в скорби бедности».

Термин δοκιμάζω и связанные с ним слова приобретает религиозное значение в Новом Завете, поскольку реальность Нового Завета определяется получением спасения и приближающимся эсхатологическим судом. Испытание является подготовкой к Суду. В связи с этим глагол δοκιμάζω в Новом Завете получает особые значения[194]: 1) Человеческая жизнь и

---

190 пер. П. А. Юнгерова: «испытателем поставил Я тебя среди испытанных людей, и ты узнаешь Меня, когда Я буду испытывать путь их»

191 Синод. пер.: «башня»; пер. Акилы «окруженный»; пер. Симмаха: «крепкий».

192 *Иероним Стридонский, блж.* Шесть книг толкований на пророка Иеремию // Творения. Кн. 2, Ч. 6. Киев: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1880. С. 252.

193 *Якимов И. С.* Толкование на книгу святого пророка Иеремии. СПб.: Типография Ф. Г. Елеонского, 1879. С. 152-153.

194 В Евангелии от Луки (Лк. 20:12; 12:56) – этот глагол относится к бытовой сфере; в Рим. 2:18; 12:2; 14:22 – к человеческому рассжудению.

человеческие дела подвергается божественному испытанию: ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει, 1 Кор. 3:13; идея о том, что Бог испытывает сердца δοκιμάζων τὰς καρδίας (ср. 2 Кор. 8:8; 1 Фес. 2:4) берет свое начало в Ветхом Завете, в контексте которого история народа совершается перед Божьим Судом; В 2 Кор. 10:18 производное δόκιμος означает передача оценивания людей в Богу, Который неподвластен человеческим категориям суда.

2) самоиспытание человека, которое предваряет Суд Божий (2 Кор. 13:5; Гал. 6:4) или испытание человеком того, что угодно Богу (1 Ин. 4:1; Еф. 5:10; Флп. 1:10; 1 Фес. 5:21; 1 Тим. 3:10), для определения дальнейшего направления жизни; в 1 Кор. 11:28 самоиспытание необходимо для достойного причащения;

3) испытания от Бога, которые выражаются в страданиях верующих (1 Пет. 1:7; ср. Зах. 13:9), которые являются средством проверки веры и как таковые ведут к терпению; испытание может брать свое начало в ситуации общины и заключается в терпеливом сохранении веры во Христа до Дня Суда.

2.1.5. Выражение ὀργή θεοῦ

Богословские рассуждения о гневе Божием часто сосредотачивались на вопросе, что значит выражение «гнев Божий» – это риторическая форма выражения или онтологическая реальность, и, если это онтологическая реальность, то является ли гнев постоянным атрибутом Бога вместе с любовью.

Гнев Божий следует рассматривать как антропоморфный оборот, выражающий правду Божию, не терпящую зло и грех[195]. При этом гнев Божий не следует понимать человекообразно, т.е. по подобию человеческого

[195] См.: *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Римлянам (Главы 1-8). М.: Правило веры, 2006. С. 113-114.

возмущения[196], поскольку Бог чужд всякого возмущения[197]. Гнев Божий - это не «страстное состояние»[198], а устойчивая настроенность против зла, которая осуждает зло и удаляет его из мира ради окончательного блага мира. Гнев Божий предполагает «суд». Гнев Бога сосуществует с Его состраданием к Своим творениям, сподвигает людей на осознание своего греха, оставить грех и вернуться к Богу (Иез. 18:23, 32).

Гнев Божий является другой стороной любви Бога, пылающей негодованием против всякого зла в том, кого Он любит. Бог имеет силу воздействовать на зло в любом виде, и Он не остается безучастным по отношению к существующему в мире злу, а противостоит ему[199].

Библейское понятие «гнева Божия» развивалось с течением истории. В ранний период ветхозаветной истории гнев Божий обрушивался как разрушительная сила на израильтян по причине их неверности и многократных отступлений.

Слово гнев в Ветхом Завете обозначается словом אַף [aṗ] / ὀργή «нос», «ноздри» и используется по отношению к Богу более ста сорока раз. Гнев Божий представляется как «пылающий» (Ис. 30:27), «возгорающийся» (Втор. 29:19); Бог изображается гневающимся (Пс. 2:12; Ис. 12:1). Параллельно со словом «гнев» часто используются слова חֵמָה [ḥēmāh] / θυμός «ярость»: у пророка Иезекииля гнев называется «огнем ярости» (Иез. 21:31); у пророка Исаии гнев называется «сильным» (Ис. 30:30); זַעַם [zāʿâm] / ὀργή «негодование» (Наум. 1:6). Понятие гнева Божия связано с представлениями о Божьей ревности.

Библейское понятие гнева Божия не в коей мере нельзя приравнять к гневу языческих богов. Языческие боги в мифологических текстах часто

---

196 Действуя по страсти, невозможно дать определение о человеке по справедливости. Человеческий гнев в Священном Писании описывается как потеря самоконтроля и осуждается (Прит. 14:29; 16:32; Еккл. 7:9). Поэтому следует разграничивать гнев Божий от зла. Бог проявляет гнев, не совершая при этом никакого зла для людей.

197 См.: *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Книга 8. О духе гнева. Глава 4. // Писания. Изд-е 2-е. Минск: Харвест, 2000. С. 125.

198 *Vos G.* The Pauline Eschatology. Princeton: Princeton University Press, 1930. P. 263.

199 См.: *Моррис Л.* Теология Нового Завета. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 1995. С. 73.

представляются как действующие бесцельно и произвольно, и гнев их является неподконтрольной страстью, вредоносной для людей; этот гнев может утоляться с помощью принесения обильных жертвоприношений.

В истории человечества гнев являлся прерогативой царей, и он мог являться не только проявлением личной эмоции, но и являться синонимом их суверенитета и независимости[200], то есть употребляться относительно внешней политики царей и их отношения к оппозиции.

В книге Бытия не говорится о Божественном гневе как реакции на грехи людей; Бог изгоняет Адама и Еву (Быт. 3:23); проклинает Каина за убийство (Быт. 4:5); посылает потоп на человечество (Быт 6:6); уничтожает Содом и Гоморру (Быт. 18:20) и т.д. О проявлении гнева начинает говориться в книге Исход с начала избавления израильского народа из египетского плена, когда Моисей попытался отказаться от своего призвания освободить народ (Исх. 4:13-14). В Священном Писании в начале истории еврейского народа Господь является его Правителем, и поэтому Его гнев проявлялся вследствие нарушения Его завета и закона. Гнев Божий невозможно предотвратить без отвращения от греха, так как гнев – это Божий ответ на грех, поскольку причиной Божьего гнева в Ветхом Завете является человеческая греховность, возмущение против Бога (Втор. 1:26-36; Пс. 78:21-22), грубое неповиновение Его повелению (Нав. 7:1), презрение к Слову Божию (2 Пар. 36:15-16), уклонение в идолопоклонство (Исх. 32:1-10), которое в пророческих книгах часто называется корнем всех грехов и бед Израиля, социальная несправедливость (Ис. 1:23-24; Амос 4-10; Мих. 6)[201].

В пророческих книгах описывается, что гнев Божий был направлен против большинства еврейского народа, погрязшего в грехе, особенно против тех, кто стоял у власти и против угнетателей. Гнев Божий также распространяется и на окружающие языческие народы (Ис. 13-27; Иер. 46-51;

---

200 См.: *Herion G. A.* Wrath of God. // The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1992. Vol. 6. P. 994.

201 Гнев Божий проявляется он в бедах личных (2 Цар. 12:15-18; Пс. 88:16) или общественных (Исх. 9:14; Амос 3:6), в природных катаклизмах (Ис. 30:30; Иоиль 1), засухи (Втор. 11:7), болезнях (1 Цар. 6:4), голоде и море (Иез. 5:13-17).

Иез. 25-32). Когда Суд Господень исполняется над израильским народом в истории, гнев Божий открывается для Ассирии, Вавилона, Египта и других языческих народов, окружавших святую землю, за их высокомерие и несправедливое угнетение израильского народа (Иер. 10:25; Иез. 25; Наум 1; Авд. 1-2).

В Пс. 89:5-13 гнев Господень является атрибутом Его всемогущества. Гнев не является неотъемлемым атрибутом личности Бога, но лишь только выражением Его воли в определенные моменты человеческой истории[202]. В Священном Писании часто указывается временный характер гнева Божия, за которым следует Его милость к народу (Исх. 32:12-14; Ис. 54:7-8; Ос. 11:8). В Священном Писании Господь часто желает ограничить собственный гнев, проявляя долготерпение и любовь к грешникам, гнев на которых может прекратиться также сразу после их покаяния (Исх. 34:6; Числ. 14:18; Иона 4:2)[203]. Наказание не имеет смысла в самом себе, но служит средством к примирению и наступает только в том случае, когда все другие средства оказываются бесполезными, потому что милосердие Божие спасает не всех грешников, но тех, кто становится в религиозно-нравственные отношения с Богом. Отклоняющиеся от этих отношений лишаются милости Божией (4 Цар. 23:26; Ис. 6:9-10; Иер. 15:1)[204].

В иудейской литературе эпохи Второго Храма «гнев» являлся одним из факторов эсхатологического времени, и направлен уже против всего человечества[205].

В Новом Завете гнев Божий выражается словом ὀργή[206], его усилительное значение, выражаемое через слово θῡμός («ярость») встречается в Новом Завете редко (Рим. 2:8; Еф. 4:31; Апок. 15:1). Апостол

---

202 См.: *Herion G. A.* Wrath of God. // Op. cit. P. 994-995.

203 Гнев Господень часто связан с чувством скорби Бога и Его желанием избежать гнев (Ис. 27:2-3; Ос. 11:9; Плач 3:33).

204 См.: *Введенский Д.* Учение Ветхого Завета о грехе. СТСЛ, 1900. С. 206.

205 *Herion G. A.* Wrath of God // Op. cit. P. 994-995.

206 О Божественном гневе говорит Иоанн Креститель в своем обращении к фарисеям и саддукеям (Лк. 3:7; Мф. 3:7), имея ввиду эсхатологический день, когда все зло будет уничтожено. Об этом времени говорили и ветхозаветные пророки (Ис. 13:9; Дан. 8:19; Соф. 1:15; 2:2). В Лк. 21:23 Христос предупреждает о бедствиях на земле и гневе на народе. В Ин. 3:36 говорится о том, что гнев Божий будет почивать на том, кто не верит в Сына.

Павел выражение «гнев Божий» использует в своих посланиях лишь три раза (Рим. 1:18; Ев. 5:6; Кол. 3:6). В его посланиях проявляется тот же безличный характер гнева, что и в Евангелии (Рим. 2:5, 8; 9:22; 1 Фес. 1:10; 5:9; 2:16); этот гнев люди навлекают сами на себя.

Гнев Божий характеризует отношения между Богом и человеком (в Рим. 9:22 употребляется выражение «сосуды гнева»). Причиной гнева Божия является духовное состояние людей, состояние богоотчуждения. Проявление гнева Божия зависит от человеческого греха[207].

Апостол Павел понятие гнева Божия рассматривает в перспективе всеобщего Божественного Суда над всеми людьми (Рим. 1:18, 32; 2:5). Гнев Божий является, прежде всего, понятием эсхатологическим. Согласно Рим. 2:5, 1 Фес. 1:10, днем гнева будет день Последнего Суда. Кроме того, в Рим. 2:8 единственный раз в Новом Завете используется сочетание слов «гнев» и «ярость», характерное для пророческих книг Ветхого Завета. Гнев Божий в послании является действием осуждающего Божественного Суда. Таким образом, апостол в использовании библейского понятия гнева Божия, с одной стороны, придерживается ветхозаветной традиции, с другой стороны, рассматривает его в новозаветной эсхатологической перспективе.

2.1.6. Использование терминов в ранних посланиях апостола Павла

Подводя итог обзору судебных терминов в посланиях апостола Павла в свете Септуагинты и Масоретского текста Ветхого Завета, можно говорить о широком использовании апостолом Павлом ветхозаветной терминологии и фразеологии для раскрытия темы Суда Божия, в которых ветхозаветные термины и идеи соотносятся с христологией. При этом значения судебных терминов в посланиях апостола Павла и в Септуагинте значительным образом отличаются от значений в классическом греческом языке, что ведет за собой и существенное идейное различие посланий апостола Павла с греческой литературой и существенное идейное согласие с Ветхозаветной

[207]См.: Travis S. H. Wrath of God. New Testament // The Anchor Bible Dictionary. Vol. 6. P. 997.

традицией, если в рамках данной работы не брать в расчет риторическую функцию судебной тематики в ранних посланиях апостола Павла.

Использование данной терминологии в ранних посланиях апостола Павла является одним из критериев выбора отрывка с учетом контекста тех или терминов. В контексте темы Суда Божия некоторые вышеуказанные термины встречаются в следующих местах ранних посланий апостола Павла (1-2 Кор., 1-2 Фес.):

- термин κρίνω: 1) в посланиях к Коринфянам 34 раза; в контексте темы Суда Божия – 1 Кор. 4:4; 5:13; 6:2(2), 6:3; 11:32; 2) во втором послании к Фессалоникийцам – 1 раз 2:12;
- термин κρίμα: в посланиях к Коринфянам 4 раза - вне контекста темы Суда Божия;
- термин κρίσις: 1) в посланиях к Коринфянам 3 раза - вне контекста темы Суда Божия; 2) в посланиях к Фессалоникийцам – 1 раз в контексте темы Суда Божия – 2 Фес. 1:5;
- термин δίκη в посланиях ап. Павла используется один раз в контексте темы Суда Божия 1 Фес. 1:9;
- термин δικαίας в посланиях ап. Павла в контексте темы Суда Божия используется один раз 1 Фес. 1:5
- термин δίκαιον в посланиях ап. Павла в контексте темы Суда Божия используется один раз 1 Фес. 1:6
- термин ἔνδικος используется 1 раз в послании к Римлянам – 3:8 в сочетании с κρίμα;
- термин ἐκδίκησις используется в посланиях к Коринфянам – 2 раза вне контекста темы Суда Божия; в посланиях к Фессалоникийцам – 1 раз 2 Фес. 1:8;
- термин δἵκαίωμα в значении Суда в посланиях используется 2 раза в 2 Фес. 1:5-6;

- термин ἔκδικος используется один раз в послании к Римлянам (13:4) – относится к человеческому начальству; в контексте темы Суда Божия – 1 раз в 1 Фес. 4:6;
- термин ἀποδίδωμι: используется в первом послании к Коринфянам (1 Кор. 7:3) вне контекста темы Суда Божия;
- термин ἀνταποδίδωμι: используется 2 раза в значении воздаяния Бога (2 Фес. 1:6 – в контексте темы Суда Божия; 11:35 – вне контекста темы Суда Божия) и 1 раз в значении ответа человека Богу 3:9;
- термин δοκιμάζω: в значении самоиспытания в контексте Суда Божия 2 раза в посланиях к Коринфянам (1 Кор. 3:13; 11:28);
- фраза ὀργή θεοῦ: в посланиях к Фессалоникийцам – 3 раза (1 Фес. 1:10; 2:16; 5:9).

2.2. Тема Суда Божия в Ветхом Завете

Идея Божественного Суда и воздаяния (в том числе воздаяния по делам человека) широко распространена в Ветхом Завете. При этом в Пятикнижии эта идея выявляется при помощи парадигматического подхода к рассмотрению отдельных историй, а в пророческих и учительных книгах эта идея формулируется ясно, и при рассмотрении пророческих и учительных текстов уместным становится применение различных филологических методов.

Бог в Ветхом Завете представляется как Судья всей земли, Который держит всю власть, в том числе и Судебную, в Своих руках. Однако в определённые моменты истории избранного народа Бог выбирает людей, которым делегируется судебная функция, в результате чего возникают особые отношения между Божественным и человеческим судом. В контексте человеческого суда всегда предполагается идея присутствия Бога среди народа, Который действует в определённый момент через людей

посредников, вдохновляя их и привлекая нести судебное служение[208], таковыми были Моисей, который собирает по совету своего тестя Иофора судей, судья, пророки, священники. Поэтому с одной стороны, Божественный Суд воспринимается трансцендентный и непостижимый, с другой стороны, Бог присутствует на человеческом суде, который воспринимается как реализация Божественного Закона. Судебная деятельность Бога относится к отдельной личности, так и ко всему народу или народам. Человеческий суд совершается по отношению только к личностям и осуществляется поначалу через бросание жребия (Нав. 7), через урим и туммим (Втор. 33:8), через испытание (Числ. 5:11-31), через вопрошание Бога пророками и т.д. При этом человеческие рассуждения о человеке или ситуации также не отменялись, но сопровождались божественным проявлением. Именно поэтому судья в некоторых местах называются «elohiym» (Исх. 22:7-8; Пс. 81:6) При этом, судебная деятельность некоторых судей могла осуществляться недобросовестно, ввиду чего в Пятикнижии присутствуют предупреждения относительно неправильной судебной деятельности (Втор. 10:18; 27:19). В качестве суде часто выступали священники. Человеческий суд предназначен не для выражения Божественного решения, а для реализации Закона, данного Богом[209]. При этом далеко не все стороны жизни человека и общества открываются человеческому суду, ввиду чего окончательным Судом продолжает оставаться Суд Бога, как в настоящем времени, когда он проявляется в земном воздаяии, так в эсхатологической перспективе, когда он отождествляется с Днем Господним в пророческих книгах.

В Священном Писании отражены различные представления о воздаянии, изменяющиеся в сознании иудейского общества с течением истории и духовно-нравственного становления каждого отдельного человека и народа в целом. При коллективной ответственности объектом воздаяния

---

208 *Shapira H. F*or the Judgment is God's: human judgment and Divine justice in the Hebrew Bible and in Jewish Tradition // Journal of Law and Religion. Vol. 27. № 2. 2011–2012. P. 273-274.

209 Ibid. P. 283.

является человек в своей совокупности, то есть все человеческое общество, в котором благосостояние отдельной личности тесно связано с благосостоянием народа. Поэтому коллективного воздаяния было достаточно, чтобы обеспечить воздаяние и каждой отдельной личности. В пророческих и учительных книгах Ветхого Завета говорится о личной ответственности, в связи с которой объектом воздаяния выступает каждый отдельный человек. Вопрос о загробном воздаянии в Ветхом Завете не получает полного освещения. Часто говорится о земном благосостоянии или земных бедствиях как результате религиозной жизни народа и человека. Представления о загробной жизни в Ветхом Завете в целом имеют прикровенный характер и приоткрываются для ветхозаветного человека в пророческой и учительной литературе, в которой начинает формироваться понятие о последних судьбах человечества.

При рассмотрении Ветхозаветных книг можно выделить разные принципы и мотивы Суда Божия, которые в той или иной степени обозначаются и в посланиях апостола Павла, где они имеют разные функции: риторическую, воспитательную, нравственно-психологическую, духовно-богословскую. Однако следует отметить, что все рассматриваемые места Писания нельзя внести в строгую систему, и, таким образом, спрогнозировать действие Бога в тех или иных случаях, потому что в широком смысле Суд Божий остается непостижим, и соответственно дать полное определение его и его принципов представляется задачей невозможной.

Тем не менее, представляется возможным сформулировать некоторые принципы Суда Божия:

- Суд Божий рассматривается как воздаяние за конкретные дела и образ жизни, в этой связи находится и правильный с точки зрения Закона Моисея суд человеческий, придерживающийся принципа «мера за меру»;
- Суд Божий является одним из главных критериев сохранения завета человека с Богом, в этой связи Суд неразрывно связан с проявлением

милосердия;

- Человек принимает Суд Божий как объект, при этом этот Суд может быть страшным, либо, наоборот, выступать в свою очередь в качестве объекта желания человека; в этой связи можно выделить два аспекта Суда: законнический / юридический и нравственно-психологический;
- Человек может выступать в качестве субъекта суда, когда он судит самого себя, других, или даже Бога, хотя и условно;
- Суд Божий выступает в качестве мотива к добродетельной жизни, к поиску Бога, покаянию, верности Завету, послушанию, терпеливому перенесению испытаний, посылаемых / попускаемых Богом;
- Суд Божий может быть светом / откровением для народов;
- Суд Божий осуществляет эсхатологическое завершение истории человека / царства / мира, открывает новый этап истории.

Учение Ветхого Завета о Божественном Суде и воздаянии является одной из основ для понимания новозаветной эсхатологии, в частности учения апостола Павла о Божественном Суде. Апостол Павел заимствует ветхозаветные идеи, образы и понятия, вкладывая в них новый христианский смысл.

2.2.1. Понятие и принципы Суда Божия в Пятикнижии

Награда за добродетельный поступок или наказание за нарушение заповеди одного человека могут относиться и к окружающему его обществу людей, что можно увидеть на примере некоторых событий, и отраженных в Пятикнижии. Основанием для такого воздаяния являлся характер семейных отношений в древности, а также заключение Богом завета с Израилем как с целым избранным народом, а не как с отдельными людьми. Поэтому Бог за грех одного или нескольких людей наказывал весь народ и не давал благословения всему их потомству; за личную праведность одного человека Бог мог благословить весь его род и спасти целый народ.

Книга Бытия представляет собой основу, на которой тема Суда рассматривается в Библии. Первое предупреждение суда содержится при даровании заповеди Адаму, касающейся дерева познания добра и зла (Быт. 2:16–17), в которой дается понятие о смерти. Человек изначально был предназначен жить в Божьем мире, а не в мире, сотворенном им самим[210]. Нарушение заповеди сопровождается неправильным судом над Богом (Быт. 3:1-7) и искажением Его образа. При нарушении заповеди люди стали видеть наготу друг друга, переживать стыд (силу вины) и смерть, которая повлияла на все аспекты жизни, в том числе на их взаимоотношения с Богом и другими людьми. Однако, возникает вопрос, можно ли рассматривать телесную смерть как результат Божественного правосудия за человеческий грех, как это рассматривается многими исследователями[211], а отрывок 3:8-19 как Божественный приговор. Данный вопрос можно подробно рассмотреть именно в контексте посланий апостола Павла, поскольку именно там акцентируется внимание на богословское значение такого явления как телесная смерть, которая, по сути, стала частью человеческой жизни.

В Быт. 4-11 изображаются различные преступления человека и их опасность для человечества. Грех в Священном Писании характеризуется как преступление против Бога и против людей, может быть индивидуальным и коллективным. Преступление человека против Бога описывается в Быт. 3, грех против человека описывается в Быт. 4 и ставит под угрозу все человеческое общество. В истории Каина несмотря на большое преступление, виновный обеспечивается защитой Бога от наказания, которое может последовать от людей, в чем можно увидеть уже с самого начала кардинальное расхождение понятий Суда Божьего и суда человеческого. Это расхождение ярко проявляется в пророческих и учительных книгах Ветхого

210 Брюггеман У. Бытие. Черкассы: Коллоквиум, 2013. С. 47.
211 Там же. С. 55. и др.

Завета, а также в посланиях апостола Павла, в которых акцент делается не на преступлении человека, а на ответной спасающей деятельности Бога[212].

Коллективный характер греха в Быт 6-9 грозит самому существованию всего человечества. Бог вмешивается в историю человечества как Судья с целью ограничить беззаконие в мире, Творцом которого Он является. Причиной суда Божьего над людьми становится бунт людей против Бога, как это видно на примере истории допотопного человечества (Быт. 6:5–7:24), в строительстве Вавилонской башни (Быт. 11:1–9), в образе жизни жителей Содома и Гоморры (Быт. 18 гл.). Отказ творения Божьего быть Божьим является своего рода основанием для Суда[213] (ср. Иер. 2:11; Ос. 4:7; Рим. 1:25). Однако за наказанием следует милосердие. Например, потоп является актом Божественного Суда, однако после него Бог сразу заключает завет с человеком (Бы. 8:21).

В 15-й главе книги Бытия в форме пророчества говорится о египетских казнях как о Божественном суде: «Но над народом, которому они будут служить, Я произведу суд (κρινῶ ἐγώ); а после того они выйдут сюда с большим имуществом» (Быт. 15:14[214]; ср. Исх. 6:6). Затем в книге Исход (Исх. 12:12) египетские казни представлены как суд Бога над египетскими богами. Кроме того, в книге Бытия представлена одна из важных истин ветхозаветной религии о том, что Бог является Судьей всей земли (Быт. 18:25)[215].

При этом Божественная власть не отрицает свободы человека и его ответственности, как, например, видно в истории Иосифа (Быт. 50:20), когда грех предательства братьев Иосифа не наказывается юридическим образом, а, напротив, используется как инструмент Промысла Бога об Иосифе, который в свою очередь, как бы берет большую ответственность не только за

---

212 См. Рим. 5 гл. и комментарии: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. Кн.2 Беседы на послание к Римлянам М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. С. 596; Барт К. Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам. М.: ББИ, 2010. С. 58. и др.

213 Брюггеман У. Бытие. С. 81.

214 Перевод П. А. Юнгерова.

215 Толковая Библия. Пятикнижие / ред. А. П. Лопухина. Стокгольм, 1987. Т. 1. С. 157.

себя, но и за своих братьев. Суд Божий в Писании может наступать не мгновенно после греха, а спустя много времени, и проявляться совсем иным образом, чем люди бы того ожидали. Вопрос воздаяния уходит на задний план, уступая место Промыслу Божию[216]. Такое разрешение Суда Божьего представляется в истории Христа, смысл которой апостола Павел раскрывает в контексте своего учения об оправдании (Рим. 3:25 и далее), что, однако не снимает определенной ответственности с христиан. Поэтому важным представляется в этой связи эсхатологический подход к рассмотрению библейской истории, который получает свое развитие в поздней иудейской литературе и в посланиях апостола Павла.

Далее Суд Божий проявляется на протяжении всей истории ветхозаветного Израиля: Бог спасает Израиль из Египта, производя суд над Египтом (Исх. 6:6; 12:12); Бог в пустыне подвергает суду вышедшее из Египта поколение евреев за неверие (Числа 14:26–35); Он судит народы к востоку от реки Иордан и в земле Ханаанской, чтобы привести Свой народ в землю, которую Он дал им (Пс. 134:10–12 [135:10-12]). При этом наказания грешников в библейской истории, которые осуществлялись над отдельными людьми и целыми обществами, имели постепенный характер. В истории египетских казней фараон нашел свой конец в море после того, как ряд наказаний, постепенно увеличивающих свою тяжесть, не вызвал в нем смирения. В истории израильского народа, когда он много раз отпадал от Бога и предавался идолопоклонству, долготерпение Божие также проявлялось. Если Израиль попирает законы Господни, то он неизбежно исчезнет, растворится среди других народов. При послушании Богу отношения Бога и избранного народа останутся на прежнем уровне[217]. Посредником в отношениях между Богом и народом является Моисей, к которому приходили израильтяне «просить суда у Бога» (Исх. 18:15). В связи с этим человеческий суд в Ветхом Завете является проявлением

[216] Брюггеман У. Бытие. С. 398.
[217] Westerman C. Elements of Old Testament Theology. Atlanta: John Knox Press, 1982. P. 121.

Божественного Суда, что требовало определенной ответственности судей, который должны были судить без лицеприятия (Втор. 1:17). Основной мотивацией человеческого суда должна была быть любовь к Ближнему и исполнение Божьих заповедей[218].

Закон, данный Богом через Моисея, обращался к народу грубому и поэтому сосредотачивал внимание преимущественно на грехах и преступлениях и их пресечении, то есть воспитывал людей строгими наказаниями за грехи[219]. Однако, несмотря на грубый нрав людей того времени, закон определяет важный духовно-нравственный принцип, касающийся не столько целого народа, но больше отдельного человека: «люби Господа Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими» (Втор. 6:5); «…люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19:18). Итак, для людей, знакомых с Моисеевым законодательством и ищущих спасения и оправдания, оставалось еще много существенных вопросов об оправдании и примирении человека с Богом. Также следует отметить, что для ветхозаветного законодательства был не характерен юридизм, который Закону пытались приписать исследователи[220]. В частности, за нарушение десятой заповеди не предполагалось какого-либо наказания, и юридически человек мог оставаться в рамках закона, однако на нравственном уровне он был нарушителем – в этом можно увидеть акцент на индивидуальной внутренней ответственности человека, мысль о которой получает свое развитие в пророческой литературе (Иер. 23:9-40; Иез. 18:4). Кроме того, наказанный человек остается членом ветхозаветного общества, и его преступление не исключает нарушителя навсегда из общества, разве только на время исходя из педагогических задач Ветхого Завета (такая идея прослеживается в 1 Кор. 5, где говорится об относительности проклятия).

---

218 Филарет Московский (Дроздов), свт. Слово в день рождения Ее Величества Благочестивейшей Государыни Императрицы Александры Феодоровны // Творения. Слова и речи: в 5 т. М.: Новоспасский монастырь, 2007. Т. 4. С. 122.

219См.: Юнгеров П. А. Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. Киев: Пролог, 2006. С. 102-105.

220 См. об этом Райт К. Око за око. Этика Ветхого Завета. С. 293-304.

Следовательно, можно говорить об ограниченности наказания в Библии, которое следует в результате Суда.

Суд Божий имеет промыслительное значение как фактор, приводящий человека или даже целые народы к покаянию: «Но Господь будет судить народ Свой и над рабами Своими умилосердится, когда Он увидит, что рука их ослабела, и не стало ни заключенных, ни оставшихся вне» (Втор. 32:36).

Если покаяние человека не становится результатом Божественного Суда, то происходит ожесточение сердца (Исх. 4:21; см. также 7:3, 13; 8:19; 9:7, 12, 14, 35; 10:1, 20, 27; 11:10; 14:4, 8, 17; Втор. 2:30; Нав. 11:2[221]).

Идея воздаяния после смерти в Пятикнижии не выражена, однако в частности, в русской библеистике приводятся аргументы в пользу этой идеи: так, в книге Бытия в обетованиях Аврааму, Исааку, Иакову, кроме умножения чад, предсказывается благословение чрез их семя всех племен земных; многочисленное потомство предназначается к участию в вечном союзе с Богом. По благословению Иакова, в обетованной земле ожидается исполнение надежды народов, избавление людей (Быт. 49:10)[222]. Пример учрежденной жертвы за грех (Лев. 4), от которой не освобождались даже старые люди, также может свидетельствовать о наличии веры в будущее воздаяние, которое не ограничивается земной жизнью[223]. В посланиях апостола Павла идея воздаяния после смерти частично затрагивается в послании к Фессалоникийцам (1 Фес. 4:13-18), где акцент ставится на эсхатологическое завершение разлуки с умершими братьями. Также можно отметить большое влияние Второзакония на идеи апостола Павла[224]. Действительно, можно найти лексические параллели 2 главы послания к Римлянам с Второзаконием. Объектом повествования Второзакония в

---

221 В Септуагинте используется глагол ὑψόω или ἐπαίρω («превозноситься») для обозначения превознесенного сердца иудейского народа (Втор. 8:14; см. также 15:7; 17:20), что приводит к забвению Бога и к мысли о возможности достижения успеха собственными усилиями (Втор. 8:17; см. также 9:4; 18:21).

222 См.: Юнгеров П.А. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Киев: Пролог, 2006. С. 21.

223 См.: Темномеров А., свящ. Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. СПб.: Товарищество «Печатия С.П. Яковлева», 1899. С. 102.

224 *Scott J.M.* Paul's Use of Deuteronomic Tradition. // JBL. 1993. № 112. P. 647.

рассматриваемых местах являются грехи и бедствия Израиля. Это происходит потому, что Израиль упорствует в грехе (Втор. 9:6, 13; 10:16; 29:19), возлагая чрезмерную надежду на свою принадлежность к Завету с (9:1-8; 29:19), в то же время, уклоняясь в идолопоклонство (9:12;11:28, 29:18), и, несмотря на то, что Израиль слышал заповеди и повеления Божии, он не смог правильно применить их в жизнь (Втор. 29:3). Отступничество Израиля приводит к гневу Божию (Втор. 9:14). Хотя заступничество Моисея за свой народ останавливало наказание, однако Божие терпение закончится, и Израиль будет изгнан (Втор. 29:19-28), Божьим гневом и яростью (Втор. 29:28). В 28-ой главе Второзакония содержатся провозглашенные Моисеем благословения и проклятия, связанные с заветом, заключенным Господом с Израилем. Те, кто не будет исполнять все заповеди его (Втор. 28), навлекут на себя множество ужасных проклятий; в этой связи трижды повторяется пророчество о том, что они будут есть плоть сынов и дочерей своих в тесноте и скорби (ἐν τῇ στενοχώρια σου καὶ ἐν τῇ θλίψει σου), осаждаемые врагом (Втор. 28:53, 55, 57). Этот раздел получает смысловое расширение в Рим. 2:6-11, где скорбь и теснота становятся участью всех народов при условии, если они не познаю Бога.

В основе Второзакония лежит принцип воздаяния по делам, а не по принадлежности кого-либо к завету, который связывает Второзаконие с посланием апостола Павла:

- Осуждение народов – Втор. 9:4-6; 29:16, 17; Рим. 2:1;
- Упование на Завет, хотя дела остаются теми же самыми – Втор. 9:4-8; 29:19; Рим. 2:3-4;
- Жестокосердие, которое сталкивается с гневом – Втор. 9:13-27; 29:18-28; Рим. 2:5;
- Божий народ должен быть верным, так как Бог беспристрастен – Втор. 10:10-17; 30:15-20; Рим. 2:6-11.

Однако, когда еврейский народ будет в изгнании, Бог обещает восстановить Свой народ, чтобы он мог быть верным и послушным (Втор.

30:1-14): Бог обрежет израильское сердце (Втор. 30:6). Бог судит людей по их поступкам (Втор. 30:15-20), а не по их религиозному наследию, потому что он беспристрастен. Этот важный мотив утверждается во Втор. 10:12-18. Призыв к верности завету это призыв к покаянию и вере (Втор. 30). По мнению Санталы, апостол Павел, будучи учеником Гамалиила и унаследовав от него ответственность за язычников, стал истолковывать Тору применительно к новым ситуациям[225], и слова Втор. 30:11-15 стал относить также и к язычникам.

2.2.2. Коллективное воздаяние и личная ответственность

Идея коллективного воздаяния подробно развита в благословениях и проклятиях во Второзаконии (Втор. 28) и повторяется в книге Иисуса Навина (Нав. 24). Эта тема поднимается уже во время странствия евреев по пустыни после исхода из Египта, когда Господь сказал, что не увидят земли обетованной те, кто вышел из Египта, поскольку они искушали Господа и не слушали гласа Его (Числ. 14:20-24).

Ярким примером коллективного воздаяния в книге Иисуса Навина можно назвать наказание за грех Ахана (Нав. 7). На протяжении всей книги Судей израильский народ, когда отступает от Бога, терпит поражения и притеснения от врагов, а когда возносит покаяние, то Бог посылает им избавителя из их среды. Тема благословений и проклятий является основной на протяжении всех книг Судей и Царств. В книгах Царств каждый царь исполняет роль представителя народа. За грехи царя Бог наказывает народ. Кульминацией коллективного воздаяния можно назвать насильственное выселение евреев ассирийцами (4 Цар. 17) и Вавилонский плен (4 Цар. 24-25; Иер. 36-39 – по Синод. переводу). С другой стороны, благочестивая жизнь царей вела к процветанию всего Израиля и его независимости. Главным основанием для осуждения Израиля со стороны Бога был грех

---

225 См.: *Сантала Р.* Апостол Павел, человек и учитель, в свете иудейских источников. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 1997. С. 44.

идолопоклонства, который стал характерным признаком падений Израиля после заключения завета с Богом. В понимании библейский авторов этот грех являлся источником нарушений всех остальных заповедей. Пророки называли этот грех причиной всех бедствий Израиля (Иер. 5:10-19[226]). Именно в этом грехе апостол Павел обвиняет языческие народы (Рим. 1:18-24) и описывает его как источник всех противоестественных пороков. Пророки возвещали о Суде над Израилем, как вмешательстве Бога в историю израильского народа. Тема Суда Божия занимает важное место в пророческой литературе. Эта тема рассматривается в тесной связи с историей избавления Израиля из египетского плена и руководительства Бога над Израилем по пути в землю обетованную (Ис. 10:26; 11:15-16; Иер. 2; 11:4-7[227]; 32:20-21; Иез. 16[228]; Дан. 9:15; Ам. 2:9-10). Несмотря на благодеяния Божии, Израиль отворачивается от Бога, что непременно повлечет за собой ответственность. Пророки обличают царей и все общество в целом, погрязшее в пороках, роскоши и социальной несправедливости (Ам. 5:10-13[229]; Ис. 5:7; Мих. 2:1-3[230]), которая сопровождалась узурпированием власти в Израиле (Ос. 7:3[231]). Угнетение бедных людей, согласно пророкам, приравнивается к преступлению против Бога. Они обвиняют формальное храмовое служение, которое выражает не любовь и верность Богу, а алчность и эгоизм (Ос. 8:14[232]; Иер. 7:1-15[233]; Ис. 66:1-2), священников за то, что они не выполняют своих обязанностей по отношению к народу и не ведут к истинному богопознанию (Ос. 4:4-11; Мих. 3:11; Иер. 2:8; 5:30)[234]. Пророки возвещают Божий Суд над всем народом, основанием которого является неверность Богу и Его заповедям. Кроме того, пророки возвещали Божий Суд

---

226 *Якимов И. С.* Толкование на книгу святого пророка Иеремии. СПб.: Типография Ф. Г. Елеонского, 1879. С. 124.
227 *Якимов И. С.* Толкование на книгу святого пророка Иеремии. С. 230.
228 *Иероним Стридонский, блж.* Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля // Творения. Кн. 17, Ч. 10. Киев: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1886. С. 174-176.
229 *Арсений (Соколов), иг.* Книга пророка Амоса. М.: Познание, 2012. С. 238-239.
230 *Арсений (Соколов), иг.* Книга пророка Михея: перевод и комментарий. М.: Познание, 2021. С. 73-79.
231 *Арсений (Соколов), иг.* Книга пророка Осии. М.: Познание, 2019. С. 302.
232 Там же. С. 366.
233 *Якимов И. С.* Толкование на книгу святого пророка Иеремии. С. 159-160.
234 Например, *Арсений (Соколов), иг.* Книга пророка Осии. С. 178-179.

и над другими народами (Ам. 1-2; Ис. 12-23; Иер. 45-51; Иез. 25-32; Авд.; Наум; Соф. 2:4-15), подчеркивая универсальный характер этого Суда и власть Бога над всей вселенной.

Цель, с которой Бог придерживался коллективного характера правосудия (Втор. 28; Лев. 26), была вполне определенная. Став носителем истинной религии, израильский народ получил особую привилегию среди других народов. Поэтому его следовало оградить от опасности потери веры в единого Бога, а также политического и культурного смешения с другими народами, которое переросло бы в религиозный синкретизм и исказило бы наследованную от праотцев веру[235]. Таким образом, наказание не имеет смысла в самом себе, но служит средством к примирению и наступает только в том случае, когда все другие средства оказываются бесполезными. Идея коллективного Суда наблюдается и в пророческих книгах (Ис. 26:10; Авв. 1:5-11; Соф. 1:1-18). Однако этому Суду может предшествовать перемена сердца (Иер. 31:33).

От веры в коллективное воздание Израиль стал постепенно приходить к идее личного воздания. Учение Закона о воздаянии, которое обещало праведникам награду в этом мире (Втор. 4:40; ср. Прит. 3:2), а грешникам наказание, и видело в страданиях праведника испытание его добродетели (Быт. 22:12) или наказание за ошибки, вытесняется более глубокой идеей личной ответственности. В проповеди пророков тема личной ответственности получает еще большее развитие: каждый вознаграждается и наказывается за свои личные дела (Иез. 18:1-30)[236]. Для Бога нет необходимости наказывать одного за грехи другого, Он может покарать каждого человека за собственные деяния. Здесь хорошо представлена самоценность человеческой души. Каждый человек принадлежит Богу, а Бог одинаково относится ко всем. Пророк Иезекииль доказывает личную нравственную ответственность различными примерами, разделяя

---

235 См.: Гальбиати Э. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Милан – М.: Христианская Россия, 1992. С. 222-224.

236 *Скабалланович М. Н.* Комментарий на книгу пророка Иезекииля. СПб., 1909. С. 140.

человеческую жизнь на отдельны этапы, когда один и тот же человек может часть жизни прожить беззаконно, а затем стать праведником и наоборот. Бог же будет судить человека по тому, кем он стал в конце своей жизни. Бог меняет отношение к человеку в зависимости от того, на какой путь тот становится (Иез. 33:12-16), и решающим является нравственное состояние человека в момент наступления Дня, а не прошлое человека[237]. По этой мысли в свете ожидания эсхатологического Суда содержится надежда на спасение, которая присутствует в первом послании ап. Павла к Коринфянам (1 Кор. 4:4-5; 5:12-13; 11:32-33), где грех человека ввиду последующего наказания в земной жизни не является решающим для определения участи человека в момент эсхатологического суда. По мысли пророка Иезекииля, праведники могут спасти только себя (Иез. 14:12-20)[238]. Поэтому каждый человек должен прилагать усилия для получения воздаяния. Таким образом, осуждение имеет свое основание не в Боге, но в непостоянстве человеческого поведения.

2.2.3. Понятие Дня Господня в пророческих книгах Ветхого Завета

Пророческие тексты для апостола Павла являются одним из элементов его аргументации в защиту праведного Божественного Суда над еврейским народом. Кроме того, с помощью пророческих текстов, достигается и риторическая цель послания, а именно, показать, что еврейский народ оказывается ничем не лучше других народов. Тем самым апостол делает попытку побудить своих собеседников к покаянию.

«День Господень» является одним из основных эсхатологических понятий, обозначающих как временный Суд Божий, совершаемый в событиях истории, так и эсхатологический суд, за которым последует торжество правды. Фраза ἡ ἡμέρα κυρίου (ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου; ἡ ἡμέρα ὀργῆς; ἡ ἡμέρα) в ранних посланиях апостола Павла встречается в следующих местах:

237 Там же. С. 233.
238 Там же. С. 118.

в послании к Римлянам – 2 раза (2:5; 2:16); в посланиях к Коринфянам – 4 раза (1 Кор. 1:8; 3:13; 5:5; 2 Кор. 1:14); в посланиях к Фессалоникийцам – 6 раз (1 Фес. 5:2, 4, 5, 8; 2 Фес. 1:10; 2:2).

Апостол Павел из всех новозаветных писателей в своих посланиях наиболее подробно излагает тему Суда Божия, для обозначения которого он использует выражение «день гнева» в Рим. 2:5, которое, очевидно, может отождествляться с днем Господним в 1 Фес. 5:2, 2 Фес. 2:2 о котором апостол Павел пишет христианской общине в Фессалониках в свете учения о втором пришествии Христа, подчеркивая необходимость нравственной жизни христиан для достойной встречи дня Господня

Мотив Дня Господня берет свое начало в пророческих книгах Ветхого Завета, где он может указывать как на исторические бедствия, посылаемые как наказание от Господа в отношении израильского народа или других народов, так и эсхатологическую перспективу, которая у иудеев отождествлялась с пришествием Мессии. Впервые в истории мотив Дня Господня, по всей видимости, появляется в книге пророка Амоса, с чем многие исследователи согласны, и в книге пророка Иоиля, если придерживаться ранней традиционной датировки этой книги[239].

В Ветхом Завете фраза «тот день» (Ис. 2:17; 4:2; 17:4; Иер. 30:7-8; Иез. 38:19; Ос. 1:5; Ам. 3:14; 9:11; Зах. 12:9; 14:8)[240] часто говорит о будущем времени, когда Бог будет судить иноземные народы, Израиль, Иудею, или еврейский народ. Судный день в Ветхом Завете означает момент вмешательства Бога в ход человеческой истории, когда происходит осуждение неправедных и оправдание верных Богу. Сам термин «судный день» не встречается в канонических книгах Ветхого Завета, но несколько

239 *Faricy D.* The Day of the Lord in 1 Thessalonians: a New Testament exegetical study of 1 Thessalonians with reference to Paul and his use of the Day of the Lord motif. P. 73, 83-84.

240 «День Господень» у пророков также называется «днем ярости Божией (Иез. 7:19); «днем мщения у Господа» (Ис. 2:12; Иер. 46:10); «днем гнева Божия» (Соф. 1:18), такое же выражение встречается и у апостола Павла в послании к римлянам: «Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога» (Рим. 2:5).

раз встречается в неканонических книгах (2 Езд. 7:38; Иуд. 16:17) и апокрифах (1 Ен. 22:11)[241].

Изначально День Господень мыслился как радостный день, когда Господь открыто вмешивается в дела людей, избавляет праведников от бедствий, исправляет всякую несправедливость и наказывает врагов Израиля. Пророк Амос одним из первых использовал понятие «День Господень», как день победы Бога Израилева над нечестивыми народами. Пророк Авдий, говоря о Дне Господнем, относит его к Суду над идумеями, которые будучи родственным народом для евреев, сотворили для них много зла[242]. В книгах пророков Исаии, Иеремии и Иезекииля посвящены целые разделы суду над другими народами, над Вавилоном, Египтом, Моавом, Аммоном, Тиром, Сидоном и т.д. (Ис. 13-27; Иер. 46-51; Иез. 25-32). Над осуждаемыми Богом народами произойдет суд в «долине Иосафата» (Иоил. 3:2-21) в присутствии израильского народа, который получит воздаяние за понесенные скорби и страдания, и Иерусалим будет очищен от иноплеменников (Иоил. 3:17)[243].

Пророки стремились призвать народ к повиновению Богу, утверждали, что день Господень станет днем суда не только для язычников, но и для иудеев[244]. Понятие Дня Господня было тесно связано с идеей воздаяния, иллюстрацией которой были благословения и проклятия в книгах Левит и Второзаконие.

В ранних пророчествах Ветхого Завета, в эпоху до плена, «День Господень» по отношению к Израилю и различным народам ассоциировался с конкретными историческими событиями. Так пророчества Амоса и Осии о суде Божьем над Израилем относятся к ближайшему времени и исполнились во время падения Самарии. В своей книге пророк Амос обвиняет израильский народ в попрании правды Божией и говорит о ложности

---

[241] См.: *Hiers R. H.* Day of Judgment // The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1992. Vol. 2. C. 79.

[242] См.: *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на пророка Авдия // Творения. М., 1857. Ч. 4. С. 21-45.

[243] См.: *Тихомиров Б. А.* День Господень // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. Т. 14. С. 415.

[244] Осия (5:11-12; 6:5), Амос (5:18-20; 7:4; 8:4-14), Исаия (1:2-9; 5:1-30; 13:6), Михей (2:1-4; 3:9-12), Иеремия (2:33-35; 5:1-9), Иезекииль (7:2-27; 13:5), Софония (1:7), Малахия (4:5), Иоиль (1:15; 2:1; 3:14), Захария (14:1)

надежды на грядущую победу над народами, говоря не о торжестве, а о Суде Божьем, которым и называется День Господень (Ам. 5:18). В качестве исполнения Суда над Иудеей пророки Иеремия и Иезекииль подразумевали разрушение храма, который подвергся поруганию со стороны иудейского народа, а также гибель многих и уведение в плен.

В книге пророка Софонии говорится о Суде над Иудейским народом (Соф. 1:4-13), приводится подробная характеристика Дня Господня как дня гнева, скорби и тесноты[245], дня опустошения и разорения, дня тьмы и мрака и т.д. (Соф. 1:15-16). Пророк в своей книге увещевает иудеев к исправлению[246], но не замечает отклика и обращается к немногочисленной лучшей части народа, убеждая благочестивых людей твердо держаться пути правды и усилить духовное бодрствование (Соф. 2:2-3).

Пророки Исаия, Софония и Иеремия Суд Господа видят направленным против «всякой плоти» (Ис. 66:16; Соф. 3:6; Иер. 25:31). Пророк Софония представляет иудейскому народу Суд Божий над всеми народами в качестве примера Божественного всемогущества и неотвратимости наступления Божьей правды.

Пророчества не говорят о конкретном времени наступления Дня Господня и не создают единого образа о нем. В пророческих текстах под Днем Господним понимается также день спасения и искупления Израиля, который связан непосредственно с пришествием в мир Мессии (Зах. 12:2-9), когда все народы вернутся к своему Творцу, и, таким образом, исполнится эсхатологическое свершение, т.е. не всеобщее наказание народов, а восстановление правды Божьей во всем мире. Это грядущее спасение для всех народов раскрывает историческую миссию Израиля, о чем апостол Павел пишет в своем послании к Римлянам (Рим. 9-11 гл.).

---

245 Данное сочетание слов используется один раз в Новом Завете, в послании апостола Павла к Римлянам (Рим. 2:9).

246 *Тюрнин И. А.* Книга пророка Софонии. Сергиев Посад: Типография А.И. Снегиревой, 1897. С. 74.

2.2.4. Понимание Суда Божия в учительных книгах Ветхого Завета

В учительных книгах Ветхого Завета наблюдается более глубокое понимание закона и воздаяния. Появляется идеи личных отношений между человеком и Богом и создается почва для понимания ветхозаветным человеком своей личной ответственности перед Богом.

В Псалтири Бог предстает как Судия, Который «будет судить вселенную по правде» (Пс. 9:8-9), и прояви милость к Своим рабам (Пс. 134:14), а грешники будут унижены (Пс. 102:6).

Так, например, Моисеев закон имел в виду весь народ и его святость; в книге Псалтирь псалмопевцы, отвечая на духовные вопросы, имели в виду каждого члена еврейского народа. В Псалтири широко представлена идея личной ответственности (Пс. 31:5; 50). Учение Псалтири об оправдании, спасении и воздаянии излагается с точки зрения отдельного спасающего человека (Пс. 31: 6-7; 33:5-6; 40:7-17). В Псалтири более, чем в других книгах, говорится о праведном образе жизни человека, о его настроениях, потребностях и о его спасении (Пс. 5:11-12; 36:28-33; 63:10; 111:6). Закон Моисея получает в учении псалмопевцев более глубокое раскрытие, особенно по отношению к Богу со стороны отдельного человека (Пс. 39:16; 68:36; 96:10; 111:1; 118:127). Псалмопевцы, таким образом, не освобождаясь от закона, указывают на средства оправдания: в противовес наказанию дается возможность покаяния в грехах, молитва и добродетельная жизнь.

В учительных книгах наиболее ярко проявляется несоответствие между добродетелью и земным счастьем. В книге Псалтирь выражены чаяния верующей души, особенно праведной того, что они не погибнут после смерти в шеоле, а будут жить с большим веселием, чем на земле[247]. Давид убеждает своих современников не завидовать злым богачам: их благоденствие ненадежно (Пс. 38:1-2). Надежда на Бога и праведная жизнь более принесут пользы (Пс. 16:15), хотя бы пришлось терпеть нужды материальные, но в

[247] См.: *Юнгеров П. А.* Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. С. 155.

будущей жизни ни в чем не будет нужды[248]. С этими чаяниями связан еще один принцип Суда Божия – утешение и уверенность праведных; утешение может приобретать разные формы, в том числе в форме знания о том, что за случайные неведомые грехи не будет возмездия[249] (Пс. 18:20-24 [17-20-24]); речь идет о воздаянии Божие по правде псалмопевца, которая по факту может не совпадать с правдой Божией. Т.е. здесь может подразумеваться совесть человека. Отрывок из 18-го псалма может быть рассмотрен как заявление о верности завету, а не как проявление законнической праведности. Фраза в Пс. 18:20 [17:20] «чистота рук» метафорически означает честность псалмопевца в рамках заветных отношений с Богом, которая проявляется в избегании идолопоклонства в частности. Однако в случае случайных преступлений предусмотрены условия для восстановления отношений с Богом, т.е. покаяние и жертва. Следует отметить различие между Масоретским текстом, в котором говорится о воздаянии Божием как о прошлом событии, и Септуагинтой, в которой идет речь о воздаянии в будущем; как отмечают исследователи, в Септуагинте наблюдается «тенденция эсхатологизации»[250] (ср. с Рим. 2:6; 1 Кор. 3:8, 14; 4:5). Другое место псалмов, напротив, говорит о некоторой неуверенности псалмопевца перед Судом Божиим (Пс. 143:2 [142:2]). Такая разница может быть обусловлена различной ситуацией при написании разных псалмов.

Псалмопевец сокрушается насилием и несправедливостью нечестивцев (Пс. 94:2, 23 [93:2, 23])[251] и обращается к Богу за мщением как к «Судье земли», чтобы Он воздал гордым то, что они заслуживают. Псалом завершается выражением твердой уверенности, что Господь является Прибежищем и Помощь, Который устранит несправедливость и воздаст нечестивым по делам их. В то же время Господь умилосердится, когда будет судить Свой народ (Пс. 135:14 [134:14]). В этой связи принцип милосердия

248 См.: *Разумовский Г., прот.* Объяснение Священной Книги Псалмов. М.: ПСТГУ, 2006. С. 90.
249 *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 34.
250 Jesus and Judgment. The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context. Minneapolis: Fortress Press, 1997. P. 24.
251 См. также Пс. 1:5; 35:23 [34:23]; 76:9 [75:9]; 119:154 [118:154]; 140:12 [139:13].

сопровождает Суд Божий (Пс. 101:1 [100:1] и др.). Формой утешительного Суда также может быть идея о том, что Бог не оставит человека в тяжелой ситуации (Пс. 15:9-12).

«Религиозное чувство, которое не может примириться с несоответствием между праведностью и счастьем в земной жизни, заставляет его (Давида) считать необходимым восстановление божественной правды и, созерцая его, говорить о лучшей участи для боящихся Бога и исполняющих Его закон»[252]. Праведник просит у Господа продления его земных дней для того, чтобы окончить покаяние и «привести в порядок дела благочестия»[253], чтобы в мире перейти в будущую жизнь (Пс. 38:13-14). В выражениях «Убьет грешника зло, и ненавидящие праведного погибнут» (Пс. 33:22) и: «Дорога в очах Господних смерть святых Его» (Пс. 115:6 (116:15) выявляется зависимость характера смерти человека от того, как он прожил свою земную жизнь. Смерть предстает не только как физическое явление, но и морально-психологическое, выражающее правосудие Божие над человеком. В целом, по Псалтири Божественный Суд (воздаяние) вдохновляет и ободряет праведников, в том числе и тех, кто согрешил, но приносит покаянии; Божественное воздаяние выражается в благословении и прощении. Однако для неправедных и тех, кто не приносит покаяние, Божественное воздаяние становится «мщением».

В книге Иова появляется новое понимание относительно причины человеческих страданий, которые не являются проклятием или наказанием, но, наоборот, приобретают положительное свое значение. Постепенно приходит осознание в избранном народе, что он не может сохранить свое существование путем побед над другими народами, как это было в ранней истории, но он должен жить для остального человечества[254]. В книге Иова ставится под сомнение справедливость Божественного Суда (Иов. 22:4),

---

[252] *Темномеров А., свящ.* Учение Священного Писания о смерти. С. 105.
[253] Там же. С. 256.
[254] См.: The Flowering of Old Testament Theology: a reader in twentieth-century Old Testament theology, 1930-1990. / edited by B.C. Ollenburger, Elmer A. Martens, G. F. Hasel. Indiana: Eisenbrauns, 1992. P. 282-283.

однако друзья Иова придерживаются традиционного взгляда на идею Суда (Иов 8:3). Иов между тем признает, что не может судиться (LXX ἀντικρινοῦμαι – «препираться») с Богом (Иов. 9:32; ср. 14:3), тем самым признавая для себя непостижимым Суд Божий, хотя, говоря о ранней своей жизни, он признавал, что суд его одевал его – это метафоричное выражение, очевидно, подразумевает образ жизни праведника. Метафора «одевания», также встречается и в посланиях апостола Павла (Рим. 13:14; Гал. 3:27). Иов пытается завести «судебное дело» (κρίμα) с Богом (Иов. 13:18), но не как с равным, а, выражая лишь надежду, что Бог Сам совершит Суд и вынесет оправдательный приговор. Иов хочет найти Бога, чтобы навсегда получить свободу от Судии своего (Иов. 23:1–7), моля Его о присутствии в момент суда перед Престолом[255]. Однако Божественный Суд остается тем не менее тайной, в числе других тайн о мире, человеке, и др., которые непостижимы для человеческого разума[256].

Таким образом, можно увидеть некоторое развитие понимания Суда Божия в книге Иова, а именно, Суд Божий из понятного становится непостижимым, с чем не соглашаются друзья Иова. В Иов 34:5 прямо говорится об отсутствии Суда в привычном понимании этого слова в тяжелый период жизни Иова: «Бог лишил меня суда (מִשְׁפָּט [mišpāṭ] / κρίσις). Праведный суд человеческий не совпадает с Божественным Судом (см. также Иов. 34:6 в сопоставлении Иов. 36:6). Между тем Суд Божий присутствует (Иов. 40:8), и он приводит человека к видению Бога (Иов. 42:4–5). Такой взгляд на идею Суда Божия совершенно новый в контексте всего Священного Писания. Подводя итог, следует отметить, что в книге Иова тема Суда Божия раскрывается в неформальном споре человека с Богом, в котором все же человек допускает мысль о своей ограниченности, в силу которой он может до конца не понимать Бога. В этой книге проводится противопоставление традиционного взгляда на основание и результат Суда:

255 Цит. по: *Малков П. Ю.* Возлюбивший Христа. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. С. 545.
256 Цит. по: Там же. С. 560.

а) Суд – это наказание за преступление человека (индивидуальная ответственность) и, в крайнем случае, его близких (коллективная ответственность); б) Суд – это испытание человека, единственным основанием которого является желание Бога приблизить человека к Себе. В посланиях апостола Павла явных отсылок на эту книгу нет, однако в общем смысле раскрывается идея ответственности Христа (Рим. 5:12-19), смысл которой приоткрывается в этой книге.

В книге Притчей тема Суда становится сама по себе мотивом к добродетельной жизни; в этой связи она более понятна для человека, начавшего свой путь к Богу, но не имеющего еще большого опта поиска Бога. Поэтому в ранних посланиях апостола Павла, адресованных новоначальным христианам можно увидеть достаточное количество отсылок к этой книге.

Одним из принципов Суда Божия является мотивация праведников к добродетельной жизни, например, в Притчи 19:17, где содержится призыв быть добрым к бедным людям, что является одной из главных характеристик мудрого человека. Бедный человек отождествляется с Самим Господом, поэтому дар бедному – это дар Господу, что в свою очередь приводит к соответствующему воздаянию. Такой прагматический подход к идее Суда Божия объясняется, возможно, неискушенностью в вере адресата. О воздаянии каждому по делам его говорится в Прит. 24:12 (ср. Рим. 2:6). В этом же стихе говорится о том, что только Господь знает сердца всех (ср. 1 Кор. 4:5), в связи с чем прагматический подход к Суду Божию несколько смягчается психологизацией данной темы, а именно, не все можно объяснить внешними делами, для Господа имеет значение также внутренняя жизнь человека – его сердце, что делает Суд Божий не таким уже доступным для понимания человека, поскольку только Господь знает человеческое сердце. В этой связи важным представляется анализ терминологии, обозначающей деятельную жизнь человека, за которую он получает награду (например, ἔργον / פֹּעַל [poʿal]); τρίβος / מְסִלָּה [mᵉsillāh] и др.). В библейских текстах также

следует проводить разницу между одним «делом» (случайный поступок) и множеством «дел» (образ жизни). Однако строгого богословского различия не проводится[257]; в этом случае остается важным этический аспект.

Также следует отметить отрывок Прит. 25:21-22, где говорится о наказании врагов (ср. Рим. 12:19-21): «Если голоден враг твой, накорми его хлебом; и, если он жаждет, напой его водою: ибо, [делая сие,] ты собираешь горящие угли на голову его, и Господь воздаст тебе», – выражение любви к врагу, таким образом, становится дополнением к передаче отмщения Господу и альтернативой попытке воздать суд самостоятельно. Данное место непросто воспринимает в контексте послания к Римлянам, где эта цитата является продолжением нравственных заповедей, которые даются римской христианской общине. Эта тема тесно связана с наставлениями об отношениях с врагами. На первый взгляд, апостольская концепция отношений с врагами в послании к Римлянам (12:20) имеет мало общего с евангельской заповедью о любви к врагам и хорошо сочетается с ветхозаветными представлениями об отношениях к врагам, как к людям, которые находятся под угрозой грядущего праведного Суда Божия. Поэтому необходимо выяснить точный смысл апостольских слов в отрывке послания к Римлянам и согласовать их с евангельским учением о любви (Мф. 5:44).

В книге Екклесиаст говорится о суде над праведным и нечестивым и над всяким делом (Еккл. 3:17), раскрывается идея ответственности за всякое совершенное дело, которая широко присутствует в послании к Римлянам (Рим. 2:6-11). Промысл Божий обнаруживается не только во внешних явлениях, но и во внутренней нравственной жизни человека. В конце книги говорится, что человек может делать, что хочет, но должен помнить, что за все поступки Бог приведет каждого на Свой праведный Суд (Еккл. 11:9). Однако в книге Екклесиаст наблюдается некоторое противоречие в учении о воздаянии, так, например, в Еккл. 9:3 видно отсутствие веры в воздаяние, что может говорить о непростом понимании данной темы в контексте данной

257 См.: *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 39-40.

книги. В то же самое время книга завершается провозглашением общего принципа Суда Божия: «всякое дело Бог приведет на суд (מִשְׁפָּט [mišpāṭ] / κρίσις), и все тайное, хорошо ли оно, или худо» (Еккл. 12:14), что можно понимать, как указание на ответственное в земной жизни, так и на эсхатологический суд. Мотив суда над тайным делом раскрывается в первом послании к Коринфянам (1 Кор. 4:5) – данное место толкуется неоднозначно: одни исследователи сравнивают этот стих с Рим. 2:6 - о воздаянии каждому по делам его[258], другие, напротив, видят в 1 Кор. 4:5 только положительное воздаяние – «похвала»[259].

Подытоживая раздел, посвященный анализу темы Суда в книгах ветхого Завета, можно сказать, что в Пятикнижии закладываются основные принципы Божественного Суда, которые имеют во многом непреходящий безусловный характер, и от которых апостол Павел не отступает при написании своих посланий. Суд Божий имеет универсальный вселенский характер, является частью Промысла Божия, во многом осущесвляется именно во время земной жизни с целью привести людей к покаянию или предотвратить духовное отпадение со стороны избранного народа. Суд Божий является нелицеприятным. Главный критерий Суда – верность Богу и Его заповедям. Об эсхатологическом Суде в Пятикнижии прямо не говорится.

В книгах Ветхого Завета, относящихся к раннему периоду истории израильского народа превалирует идея коллективного воздаяния, которое имеет воспитательное значение и провозглашается по большей части либо

---

258 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 102-103. См. также *Исидор Пелусиот, прп.* Письмо 596. Диакону Илии. На слова: тем же прежде времене ничтоже судите (1 Кор. 4:5) // Письма. Книга 2. М.: Издательство им. святителя Игнатия Ставропольского, 2001. С. 379; *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на послания святого апостола Павла. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. С. 170; *Fitzmyer J. A.* First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven: Yale University, 2008. P. 214.; *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 210-211.

259 *Амвросиаст*. На Послания к Коринфянам. PL 17:203bc // Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. VII. Первое и второе послания апостола Павла к Коринфянам / ред. Дж. Брэй. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 55; *Марк Подвижник, прп.* Нравственно-подвижнические слова. Слово девятое // Исаия Отшельник, прп., Марк Подвижник, прп. Поучения и слова. М.: Правило веры, 2007. С. 542-543; *Барон Й.* Теология св. апостола Павла в свете христианского единства. СПб.: Алетейя, 2013. С. 296. и др.

над людьми неверующими, либо над неутвержденными в вере. Однако в пророческой и в учительной литературе Ветхого Завета получает развитие идея личной ответсвтенности, которая более близка мысли апостола Павла. Мотив Дня Господня в пророческой литературе тесно связан с Судом Божиим и приобретает во многих пророческих текстах эсхатологический характер. Провозвестие Дня Господня легло в основу новозаветного учения о Суде Божьем, особенно в посланиях апостола Павла (см., например, 1 Фес. 5:1-3): сравнение Дня Господня с приходом вора в дом было общеупотребительным в христианской среде и впервые было использовано Самим Спасителем[260]. Для обозначения Дня Господня апостол Павел использует разные выражения в своих посланиях[261]. Эти выражения относятся к будущему времени, к пришествию Христа, когда, как надеялся апостол Павел, получатели его посланий будут найдены чистыми и непорочными[262]. В посланиях ап. Павла под Днем Господним подразумевается второе пришествие Господа.

Идея Суда в посланиях ап. Павла неразрывно связана с благовестием о спасении, принесенном на землю Христом. Апостол Павел связывает праведный Суд Божий в день гнева (Рим. 2:5) с «днем» пришествия Христова (1 Кор. 4:3-5), когда «всем нам должно явиться пред судилище Христово» (2 Кор. 5:10). Совершителем Суда будет Сам Христос. Таким образом, апостол Павел встраивает мотив Дня Господня в христологию, используя выражение «День Христов». Различные библейские и межзаветные апокалиптические тексты связывают День Господень и будущий суд с воскресением из мертвых[263]. Так, например, в книге пророка Даниила воскресение является не образом, а действительностью (Дан. 12:2) и оно может относиться как ко времени Мессии, так и к последним временам. Некоторые мертвые воскреснут для вечной жизни, а другие в «вечное поругание и

260 См.: *Тиров Ф., свящ.* Первое послание святого апостола Павла к Фессалоникийцам. С. 262.
261 «День Господень» (1 Фес. 5:2; 2 Фес. 2:2); «день Господа Иисуса Христа» (1 Кор. 5:5); «День Христа» (1 Кор. 1:8); «день Христа Иисуса» (Фил. 1:6); «день сей» (1 Фес. 5:4); «день тот» (2 Тим. 1:12; 3:13).
262 См.: *Hiers R. H.* Day of Lord // Op. cit. C. 83.
263 *Hiers R. H.* Day of Judgment // Op. cit. C. 80.

посрамление»[264]. В посланиях апостола Павла Суд Божий будет всеобщим, над всеми народами ввиду всеобщего воскресения (1 Кор. 15; 1 Фес. 4:13-18).

В учительной литературе Ветхого Завета можно выделить два основных аспекта темы Суда Божия; эта истина раскрывается как с традиционной точки зрения в свете Закона Моисея (юридический аспект), но в большой степени Суд Божий становится объектом поиска и желаний самого человека (духовно-психологический аспект) и в этом смысле важным представляется исследование отношений человека с Богом, что позволяет подойти к рассмотрению обозначенной темы с точки зрения библейской антропологии. О суде человека по сердечным намерениям говорится в 1 Кор. 4:4-5, где в качестве результата полагается «похвала», что намекает на наличие отношений самого ап. Павла с Богом. Также он пишет о надежде на грядущий День Господень и Суда самих христиан в 1 Фес. 1:3-10, и напоминает коринфянам об их статусе «святых», ввиду чего они будут судить «ангелов» (1 Кор. 6:3), т.е. Суд Божий мыслится в посланиях ап. Павла как предмет естественного желания, надежды и устремления верующего христианина, совершающего дела любви (1 Фес. 1:3-4).

Таким образом, можно констатировать, что в своем богословии Суда апостол Павел находится всецело в рамках ветхозаветной традиции, идеи и мотивы которой молучают свое логическое развитие в посланиях апостола Павла.

2.3. Тема Суда Божия в иудейской традиции периода Второго Храма

2.3.1. Неканонические книги

Книга Премудрости Соломона начинает с наставления судьям земли (οἱ κρίνοντες), любить справедливость (δικαιοσύνην) и право мыслить о Господе (φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι) (Прем. 1:1). Под «судьями земли» понимаются представители иноземной власти, в которых иудеи

[264] О воскресении к вечной жизни говорится в 2 Мак. 7:9; 12:44, а о Суде после воскресения в 2 Езд. 7:32-44; 1 Ен. 51:1-5.

видели представителей всякого нечестия и вольнодумства, грубого суеверия и идолопоклонства[265]. В Прем. 3 гл. поднимается тема суда, Субъектом которого, с одной стороны является Бог (3:6), испытывающий (ἐδοκίμασεν αὐτοὺς) праведных, подвергающихся гонениям и страданиям, которые сравниваются с очищением металлов; с другой стороны, сами праведники во время воздаяния (καὶ ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς) (3:7) «будут судить племена и владычествовать над народами» (κρινοῦσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν, καὶ βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας) (3:8). Объектом Суда являются сами народы, язычники по своему происхождению[266], среди них были и те, которые называются в 3:2 «неразумными (ἀφρόνων); они ждали гибели праведных, под которыми понимаются прежде всего иудеи. Действием и результатом Суда, с одной стороны, является отдаление неразумных от Бога (1:3), т.е. лишение их божественной помощи в приобретении мудрости[267]; с другой стороны, знание Бога и получение благодати и истины (1:9). Идея Суда в отношении гонителей праведных, возрастающих в вере и любви раскрывается в первом послании к Фессалоникийцам, где под праведными понимаются христиане вне зависимости от своего происхождения (1 Фес. 1:3-10).

В Прем. 9:3 говорится о высоком назначении человека, который имеет своей обязанностью, делегированной ему от Бога, совершать суд (κρίσιν κρίνῃ), в том смысле, что изначально человек предназначался к управлению миром (Быт. 2:25). В 11-й главе книги Премудрости вспоминаются события исхода, в контексте которых суд над противниками евреев (ὀργῆς κρινόμενοι) (11:9), имеющий окончательный характер, противопоставляется суду над еврейским народом в пустыне, который был испытан (νουθετῶν ἐδοκίμασας) подвергался милостивому вразумлению (11:10) от Бога, имеющему о них отеческое попечение. Та же мысль продолжается в Прем. 12:10 относительно ханаанских племен, которые Бог наказывал (κρίνων), проявляя

265 *Покровский А.* Книга Премудрости Соломона // Толковая библия. Стокгольм, 1987. Т. 5. С. 77.
266 Там же. С. 93.
267 Там же. С. 80.

долготерпение, однако ввиду того, что зло стало частью их природы, они не были приспособлены к покаянию (12:10-12). Автор книги указывает на предварительное предупреждение со стороны Бога, прежде совершения Суда «Но, не вразумившись обличительным посмеянием, они испытывали заслуженный суд Божий» (Прем. 12:26).

В книге Премудрости Соломона прямо не выражена идея воскресения, однако признается власть Бога восставить тело (Прем. 16:13). Залогом нетления (ἀφθαρσία) является соблюдение заповедей.

В книге Премудрости в целом присутствует идея Суда Бога над всеми народами, но Суд оказывается в конечном итоге милостивым по отношению к израильскому народу; в то время как по отношению к язычникам, ввиду их приобретенной неспособности познавать Бога, Суд оказывается окончательным (ср. Прем. 19:1) и выражается в «немилостивом гневе» над ними. Такое разделение по этническому признаку не было характерно как для пророческих книг Ветхого Завета, так и для ап. Павла.

В книге Сираха также говорится о делегировании суда от Бога людям (Сир. 4:9), которые не должны быть малодушны в суде. В книге говорится о невозможности постичь пути Божественного воздания (Сир. 16:17-23) и результатов Божественного Суда (Сир. 17:15-23). В этой книге мотив божественного воздаяния используется, чтобы побудить праведников к послушанию. О наказании для нечестивых и благословении для праведных говорится в Сир. 16:12-14: «ибо и милость, и гнев – во власти Его: силен Он помиловать и излить гнев. Как велика милость Его, так велико и обличение Его. Он судит человека по делам его (ὁ ἔλεγχος αὐτοῦ ἄνδρα κατά τὰ ἔργα αὐτοῦ κρινεῖ). Не убежит от Него грешник с хищением, и терпение благочестивого не останется тщетным».

Из более широкого контекста (Сир. 15:11-16:23) видно желание автора побудить мудрого участника завета с Богом выбрать послушание и верность Божьим заповедям. В Сир. 16:12 выражена возможность двойного воздаяния: милосердия и осуждения, что понимается как Божественный Суд. Цель

возвещения такого воздаяния (16:13): (1) предупредить самонадеянных грешников, что они не избегнут Суда; (2) утешить благочестивых, которым часто приходится ожидать и переносить трудности. Это утешение адресовано только иудеям или тем, кто решил жить на условиях завета Бога с Израилем. Предупреждение Суда можно рассматривать как приговор тем, кто неверен завету среди иудеев и остальным представителям языческих народов. Однако во втором случае предполагается возможность изменить результат Суда через покаяние: «Возвратись ко Всевышнему, и отвратись от неправды, и сильно возненавидь мерзость. Кто будет восхвалять Всевышнего в аде, вместо живущих и прославляющих Его? От мертвого, как от несуществующего, нет прославления» (Сир. 17:23-25a). Т.е. неверные люди рассматриваются не как закоренелые нераскаявшиеся грешники или отступники, а как отступники, чья слабость ставит под угрозу их положение в Божьем завете, и поэтому они сами заинтересованы в покаянии. Грех Израиля рассматривается почти как неизбежность, обусловленная человеческой ограниченностью и слабостью (Сир. 17:30), поэтому божественное осуждение имеет условный характер и может замениться милостью и прощением. Кроме того, в книге Бог представлен как Тот, Который заботится, прежде всего, о воспитании (παιδεία) (Сир. 17:18); подобное отношение Бога к еврейскому народу контрастирует с отношением к языческим народам.

В первой книге Маккавеев Суд Божия является предметом молитвы Иуды Маккавея (1 Мак. 7:42), который просит сокрушить врагов (Никанора с сирийским войском) и судить по злобе их (κρῖνον αὐτὸν κατὰ τὴν κακίαν αὐτοῦ), в чем прослеживается принцип «мера за меру», выраженный, в том числе, и в посланиях ап. Павла (Рим. 2:6; 2 Кор. 5:10).

Во второй книге Маккавеев тема Суда связана с идеей телесного воскресения (2 Мак. 7:9-10; ср. Дан. 12:1-2), однако, в отличие от книги пророка Даниила Бог возвратит дух и жизнь праведникам, а мучителям воскресения не будет (7:23). Воскресение воспринимается как награда для

скончавшихся в благочестии, однако молитва и жертвы за грешников могут поспособствовать воскресению грешников (2 Мак. 12:43-45).

В третьей книге Ездры так же, как и в книге Премудрости вспоминается история израильского народа и его отношения с языческими племенами. Суд Божия осуществляется над иудеями и язычниками, для иудеев он имеет временное воспитательное значение; для язычников в случае, если они не утратили способность слышать и понимать, также предполагается воздаяние Царства и вечный покой (3 Езд. 2:34-35). В 5-й главе говорится о великом смятении (5:6-10) при посещении Господа, который возведет кару на грешников (6:18-19). В книге противопоставляется нынешний век, во время которого есть возможность молиться за неправедных, и «день суда» (3 Езд. 7:43, ср. 1 Фес. 5:2, 2 Фес. 2:2), который будет концом нынешней истории, неверия и проявлением правды и истины (7:44). Бог называется Всевышним, Он воссядет на Престоле Суда, и будет воскресение (7:76-77). В 9-й главе говорится о признаках явления Всевышнего (9:2): смятение народов (9:3), чудеса и знамения (9:6). Основание для Суда является отступление от путей Бога (9:9), отсутствие познания Бога, которое выразилось, в том числе, в неблагодарности (9:10), гнушение Законом (9:11). Результатом Суда для таковых будет познание Бога в мучении (9:12). Сам способ мучения не должен быть предметом любопытства для праведных (9:13). Субъектом Суда также является Всевышний и Его Помазанник, который обличит иноземных царей за безбожие (12:31-32); Он поставит их на суд живых, и, обличив, накажет их» (12:33), при этом осужденные народы будут наказаны пытками, подобными огню (13:38). В 14-й главе говорится о временном суде над избранными народом, который лишился своей земли ввиду того, что предки не ходили по пути Божию, в чем проявился праведный Суд (14:31-32). Однако управление чувствами и образование сердца станет условием жизни после смерти и получения милости, когда имена праведных будут объявлены (14:34-35) и показаны дела нечестивых, которые будут наказаны. О наказании говорится

метафорическим языком: «огонь от гнева (Божия)» (3 Езд. 16:9); «горящие угли возгорятся на голове» тех, кто отрицает свою вину (3 Езд. 16:54, ср. Рим. 12:20) и др. Субъектом эсхатологического Суда является представитель Бога, который называется помазанником, в чем можно увидеть некоторый мессианский мотив Суда Божия. Однако идея Суда в этой книге контрастирует с пророческой проповедью, в которой Суд сопровождается в конечном итоге милосердием.

Подводя итог, в целом можно отметить сохранение в неканонических книгах традиционных для Ветхого Завета идей, касающихся темы Суда Божия, однако следует отметить некоторые особенности, такие как идея воскресения только праведных в книге Премудрости Соломона и во второй книге Маккавейской, а также в некоторой степени ригористический взгляд на Суд над грешниками и язычниками в третьей книге Ездры. Однако можно отдельно отметить мессианский мотив Суда Божия, который получает свое развитие в рамках принципа христоцентричности Суда Божия в посланиях апостола Павла, а также антропологический аспект Суда, как возможность для человека познавать Бога в книгах Премудрости Соломона и в третьей книге Ездры.

2.3.2. Иудейские апокрифы

В ветхозаветных апокрифах Субъектом Суда неоднократно выступает Мессия, право которого «заключается в понятии о его царском достоинстве»[268].

В книге Еноха тема Суда является ключевой. В ней говорится об эсхатологическом Суде (1-5); о падших под землей до Дня Господня (12-16); о Суде над нечестивцами (38) и о жилищах праведников (39); о том, что суд над человеком совершается, когда человек предают душу свою беззаконию (58:5-6), но для тех, кто совершает добрые дела остается возможность

[268] *Смирнов А., прот.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010.С. 380.

покаяния и прощения (62:1-4; 65:5-11); об осуждении власть имущих и богатых и их печальной загробной участи (62-63); души нечестивцев при этом предания мучительному огню уничтожатся (108:3).

В книге Еноха представлен образ Бога как Воина, Который вторгается на землю и приводит в исполнение Свой суд, спасающий «избранных» и «праведных» (Еноха 1:3-9)[269]. Открытым остается вопрос, что делает «праведных» праведными, а «избранных» - избранными. Что является основанием для Суда над праведными: их собственная праведная и личные добрые дела, либо их избранность Богом, благодаря которой они находятся с Богом[270].

Книга начинается с указания на «нечестивых» (1:1), которые не исполняют заповеди Господни, согрешали и были жестокосердны (5:4 и далее). Им противопоставляются избранные и праведные (5:6 и далее), которые благодаря дару мудрости больше не будут грешить после совершения Суда Божия и спасения[271]. Объектом Суда Божия исходя из описания «нечестивых», а затем и «окаянных», говорящих против Господа (гл. 27), являются люди, а не ангелы, как это может показаться. Нечестивые будут уничтожены «за все, что они делали» (1:9). В целом Суд Божий описывается как священная война.

Автор книги Енох большое внимание обращает на «великий судный день» (или «день великого суда») (10:7; 22:11; 25:4; 54:6; 84:4 и др.). Систематизации данной темы в книге не представляется возможным провести ввиду ее сложного состава[272], однако некоторые аспекты можно отметить. Суд Божий можно рассматривать как эсхатологический и универсальный суд над каждым человеком, предполагающий преобразование земли и неба (10:12; 16:1). Однако в некоторых местах суд рассматривается

---

269 *Nickelsburg G. W. E.* 1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2001. P. 37.

270 *Bauckham R.* Apocalypses // Justification and Variegated Nomism. The Complexities of Second Temple Judaism / Edited by Donald A. Carson, Peter T. O'Brien and Mark A. Seifrid. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. Vol. 1. P. 143-144.

271 *Nickelsburg, G. W. E.* 1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch. P. 160, 164.

272 *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 69.

как воздействие праведников на грешников конце времени или до наступления мессианского царства (95:3; 96:1). Праведники или избранные, которые пострадали от несправедливости во время земного существования, могут ожидать вечной жизни в результате Божией милости на Суде (62:16). Нечестивые будут переживать Суд без милости (5:5; 27:3-5). В книге Еноха можно видеть два вариант Суда: воздаяние по делам[273], и милость за правду.

Индивидуальный суд происходит сразу после смерти и соотносится с концепцией исторического суда над народами. Все дела нечестивцев и, даже тайные грехи, записаны на скрижалях, и они будут «открыты» на небесах и прочитаны вслух (49:4). Дела грешники будут взвешены на весах (41:1).

Объявление Суда над грешниками исследователями рассматривается как мотив для праведников не бояться, т.е. цель судебной тематики – утешить и ободрить праведников. При этом сами праведники могут осуществлять эсхатологическое наказание (95:3) (Ср. Рим. 12:19-20).

Целью темы эсхатологического воздаяния является вдохновение праведников в условиях насилия, которые угрожает их уверенности в справедливом мире[274].

В книге Юбилеев говорится о Шеоле (7 гл.) и рае (8 гл.) как местах определения людей в результате Суда. Способ суда – «огнем и мечом» (Юб. 9:15). При этом участь языческих народов достаточно резко и, безусловно, противопоставляется участи верных из народа Божьего (22-23 гл.).

Иллюстрацией темы Суда является отрывок Юб. 5:11-15 — это пересказ библейского рассказа о Ное, переплетенный с историей падения Ангелов и наказания их детей. Этот суд является прообразом будущего вселенского суда (5:13-16), который также соответствует делам людей. Текст 5:11 служит также предостережением, мотивирующим праведников к верности завету.

---

273 «Горе вам, воздающим зло ближним, ибо вы будете вознаграждены по делам вашим» (95:5); «Горе вам грешникам, когда притесняете праведников в день тяжкой скорби и сжигаете их в огне Вам воздастся по делам ваши». (100:7)

274 *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 73.

Особенностью темы Суда в этой книге является некоторая градация суда между людьми в зависимости от их способностей: «наказание всех их определено и записано на небесных скрижалях без неправды. И все, преступившие путь, который им определен, чтобы ходить по нему, если не ходят по нему, то наказание написано для каждого естества и для каждого рода… се наказания их определены, и записаны, и начертаны для всех. Великого Он будет судить по его величию, и малого — по его малости, и каждого отдельно — по его пути», таким образом, провозглашается главный принцип суда – справедливость. Эта идея может напоминать послание апостола Павла к Римлянам, где говорится, что язычники будут судиться не по написанному закону, а по закону совести (Рим. 2:12-16).

В стихе 5:16 говорится о беспристрастности Бога: «Он не примет никаких даров, ибо говорит, что будет совершать суд над каждым отдельно» (ср. Рим. 2:11). Прощение отпадающих иудеев после Потопа контрастирует с принципом беспристрастности суда. Однако выполнение условия – покаяния не позволяет этой «пристрастности» рассматриваться как несправедливость.

Анализ некоторых литературных приемов и экзегетических особенностей, использованных в книге Юбилеев, выделяет элемент суда как ключ к интерпретации Исхода[275]. В Юб. 48 казни, суд над богами Египта и утопление египтян изображаются как божественное наказание за злые деяния египтян. Описание поручения Бога Моисею еще больше подчеркивает эту тему: его миссия изображается как «возвещение» грядущего суда над египтянами и исполнение «суда и мести» над египтянами.

Мотив суда в книге Юбилеев действует как предупреждение, призванное мотивировать послушание тому пути, который Бог предназначил для каждого. Такое послушание, согласно книге Юбилеев, возможно ввиду обновления, которое Господь произвел над человеческим естеством после потопа.

---

[275] *Livneh A.* Judgment and Revenge: The Exodus Account in "Jubilees" 48 // Revue de Qumran, Vol. 25. 2011. №. 2 (98). P. 175.

В завещания двенадцати патриархов Тема Суда связывается с идеей воскресения (Иуды 2:5; Зав. 10:1-2). При этом используются фразы «вечный сон» (Иссах. 7:9), «вечный огонь» (Зав. 10:3-4); «вечные муки» (Гад 7:5), а также идея всеобщего воскресения одних для славы, других для бесславия (Вен. 1:5-9; ср. книга пророка Даниила Дан. 12:1-2).

В Псалмах Соломона восхваляется праведный суд Божий (2:10; 5:1; 8:8)[276]. Суд понимается чаще всего как эсхатологический, результатом которого является вечная жизнь праведников и вечная гибель грешников и лицемеров (2:36-40; 3:13). Особенность темы Суда в Псалмах Соломона заключается в том, что Израиль находится в привилегированном положении на Суде относительно других народов, к ним можно применить понятие не «воздаяние», а «милосердие», неоднократно подчеркивается милость Божия именно по отношению к Израилю (4:25). Под милосердием можно понимать, как очищение и прощение, так и исправительное наказание. Для верующих Судный день на самом деле является «днем милости» (14:9; 18:9).

Напротив, грешники будут наказаны без пощады в соответствии с их делами (4:5). В Пс. Сол. 2:7 разрушение Иерусалима представляется как результат преступления сынов Израилевых, которые сами осквернили святилище своими делами. Мотив Суда применяется по отношению к той группе народа, которая навсегда лишена милости Божьего завета из-за непослушания. Однако в 22-м стихе автор умоляет Бога осудить язычников-завоевателей и смягчить наказание Иерусалима. Это происходит не из-за какого-либо покаяния со стороны Израиля, а исключительно из-за степени зла со стороны язычников (2:22-23).

Воздаяние по делам распространяется только на грешников, тогда как с праведниками Бог поступает по милости (2:36). Такая дифференциация не означает отмены принципа воздаяния праведникам, но указывает на центральную роль Божьего милосердия[277]. Такая функция Суда может быть

[276] См. *Альбрехт Ф.* Псалмы Соломона. Ветхозаветный апокриф. Греческий текст, перевод и комментарий. М.: ББИ, 2025. 153 с.
[277] *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 76.

отражена и в послании апостола Павла к Римлянам (Рим. 3:9-20 в сопоставлении Рим. 3:21), где тема Божьей милости поднимается с еще большей силой. При этом отмечается, что Бог творит праведный Суд неподкупно, не обращает внимание ни на достоинства, ни на недостатки (2:32; 4:24; 8:8).

В Апокалипсисе Варуха приводится описание исторических событий (36-38 гл.), которые служат основой для разговора между пророком и Богом, в котором раскрывается Божественная логика истории[278]. События и явления в истории и в настоящем времени воспринимаются с одной стороны, как преходящие, подвергающиеся разрушению, с другой стороны, как неизменные, вечные, нетленные[279]. В конце времени, который будет судом, будет явлена подлинная сущность вещей, которая остается в настоящем сокрытой (51:8). Апокалипсис Варуха во многом следует богословию Второзакония, откуда берет свое начало представление о праведности, которое получает развитие в самом Апокалипсисе в учении о путях. При этом возможность знать Бога открывается всем (Вар. 48:40, 46; ср. Рим. 1:18-32). Во время настоящей жизни большое значение для человека вне зависимости от его прошлых заслуг или пороков получает текущий момент его жизни; который призывается не задумываться о прошлом, а смотреть в перспективу, какой путь он выберет (19:5-6). Окончательное решение об участи человека, проявляемое в раскрытии его сущности, должно произойти в конце дней, что и будет судом (15:5-6). Сам Варух оказывается участником раскрытия тайны Суда (20:1-4). После Суда грешники буду навечно осуждены, а праведники получат вечную награду. Субъектом эсхатологического суда становится Помазанник (29:3; 30:1, ср. 1 Кор. 15:52), явление Которого начнется новый эон, в котором праведники будут жить в спокойствии.

---

278 Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Варуха, Сентенции Менандра / пер. с сирийского, вводные статьи и комментарии Ю. Н. Аржанов. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2011. С. 71.

279 Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Варуха, Сентенции Менандра / пер. с сирийского, вводные статьи и комментарии Ю. Н. Аржанов. С. 72.

В Апокалипсисе Илии субъектом Суда являются Ангелы, которые направляются для того, чтобы карать души (4:15-5:13), предварительно произведя запись грехов (4:3-13), а также записывать дела праведных (3:13-18), в связи с чем упоминается «книга живых» (4:1-3; ср. Дан. 12 гл.). После Суда Божия (41:6) праведники будут видеть наказания грешников, а грешники будут видеть праведников (41:14-15).

Таким образом, в апокрифах можно увидеть разные принципы и мотивы Божественного Суда, которые могут как резко контрастировать с богословием апостола Павла, так и находить в нем свое отражение терминологическое и даже идейное. В них Мессия не является судьей всего мира, что является прерогативой только Бога, с Которым Мессия часто не отождествляется. Как пишет прот. А Смирнов: «Если в глазах иудея было бы богохульством назвать Мессию царем небесным, то не меньшим богохульством было бы для него приложение к Мессии эпитета “небесный судья”»[280]. Для апостола Павла принципиальным является признание в качестве Субъекта Суда Христа, Которому принадлежит прерогатива воздаяния на милости как в истории, так в эсхатологической реальности. Однако, в целом, можно отметить наличие формальных параллелей между взглядами на Суд в ветхозаветных апокрифах и богословием Суда в посланиях ап. Павла.

2.3.3. Кумранская традиция

В кумранских рукописях одной из особенностей эсхатологии является эсхатологическая битва «сынов света» с «сынами тьмы» (подобной терминологией пользуется апостол Павел, см. Рим. 9:22-23; 1 Фес. 5:5; Еф. 5:8), стороны которой находятся по некоторым предопределением.

В Уставе общины общее наставление выражается в том, чтобы любить то, что избрал Бог (1 QS. 1:3) и ненавидеть все, что Он отверг (1 QS. 1:4).

[280] *Смирнов А., прот.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. С. 382.

Любить следует Сынов света (1:9), каждого сообразно жребию[281] в совете[282] Бога и ненавидеть всех сынов Тьмы, каждого по его преступлению «сообразно с возмездием Бога (1 QS. 1:9-11)[283]. В 2:7-8 возвещается строгий суд без всякой надежды на прощение за «темноту дел»; суд представлен в образе «мрака вечного огня». Отмщение Бога заключается в том, чтобы не было мира у человека, подвергшегося проклятию (1 QS. 2:9). В Уставе присутствует идея двух путей (1 QS. 3:24-25); одних Бог любит, другими «гнушается» (1 QS. 4:1).

В Уставе, по мнению специалистов, присутствует идея телесного воскресения духовного тела (1 QS. 4:20-22), которая получает большое распространение в современной библеистике в рамках исследования учения о воскресении в первом послании к Коринфянам (1 Кор. 15)[284]. При этом такие явления как смерть, День Господень, суд не внушают автору Устава беспокойства, т.к. спасение достигнуто в момент очищения[285]: 1 QS. 4:20-21: «и тогда Бог очистит все поступки…»; 1 QS. 6:29-30: «и тогда поспешит меч Божий в срок суда, и все сыны Его истины воспрянут… и всех сынов преступности не будет больше». Эсхатологическое время у кумранитов называется: а) «временем милости, когда Бог даст праведникам «вечное спасение и вечный мир»; б) «последний век гнева» (1 QS. 6:5). Грешники называются «людьми Велиала», которые, согласно Уставу, будут осуждены на тьму вечного огня (1 QS. 17:13). При этом правоверные не должны отступать ни от одного предписания Торы вплоть «до прихода пророка и Мессий Аарона и Израиля» (1 QS. 9:9-11)[286].

---

281 Намек на иерархическое устройство в общине.

282 Кумранская община.

283 Р. 1 Фес. 5:4-5, где констатируется статус фессалоникийских христиан как сынов света, но при этом ничего не говорится об их отношении к сынам тьмы.

284 *Фигерас П.* Смерть, Суд и Царство. Смерть и посмертная участь в иудейской и христианской литературе древности. М.: Гранат, 2022. С. 131.

285 *Фигерас П.* Смерть, Суд и Царство. Смерть и посмертная участь в иудейской и христианской литературе древности. С. 133.

286 См.: *Тантлевский И. Р.* Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. СПб.: РХГА, 2012. С. 186. (352 с.).

В Уставе войны[287] говорится о важной роли священников в деле Суда Мессии (1 QM. 7:9-8:3), которые «как научат его, так он и будет судить, и по уставам их будет решать дела». При этом будет происходить суд над всеми членами Завета, которые не будут держаться предписаний завета (1 QM. 7).

В Благодарственных гимнах подчеркивается ненадежность земного состояния человека и в противовес к его вечному призванию (1 QH. 10:5-6). Суд отдан в руки Бога (1 QH. 5:4), наказание будет выражаться во вселенских катаклизмах: вселенский пожар и эсхатологическая битва. Также говорится о том, что праведники будут уничтожать нечестивых: «И тогда меч Божий начнет стремительно действовать в период Суда, и все сыны Его Истины встанут, чтобы уничтожить сынов нечестия» (1 QH. 14:29-30).

В Дамасском документе Суд совершается над теми, кто нарушает закон: «…И суд Он сотворит над всеми, отвергающими Его… И таков суд всем, вошедшим в Его Завет, которые не придерживались этих (постановлений)»[288]. Вся история представляется как история суда над всей плотью, т.е. над всем человечеством, с которым Бог ведет тяжбу (CD 1:2). В результате измены людей Бог скрывает Свое Лицо от Израиля (CD 1:3). Тем не менее, Бог предпринимает усилия для того, чтобы не осудить окончательно свой народ, и ставит Праведника, под которым понимается Учитель праведности (CD 1:11)[289]. В Документе также присутствует идея пути: тот, кто извращает путь, подвергается «великой ярости с пылающим огнем» (CD 2:5, 19:17, 20:18; ср. 2 Фес. 1:8) и действий «ангелов смерти» (ср. 2 Фес. 1:7). Бог является Субъектом очищения людей и как следствие их святости (CD 4:6-7) и их оправдания. День Господень в Документе получает название «день взыскания» (CD. Текст B, 19:10), который наступит, когда придет Помазанник, и спасутся немногие, соблюдающие «Завет и милость к

---

287 Другое название «Войны сынов света против сынов тьмы» // Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введение, перевод и комментарии А. М. Гахзова-Гинсберга, М. М. Елеазаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. С. 278-302.

288 Дамасский документ // Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введение, перевод и комментарии А. М. Гахзова-Гинсберга, М. М. Елеазаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. С. 34-54.

289 См. Комментарий к Дамасскому документу // Тексты Кумрана. С. 56.

любящим Бога…» (CD. Текст B, 19:1), и «будут преданы мечу» остальные (CD. Текст B, 19:10). При этом спасающиеся – это те, кто является членом собрания людей совершенной святости (CD. Текст B, 20:2), т.е. членов общины[290].

Подводя итог краткому обзору судебной тематике в поздней иудейской традиции и сопоставлению этой тематики с богословием апостола Павла, можно отметить, что очень многие термины, мотивы и типологии в апокрифах находят условное отражение в посланиях апостола Павла. Тема Суда занимает центральное место в иудейской литературе и является ключевым вопросом эсхатологии иудаизма. Этот факт, возможно, обусловлен определённым социально-историческим контекстом писателей перечисленных книг и аудитории, к которой эти книги адресовались, а именно потеря политической независимости и невозможность отождествления восстановления справедливости с имеющейся на тот момент в Палестине властью. Несмотря на исторический аспект судебной тематики, ее популярность также имеет и богословское объяснение, а именно наличие вопросов религиозно-нравственного характера о причинах и возможных следствиях тех исторических потрясений, которые переживал иудейский народ.

Можно выделить несколько особенных аспектов темы Суда по сравнению с книгами Ветхого Завета: 1) эсхатологическое воздаяние становится более определенным и явным для народа; 2) в большей степени говорится о наказании и возмездии нежели о положительном воздаянии; 3) наблюдается некоторая дифференциация суда между праведниками и нечестивыми, при этом результат суда становится более фатальным; 4) наказание нечестивых является важным пунктом для утешения праведников с одной стороны, а наказание самих праведников является мотивом для их твердости в вере и завете; 5) Идея Суда часто сопровождается идеей о воскресении, при этом воскресение рассматривается с трех разных точек

290 См. Там же. С. 76.

зрения: а) концепция всеобщего воскресения (Ен. 37-70: Зав. Вен. 10); б) воскресение состоится только в Израильском народе (Ен. 1-36; Юб. 30:21-22); в) воскресение состоится только для праведников из Израиля (Ен. 91-104; Зав. Сим. 6:6-7; Пс. Сол. 3:16; 13:9)[291]; 6) Предполагается как немедленный посмертный суд, так и общий эсхатологический суд, который откроет будущий век; 7) в иудейской традиции сохраняется подтекст коллективном воздаянии, а также присутствует некоторый оттенок национализма.

2.4. Концепция божественного суда в греко-римской литературе

На данный момент не представляется возможным точно сказать, когда появилась концепция суда в греко-римской мысли, но однозначно можно сказать, что суд не был центральным понятием в древнегреческой религии.

В античном мире условными хранителями и совершителями суда и права считались боги, которые судили людей. Они были очень похожи на людей по образу своих мыслей и действий и по наличию страстей, характерных для человека. Они не были справедливыми по отношению к людям сами по себе, и их отношение к людям зависело от конкретных человеческих действий: обеты, жертвоприношения и т.д., которые совершались и исполнялись для умиротворения гнева богов.

Позже представления о справедливости богов стали меняться, особенно в среде интеллектуального класса людей. В качестве высшего божества стал выделяться Зевс, который правил как судья и обеспечивал на земле справедливость. Греки ждали осуществление суда при земной жизни, которое могло сказать, в том числе и на их ближайших потомков. Ожидание эсхатологического суда в отношении всего мира для греческой мысли не было характерным. Кроме того, в ранний период не было четких религиозных представлений о загробном суде над людьми, которые, умирая, оказывались в мире теней, царстве Аида, что являлось не наказанием, а

[291] См.: *Тантлевский И. Р.* Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. С. 210.

общей судьбой всех людей. Загробный мир, куда отводил душу Гермес, не являлась осуждением или спасением.

Учение о богах, всеведующих и карающих за религиозные преступления постепенно стало подвергаться сомнению, однако вера в высший суд после смерти продолжала оставаться, поскольку она была тесно связана с понятием справедливости, права и являлась частью философской традиции[292].

Некоторые философы стали считать земную жизнь наказанием за преступления, совершенные в другой реальности. Благодаря Патону представления о загробном суде становятся частью греческой философии, в контексте чего рассматриваются многие этически положения. Тело стало сравниваться с темницей[293]. В диалогах Платона под названием «Горгий», «Федон» и «Государство» акцентируется внимание на бессмертии души, которая ждет освобождение от тела в преддверии посмертного суда.

Идея суда стала основой для полемики Платона с софистами. Платон описывает загробный суд над душой, который совершают Минос, Радамнт и Эак, сверяясь с собственной душой, т.е. применяя некоторые условные критерии. Но простые люди в Греции в целом не задавались вопросами суда, и поэтому не вели жизнь ради того, чтобы заслужить спасение[294].

Первыми, кто стал популярно затрагивать тему загробного воздаяния в контексте греческой религиозной мысли были орфики, представляющие религиозное движение орфизма, возникшего в IV веке благодаря переосмыслению мифа об Орфее. Они говорили о совершении в подземном мире всеобщего суда, который не является окончательным. Идеи орфиков отличались тем, что они признавали божественную природу души, которая имеет желание соединиться с божеством после смерти. Для этого существовали условия, которые нужно было выполнить в этом мире. Орфики

---

292 *Büchsel F.* Κρίνω // Theological dictionary of New Testament. Vol. 3 / ed. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Grand Rapids: Erdmans, 1964. P. 921–953.

293 *Платон*. Федон // Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 14-22

294 *Фигерас П.* Смерть, Суд и Царство. Смерть и посмертная участь в иудейской и христианской литературе древности. М.: Гранат, 2022. С. 45.

большое значение придавали аскетизму и соблюдению заповедей, которые являлись средствами очищения души и по своему результату имели спасительный характер. Бессмертие, по их мнению, это дар который нужно заслужить. Люди, не посвященные в мистерии орфиков и не очищающие свою душу, подвергнуться вечному наказанию[295].

В целом можно отметить, что в греческой мысли доминировали два разных образа загробной участи людей: образ подземного мира Аида и идея переселения душ[296]. Под влиянием пифагорейцев и орфиков концепция загробного суда была преобразована, так что судьба непосвященной души соответствовала циклической форме во времени. Посвященные души научились тому, как вырваться из вечно повторяющегося цикла существования во времени и вернуться в состояние вечного блаженства. Спасение и наказание не имело эсхатологического и всеобщего характера, поскольку греческой мысли была присуща идея цикличности истории. Временный процесс воспринимался как непрерывный.

В греческой религии подчеркивается терапевтическая ценность процесса (повторяющегося) очищения и перерождения, когда душа странствует к своему последнему покою. В оценочных контекстах часто встречается идея *похвалы,* как одной из высших целей в греко-римском обществе[297]. Посмертный суд не был окончательным апокалиптическим действием Бога[298]. Суд выносили, как правило, полубоги или даже праведные люди. Подавляющее большинство философов не использовали идею загробного суда в своих работах; основными мотиваторами поведения продолжали оставаться временные награды и наказания. Греческие идеи в контексте судебной тематики касались главным образом проблем смерти и

295 Там же. С. 46.
296 *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 139.
297 *Kuck D. W.* Judgment and Community Conflict: Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Corinthians 3:5–4:5. Leiden: Brill, 1992. P. 142-143.
298 *Brandon S. G. F.* The Judgment of the Dead: The Idea of Life After Death in the Major Religions. New York: Scribner, 1969. P. 149. .

нравственной жизни отдельных людей, но не говорили о всеобщем эсхатологическом суде.

При этом идея религиозного права была одна из доминирующих в жизни общества с VIII века по V век. Стоит отметить, что отправной точкой для греков является не рациональное и логическое понятие δίκη, а мифический образ богини Дики, которая в трудах Гесиода изображается восседающей рядом с судейским троном Зевса[299]. Дике как дочь Зевса и Фемиды воспринимается как безжалостно мстительная «богиня карательного правосудия». Именно образ богини Дике стал олицетворять вселенский порядок божественной справедливости в греческой мифологии, почитающийся греками как универсальные принципы природы и общества, неведомые грубым варварам[300].

В произведении Гомера «Илиада» Гомера обнаруживаются два измерения справедливости согласно миру людей и богов, которые одновременно демонстрируют отсутствие гнева Зевса из-за похищения Елены Прекрасной (наоборот его искреннюю симпатию к похитителям) и убеждение о необходимости наказания троянцев[301]. Таким образом, проблематика человеческой и божественной справедливости уже была одним из центральных сюжетов раннего эпоса Древней Греции[302].

В философской традиции одними из первых философов, которые выразили озабоченность происхождением права, суда и справедливости, являлись так называемые «семь мудрецов», живших в начале 6-го века до н. э.

Вне мифического подтекста δίκη является законом все мира и обозначает проявление наказывающей божественной силы в земном

---

299 *Büchsel F.* Δίκη // Theological dictionary of New Testament / ed. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Grand Rapids: Erdmans, 1964. Vol. 2. P. 176.

300 *Жданов П. С.* Понятие «закона» в контексте греческого мировоззрения в 6-4 вв. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-zakona-v-kontekste-grecheskogo-mirovozzreniya-vi-iv-vekov-do-n-e/viewer (Дата обращения 11.02.25).

301 Там же.

302 Там же.

карательном воздаянии. Об этом говорится в диалогах Платона[303]. Произведения «Государство» Платона и «Политика» Аристотеля декларируют первичность государства по отношению к человеку как его составной части, что, конечно, оказало решающее влияние на дальнейшее развитие судов греков в полисах и римлян в республике, так как они стремились закрепить их в качестве инстанций высшей справедливости независимо от рабовладельцев и аристократии[304]. При этом трактовка суда и справедливости отчетливо демонстрируют идеализацию рабовладельческого строя Афин, который сформировался за счет классового и имущественного неравенства между различными кланами крупных землевладельцев-рабовладельцев и остальных граждан, оказавшее непосредственное влияние на политику, законотворчество и экономику[305].

Тем не менее, по убеждению Платона и Аристотеля можно примирить божественное и человеческое судопроизводство, где общее благо доступно для всех членов общества, а космическая справедливость выражается в гармоничном соотношении зафиксированных норм правовых постановлений и незаписанных обычаев социально-экономических отношений и культурных традиций с обязательным требованием личной свободы горожан[306]. Правитель государства согласно Платону является аналогом древнегреческого демиурга, то есть божества-оформителя, получивший знание об идеальном обустройстве социального существования из «воспоминания» о высшей реальности идей, где содержатся подлинные смыслы эмпирического мира вещей и явлений[307].

Категория справедливости древних римлян практически была полностью позаимствована из греческой традиции философских

---

303 *Платон*. Государство. Книга 1 // Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1993. Т. 3. С. 93-94.

304 *Лихтер П. Л.* Античный холизм и современная теория конституционного права. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/antichnyy-holizm-i-sovremennaya-teoriya-konstitutsionnogo-prava/viewer (Дата обращения 06.04.25).

305 *Гроздилов С. В.* Идея справедливости как общего блага в социально-философской мысли Платона и Аристотеля. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/ideya-spravedlivosti-kak-obschego-blaga-v-sotsialno-filosofskoy-mysli-platona-i-aristotelya/viewer (Дата обращения 06.04.25).

306 Там же.

307 Там же.

представлений о равенстве и гармонии Пифагора и Платона с существенными дополнениями со стороны Цицерона в его теории о естественном и позитивном праве[308].

В Древнем Риме суд считался онтологическим свойством мироздания. Согласно Цицерону, принцип справедливости назывался главной добродетелью судопроизводства римлян, то есть когда действия судьи соотнесены с естественным правом правосудия независимо от сакрального статуса правителей и воли народа[309]. Большую роль в судопроизводстве играла судебная риторика, которая оказала неоценимый вклад в развитие государственных дел, юридических мероприятий и письменных форм[310].

В связи с вышеизложенным можно говорить о радикальном отличии между греческой концепцией суда и концепцией суда в иудаизме и в христианстве[311], где предполагается эсхатологическое завершение и универсальный суд над всеми, как праведниками, так и грешниками; а также об отсутствии всякой преемственности между греческой религией и философской традицией с одной стороны и богословием суда апостола Павла с другой стороны, в контексте которого концепция суда выходит за рамки человеческой справедливости, в духовную плоскость и эсхатологическую реальность.

---

308 *Кирюхин Д. И.* Справедливость как aequitas и justitia в философско-правовой мысли Древнего Рима. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/spravedlivost-kak-aequitas-i-justitia-v-filosofsko-pravovoy-mysli-drevnego-rima/viewer (Дата обращения 11.02.25).

309 *Цицерон Марк Туллий.* О пределах блага и зла // О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. С. 41-242.

310 *Long F. J.* Ancient Rhetoric and Paul's Apology The Compositional Unity of 2 Corinthians. New York: Cambridge University Press, 2004. P. 25-29.

311 *Brandon S. G. F.* The Judgment of the Dead: The Idea of Life After Death in the Major Religions. New York: Scribner, 1969. P. 96.

2.5. Тема Суда Божия в контексте новозаветной и раннехристианской письменности и христианской эсхатологии

2.5.1. Тема Суда Божия в Четвероевангелии: лексические и тематические особенности

Суд Божий в Четвероевангелии мыслится в тесной связи с проповедью Христа, Который и становится Судьей всего мира (Мф. 25:31). Поэтому день Господень, как время наступления Суда над человечеством в посланиях называется днем Христовым (2 Фес. 2:2)[312]. Ожидание последнего Суда связано с чаяниями грядущего пришествия Христа[313]. Во многих местах Священного Писания Нового Завета говорится о суде над человеком, как результате его дел. Общая мысль такова, что «не человеческий суд, не суд истории вынесет нам свой приговор над нами, а Суд последний, Божественный, нелицеприятный. Предметом его будут не дела только, не факты, а те тайные сердечные мотивы, которые руководили человеческими поступками и всем его поведением»[314] (Мф. 12:36; 1 Кор. 4:5; Апок. 2:23; Иуд. 15). В этих местах Нового Завета говорится, что Господь есть испытующий сердца, и будет судить человека по делам и сердечным намерениям его. Человек даст ответ за каждое праздное слово. Все, что сейчас скрывают люди в своем сердце, Господь видит, и все тайное откроется на Страшном Суде – это основная мысль учения Нового Завета о суде и воздаянии. Христос Сам исполнил проповедуемые Им нравственные правила и наставления. Его учение о вере завершает учение нравственное. Через Нагорную проповедь Христос ведет человечество к Кресту, к страданиям, а затем приводит к Богу для религиозного вечного общения с Ним. Это путь самоотвержения, любви, милосердия, прощения, созидающий внутри человека Царство Божие, мир, радость, спокойствие совести. В Евангелии Христос мало говорит об осуждающем Божественном Суде, но более

312 см. также 2 Кор. 1:14; Флп. 1:6; Иак. 5:7-9.
313 Тихомиров Б. А. День Господень // Православная Энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2006. Т. 14. С. 415.
314 *Галахов И.И., прот*. Религиоведение. М.: Фонд ИВ, 2008. С. 326.

подробно останавливается на положительном его аспекте, на том, что люди могут получить. При этом центральное место в Евангелии занимает идея Царства Божия. Представления о Царстве Божьем были не ясны людям, даже апостолам, так как они представляли себе его как земное владычество Израиля. Слова же Христа о Царстве Небесном подразумевают, прежде всего, вечную жизнь. Царство Божие, о котором возвещали пророки, в Евангелии получает свое полное совершенное откровение. В разных местах Евангелия понятие Царства Божьего имеет разные значения по времени. Но для Иисуса Христа весь мировой процесс, вся человеческая жизнь, ее начало и конец, есть не ряд отдельных этапов, а всегда пребывающее настоящее[315]. Царство Божие, как внутренний процесс религиозно-нравственного возрождения человека, обнаруживается в духовной нищете, покаянии, смирении, кротости, милосердии, чистоте сердца и других христианских добродетелях (Мф. 5:10-12), который завершается в будущей жизни. Царствие Божие придет в душу человека при условии, если он отречется от своей воли и пожелает одной только Божественной (Мф. 6:10).

Во взгляде на состояние душ умерших до Воскресения Христа Новый Завет тесно примыкает к Ветхому. Вера живущих на земле людей в грядущего Спасителя не оставляла их и в загробном мире. Эта вера была началом блаженства ветхозаветных праведников[316]. Поэтому в Ветхом Завете, с одной стороны, шеол изображается как место мучения грешников, с другой стороны, как место упокоения праведников после оставления ими земного мира.

В отличие от многих ветхозаветных писателей, Христос в Евангелии говорит не так часто о конкретной судьбе грешников. В основном в Его словах звучит призыв прислушаться к Его вести, а не описание чей-либо участи. Судьба человека определяется по Евангелию не наказанием или наградой, а его личным выбором.

---

315 См.: *Галахов И.И., прот.* Религиоведение. С. 355.

316 См.: *Темномеров А., свящ.* Учение Священного Писания о смерти. С. 109.

Так, например, яркий отрывок и Нагорной проповеди, в котором несколько раз используется термин κρίνω (Мф. 7:1-2; ср. Рим. 2:1; 1 Кор. 3-4 гл.), выявляется взаимосвязь между человеческим суждением и эсхатологическим Судом, решение которого ставится в прямую зависимость от решений самого человека, которые его либо уподобляют Христу, прощающему грешников, либо, напротив, противопоставляют Ему. В Евангелии часто предполагается эсхатологический суд в причтах и беседах (Мф. 12:37; Лк. 19:22). Тема Суда связана в синоптических Евангелиях с приближением Царства Небесного, которое становится эсхатологической реальностью. Также в Евангелиях о Суде Божием говорится в отношении города, в котором не примут учеников: «отраднее будет Содому и Гоморре в день суда, нежели тому городу» (Мф. 10:15; Мк. 6:11; Лк. 10:14); в контексте данных отрывков основанием для Суда является отношение как к самим проповедникам, так и к их проповеди. В Евангелии κρίσις используется в связке с такими понятиями как ἀγάπη Бога (Лк. 11:42), ἔλεως (Мф. 23:23), т.е. суд обозначает спасающее действие по отношению к праведным людям. В этих местах синонимом слова κρίσις может быть δικαιοῦν (оправдывать), σώζειν «спасать». Таким образом, фразу κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ можно перевести как «возвестит народам правду (справедливость, спасение)» (Мф. 12:18).

Следует отметить большое значение эсхатологической аспекта темы Суда в Евангелия. В Евангелиях от Матфея (24 гл.), Марка (13 гл.) и Луки (21) присутствует так называемые «синоптический апокалипсис», яркое выражение традиции которого можно увидеть в посланиях к Фессалоникийцам[317]. Разрушение Иерусалима воспринимается как действие Суда Божия над иудеями, имеющего временный характер, однако основной акцент у евангелистов сделан на второе пришествие Христа, во время которого будет совершен эсхатологический суд над всеми живущими (Лк.

317 *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. Edinburgh: The University of Edinburgh, 2019. P. 205.

21:35). В Евангелии говорится о тревожных событиях, таких как войны и гонения, которые могут заставить людей поверить, что «конец» уже наступил. Однако при этом содержится призыв не пугаться этих слухов, т.к. конец еще не наступил (ср. 1 Фес. 5:2). Вместо этого есть указание на дальнейшие события, которые еще должны произойти, прежде чем наступит конец (ср. 2 Фес. 2:1-12). В Евангелии от Матфея возвещению о Парусии (Мф. 24:3) предшествует обвинение Иерусалима и его жителей в убийстве пророков (Мф. 23:34-39), что близко по смыслу к утверждению в 1 Фес. 2:14-16 о том, что иудеи убили Христа и пророков.

Тема воздаяния в Новом Завете неразрывно связана с понятием вечной жизни, которая предполагает личные отношения с Богом, познание Его и следование Ему. Важнейшим фактором обретения человеком вечной жизни является отношение к Господу Иисусу Христу как Мессии. Именно через отношение человека к Христу будет определяться его участь на Последнем Суде, когда произойдет духовное разделение всех людей, праведников и грешников, согласно Евангелию, праведники войдут в вечную жизнь, а грешники пойдут на вечную муку (Мф. 25:46). Исход Суда будет зависеть от веры во Христа и степени любви к людям (Мф. 25:34-46). Таким образом, тема загробного воздаяния в Евангелии раскрывается в свете эсхатологии. Евангельское учение Иисуса Христа наполнило ветхозаветное учение о воздаянии идеалом Царства Небесного, которое открывается внутри человека (Лк. 17:21).

Состояние грешников в аду в Священном Писании нигде не называется жизнью. Вечной жизни праведников противополагаются вечные муки (Мф. 25:41, 46). Особенно сильно эта противоположность выражена в Откровении Иоанна Богослова, где имена праведников записаны в книге жизни, а имена грешников изглажены, и их участь – вторая смерть (Откр. 20:14), что означает не уничтожение их, а утрату ими основного смысла жизни.

В Евангелии от Иоанна Суд Божий зависит от степени восприятия слова Божия человеком: «Верующий в Него не судится, а неверующий уже

осужден» (Ин. 3:18), «ибо от нечестивых не потребуется отчет, как и от диавола: они воскреснут не на суд, а на осуждение»[318]; «отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе» (Ин. 12:48).

В Евангелии от Иоанна тема Суда связана с учением о воскресении из мертвых и жизнь вечной, условиями достижения которой являются принятие Сына Божия (Ин.1:12), рождение свыше (Ин. 3:5); вера в Сына Божия (Ин. 3:18); вкушение Плоти и Крови Христа (Ин. 6:54), пребывание в Слове и познание истины (Ин. 8:30-31). Во всех отрывках присутствует идея богосыновства человека и личных отношений человека с Богом. Таким образом, понятия Суда Божия и воздаяния в Новом Завете определяются тем, насколько личность человека причастна ко Христу, через Которого он имеет возможность получить оправдание и вечную жизнь.

Получение человеком вечной жизни через веру во Христа, которая освобождает человека от Суда, является характерной чертой Евангелия от Иоанна, однако, подобные идеи неоднократно проявляются в посланиях ап. Павла, в которых верующие могут представляться участниками Суда Божия, как спасительного события для людей (см. 1 Кор. 6:3), и степень этого участия может быть предметом Суда Божия (см. 1 Кор. 3:10-15). А Ин. 5 присутствует наиболее яркий образ Христа, как эсхатологической Судьи (Ин. 5:24-29), Который будет осуществлять сопровождающийся воскресением мертвых Суд, по наличию послушания Христу, веры, проявляющейся в конкретных делах, и степени принятия Христа людьми[319]. Противопоставление в Ин. 5:28-29 «заставляет понимать суд в смысле осуждения. Приговор по суду изрекается Сыном Божиим в единении с прославившим Его Отцом»[320]. Данное противопоставление согласуется с идеей воздаяния на Суде согласно делам человека (ср. 2 Кор. 5:10). Помимо этого, в Евангелии от Иоанна следует отметить, что христологические

---

318 *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие. М.: Сретенский монастырь, 2020. Кн. 4. С. 344.
319 *Blakcwood A. C.* The Theology of Judgementin the Fourth Gospel Christology and Eschatology in John 5. July, 2005. P. 60.
320 *Кассиан (Безобразов), еп*. Лекции пот Новому Завету Евангелие от Иоанна. Париж: Presses Saint-Serge – Institut de Theologie Orthodoxe, 2006. С. 119.

концепции, как, например, передача Сыну божественной прерогативы Суда (5:22), непосредственно связаны с эсхатологией (5:24-30), в связи с чем можно говорить о реализованной эсхатологии вечной жизни, которую уже имеет слушающий слово Христа и верующий (5:24). На Суд (κρίσις) он не приходит (οὐχ ἔρχεται) в том смысле, что осуждение он не получает (ср. Ин. 3:17-18)[321], поскольку в нем уже есть благодатные начала жизни[322]. Как пишет прп. Максим Исповедник, Сын будет судить человека, «сравнивая Свою человеческую жизнь с нашей»[323].

«Реализованная» эсхатология вечной жизни без суда применима только к тем, кто принимает Иисуса Христа как Сына Божьего. Однако, для них эсхатология «будущего», «день суда», остаются актуальными, во-первых, потому что Сын будет судить всех остальных людей, во-вторых, статус верующих и пришедших в жизнь вечную не является окончательным, а продолжает оставаться быть процессом, на что может указывать использующийся в 5:24 перфект[324] глагола μεταβαίνω.

Таким образом, в Евангелии Суд Божий становится неотъемлемой частью искупительного подвига и Божественного домостроительства спасения человека. Понятие κρίσις употребляется в разных контекстах в связке с разными терминами, указывающими на спасительную деятельность Бога, отвержение которой со стороны человека, оборачивается возмездием, выражающимся в отчуждении человека от Бога. С одной стороны, Христос является Судьей всего мира и совершает универсальный суд в спасительном значении, с другой стороны, сам человек является активным участником Суда над самим собой, принимая или отвергая Евангелие.

---

321 *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Учение евангелиста Иоанна о Слове. Чернигов, 1869. С. 102.
322 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна // Творения. М.: Радонеж, 2004. Т. 8. Кн. 1. С. 255.
323 *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и затруднения. М.: Никея, 2010. С. 122.
324 Перфект описывает настоящее положение, которое проистекает из действий, совершенных прошлым. Он не указывает на «вечные результаты как аорист, поскольку настоящее положение, изначально обусловленное прошлыми действия =ми, в перспективе может меняться. (*Уоллас Д.* Углубленный курс грамматики греческого языка: экзегетический синтаксис Нового Завета. Новосибирск: Новосибирская библейская богословская семинария, 2007. С. 592-593).

2.5.2. Тема Суда Божия в апостольских посланиях: лексические и тематические особенности

В послании Иакова одна из главных целей является предупреждение о грядущем Суде Божием[325] (см. 5:7-9, 4:12; 5:1-3; 1:10-11; 1:12 ср. 1 Кор. 9:25; 1:15; 1:21; 2:26; 3:6; 4:10; 5:20). В послании ап. Иакова тема Суда раскрывается в контексте проблемы богатства и отношения к нему членов христианских общин: «Не пересуживаете ли вы в себе и не становитесь ли судьями с худыми мыслями?» (Иак. 2:4), а также: «А вы презрели бедного. Не богатые ли притесняют вас, и не они ли влекут вас в суды?» (Иак. 2:6). Ап. Иаков повторяет принцип Второзакония о нелицеприятии Божественного Суда, которое должно быть образцом для человеческих суждений о людях, принадлежащих к разным социальным уровням. В рамках человеческого суда предполагается наличие межличностных отношений, соответствующих Божественному замыслу о всех людях. Лицеприятие на человеческом суде свидетельствует о слабой вере во Христа со стороны организаторов и руководителей христианских общин[326].

Параллельно с Евангелием ап. Иаков связывает человеческий суд с «милостью» (Иак. 2:12-13), степень сочетания которых станет критерием для Божьего Суда над человеком; по комментариям учителей Церкви, милосердие по отношению к другим людям является условием отсутствия страха на Суде Божием[327].

В послании также выявляется эсхатологический аспект Божественного Суда («Итак, братия, будьте долготерпеливы до пришествия Господня…Не сетуйте, братия, друг на друга, чтобы не быть осужденными: вот, Судия стоит у дверей» (Иак. 5:7–9)), который является вечным воздаянием для

---

325 *Кибалчич И., свящ.* Опыт обозрения Соборного послания святого апостола Иакова, брата Господня. Чернигов: Земская типография, 1873. С. 29.

326 *Георгий (Ярошевский), иером.* Соборное послание св. апостола Иакова: опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1901. С. 154.

327 Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. IX. Кафолические послания / ред. Дж. Брэй. Русское издание под ред. Д. А. Федчука и Г. И. Беневича. Тверь: Герменевтика, 2008. С. 32-33.

человека по его заслугам[328], о чем он помнить, когда вершит суд над ближними. Перед этим речь идет о богатых, богатство которых не поможет на Суде (Иак. 5:1-6)[329], и которые «осудили, убили Праведника» (Иак. 5:4). «Хотя ожидание Второго Пришествия никогда не оставляло христианскую Церковь, но по мере того, как срок его наступления затягивался, это ожидание несколько ослабевало и теряло свою остроту»[330].

В первом послании ап. Петра также раскрывает принцип нелицеприятности Суда Божьего: «Будьте святы, потому что Я свят. И если вы называете Отцем Того, Который нелицеприятно судит каждого по делам, то со страхом проводи́те время странствования вашего» (1 Пет. 1:16-17), в контексте напоминания христианам о необходимости выстраивания жизни в свете ожидания Суда. Пример такой жизни дал Сам Христос «…Пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его. Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его. Будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал, но предавал то Судии Праведному» (1 Пет. 2:21-23). Христос сам будучи неправедно осужден все возлагал на Суд Божий. Отдельно тема Суда поднимается во всемирном масштабе в 4-й главе: «Они дадут ответ Имеющему вскоре судить живых и мертвых. Ибо для того и мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом» (1 Пет. 4:5-6). Христиане на Суде Бога дадут ответ о том, насколько их жизнь соответствовала Его заветам: «Ибо время начаться суду с дома Божия; если же прежде с нас начнется, то какой конец не покоряющимся Евангелию Божию?» (1 Пет. 4:17). Под «домом Божиим» понимаются ближние, прежде всего члены Церкви, с которыми христиане в первую очередь выстраивают отношения, учитывая, что «жизнь первых христиан была пронизана эсхатологическим ожиданием

328 *Беда Достопочтенный, прп.* О семи кафолических посланий // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. IX. Кафолические послания / ред. Дж. Брэй. Русское издание под ред. Д. А. Федчука и Г. И. Беневича. Тверь: Герменевтика, 2008. С. 70.

329 Ткаченко А. А. Иакова послание // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2012. Т. 20. С. 562.

330 *Баркли У.* Толкование послания Иакова и Петра. Вашингтон: Всемир. союз баптистов, 1985. С. 25.

скорого пришествия Спасителя»[331]. Т.е. отношения внутри христианских общин станут во многом основополагающим критерием для Суда Божия. По слову свт. Василия Великого: «Самые близкие к нам, естественным образом, наиболее огорчают, когда грешат против нас»[332].

Таким образом, в посланиях ап. Иакова и ап. Петра тема Суда раскрывается в контексте описания межличностных отношений, степень нравственности которых обуславливает Суд Божий. Объектом Суда являются христиане, члены общины, а основанием Суда являются их взаимоотношения в свете евангельских принципов милости и любви.

В первом послании ап. Иоанна заслуживает внимание та роль, которая отдается Христу как Ходатаю (1 Ин. 2:1) (термин παράκλητος). Любовь и правда δικαιοσύνη находятся в тесной связи друг с другом, наличие которых свидетельствует о рождении человека от Бога (1 Ин. 2:29 – 4:7, 9), уподобляет человека Богу (1 Ин. 3:7 – 3:23-24); узнается как сын Божий (1 Ин. 3:10). Правда, с точки зрения церковных авторов, должна рассматриваться как «защита» благости[333]. Любовь лишает человека страха перед Судом, потому что человек в любви познает Бога и уподобляется Ему, поэтому «мы имеем дерзновение в день суда» (1 Ин. 4:17). Как комментирует Н. И. Сагарда: «Высшая степень совершенства любви состоит в том, чтобы смело и без боязни мы могли предстать в день суда пред престолом Господа, и это потому, что совершенная любовь возводит нас на такую высоту нравственного совершенства, что мы в этом мире делаемся подобными Ему, нашему будущему Судии…. Закон абсолютной правды действует по отношению к человеку по требованию закона Божественной любви»[334]. Грех по ап. Иоанну – это нарушение закона любви (1 Ин. 3:4); апостол пишет: «Всякий, пребывающий в Нем, не согрешает; всякий согрешающий не видел

---

331 *Евстафий (Халиманков), иером.* Экзегетический комментарий на Соборные послания. Жировичи: Изд-во Минской духовной семинарии, 2019. С. 200.

332 *Василий Великий, свт.* Толкование на книгу пророка Исаии // Творения. М.: Паломник, 1993. Ч. 2. С. 13.

333 *Тертуллиан.* Против Маркиона. Кн. II, 11 / пер. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, Университетская книга, 2010. С. 152.

334 Цит. по: *Зарин С. М., проф.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Паломник, 1996. С. 150.

Его и не познал Его» (1 Ин. 3:6), связывая Суд Божий в отрицательном значении с отсутствием познания Бога через любовь к ближним со стороны человека.

Тема Суда Божия в послании апостола Иуды раскрывается в контексте его полемики с лжеучениями. Ст. 5-13 (ср. 2 Пет. 2:4-9) – содержится идея о неотвратимости Суда Божия и примеры объектов этого Суда: падшие ангелы, евреи, которые роптали в пустыне (у Иуды), Содом, допотопный мир (у ап. Петра). Основанием для суда являются отвержение начальства (Иуд. 1:8); образ поведения как дерзкий и своевольный (см. 2 Пет. 2:10 – 12); соблазнительное поведение на вечерях и кощунство в отношении Евхаристии (Иуд. 1:12; 2 Пет. 2:13-14); извращение учения о христианской свободе (см. 2 Пет. 2:18-22); пособничество собственным похотям, корыстность, лицеприятие (Иуд. 1:14 - 16).

В послании Иуды, в котором цитируется книга Еноха (Иуд. 14-15) Субъект Суда обозначается словом κύριος, которое также встречается в первой книги Еноха (1:9) и указывает на будущее пришествие Христа, а объектом Суда становятся все грешники[335], которые «издревле предназначены к сему осуждению» (см. Иуд. 1:4), т.е. результат Суда имеет характер предсказанности, обусловленной Правдой Божией и замыслом Бога относительно наказания еретиков (ср. 1 Фес. 2:16).

Во втором послании говорится об эсхатологическом суде вселенского масштаба «А нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков» (2 Пет. 3:7) в сравнении с неожиданным для человечества судом над допотопным миром, который имеет временный характер (см. 2 Пет. 3:5-11)[336]. День суда – это день Господень (ср. «день посещения» ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς 1 Пет. 2:12), в который произойдет преображение мира посредством огня. Понятие Суда

---

335 *Калинин М. Г.* Иуды послание // Православная Энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2010. Т. 28. С. 505.

336 *Херасков М., прот.* Послания апостольские и апокалипсис. Владимир на Клязьме: Н. А. Парков, 1907. С. 113.

связано с δικαιοσύνη (2 Пет. 3:13), как наполнение нового неба и новой земли. Основанием для ответа на Суде является непорочность человека (2 Пет. 3:14). При этом факт Боговоплощения связывает день Суда Божия напрямую со вторым Пришествием (ἀποκάλυψις), и эти два события в догматическом смысле составляют собой единое целое (1 Пет. 1:13).

Подытоживая, можно сказать, что в новозаветной традиции были обозначены принципы Божественного Суда, который совершается над всеми нелицеприятно в зависимости от образа жизни и дел человека, с другой стороны, имеет во многом эсхатологический характер, имеет своим Субъектом Христа, предполагает участие самого человека в том случае, если он следует образцу отношений к людям, явленному Христом. Эти же принципы можно выявить в ранних посланиях апостола Павла, как неотъемлемой части евангельской традиции.

ГЛАВА 3. ТЕМА СУДА БОЖИЯ В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА К ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ

В данной главе рассматриваются послания апостола Павла к Фессалоникийцам в свете темы Суда Божия. Одной из основных тем послания является учение о последних временах, о втором пришествии Христа. Учение апостола Павла о последних временах тесно связано с его нравственным учением, которое выражено в конкретных нравственных увещаниях. Первоначальной целью апостола Павла было поддержать фессалоникийских христиан ввиду страданий, которые им приходилось переживать в связи с принятием христианского учения, а также в связи с умирающими братьями и вместе с отдалением по времени наступления Второго пришествия Христа.

3.1. Тема Суда Божия в первом послании к Фессалоникийцам

3.1.1. Структура первого послания к Фессалоникийцам и выбор отрывков для анализа

Первое послание к Фессалоникийцам в современных комментариях часто анализируется в контексте эпистолярной традиции античного письма. В послании имеется вступление (1:1), которое содержит стандартные указания на авторство, адресат с пожеланием благодари и мира. В качестве проэмия рассматривается отрывок (1:2-10) – благодарственная часть, имеющая заключение с эсхатологическим мотивом. Основная часть (2:1 – 5:22) содержит несколько разделов. В разделе 2:1-16 ап. Павел вспоминает о своем пребывании в Фессалониках; (2:17 – 3:13) излагает пожелания снова увидеть фессалоникийцев и указания на препятствия, а также указание на посещение фессалоникийской общины Тимофеем. Вторая половина основной части послания состоит в основном из увещеваний и подразделяется на 4:1-12 (призыв к святости, особенно в любви и личных отношениях); 4:13-18 (участие живых и мертвых в Парусии Христа и Его

Воскресении); 5:1-11 (наступление Дня Господня и состояние верующих в этот «День»); 5:12-24 (разные наставления христианам касающиеся их отношения к собственной жизни и отношений с ближними). Отрывок 5:25-28 является завершением послания (эсхатокол).

В целом такая структура характерна для всех посланий апостола Павла, однако в каждом из них имеются свои особенности, отличающие от других посланий. В частности, в первом послании к Фессалоникийцам отрывок 1 Фес 2:1-16 не имеет аналогов в других посланиях, поскольку он адаптирован конкретно под духовные нужда фессалоникийцев. Отрывки 2:13-16 и 2:17-3:13 хотя и имеют аналоги в других посланиях, однако в них также есть свои особенности, которые соответствуют общему эсхатологическому мотиву для всего послания 1 Фес[337]. В этой связи многие современные исследователи уходят от всецелого использования риторического подхода к анализу посланий, в частности послания к Фессалоникийцам, применяя этот подход лишь частично. То, что ап. Павел не слишком полагался на классическую риторику, подтверждается тем фактом, что некоторые из его читателей и оппонентов критиковали его за неумение вести убедительную речь (2 Кор 10: 10-11; 11: 5-7, 16-19).

В благодарственной части ап. Павел благодарит не фессалоникийцев, а Бога за определённые черты духовной жизни и внешний образ поведения самих фессалоникийцев (вера, надежда и любовь (1:3); сила, Святой Дух и полная убежденность (1:5); бедствие и скорбь (1:6)). В этом плане послание несколько расходится по своему характеру содержания с античными письмами. Апостол видит в них черты Божьего народа последнего времени, которые они также должны признать в нем как подлинном эсхатологическом апостола Христа (1:2-5). Затем он продолжает косвенно выражать благодарность Богу за «избрание» фессалоникийцев в 1:6-10, так как они стали подражателями ему и Господу, доверяя Богу, несмотря на страдания (1:6). Следовательно, они являются подлинными свидетелями для остальных

337 *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. P. 5-6.

народов, поскольку явились примером веры во Христа, несмотря на испытания (1:7).

В разделе 2:1-16 ап. Павел вспоминает о своем пребывании в Фессалониках с постоянными отсылками на осведомленность фессалоникийцев (εἰδέναι (2:2, 5, 11) и подчеркиванием наличия братских отношений между апостолами и фессалоникийскими христианами (αδελφοί (2:9) и некоторыми нравственными увещеваниями. Этот раздел также в своем завершении имеет эсхатологический мотив о приближении гнева (2:16). Увещевания апостола описывают его отношения с фессалоникийцами и имеют эмоциональный характер; апостол стремится дать понять, что эти отношения сложились в результате их общего опыта, который неразрывно связал апостола и фессалоникийскую общину.

В 2: 13-16 ап. Павел продолжает мысль предыдущего раздела, благодаря Бога (2:13a) за то, что его служение в Фессалониках было действенным, поскольку фессалоникийцы действительно приняли слово Божье, которое оказало на них благотворное воздействие (2: 13-14). В 2:14-16 Павел помогает своим читателям рассматривать свои страдания в более широких рамках вселенской церкви, что затем позволяет им понять, почему они должны быть благодарны за то, что Бог избрал их как истинный Израиль и казал влияние на их сердца так, что они верят, несмотря на испытания, и проповедуют слово[338].

Автобиографический аспект глав 1-3, имея своею целью укрепление связи между апостолами и фессалоникийцами, выполняет назидательную функцию и завершается благодарениями, подтверждающими близкие отношения апостола с читателями (1:3-7; 3:6-10), которые не были разрушены их разлукой. Тема телесного отсутствия, но духовного присутствия является стандартной чертой эпистолографической теории, особенно теории дружеских писем в античном мире. Авторы писем иногда подчеркивали свое одиночество, как это делает ап. Павел (2:17; ср. 3:1).

[338] *Beale G. K.* 1-2 Thessalonians. P. 15-16.

Таким образом, упоминание ап. Павла о своем одиночестве выполняет эпистолографическую функцию, подчеркивая его стремление к общению[339].

Вторая часть послания (главы 4 и 5) содержит советы ап. Павла, предупреждающие некоторые потенциальных недостатки и негативные черты духовной жизни у фессалоникийцев и содержащие в себе паренетические стилистические приемы, применяемый апостолом в пастырском ключе (указание на осведомленность в учении апостола (4:2; 5:2), предупреждения (4:2, 6, 11), указание на научение от Бога (4:9), в связи с чем нет нужды писать о некоторых очевидных вещах, таких как братолюбие, поскольку фессалоникийцы уже действуют в христианском векторе. Апостол лишь побуждает их реализовывать в жизни заповеди все больше и больше (4:1, 10; 5:11). 1 Фес. 4:13-5:11, где Павел недвусмысленно обращает свое внимание на эсхатологические проблемы общины. В 4: 13-18 Павел подчеркивает, что христиане должны ободрять друг друга из-за великой надежды на воскресение. В 5: 1-11 он переходит к связанному с этой темой вопросу о том, можно ли точно определить время, когда Христос вернется и воскресит мертвых. В разделе 5:1-11 видно, что фессалоникийцы задаются вопросом, не являются ли случаи смерти ближних признаком того, что День Господень в скором времени наступит, или следует искать объяснение Божьему гневу, постигшему их по каким-то причинам. Ап. Павел поэтому и доносит в начале послания мысль о том, что фессалоникийцы избраны, и заверяет их в истинности проповедуемого им Евангелия (1:5)[340].

В рамках исследования судебной тематики первого послания к Фессалоникийцам должен использоваться эсхатологический подход[341], т.е. для анализа рассматриваются, те отрывки, в которых явным образом выступает эсхатологический мотив. Однако тема Суда Божия предполагает также вопросы нравственного выбора и образа жизни человека, в связи с чем

---

339 *Malherbe A. J.* Paul and the Thessalonians. Philadelphia: Fortress Press, 1987. P. 72.

340 *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. New York: Cambridg University Press, 2004. P. 89

341 Подробно описан в работе: *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. P. 40-46.

необходимо, применяя риторический подход, выявить значение нравственных отрывков для раскрытия богословия Суда. Для систематического раскрытия темы Суда в работе используется алгоритм, по которому необходимо ответить на вопросы об объекте и субъекте Суда, его основаниях, его действии и результатах. Для анализа выбираются следующие отрывки: 1 Фес. 1:3-8 – как характеристика жизни фессалоникийцев как основание для их спасения; 1 Фес. 1:9-10 – описание действия и результата Божественного Суда на фессалоникийцами; 1 Фес. 2:1-15 – описание потенциальных оппонентов ап. Павла и фессалоникийских христиан как основание для Суда над ними (при этом частично используется метод «зеркального прочтения» автобиографической части отрывка, который имеет место в святоотеческих комментариях); 1 Фес. 2:16 – описание действия и результата Суда Божия надо потенциальными оппонентами ап. Павла, а также противниками и гонителями фессалоникийских христиан; 1 Фес. 4:1-7 – нравственные наставления ап. Павла, которые содержат предупреждение против потенциального неправильного образа жизни самих фессалоникийских христиан под влиянием языческого окружения, как возможные основания для потенциального наказания; 1 Фес. 5:1-11 – описание осуществления и результата эсхатологического Суда Божия, в котором ключевым понятием является «День Господень».

3.1.2. Аудитория апостола Павла и повод к написанию послания

Ап. Павел, обращаясь к фессалоникийским христианам, упоминает об их подвиге веры, любви и терпении упования (ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος)[342] (1:3), а также о страданиях (θλῖψις[343]), которые сопровождали фессалоникийцев при их принятии «слова» (1:6). Церковь в Фессалониках подверглась «преследованию» (другой перевод θλῖψις) со стороны своих же соотечественников, которые выступали против распространения Евангелия

[342] Перевод еп. Кассиана (Безобразова): «терпение надежды»; пер. РБО: «стойкость надежды»; пер. М. П. Кулакова: «надежда… в стойкости».

[343] «Притеснение», «гнет», «скорбь», «мучение», «бедствие» (Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий).

(см. 2:14 и 3:3-4), как и иудеи выступали против христиан из иудеев в Палестине. Интенсивность гонений отражается в действиях преследователей, которые последовали за апостолами из Фессалоник в Верию и проповедовали там против апостольского Евангелия (Деян. 17:10-15). Таким образом, открытая агрессия со стороны соотечественников могла быть одним из факторов страданий верующих во Христа, хотя и не единственным[344].

Фессалоникийская церковь была основана в разгар конфликта, который был сосредоточен вокруг ап. Павла и его миссионерской деятельности. Ап. Павел в 1:6 сообщает, как фессалоникийцы приняли Евангелие во многих θλίψει (страданиях); 2:14-16 ἐπάθετε («вы пострадали»). Термин «бедствие» (перевод θλῖψις), по мнению некоторых исследователей (А. Малерб) мог указывать в первую очередь не на преследования и гонения, а на страдания, которые испытывали фессалоникийцы в результате отчуждения от общества[345], а также на социально-религиозный конфликт, преследования и/или остракизм, которые испытывали новообращённые христианине после своего присоединения к «социально-подозрительной религии». Обращение в христианство влекло за собой значительные изменения в социальной жизни человека, которые могли повлиять, в том числе, и на состояние семьи (1 Пет. 3:1-2), а также непременно вело к отказу верующих от некоторых социальных функций (1 Кор. 8:1-13), что влекло за собой возникновение чувства обиды или предательства у соотечественников, друзей и близких. Кроме того, считалось, что гражданский мир, урожай, отсутствие стихийных бедствий находятся в руках богов, игнорирование или оскорбление которых считалось общественно опасным делом[346]. Тему страдания апостол затрагивает неоднократно в 1:6, в разделе 3:3-4:7 и других местах, в котором приводятся обстоятельства, побудившие апостола написать это послание. В этом разделе θλῖψις используется в переносном смысле и может как на

344 *Martin D. M.* 1, 2 Thessalonians. Nashville: Broadman & Holman Publishers 1995. P. 42.
345 *Malherbe A. J.* Paul and the Thessalonians. P. 46-52.
346 *Holmes M. W.* 1 and 2 Thessalonians. Grand Rapids: Zondervan, 2011. P. 65; Barclay J. M. G. Conflict in Thessalonica // CBQ. № 55. 1993. P. 514–515; *Wanamaker C. A.* Commentary on 1 & 2 Thessalonians. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. P. 81–82.

внешние, так и на внутренние страдания христиан[347]. Говард Маршалл считает, что ап. Павел говорит о гонениях[348]. Другие комментаторы понимают эти страдания в свете еврейского представления об эсхатологических страданиях праведников[349]. Возможно страдания – это горе и боль сердца, которые испытывали фессалоникийцы, порвавшие со своим прошлым при принятии Евангелия (ср. Рим. 2:9; 2 Кор. 4:8)[350]. Взгляд святителя Иоанна Златоуста о том, что ап. Павел имел в виду и то, и другое, представляется более убедительным[351]. Также следует отметить, что не всегда обращались в христианство целые семьи, и вызванное этим напряжение в отношениях создавало серьезные проблемы (ср. Лк. 12:51-53). Конфликт мог проявиться через социальную изоляцию, недоверие римлян к иностранным религиям, активный христианский прозелитизм и ощущение революционной деятельности: по отношению к семейным структурам, другим религиям и властям[352], а также апокалиптический характер Евангелия, проповедуемого апостолами[353]. Эти страдания могут вызвать уныние, которое поставит под угрозу преданность христианству.

Вхождение в христианскую общину как в новую семью, безусловно, смягчало степень испытываемой обращенными тяжести разлуки с прежним социумом. Но внутренняя борьба, обусловленная обращением в христианство и кардинальным изменением жизни, для многих обращенных язычников являлась тяжелым испытанием в той же степени, в которой могли являться внешние гонения.

Портрет читателей ап. Павла и его отношения с ними могут быть выявлены через чтение отрывка 1 Фес. 2:1-12, в котором в виде антитез представлен рассказ-напоминание об истории апостольской проповеди в

---

347 *Malherbe A. J.* Paul and the Thessalonians. P. 46.
348 *Marshall H.* 1 and 2 Thessalonians. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1983. P. 54. (NCB).
349 *Collins R. F.* Studies on the First Letter to the Thessalonians. P. 191-193.
350 *Malherbe A. J.* Paul and the Thessalonians. P. 48.
351 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам; первое и второе послания к Тимофею; послание к Титу; к Филимону // Творения. Почаев, 2005. Т. 11. С. 491.
352 *Weima J. A.* D. 1-2 Thessalonians. Grand Rapids: Baker Academic, 2014. P. 233-251.
353 *Barclay J. M. G.* Conflict in Thessalonica // CBQ. № 55. 1993. P. 519.

Фессалониках. Нравственные наставления, которые дает ап. Павел новообращенным христианам в Фессалониках свидетельствуют о высокой степени восприятия фессалоникийцами проповеди ап. Павла, ввиду чего они ставятся им в качестве примера перед другими христианскими общинами.

Из самого текста можно заметить формальную особенность, заключающуюся в том, что апостол употребляет большое количество личных местоимений. Апостол пишет также о своей пастырской заботе о них, которую он проявлял при создании самой общины. Эта забота была необходима ввиду того, что фессалоникийцы переживали определённого рода трудностей и страданий, упоминаемый в первой главе (1 Фес. 1:6). Свобода, которую проповедовал ап. Павел основана была не на моральной свободе, достигаемой человеческим разумом и волей, которую проповедовали языческие философы, а на благодати Божией (фессалоникийцы сделались «подражателями» апостолам и Господу). Как отмечают исследователи, существуют значительные расхождения между проповедью ап. Павла и проповедью философов, но методы, которые использовал ап. Павел, тем не менее, могли быть в определенной степени заимствованы у философов[354].

3.1.3. Потенциальные оппоненты ап. Павла как объект Суда Божия в первом послании к Фессалоникийцам

Для составления портрета потенциальных оппонентов ап. Павла и выявления образа действий, как основания Суда Божия над ними, следует рассмотреть несколько отрывков, в которых ап. Павел может иметь в виду своих противников.

Так, например, в антитезах, содержащихся в нравственных наставлениях (1 Фес. 2:3-9), ап. Павел настаивает на том, что во время своей миссии в Фессалониках он и его спутники говорили не как лжепророки или

[354] См. *Koester H.* I Thessalonians – Experiment in Christian Writing // Continuity and Discontinuity in Church History. Leiden: E. J. Brill, 1979. P. 33-44.

лжеучителя т.к. в учении апостолов нет заблуждения (πλάνη[355]), нечистых *побуждений* (καθαρσία[356]), лукавства (δόλος[357]) – стих 3; без угождения (ἀρέσκοντες[358]**)** (4б), не для удовлетворения собственного тщеславия («не было слов ласкательства» (κολακεία[359]) стих 5а), не из корыстных побуждений («видов корысти» (πλεονεξία[360]) стих 5б), не ставили цель завоевать почет, не ища «славы человеческой» (δόξα[361]) (стихи 6-7 а).

При этом в комментариях приводятся конкретные возможны примеры того, какие могли быть распространены способы деятельности, а именно апостол может противопоставлять свою проповедь и ее характер делам чародеев и волшебников (комментарий фразы: «от нечистых побуждений»[362], «басням стихотворцев, исполненными многой лжи и великого непотребства», которые уводят христиан в погибель»[363]). Свт. Феофан под καθαρσία понимает не тщеславие или корысть, а нечистую силу, проявляющуюся в языческой магии и заблуждениях от человеческого ума (οὐκ ἐκ πλάνης), которые ап. Павел отрицает как источники своей проповеди[364].

Термин δόλος в частном варианте обозначает сознательный обман, происходящий через лесть и человекоугодничество. Однако в широком смысле этот термин может указывать на заговор, или возмущение, т.е. на

---

355 «Заблуждение», «ошибка», «обольщение», «обман» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*). Существительное πλάνη (2:3) определяется в комментариях как «обманывание и обольщение других» (ср. Еф. 4:14), а также собственное заблуждение (*Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. М.: Правило веры, 2005. С. 85).

356 «Нечистота»; перен. «порочность», «похотливая, развратная деятельность»

357 «Ловушка»; перен. «хитрость», «обман», «коварство», «лукавство», «лесть» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*). «Задуманное зло, прикрывающееся добром» (*Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. М.: Правило веры, 2005. С. 88).

358 от ἀρέσκω – «установить позитивные отношения» «доставить удовольствие», «угождать», «удовлетворять», «угодничать» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); в контексте Кол. 3:22, Еф. 6:6 обозначает попытку угодить своему начальству из страха. Ап. Павел основывает истинное служение ближнему на служении Богу – «приемлемый» или «угодный»; в LXX ἀρέσκω может указывать на то, что Бог (или человек) считает угодным, это слово используется для обозначения того, что «угодно» Богу. (*Kittel G.* TDNT).

359 «Лесть», «заискивание», «угодничество», «ласкательство» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*).

360 «Корыстолюбие», «жадность», «своекорыстие», «лихоимство», «любостяжание», «ненасытимость» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*).

361 «слава», «честь», «величие» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*).

362 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 501.

363 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 475.

364 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. М.: Правило веры, 2005. С. 87.

политические действия, направленные на разрушение установленного порядка[365]. Т.е. апостол отрицает, возможно, возводимое на него обвинение в действии против властей, а также может подразумевать, что его оппоненты в этом погрешали.

При этом косвенным образом апостол говорит уже о совершившимся Суде над ними, на что может указывать причастие активного залога глагола δοκιμάζω[366], который может являться судебным термином; при этом Субъектом испытания (внутреннего Суда над апостолами) является Бог, «испытывающий сердца…» (2:4б), как дополняет свт. Иоанн Златоуст, «(Бог) искусил нас и вверил нам благовествование»[367]. Производимое испытание позволяет признать годным и избрать на какое-либо дело[368]. При этом свт. Феофан дополняет, что Бог Сам не нуждается в испытании, он видит дело человека без него. Такое дополнение может свидетельствовать об условном характере Суда, который имеет значение не для Субъекта, а для объекта судебного действия, которым в контексте проповеди ап. Павла могут являться как сами апостолы, так и фессалоникийские христиане, признающий авторитет Божественного Суда, но потенциально сомневающиеся в легитимности апостольской проповеди. В качестве доказательства положительного результата внутреннего Суда служит то, что апостолам «вверено благовествование»[369], т.е. они признаны достойными. При этом апостолы говорят о себе в положительном ключе не для угождения людям и чести.

Свидетелями такого вектора проповеди являются, во-первых, сами читатели, поскольку далее апостол об их осведомленности «καθὼς οἴδατε» (2:5), что сами апостолы проповедовали без ласкательства и корысти; во-

---

365 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 88.

366 «Пробовать», «испытывать», «проверять», «исследовать», «познавать»; в результате проверки «одобрять», «признавать годным» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); дознавать на деле (*Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. М.: Правило веры, 2005. С. 89).

367 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 502.

368 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 89-90.

369 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 502.

вторых, Сам Бог, «потому что от людей нередко сокрыта бывает цель того, что делается»[370].

В следующих стихах апостол вновь отвергает возможные обвинения и потенциально описывает корыстный характер возможной проповеди своих оппонентов. Фраза ἐν λόγῳ κολακείας подразумевает слова лести, но кроме того, термин λόγος в этом контексте означает еще побуждение или причину, т.е. апостол отрицает сам дух лести[371], который может наполнять деятельность потенциальных проповедников. Используя фразу προφάσει πλεονεξίας[372], апостол имеет в виду, что под предлогом своей проповеди он не скрывал корыстный мотивов (свидетелем является Бог), не требовал почестей (свидетели – сами фессалоникийцы).

Далее апостол продолжает, что они могли явиться с «важностью», как Апостолы Христовы, но были «тихи» (2:7). В положительной части (стихи 7б-9) апостол начинает с метафоры кормилицы, заботящейся о младенцах; апостол тем самым подчёркивает выходящую за рамки долга бесхитростность, искренность и бескорыстную и глубокую преданность проповедников Евангелия фессалоникийским верующим.

Фраза ἐν βάρει[373] (ср. 2 Фес. 3:8) может пониматься как «обременять содержанием себя»[374]. Однако в первом послании к Коринфянам апостол пишет, что проповедующие Евангелие могут жить от своего благовествования (1 Кор. 9:14), кроме того, такое понимание не соответствует предыдущему контексту. Свт. Феофан в данном случае оказывает предпочтение синодальному переводу («с важностью»), т.е. следует видеть, как указание на апостольский авторитет, что согласуется с

---

370 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 476.

371 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 93.

372 Синод. пер.: «виды корысти»; пер. еп. Кассиана (Безобразова): «тайная корысть»; пер. РБО: «уловки, прикрывающие корысть»; пер. М. П. Кулакова: «корыстные побуждения»

373 «Тяжесть», «тягость», «бремя», «обуза»; перен. «весомость», «слава», «важность», «достоинство», «сила», «мощь» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*). Синод. пер.: «важность»; пер. еп. Кассиана (Безобразова): «отяготить»; пер. РБО: «вес и важность»; пер. М. П. Кулакова: «авторитет».

374 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 97.

толкованием свт. Иоанна Златоуста, который говорит о праве апостолов подчеркивать свой авторитет как посланников от Бога, которым ап. Павел решает не пользоваться, «чтобы заградить уста противников»[375]. Мысль свт. Иоанна о «противниках» подтверждает наличие оппонентов апостолу Павлу внутри фессалоникийской общины.

Термин νήπιος / ἤπιος[376], напротив, характеризует проповедь апостолов в положительном ключе и выражает снисходительные отношения высших к низшим, наподобие отношений родителей к детям[377], учителей к ученикам[378]. Подобная снисходительность, как считает свт. Феофан, могла послужить поводом для укора в адрес апостолов в ласкательстве или в слабохарактерности[379]. Апостол, таким образом, объясняется перед фессалоникийцами, представляя во всей этой части послания истинные мотивы своей проповеди, которые могли быть не столь очевидными и скомпрометированными, но отсылка на испытание (Суд) от Бога и на свидетельство самих фессалоникийцев позволяет оправдать и объяснить внешний характер проповеди, основным мотивом которой является любовь.

Апостол пишет, что они передали «души свои», потому что фессалоникийцы стали им «любезны» (ἀγαπητοὶ ἐγενήθητε[380]) (2:8).

После приведения метафоры апостол пишет о решении его самого, а также Силы и Тимофея трудиться день и ночь, а не быть обузой чтобы

---

375 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 503.

376 В рукописях имеется два варианта: 1) νήπιος (подтверждается рукописями папирус 65, Ватиканский кодекс и ряд других унциалов) – «младенческий», «детский»; «младенец», «малое дитя»; перен. «несмышленый», «неразумный», «простой», «слабый» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); РБО: «как дети»; пер. М. П. Кулакова: «кроткий»; западные комментаторы также отдают предпочтение первому варианту (см., например, *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2009. P. 175-179; *Gaventa B. R.* First and Second Thessalonians. Louisville: John Knox Press, 1998. P. 195-198); 2) ἤπιος (подтверждается византийскими рукописями, рядом латинских рукописей, минускулов, а также комментариями святых отцов) – «добрый», «нежный», «кроткий», «ласковый» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); синод. и еп. Кассиан (Безобразов): «тихий».

377 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 503.

378 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 98.

379 Там же С. 98.

380 Пер. еп. Кассиана (Безобразова) и М. Г. Кулаковой: «стали дороги»; пер. РБО: «мы вас сильно полюбили»; «были вам совершенно преданы» (свт. Иоанн Златоуст).

(ἐπιβαρέω[381]) своих новообращенных, поскольку они проповедовали им Евангелие.

В исследованиях первого послания к Фессалоникийцам имеются споры относительно характера и цели отрывка 2:1-12, является ли этот пассаж нравоучительным[382] или апологетическим.

На основе анализа нравственных увещаний, в которых сделан определенный акцент на соблюдении святости и чистоты некоторые исследователи полагают, что у апостола Павла была активная оппозиция в Фессалониках. До недавнего времени доминирующим было мнение, что ап. Павел в 1 Фес. 2:1-12 защищает себя перед своими оппонентами, со стороны которых он подвергался нападкам и конкретным обвинениям. В качестве оппонентов рассматривались иудействующие[383], гностики[384], ложные духовные энтузиасты[385] или милленаристы, которые подталкивали к ложным эсхатологическим чаяниям[386].

Многие комментаторы были согласны с тем, что в отрывке 1 Фес. 2:1-12 подразумеваются реальные обвинения, которые были выдвинуты против апостола Павла. Как справедливо подчеркивает В. Шмитальс «В этом вопросе экзегеты со времен Отцов Церкви вплоть до прошлого столетия никогда не сомневались»[387], при этом используется метод, который получил название «зеркальное отображение». Не совсем соответствующим контексту является частный взгляд на оппонентов у Шмитальса, который предположил, что представители оппозиции – это в том числе и некоторые из членов общины, которые выступали против сексуальной этики ап. Павла[388]; однако

---

381 «Отягощать», «обременять», «быть в тягость» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*).
382 *Malherbe A. J.* Paul and the Thessalonians. P. 79-81; *Lyons G.* Pauline Autobiography: Toward a New Understanding. Atlanta: Scholars Press, 1985. P. 219-221; *Wanamaker C. A.* Commentary on 1 & 2 Thessalonians. NIGNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1990. P. 90-108.
383 *Neil W.* The Epistle of Paul to the Thessalonians. Naperville, IL: Allenson, 1957. *Hendriksen W.* Thessalonians, Timothy and Titus. Grand Rapids: Baker, 1955. P. 11.
384 *Schmithals W.* The Historical Situation of the Thessalonian Epistles, in Paul and the Gnostics. Nashville: Abingdon Press, 1972. P. 128-318.
385 *Jewett R. E.* The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety. Philadelphia: Fortress Press, 1986. P. 142-147.

387 *Schmithals W.* The Historical Situation of the Thessalonian Epistles, in Paul and the Gnostics. P. 151.
388 *Schmithals W.* The Historical Situation of the Thessalonian Epistles, in Paul and the Gnostics. P. 155-158.

указания на то, что фессалоникийцы преуспевали в угождении Богу (4:1) и имели веру и любовь (3:6) говорят о том, что фессалоникийцы в нравственном отношении были чисты.

В современной исследовательской литературе метод «зеркального отображения» стал считаться некоторыми комментаторами неподходящим для выявления точки зрения оппонентов ап. Павла и их внешней характеристики, исходя из апостольского самоописания[389]. Поэтому, при анализе отрывка 2:1-12 стали видеть, прежде всего, увещательную цель. Так, Малерб поводит параллель между ап. Павлом и философом-циником древнеримским оратором Дионом Хризостомом (40-120 гг. н.э.), произнесшем речь в Александрии, в которой путем противопоставления себя некоторым характеристикам потенциальных оппонентов Дион поднял ряд проблем, связанных с действиями некоторых философов, не выдвигавших конкретные обвинения по отношению к нему. В это связи Малерб и рассматривает отрывок 2:1-12, в котором ап. Павел не защищается от реальных обвинений, но преследует цель изобразить самого себя фессалоникийским верующим как образец для подражания[390], чтобы укрепить взаимопонимание между апостолом и его читателями, подготовить к наставлениям, которые он дает 4 и 5 главах[391]. Джордж Лайонс подтверждает такое толкование, при своем исследовании автобиографических высказываний апостола Павла в 1 Фес. 2:1-12, говоря, что ап. Павел защищает не свой авторитет, а свой дух, и пишет наставления не для апологии, а для увещевания[392]. Следовательно, на основании этого текста нельзя понять, что говорили об апостоле его оппоненты, а можно лишь говорить об искренних мотивах ап. Павла, отличающих его от своекорыстных проповедников[393]. Однако другие комментаторы, в частности, Дж. Баркли, который метод «зеркального отображения» обозначал в своих

389 *Lyons G.* Pauline Autobiography: Toward a New Understanding. Atlanta: Scholars Press, 1985. P. 105-112.
390 *Malherbe A.* J. In his Paul and the Thessalonians. P. 74.
391 Ibid. P. 74.
392 *Lyons G.* Pauline Autobiography: Toward a New Understanding. Atlanta: Scholars Press, 1985. P. 185.
393 *Wanamaker C. A.* Commentary on 1 & 2 Thessalonians. NIGNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1990. P. 91.

исследованиях как рабочий в частности при анализе послания к Галатам[394], признавал его значение с учетом осторожного его использования[395].

Для полноты описания портрета фессалоникийских христиан следует также отметить, что характер благодарности ап. Павла в рассматриваемом отрывке, в котором он сосредотачивается на собственном служении (частое употребление личных местоимений первого лица), отличается от характера благодарностей в других посланиях, в которых апостол благодарит Бога за своих читателей[396].

В статье «An Apology for the Apologetic Function of 1 Thessalonians 2. 1-12», опубликованной в журнале исследований Нового Завета, приводятся аргументы в пользу апологетического взгляда на отрывок 2:1-12, который характерен для святоотеческих комментариев, ввиду чего этот отрывок представляет большое значение для исследования судебной тематики в первом послании к Фессалоникийцам.

На основании анализа этой статьи и святоотеческих комментариев можно подытожить, что речь ап. Павла носит с одной стороны апологетический характер, с другой стороны, в ней явно подразумеваются те, кто фактически противостоял апостолам, при этом имея противоположные как личностные характеристики, так и характеристики своей проповеднической деятельности, ввиду чего они становятся объектом Суда Божия, провозглашаемого в 1:10; 2:16. Этот вывод подтверждается следующими аргументами:

Во-первых, как отмечено было выше, апостол обращается к Богу как к Свидетелю чистоты его проповеднической деятельности (см. 2:5 (θεὸς μάρτυς), 2:10 (ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός))[397]; во-вторых, апостол подчеркивает осведомленность самих фессалоникийцев, которые также могут являться

394 *Barclay J.* Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case // JSNT. № 31. 1987. P. 73-93.
395 Ibid. P. 74.
396 *Weima J. A. D.* An Apology for the Apologetic Function of 1 Thessalonians 2. 1-12 // JSNT. № 68. 1997. P. 73-99.
397 Ап. Павел называет Бога «свидетелем» всего три раза: Рим. 1:9; 2 Кор. 1:23; Фил. 1:8. В двух местах свидетельство Бога подразумевается: Гал. 1:20; 2 Кор. 11:31.

свидетелями в пользу апостола Павла (2:1 (οἴδατε ἀδελφοί), 2:5 (καθώς οίδατε), 2:9 (μνημονεύετε γάρ ἀδελφοί) и др.); в-третьих, апостол хвалит самих фессалоникийцев, которые итак явились подражателями, как самих апостолов, так и Господа (1:6), приняв слово при многих страданиях, и этот факт отчасти опровергает тезис о том, что отрывок имел сугубо нравоучительную цель[398]; в-четвертых, в отрывке отмечается, что Бог испытал ап. Павла и его помощников (2:4)[399]; в-пятых, рассматриваемый отрывок содержит большое количество автобиографических антитез, некоторые из которых подразумевают наличие оппонента.

Указания апостола на гонения и скорби, которые переживали фессалоникийцы (1:6) говорят о том, что были конкретных люди, действовавшие так или иначе против апостольской проповеди. Нападки явно происходили от людей, находящихся вне Церкви, а не со стороны христиан, о чем свидетельствует указание на образцовый характер жизни фессалоникийских верующих (1:6-7), описание их как апостольской «славы и радости» по возвращении Христа (2:19-20), частое использование термина αδελφοί («братья»), положительная оценка всей общины, которой дается наставление «преуспевать» еще больше (4:10б). Таким образом, нет оснований рассматривать отрывок 2:1-12 как ответ на критику со стороны иудействующих, гностиков и других внутренних противников (как в случае с посланием к Галатам).

В качестве противников апостола Павла, вероятнее всего, являются люди, обозначенные в 1 Фес. 2:14 термином συμφυλετῶν (от συμφυλέτης – «соплеменник», «соотечественник»). На них апостол указывает в других местах послания: 1:6, 2:2 (поругание над апостолами со стороны язычников в Филиппах); 3:1-5 (ср. 2 Фес. 1:4). Ряд комментаторов связывали преследования с физической смертью фессалоникийских христиан[400].

---

398 См. также: *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. P. 91-92.

399 Глагол δοκιμάζω имеет много значений, но в отрывке он используется в судебном контексте.

400 *Donfried K.* The Theology of 1 Thessalonians // The Theology of the Shorter Pauline Letters. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 19-23; *Collins R. F.* The Birth of the New Testament. New York: Crossroad, 1993. P. 112.

Однако, скорее всего, преследования со стороны соотечественников не повлекли за собой мученической смерти, но, скорее всего, были выражены в социальном преследовании и отвержении в общении за отказ принимать участие в языческих греко-римских культах, что вызывало удивление и крайнее негодование со стороны соотечественников нехристиан[401], учитывая связь языческой религии с политикой через распространение императорского культа, который служил препятствием к распространению Евангелия и основанием для всеобщего давления общества на христиан, как перешедших на асоциальный образ жизни вне границ гражданского государственного права. И, соответственно, не «предательство сердца» могло вернуть христианина к язычеству, а внешнее давление и страх общества. Подобные нападки могли быть направлены и против апостола Павла, который мог считаться источником проблем среди языческого населения Фессалоник.

В стихах 14-16 ап. Павел упоминает иудеев, которые убили Господа Иисуса и пророков и изгнали (ἐκδιωξόντων) самих апостолов (ἡμας) из Фессалоник (см. Деяния 17:5-9). С этими иудеями сравниваются противники самих фессалоникийских христиан. Упоминание иудеев в контексте указания на гонения со стороны единоплеменников может вызывать вопрос.

Следует предположить, что апостол либо сравнивает степень препятствия христианской проповеди со стороны иудеев с препятствием, оказываемым со стороны языческого социума, либо термин συμφυλετών в 14 ст. включает в себя также евреев, живших в Фессалониках, являющихся соотечественниками фессалоникийским христианам, которые «прятались за язычниками»[402], и которые в этой связи ставятся в один ряд с пророками и со Христом, врагами которых являлись неуверовавшие иудеи[403]. Это является утешением, потому что «сходство в страдании служит довольным

401 *Mitchell S.* Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor: 2 v. Oxford: Clarendon Press, 1993. V. 2. P. 10.
402 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 117. Термин συμφυλετών является географическим указанием и термином для конкретной группы людей и, следовательно, может включать евреев (Weima, J. A. D. 1-2 Thessalonians. P. 139).
403 *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. P. 95.

побуждением утешиться»[404], воодушевлением к терпению, поскольку прозелиты, ставшие христианами в Фессалониках, уже привыкли с благоговением относиться к Иерусалиму[405]. В то же время «доказательством истины Евангелия является то, что иудеи охотно страдают за то, что прежде сами преследовали»[406].

Таким образом, объектом суда Божия могут являться: во-первых, сам апостол Павел вместе со своими спутниками, дело которых Бог испытывает; во-вторых, фессалоникийцы, которых апостол хвалит, в этой связи Суд уже совершается в их выборе в пользу Евангелия, и в этом выборе апостол стремится их утвердить; в-третьих, соотечественники, являющиеся по своему происхождению язычниками, непреложной частью жизни которых являются греко-римские культы, сопровождающиеся, в том числе, поклонению императору, свидетельствующему о политической лояльности жителей Фессалоник, не приемлющих тех, кто от них внешне становится отличным; в-четвертых, иудеи, находящиеся в союзе с язычниками в преследованиях христиан, в которых они видели угрозу своему собственному авторитету. Потенциальные оппоненты ап. Павла в деле его проповеди хотя и изобличается в некотором свете в антитезах 2:3-8, однако в качестве объекта Суда Божия они являются в меньшей степени, это можно объяснить тем, что ложные проповедники не составляли столь большой проблемы для самих фессалоникийцев и для чистоты их веры и жизни, так, что апостол Павел в контексте судебной тематики не заостряет на них внимания. Напротив, преследователи со стороны соотечественников и иудеев создавали большую угрозу как для жизни фессалоникийских христиан, так и для их утверждения в вере. В этой связи стоит подытожить некоторый условный характер темы Суда, которая подчиняется духовным объективным нуждам и субъективным

404 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 478.
405 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам... С. 118.
406 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 594-595.

запросам самих фессалоникийцев, на которые апостол Павел дает ответ, прежде всего в пастырском ключе.

3.1.4. Восприятие Евангелия как определяющий фактор для осуществления Суда Божия по первому посланию к Фессалоникийцам

Теоретическое восприятие и практическая реализация Евангелия в жизни является основанием для Суда Божия. Тема Суда ярко проявляется в 1 Фес. 1:10, где говорится об освобождении от грядущего «гнева», и в стихе 1 Фес. 2:16, в котором, напротив, говорится о приближении «гнева». В первом случае необходимо учитывать достоинства фессалоникийских христиан, воспринявших слово апостольское как Слово Божие, которые перечисляются в первой главе. Во втором случае говорится о большом грехе со стороны иудеев, которые препятствуют апостольской проповеди и спасению фессалоникийцев.

Положительные основания для Суда излагаются в первой главе, в которой приводится подробная характеристика фессалоникийцев. Они совершают дело веры, труд любви и терпение упования (ἐλπίς) (1 Фес. 1:3). Триада веры, любви и надежды (ср. 5:8; Рим. 5:1-5; 1 Кор. 13:13; Гал. 5:5-6 и др.) является кратким изложением основ нравственности христианства: верой достигаются отношения к Богу в свете уверенности в том, что Бог действовал во Христе для спасения своего народа; трудом любви («излитой в наши сердца Духом Святым» см. Рим. 5:5) определяются отношения к братиям, которые являются реальным выражением и переживанием восстановленных отношений между Богом и его народом; «терпением упования» определяется «личная участь» верующего в настоящей жизни с прозрением в будущую[407], это уверенность в том, что «тот, кто начал доброе дело... доведет его до конца», и что в будущем будет не «гнев, но ... спасение через Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:9)[408].

---

[407] *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 48.

[408] *Holmes M. W.* 1 and 2 Thessalonians. Grand Rapids: Zondervan, 2011. P. 63.

Понятия «вера», «любовь», «терпение» (ст. 3) и «избрание» (ст. 4) становятся ключевыми терминами в послании. Вера, любовь и надежда для ап. Павла и для первых христиан являются важнейшими признаками христианской жизни, а также свидетельством новой эсхатологической реальности, в которой присутствует Святой Дух эпоха присутствует Духом[409]. Апостол начинает с благодарения Бога за фессалоникийцев, когда говорит «о великом их преуспеянии» в добрых делах, называя Бога совершителем этого «преуспеяния»[410].

Термин πίστις используется 8 раз в послании (1:3, 8; 3:2, 5, 6, 7, 10; 5:8), глагол πιστεύω – 5 раз (1:7; 2:4, 10, 13; 4:14). Как отмечает П. Эслер, термин «вера» не связана с праведностью или оправданием[411], однако большое значение в контексте веры фессалоникийцев приобретает смерть и воскресение Христа (1:10; 4:14; 5:10)[412], которые апостол Павел связывает с утешением самих фессалоникийцев в разных ситуациях: в условиях притеснений и гонений, в условиях разлуки с умершими братьями, а также в условиях ожидания пришествия Христа.

Любовь называется трудом, поскольку ее нужно удержать при многих искушениях, которые переживали фессалоникийцы[413]; при этом переносить прегрешения брата, при всей его ненависти, гневе, превозношении, неблагодарности[414]; кроме того, труд любви заключался еще в том, что фессалоникийцы в тяжелое для себя время старались помогать другим христианам, находящимся в Македонии (1 Фес. 4:10), что предполагает

409 Ср. 1 Кор. 13:13; Гал. 5:5-6; Рим. 5:1-5. См. Nicholl C. R. From Hope to Despair in Thessalonica. New York: Cambridge University Press, 2004. P. 86.
410 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 491.
411 Термин δίκαιος и связанные с ним другие термины появляются в посланиях апостола Павла в хронологическом отношении позже в определенных контекстах.
412 *Esler P. F.* Galatians. P. 155.
413 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 491.
414 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 473.

действия «с утомлением, тяготою, приболезненностию»[415], а также много пострадали из любви к самому ап. Павлу[416].

Терпение (ὑπομονή[417]) предполагает стойкость и постоянство в надежде при неоднократных и непрерывных гонениях и вражды со стороны соотечественников[418]. Термин ὑπομονή часто используется для обозначения стойкости церкви в вере, несмотря на гонения (например, Рим. 12:12; Евр. 10:32; 1 Пет. 2:20). Верующие способны терпеть благодаря надежде на Господа, которая является не просто беспочвенным желанием или мечтой, а уверенным ожиданием вмешательства в историю Господа[419].

При этом надежда (ἐλπίς[420]) является больше не убеждением человеческим, но силой Божией, сообщаемой христианам[421], покоряющей души[422]. Соответственно и проповедь Евангелия – это не проявление лести и корыстных мотивов, а сообщение слова, через восприятие которого фессалоникийцы получают силу для переживания гонений и для совершения труда любви. Поэтому апостол пишет далее в контексте своей благодарности Богу о том, что фессалоникийцы приняли его слово не как человеческое, а как Божие (2:13), что и дало им возможность стать подражателями церквам Божиим, претерпевающим гонения в Иудеи (2:14). То, что христиане живут в надежде, является свидетельством их искренности, преданности Господу и доверия к Нему.

Таким образом, вера, труд любви и терпение в надежде являются основанием спасительного Суда Божия, ожидание которого для фессалоникийцев является фактором утешения.

---

415 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 51

416 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 605.

417 «Терпение», «выдержка», «стойкость», «постоянство», «перенесение (трудностей)», «выносливость» (Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий).

418 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 492.

419 *Martin D. M.* 1, 2 Thessalonians. P. 39.

420 «Надежда», «упование», «чаяние» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); пер. еп. Кассиана (Безобразова): «терпение надежды»; пер. К. П. Победоносцева: «терпение в уповании»; пер. РБО: «стойкость надежды».

421 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 492.

422 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 587.

Как отмечают комментаторы, возможной духовной проблемой фессалоникийских христиан была слабая надежда при наличии определенного уровня веры и любви[423], возможно у фессалоникийских христиан не хватало надежды как для умерших братьев, так и для самих себя. Таким образом, отрывок 1:2-10 подготавливает читателей к проповеди о надежде, отраженной в нравственном и эсхатологическом разделе 4:13-5:11, который начинается с вести о воскресении и будущей встрече с умершими братьями и со Христом, а в 5:8 говорит о надежде как «шлеме спасения»[424].

Использование термина «избрание» также находится в контексте благодарения апостола Богу. Этот термин в 1 Фес предвосхищает его использование в Рим. 8:33: «Избранные Божии». Апостол пишет, что фессалоникийцы показали знание своего избрания (ἐκλογή) (1 Фес. 1:4) (ср. 2 Пет. 1 гл.). Прп. Ефрем Сирин под этим термином также подразумевает призвание фессалоникийцев[425]. В данном стихе возможна отсылка на Втор. 7:7-8, где говорится о том, что Господь избрал еврейский народ не потому, что он был многочисленнее других народов, а потом, что возлюбил его (παρὰ τὸ ἀγαπᾶν κύριον). Использование этого текста объединяло фессалоникийцев, которые ранее могли не быть столь сплоченными, но ап. Павел выдвигает новый стандарт поведения христиан по отношению друг к другу[426], это объединение, основанное на чувстве единства и на всеобщей надежде. Избрание свидетельством Божия благоволения представителям языческих народов, которые избираются Богом как «новый род», а затем призываются как «люди, обновленные чрез призвание из тьмы в чудный свет, открываемый Евангелием» (ср. 1 Пет. 2:9)[427].

---

423 См. *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. P. 83.

424 Возможна отсылка на Ис. 59:17 (вариант LXX): «καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ περιεβάλετο ἱμάτιον ἐκδικήσεως καὶ τὸ περιβόλαιον»; ап. Павел заменил «περικεφαλαίαν σωτηρίου» на «περικεφαλαίαν ἐλπίδα»; δικαιοσύνην ὡς θώρακα на θώρακα πίστεως.

425 *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 7. М.: Русский паломник, 2014. С. 201.

426 *Holmes M. W.* 1 and 2 Thessalonians. Grand Rapids: Zondervan, 2011. P. 64.

427 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 52.

«Избрание» основывается на Божественном предведении (см. 1 Пет. 1:2, Еф. 1:4-5), и в этом смысле благодать Божия имеет обусловленное значение, ее условием является активное действие самих христиан, которое должно быть направлено на единство друг с другом в любви Божией как члены одной семьи[428].

Ап. Павел выражает уверенность в избрании фессалоникийцев (ср. Рим. 9:11; 11:5, 7, 28), видя в их жизни подтверждение того, что они стали частью избранного народа и будут жить соответственно своему призванию (см. 1 Фес. 2:12; 4:7). Термины καλέω и ἐκλογή в послании имеют значение в контексте определения основания Суда над фессалоникийцами, которые находятся в рамки заветных отношений с Богом. Факт избрания одновременно напоминает церкви о ее особых отношениях с Богом и в то же время призывает их жить так, как требует это призвание[429].

Фессалоникийцы сделались подражателями апостолам и Господу, принимая слово при многих скорбях (1 Фес. 1:6)[430], т.е. гонениях, предпринятых против христиан Фессалоник враждебным окружением.

Стойкость при гонениях является ярким основанием для положительного Суда Божия о фессалоникийцах, а также свидетельством избрания, о котором апостол пишет ранее (1:4). Проявлением этого избрания является, с одной стороны, проповедь апостолов среди фессалоникийцев, с другой стороны, в принятии этой проповеди и реализации ее на практике в жизни несмотря на гонения самими фессалоникийцами[431]. В 1:6 ап. Павел дает конкретные аргументы в пользу избранничества фессалоникийцев: а) они приняли слово, то есть приняли проповедь Евангелия и обратились в христианство (ср. 2:13); б) они «стали подражателями» как апостолам будучи преследуемыми, так и Господу по своим страданиям[432] (ср. 1 Кор. 11:1);

---

428 См. *Ruckman P. S.* 1 and 2 Thessalonians, Philemon Commentaries. P. 21

429 *Martin D. M.* 1, 2 Thessalonians. P. 40

430 Пер. РБО: «взяли за образец для подражания апостолов и Господа», с радостью («не оставив заповедь о радости»).

431 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 52.

432 *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 202.

однако «несмотря на тяжелые страдания», они испытали сверхъестественную «радость, даруемую Духом Святым» (ср. Гал. 5:22), Который при наличии физических страданий не дает страдать духовно[433]. При этом сила Духа, с помощью которой фессалоникийцы сами стали образцом и источником слова (т.е. Евангелия) для других общин (1:7-8), оказывается по сравнению со словами более действенной в научении фессалоникийцев призывать, убеждать, просвещать, преображать, заверять и утешать[434], что отличает Евангелие от прихода красноречивых речей лжеучителей и языческих заклинателей. Действия Духа были очевидны в том, что фессалоникийцы были убеждены в истинности Евангелия. При этом в 1:5 имеются в виду «удостоверения» действия Духа, которые являются личным опытом самих фессалоникийцев. Радость фессалоникийцев – это свидетельство глубокой преданности Евангелию и чистоты его восприятия[435], а также действия Духа в них, что косвенно подчеркивает использование союза καί в начале 4:6. Кроме того, их жизнь также отражала учение Господа и апостолов[436].

Далее в качестве основания для божественной награды Фессалоникийцев и благодарности Богу за них ап. Павел приводит мысль о том, что они стали образцом для верующих в Македонии и Ахаии (1 Фес. 1:7), проповедуя, в том числе, и своем личном отвращении от идолов в результате апостольской проповеди (1 Фес. 1:9). В 7 ст. содержится высокая похвала общине, аналогов которой нет в других посланиях. В 9 ст. имеется в виду прошлое фессалоникийцев, которое они проводили в идолопоклонстве, а использование в 4:7 термина ἀκαθαρσία[437], которые обозначает нечистоту и безнравственность жизни язычников, может указывать на то, как апостол представлял себе прошлую жизни своих читателей, но при этом он никогда не называет фессалоникийцев грешниками, напротив, называя их «святыми»

433 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 588-589.
434 *Best E.* A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. San Francisco: Harper and Row, 1972. P. 75.
435 *Bruce F. F.* 1 and 2 Thessalonians. Waco: Word, 1982. P. 14.
436 *Martin D. M.* 1, 2 Thessalonians. P. 42
437 «Нечистота»; перен. «порочность» (о нечистоте похотливой, развратной, распутной или расточительной жизни) (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*).

(3:13, ср. 5:23), поскольку его больше всего волнует их нынешнее состояние и будущее с Богом[438]. В качестве свидетелей о богоугодной деятельности фессалоникийев помимо апостолов выступают другие македонские и ахейские христианские общины.

Смысл использования мотива подражания в 1 Фес. 1:6 и в 2:14 отличается от других мест посланий ап. Павла (1 Кор. 4:16; 11:1; Фил. 3:17; Гал. 4:12; 2 Фес. 3:7, 9); в 1 Фес. – это констатация факт, что фессалоникийцы подражают апостолам и Христу в других местах – это призыв к подражанию. Страдание фессалоникийцев для ап. Павла являются отличительной чертой их христианского призвания, как и в первом послании к Коринфянам страдания апостола Павла, являются свидетельством истинности его апостольства (1 Кор. 2:1-5; 4:9; 2 Кор. 1:9; 2:14; 4:11).

Радость в страданиях является характерной чертой оправданных (см. Рим. 5:3, 2 Кор. 7:4), среди которых уже присутствует эсхатологическая реальность. Скорбь и парадоксальная радость фессалоникийских христиан свидетельствует о подлинности их ответа на призыв Божий, прозвучавший через проповедь апостолов[439]. Страдания имели временный характер, радость, напротив, вечный, и в констатации наличия радости в послании может говорить об осуществлении Суда Божия в настоящей земной жизни фессалоникийских христиан.

В 1 Фес. 2:14 подражание христианам в Иудее (возможно, во всей Палестине), претерпевающим гонения от своих единоплеменников (христиане из иудеев – как образец), которые убили Христа и пророков является доказательством того, что Фессалоникийцы приняли подлинное слово Божие. Это сравнение по ап. Павлу достаточно «для утешения, потому что сходство в страдании служит довольным побуждением утешиться»[440]. Иудейская церковь была первой материнской церковью, жизнь которой

---

438 *Esler P. F.* Galatians. P. 157.

439 *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. P. 87.

440 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 478.

является условно образец состояния любой церковной общины. Ап. Павел считает Фессалоникийскую общину в большей степени соответствующей этому образцу.

Таким образом, ап. Павел объясняет обращение фессалоникийцев не только как признание Бога, но преданность и активное служение Ему, а также надежду на будущее с Воскресшим Христом, спасающим верующих во время Суда[441]. Развитие этой идеи имеется в 4-5 гл. послания, которые можно поделить на три блока: а) описание нынешнего поведения фессалоникийцев (4:1-12); проповедь о Христе Воскресшем (4:13-18); проповедь о Христе, спасающем в День Господень, т.е. осуществляющем спасение в процессе совершения Суда (5:1-11).

Другая сторона Божественного Суда описывается в 1 Фес. 2:16 «κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε ἔφθασεν δὲ ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος»[442], где говорится о приближении гнева (в отличии от 1 Фес. 1:10).

Здесь основанием для Суда являются обиды и лишение имущества фессалоникийских христиан, которые осуществляли «неверные», а также противодействие проповеди апостольской[443]. При этом описание основания для гнева начинается с упоминания об убийстве Христа (2:15) и изгнания апостолов (См. Деян. 17:5-9, кроме этого апостол может иметь в виду всех апостолов, а не только себя[444]). Разделительный союз καὶ в фразе «καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων» указывают на двойное преступление иудеев, т.е. на отсутствие искреннего желания угождать Богу и любить ближних; однако причиной образа действий иудеев, которые препятствуют проповеди апостольской и притесняют фессалоникийских христиан, является, прежде всего, то, что они не ставят целью жизни любовь

441 *Holmes M. W.* 1 and 2 Thessalonians. P. 67.

442 Синод. пер.: «которые препятствуют нам говорить язычникам, чтобы спаслись, и через это всегда наполняют меру грехов своих; но приближается на них гнев до конца».

443 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 478.

444 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 122.

к Богу: «не любя Бога, и к людям они неблагожелательны и всегда идут против того, что для них благодетельное посылает Бог»[445].

Далее для определения основания Суда Божия заслуживают внимание нравственные увещания (1 Фес. 4:1-12) начинаются с идеи о необходимости, прежде всего, угождать Богу (4:1), повинуясь учению апостолов (4:2); с помощью фразы «καθὼς καὶ περιπατεῖτε» (как вы и поступаете), апостол деликатно избегает критикующего тона и намека на то, что он или Бог могут быть чем-то недовольны фессалоникийцами. В контексте этих увещаний содержатся предупреждения апостола в 4:6 (τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων, καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα[446]) о том, чтобы фессалоникийцы сами не поступали по отношению к братьям противозаконно и корыстолюбиво, противопоставляя их тем, кто устраивал гонения на них. Апостол напоминает о том, что Господь мститель (ἔκδικος).

Основанием для потенциального «наказания» / «отмщения» со стороны Бога являются противозаконие (ὑπερβαίνειν[447]) и корыстолюбие (πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι[448]), которые необходимо рассматривать в связи с предыдущим контекстом, где даются наставления касательно воздержания от блуда (4:3) для соблюдения своего «сосуда» в святости и чести (4:4) в противовес образу жизни язычников (4:5). Святые отцы ὑπερβαίνειν и πλεονεκτεῖν прямо связывают с прелюбодеянием, дополняя апостола: «не должно любодействовать ни с чужими женами, ни с незамужними, и (вообще) не должно иметь жен общих; должно хранить себя от всякого блуда»[449];

---

445 Там же. С. 123.

446 Синод. пер.: «чтобы вы ни в чем не поступали с братом своим противозаконно и корыстолюбиво: потому что Господь – мститель за все это, как и прежде мы говорили вам и свидетельствовали».

447 От ὑπερβαίνω – «преступать», «переступать (нормы, законы)» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); пер. еп. Кассиана (Безобразова) и пер. РБО – «переступание границ»; пер. К. П. Победоносцева: «преступник» против брата; пер. М. П. Кулакова: «причинение зла ближнему».

448 От πλεονεκτέω – «(вос)пользоваться (кем-либо корыстолюбиво)», «обижать», «притеснять», «делать ущерб», «искать корысти» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); пер. еп. Кассиана (Безобразова) – «извлекать выгоды в этом деле за счёт своего брата»; пер. К. П. Победоносцева: «(быть) хищником против своего брата»; пер. РБО: «посягание на права брата»; пер. М. П. Кулакова: «обман».

449 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 531.

поскольку «не принадлежащего ему касается тот, кто подрывает супружеское согласие других и похищает ложе»[450].

В 1 Фес. 4:5 упоминается характеристика жизни язычников – незнание Бога, проявлением которого могут быть ὑπερβαίνειν и πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι. При этом христианский брак должен сочетаться со святостью и честью, а не со страстью похоти как у язычников, не знающих Бога (4:4-5).

В стихе 4:4 εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ[451] в современных комментариях возникает вопрос относительно перевода глагола κτᾶσθαι[452] и существительного σκεῦος[453] большинство комментаторов эту метафору переводят как «тело» (ср. 2 Кор. 4:7 – под «глиняным сосудом» понимается тело или плоть[454], или человеческая природа[455]). Многие комментаторы понимают это термин в связи 1 Цар. 21:5-6, где описывается состояние чистоты спутников Давида, пришедших к скинии, которые отношений с женами три дня, что обуславливало возможность вкушать освященный хлеб[456]. Перевод слова σκεῦος как «жена» (К. П. Побеносцев)[457] сочетается с одним из значений глагола κτᾶσθαι – «приобретать» или «приобретать для себя»[458].

Святые отцы в большинстве под «сосудом» понимали «тело», поскольку имели в виду и безбрачных, для которых наставление ап. Павла также было актуальным[459]. Однозначно можно сказать, что ап. Павел подчеркивает необходимость поддержания святости того, что имеет человек,

---

450 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 482.

451 Синод. пер.: «чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести.

452 «Приобретать», «наживать» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); пер. еп. Кассиана (Безобразова) – «владеть»; пер. РБО: «хранить»; пер. М. П. Кулакова: «властвовать».

453 «Сосуд»; «предмет», «вещь», «изделие»; «снаряжение» (Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий); пер. РБО и Кулаковой «тело»; пер. К. П. Победоносцева содержит примечание «(жену свою?)»

454 *Тертуллиан Кинт Септимий Флорент.* О воскресении плоти // Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 194.

455 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 531.

456 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 155.

457 *Августин Аврелий, блж.* О Граде Божием // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Т. IX. Послания апостола Павла к Колоссянам, Фессалоникийам, Тимофею, Титу, Филимону. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 110.

458 См. Сир. 36:24; ср. 1 Пет. 3:7 – жена названа «слабым сосудом».

459 См.: *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 182; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 175 (о человеке), и др.

т.е. человеческой природы, что может отличать значительным образом фессалоникийцев от соотечественников язычников, которые не знают Бога. Как пишет блаженный Феофилакт: «целомудрие требует обучения и подвига»[460]. Необходимо уметь владеть телом, чтобы не властвовал грех, и употреблять и содержать тело в святости и чистоте[461].

Познание Бога предполагает знание того, что значит быть созданным по образу и подобию Творца, пережившем искупление и имеющем задачу нести слово Божие в мир, который не знает Бога. Это в том числе обозначает необходимость держать себя в рамках уз брака и, таким образом, быть святым перед Богом[462]. Указание ап. Павла на то, что, вступая в брак, христианин не должен преступать границы и обижать брата своего (4:6), что бы оно ни значило в деталях, указывает на большое значение брака внутри целой общины[463].

Учитывая важность ориентира на святость в богословии ап. Павла (ср. Рим. 6:19-23; 1 Кор. 5; 6:14-7:1; 10:8 и Гал. 5: 19; Еф. 5:3, 5) и его убежденность в том, что те, кто принимает Христа, должен жить свято, апостол не желает идти на компромисс в отношении приоритета нравственной чистоты как одного из фундаментальных принципов своей проповеди, даже, если, как внешне кажется, эти предупреждения выходят за рамки основной тематики послания[464]. В контексте основной темы послания фессалоникийцы должны соответствовать образцу святости и чистоты для участия в парусии.

В стихах 4:9-12 ап. Павел обращается к теме «братской любви» (вероятно, имея в виду ответственность большинства перед безработными братьями) и теме труда. Апостол констатирует, что фессалоникийцы любят не только друг друга, но и всех верующих во всей Македонии (4:9-10a).

---

460 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 603.
461 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 185.
462 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 156.
463 См.: *Malherbe A. J. Paul and the Thessalonians. P.* 51.
464 *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. P. 101.

Затем он произносит четыре увещевания (4:10б-11), чтобы они еще больше преисполнились братской любви, стремились жить тихо (т.е. не принимать участия в политике[465], заниматься своими делами[466] и работать собственными руками ради двух целей (4:12): а) поступать благоприлично по отношению к внешним; б) ни в чем не нуждаться.

Таким образом, основанием для Суда Божия являются: во-первых, действия соотечественников фессалоникийцев: обиды и лишение имущества; во-вторых, противодействие апостольской проповеди со стороны иудеев, которые также являлись соотечественниками фессалоникийских христиан; в-третьих, с одной стороны, потенциальные противозаконные и корыстолюбивые действия самих фессалоникийких христиан по отношению к своим ближним, которые могут выражаться в блудных поступках, в частности прелюбодеянии; с другой стороны, их стойкость при гонениях является основанием для реализации Суда Божия и наступления эсхатологической реальности, которая проявляется в их вере, любви друг к другу, радости.

3.1.5. Действие Суда Божия и его эсхатологический характер (1 Фес. 1:10; 2:16; 4:6)

Для определения действия Божественного Суда и его характера в отношении фессалоникийских христиан, их гонителей и оппонентов ап. Павла анализируются следующие отрывки: 1 Фес. 1:10; 2:16; 4:6.

Стих 1:10 («καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης»[467]) является ключевым отрывком с эсхатологическим мотивом в начале послания; в отрывке говорится: а) об ожидании фессалоникийцами Сына Божия – ожидании Суда как благоприятного исхода и результата их подвигов и

[465] Предположения о политическом участии фессалоникийцев см. *Hock R. F.* The Social Context of Paul's Ministry, Tentmaking and Apostleship. Philadelphia: Fortress, 1980. P. 46-47.

[466] Безосновательными являются предположения о том, что фессалоникийцы отказывали ради проповеди от своих житейских обязанностей, в *Barclay J. M. G.* Conflict in Thessalonica // CBQ. № 55. 1993. P. 522-525.

[467] Синод. пер.: «и ожидать с небес Сына Его, Которого Он воскресил из мертвых, Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева».

жизни; б) об избавлении от грядущего гнева, т.е. уверенности в том, что Суд не будет сопровождаться «гневом».

Тезис 1:10б о том, что Бог воскресил своего Сына из мертвых, предваряет раздел 4:13-18, в котором говорится, что Христос умер и воскрес (4: 14а), так и мертвые, бывшие из фессалоникийской общины, воскреснут и примут участие в Парусии Христа (4:14б-17а). Окончание стиха 1:10 отражает кратко содержание отрывка 5:1-11, в котором говорится, что фессалоникийские верующие будут спасены Христом от эсхатологического гнева Божьего (5:2-5, 9).

Ап. Павел описывает христиан как тех, кто ожидает ἀναμένω[468] Иисуса (1 Фес. 1:10). Глагол μένω[469] используется в Новом Завете 118 раз и имеет основной смысл «пребывать» без ощущения чего-то недостающего, н иногда может обозначать ожидание. Стих 1:10б предвосхищает 4:13-18, где ап. Павел обсуждает участь умерших фессалоникийцев. Стих 10б помещен в эсхатологический контекст, который предполагает наступления «грядущего гнева» (τής ερχόμενης οργής), предваряет весть, изложенную в отрывке 5:1-11[470]. Стихи 9-10 содержат по сути догматические утверждения, относящиеся к эсхатологии, при этом форма множественного числа 2-го лица заменяется формой множественного числа 1-го лица, что объединяет самого апостола со своей паствой. Эсхатологический мотив, таким образом, формирует новую социальную идентичность и является ключом к пониманию характера увещеваний ап. Павла в Первом послании к Фессалоникийцам[471]. «Ожидание» определяется как способ отношения к Парусии Христа; мотив

---

468 Глагол ἀναμένω в Новом Завете использует один раз в эсхатологическом контексте. В Ветхом Завете см.: Иудиф. 8:17; 2 Мак. 6:14; Иов 2:9; 7:2 (тоскливое ожидание находящихся в беде конца своих страданий); Сир. 5:7; 6:19. Значения: «ожидать, ожидать кого-то или чего-то»; «отложить, задержать». Подробно о значениях этого глагола в контексте 1 Фес. см.: *Taylor M.* Waiting for Jesus: the meaning and significance of eschatological waiting with special reference to ἀναμένω in 1 Thessalonians 1:10 and implications for eschatology, mission and ethics. Newtown: Moore Theological College, 2016.

469 «Ждать», «ожидать», «оставаться в покое», «пребывать», «предстоять» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*).

470 *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. P. 81-82.

471 *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. P. 6; Dennison J. T. Eschatology and the Structure of 1 Thessalonians // Kerux. № 19/3. 2004. P. 31–35.

ожидания может предполагать близость Его явления[472], что формирует надежду у фессалоникийцев, которые призываются апостолом ожидать грядущую славу в своем стремлении к святости и освящению (1 Фес. 5:23), когда «упразднится все временное и преходящее»[473]. Послание также предполагает и трезвые взгляд на скорое пришествие Христа, которое в свете восприятия времени человеком может быть нескорым, но неожиданным (1 Фес 5:6-10; ср. Мф 24:48). То есть ап. Павел не меняет в последствие свою эсхатологию из-за несбывшихся ожиданий, как это считалось многими комментаторами, разделявшими 1 Фес и 2 Фес тематически, но всегда допускает возможность того, что Христос может прийти не сразу, в силу Своей свободы «откладывать» Парусию ввиду Своего сострадания и долготерпения к погибающим людям (ср. Иов 2:9, где в контексте слов жены Иова по варианту LXX надежда на спасение является предметом долгого ожидания Иова; Ис. 59:11 говорится об ожидании суда, который приравнивается к спасению (ἀνεμείναμεν κρίσιν, καὶ οὐκ ἔστιν· σωτηρία…; ср. Рим. 5:9). Ап. Павел сохраняет связь с традицией LXX в том смысле, что ожидание Сына для него это ожидание Спасителя, который спасает верующих от гнева[474].

В 1 Фес 1:10 ап. Павел называет Христа τὸν ῥυόμενον[475], что подтверждает цель Парусии как избавления от Бога[476]. Ап. Павел использует ὀργή по отношению к Богу около 15 раз[477]; ὀργή – это часть Евангелия ап. Павла и, следовательно, включает, а не исключает Божью любовь и милосердие; ὀργή является всеобъемлющим в отношении людей, потому что каждый находится под грехом и смертью (Рим. 3:23; 6:23); выражение праведного суда Божьего над грехом (ср. Рим. 2:5, 8). Хотя ὀργή уже «открывается на всякое нечестие…» (Рим. 1:18), однако более всего связано

---

472 *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. P. 235.
473 *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. С. 545.
474 *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. P. 94.
475 Ср. Рим. 7:24; 1 Кор. 1:10; Кол. 1:13; 2 Фес. 3:2.
476 *Collins R. F.*Studies on the First Letter to the Thessalonians. Leuven: University Press, 1984. P. 259-260.
477 Рим. 1:18; 2:5 (2); 2:8; 3:5; 4:15; 5:9; 9:22 (2); 12:19; Еф. 2:3; 5:6; Кол. 3:6; 1 Фес. 2:16; 5:9… В большей степени этот термин указывает на эсхатологический Суд Божий.

эсхатологическим судом (ср. 1 Фес. 5:9; Рим. 5:9), который произойдет в День Господень (ср. 1 Фес. 5:2; 2 Фес. 2:2), который можно отождествить с Парусией Христа[478]. Комментаторы связывают избавление от гнева в 1 Фес. 1:10 с искупительной смертью Христа (1 Фес. 5:9-10; ср. Рим. 3:21-26; 5:9-10)[479].

В 1 Фес. 1:9 специально дважды используется / повторяется слово «Θεός», что говорит о возвышении Христа и Его активном участии в Суде (ср. Рим. 8:11)[480].

Святые отцы в 1 Фес. 1:10 видят ободрение, и утешение, и наставление для фессалоникийцев[481]; избавление от угрожающего наказания[482], от осуждения на Страшном суде[483]. «Только тот, кто бросает мир и прилепляется ко Христу верою, изъемлется из области, пораженной сим судом, уклоняется под сень креста, сквозь который не пройдут удары гнева Божия, когда будет приводиться в исполнение приговор суда, произнесенный уже над миром. Кто верует, не будет осужден» (Ин. 3:18)[484]. Верующие читатели, которые услышали предупреждение бежать от грядущего гнева (Мф. 3:7) и призыв подчиниться Христа, могут справедливо ожидать награды (Ис. 30:18: «μακάριοι οἱ ἐμμένοντες[485] ἐν αὐτῷ»[486] и освобождения от наказания на страшном Суде[487]. Т.е. Фессалоникийцы изменили свой образ жизни по действию Евангелия: отказались от поклонения ложным богам и всем сердцем обратились к истинному Богу и стали верными слугами Христа и с нетерпением ожидают Его явления и Суда. Говорить об этих язычниках-фессалоникийцах, которые раньше были язычниками-идолопоклонниками,

478 См. анализ: *Faricy D.* The Day of the Lord in 1 Thessalonians: a New Testament exegetical study of 1 Thessalonians with reference to Paul and his use of the Day of the Lord motif. P. 188-189.
479 *Holmes M. W.* 1 and 2 Thessalonians. Grand Rapids: Zondervan, 2011. P. 67.
480 *Thiselton A. C.* 1 & 2 Thessalonians: through the centuries. Malden, 2011. P. 39.
481 Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 11. Почаев, 2005.
482 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 475.
483 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 72.
484 Там же. С. 72.
485 От ἐμμένω – «пребывать», «оставаться»; перен. «держаться (твердо)», «сохранять верность» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*).
486 «Блаженны уповающии на Него».
487 Фома Аквинский. Комментарий. См. *Thiselton A. C.* 1 & 2 Thessalonians: through the centuries. P. 43.

как об избранных (1 Фес. 1:4; 3:3; 5:9), значит говорить о «нынешней реальности спасения»[488]. В то же время избавление от гнева фессалоникийцев предполагает подвержение Суду и наказанию их противников, от которых они испытывали гонения. Ожидание реализации справедливости по отношению к гонителям могло также ободрить фессалоникийцев[489].

Развитие этой идеи продолжается в 1 Фес. 2:16 («κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε ἔφθασεν δὲ ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος»[490]), где говорится об осуществлении Суда, как об исполнении меры долготерпения, о завершении окончательного определения Суда Божия и решении их участи[491]. Глагол ἔφθασεν воспринимается у отцов как указание на предназначенность и предсказанность гнева[492] (на это же указывает определенный артикль ἡ) и его близость, после которого не будет восстановления и милости, освобождения от бед и т.д.[493]. В ближайшем и историческом контексте в этом стихе может иметься в виду разрушение Иерусалима римскими войсками, предсказанного Христом, и рассеянии народа[494], поскольку в 2:15 речь идет о гонителях иудеях: «для них уже не будет более того, что было прежде, не будет возвращения из плена и не овладеют они своею землею, но до конца, так и останется на них гнев Божий»[495].

Также о в комментарии свт. Феофана говорится о неявном присутствии гнева в настоящей жизни, который удерживается в ожидании покаяния определенного рода людей. Непосредственным результатом современного для ап. Павла иудейского антагонизма по отношению ко Христу было

---

488 *Dunne J. A.* Eschatological Emphases in 1 Thessalonians and Galatians: Distinct Argumentative Strategies Related to External Conflict and Audience Response // JBTS 3.2. 2018. P. 233.

489 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 74-75

490 Синод. пер.: «которые препятствуют нам говорить язычникам, чтобы спаслись, и через это всегда наполняют меру грехов своих; но приближается на них гнев до конца».

491 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 125.

492 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 511.

493 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 125.

494 Там же. С. 125. Против этого толкования: Фаминский К. Н. Послание к Фессалоникийцам // Толковая Библия. Т. 11. СПб., 1913. С. 351.

495 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 595.

недопущение спасения язычников, ввиду чего конечным результатом является Божий суд над ними[496].

Фраза «ἔφθασεν δὲ ἐπ᾽ αὐτοὺς» (наступил на них) в сочетании «εἰς τέλος»[497] вызывает вопрос, поскольку в этом сочетании есть некоторое противоречие во времени, что также вносит трудности в понимании ἡ ὀργὴ[498], в контексте 2:16, которое в 1:10 и 5:9 относится к эсхатологическому суду[499]. Аорист глагола φθάνω[500] указывает на событие, которое уже наступило или произошло для тех, кто стал врагами Христу; фраза εἰς τέλος буквально означает «в или до конца», либо может иметь значение «наконец»[501], т.е., как поясняет свт. Иоанн Златоуст: «не будет уже более того, что было прежде, не будет возврата, не будет предела, наступает гнев неизбежный»[502]. Святые отцы также говорят о предсказанности этого гнева, который может осуществиться в будущем. Святитель Иоанн Златоуст в этом отрывке также видит момент утешения: «утешительно не только иметь соучастников в скорбях, но и слышать о казни своих притеснителей. Если же опечаливает их замедление (грядущего гнева), то да послужит утешением то, что притеснители уже более не восстанут»[503].

Предсказанность гнева обусловлена не предопределением Бога к наказанию определённого рода людей, а тем, что наказание постигает человека за исполнение «меры грехов», т.е. свободной волей человека, который сам свободно отвергает Бога и Его заповеди. Суд Божий – это

---

496 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 116.

497 Фраза εἰς τέλος является наречием, означающим, что гнев Божий пришел (или придет) «наконец», «навсегда», «до конца» или «полностью». *Luckensmeyer D. The Eschatology of First Thessalonians. P.* 158-159.

498 В рукописях D, F, G, 629, latt добавлено θεοῦ, что учитывается переводами К. П. Победоносцева и РБО.

499 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 117-118.

500 «Приходить первым», «опережать», «(пред)упреждать»; «достигать», «приближаться» (Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий); пер. фразы еп. Кассиана (Безобразова) – «но, наконец, постиг их гнев», РБО – «(Божий) гнев настиг их раз и навсегда»; пер. М. П. Кулакова: «возмездие уже над головой у них».

501 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 117-118.

502 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 511

503 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 511. См. также, *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 595; См. подобный комментарий свт. Иоанн Златоуста на Рим. 12:20: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на послание к Римлянам // Творения. Т. 9. Кн. 2. М.: ИО МП, 1994. С. 770.

предание человека его собственному произволению[504]. Апостол имеет в виду, что подобного рода люди действуют на протяжении истории однотипно, восставая против пророков, Христа, апостолов, в ряду которых оказываются и сами фессалоникийские христиане. Свт. Феофан дополняет мыслью, что гнев всегда сопутствовал гонителям, но в настоящий момент уже достиг их. В современных комментариях поддерживается идея о профетическом характере слова апостола Павла о наступлении гнева как созерцаемого в настоящем будущего события[505].

Таким образом, стих 2:16 выражает то, что гнев: а) уже наступил, или б) проявится в будущем, но в этом случае он уже предсказан, поскольку гонители верующих уже определили себя на него, являясь его носителями (ср. Рим. 9:22); это обусловлено тем, что они оказывают в настоящем сознательное противление распространению Евангелия и спасению язычников. В этой связи εἰς τέλος предполагает невозможность милости потом, с одной стороны, в силу отвержения ими покаяния, с другой стороны, окончательного характера эсхатологического Суда над ними во время Парусии Христа[506].

В стихе 1 Фес. 4:6 («τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα»[507]) говорится о совершении Суда в контексте нравственных увещаний, в которых содержится строгое предупреждение и напоминание самим фессалоникийцам о том, что Господь – мститель ἔκδικος[508]. Таким образом, ап. Павел напоминает потенциальным нарушителям закона и всей общине, что Божий Суд совершится непременно

---

504 См. *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 125.

505 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 117-118.

506 *Dunne J. A.* Eschatological Emphases in 1 Thessalonians and Galatians: Distinct Argumentative Strategies Related to External Conflict and Audience Response // JBTS 3.2. 2018. P. 232-233.

507 Синод. пер.: «чтобы вы ни в чем не поступали с братом своим противозаконно и корыстолюбиво: потому что Господь – мститель за все это, как и прежде мы говорили вам и свидетельствовали».

508 «Мститель», «несущий возмездие» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); пер. еп. Кассиана (Безобразова) и К.П. Победоносцева совпадают с синодальным; пер. РБО: «Господь отмстит»; пер. М. П. Кулакова: «накажет Господь». Об использовании и значениях термина в Священном Писании см. глава 2 работы.

по отношению к тем, кто нарушит нравственные границы. Субъектом Суда является Христос (ср. Рим. 14:10; 2 Кор. 5:10), Который встанет на сторону обиженного человека[509].

Этот стих подразумевает требование радикальной переориентации мировоззрения и жизни фессалоникийцев, исключительной их верности Богу, принятия истины воскресения Христа и ожидания того, что Христос избавит верующих от эсхатологического суда. Такая переориентация предполагает преобразование ума и постоянное развитие (ср. Рим. 12:2). Форма христианской проповеди ап. Павла, которая была обращена как к эмоциям, так и к разуму читателей, была, вероятно, заимствована из традиции эллинистически-еврейской нравственной проповеди, которая сочетала в себе философские формы и идеи[510]. Однако внешние сходства между ап. Павлом и философами или учителями нельзя преувеличивать, поскольку облеченное в привычную для античного человека форму содержание проповеди ап. Павла отличалось своей эсхатологической направленностью.

Предупреждение об эсхатологическом суде в 4:6б подчеркивает необходимость святости, и является мотивом нравственного образа жизни в 4:3-8. Этот пассаж находится в некотором противоречии с последующими рассуждениями апостола Павла относительно из будущей жизни в 4:13-5:11, а также их характеристики в 1:4-2:16. Можно предположить, что ввиду недавнего обращения фессалоникийцев из образа жизни язычников, где видно место занимали ритуальные практики, связанные с блудом, а также ввиду сильного давления со стороны соотечественников, фессалоникийцы были еще слабы в этой области христианской этики. Поэтому Апостол произносит сильные и грозные назидания для ограничения проявлений их прошлой жизни[511].

---

509 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 159-160.
510 *Malherbe A. J.* Paul and the Thessalonians. P. 30.
511 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 189.

Следует также обратить внимание на завершение послания, в котором представлена молитва апостола Павла о фессалоникийцах: «Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς» (5:23), где ὁλοτελεῖς имеет значения «цельный», «законченный», «завершенный», т.е. имеется в виду, что дух, душа и тело должны быть сохранены в святости в Парусии Христа (5:23 – представлена трихотомическая схема человеческой природы). Бог является Источником мира (εἰρήνη) – который можно определить, как причину и следствие эсхатологического спасения (ср. Рим. 2:10; 8:6; 14:17; 16:20); Бог завершит освящение фессалоникийцев, но при этой действие Бога оказывается обусловленным активным действием самих фессалоникийцев (τηρηθείη – глагол τηρέω в форме аориста пассивного залога со значениями «охранять», «блюсти»; перен. «соблюдать», «хранить», «исполнять». Форма пассивного залога предполагает наличие подвига со стороны фессалоникийцев в ответ на мир, который дает Бог. Таким образом, в последней части послания явно выражено сочетание идеи о необходимости подвига сохранения святости со стороны фессалоникийцев и уверенности в их эсхатологическом статусе как участников встречи со Христом, что предполагает субъект-субъектные отношения между Богом и христианами, в том числе, и в сфере такого Божественного действия как Суд. Такое сочетание двух внешне противоположных идей прослеживается на протяжении всего послания. В протестантской традиции этот противоречие решается определением полной гарантии спасения фессалоникийцев уже в самом начале проповеди апостола[512], в то время как на основании 1 Фес. 4:6 и всего пассажа в целом, можно сказать, что такая гарантия относительна, и эсхатологическая участь фессалоникийских христиан зависит от того, в какой степени они, соблюдая цельность и святость своей человеческой природы, они вступают в личностные отношения с Богом, уровень которых напрямую влияет как на внешнее поведение и духовную жизни фессалоникийцев, так и на результат Суда Божия над ними.

[512] *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. P. 110.

3.1.6. Понятие Дня Господня в первом послании к Фессалоникийцам (1 Фес. 5:1-11)

Использование понятия Дня Господня в первом послании к Фессалоникийцам (5:1-11) заслуживает особого внимания, учитывая отмеченную в исследованиях малую степень изученности этой темы в контексте Нового Завета. Идиома «День Господень» обозначает Суд Божий, смысл которого, как и в других местах послания, раскрывается в контексте нравственных увещаний[513]. Источником данного мотива для ап. Павла были, прежде всего, пророческие книги Ветхого Завета[514], где тема Дня Господня представлена достаточно широко и многозначно. День Господень может обозначать как частный суд над отдельным народом, еврейским или языческим, так и эсхатологический суд; он может указывать на бедствия для народов, т.е. встреча народов с гневом Божиим[515]; либо наказание языческих народов и благосостояние еврейского народа, которое связано с наступлением новой эпохи[516]; либо спасение всех народов, приходящих к Сиону. Местный (частный) и эсхатологический суд, содержит в себе нравственный призыв возвратиться к Богу, а также выражает идею надежды и мира, который наступит в результате обращения к Богу[517]. В Новом Завете – это время спасительной встречи верующих с Богом.

Исследователи отмечают тесную связь между отрывками 4:13-18 и 5:1-11[518], которая может подтверждаться использованием предлога и частицы περὶ δὲ в 5:1. Частица δέ может подразумевать возможное продолжение 4:13-18 в 5:1-11[519]. Оба отрывка содержат описание жизни верующих в эсхатоне,

513 См. подробный анализ: *Faricy D.* The Day of the Lord in 1 Thessalonians: a New Testament exegetical study of 1 Thessalonians with reference to Paul and his use of the Day of the Lord motif // Newtown: Moore Theological College, 2017.
514 *Faricy D.* The Day of the Lord in 1 Thessalonians: a New Testament exegetical study of 1 Thessalonians with reference to Paul and his use of the Day of the Lord motif. P. 63.
515 См.: Ам. 5:18-20, Ис. 13:6-16; Иез. 30:1-4; Иоил. 1:13-15; 2:1-11; Авд. 15-20; Соф. 1:14; Зах. 14:1-21; Мал. 4:5.
516 Ис. 27:2-13; Иер. 30:8-9; Иоил. 2:31-2; 3:18.
517 *Faricy D.* The Day of the Lord in 1 Thessalonians: a New Testament exegetical study of 1 Thessalonians with reference to Paul and his use of the Day of the Lord motif. P. 64.
518 *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. P. 73.
519 *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. P. 275; *Weima J. A. D.* 1-2 Thessalonians. P. 339.

имеют схожую структуру и обращение ἀδελφοί (в 4:13 и 5:1); четкий богословский ответ (в 4:14; 5:2) и нравственный вывод (4:18; 5:11); Тема смерти и воскресения Христа являются основой уверенности в отношении эсхатологической судьбы христиан (4: 14а; 5:9-10); эсхатологическая цель в обоих отрывка – жизнь со Христом (4:17б; 5:10); содержится мотив ободрения верующих (4:18; 5:11). Если в 1 Фес. 4:13-18 говорится о судьбе умерших христиан во время пришествия Господа, то в 1 Фес. 5:1-11 внимание заостряется на судьбе живых христиан.

Смерть собратьев могла восприниматься фессалоникийцами как проявление эсхатологического гнева, как исключения возможности спасения в парусии Христа. Стоял остро вопрос: «близок ли День Господень?», наподобие тех вопросов и испытаний, к которым прибегали язычники в отношении своих богов, «гнев» которых, как им казалось, они переживали.

Ап. Павел переключает внимание фессалоникийцев на то, как День Господень и неизвестность его сроков должны повлиять на их нравственную жизнь в настоящий момент. Иными словами, фессалоникийцы сами должны дать ответ на ту возможную неопределенность, которая создается из-за неизвестности времени и сроков наступления Дня Господня. Именно практический ответ фессалоникийцев может сформировать уверенность в эсхатологическом будущем. Поэтому в ст. 5:1-5 материал представлен таким образом, что фессалоникийцы могут проверить слова апостола на практике. Стих 5:6, который содержит императив, исходящий из предыдущих тезисов, является подведением промежуточного итога рассуждения ап. Павла. А затем в ст. 5:7-8 следует их подтверждение и добавляются дополнительные императивы, но с помощью других образов. Вера, надежда, и любовь являются целью императива, в то время как в начале послания эти добродетели выдвигаются в качестве основы нравственной жизни фессалоникийцев. Заключение отрывка 5:9-11 имеет обнадёживающий и

утверждающий характер для фессалоникийцев[520]. Данная структура отрывка является не единственной, поскольку в комментариях имеются и другие схемы[521].

Отрывок содержит подробное описание Дня Господня, который приходит как вор ночью (5:2), при этом фессалоникийцы называются сынами света и сынами дня (5:5) и принадлежащими дню (5:8)[522], т.е. они готовы были в духовном и нравственном отношении встретить День Господень, время которого не определено (1 Фес. 5:1). «Времена и сроки» (των χρόνων[523] καί των καιρών[524]) обозначают время наступления Дня Господня[525], которое определяет Господь (ср. Деян. 1:7).

В 1 Фес. 5:1 апостол, указывая на времена и сроки, никогда не делает прогнозов[526], а призывает церковь быть готовой, в соответствии имеющемуся знанию и научению фессалоникийцев христианской вере и уверенности в наступлении Дня Господня[527]. Некоторые комментаторы считают, что эти слова являются техническими терминами[528], которые обозначают какие-то знаки, свидетельствующие о приближении Дня Господня и о его наступлении[529]. Свт. Феофан Затворник, напротив, семантически, понимая под словом χρόνος неопределённое время, а под словом καιρός определённое

---

520 *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. P. 73.

521 См.: *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. P. 278-280; *Malherbe A. J.* The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2000. P. 287; *Weima J. A. D.* 1-2 Thessalonians. P. 341-342; *Boring M. E.* I & II Thessalonians: a commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 2015. P. 174.

522 *Malherbe A. J.* The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2000. P. 75.

523 «Время», «промежуток времени», «период», «пора» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*).

524 «Сроки, времена года». Мк. 1:15 – исполнением ветхозаветного пророчества; Мк. 11:13 – срок поспевания плодов; Мф. 26:18 – время крестной смерти; Мк. 13:33, Лк. 21:8 – эсхатологические времена; Ин. 7:6 – время Христа в эсхатологии (в т.ч. крестная смерть Христа) противопоставляется времени людей в настоящую эпоху; 1 Кор. 4:5 – прежде времени прихода Господа нельзя судить; 1 Кор. 7 :29 – эсхатологическое время, которое близко; 2 Кор. 6:2 – настоящая эпоха воспринимается как время благоприятное.

525 *Lenski R. C. H.* The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon. Minneapolis, 1946. P. 340.

526 *Beale G. K.* 1-2 Thessalonians. P. 140.

527 *Malherbe A. J.* The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary. P. 289.

528 *Best E.* A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. San Francisco, 1972. P. 203.

529 *Bruce F. F.* 1 and 2 Thessalonians. P. 108.

время, в которое должно совершиться какое-либо событие[530]. В. Хендриксен понятие χρόνος определяет как продолжительность времени[531], а καιρός — как характеристику этого времени, которое определяется как период, имеющие характерные особенности.

В 1 Фес. 5:2 («αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται»[532]) употребляется выражение ἡμέρα κυρίου («День Господень»), которое имеет в виду приход Христа как и «парусия», сопровождающийся Судом над народами[533]; ἡμέρα κυρίου и παρουσία соотносятся между собой в посланиях ап. Павла[534]. Суд Божий во время Дня Господня является перспективой жизни христиан, в которой обретают свою полноту вера во Христа, нравственная жизнь и добрые дела. Как пишет Н. Н. Глубоковский, когда ап. Павел говорит о пришествии Христа «он говорит не о времени, а о том, что мы сами находимся уже в небесной реальности, где время теряет свое значение»[535], однако период до наступления Дня Господня, можно назвать промежуточным, поскольку плоды искупительного подвига Христа «не находят в себе адекватного и всестороннего закрепления среди верующих» и являются в некотором смысле предметом упования[536].

В контексте 1 Фес. 5:3 и 4, где приводится сравнение Дня Господня с ночным вором, сама фраза «День Господень» может иметь негативный смысловой оттенок[537]. Однако ап. Павел понимал эту фразу с точки зрения исполнения пророчества Ветхого Завета[538]. Это сравнение отсутствует в иудейской литературе[539] и, возможно, является намеком на высказывание

---

530 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 225.

531 *Hendriksen W.* Exposition of I and II Thessalonians. Grand Rapids, 1955. P. 120.

532 Синод. пер.: «ибо сами вы достоверно знаете, что День Господень так придёт, как тать ночью».

533 *Weima J. A.* D. 1-2 Thessalonians. P. 346; *Malherbe A. J.* The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary. P. 291.

534 *Kreitzer L. J.* Jesus and God in Paul's Eschatology. Sheffield: JSOT, 1987. P. 112-129; *Witherington B.* Jesus, Paul, and the End of the World. P. 152-169. Сопоставить: а) 1 Кор. 1:8, Флп. 1:10; 2:15-16 – 1 Фес. 3:13, 5:23; б) Флп. 2:16 – 1 Фес. 2:19; в) 1 Кор. 15:23 – 1 Кор. 5:5.

535 *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. С. 479-480.

536 *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. С. 537.

537 *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. P. 55.

538 *Faricy D.* The Day of the Lord in 1 Thessalonians: a New Testament exegetical study of 1 Thessalonians with reference to Paul and his use of the Day of the Lord motif. P. 79.

539 *Stanley C. D.* «Who's afraid of a thief in the night?» // New Testament Studies 48. №. 4. 2002. P. 468. (в статье

Христа[540], которое апостол передал фессалоникийцам во время своей проповеди. Это сравнение используется в Новом Завете (2 Пет. 3:10; Откр. 3:3; 16:15; Мф. 24:43-4; Лк. 12:39-40) для обозначения внезапности[541], неожиданности[542] и нежелательности Дня пришествия Господня для тех, кто будет не ждет, и, таким образом, потенциально подвергается суду. Этот смысловой нюанс потенциальной неподготовленности, которые сочетает с образом вора, имеется в 1 Фес. 5:2, в связи с чем «День» изображается не только как неожиданный, но и как болезненный, неизбежный и разрушительный. Внезапность также подчёркивается глаголом οὕτως ἔρχεται («вот идет») [543] и является характерной для явления гнева Божия с небес в Рим. 1:18[544]. Но внезапность будет только для неверующих[545].

Некоторые комментаторы предположили, что ап. Павел использует свою метафору вора в ответ на нетерпеливое ожидание своих читателей гнева Божия по отношению к своим гонителям[546]; либо для того, чтобы подчеркнуть необходимость послушания тем нравственным наставлениям, которые он давал ранее в послании и в своей устной проповеди[547].

Фраза ἐν νυκτὶ сочетается с противопоставлениями света и тьмы, дня и ночи в 1 Фес. 5:4-7, и указывают на область мира, в которой оказывается противостояние Богу.

В 3-м стихе[548] апостол сравнивает наступление Дня Господня с внезапным набегом врагов, или с внезапными бедствиями и катаклизмами. Первое слово стиха ὅταν указывает на эпоху, предшествующую Дню

высказано предположение, что образ Христа, возвращающегося «как вор», был распространенным мотивом в раннем христианском паренезисе (См.: Ibid. P. 469).

[540] См.: *Тиров Ф., свящ.* Первое послание святого апостола Павла к Фессалоникийцам. С. 262.

[541] *Феодорит Кирский, блж.* Творения. М., 2003. С. 486.

[542] *Bruce F. F.* 1 and 2 Thessalonians. P. 110; *Marshall I. H.* 1 & 2 Thessalonians. P. 136.

[543] *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 229.

[544] Настоящее время глагола αποκαλύπτω может указывать на явление гнева Божья уже в человеческой истории.

[545] *Lenski R. C. H.* The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon. Minneapolis (MN): Augsburg, 1946. P. 121.

[546] *Barclay J. M. G.* Conflict in Thessalonica // CBQ. № 55. 1993. P. 517.

[547] *Wanamaker C. A.* Commentary on 1 & 2 Thessalonians. P. 180-181.

[548] ὅταν λέγωσιν·εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν

Господню, в которую будут говорить: «мир и безопасность»[549]. Одни комментаторы не видят семантической разницы этих двух слов[550]; другие проводят различие[551]: слово «мир» обозначает душевное спокойствие, а «безопасность» указывает на отсутствие внешних событий или обстоятельств, которые угрожают нарушить обычный образ жизни людей. Некоторые исследователи, используя метод «зеркального прочтения», в этом стихе видят намек на потенциальных оппонентов ап. Павла, отрицающих истину Божественного Суда[552], наподобие той аудитории, к которой обращался пророк Иеремия, обличая их иллюзорное состояние мира, возникавшее из ощущения неприкосновенности перед Божественным Судом (Иер. 6:13). Д. Лукенсмейер, отвергая метод зеркального прочтения и, соответственно, наличия проблемы со лжепророками в Фессалониках, отрицает и связь стиля ап. Павла с высказываниями пророков[553]. Его поддерживает Дж. Вейма, который считал ветхозаветный текст неродным для фессалоникийцев язычников по происхождению[554], а, напротив, считал слова ап. Павла ответом на мнимую характеристику внутренней политики Римской империи, которая хвалилась миром и безопасностью[555]. Дж. Уайт в своей статье приходит к выводу, что «мир» был римской пропагандой стабильности, а «безопасность» заимствована из эллинистической концепции «полиса», обеспечивающего безопасность[556]. С этой точки зрения ап. Павел предупреждает фессалоникийцев не доверять римской имперской администрации или эллинистической системе гражданских добродетелей[557]. Н. Гупта утверждает, что ап. Павел предостерегает фессалоникийцев против

---

549 Отголосок предупреждений пророков относительно мнимых обещаний мира со стороны лжепророков (Иер. 6:14; ср.: Иез. 13:10; Мих. 3:5).

550 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 232; *Best E.* A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 205.

551 *Blight R. C.* An Exegetical Summary of 1 and 2 Thessalonians. Dallas (TX), 2008. P. 141.

552 *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. P. 53.

553 *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. P. 290.

554 *Weima J. A. D.* 1-2 Thessalonians. P. 349.

555 *Weima J. A. D.* "Peace" and "Security" (1 Thess 5.3): Prophetic Warning or Political Propaganda? // New Testament Studies 58 №. 3. 2012. P. 340.

556 *White J. R.* "Peace" and "Security" (1 Thess 5.3): Roman Ideology and Greek Aspiration // New Testament Studies 60. №. 4. 2014. P. 501.

White J. R. "Peace" and "Security" (1 Thess 5.3): Roman Ideology and Greek Aspiration // Op. cit. P. 508.

лжепророков, которые побуждали фессалоникийцев вернуться к идолам[558].

Фраза τότε αἰφνίδιος в 5:3б является усилительной для описания Дня Господня как суда и разрушения, добавляя метафору родовых мук[559]; День Господень придет без предупреждения для грешников по их же вине. Слово ὄλεθρος[560], которое может указывать на разные бедствия[561], которые постигнут неподготовленных к встрече со Христом, в контексте послания обозначает не прекращение существования человека, а отделение человека от Бога и Христа[562]. Оба события являются неожиданными и неотвратимыми: «приход ночного вора» и «наступление родовых мук», в которых акцент ставится исключительно на боли.

Далее в отрывке 1 Фес. 5, 4-8 ап. Павел противопоставляет день и ночь, и присущие им качества света и тьмы, которые символизирует духовно-нравственное состояние людей и степень ожидания ими Дня Господня. В 1 Фес. 5:4 («ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ»[563] апостол проводит параллель между днём и светом, ночью и тьмой, усиливая различие между теми, кто осознает эсхатологическую реальность Дня Господня, и теми, кто не осознает. Эти пары метафор используются в Ветхом Завете и в более поздней иудейской письменности, где свет используется для обозначения «внутренних» по отношению к общине, а тьма – для обозначения «внешних» по отношению к общине.

При этом апостол выражает уверенность, что фессалоникийцы не окажутся неподготовленными к встрече Дня Господня (οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει) в силу своей умственной пробуждённости и нравственной собранности[564]. Мотив «света» и «дня» символизируют как состояние праведности

---

558 *Gupta N. K.* The Thessalonian Believers, Formerly "Pagans" or "God-Fearers"?: Challenging a Stubborn Consensus // Neotestamentica. Vol. 52. № 1. 2018. P. 105.

559 Ср. Ис. 13:8; Иер. 6:24; ср. Ис. 26:17; 66: 8-9; Иер. 13:21; 22:23; 30:6; Ос. 13:13; Пс. 48:6; 1 Енох 62:4; 1QH 3:7-10; 5:30-1.

560 «Гибель», «пагуба» (в переводах Нового Завета используется эти два варианта), «уничтожение» (1 Кор. 5:5; 2 Фес. 1:9).

561 *Best E.* A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 205.

562 *Frame J. E. A* Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians. Edinburgh, 1912. P. 180.

563 Синод. пер.: «но вы, братия, не во тьме, чтобы день застал вас, как тать».

564 *Фаминский К. Н.* Первое послание к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 351.

фессалоникийцев, так и их знание о скором наступлении Дня Господня. Кроме того, по мнению Д. Лукенсмейера, цель использования метафоры света и тьмы «состоит в построении идентичности и организации христианского сообщества»[565], которое не предстанет перед наказывающим Судом[566]. Тьма (источником заблуждений и пороков[567]) в свою очередь характеризует тех людей, которые находятся вне христианской общины и живут в грехе[568], нравственной тьме[569], и в силу своего незнания о Суде они ему подвергнутся в паруссии[570]. Быть во тьме[571] значит быть в состоянии, отчужденном от Бога.

В 1 Фес. 5:5 («πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας. Οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους»[572])·использование частицы γάρ указывает на причину подготовленности христиан к встрече Дня Господня[573], потому что «сыны света и дня» (обоснование этого приводится также в 1 Фес. 1:4[574]). Метафоры дня и ночи, света и тьмы описывают человеческое состояние[575]

Свет является неотъемлемой характеристикой праведных (Прит. 13:9), духом закона и откровения (Ис. 8:20). Светом для народов называется Отрок (Ис. 42:6-7; 49:6), учение, которое даст Мессия, согласное с божественной истиной[576], а также Суд Божий (Ис. 51:4). В контексте 1 Фес. 5:1-11 христиане — это люди, которые характеризуются и управляются светом[577],

---

565 *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. P. 298-299.
566 *Faricy D.* The Day of the Lord in 1 Thessalonians: a New Testament exegetical study of 1 Thessalonians with reference to Paul and his use of the Day of the Lord motif. P. 165.
567 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 487.
568 *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 210; *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 235-236.
569 *Hendriksen W.* Exposition of I and II Thessalonians. P. 123.
570 *Weima J. A. D.* 1-2 Thessalonians. P. 354.
571 Ср. Рим. 13:12; 1 Кор. 4:5; 2 Кор. 4:4-6; 6:14; Кол. 1:13; Еф. 5:3; 6:12; 1 Пет. 2:9; Иов 22:9-11; Пс. 82:5; Прит. 4:19; Ис. 60:1-3; 1QS 1:9-10; 3:13-4:26; 1QM 1:1.
572 Синод. пер.: «ибо все вы — сыны света и сыны дня: мы — не [сыны] ночи и тьмы».
573 *Frame J. E.* A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians. P. 184.
574 *Best E.* A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 209.
575 Ср. Иов 22:9-11; Пс. 26:1; 73:20; 81: 5; 111:4; Притч. 4:18-19; Притч. 13:9; Ис. 2:5; 5:2; 9:2; Рим. 1:21; 2:19; 1 Кор. 4:5; 2 Кор. 4:6; 6:14; Еф. 4:18; 5:8-11; Кол. 1:13.
576 *Пётр (Екатериновский), еп.* Объяснение книги святого пророка Исаии в русском переводе, извлечённое из разных толковников. Т. 2. М., 1887. С. 48.
577 *Lenski R. C. H.* The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon. P. 344.

свет сияет в их сердцах[578]. Выражение «сыны света» не встречается в Ветхом Завете, однако используется в кумранских рукописях, в частности в Свитке войны, для обозначения членов общины в Кумране (1QS 1, 9), которые ведут битву с «сынами тьмы» и одерживают победу[579]; в Новом Завете наиболее ярким сравнением к фразе ап. Павла является отрывок из Нагорной проповеди (Мф. 5:14). Согласно Евангелию от Иоанна, Свет разделяет людей на тех, кто примет его, и тех, кто отвергнет; в этом разделении и состоит Суд Божий (Ин. 3:19-21).

Фраза «сыны дня» уникальна для Священного Писания, и, как предполагают исследователи, ап. Павел сам ее ввел в оборот[580] для указания на то, что эпоха Дня Господня уже началась[581]; другие комментаторы под «днем» понимают время дневного света[582] и считают его символом будущего царства[583], которому принадлежат.

Образы «тьмы»[584] и «ночи»[585] в 5-ом стихе являются более сильными, чем пребывание «во тьме» в 1 Фес. 5:4[586], и напоминают метафору с ночным вором, который символизирует суд над неподготовленными грешниками (5:2)[587]. Хотя образность стихов 5:2-5 несколько сложна, суть проповеди совершенно понятна: день Господень наступит внезапно и в неизвестное время, и он будет судным днем.

Ап. Павел однозначно использует метафоры применительно к описанию нравственной жизни, которая должна коррелировать со статусом фессалоникийской общины и с богословской позицией ап. Павла относительно спасения фессалоникийцев[588]. Этическая направленность

---

578 *Hendriksen W.* Exposition of I and II Thessalonians. P. 124.
579 В притче о неверном управителе наличествует противопоставление «сынов века сего» и «сынов света» (Лк. 16:8).
580 *Weima J. A. D.* 1-2 Thessalonians. P. 356.
581 *Blight R. C.* An Exegetical Summary of 1 and 2 Thessalonians. P. 145.
582 *Best E.* A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 210.
583 *Frame J. E.* A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians. P. 185.
584 описание злого образа жизни.
585 состояние невежества и отделения от Бога.
586 *Lenski R.* C. H. The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon. P. 344.
587 *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. P. 53.
588 *Kaye B. N.* Eschatology and Ethics in 1 and 2 Thessalonians // Novum Testamentum, Vol. 17. Fasc. 1. 1975. P.

эсхатологического мотива в 5:1-11 проявляется в следующих стихах (1 Фес. 5: 6-7), в которых представлен ряд императивов, призывающих верующих поступать так, чтобы соответствовать тому, кто они есть (т.е. «сыны света», и «не во тьме», как их противники и неверующие соотечественники). Призыв μὴ καθεύδωμεν[589] (не будем / не должны спать) относится к отвержению нравственной и духовной неосознанности, в том числе неосознанности Дня как суда[590] и жизнь в ощущении ложной безопасности[591], а христиане должны избегать такого сна[592]. Второй императив γρηγορῶμεν (ср. Мф. 24:42-43; 25:13; Мк. 13:35-38; Лк. 12:37) является метафорой духовной готовности, сопровождаемой постоянной мыслью о Парусии Христа[593]. Глагол γρηγορέω может подразумевать трезвость или самообладание, т.е. указывать на духовную устойчивость в деятельной жизни, соответствующей ожиданию Дня[594], и нравственную и духовную вовлеченность человека в это ожидание.

Третий императив νήφωμεν относится ко всем аспектам самообладания, т.е. отрешение сердца от привязанностей и пристрастий[595], которые христиане должны осуществлять.

Императивы указывают на то, что принадлежность христиан свету не является абсолютным качеством, и зависит от самих христиан[596].

В стихе 1 Фес. 5:8 («ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας»[597]) ап. Павел дополняет характеристику христиан как «сынов света». Частица δέ в начале стиха указывает на контраст между действиями верующих и неверующих

47-57.

589 а) духовное безразличие; б) буквальное указание на сон; в) образное указание на смерть. См. *Malherbe A. J. P*aul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care. Philadelphia: Fortress Press, 1987. P. 295.

590 *Best E.* A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 211; *Wanamaker C. A.* Commentary on 1 & 2 Thessalonians. P. 184.

591 *Best E.* A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 211.

592 *Lenski R. C. H.* The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon. P. 345.

593 *Hendriksen W.* Exposition of I and II Thessalonians. P. 125.

594 *Weima J. A. D.* 1-2 Thessalonians. P. 359.

595 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 240.

596 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 566.

597 Упоминание в 1 Фес. 5:8 этих трёх добродетелей перекликается с началом послания (1 Фес. 1:3).

людей. Причастный оборот «ἐνδυσάμενοι θώρακα... » («облекшись в броню...»)[598] либо указывает на конкретные действия для того, чтобы оставаться трезвыми[599], либо на средства к этим действиям, либо является основанием для увещания апостола быть трезвыми[600]. В данном стихе содержится аллюзия на Ис. 59:17, где Господь приносит спасение[601]. В Ветхом Завете Бог неоднократно выступает как воин, вмешивающийся в историю Израильского народа и побеждающий его врагов[602]. В Ис. 59:17 пророк указывает на беззакония израильского народа, которые отделили его от Бога (Ис. 59:1-8) и его незнание мира (Ис. 59:8); однако после исповедания грехов народом (Ис. 59:9-15), Бог начинает действовать как Защитник (Ис. 59:15-20). В послании сами верующие, «дети света», которые призваны облечься в броню[603], чтобы участвовать в войне Бога с силами тьмы[604]. Глагол ὄντες в форме настоящего времени означает, что облачение в доспехи приводит к практике трезвости[605], а вера, надежда и любовь (1 Фес. 1:3), являющиеся оружием для борьбы, предшествуют этой практике.

В стихах 1 Фес. 5:9-10 («ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλ᾽ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) подтверждается надежда христианина на основании духовного опыта самого апостола и фесслаоникийцев, потому что Бог не предопределил их на «гнев». При этом в качестве одного из оснований этой надежды является περιποίησιν[606] σωτηρίας; возникают некоторые трудности в понимании περιποίησιν (ср. 2 Фес. 2:14; 1 Пет. 2:9; LXX Мал. 3:17). Вопрос в том, должны ли фессалоникийцы

---

598 Образ вооружения ап. Павел использует и в других своих посланиях (Рим. 13:12; 2 Кор. 6:7; Еф. 6:11-17).
599 *Best E.* A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 213.
600 *Blight R. C.* An Exegetical Summary of 1 and 2 Thessalonians. P. 150.
601 Ап. Павел изменяет отрывок применительно к новому контексту: «вера» и «любовь» поставлены вместо «праведности», добавлена «надежда» к метафоре «шлем спасения».
602 Победы Бога описываются в песни Мариам (Исх. 15:21), Моисея (15:1-18) и Деворы (Суд. 5), в псалмах (Пс. 135LXX) и пророческих книгах (Авв. 3:1-19).
603 Ср. Рим. 13:14 – призыв облечься во Христа; Еф. 6:10-20 – призыв облечься во всеоружие Божие.
604 См.: *Elias J. W.* 1 and 2 Thessalonians. Scottsdale (AZ): Herald Press, 1995. P. 206-207.
605 *Campbell C. R.* Verbal aspect, the indicative mood and narrative: soundings in the Greek of the New Testament. Studies in Biblical Greek. New York, NY: Lang Publishing, 2007. P. 123.
606 «Сохранение», «спасение»; «приобретение», «получение», «достижение»; «удел», «достояние», «собственность» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*). Пер. Синод, еп. Кассиана (Безобразова): «получение»; пер. К. П. Победоносцева: «взыскание»; пер. М. П. Кулакова: «обретение»; свт. Феофан Затворник: «стяжание», «приобретение покупкой».

проявить настойчивость, чтобы спастись[607], или Бог дает им спасение[608]. Учитывая, что в 5:11 предполагает активное сотрудничество со стороны фессалоникийцев, первое толкование является более предпочтительным[609]. В ином случае все предыдущие императивы и отношение христиан и неверующих к Дню Господню (5:2-8) оказываются независящим от человека, в результате чего нивелируются основания для Суда[610].

Бог является субъектом οὐκ ἔθετο[611], и форма аориста создает ощущение некоторого результата Божественной деятельности, на который не влияет жизнь Фессалоникийцев. Однако в контексте ἔθετο на более широкий смысл Божьего назначения[612], которое не отменяет необходимости активного подвига и ответственности со стороны фессалоникийцев, чтобы жить самоконтролируемой жизнью, подчеркивая необходимость настойчивости со стороны фессалоникийцев. Термин ὀργὴ в этом стихе указывает на эсхатологический гнев (как и в 1 Фес. 1:10), на который фессалоникийцы не предназначены. Гневу противопоставляется περιποίησιν σωτηρίας как избавление от гнева. Условием спасения является смерть Христа (1 Фес. 5:10), а цель – «ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν». Тема смерти Христа поднимается в первоначальной проповеди ап. Павла к фессалоникийцам (Деян. 17:3, 1 Фес. 1:10)[613]. Смерть Христа обуславливает возможность жизни вместе с Ним вне зависимости от своего состояния на земле, в чем отчасти и начинает реализовываться Суд Божий в настоящей жизни верующего. Фраза «бодрствуем ли, или спим» по святым отцам указывает на жизнь и смерть людей[614], что отличает этот стих от 5:6, где

---

607 *Marshall I. H.* 1 & 2 Thessalonians. P. 139-140.

608 *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. P. 65.

609 *Фаминский К. Н.* Первое послание к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 352.

610 Спасение так сложно и достижение его так продолжительно, что необходимо, чтобы в подвиге участвовала вся душа, вся совесть, все хотение (*Иустин (Попович), прп.* Толкование на первое послание к Фессалоникийцам святого апостола Павла. М. Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2000. С. 145.)

611 Аорист глагола τίθημι со значениями «класть», «ставить», «полагать», «преклонять» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); пер. Синод. пер.: «определил»; пер. РБО: «предназначил»; пер. М. П. Кулакова: «положил».

612 *Weima J. A.* D. 1-2 Thessalonians. P. 365.

613 Ibid. P. 368.

614 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 601.

имеется указание на нравственную бодренность и беспечность[615]. Дж. Хейл отождествляет понимание бодрствования и сна в стихах 6 и 10, но в этом отождествлении он видит не обесценивание нравственного подвига фессалоникийцев, а, наоборот, исходя из нравоучительного материала в предыдущих частях послания, призыв к бодрствованию и восстанию от сна[616]. Этот комментарий хотя и соотносится с контекстом послания в целом, тем не менее в ближайшем контексте речь идет об эсхатологической реальности, в которой описывается предполагаемый должный результат нравственного подвига фессалоникийцев, ввиду чего святоотеческая точка зрения является более предпочтительнее. Живые и умершие христиане (в парусии Христа) будут иметь вечное общение со Христом[617]. При этом в состоянии ожидания явления Христа ап. Павел прямо указывает на тот факт, что он не знает, доживет ли он или фессалоникийцы до пришествия Христа в 1 Фес. 5:10б, используя форму первого лица множественного числа[618].

Добавление в 1 Фес. 5:11 (« Διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα, καθὼς καὶ ποιεῖτε») глагола οἰκοδομεῖτε указывает на укрепление веры фессалоникийцев с нравственной точки зрения[619], что может свидетельствовать об осведомленности фессалоникийцев об эсхатологическом учении ап. Павла, которое применяется в нравственном ключе.

Таким образом, отрывок 5:1-11 показывает, что парусия и ситуация, которую она создаёт, предполагают в настоящей реальности, современной

(«умрём ли мы, или будем жить, вместе с Ним жить будем»); *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 488.

615 Некоторые экзегеты отождествляют понятия бодрствования и сна в ст. 6 и 10, видя основанием для спасения не готовность верующих, а только лишь смерть и воскресение Христа (*Lenski R. C. H.* The Interpretation of St. Paul's Epistles. P. 346). Такое толкование противоречит общему контексту послания, и не может быть принято во внимание.

616 *Heil J. P.* Those Now “Asleep” (not dead) Must be “Awakened” for the Day of the Lord in 1 Thess 5.9–10 // New Testament Studies 46. № 3. 2000. P. 469.

617 *Хенгель М.* Первоцерковь и иудеохристианство. М.: ББИ, 2023. С. 127.

618 Ап. Павел строит эвфемизм сна ради смерти, как в Дан. 12:2. О том, что ап. Павел допускал обе возможности дожить или умереть до Парусии, см.: *Beale G. K.* 1-2 Thessalonians. P. 140; *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 233-236.

619 *Kaye B. N.* Eschatology and Ethics in 1 and 2 Thessalonians // Novum Testamentum, V. 17. Fasc. 1. 1975. P. 52.

ап. Павлу, соответствующий Божественной цели образ поведения[620], который описывается в 4-й главе, в том числе ответственность в рамках общины за братьев, предполагаемая братолюбием (4:9), а также утешение (παρακαλεῖτε) друг друга (4:18). После призыва жить в ожидании Дня Господня ап. Павел снова призывает фессалоникийцев утешать друг друга в 5:11. Важная черта жизни фессалоникийцев в состоянии ожидания Дня Господня – это всестороннее общение друг с другом, которое предполагает соучастие с ближними в их скорбях и заботу о ближних[621].

Подводя итог, следует отметить, что в первом послании к Фессалоникийцам проповедь апостола Павла о пришествии Христа имеет общие черты с ветхозаветными описаниями теофаний. В Ветхом Завете Бог активно действует в истории еврейского народа, в Новом Завете Христос действует в истории всего человечества, и полнота этого действия осуществляется в Парусии, т.е. втором пришествии Христа, в котором спасение человека обусловлено, во-первых, искупительным подвигом Христа, как начало эсхатологической реальности; во-вторых, нравственным подвигом верующих, который определяется верой как внутренним убеждении и знании Бога и Его целей, надеждой, как активным ожиданием Дня Господня, любовью, как внешним проявлением верующего по отношению к общине. Основанием для Суда Божия является соответствие образа жизни верующих своему статусу сынов света и сынов дня, а также радость в переживаемых гонениях, проявляемая в братолюбии. Ап. Павел использовал мотив Суда и Дня Господня как средство утешения фессалоникийских христиан.

Объектом воздаяния (гнева Божия) являются, прежде всего, соотечественники фессалоникийцев, в число которых могли входить, как язычники (в том числе языческая власть, которая видела в образе

620 Ibid. P. 52.

621 *Malherbe A. J. Paul and the Thessalonians. P*. 80. Поздний современник ап. Павла Плутарх (род. примерно 46 г. н.э.) также признавал ценность увещевания друг друга к нравственному совершенствованию (Трактат «Об успехах в добродетели»).

христианской жизни нелояльность императорскому культу и обычаям), так и иудеи, которые уподоблялись тем, кто устраивал гонения против иудейских христианских общин в Палестине. Вопрос о потенциальных оппонентах апостола Павла остается открытым ввиду неоднозначного характера метода зеркального прочтения нравственных увещаний и автобиографических сведений в послании. Основанием для Суда над противниками фессалоникийских верующих является, прежде всего, устраиваемые гонения, а также незнание Бога. Фессалоникийские верующие под гнев Божий не подпадают, однако в послании содержатся потенциальные основания для возмездия над фессалоникийцами: противозаконные и корыстолюбивые действия по отношению к братьям, которые в частном случае выражались в грехах прелюбодеяния.

Субъектом Суда однозначно является Христос, однако фессалоникийские верующие как «сыны света» в определенной степени также являются участниками этого Суда, прежде всего в том, что они живут в соответствии с целями Бога относительно них самих и знают Бога и Его Суд, в результате чего Суд для них не является неожиданным как для язычников, ведущих беспечный образ жизни и называющихся «сынами тьмы».

Проповедь о Дне Господнем, в котором происходит эсхатологический Суд, наполнена нравственными мотивами, и имеет значение в послании не сама по себе, а в отношении к проблематике фессалоникийской общины, ввиду чего тема Суда Божия имеет относительный характер, и раскрывается в той степени, в которой является полезной для самих фессалоникийских верующих. Темы, выбранные для эсхатологического дискурса ап. Павла, обусловлены их возможностью применить в ситуации в Фессалониках. Забота ап. Павла в первом послании к Фессалоникийцам выражается в обращении к общине, находящейся в состоянии конфликта с неверующими соотечественниками. Тема Дня Господня в Первом Послании к Фессалоникийцам призывает христианскую церковь к надежде, а не к страху.

Он используется для поощрения верных христиан к добродетельной жизни в ожидании этого Дня, как времени встречи верующих со Христом.

В качестве основания Павлова проповедь о Дне Господнем имеет пророческие писания, в которых эта тема широко поднимается. День Господень ап. Павла можно в какой-то степени отождествить Парусией в посланиях, поскольку они имеют некоторые общие концептуальные реальности; однако в контексте использования понятия Парусии акцент делается не на Суде, а на богоявлении, в то время как День Господень оказывается более широким понятием, предполагающим и явление Христа, и Суд, и спасение верующих.

День Господень может обозначать как неоднократный суд в истории над отдельными народами, так и эсхатологический суд над всем человечеством. День Господень имеет такие метафорические описания, как «тьма», «скорбь», «мрак», «трепет», «Господь, приходящий в огне» и др. Описания этого суда содержит в себе нравственный призыв вернуть к Богу. Кроме того, мотив Дня Господня использовался для указания на спасение верных Богу людей.

Следует критически рассматривать взгляды в современной исследовательской литературе о том, что неподверженность фессалоникийцев гневу Божий в День Господень воспринимается как некая данность, не зависящая от активной позиции самих фессалоникийцев, суд над которыми был замещен смертью и воскресением Христа. Такая экзегетическая позиция, во-первых, не соответствует контексту послания, особенно в его нравственной части; во-вторых, нивелирует некоторые вопросы Суда Божия, такие, как основание его реализации как в отношении верующих, так и в отношении неверующих людей; в-третьих, при всей привлекательности характера утешения или ободрения верующих ввиду безусловного их спасения, обесценивает их нравственный подвиг и статус как реальных активных делателей истории, находящихся в отношениях соработничества с Богом.

3.2. Тема Суда Божия во втором послании к Фессалоникийцам в соотношении с первым посланием к Фессалоникийцам

3.2.1. Второе послание к Фессалоникийцам: структура и проблема сопоставления с первым посланием

Структура послания примерно соответствует общему плану послания ап. Павла. Начинает послания с обращения, приветствия (1:1-2). Затем следует благодарность (1:3-4); как и в первом послании эта благодарность за фессалоникийских братьев относится к Богу. Далее следует ободрение в гонениях и молитва (1:5-12). В качестве основной части является отрывок 2:1-12, в котором раскрывается тема Дня Господня и признаков его наступления. Основная часть послания заканчивается благодарением, увещеванием и благословением (2:13-17). В третьей главе содержится в основном увещевательная часть, в контексте которой поднимаются новые проблемы общины (3:1-15): содержится особое предупреждение против «праздности» (3:6-13), а также есть намек на то, что читатели, возможно, стали осень нетерпимы к слабым в вере людям (3:14-15). В заключение послания (3:16-18) содержатся приветствия и благословения.

Во многих исследованиях XX века данное послание часто рассматривают в контексте античной риторики и пытаются определить в этой связи структуру послания, которая бы соответствовала структуре совещательной речи[622]. Однако общего согласия по поводу структуры послания в исследовательской литературе не достигается. В целом риторический анализ при рассмотрении послания не углубляет его понимание как риторической единицы при сравнении с более ранними вариантами тематического разделения послания в комментариях и исследованиях[623].

---

622 См.: *Jewett R.* The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety. P. 81-87; Holland G. S. The Tradition that You Received from Us: 2 Thessalonians in the Pauline. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988. P. 6-58; *Hughes F. W.* Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians. Sheffield: JSOT Press, 1989. P. 51-74; *Wanamaker C. A.* Commentary on 1 & 2 Thessalonians. P. 46-52.

623 *Menken M. J. J.* 2 Thessalonians. New York, 2002. P. 21.

Основной темой послания является эсхатология. В исследовательской литературе, посвящённой посланиям к фессалоникийцам, существуют споры относительно авторства второго послания к Фессалоникийцам и его согласованности и взаимосвязи с первым посланием, главным образом возникают на основании анализа эсхатологии двух посланий.

Многие исследователи считают Второе послание к Фессалоникийцам и его акцент на событиях, которые должны произойти до дня Господня, совершенно несовместимыми с эсхатологией в первом послании к Фессалоникийцам[624]. Проблема состоит в том, что эсхатология во 2-м Послании к Фессалоникийцам не так тщательно исследовалась, как в первом послании, между тем внимания больше уделялось риторическому анализу послания или отдельным экзегетическим вопросам относительно признаков наступления Дня Господня, личности антихриста и «катехона».

На основании современных исследований можно сделать общее замечание о тесной взаимосвязи между эсхатологией и этикой в 2 Фес., в частности, ожидание скорой парусии может привести к ослаблению нравственных усилий и к праздности (1 Фес 1:9-10). Духовно-нравственная неустроенность в общине не может быть объяснена только наличием теоретических ошибок в понимании христианской эсхатологии[625].

Фессалоникийцы чрезмерно были обеспокоены идей скорого и неизбежного явления Христа и эсхатологического Суда Божия. Ап. Павел степень этой обеспокоенности снижает тем будущим фактом, что должны произойти перед Парусией события, связанные с противлением людей Богу. Как и в первом послании, в котором времена и сроки Дня Господня остаются неизвестными, второе послание не уточняет эти времена, а лишь говорит о

---

624 Например, Адольф фон Гарнак высказал предположение, которое позже было поддержано другими исследователями, о том, что церковь в Фессалониках была разделена на две общины – языческую и иудейскую, соответственно, два послания были адресованы каждой общине отдельно. Авторство ап. Павла в отношении 2 Фес. оспаривалось также в работах: *Holland G. S.* The Tradition that You Received from Us: 2 Thessalonians in the Pauline. P. 59-127; *Jewett R.* The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety.

625 *Kaye B. N.* Eschatology and Ethics in 1 and 2 Thessalonians // Novum Testamentum, Vol. 17. Fasc. 1. 1975. P. 52.

признаках наступления времен. Отцы Церкви не видели никакой идейной напряженности и несопоставимости между двумя посланиями, напротив, они рассматривали их как взаимодополняющие друг друга. Святитель Иоанн Златоуст, в своих комментариях делает акцент на теме Суда Божия в обоих посланиях[626]. Также святые отцы в комментариях обращали внимание на нравственный аспект послания, т.е. на общий для обоих посланий призыв к святости, стремление которых со стороны верующих будет сопровождаться страданиями; однако Бог будет защищать верных и направлять их сердца. В трудах святых отцов относительно авторства второго послания к Фессалоникийцам вопрос не стоял. Также сильными являются внешние свидетельства об авторстве апостола Павла, включая канон Муратория и труды таких церковных авторов, как св. Игнатий Богоносец, мученик Иустин Философ, свт. Ириней Лионский.

В современной библеистике чаще стали появляться работы, в которых также обосновывается единство авторства и принципиальная сопоставимость тем и идей двух посланий. Хотя подробному анализу второго послания ап. Павла к Фессалоникийам и его эсхатологии посвящено пока немного работ. Однако в некоторых из них делается вывод о том, что второе послание было написано спустя немного времени после первого, как ответ на не корректное понимание некоторыми членами фессалоникийской общины тех идей, которые были представлены апостолом в первом послании[627]. Следовательно, второе послания в некоторой степени является пояснением и дополнением первого, в том числе и в сфере эсхатологии, в частности судебной тематики. Различия в эсхатологических акцентах двух посланий лучше всего объясняются двумя разными ситуациями внутри общины[628]. Авторство ап.

---

626 *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на второе послание к Фессалоникийцам // Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 591-636.

627 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 315-316; *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж; М.: Русский путь, 1996. С. 190-194; *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 186-202.

628 *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 309.

Павла обосновывается в работах М. Эрни[629], С. Е. Тоуота[630] на основе подробного анализа эсхатологии и мотива Дня Господня в двух посланиях к Фессалоникийцам.

Эсхатология второго послания к Фессалоникийцам в исследованиях рассматривается на примере трех отрывков: 1:310; 2:1-12; 3:3-10[631]. Третий отрывок напрямую эсхатологическую тематику не раскрывает, поскольку содержит нравственные увещевания апостола, однако некоторыми исследователями он рассматривается как иллюстрация той жизни, которая должна быть в общине ввиду ожидания Дня Господня и Парусии. В данном разделе работы рассматриваются два отрывка: 1:3-12 и 2:1-12, которые содержат эсхатологические темы, такие как Парусия, день Господень и Страшный суд, а также таинственные образы «человека беззакония» (2:3: ἡ ἀποστασία («отступление»), ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας («человек беззакония»); 2:8 ὁ ἄνομος) «беззаконник»)) и «удерживающего» (2:6: τὸ κατέχον / 2:7: ὁ κατέχων). Вопросы о личности антихриста или относительно «удерживающего рассматриваются вскользь. Больше внимания уделяется вопросам об объекте Суда Божия, которым являются сами фессалоникийцы, подвергающиеся смущению, их гонители; основаниям для Суда Божия; вопросу действия Суда, происходящего в частной жизни или в эсхатологической реальности, в рамках данного вопроса анализируются различные образы, которые корнями своими уходят в ветхозаветную и позднюю иудейскую письменность; вопрос результата Суда и его времени; отдельно рассматривается взаимосвязь понятий Дня Господня, апокалипсиса и Парусии.

---

629 *Aernie M.* Forensic language and the day of the Lord motif in Second Thessalonians 1 and the effects on the meaning of the text. P. 107-108.

630 *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. Edinburgh: The University of Edinburgh, 2019.

631 Ibid. P. 110.

3.2.2. Аудитория апостола Павла и их гонители как объект Суда Божия во втором послании к Фессалоникийцам

Признание авторства ап. Павла предполагает, что его читателями являлась та же фессалоникийская община, на внутренние и внешние проблемы которой ап. Павел отвечал в первом послании, однако некоторые эсхатологические истины, в том числе и мотивы Дня Господня и Парусии Христа, были поняты членами общины в некоторой степени превратно. Апостол обеспокоен распространением ложного эсхатологического взгляда, и эта обеспокоенность резюмируется в 2 Фес. 2:2: «будто уже наступает день Господень». Главная цель послания – опровергнуть это утверждение. Послание также затрагивает проблему преследования гонения христиан со стороны неверующих и содержит предостережение для членов христианской общины, которые пребывают в сомнении и смущении ввиду ослабления духовной бдительности[632]. В как в первом, так и во втором послании к Фессалоникийцам проблема определенного духовного беспорядка в общине не была связана только с ложным или односторонним эсхатологическим учением, и, возможно, имела также и социальные корни.

Под Судом Божиим имеется в виду эсхатологический суд[633], результатом которого является достижение Царства Божия (1:5), которое является их определённым будущим. Фессалоникийцы знают о наградах, которые они получат за «претерпение опасностей» и ожидают Царствия, зная правдивое определение Бога[634].

Хваление ап. Павла (1:4) – это не выражение уверенности в самостоятельной способности фессалоникийцев проявлять верность и стойкость в испытаниях, а выражение уверенности в Господе, Который сам направляет сердца верующих к любви и верности Христу (2 Фес 3: 4-5)[635].

---

632 *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 109-110.
633 *Williams D. J.* 1 and 2 Thessalonians. P. 115-116.
634 *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 7. С. 213.
635 *Beale G. K.* 1-2 Thessalonians. P. 180.

В 2 Фес. 1:10 говорится о прославлении Бога во святых (ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις[636]). Под «святыми» понимаются праведники, которые воссияют «как солнце на небесах» (Мф. 13:43) и верующие, которые получат награду[637]; «в день же суда праведные будут провозглашены и сподоблены венцов»[638]. В некоторых комментариях под «святыми» (ср. 1 Фес. 3:13) понимают ангелов[639]. Господь представляется приходящим в «пылающем огне» «со своими могущественными ангелами» (в связи с 2 Фес. 1:7б: μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ[640])[641]. Однако, судя из контекста второй главы, «святые» - это верующие, которые ожидают на земле возвращения Господа, потому что Бог избрал их «через освящение Духом» (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος) (2 Фес. 2:13), а Христос прославится среди уверовавших (2 Фес. 1:10а; ср. Ис. 49:3) [642].

Субъектом Суда при этом является Сам Христос, Который явится в пылающем огне (ср. Откр. 1: 13-16; богоявления: в Исход. 3:2; 19:18; Лев. 9:24; Иез. 1:13, 27; о связи «огня» с божественным Судом: Ис. 66: 15; Дан. 7:9 и далее; Мф. 3:11 и др.). В то же самое время Христос прославляется в верных людях, что подчеркивает определенную ответственность за Суд Божий самих верующих. Фессалоникийцы являются с одной стороны, объектом Суда Божия, находясь еще в процессе становления в вере и любви, с другой стороны, активными участниками Суда Божия над остальным миром. Таким образом, терпение и верность фессалоникийцев отделяет их от

---

636 Пер. РБО: «быть прославленным среди святого народа твоего»; пер. М. П. Кулакова: «будет прославлен среди святых Своих».

637 *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 7. С. 214.

638 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 493; *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 363; *Розанов Н.П.* Обозрение посланий св. апостолов. Выпуск третий. Послания св. ап. Павла к Ефесеям, Филиппийцам, Колоссянам, Солунянам, к Тимофею, Титу, Филимону и к Евреям. Апокалипсис. М.: 1886. С. 72

639 Павловы послания. Комментированное издание. С комментариями А. Десницкого и других. Под ред. А. Десницкого. М.: 2017. С. 559. В контексте иудейской письменности ангелы или «святые» сопровождают Бога или Мессию (Зах 14:5; Ис 13:3-5; 1 Ен. 1:9 (Иуда 14); 1 Фес. 3:13; 4:16; Мк 8:38; 13:26; Откр 19:14).

640 Слово δύναμις относится ко Христу (*Wanamaker C. A.* Commentary on 1 & 2 Thessalonians. P. 226).

641 *Williams D. J.* 1 and 2 Thessalonians. P. 120. Ср. также: Зах. 14:5; Сир. 42:17; 45:2; Пс. 88:6, 8; Иов. 15:15.

642 *Furnish V. P.* 1 Thessalonians, 2 Thessalonians. Edmonds, 2007. P. 141. Ср. также: Рим. 8:27; 12:13; 15:26; 16:2; 1 Кор. 6:1; 14:33; 2 Кор. 9:12; Фил. 1:7.

неверующих и приближает к Богу так, что Суд Божий становится для них событием, логически вытекающим из всей предыдущей жизни.

В стихе 2 Фес. 1:8 «…τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ»[643] упоминается другая категория людей, которые называются не знающими и не покоряющимися. Их можно сравнить с теми, кого ап. Павел описывает в послании к Римлянам, где он имеет в виду язычников, которые не могут оправдаться своим происхождением не от святого народа и своим незнанием Бога и Закона, отвергнув таким образом естественный способ познания Бога через рассматривание видимого мира (Рим. 1:20)[644].

Кроме того, объект Суда Божия обозначается еще в 2 Фес. 2:4 – «противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святыней…» (ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα). Также он называется в 2:3 «человек греха» (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας)[645], «сын погибели» (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας)[646] и в 2:8 «беззаконник» (ὁ ἄνομος). «Беззаконие» и «грех» являются в переводах фразы ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας синонимичными понятиями, поскольку грех – есть беззаконие против Бога. Фраза «человек беззакония» с родительным падежом ἀνομίας, который имеет определительную функцию, характеризует человека его с точки зрения его противостояния Богу. «Сын погибели» – тот, кто противостоит Богу и превозносит себя. Фразы «сын погибели» и «человек беззакония» являются в каком-то смысле синонимичными, указывают на крайнее развращение; однако по отношению к антихристу фраза «сын погибели» указывает на его конец, а также, что из-за него многие погибнут,

---

643 Синод. пер.: «не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа».

644 Ср. 1 Фес. 4:5; Гал. 4:8; Рим. 1:28; Еф. 2:12. *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 357-358.

645 Пер. Еп. Кассиана (Безобразова): «человек беззакония»; пер. К. П. Победоносцева = Синод. пер.; пер. РБО: «воплощение зла»; пер. М. П. Кулакова: «нечестие в облике человеческом».

646 Термин ἀπώλεια – «разрушение», «уничтожение», «(по)гибель», «трата», «пагуба» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*). В библейском контексте речь может идти не просто о физическом уничтожении, а о безнадежной судьбе вечной смерти (*Kittel G.* TDNT). Пер. Еп. Кассиана (Безобразова): «сын погибели»; пер. РБО: «человек, обреченный на погибель» (та же фраза используется об Иуде Искариоте в Евангелии от Ин. 17:12).

будучи прельщенными его учением и манипулируемые его волей[647], нормой общественной жизни которых будет наглость[648]. Семитская конструкция «сын погибели» передает конечную судьбу этой личности – он обречен на погибель. Более того, те, кто следует за ним, в 2 Фес. 2:10 описываются как «погибающие» (ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις)[649].

В 2:4 антихрист определяется двумя причастиям настоящего времени ὁ ἀντικείμενος[650] и ὑπεραιρόμενος[651]. Стихи 3-4 получили очень большое внимание у святых отцов. Этот текст получил широкое обсуждение в святоотеческой литературе, где описываемая личность распознается однозначно как антихрист. По святым отцам явится человек, т.е. в человеческой природе, а не только в образе, будет подражать пришествию Христа, и по происхождению он будет из обрезанных иудеев. Фраза «сын погибели» указывает на его связь с диаволом, который является губителем[652]; свт. Василий Великий обращает внимание на временность этого испытания[653], о котором предупреждает ап. Павел. Появление этой личности будет предварять и сопровождать «отступление» (ἡ ἀποστασία[654]). Употребление артикля при слове ἀποστασία показывает, что имеется в виду определенный факт, хорошо известный апостолу и фессалоникийцам.

---

647 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 393.

648 *Свешников В., прот.* Нравственное благовестие апостола Павла. С. 132.

649 Противопоставление ἀπόλλυμι и σῴζω в стихе 2:10, также встречается в 1 Кор. 1:18; 2 Кор. 2:15; Фил. 1:28.

650 «Противостоять», «противиться»; как сущ. «враг», «противник» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*). В Новом Завете это слово используется в отношении врагов как Христа, так и апостолов: Лк. 13:17; 21:15; 1 Кор. 16:9; Фил. 1:28. В 1 Тим. 5:14-15 этот глагол ассоциируется с сатаной.

651 пассивный залог причастия от ὑπεραίρομαι «превозноситься», «возвышаться над (кем-либо)» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*). пер. еп. Кассиана (Безобразова): «противник и превозносящийся выше всего»; пер. К. П. Победоносцева: «будет превозноситься превыше всего»; пер. РБО: «противник, который возомнит себя выше всего»; пер. М. П. Кулакова: «противящийся Богу и надменно возносящийся».

652 *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 7. С. 215-216.

653 *Василий Великий, свт.* Послания 139 // Творения: в 2-х томах. Т. 2. М.: Сибирская благозвонница, 2009. С. 649-650.

654 «Отпадение», «отступление», «восстание» (Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий); политический революционер или религиозный отступник, с библейской точки зрения – это падение христиан в заблуждение и грех в последние дни (Мф. 24:11-12). Также это слово может означать «разделение» или «разногласие», используется для обозначения объективного разногласия в церкви (см. Рим. 16:17) (Kittel G. TDNT). Пер. К. П. Победоносцева: «отпадение»; пер. РБО: «восстание против Бога»; пер. М. П. Кулакова: «страшное отступничество».

Прп. Ефрем Сирин слово ἀποστασία относит к конкретному человеку, который называется отступником, поскольку «отпал и изменил, когда захотел и потому что захотел»[655]; блж Августин этим словом называет антихриста и всех нечестивых[656]. О бедствиях, предшествующих эсхатологическому дню говорится в иудейской литературе: Юб. 23:14-21; 1 Ен. 91:5-7; 3 Ездры 5:1-12; ср. Мк. 13:5-9; 1 Тим. 4:1-2; 2 Тим. 3:1-5; Иуд. 17-18). Совокупность этих бедствий также может пониматься как «восстание» (восстание против Бога ср. Деян. 21:21; политическое выражение см. Рим. 13:1), которое является неизбежным. Восстание начнется, когда беззаконник, которого больше не сдерживают, начнет свою деятельность. Ап. Павел предвидит окончательный всплеск зла перед концом века, предвещающий наступление конца (ср. Мф. 24:10-13)[657].

Факт прельщения людей, отступающих от истины, в результате воздействия еретических учений, т.е. появления «человека беззакония» – это результат отступления, обусловленный образом жизни людей[658]. По свт. Феофану Затворнику отступление – это нравственно-религиозное состояние людей в последнее время, когда всем людям будет известно Евангелие, однако одни будут пребывать в неверии, а другие в лжеучениях, сами формулируя свою веру, манипулируя словами Священного Писания[659]. Поэтому ἀποστασία может пониматься еще как отпадение внутри Церкви, вызванное намеренным противодействием, что станет для церкви «великой скорбью» (Откр. 7:14).

Термин ὁ ἄνομος (беззаконик) в 2 Фес. 2:8 сочетается с фразой «человек беззакония», т.е. он будет выступать против всего, что называется Богом, и превозноситься над всякой святыней, как объектами поклонения у разных

---

655 *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 7. С. 215. Так же понимают ἀποστασία свт. Иоанн Златоуст и блж. Феодорит Кирский.

656 *Августин, блж.* О Граде Божием. Cl. 0313, 48.20.19.26 // Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Т. IX. Послания апостола Павла к Колоссянам, Фессалоникийам, Тимофею, Титу, Филимону / ред. П. Гордэй. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 151.

657 *Williams D. J.* 1 and 2 Thessalonians. P. 125-126.

658 *Игнатий (Брянчанинов),свт.* Творения. Беседа в Неделю тринадесятую: О причине отступления человеков от Бога // Творения. Аскетическая проповедь. М.: Благовест, 2001. Т. 4. С. 274-275.

659 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 392-393.

народов, т.е. человек беззакония узурпирует место религиозного лидера для всех народов[660].

Определение ὑπεραιρόμενος демонстрирует высокомерие этой фигуры, поскольку она ставит себя выше всего, чему поклоняется человечество. Образность продолжает нарастать, поскольку эта фигура не только противостоит всем богам и возвышает себя, но и занимает место живого Бога Израиля, прямо в Святая Святых, тем самым «показывая себя Богом». Эти действия вызывают в памяти похожие описания царей, противостоящих Израилю (Иез. 28:2; Ис. 14:13-14; Дан. 11:21, 36-37).

В ст. 2 Фес. 2:8 («ὁ κύριος [Ἰησοῦς] ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ[661]») глагол ἀναιρέω[662] уточняется фразой «духом уст Его» (или словом, или вдохновением: скажет слово, или дохнет только, и жизнь того пресечется[663]), которая подчеркивает легкость его уничтожения[664].

Язык эсхатологического беззакония лучше всего объясняется влиянием Даниила на второе послание к Фессалоникийцам. Другая связь между псалмами Соломона и вторым посланием к Фессалоникийцам приводится в Пс. Сол. 17:24, где «сын Давидов» возводится в царство, который «погубит беззаконные народы словом уст своих», однако литературную зависимость Второго послания к Фессалоникийцам от Пс. Сол. 17 нет смысла устанавливать; можно сказать, что оба текста отражают Ис. 11:4[665].

Также объектом Суда Божия наряду с «беззаконником» являются «погибающие» (2 Фес. 2:10), которые оказались со всяким неправедным обольщением, обусловленным ложными чудесами знамениями, совершаемыми антихристом, а также не приняли любви истины (ср. Откр.

---

660 *Williams D. J.* 1 and 2 Thessalonians. P. 126,

661 Синод. пер.: «Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего».

662 «убивать», «истреблять», «губить», «уничтожать», «разрушать» (Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий).

663 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 393.

664 *Williams D. J.* 1 and 2 Thessalonians. P. 130.

665 *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 148.

13:10; 2 Фес. 2:15). Исследователи часто усматривают влияние книги пророка Даниила в описании эсхатологического суда над теми, кто открыто восстаёт против Бога (Дан 7-12), и параллели в синоптических Евангелиях[666]. Тот факт, что человек беззакония способен обманывать людей, несмотря на его открытый характер противления против Бога, объясняется тем, что Бог послал ἐνέργειαν πλάνης («действие заблуждения»[667]), которая заставляет людей верить в заведомую ложь (2 Фес. 2:11). Появлению человека беззакония предшествует «тайна беззакония», которая действует в настоящее время, и относится к тайному действию беззакония в мире, которое станет очевидным, как только беззаконник откроется. Этой тайной, возможно, как полагают некоторые комментаторы, обуславливается отступничество верующих, когда члены общины отворачиваются от Бога[668]. Однако в целом 2 Фес. 2:10 исключает самих верующих из ἀποστασία, поскольку именно «погибающие», которые уже отказались любить истину, будут обмануты беззаконником. Они становятся неверующими не из-за действий «беззаконника». Напротив, они уже противостоят Богу, и поэтому Бог попускает их прельщение (2 Фес. 2:11). Те, кто «возлюблены Господом», избраны для спасения (2 Фес. 2:13). Они не будут прельщены, когда придёт «беззаконник», поэтому и сейчас не должны быть прельщены[669]. Таким образом, те, кто принадлежит к верующей общине, не будут участвовать в ἀποστασία, а, напротив, они «получат славу Господа нашего Иисуса Христа» (2 Фес. 2:14).

Участники ἀποστασία, т.е. те, кто подвергся обольщению еще до прихода «беззаконника», в свою очередь отказались любить истину.

666 Ibid. P. 149.
667 Пер. РБО: «власть обмана»; пер. М. П. Кулакова: «власть заблуждения».
668 *Stephens D. J.* Eschatological Themes in II Thessalonians 2:1-12. St. Andrus: University of St. Andrews, 1976. P. 145-147.
669 *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 144.

3.2.3. Основание для Суда Божия во втором послании к Фессалоникийцам (анализ 2 Фес. 1:3-4; 1:8)

В 1:3 ап. Павел благодарит Бога за те вести, которые принес ему Тимофей, о стойкости фессалоникийцев в условиях гонений, которые они претерпевали долгое время. Основание для вознаграждения фессалоникийцев на Суде Божием, как следует из стиха 1:4 («ὥστε αὐτοὺς ἡμᾶς ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν καὶ πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν αἷς ἀνέχεσθε[670]») является терпение (ὑπομονῆς), а также процесс возрастания в вере и любви (1:3), который продолжается в настоящем времени, на что указывает форма настоящего времени глаголов ὑπεραυξάνω («чрезмерно возрастать») и πλεονάζω («(пре)исполнять», «(при)умножать») в стих 1:3. Терпение состоит в ожидании будущих благ, которое является средством выживания среди непримиримых врагов[671]. При этом вера, любовь и терпение – это те качества общины, которые перечисляются в первом послании (1 Фес. 1:3), а значит фессалоникийцы эти качества не утратили, но продолжают в них развиваться[672]. Источником терпения является их возрастающая вера и твердое стояние в исповедании[673]. Следует также отметить, что ап. Павла искренне благодарит Бога за те добродетели фессалоникийских верующих, которые также еще нуждаются в значительном укреплении, а сам образ жизни и образ мыслей в исправлении[674]. Т.е. сам процесс жизни в определенном направлении уже имеет значение вне зависимости от результатов, которые фессалоникийцы достигли к моменту написания послания. На первый взгляд слово о гонениях может быть не утешительным, но ап. Павел предупреждает, что гонения будут ожидаемым уделом тех, кто добровольно следует за Христом, и будут регулярно сопровождаться

670 Синод. пер.: «так что мы сами хвалимся вами в церквах Божиих, терпением вашим и верою во всех гонениях и скорбях, переносимых вами»
671 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 618.
672 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 329.
673 Там же. С. 331.
674 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 246.

всевозможными «бедствиями» или «скорбями»[675]. Как следует из стиха 2 Фес. 1:4 читатели ап. Павла переживают διωγμοῖς («гонения») и θλίψεσιν («скорби / страдания») в этом стихе являются синонимами; они охватывают все возможные сферы страданий, которые испытывают читатели, как психологические, связанные с социальным отвержением [676], так и внешние, связанные с гонениями извне[677]. Эта ситуация влияет на цель автора — он стремится заверить их, что их страдания не останутся безнаказанными и, более того, приведут к тому, что они будут признаны достойными Царства Божьего. Настоящее время глагола ἀνέχεσθε[678] по сравнению с аористом (ἐπάθετε) в 1 Фес. 2: 14 указывает на то, что преследования были постоянной проблемой для общины[679].

Любовь к истине является одним из основных критериев для Божественного Суда. Любовь – это способ поддержания постоянных отношений с Богом (ср. 1:9); отсутствие любви ведет к «вечной погибели». Под истиной понимается, прежде всего истина Евангелия с ее акцентом на личности и жертвенном подвиге Христа (Ин. 14:6). Любить истину – это способ выразить свое отношение ко Христу. Отсутствие любви к истине как таковое приводит человека к ἀποστασία, и как следствие к заблуждению и уничтожению вместе с «беззаконником» и «сыном погибели».

В стихе 2 Фес. 1:8 («ἐν πυρὶ φλογός διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ»[680]) две характеристики неведение «μὴ εἰδόσιν»[681] Бога и непослушание «μὴ

---

675 Ibid. P. 247.

676 *Still T. D.* Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours. London: Sheffield Academic Press, 1999. P. 208-217.

677 *Malherbe A. J.* Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care. P. 48.

678 «Терпеть», «переносить», «сдерживаться», «снисходить», «выслушивать (жалобу)» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*).

679 *Williams D. J.* 1 and 2 Thessalonians. P. 115.

680 Синод. пер.: «в пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа».

681 Перфектное причастие от глагола εἰδῶ со значениями: «видеть», «созерцать», «знать», «познавать»; иногда употр. со знач.: «принимать во внимание», «заботиться» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*). Пер. еп. Кассиана (Безобразова): «не знающим Бога»; пер. РБО: «кто отказался признать Бога»; пер. М П. Кулаковой: «не хочет знать Его».

ὑπακούουσιν»[682] Евангелию является основанием для Суда, который в этом стихе называется «отмщением» (ἐκδίκησις). Святитель Феофан Затворник акцентирует внимание на потенциальной возможности для данной категории людей знания Бога и послушания (понимания), однако открытое отвержение этого знания является их характеристикой и образом жизни, ввиду чего они подвергаются гневу Божию[683].

Некоторые комментаторы в фразах «τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν» и «τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ» видят указание на две отдельные группы людей, которые оказываются за пределами общины верующих[684]. В этой интерпретации первая группа определяется как язычники, а вторая – как иудеи. Причины такой интерпретации кроются в типичном для иудейских писаний обозначении язычников как «тех, кто не знает Бога» (см. Иер. 10:25[685], Пс. 78:6[686]); так же описываются язычники в 1 Фес. 4:5 («τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν»). Иудеи в свою очередь называются как те, кто не повинуется Богу (Рим. 10:16: «οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ»; ср. Рим. 10:3: «τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν»), с другой стороны, «послушание» в посланиях ап. Павла обычно относится к ответу язычников Богу (Рим. 1:5 ап. Павел описывает цель своего апостольства как «покорять (ὑπακοὴν) вере все народы (πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν)»; ср. Рим. 6:16; 15:18)[687]. При этом незнание Бога и непокорение Евангелию тесно связано с «оскорблением верующих солунян», т.е. можно отождествить тех, кто устраивает гонения и притесняет верующих, и незнающих Бога,

---

682 Причастие настоящего времени от глагола ὑπακούω со значениями: «слушаться», «покоряться», «повиноваться» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*). Пер. еп. Кассиана (Безобразова): «не послушным Евангелию»; пер. К. П. Победоносцева: «не послушавшим благовествования…»; пер. РБО: «не повинуется радостной вести»; пер. М П. Кулаковой: «не повинуется благой вести».

683 Ср. 1 Фес. 4:5; Гал. 4:8; Рим. 1:28; Еф. 2:12. *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 357-358.

684 Wanamaker C. A. Commentary on 1 & 2 Thessalonians. P. 227; *Marshall I. H.* 1 & 2 Thessalonians. Vancouver: Regent College Publishing, 2002. P. 177-178.

685 «Излей ярость Твою на народы, которые не знают Тебя, и на племена, которые не призывают имени Твоего».

686 Пролей гнев Твой на народы, которые не знают Тебя, и на царства, которые имени Твоего не призывают,

687 *Malherbe A. J.* The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary. P. 400-401; *Witherington B.* 1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids, Michigan: Cambridge, 2006. P. 196.

непокоряющихся Евангелию[688], и эти люди объединяются в своем участии в «погибели» (2 Фес. 2:10-11) вне зависимости от своего происхождения. Это сообщение ап. Павла было дано, прежде всего, фессалоникийцам, как утешение, заключающееся в том, что гонители «не долго будут торжествовать»[689]. Между тем «послушание» может обозначать реакцию любого человека в отношении Бога, поэтому в контексте стиха 1:8 фразы «незнающие» и «непокоряющиеся» лучше рассматривать как синонимичный параллелизм[690].

3.2.4. Осуществление Суда по второму посланию к Фессалоникийцам (анализ 2 Фес. 1:5; 1:6-7)

В стихе 2 Фес. 1:5 («ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε»[691]) тема осуществления Суда Божия открывается словом ἔνδειγμα[692] («доказательство») стоит либо в именительном падеже, либо в винительном падеже. Это слово открывает новое предложение, однако есть мнение, что в 1:5 используется форма винительного падежа, и в таком случае 1:5 является продолжением предыдущих стихов, т.е. терпение и вера христиан является доказательством праведного Суда Божьего и основанием для него[693]. В форме именительного падежа это слово рассматривается в переводе РБО[694]. Слово ἔνδειγμα используется единственный раз в Новом Завете в этом месте (hapax).

---

688 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 356.

689 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 619.

690 См. *Bruce F. F.* 1 and 2 Thessalonians. P. 151; *Wanamaker C. A.* Commentary on 1 & 2 Thessalonians. P. 227; *Malherbe A. J.* The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary. P. 401; *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 118-119.

691 Синод. пер.: «в доказательство того, что будет праведный суд Божий, чтобы вам удостоиться Царствия Божия, для которого и страдаете».

692 «Доказательство», «признак», «довод», «аргумент» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*).

693 Синод. пер.; Пер. К. П. Победоносцева: «и все то свидетельствует о имеющем быть праведном суде Божием»; пер. М. П. Кулакова: «…в них являет себя праведность Божьего Суда»; пер. еп. Кассиана (Безобразова): «Это знак праведного суда Божия, чтобы быть вам удостоенными Царства Божия, ради которого вы и страдаете»

694 «Это свидетельство правоты Божьего Суда – вы будете удостоены Царства».

Ключевым термином является κρίσις, который определяется δικαίας. При этом «праведный Суд Божий» влияет на тех, кто находится внутри общины, и тех, кто вне общины. Утверждение о том, что в этом стихе речь не может идти об эсхатологическом Суде на основании того, что эсхатологический Суд обозначается часто словом κρίμα (как в Рим. 2:3)[695], не является основательным, поскольку термин κρίσις явно обозначает эсхатологический суд в других местах Нового Завета (см. Мф. 10:15; Ин. 5:29; 2 Пет. 3:7; 1 Ин. 4:17, ср. термин δικαιοκρισία Рим. 2:5, где фраза «день гнева» (ἡμέρᾳ ὀργῆς), происходит тогда же, когда и откровение Суда, на котором Бог воздаст каждому по делам его (Рим 2:6)). Следовательно, в 2 Фес. 1:5 κρίσις связан с будущим откровением Христа, которое описывается во второй главе послания (2:8). «Воздаяние» в 2 Фес. 1:6 происходит «в откровении Господа Иисуса с неба» (1:7). Поэтому в отрывке 1:5-10 Суд следует понимать, как эсхатологический, хотя уже и предваряющийся в настоящем.

Большинство комментаторов связывают ἔνδειγμα с предыдущими стихами[696], в связи с чем этот стих может утверждать, что терпение читателей и их вера являются доказательством праведного суда Божьего; таким образом, ἔνδειγμα будет относиться к τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν καὶ πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν в 1:4, т.е. к страданиям и гонениям, которые сейчас переживают фессалоникийцы[697], а Суд Божий праведно удостоит Царствия, в чем обнаруживается правда Божия[698]. В этой интерпретации сами испытания, а не реакция верующих на эти испытания, служат знаком праведного суда Божьего. Святитель Феофан видит в начале этого стиха форму именительного падежа, т.е. ἔνδειγμα в таком случае является началом нового предложения.

---

695 *Marshall I. H.* 1 & 2 Thessalonians. P. 173.

696 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 619; *Witherington B.* 1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids, Michigan: Cambridge, 2006. P. 192.

697 *Menken M. J. J.* 2 Thessalonians. P. 85-86; *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. P. 149-150.

698 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 619.

В так называемой «либеральной теологии» делается акцент на том, что праведники претерпевают страдания в настоящем, чтобы в конце избежать наказания. Таким образом, читатели послания делаются достойными Царства Божьего ввиду своих настоящих страданий, и им не нужно будет подвергаться эсхатологическому наказанию. Ввиду такой интерпретации было предположено, что ап. Павла при написании послания волнует два вопроса, которые должны понимать фессалоникийцы; а) природу и цель своих страданий; б) значение страданий в контексте ожидания праведного суда Божьего над врагами фессалоникийцев[699].

Таким образом, в послании предвосхищается тема оправдания, затронутая ап. Павлом в более поздних посланиях. Суд Божий приобретает сугубо сотериологический характер для верующих, и основная его цель заключается в том, чтобы фессалоникийцы были признаны достойными царства Божьего. Значение страданий в этом контексте заключается не в том, чтобы через страдания фессалоникийцы могли войти в Царство небесное, но в том, чтобы, будучи вошедшими уже по благодати, они были достойны быть в Царстве[700]. Непоколебимая вера фессалоникийцев, проявленная в страданиях является свидетельством того, что они будут признаны достойными не подвергаться Суду, а унаследовать царство Божье в эсхатологической перспективе[701]. При этом страдания – это необязательный путь в Царства; фессалоникийцы должны понимать страдания как один из способов для того, чтобы они стали достойными Царства[702].

Таким образом, нынешние гонения против общины являются свидетельством справедливого, беспристрастного суда Божьего и в то же время их избранности для будущего вхождения в Царство[703]. При этом

699 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 249.
700 *Williams D. J.* 1 and 2 Thessalonians. P. 115-116.
701 *Beale G. K.* 1-2 Thessalonians. P. 181-182.
702 *Furnish V. P.* 1 Thessalonians, 2 Thessalonians. Edmonds, 2007. P. 139.
703 *Menken M. J.* J. 2 Thessalonians. New York, 2002. P. 86.

ветхозаветный принцип «мера за меру» (см. Исх. 21:23-25) переносится в область божественного эсхатологического воздаяния[704],

Фессалоникийцы должны быть признанными Богом достойными царства Божьего, ввиду цели их страданий[705]. Хотя в богословском смысле никто не должен считать себя «достойным царства»[706].

Таким образом, смысл 1:5 заключается в том, что «их гонения являются знаком будущего справедливого суда Божьего, гарантией того, что гонимые будут признаны достойными Царства, поскольку гонения служили очищению народа Божьего в подготовке к Царству»[707].

Апостол Павел использует мотив избранности в целях утешения общины ввиду продолжающихся страданий, которые вызвали смущение и тревогу у читателей в свете утверждения о том, что день Господень настал (2:2), что в свою очередь породило вопросы о Божьей правде. Ап. Павел, называя Суд Божий праведным, подчеркивает, что их страдания не являются признаком несправедливости, а, напротив, знаком будущего справедливого суда Божьего, который изменит положение как страдающих, так и гонителей. Т.е. их нынешние страдания будут оправданы, когда Христос явится для суда[708].

Вышеизложенные интерпретации можно подтвердить святоотеческим комментарием. Так, святитель Феофан Затворник, цитируя блаженного Феодорита и святителя Иоанна Златоуста, пишет, что благодушно терпение свидетельствует об убеждении фессалоникийцев, что будет праведный Суд, на котором восторжествует правое дело, что дает им силу выдерживать испытания[709]. Благодушное терпение зарождается в сердце под действием истины[710]. Но дальше свт. Феофан дополняет, что свойство Бога – воздавать

---

704 Ibid. P. 86.
705 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 249.
706 Ibid. P. 249.
707 *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. P. 152.
708 *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 115-116.
709 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 342.
710 Там же. С. 343.

каждому по делам его, и желающий угождать Богу должен быть готов на искушения, поскольку праведной жизни всегда сопутствуют скорби, испытания, гонения[711]. Этот комментарий в некоторой степени идет в разрез с комментариями в рамках «либеральной теологии», поскольку подчеркивает важность подвига и образа жизни человека, подвергающегося гонению; однако мысль свт. Феофана согласует с контекстом увещеваний, которые апостол дает в посланиях (в частности, 2 Фес. 2:17: «да утешит ваши сердца и да утвердит вас во всяком слове и деле благом»; 1 Фес. 2:12: «…поступать достойно Бога, призвавшего вас в Свое Царство и славу». Человек, ведущий неправильный образ жизни, противящийся Бога и не знающий Его, по логике святителя Феофана, не подвергнется испытаниям и гонениям. Следовательно, праведный Суд Божий вознаграждает верующих, подвергающихся гонениям ввиду их подвига веры, любви, совершении дел, достойных Бога, и, напротив, наказывает неверующих, которые не подвергаются страданиям и испытаниям, ввиду отсутствия знания Бога, любви и послушания Евангелию.

Стихи 6 и 7 комментаторы рассматривать вместе, поскольку праведное воздаяние гонителей в 6 ст. является одновременно утешением фессалоникийцев (7 ст.), окончательное воздаяние для которых произойдет при втором пришествии Христа

В стихе 2 Фес. 1:6 («εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν»[712]) используется в форме аориста инфинитива глагол ἀνταποδίδωμι[713] в связке с прилагательным δίκαιος[714]. Вступительное εἴπερ *используется для усиления* речи и подтверждения истинности того, о чем говорится в стихе[715]. Правда Божия требует того, чтобы верующие получили Царство[716]. Термин ἀνταποδίδωμι может использоваться как в контексте

---

711 Там же. С. 344.

712 Синод. пер.: «Ибо праведно пред Богом – оскорбляющим вас воздать скорбью».

713 «Воздавать», «возмещать», «(от)платить (назад)», «полностью возвращать» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*).

714 Пер. РБО: «справедливо»; пер. М. П. Кулакова: «по заслугам».

715 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 492-493.

716 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 350.

награды, так и в контексте наказания или мести[717]. В контексте Нового Завета воздаяние являет личный характер отношений человека с Богом, когда добро совершается человеком не ради самого добра, а ради любви к Богу. Любовь предполагает воздаяние как ответ, и идея прощения в этой связи не противоречит идее воздания. И только из-за греха Божественное воздание действует против человека. В Лк. 14:14 глагол ἀνταποδίδωμι используется в положительном контексте, где награда будет получена в день суда; в 1 Фес. 3:9 ἀνταποδίδωμι как ответ благодарности человека Богу. В 1 Фес. 1:6 ἀνταποδίδωμι подразумевает в большей степени наказание, соответствующее поступкам (ср. Ис. 66:6, 15; Втор. 32:35 – цит. в Рим. 12:19), в котором есть положительный смысл – покой для праведников (1:7). Таким образом, праведный Суд Бога спасает верующих не меньше, чем любовь, поскольку Суд является частью этой Божьей любви[718].

Идея воздаяния по делам или принцип «мера за меру» на уровне Божественного Суда подтверждается в 1:6 двойным использованием θλῖψις[719], которое одновременно указывает на причину воздаяния гонителям и следствие этого воздаяния для гонителей; в ст. 1:9 она θλῖψις заменяется ὄλεθρον. Поэтому скорби верующих имеют временный характер, в то время как наказания для гонителей будут бесконечны, также как и покой праведников[720]. Воздаяние идет и в настоящей жизни, но не полное и не всеобщее, имеет значение исправления и очищения. Воздаяние Страшного суда предполагает соответствие делам и заслугам человека[721]. Ап. Павел заверяет фессалоникийских верующих в их, определенном эсхатологическом будущем; θλῖψις – это не временный суд в ближайшем будущем, но эсхатологический суд[722].

---

717 *Kittel G.* TDNT.
718 *Williams D. J.* 1 and 2 Thessalonians. P. 116-117.
719 Пер. Еп. Кассиана (Безобразова): «скорбью»; пер. РБО: «бедами»; пер. М. П. Кулакова: «муками».
720 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 620-621.
721 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 350.
722 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 250-251.

В стихе 1:7б («καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ’ ἡμῶν, ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ μετ’ ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ») говорится о воздаянии фессалоникийским христианам в эсхатологическом будущем, которое подтверждается фразой «ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ…»; этим возданием является ἄνεσις[723] как антитеза θλῖψις (ср. 2 Кор. 2:13; 7:5; 8:13), но если во втором послании к Коринфянам говорится о «покое» как состоянии в настоящей жизни, то в послании к Фессалоникийцам речь идет об эсхатологическом покое, который наступит в день Господень. Это не награда за перенесенные страдания, а скорее избавление от них, и оно будет дано в будущем, одновременно с тем, как гонители получат свое наказание. Кроме того ἄνεσις – это не только избавление от страданий, но и «положительные блага, — утешающие и услаждающие»[724]. Понятие эсхатологического «покоя» для праведников распространено в иудейской апокалиптической письменности апокалиптических[725] (4 Ездры 7:36[726], 38[727]; 2 Вар. 73:1[728]), хотя этот конкретный термин никогда не имеет эсхатологической отсылки в посланиях ап. Павла.

Фраза «ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ μετ’ ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ» указывает на второе пришествие Его (ср. 1 Фес. 2:19 παρουσίᾳ): 1) Христос будет явлен с небес, что указывает на его Божественность (ср. 1 Фес. 1:10; 4:16); 2) Он явлен будет со своими могущественными ангелами[729]. Продолжение описания этого явления в стихе 2 Фес. 1:8 («ἐν πυρὶ φλογός

---

723 «Облегчение», «отдых», «передышка», «отрада» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); пер. еп. Кассиана (Безобразова) – «покой»; пер. К. П. Победоносцева: «отрада»; пер. РБО: «отдых и покой»; пер. М. П. Кулакова: «покой (вместе с нами)».

724 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 351.

725 См.: *Malherbe A. J.* The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary. P. 398.

726 «И откроется озеро мучения, а против него место покоя; видна будет печь геенны, а против нея рай сладости».

727 «Взгляните прямо пред собою и напротив: там сладость и покой, а тут огонь и мучения». Вот что скажешь Ты им в день суда».

728 «И когда Он унизит весь мир и воссядет в мире навеки на свой царственный трон, тогда откроется радость, и явится спокойствие».

729 *Williams D. J.* 1 and 2 Thessalonians. P. 117.

διδόντος ἐκδίκησιν[730] τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ»), в котором явление Христа приводит к «ἐκδίκησις» (ср. 1 Фес. 4:6). Данное слово может означать справедливость (Лк. 18:7 «ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ»[731], либо наказание без мотива мести. Однако обычно этот термин имеет более карательное значение, например, «месть»[732] в Рим. 12:19: «Не мстите за себя (μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες), возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение (ἐμοὶ ἐκδίκησις), Я воздам (ἀνταποδώσω), говорит Господь». Использование ἐκδίκησις во 2 Фес. 1:8 аналогично Рим. 12:19. Также эти два отрывка объединяет использование глагола ἀνταποδίδωμι в 2 Фес. 1:6 и Рим. 12:19, которым передает мотив «воздаяния». Однако, в отличие от Рим. 12:19, в 2 Фес. 1:6-8 ἐκδίκησις от Бога исходит опосредованно через праведный Суд, т.е. оно необходимо ввиду существования самого Суда Божия; ἐκδίκησις получают те люди, которые не знают Бога и находятся в состоянии непослушания Евангелию. В контексте 1:6 ἐκδίκησις лучше перевести как наказание. Как пишет святитель Феофан Затворник: «Отмщение не как месть, а как праведное, заслуженное наказание, коим удовлетворяется не чувство Судящего, а требование правосудия, воздающего по заслугам»[733].

Исследователи в 1:8 видят отсылки на следующие ветхозаветные отрывки: Ис. 66:15[734] и Втор 32:35[735]; Иез. 25:14[736], 17) [737], в которых наказание описывается как вечное уничтожение. В Ветхом Завете Бог воздает

---

730 «Мщение», «наказание», «взыскание»; «защита», «оправдание» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); пер. еп. Кассиана (Безобразова) и К. П. Победоносцева» «отмщение»; пер. РБО: «возмездие»; пер. М. П. Кулакова: «расплатится (Бог».

731 Синод. пер.: «*Бог ли не защитит избранных Своих».*

732 *Kittel G.* TDNT.

733 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 355.

734 пер. П. А. Юнгерова: Ибо вот Господь, как огонь, придет, — и колесницы Его, как буря, — воздать в ярости возмездие (ἀποδοῦναι) Его и отмщение (ἐκδίκησιν) в огненном пламени (ἐν φλογὶ πυρός).

735 ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω, ἐν καιρῷ, ὅταν σφαλῇ ὁ ποὺς αὐτῶν· ὅτι ἐγγὺς ἡμέρα ἀπωλείας αὐτῶν, καὶ πάρεστιν ἕτοιμα ὑμῖν – «В день отмщения воздам, во время, когда собьется нога их: потому что близок день погибели их, и приближается приготовленное вам».

736 пер. П. А. Юнгерова: И совершу мщение (δώσω ἐκδίκησίν) Мое над Идумеей рукою народа Моего, Израиля, и они будут действовать в Идумее по гневу Моему и по ярости Моей, и узнают мщение (ἐκδίκησίν) Мое, говорит Господь Бог.

737 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 252.

мщение и является в пылающем огне, в посланиях к Фессалоникийцам ап. Павел говорит в этой связи о Христе, таким образом, отождествляя Бога, воздающего Суд в пророческих книгах Ветхого Завета со Христом, который приносит Суд над миром. Одной из причин наказания и мести в Ветхом Завете является неповиновение Богу (Ис. 66:15), в послании основание для осуждения является неповиновение Евангелию. На Суд Христос будет явлен с небес в сопровождении Ангелов (2 Фес. 1:7), которые принимают участие в Явлении Христа. В комментариях часто встречается отождествление Ангелов в 1:7б со «святыми» в 1:10а, однако, как уже было сказано выше, под святыми следует понимать самих верующих, которые принимают участие в Суде Божием, как и Ангелы в 1:7б. Пришествие Христа и Его Суд будет сопровождаться «пылающим огнем» (ἐν πυρὶ φλογός)[738]; данная фраза является элементом иудейской апокалиптики, встречается В Ис. 66:15 как и мотив воздания мщения, в чем можно увидеть явное влияние пророка Исаии на изображение Суда в послании 2 Фес. «Пылающий огонь» следует понимать, как проявление божественного присутствия (Ис. 64:1-2; Пс. 18:6-12), символ божественного Суда (Ис. 29:6; 66:15, 16; Дан. 7:10). Господь Иисус Христос явится миру в огне пламени, подобно тому, как Бог явил Себя в огне пламени Моисею (Исх. 3:2), и подобно тому, как Ветхий Днями явился на огненном престоле (Дан. 7:9). Кроме того, огонь прямо отождествляется с Судом в Ис. 66:16: «ἐν γὰρ τῷ πυρὶ κυρίου κριθήσεται πᾶσα ἡ γῆ»[739]; он является источником Суда по книге пророка Даниила (Дан. 7:10): огненная река «ποταμός πυρός» текла вокруг престола Ветхого Днями, Который сел на престоле судить зверя, предаваемого на сожжение огню (εἰς καῦσιν πυρός). В послании эти ветхозаветные метафоры Суда относятся ко времени явления Христа (ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ). Следовательно, само

738 В рукописной традиции фраза «ἐν πυρὶ φλογός» подтверждается большинством рукописей (синайский кодекст, рукописи A, K, L, P, византийские рукописи); в рукописях B, D, F, G, Ψ и другие стоит фраза «ἐν φλογὶ πυρός» – «в огненном пламени» (ср. Исх. 3:2; Деян. 7:30 – описание горящего куста в контексте теофании на горе Синай – Ангел Господень является Моисею в огне); в Дан. 7:9 престол Божий описывается как φλὸξ πυρός.

739 пер. П. А. Юнгерова: «ибо огнем Господним будет судима вся земля…».

присутствие Христа является наказанием для тех, кто создает скорби фессалоникийским христианам, которые в 1:8 противопоставляются незнающим Бога[740].

3.2.5. Результат Суда Божия и наступление Дня Господня

Результат Суда Божия описывается в 2 Фес. 1:9-10. В стихе 1:9 («οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ»[741]) содержится указание на вечное состояние людей, которое будет окончательным приговором ὄλεθρον αἰώνιον. Понятие наказания передается термином δίκη[742], которые в этой форме в посланиях ап. Павла больше не встречается. Фраза ὄλεθρον[743] αἰώνιον противопоставляется вечной жизни как Божественного дара праведникам (ср. Рим. 2:7; 5:21; 6: 22ф.; Гал. 6:8). Как в вечной жизни, так и в наказании содержится ощущение завершенности Суда, которая не может быть отменена. Термин ὄλεθρον может описывать в буквальном смысле уничтожение противников Бога; в метафорическом – продолжающееся состояние разрушения и гибели. Слово αἰώνιος[744] чаще всего относится к описанию состояния в грядущем веке, а не в настоящей реальности (Мф. 25:41 «τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον», 25:46 «εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον»; Евр. 6:2 «κρίματος αἰωνίου»; Иуд. 7. «πυρὸς αἰωνίου δίκην»; Мк. 10:30 «τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον») и указывает на отсутствие завершения этого состояния. Следует отметить, что

---

740 О наказании незнающих Бога говорится в Иер. 10:25; Ис. 12: 26-27; 1 Фес. 4:5.

741 Синод. пер.: «которые подвергнутся наказанию, вечной погибели, от лица Господа и от славы могущества Его».

742 правосудие, справедливость, законность; суд, осуждение, наказание; (в Деян 28:4 говорится либо о языческой богине Правосудия, либо об олицетворенном правосудии Бога, либо просто об осуждении, т.е. наказании) (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); пер. К. П. Победоносцева: «казнь»; пер. РБО: «приговор»; пер. М. П. Кулакова: «наказание». Термин имеет один корень с другими словами *δίκαιον,* ἔνδικος, ἐκδίκησις, ἔκδικος и др.

743 «(По)гибель», «уничтожение», «пагуба», «изможение» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); в переводах используется слово «гибель» / «погибель». В Ветхом Завете часто указывает на физическое истребление (наказание) (Исх. 12:23; 22:19; Числ. 4:18); в пророческих книгах означает уничтожение народов (Авд. 1:13; Аг. 2:22; Иер. 28:55; 31:3, 8, 32; 32:31; 51:55; Иез. 6:14; 14:16); в апокрифах и в новозаветной письменности это слово и его производные говорят о духовном наказании, которое подразумевает отлучение от Бога (Пс. Сол. 15:5; 17:24; 1 Фес. 5:3; 1 Тим. 6:9); либо отлучение от Церкви (1 Кор. 5:5).

744 «Вечный (без начала и без конца)», «постоянный», «непрерывный» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*).

не все исследователи однозначно так интерпретируют это определение, некоторые видят в нем лишь указание на состояние в грядущем веке, отказываясь однозначно интерпретировать как указание на отсутствие конца этого состояния[745].

Вечная жизнь сопровождается непрерывным познанием Бога через Христа (Мф. 11:27), вечная погибель соответственно, определяется не как полное уничтожение личности человека, а отсутствие возможности для него познавать Бога и лишение присутствия Бога с ним[746] ввиду отсутствия отношений с Ним, которые не имели места при земной жизни. Поэтом у ап. Павла, как и в пророческой литературе Ветхого Завета, в вопросе об основании Божественного Суда и возмездия одним из главных акцентов является факт наличия или отсутствия в жизни человека мотива и подвига познания Бога, которые и определяет его дальнейшее существования в эсхатологической реальности, т.е. в отдалении «от лица Господа». Сама фраза является оборотом речи характерным для еврейского языка, и означает «от Самого Господа»[747]. Предлог ἀπὸ может указывать на гибель, которая определяется как отлучение человека от присутствия Бога (т.е. рассматривается как причина), либо как на результат отлучения человека от Бога[748]. В библейском контексте присутствие Бога может рассматриваться как причина гибели (Иер. 4:26) или как причина наступления новых времен (Деян. 3:20), поэтому возможно предположить, что в 1:9 ἀπὸ на вечную гибель как результат явления Христа (присутствие Его славы), которое можно отождествить с Судом.

Здесь можно увидеть отсылку на Ис. 2:10 (LXX) («ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ»). В книге пророка Исаии Божественный суд связан с тем, что Израиль был лишен возможности

745 *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 120-121.
746 *Williams D. J.* 1 and 2 Thessalonians. P. 119. В комментариях также отмечается, что двойное использование предлога ἀπὸ в 1:9 подчеркивает продолжение существования отдельно от Христа, которое будет длится вечно.
747 Ср. Деян. 3:20.
748 *Green G. L.* The Letters to the Thessalonians. Grand Rapids: Cambridge, U.K., 2002. P. 292.

присутствия Бога; у ап. Павла современники его лишаются присутствия Самого Христа. Именно такая идея наказания присутствует в описании истории грехопадения Адама и Евы, которые, будучи изгнанными из Едема, лишились таким образом присутствия Бога рядом с собой. Отлучение от Бога является результатом человеческой гордыни по отношению к Богу[749]. Так и в 2 Фес. отлучение от Христа является результатом непослушания Евангелию Христа. Идиома «от лица Христа» также означает, что грешники в 2 Фес. наказываются Самим Богом без посредников: «Страшно будет взглянуть им в лице Господу: оно погонит их, или они побегут, чтобы только не встретить лица Его»[750], орудием воздаяния будет огонь. При этом святитель Иоанн Златоуст саму весть о Суде и непреложности наказания воспринимает как признак человеколюбия Бога, Который не сразу наказывает, потому что не хочет смерти грешника (Иез. 18:32), а предупреждает неоднократно о наказании; само наказание, как обратная сторона любви, при этом необходимо должно являться предметом веры[751]. Ап. Павел практически не описывает ад и его свойства, а больше акцентирует внимание на возможность или невозможность участия в славе Божией (славе Христа); вечное наказание – это абсолютная потеря такой славы[752].

В стихе 2 Фес. 1:10 («ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ καὶ θαυμασθῆναι ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ»[753]) участь верующих состоит в том, чтобы быть прославленными в присутствии Господа. В этом контексте предлог ἀπὸ может иметь пространственное значение как отделение верующих (в 2 Фес. 1:10 названы «святыми» и «веровавшими») от неверующих, которое произойдет в момент эсхатологического Суда. Фраза «ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ» указывает на день Господень, в который произойдет пришествие Господа.

749 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 254.
750 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 360.
751 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам // Указ. соч. С. 608.
752 *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. P. 254.
753 Синод. пер.: «когда Он приидет прославиться во святых Своих и явиться дивным в день оный во всех веровавших, так как вы поверили нашему свидетельству».

Фраза «ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ» является отголоском Псалма (68:35 (LXX 67:36)): ап. Павел относит ветхозаветный отрывок ко Христу. Эта фраза схода с описанием пришествия в 1 Фес. 1:10: Господь приходит «ἐκ τῶν οὐρανῶν», чтобы спасти христиан от эсхатологического гнева Божьего. 2 Фес. 1:10 соотносится с 2 Фес. 1:7, где пришествие обозначается словом слово «ἀποκάλυψις» (ср. 1 Кор. 1:7; Рим. 8:18-19, где ἀποκάλυψις связано с будущим прославлением Христа и верующих)[754].

В отрывке 2 Фес. 1:7-10 идея откровения заключается в том, что Христос в настоящее время «сокрыт» на небесах. Его не все узнают, но однажды Он будет узнан – и тогда придёт суд для тех, кто Его не знал, и слава для тех, кто знал[755].

Тема прославления продолжается в 2 Фес. 1:12, где говорится о прославлении «имени Господа». Некоторые комментаторы утверждают, что эта фраза указывает на настоящее, а не будущее прославление[756]. Святые отцы, с одной стороны связывают это прославление с Мф. 5:16, имея в виду настоящую жизнь, в которой значение для прославления имени Господа имеет благодать Божия, действующая в людях[757]; с другой стороны, допускают и идею будущего прославления имени Господа в момент эсхатологического Суда, когда наступить полнота совершенства, о чем апостол призывает молиться в текущей реальности[758]. В контексте новозаветных отрывков 2 Фес. 3:6, Рим. 10:13, 1 Кор. 1:2, 1:10, 5:4 и Кол. 3:17 «имя Господа» обозначает Личность Христа.

В 2 Фес. 2:2 («εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι, μήτε διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι’ ἐπιστολῆς ὡς δι’ ἡμῶν, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου»[759])·встречает сама фраза «День Господень»,

---

754 Лк. 17:30; 1 Пет. 1:7, 13; 4:13.

755 *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 123.

756 *Wanamaker C. A.* Commentary on 1 & 2 Thessalonians. P. 235.

757 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 622.

758 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 375. См. также *Marshall I. H.* 1 & 2 Thessalonians. P. 183; *Green G. L.* The Letters to the Thessalonians. P. 299.

759 Синод. пер.: «не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов».

описание которого в контексте 2-ой главы содержит признаки близости его наступления, хотя точно сроки не указываются как в 1 Фес. 5:2. В целом фессалоникийцы получают наставления и сведения о Дне Господнем в рамках той традиции, с которой они познакомились из первого послания (1 Фес. 4-5). Действие 2 Фес. предполагает в качестве основного мотива написания – побудить потенциальных нарушителей порядка, а также оказавшихся под их влиянием верующих изменить свой образ жизни для общего общения во Христе (μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι) и не обманываться, будто бы день Господень действительно наступил (ἐνέστηκεν[760]).

Глагол σαλεύω, использующийся в греческом языке для описания последствий бури[761], приобретает в послании метафорическое значение: апостол предостерегает от смущения в результате ложного эсхатологического учения. Глагол θροέω в пассивном залоге означает «пугаться», «тревожиться», «смущаться». Эти два глагола встречаются в эсхатологической речи Христа в Евангелии (Мф. 24:6; Мк. 13:7). Оба глагола указывают на определенное душевное состояние фессалоникийцев, обусловленное вестью о приближении дня Господня, и могут обозначать как восторг, так и страх суда[762]. При этом оба глагола стоят в форме инфинитива, который может указывать на внезапность смущения[763], но что явилось причиной смущения и страха, в послании не конкретизируется (либо, дух, либо слово, либо послание). Фраза ὡς δι’ ἡμῶν может подразумевать, что однозначно ап. Павел не был источником этого смущения[764].

Мальерб утверждает, что фессалоникийцы интерпретировали 1 Фес. 5:1-11 в свете идеи реализованной эсхатологии, как то, что они избежали

---

760 Хотя глагол ἐνίστημι в перфекте в Новом Завете может указывать на реальное осуществившееся событие: Рим. 8:38; 1 Кор. 3:22; 7:26; Гал. 1:4. См. о спорах по поводу понимания глагола ἐνίστημι: *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 134-135.

761 *Kittel G.* TDNT.

762 *Menken M. J.* 2 Thessalonians. P. 97.

763 *Williams D. J.* 1 and 2 Thessalonians. P. 124.

764 *Fee G. D.* Pneuma and Eschatology in 2 Thessalonians 2.1-12: A Proposal About Testing the Prophets’ and the Purpose of 2 Thessalonians // To Tell the Mystery: Essays on New Testament Eschatology / Ed. by T. E. Schmidt; M. Silva. Sheffield: JSOT Press, 1994. P. 196-215.

суда в день Господень и живут уже в нем, понимая его как духовное событие[765]. В этой связи возникает вопрос о происхождении такого мнения при том, что воскресение (1 Фес. 4:13-17) еще не произошло. В любом случае ошибка существовала, в контексте нее День Господень рассматривался исключительно как событие наступления гнева в отношении неверующих, ввиду чего страдания верующих вызывали недоумение[766]. Таким образом, исходя из прочтения первого послания, День Господень и Парусия разделялись между собой по времени и характеру и интерпретировались как два разных события. Н. Т. Райт Парусию Христа в 2 Фес. 2:8-9 относит к «присутствию» Христа и «присутствию» беззаконника в мире, а не к их пришествиям; поэтому в стихе 2:2 ἐπιφάνεια – это видимое проявление этого присутствия[767]. Однако в 2 Фес. 2:1-2 делается акцент на том, что фессалоникийцам не следует думать о Дне Господнем как событии уже наступившем[768]. И хотя два термина День Господень и Парусия имеют разное значение, тем не менее, они оба описывают один и тот же момент в эсхатологической части истории человечества[769], т.е. окончательный Суд произойдет при явлении Христа, хотя предпосылки этого Суда уже появляются в настоящем времени. Парусия Христа сопровождается собиранием народа Божьего (2 Фес. 2:1, ср. 1 Фес. 4:17). По первому посланию верующие собираются и соединяются с приходящим Христом, но при этом они «восхищаются» (ἁρπάζω), в том время как во втором послании они просто «собраны» (ἐπισυναγωγή), а мотив вознесения не используется. В 2 Фес. 2:8 Христос Своим явлением убивает «беззаконника». Эсхатологический характер Суда подтверждается в ст. 2 Фес. 2:12 («ἵνα κριθῶσιν πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλ’ εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ»), в котором используется форма аориста глагола κρίνω пассивном залоге в

765 *Malherbe A. J.* The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary. P. 429.
766 *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 137.
767 *Райт Н. Т.* Павел и верность Бога. Т. 2. С. 1083. См. также Stephens D. J. Eschatological Themes in II Thessalonians 2:1-12. St. Andrus: University of St. Andrews, 1976. P. 61.
768 *Menken M. J.* 2 Thessalonians. P. 99.
769 *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 138.

сослагательном наклонении, в сочетании с союзом ἵνα указывает на цель или результат[770], поэтому на русский язык переводится будущим временем. Святые отцы однозначно говорят не о временном наказании при земной жизни, а вечном осуждении, которое последует за последним Судом над антихристом и над всеми, кто не принял любви истины, а добровольно отдался лжи; на этом Суде эти люди, сами себя обличая, окажутся безответными[771], раскроется их злой нравственно-религиозный строй, и «они созреют для суда»[772].

Таким образом, можно подытожить, что во Втором послании к Фессалоникийцам ап. Павел рассматривает две стороны Божественного Суда, на котором делается сильный акцент с помощью использования терминологии κρίσις, ἀνταποδίδωμι и ἐκδίκησις. Во-первых, Суд Божий это лишения человека возможности присутствия вместе с ним Бога и отношений с Ним, человек отлучается от Христа навсегда, что и является его вечной гибелью, ввиду отсутствия инициативы выстраивания отношений с Богом (познание Христа и послушание Его Евангелию) с стороны самого человека в настоящей жизни, а также упущение возможности принимать участие в славе Христа в момент Его Парусии. В этом случае объектом Суда являются иудеи и язычники, незнание Бога у которых проявлялось в том, что они притесняли фессалоникийских христиан. Пиком такого противостояния верующим, а через них и Богу является «апостасия», которая указывает на сознательное восстание против Бога. Олицетворением этой апостасии является «беззаконник», «сын погибели», под которым, согласно традиции, следует понимать конкретную личность антихриста. Наказание и уничтожение неверующего – это вечная неспособность познавать Бога и Его проявления в этом мире, которые станут явными для всех Парусии Христа. В этом случае Суд содержит элемент мести. Во-вторых, Суд Божий означает прославление

770 *Роджерс К.Л.* Новый экзегетический и лингвистический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001. С. 748.
771 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 622.
772 *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С.

Бога во «святых», под которыми в контексте 2 Фес. 1-2 понимаются верующие (не Ангелы), для которых само явление Христа, т.е. Парусия будет наградой и осуществлением надежд, заключающихся в возможности иметь постоянные отношения с Богом. Основанием для награды фессалоникийских верующих является их возрастание в вере, проявляемое в познании Бога и послушании Евангелию; любовь к ближним; стойкое перенесение гонений со стороны соотечественников, которое свидетельствует об их способности совершать правильный выбор между Богом и близкими. Следует критически рассматривать точку зрения, согласно которой только одно лишь переживание гонений делает верующих достойными Царства, поскольку предполагается дополнительно необходимость нравственного подвига в условиях перенесения гонений ввиду увещеваний апостола. Ап. Павел широко использует образный язык пророческих книг в описании Суда, в частности одним из ключевых ветхозаветных отрывков, который оказал влияние на метафоричность судебной тематики в послании, является 66-я глава книги пророка Исаии.

В вопросе отношения понятий Парусия, которая выражается в терминах ἀποκάλυψις, ἐπιφάνεια, и День Господень можно сказать, что во втором послании к Фессалоникийцам эти два понятия обозначают несколько разные по своему характеру события, которые не разделяются друг от друга по времени, т.е. окончательный Суд произойдет после явления Христа и после того, как Он соберет народ Божий, т.е. всех верующих вне зависимости умерли ли они или еще живут.

Таким образом, тема Суда Божия является важной частью обоих посланий к Фессалоникийцам. В День Господень людей ждут два противоположных исхода, обусловленные образом жизни и отношением к Евангелию со стороны разных категорий людей. В посланиях противопоставляются участь общины верующих и тех, кто находится вне её. Верующие будут жить со Христом вечно (1 Фес. 4:17; 5:10), неверующие будут лишены Его присутствия (2 Фес. 1:9). Верующие получат славу и

Царство Божье (1 Фес. 1:12; 2 Фес. 1:5, 12); неверующие будут уничтожены (1 Фес. 5:3; 2 Фес. 1:9)[773]. Образ Суда всегда используется для укрепления веры фессалоникийцев в том, что их страдания будут иметь конец, когда Христос явится; но находясь в своих страданиях, они уже в настоящей жизни делаются участниками славы Христа. Два послания, ставя разные акценты в зависимости от нужд одной и той же аудитории в разное время, описывают по факту одни и те же события и находятся в полном согласии друг с другом. Они вместе представляют две стороны традиционного эсхатологического дискурса: идея внезапности наступления Дня Господня и описание знамений, свидетельствующие о близости его наступления, находятся в тесном взаимодействии. В этой связи следует отметить, что тема Суда Божия в посланиях сама по себе не раскрывается, а имеет определенную риторическую цель, и поэтому раскрывается относительно того, насколько она могла помочь в духовной жизни конкретной общины.

[773] См. *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. P. 195-196.

ГЛАВА 4. ТЕМА СУДА БОЖИЯ В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА К КОРИНФЯНАМ: РИТОРИЧЕСКИЙ И БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ

4.1. Тема Суда Божия и ее богословское и риторическое значение в отрывке 1 Кор. 1-4

4.1.1. Структура и значение раздела 1 Кор. 3:5-4:5 в контексте послания

В разделе первого послания к Коринфянам 1 Кор. 3:5-4:5 используется судебная терминология: производные от глагола κρίνω в 1 Кор. 4:4, 5 и глагол δοκιμάζω в 1 Кор. 3:13:

- в 1 Кор. 4:4: «οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν»[774] используется причастие настоящего времени глагола ἀνακρίνω со словарными значениями: «расспрашивать», «вести следствие», «иметь суждение». Причастие данного глагола указывает на Самого Бога, Который является Совершителем Суда над каждым человеком, в том числе над самим апостолом Павлом.
- в 1 Кор. 4:5: «ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ»[775] – содержится императив глагола κρίνω во множественном числе с отрицанием μὴ, который указывает на неправомерный статус как совершителей суда членов коринфской общины.
- В 1 Кор. 3:13: «ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται, ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει· ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, καὶ ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ [αὐτὸ] δοκιμάσει»[776] используется форма будущего времени глагола δοκιμάζω

774 Синод. пер.: «ибо хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь; судия же мне Господь».
775 Синод. пер.: «Посему не суди́те никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога».
776 Синод. пер.: «каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть».

для обозначения испытания дела каждого огнем, который является метафорой Суда Божия.

В начале послания апостол Павел задает главную тему о Кресте (1 Кор. 1:18), затем приводит оценку апостольского служения, которая сопровождается определенным полемическим тоном, обусловленным спорами об учителях (1 Кор. 1:12). В разделе 1 Кор. 2:6-3:3 апостол Павел о христианах духовных, как тех, кто познал проповедуемую им мудрость и имеет «ум Христов» (2:16). Однако были среди общины те, кто сомневался в апостольском достоинстве самого ап. Павла, имея мирскую мудрость и самовозвеливающие взгляды в результате деятельности других учителей, таких как Аполлос, который мог познакомить коринфян с христианством как высшей формой мудрости[777]. Апостол неподготовленность коринфян к полноценному восприятию христианского вероучения (1 Кор. 3:2), но при этом не обвиняет Аполлоса, ставя его в один ряд с собой и с ап. Петром (1 Кор. 1:12).

Далее в послании следует полемика, в контексте которой определяется роль служителей Христовых (3:5–4:5)[778]:

1) критика условных духовных авторитетов (3:5-9, 10-12);

2) реальные условия, в которых действуют учителя, а также личный опыт учителей (3:12-15, 17);

3) оценка деятельности учителей (3:13-15, 18-21a; 4:1-5);

4) результат, к которому приводит деятельность учителей (4:3-5).

Исследователи видят в этом разделе сочетание влияния иудейского богословия и традиции греко-римской аргументации[779], примером которой может быть метафора строительства и оплаты за труд (1 Кор. 3:14 и 3:8), а

777 См. First Corinthians / Pheme Perkins. Michigan: Grand Rapids, 2012. P. 65.

778 Данный блок рассматривается исследователями как единая риторическая единица: *Bitner B. J.* Paul's Political Strategy in 1 Corinthians 1-4 Constitution and Covenant. New York: Cambridge University Press, 2015. P. 202.

779 *Bitner B. J.* Paul's Political Strategy in 1 Corinthians 1-4 Constitution and Covenant. New York: Cambridge University Press, 2015. P. 205.

также судебно-юридические термины δοκιμάζω (1 Кор. 3:13) и ανακρίνω (1 Кор. 4:3-4)[780].

Апостол начинает рассуждения с риторических вопросов о достоинстве учителей и в том числе себя подводит к мысли, что создание общины в Коринфе является, прежде всего, делом Божиим, примиряя таким образом различные партии. У исследователей были выражены разные имеющие гипотетический характер взгляды на природу этих партий: а) соперничество между ап. Павлом, Аполоссом с одной стороны и ап. Петра с другой[781]; б) деятельность представителей языческих мистериальных религий, в которых люди собирались вокруг определенного учителя[782]; в) гностическая партия[783]; г) другие христианские проповедники, которые осуществляли крещение[784]; д) представители разных социальных[785]; е) софисты и другие политические партии[786], которые отличались красноречием, впечатляющим христиан, ввиду чего могла возникнуть проблема высокомерия между членами общины. Эсхатология в послании раскрывается в контексте полемики. Однако нельзя нивелировать эсхатологический мотив в послании, видя только борьбу с другими учителями за апостольское положение в общине[787], что может привести к однобокости исследования богословской тематики послания. Некоторые исследователи подчёркивает сугубо риторическую функцию темы Суда в послании, акцентируя внимание на использование глагола ἀνακρίνω (4:3, 4; 2:14, 15), который в контексте судебной сферы означает внимательное изучение дела или допрос (свидетелей, либо кандидатов на государственный должности для выявления их

780 См.: Ibid. P. 205.
781 *Welborn L. L.* On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1-4 and Ancient Politics // Journal of Biblical Literature. Vol. 106. № 1. 1987. P. 85-111. URL: http://www.jstor.org/stable/3260556 (Accessed: 22/06/2014).
782 *Reitzenstein R.* Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance. Pittsburgh: Pickwick, 1978. P. 426.
783 *Schmithals W.* Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians. Nashville: Abingdon Press, 1971. P. 114.
784 *Barrett C. K.* A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. New York: Harper & Row; London: Black, 1968. P. 13.
785 *Theissen G.* The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth. Philadelphia: Fortress, 1982. P. 71.
786 См.: *Welborn L. L.* On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1-4 and Ancient Politics // Journal of Biblical Literature. Vol. 106. № 1. 1987. pp. 85-111. URL: http://www.jstor.org/stable/3260556 (Accessed: 22/06/2014).
787 См.: *Horsley R. A.* 1 Corinthians. Nashville: Abingdon Press, 1998. P. 66.

компетентности)[788]. Однако риторический подход следует применять к посланию опосредованно, учитывая особенность проблем богословского характера, которые апостол обозначает в послании.

Можно однозначно утверждать, что одна из главных целей апостола Павла – это формирование единства христианской общины в Коринфе. При этом он в контексте самозащиты апеллирует к Божественному Суду[789], не по своей гордыни, а желая других исцелить от их болезни[790], имея как истинный «домостроитель» тайн Божиих решимость отдать душу ради подопечных[791]. Таким образом, апостол в контексте самозащиты мягко излагает мнение об учителях (3:5-9), переходит к более резкому тону в 1 Кор. 3:10-15, настоятельному предупреждению в 1 Кор. 3:16-17 и увещанию о том, что коринфяне принадлежат Христу. В разделе 4:1-5 апостол Павел защищает себя от тех, кто мог бы неправильно оценить его и его проповедь[792], утверждая, что только Господь может совершить последний суд о человеке, в т.ч. и о служителе[793].

Глагол ἀνακρίνω используется в 1 Кор. 2:15 в контексте мысли о том, что духовный человек может судить обо всем; в то же время в 1 Кор. 4:4 апостол утверждает, что только Господь может судить его, и даже он сам не может о себе судить. Гордон Фи, комментируя послание к Коринфянам, пишет: «Единственный суд, который имеет значение, – это эсхатологический суд (ст. 5); в нынешнем эсхатологическом существовании мы уже определены будущим, и, таким образом, все существующие человеческие системы ничего не значат. Следовательно, для апостола Павла все чисто

---

788 *Welborn L. L.* On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1-4 and Ancient Politics // Journal of Biblical Literature. Vol. 106. № 1. 1987. URL: http://www.jstor.org/stable/3260556 (Accessed: 22/06/2014). P. 108.

789 *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 66.; Павловы послания. Комментированное издание / ред. А. Десницкого. М.: 2017. С. 175.

790 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Творения. М.: Радонеж, 2004. Т. 10. Кн. 1. С. 99.

791 Там же. С. 95.

792 См.: *Bitner B. J.* Paul’s Political Strategy in 1 Corinthians 1-4 Constitution and Covenant. P. 203.

793 См.: Ibid. P. 204.

человеческие суждения о нем, будь то суждения коринфян или любых других, … вообще не имеют никакого значения[794].

Апостол преследовал высокую цель – проповедь креста. Раздоры и конкуренция присущи той жизни, которую христиане оставляют позади. В контексте проповеди Креста и раскрывается судебная тематика. Для исследования темы Суда Божия представляют интерес следующие из этого блока послания два отрывка:

1) 3:10-15 – Суд Божий по делам;

2) 4:1-5 – Суд Божий по сердечным намерениям.

4.1.2. Суд Божий по делам (1 Кор. 3:10-17)

При рассмотрении отрывка 1 Кор. 3:10-17 следует обратить внимание на использование терминов δοκιμάζω в 3:13: «ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται, ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει· ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, καὶ ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ [αὐτὸ] δοκιμάσει» («каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть»); μισθός в 3:14: «εἴ τινος τὸ ἔργον μενεῖ ὃ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμψεται» («У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду»); ζημιόω и фразы «ὡς διὰ πυρός» в 3:15: «εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός» («А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня»).

В 1 Кор. 3:11-12 приводится сравнение двух групп материалов, которые символизируют разную степень совершенства дела проповедников: а) огнеупорные, качественные и дорогие (золото, серебро, драгоценные камни[795]) – символ правильного устроения дела, которое будет иметь непреложный результат; б) материалы, легко подвергающиеся огню,

---

794 *Fee G.* The First Epistle to the Corinthians. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. P. 163-164.

795 В Ветхом Завете драгоценные камни обозначают мудрость, разум, рассудительность (Прит. 3:13; 17:5), «уста разумные» (Прит. 20:15), также драгоценным называется камень краеугольный (Ис. 28:16, см. также 1 Пет. 2:4); в книге пророка Иеремии пророку повелевается извлечь драгоценное из ничтожного, а также быть устами Божьими (Иер. 15:19).

недорогие (дерево, сено и солома[796]) – символ дел, результат которых не сохранится. В данном случае огонь является символом Суда и имеет эсхатологическое значение. метафора испытания или очищения веществ огнем встречается в Ветхом Завете (Притч. 27:21; Ис. 47:14; Зах. 13:9). В свою очередь материалы указывают символически на дела, которые являются основанием для Суда. В контексте самого послания метафора строения[797] используется для указания тех дел, которые осуществлялись в рамках коринфской общины (1 Кор. 3:9; 4:1-2)[798].

Отдельно возникает вопрос о том, являются ли названия материалов символом некоторой данности конкретному человеку, либо они, безусловно, указывают на характер его деятельности, результат которой проверяется огнем, т.е. Божественным Судом. В этом отношении в послании остается некоторая недосказанность, которая предполагает тайну Божественного Суда.

В 1 Кор. 3:10 используется термин χάρις («благодать»), для обозначения даров Святого Духа, которые способствуют созданию христианских общин в языческих городах[799], и делают самого апостола трудолюбивым и верным[800] в контексте его служения в Коринфе. Бог действует через апостола. В этой связи «материалы» могут пониматься как некая данность. Однако дальше апостол характеризует свое служение, называя себя мудрым строителем (ἀρχιτέκτων[801]), что отличает его от использующих «некачественный материал[802]. Преподобный Ефрем Сирин

---

796 «Солома» в Ветхом Завете является образом грешников, которые подвергаются огню Божьего Суда. Соломой называются враги псалмопевца (Пс. 83:13); иудейский народ, отступающий от Бога (Ис. 5:24); Моав, над которым также совершается суд Божий (Ис. 25:10); Израиль со своими ложными рассуждениями, которые можно интерпретировать как самообман (Ис. 47:14); языческие народы, которые были врагами иудеям (Наум. 1:10; Авд. 1:18); также данный образ используется в проповеди Иоанна Крестителя (Мф. 3:12).

797 Метафора строения была распространена для обозначения духовного роста и просветления как в эллинистической, так и в мистическом теологии Филона.

798 В иудейской литературе храм был метафорой Божьего народа 1QS 8.5-9; 9.6; CD 3.19A; 2.10, 13B.

799 *Fee G.* The First Epistle to the Corinthians. P. 137.

800 *Hodge C.* An exposition of the First Epistle to the Corinthians. California: Ephesians Four Group, 2000. P. 54.

801 Руководитель, который устанавливает цель и несет ответственность за все дело (Тисельтон Э. 1 Коринфянам. Черкассы, Коллоквиум, 2017. С. 137).

802 *Fee G.* The First Epistle to the Corinthians. P. 138.

«мудрым строителем» называет Святого Духа[803], в свете чего апостол Павел воспринимается как соработник Духа. Основание – Сам Христос (3:11), закладывать основание – значит проповедовать Евангелие в определенном месте[804].

Настоящее время глагола ἐποικοδομέω («строить») в 11-12 ст. указывает на продолжающееся действие, которое связано с обращением в веру язычников, а также в дальнейшем их пастырском руководстве и обучении в вере. Прилагательное ἀλλός «другое (основание)» предполагает опасность для проповеди Евангелия как ложное учение, основанное не на Христе, а на мудрости человеческой[805], ведущей к неспособности «разуметь высшие предметы»[806].

Основание закладывается (1 Кор. 3:11) либо Евангелием[807], либо самим ап. Павлом[808], что не противоречит друг другу: «Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение» (1 Кор. 3:9). В этой связи проповедник несет ответственность за реализацию той данности, которую дает ему Бог для созидания «здания», т.е. Церкви. Поэтому основанием для Суда является степень вовлеченности проповедника в соработничество с Богом, которая и метафорически определяется разными видами строительных материалов. В свою очередь сама община также оказывается ответственно в том, насколько готова верить во Христа, ведь ап. Павел лишь создает условия для подвига, которые должен проявляться в добродетельной жизни. В таком ключе этот раздел рассматривает блаженный Феодорит, усматривая под огнеупорными материалами добродетели членов общины, а под горящими материалами – пороки[809]. Степень подвига веры определяет дальнейший Суд над отельными членами общины. В последующем некоторая недосказанность о возможности

---

803 *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 7. С. 64.
804 *Bruce F. F.* 1 and 2 Corinthians. Grand Rapids: Eerdmans, 1971. P. 42.
805 *Fee G.* The First Epistle to the Corinthians. P. 138-139.
806 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 80.
807 *Fee G.* The First Epistle to the Corinthians. P. 139.
808 *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. М.: Правило веры, 2006. С. 177.
809 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. Москва: Паломник, 2003. С. 226-227

самого человека судить о себе (1 Кор. 4:5) в свою очередь также предполагает работу веры со стороны общины.

Как пишет свт. Феофан Затворник: «Дело домостроителя – хорошо устроять вверенное ему, не называть своим принадлежащего Господу, а напротив, свое приписывать Господу»[810], тогда он получает награду μισθός, «не по окончанию дела, а по труду… кто при правой вере ведет худую жизнь, того вера не защитит от наказания, когда дело будет гореть»[811]. В 1 Кор. 3:13 подразумевается эсхатологический суд: «огонь, испытатель великого дня»[812], на что также указывает термин ἡμέρα[813]. Ап. Павел предвидит наступление дня (ср.: 1 Кор. 1:7-8; 5:5), когда обнаружится истинная природа дел любого христианина, и каждый сможет ее увидеть, потому что в огне открывается. *Хотя ап.* Павел использует апокалиптическое описание Судного дня, его основной акцент делается на моменте откровения. Слово *«ἔργον»* в этом стихе обозначает «здание», оно открывается огнем, т.е. открывает себя, из каких «материалов» оно «построено». Огонь (πῦρ) является средством эсхатологической проверки качества или чистоты материалов[814]. Сочетание слов πῦρ и ἀποκαλύπτω наблюдается также в 2 Фес. 1:7-8. Огонь понимается как средство испытания, а не наказания[815]. Преподобный Максим Исповедник под огнем понимает Духа, который постоянно обнаруживает дела, для их субъектов; и согрешающие распознают свои дела под этим огнем и имеют возможность покаяться[816]; этот комментарий выделяет увещевательную функцию.

В 1 Кор. 3:14 результатом пройденного испытания огнем является награда. Тема «награды» восходит к стиху 1 Кор. 3:8 и предполагает, что за

---

810 *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. С. 206.
811 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 85.
812 *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 64.
813 *Fitzmyer J. A.* First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven: Yale University, 2008. P. 207; *Fee G.* The First Epistle to the Corinthians. P. 152.
814 ср. Откр 3:18; Ис. 31:9; 43:2; 66:15-16; Соф. 1:18; Мал. 3:2-3, 19; Ис. 66:15-16; Иоиль 3:3; Сир. 2:5; Зах. 13:9.
815 *Fitzmyer J. A.* First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. P. 207. Ср. Завет Авраама, 55. В эсхатологическом ключе понимает 1 Кор. 3:13 свт. Феофан Затворник. С. 184.
816 *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения. Вопрос 159. Москва, 2010. С. 173. См. *Collins R. P.* 153.

соответствующий труд будет дано соответствующее «вознаграждение»[817]. Есть некоторая конфронтация между идеей воздаяния по делам и идеей благодати; однако сама награда также является даром, поскольку проповедник не может строить вне своего содействия Богу.

В 1 Кор. 3:15, который является сложным для толкования, говорится о противоположном результате Суда («εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται[818], αὐτὸς δὲ σωθήσεται[819], οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός»[820]).

Разные варианты русских переводов данного стиха предполагают возможность спасения самого человека при гибели его дела в огне[821]

В истории экзегетики есть две группы толкования на этот стих:

1) дело сгорит, не выдержав испытания, однако сам проповедник спасется, как бы из дома, охваченного пламенем, поскольку основанием любого дела является Христос (блаженный Августин Иппонский[822], блаженный Феодорит Кирский[823], Амвросиаст[824], преподобный Максим Исповедник[825]; свт. Феофан Затворник[826], который сравнивает спасение беспечных строителей со спасением погорельцев, архиепископ Никанор

---

817 *Fee G.* The First Epistle to the Corinthians. P. 152.

818 Будущее время, пассивный залог от глагола ζημιόω; в контексте Священного Писания употребляется для обозначения наложения штрафа (Исх. 21:22; Втор. 22:19; Ездр. 7:26); наказания грешника (Прит. 19:19; 21:11); ущерба, нанесенного праведнику со стороны нечестивых (Прит. 17:26); готовности все потерять ради Христа (2 Кор. 7:9; Флп. 3:7).

819 Глагол σωθήσεται, образованный от глагола σώζω со значениями «спасать», «беречь», «уводить», «сохранять», «помнить» в Священном Писании чаще всего содержит в себе идею сохранения или спасения: Пс. 33:16; Прит. 28:26; Иов. 27:8; Ис. 1:27; 49:25; Иер. 23:6; Дан. 12:1; Мф. 10:22; Лк. 8:50; Ин. 10:9; 11:12; Рим. 9:27; 11:26; 1 Тим. 2:15.

820 Синод. пер.: «А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но та́к, как бы из огня».

821 Пер. еп. Кассиана (Безобразова): «если чье дело будет сожжено, он потерпит ущерб, сам же будет спасён, но так, как бы сквозь огонь»; перевод В. Н. Кузнецовой: «а чья сгорит в огне, тот понесет ущерб. Правда, сам он будет спасен, как человек, которого вытащили из пламени»; пер. А. Десницкого: «а чей труд сгорит, тот потерпит урон, но сам он спасется, как бывает на пожаре»; пер. А. Винокурова: «если кого дело будет сожжено, потерпит убыток, сам же будет спасён, так же как через огонь»; пер. М. П. Кулакова: «если же будет сожжено то, над чем он трудился; сам же хотя и спасется, но не иначе, как тот, кто выхвачен прямо из пламени».

822 *Августин Иппонский, блж.* Энхиридион к Лаврентию или о вере, надежде и любви. Москва: Сибирская благозвонница, 2017. С. 117-119.

823 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 226-227.

824 Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет VII. Первое и второе послания апостола Павла к Коринфянам. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 48.

825 *Максим Исповедник, прп.* Вопрос 159 // Вопросы и недоумения. М., 2010. С. 173.

826 *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. С. 185.

(Каменский)[827], святитель Лука Крымский[828], священник Павел Флоренский[829], архимандрит Ианнуарий (Ивлиев)[830], а также большинство западных комментаторов[831]; Дж. Физмайер противопоставляя 15 ст. и 14 ст., говорит о лишении награды проповедника, дело которого не выдерживает испытания[832], критикуя вместе с другими современными комментаторами идею об очищающем огне, которая присутствует в комментариях западных церковных писателей[833]; в этой связи уместно значение фразы διὰ πυρός как «из огня»[834];

2) в отрывке говорится о вечной гибели проповедников, которые строили из «некачественных материалов» (святитель Иоанн Златоуст[835], преподобный Ефрем Сирин, блаженный Феофилакт Болгарский[836], святитель Марк Ефесский[837]); в контексте комментария свт. Иоанна Златоуста глагол «спасаться» (σώζειν[838]) означает сохранение человека в состоянии погибели; т.е., дела беспечных строителей погибнут, а сами строители не смогут погибнуть, но сохранятся в огне в вечном мучении; фраза διὰ πυρός понималась как сохранение в огне: «он сам не погибнет так, как дела, не обратится в ничто, но останется в огне. Это апостол и называет спасением; потому не просто сказал: спасется, а прибавил: как бы из огня… он выражает

827 Толковый Апостол. Часть 2. Объяснение первых семи посланий святаго апостола Павла / сост. еп. Никанор (Каменский). Санкт-Петербург, 1904. С. 162.

828 *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Будьте живыми камнями здания своей жизни // Свт. Лука (Войно-Ясенецкий). Евангельское злато. Москва: Приход храма Святого Духа сошествия на Лазаревском кладбище, 2011. С. 216-217.

829 *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского. Москва: Лепта, 2002.

830 Апостол / Русский перевод и комментарии архим. Ианнуария (Ивлиева). Огненное испытание. В Неделю 9-ю по Пятидесятнице. Санкт-Петербург: Феодоровский собор, 2020. С. 92-93.

831 Например, *Fee G.* The First Epistle to the Corinthians. P. 156: «человек, упорствующий в своем нынешнем пути «мирской мудрости», находится в серьезной опасности и что он «будет вытащен из своей груды обломков дома в самый последний момент».

832 *Fitzmyer J. A.* First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. P. 209.

833 Например, Григорий Великий, свт. Диалоги 4.41.5. SC 265.150.

834 *Розанов Н. П.* Толкование послания к Коринфянам // Толковая Библия. Т. 11. Стокгольм, 1987. С. 29.

835 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 88.

836 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 166.

837 *Марк Ефесский, свт.* Слово первое. Опровержение латинских глав относительно очистительного огня // Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и флорентийская уния. Москва: Посад, 1994. С. 64. *«…выражение, что грешник «спасается якоже огнем» означает, что он пребудет мучимый в огне и не уничтожится вместе со своими злыми делами и душевным злым устроением».*

838 В тексте используется форма будущего времени пассивного залога σωθήσεται.

не что иное, как продолжение наказания, и как бы так говорит: сам же будет мучиться непрестанно»[839].

Учитывая значения глагола σώζειν в Священном Писании, можно сказать, что он не используется практически в отрицательном контексте. Предлог διά в сочетании с πυρός со значениями «через», «из», следует понимать «как тот, кто благополучно прорывается через пламя, но несет на себе отпечаток огня»[840]. В таком сочетании слова πῦρ с предлогом διά (либо ἐκ) встречается в следующих местах: Ам. 4:11[841]; Иез. 15:7; Зах. 3:2; Зах. 12:6; 13:9[842]; Ис. 43:2[843]; Пс. 65:12; 1 Пет. 1:7[844]; Иуд. 1:23[845] – где фраза указывает на опасность, от которой человек спасается милостью Божией[846] и практически нигде не подразумевается окончательная гибель человека. В местах Священного Писания, где огонь указывает на Суд Божий, предполагающий вечное наказание (см. Пс. 21:9; Пс. 67:3; Прит. 25:22 ср. Рим. 12:20; Ис. 47:14; Иер. 6:29; Иез. 5:4; Иоил. 2:5; Иез. 5:4; Мф. 13:42; Евр. 10:27), πῦρ в род. падеже используется в сочетании с предлогами ἀπό или εἰς.

Следовательно, выражение διὰ πυρός «через огонь» нельзя перевести так же, как выражение ἐν πυρί «в огне». В первом случае предполагается временное пребывание в огне и дальнейшее из него избавление, во втором случае – продолжительное нахождение в огне, что действительно исключает возможность спасения.

Подытоживая раздел, следует сказать, что ап. Павел раскрывает тему Суда Божия с помощью метафорического языка. Объектом Суда Божия являются как проповедники (на них в большей степени сосредоточено

---

839 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 88.

840 *Роджерс К.* Новый лингвистический и экзегетический ключ Нового Завета. С. 565.

841 «Производил Я среди вас разрушения, как разрушил Бог Содом и Гоморру, и вы были выхвачены, как головня из огня (ἐκ πυρός) – и при всем том вы не обратились ко Мне, говорит Господь».

842 «И введу эту третью часть в огонь (διὰ πυρὸς) и расплавлю их, как плавят серебро, и очищу их, как очищают золото: они будут призывать имя Мое, и Я услышу их и скажу: "это Мой народ", и они скажут: "Господь – Бог мой!"».

843 «Будешь ли переходить через воды, Я с тобою, – через реки ли, они не потопят тебя; пойдешь ли через огонь (διὰ πυρός), не обожжешься, и пламя не опалит тебя».

844 «дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем (διὰ πυρὸς) испытываемого золота, к похвале и чести и славе в явление Иисуса Христа».

845 «а других страхом спасайте, исторгая из огня (σῴζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες), обличайте же со страхом, гнушаясь даже одеждою, которая осквернена плотью».

846 За исключением 2 Пар. 28:3: Ахаз проводил сыновей своих через огонь (διὰ πυρὸς), почитая культ Ваала.

внимание), так и те, кому проповедь Креста открывается. Основанием для Суда над проповедниками является степень их вовлеченности в дело проповеди и степень содействия Святому Духу, а также их вероучительная позиция; в отношении аудитории основанием для Суда можно назвать степень готовности нести подвиг веры, который может проявляться в добродетелях или пороках. В этой связи в комментариях различного рода материалы относятся в первую очередь к созидательной деятельности проповедников, однако также могут относиться к реакции слушателей на практике (блж. Феодорит Кирский). Огонь используется в качестве символа Суда Божия, испытывающего дело. Субъектом испытания δοκιμάζω является Бог, а не человека, как в других местах послания, где этот глагол используется в значении самоиспытания. Результатом Суда является либо награда, которая имеет вечное значение, либо «урон», который терпит проповедник, дело которого сгорает, но сам он спасается. Испытание может носиться как временное значение, так и эсхатологическое. В целом тема Суда Божия в рассмотренном отрывке оставляет большое место надежде для всех и содержит в себе мотив снисхождения, с условием, если в качестве основания деятельности будет являться Христос.

4.1.3. Идея Божественного воздаяния по делам (Рим. 2:6) в соотнесении с идеей Суда Божия по сердечным намерениям (1 Кор. 4:1-5)

Отрывок послания к Римлянам, содержащий идею воздаяния Божия по делам (Рим. 2:6), является центральным в разделе послания (Рим. 1:18 – 3:20), в котором раскрывается тема Суда Божия над языческими народами, иудеями и христианами. В некоторых комментариях[847] раздел послания делится на три основные части: 1) Рим. 1:18-32 – изображение грехов и пороков открытых грешников, языческого происхождения, и Божественного

[847] *Bruce F. F.* The Epistle of Paul to the Romans. An Introduction and Commentary. Revised edition. The Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1985; *Barrett C. K.* Black's New Testament commentary: The Epistle to the Romans. Peabody M. A: Hendrickson Publishers, 1991; *Murray J.* The Epistle to the Romans: the english text with introduction, exposition and notes: in two volumes. Michigan: Wm. B. Eerdmans publishing Co., 1982.

Суда над ними; 2) Рим. 2:1-16 – изображение людей, которые стараются в своем поведении показать себя высоконравственными людьми, надеясь получить благоприятное решение Божественного Суда по отношению к ним, при этом, однако, резко осуждая открытых грешников; апостол Павел в этом отрывке излагает закон Божественного Суда и его неотвратимости для каждого человека; 3) Рим. 2:17 – 3:8 – изображение людей, считающих себя с самого начала обладающими праведностью по той причине, что они обладают Законом и являются потомками Авраама и членами богоизбранного народа, вследствие чего, по их мнению, они уже достойны Божественного вознаграждения. В Рим. 3:9-20 апостол Павел делает заключение, что никто из людей не имеет истинной праведности, праведным является Бог, Который будет судить все человечество. Аргументация апостола Павла выстраивается в выразительном стиле диатрибы с элементами обличительной речи. К этому жанру часто прибегали древние философы, опровергая возможные доводы и возражения воображаемого оппонента, позиция которого заведомо представляется неверной[848]. Этот стиль носил скорее поучительный или увещевательный характер. Стиль диатрибы и обличительной речи является особенностью послания к Римлянам и используется ап. Павлом для усиления аргументации. Главы 1-3 главы послания, вероятно, были написаны под влиянием личных переживаний апостола[849]. Исходя из этого, некоторые комментаторы считают, что речь апостола Павла в разделе 1:18 – 3:20 является частью опыта апостола в дискуссиях с иудеями и христианами из иудеев[850]. В Рим. 3:8, например, апостол Павел демонстрирует свою информированной о клевете на него и его учение.

---

[848] Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч 2. Новый Завет. / К. Кинер. СПб.: Мирт, 2007. С. 357.

[849] *Gathercole S. J.* A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2:14-15. // Journal for the Study of the New Testament. 2002. № 85. P. 108.

[850] *Sanday W.* A critical and exegetical commentary on the Epistle of the Romans / W. Sanday, W. & A. C. Headlam. New York: C. Scribner's sons, 1897. P. 69. В Рим. 3:1-8 апостол, вероятно, отвечает на возражения, с которыми он сталкивался в синагогах (*Schreiner T. R.* Romans. Grand Rapids: Baker Books, 1998. P. 153. См. также: *Jewett R. A.* Romans: A commentary. Hermeneia a critical and historical commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2006. P. 252.

Божественный Суд в Рим. 1:18-32 и в 2:1-29 рассматривается как обвинение против язычников и иудеев. Обвинение заключается в отрывке Рим. 3:9-20. Многие комментаторы считают, что проповедь апостола и написание послание проходила в условиях частых споров между христианами из иудеев и из язычников. Значение этих споров трудно переоценить. Из отрывка Рим. 1:9-15 видно, что апостол пишет послание в ожидании своего прихода в Рим, объясняя причины своей задержки. Но само послание, по мнению исследователей, не дает точной информации о целях его написания[851]. Исследователи рассматривают это послание как подготовку к миссии в Испании, которое написано с целью опровергнуть «ложные слухи» о том, что он отверг закон и свой собственный народ. Это опровержение необходимо было для получения полной поддержки римской общины[852]. Ф. Уотсон выделяет две цели послания: во-первых, отделить себя от евреев нехристиан; во-вторых, защитить евреев, принявших христианскую веру[853], в свете чего Рим. 3 основана на антитезе между законом и верой, которая является объединяющим фактором христиан из евреев и из язычников[854]. Кроме того, евреи не могут рассуждать о своих преимуществах, поскольку они, как и язычники, находятся под грехом. Гертер подчеркивает риторический характер Рим. 1-3, видя в этих главах защиту апостолом Павлом собственной проповеди и апологию Бога, Который представлен апостолом как беспристрастный Судья для иудеев и язычников[855]. Одинаковый статус евреев и язычников описывается в Рим. 2:6-11 и подчеркивается в Рим. 3:9, где апостол настаивает, что все «под грехом».

Во второй главе послания к Римлянам содержится одно из самых полных описаний последнего Суда во всем Писании. В западной библеистике

---

851 *Gaertner D. C.* The Righteousness of God in light of the theocentric message of Romans. The Southern Baptist Theological Seminary, 1986. P. 120.
852 *Jewett R. A.* Romans. P. 12.
853 *Watson F.* Paul, Judaism and the Gentiles. A sociological approach. P. 123.
854 См.: Ibid. P. 124.
855 *Gaertner D.C.* The Righteousness of God. P. 134.

существует много дискуссий и мнений относительно толкования этой главы. Вопросы вызывает описание язычников, которые соблюдают закон и получают награду на Суде (2:15; 26), что контрастирует с описанием их пороков в Рим. 1:18-32, и с дальнейшим описанием Суда Божия, которому подлежат все, и евреи, и язычники.

В отрывке Рим. 2:1-11 раскрывается закон Суда Божия для всех людей: иудеев и язычников. Апостол Павел использует стиль диатрибы, к которому прибегали философы[856]. Диатриба является инструментом риторики. Ораторы обычно строили свою речь на основе силлогизмов, которые включают в себя большую посылку (2:1), малую посылку (2:2) и заключение (2:3). В отличие от философских систем в Священном Писании грех рассматривается как нарушение воли Божией, как восстание против Бога. Уитерингтон видит использование диатриб в Рим. 2:1-6; 17-24; 3:1-9[857].

В рассматриваемом отрывке апостол Павел обращается к людям, которые обличали то же, что и апостол Павел, но впадали в те же самые грехи, которые обличали. У Бога нет лицеприятия, поэтому вечная жизнь или наказание последуют по делам людей, сначала иудеям, которые будут судиться по Закону, затем язычникам, которые будут судиться по естественному (природному) закону, закону совести, написанному в сердцах каждого человека.

В диалоге в Рим. 2:1-16 используется риторический прием[858], чтобы подчеркнуть остроту обличения тех, кто, считая себя свободным от Божественного Суда, осуждает других[859], – он будет осужден за жестокость и нераскаянность сердца. Апостол Павел хочет искоренить представления о религиозных и этнических различиях и преимуществах перед Божественным Судом[860], подчеркивая беспристрастность Божественного Суда, которая

856 Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч 2. Новый Завет. / К. Кинер. С. 356.
857 См.: *Witherington B.* Paul's letter to the Romans: A socio-rhetorical commentary. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2004. P. 75-76.
858 *Stowers S. K.* The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans. Chico: Sc Hodge C. lars Press, 1981. P. 76-77.
859 *Jewett R. A.* Romans. P. 26.
860 *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 152.

является «краеугольным камнем» обличения апостола Павла еврейского законничества[861].

Данный отрывок следует после изображения пороков язычников и возвещения Суда над ними в Рим. 1:32. Начинается этот отрывок словом διό (следовательно), которое относится к предыдущему разделу (1:18-32) и может означать, что человек, к которому обращаются в 2:1, причастен к греховности всего человечества.

Центральным отрывком рассматриваемого раздела является Рим. 2:6-11, в котором описаны действия Суда Божия и воздаяние согласно человеческим делам[862]. Апостол говорит о воздаянии и о Суде как о синонимах. Тему Суда Божия апостол объясняет согласно иудейскому учении о божественном вознаграждении: ὅς αποδώσει έκάστω κατά τά έργα αυτου. Исследователи полагают, что в этом месте апостол Павел использует Прит. 24:12 или Пс. 62:12, для того чтобы показать беспристрастный характер эсхатологического Суда, не на основании статуса человека, принадлежащего к народу, который в прошлом заключил завет с Богом, а на основании личного отношения человека к Богу[863]. В следующих стихах 2:12-16 мысль, выраженная в 2:1-11, получает свое развитие. Фраза «нет лицеприятия у Бога» (οὐ γάρ ἐστιν προσωπολημψία παρὰ τῶ θεῶ) является характерной для апостола Павла[864]. Божья справедливость проявляется не

---

861 Ibid. P. 149.

862 В построении этого отрывка исследователи видят хиазм (т.е. обратный параллелизм – стилистический прием, свойственный древней литературе), в котором наружное кольцо (6 ст. и 11 ст.) формулирует принцип, по которому Бог совершает свой эсхатологический суд; среднее кольцо (ст. 7 и ст. 10) утверждает, что Бог даст жизнь (ζωὴναἰώνιον) тем, кто ищут добра; внутреннее кольцо (ст. 8 и ст. 9) утверждает, что гнев и ярость (ὀργὴ καὶ θυμὸς), скорби и бедствия (θλίψις καὶ στενοχωρία) ждут грешника. По мнению некоторых исследователей, в Рим. 2:1-16 акцент более всего ставится на отрицательной составляющей Суда Божьего. В качестве аргумента они приводят хиазм (2:7-10), центральным повествованием которого является отрицательное воздаяние (*Jewett R.* Romans. P. 194. См. также: *Cranfield C. E. B.* A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans. London; New York: T&T Clark International, 2004. P. 152–153). Однако Д. Му не согласен с такой интерпретацией, считая наиболее важным в хиазме то, что находится в начале и конце отрывка (*Moo D. J.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids (MI): Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1996. P. 136).

863 *Lamp J. S.* Paul, the Law, Jews, and Gentiles: a contextual and exegetical reading of Romans 2:12-16. // JETS. 1999. № 42 (1). P. 39.

864 Подобной фразой заканчиваются отрывки в других посланиях: Еф. 6:9 (Христианская семья: Еф. 5:21 – 6:9) (καὶ προσωπολημψία οὐκ ἔστιν παρ’ αὐτω); Кол. 3:25 (Об обязанностях слуг и господ: Кол. 3:22-25) (ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίσεται ὅ ἠδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωπολημψία – (у Него) нет лицеприятия).

только в верности его завету с Израилем, но и в том, что он производит суд над нечестивыми, которые не хотят признавать его[865].

В Рим. 2:6 («ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ»[866]) ключевой судебный термин слово ἀποδίδωμι[867] в сочетании с относительным местоимением ὅς в 2:6 соотносится с θεός в 2:5. Божественное действие ἀποδίδωμι, управляет последующими стихами 2:7-10[868]. В Рим. 2:11 («οὐ γάρ ἐστιν προσωπολημψία παρὰ τῷ θεῷ») провозглашается основополагающий принцип Божественного Суда, выражаемый фразой οὐ γάρ ἐστιν προσωπολημψία со значением «без пристрастия». Словом γάρ обозначается основание всего, что говорится ранее в отрывке Рим. 2:6-10. В соответствии с беспристрастием Бог судит людей на одном и том же основании, на их делах. Иудей не награждается только тем, что он является иудеем, но награждается в том случае, если исполнит предписанные законом заповеди; также и язычник не осуждается за то, что не принадлежит к избранному народу, а только, если не окажется верным присущему всякой человеческой природе закону совести. В этом заключается основание универсальности Последнего Суда. Значение справедливого суда признавали все, а беспристрастность Бога была одной из наиболее важных доктрин иудаизма и имеет отголосок в Ветхом Завете (2 Пар. 19:7; Сир. 35:12-13).

Нелицеприятный характер Божественного Суда подразумевает не одинаковый его результат для каждого человека, а то, что окончательный Суд будет совершен в соответствии с делами каждого человека. В частности,

---

865 *Хейз Р.* Отголоски Писания в посланиях Павла / пер. с англ. Л. Колкер. Черкассы, 2011. С. 65.

866 Здесь аллюзия на Втор. 9-10; 29-30. Рим. 2:6 перекликается также с ветхозаветным текстом Пс. 61:13 (по LXX): «σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ» и Прит. 24:12: «ὃς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ καταὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ». Форма будущего времени глагола служит отражением формы, употребленной в тексте псалма. Форма третьего лица и конструкция с относительным придаточным предложением отражает текст Притчей. В более широком контексте псалом содержит утверждение Божьей милости как источника надежды и спасения, изображает образ Бога, с которым согласен апостол Павел, когда он заостряет внимание на темах благости и долготерпения Божьего (Рим. 2:4). Однако текст Притчей, особенно в варианте LXX, высвечивает тему суда всеведущего Бога.

867 «Воздавать», «награждать», «наказывать».

868 Тема воздаяния по делам встречается также во многих местах Ветхого Завета и межзаветной литературы: 2 Пар. 6:23; Иов 34:11; Пс. 28: 4; 62:12; Притч 24:12; Еккл. 12:14; Иер. 17:10; Иез. 18:20; Ос. 12: 2; 1 Енох. 41: 1-2; Псалмы Соломона 2:16; 17: 8; 4 Ездра. 7:35; 8:33; 2 Варух. 14:12

Бог не будет отдавать предпочтение евреям перед язычниками, Он будет судить беспристрастно и в соответствии с делами.

В контексте стиха Рим. 2:16 («ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ»), связанного с предыдущими стихами (Рим. 2:5 «день гнева», Рим. 2:13: «исполнители закона оправданы будут», Рим. 2:14-15 – о свидетельстве совести), учитывая фразу «ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς», можно сказать, что в Рим. 2:6 ап. Павел указывает на Последний Суд, когда живые и мертвые будут стоять перед Судом, хотя у апостола Павла понятие Последнего Суда может смешиваться с понятием Суда, являемого в человеческой истории. Однако контекст отрывка требует понимания именно в смысле будущего времени.

Суд Божий будет учитывать не только внешние дела, но и внутреннее свидетельство совести людей, внутренние дела сердца (τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων[869]), что отличает этот Суд от юридических представлений о Божественном Суде, которые были распространены в христианских общинах (ср. 1 Кор. 4:4-5). При этом Суд состоится в соответствии с Евангелием апостола, т.е. Евангелия, которое он проповедует. Эту фразу можно понимать как проповедь апостола Павла о Суде Божьем, т.е. как учение апостола о Суде[870], так и в том смысле, что Евангелие будет самим законом, по которому Бог будет судить людей[871], либо в соответствии с Евангелием Бог будет судить тайные дела людей, насколько они соответствуют Евангелию[872]. Святитель Феофан в своем комментарии, принимал все варианты толкования этой фразы[873].

---

869 Фраза: «тайные дела людей» (по Синод. переводу), «сокровенное людей» (еп. Кассиан (Безобразов)), – указывает на внутренние мотивы, намерения и тайные дела людей.

870 См.: *Fitzmyer J. A.* Romans. New Haven; London: Yale University Press, 2008. P. 312. См. также: *Hodge C.* Romans. Wheaton: Crossway Books, 1993. (Рим. 2:16); *Sanday W.* Romans. P. 62; *Cranfield C. E. B.* Romans. P. 163; *Morris L.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids (MI): W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988. P. 129; *Murray J.* The Epistle to the Romans: the english text with introduction, exposition and notes: in two volumes. Michigan: Wm. B. Eerdmans publishing Co., 1982. P. 77; *Moo D. J.* Romans. P. 155; *Hendriksen W.* Exposition of Paul's Epistle to the Romans. Grand Rapids (MI): Baker Book House, 2001. P. 96.

871 *Dunn J. D. G.* Romans 1-8. P. 106-107.

872 *Barrett C. K.* Romans. P. 51.

873 См.: *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Римлянам (главы 1-8). С. 215-218.

В Рим. 2:7 («τοῖς μὲν καθ᾽ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον») говорится о положительном воздаянии. Основание этого воздаяния выражается фразой ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ[874]. Цель человека, выраженная словами «слава», «честь» и «нетление» находится за пределами земного существования; к этой цели стремятся все праведники. Эти три слова характеризуют качество жизни христианина в будущем веке[875]. Состояние человека в будущем веке станет славным и почетным, внимание же его будет занято созерцанием Бога[876]. Эти три слова обозначают небесные блага, которые в Мф. 6:33 обозначаются Царством Божьим; в Кол. 3:1 апостол побуждает искать горнего, где Христос сидит одесную Бога.

В Ветхом Завете словом «слава» обозначается проявление Самого Бога», слово «честь» относится к утверждению Бога; оба слова обозначают величие Бога. Как в Ветхом Завете[877], так и особенно в Новом Завете словами «слава» и «честь» обозначается также качество жизни святых людей, окончательное блаженство, которое основано на божественной святости и власти. Вечный характер этих свойств жизни верующих определяется словом ἀφθαρσία, которое в настоящем времени также может указывать на надежду на воскресение[878].

Положительное воздаяние в Рим. 2:7 выражается фразой ζωὴν αἰώνιον. Фраза «вечная жизнь» используется в послании три раза. Помимо описания награды на Последнем Суде, «вечная жизнь» будет в результате оправдания через Иисуса Христа (5:21), а также в результате свободы от греха, в качестве свободного дара Божия (6:22). Тема воскресения поднимается апостолом в Рим. 6, где говорится о том, что, кто крестится во имя Христа Иисуса,

---

874 слово ὑπομονή – «настойчивость», «упорство», – означает постоянство человека в добрых делах (ἔργου ἀγαθοῦ), а также глаголом ζητέω – «искать», «стремиться», «добиваться», «думать», т.е. стремиться к цели, которая выражается словами δόξα – «слава»; τιμή – «честь», «уважение»; ἀφθαρσία – «бессмертие», «нетление». Слово ζητέω по смыслу тесно связано со словом ὑπομονή, которые вместе указывают на нравственные усилия человека.

875 *Fitzmyer J. A.* Romans. P. 302.

876 *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Римлянам (главы 1-8). С. 191.

877 Быт. 41:41-43; Числ. 27:18-20; Пс. 8:6 по LXX; Прит. 21:21; Прит.25:27; Ис. 22:24.

878 См.: *Cranfield C. E. B.* Romans. P. 147.

умерев, будут восстановлены с Ним. «Дух жизни», живущий с верующими, является гарантией будущего воскресения во Христе (Рим. 8).

В Рим. 2:8 («τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ ὀργὴ καὶ θυμός») говорится об отрицательном воздаянии и его основаниях. Основанием является сознательное непослушание истине[879] и сознательное подчинение неправде (ἀδικίᾳ). Слово ἀληθεία может означать как истину, которой определяется вера, так и истину, которой определяется добрая жизнь[880]. Однако противление этой истине, скорее, означает противление доброй жизни. Преступление людей совершается не от необходимости, а от произвола[881]. Предлог ἐξ указывает на причину такого поведения[882] или на характеристику людей[883]. Мотив или характеристика такого поведения выражается словом ἐριθεία[884]. Слово ἐριθεία выражает сознательную оппозиционность Богу и Царству Небесному.

Отрицательное воздаяние описывается как гнев (οργή) и ярость (θυμός). Наказание гневом соответствует гневу Божию, который раскрывается против идолопоклонства язычников в 1:18-32. Слово ярость является синонимом слова «гнев». Эти два слова встречаются очень часто вместе на протяжении всего Ветхого Завета в переводе Септуагинты, где говорится о Суде Божьем[885]. Однако в Новом Завете (за исключением книги Откровения) эти два слова встречаются вместе только в Рим. 2:8 и несут в себе особенный смысл Божественного действия на Суде.

---

879 Глагол ἀπειθέω – «ослушаться», «отказываться подчинятся», в контексте стиха может быть принято значение «отказываться верить»

880 См.: *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Римлянам (главы 1-8). С. 194.

881 См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на послание к Римлянам // Указ. соч. С. 528.

882 *Schreiner T. R.* Romans. P. 113. См. также: *Barrett C. K.* Romans. P. 45; *Morris L.* Romans. P. 118; *Moo D. J.* Romans. P. 137-138; *Dunn J. D. G.* Romans 1-8. P. 86-87.

883 *Fitzmyer J. A.* Romans. P. 302. См. также: *Hodge C.* Romans. (Рим. 2:8); *Cranfield C. E. B.* Romans. P. 148; *Murray J.* Romans. P. 65-66; *Moo D. J.* Romans. P. 137-138.

884 «Раздор», «ссора», «распря», «интрига», «честолюбие», «соперничество», «эгоистическая амбициозность».

885 Исх. 32:12; Чи**сл**. 12: 9; 14:34; 25: 4; 32:14; Втор. 9:19; 13:18; 29:22, 23, 27; 7:26; 1 Цар. 28:18; 2 Цар. 23:26; 2 Пар. 28:11, 13; 29:10; 30: 8; 35:19; 10:14; Пс. 2: 5, 6: 2; 29: 6; 36: 8; 37: 2; 68:25; 77:38, 49; 84: 4; 89: 7, 11; 101: 11; 20:23; 37: 2; Сир. 5: 6; 36: 6; 45:19; 48:10; Ос. 11: 9; 13:11; Мих. 5:14; Иона 3: 9; Наум 1: 6; Соф. 2: 2, 3: 8; Ис. 5:25; 9:18; 10: 5, 25; 13: 9, 13; 30:27, 30; 34: 2; 42:25; 59:19; Иер. 4:26; 7:20; 40: 5; 43: 7; 51: 6; 1:13; Вар. 2:20; 1:12; Плач 2: 3; 4:11; Иез. 5:13; 7: 5; 13:13; 20: 8., 21; 22:31; 23:25; 25:14; Дан. 9:16.

В Рим. 2:9 («θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος») сочетание слов θλῖψις[886] и στενοχωρία[887] («скорбь» и «теснота») говорят уже не о действии Суда, а о его последствиях и переживаниях тех людей, которые будут осуждены[888]. В стихе 2:9 есть аллюзия на Ис. 8:22 – провозглашение суда над народом Израиля за неверие слову обетования[889]. Ап. Павел использует эти образы как описания Божьего эсхатологического суда, явно расширяя масштабы «скорби и тесноты»: теперь скорбь и теснота охватят в равной мере иудеев и эллинов. Таким образом, пророческое возвещение суда над Израилем в устах Павла звучит с новой силой, превращаясь в метафору вселенского суда[890]: ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου[891]. Описание апостолом откровения гнева Божьего метафорически взаимодействует со Второзаконием, где описываются проклятия завета. Эта метафора представляет картину эсхатологического гнева Божия в образах книги Второзакония[892].

В Рим. 2:10 («δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι») описывается результат положительного воздаяния – δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη. Если в Рим. 2:7 праведные люди стремятся к славе и чести как к цели, поставленной Самим Богом, соответствующей человеческой природу, то в Рим. 2:10 «слава» и «честь» выступают как достигнутая цель. Три слова δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη следует понимать как обозначение богатства благодати Божьей[893], которое ожидает верующего человека. Они описывают саму вечную жизнь. Слово

---

886 «Притеснение», «гнет», «скорбь», «мучение», «бедствие».

887 «Теснота», «притеснение»; «тяжелое или трудное положение», «тесные обстоятельства», «невзгоды».

888 В Ветхом Завете эти слова используются для выражения страданий народа на земле, вследствие голода, который являлся результатом Божьего наказания за грехи (Втор. 28:53; Ис. 8:22; 30:6).

889 Израильтяне не искали Господа, а обращались к вызывателям умерших и к чародеям, к шептунам и чревовещателям (Ис. 8:19). Поэтому их постигнет участь, которую Исаия рисует в апокалиптических образах: когда предвозвещенное поражение от меча придет на них, «взглянут вверх, на небеса, и посмотрят вниз, на землю; и вот – смута и тьма, скорбь и теснота (θλῖψις καὶ στενοχώρια), и непроницаемая тьма».

890 *Хейз Р.* Отголоски Писания в посланиях Павла. С. 73.

891 Семитизм, обозначающий живого человека. Слово «душа» в Ветхом Завете часто выступает синонимом слову «человек» (Быт. 9:5; 12:5; Исх. 21:23; 23:29; 1 Цар. 19:11).

892 Там же. С. 73.

893 *Morris L.*Romans. P. 120.

εἰρήνη («мир») обозначает, с одной стороны, идеальный покой и благополучие человека, блаженство в конце времен[894], мир с Богом, т.е. окончательное восстановление отношений с Богом, примирение с Богом, которое по смыслу похоже на понятие спасения[895]; с другой стороны, внутренний опыт человека, его внутреннее субъективное состояние, мир в помыслах[896].

Все эти награды в своей полноте люди получат после воскресения. В первом послании к Коринфянам апостол Павел в связи с воскресением использует понятие ἀφθαρσία. Однако в Рим. 2:10 это слово заменено на εἰρήνη как противопоставление тесноте (στενοχωρία).

Таким образом, воздаяние совершается на основании добрых и злых дел человека: κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Рим. 2:6; ср. 2 Кор. 5:10).

Дж. Данн отмечает, что ход мыслей Рим. 2:5-11 является следствием переработкой апостола Павла Втор. 10:16-17[897]. Таким образом, в отрывке Рим. 2:1-11 можно найти близкое лингвистическое, тематическое и контекстное совмещение с книгами Ветхого Завета, особенно со Второзаконием. Ветхий завет актуализируется для новозаветной христианской общины в Риме, состоящей как из иудеев, так и из язычников, прозелитов и т.д.

Относительно стихов Рим. 2:6-11, в которых говорится о личных делах, по которым каждый человек получил воздаяние, мы не можем согласиться с некоторыми комментаторами[898], которые считают, что эти стихи имеют гипотетическое значение, и ограничивают их местом Рим. 3:20 «...делами Закона не оправдается пред Ним никакая плоть». Как во Второзаконии Бог требовал послушания и праведности (Втор. 10:17), так и в послании к

---

894 См.: *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Римлянам (главы 1-8). С. 198. См. также: *Murray J.* Romans. P. 67; *Moo D. J.* Romans. P. 139; *Hendricksen W.* Romans. P. 94.

895 См.: *Cranfield C. E. B.* Romans. P. 150.

896 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 24-25. См. также: *Morris L.* Romans. P. 120.

897 *Dunn J. D. G.* Romans 1-8. P. 89.

898 *Schreiner T. R.*Romans. P. 114. См. также: *Moo D. J.* Romans. P. 142; *Lenski R. C. H*. The interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans. Columbus, Ohio: Lutheran Book Concern, 1936. P. 147-148.

Римлянам апостол Павел говорит об этом же (Рим. 2:11), т.е. Бог остается нелицеприятным. Условием соблюдения Закона во Второзаконии является вера и эсхатологическое действие благодати (Втор. 30:6): Бог «обрежет сердца». Послание апостола Павла находится в совершенном согласии с Законом (Рим. 3:21). Необходимость дел существует и поныне, но Бог изменил природу своего народа. Постоянство в доброделании (7 ст.) должно быть обусловлено не стремлением к совершенству как к самоцели, а стремлением к совершенству ради Бога.

Об этом апостол Павел пишет также и в: «ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить (соответственно тому), что он делал, живя в теле, доброе или худое». Таким образом, вера и послушание Богу, выраженное в делах согласуются как во Второзаконии, так и в послании к Римлянам. Святитель Иоанн Златоуст по поводу Рим. 3:20 пишет, что апостол обвиняет, прежде всего, не исполнение дел закона, а нерадение иудеев; закон извещает человека о грехе, а уже от человека зависит, совершать грех, за которым последует наказание, или нет[899]. Этим толкованием святитель снимает некоторое противоречие между Рим. 2:1-11 и Рим. 3:20.

Объектом суда в Рим. 2:1-16 является каждый человек: Бог воздаст каждому по делам их (2:6) ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

Этот акцент на универсальности суда объясняется во второй половине хиазма Рим. 2:6-11, где апостол Павел говорит, что и положительное и отрицательное воздаяние наступит для «всех», «сначала для евреев потом для эллинов» (2:9, 10). Под словом Ἕλλην следует подразумевать язычников, а не только греков. Используется это слово в силу того, что греческая культура на то время была распространена по всему известному тогда миру. Используя слово πρῶτος – «первый», апостол устанавливает приоритет еврея как в деле спасения, так и в деле Божественного Суда, тем самым подчеркивает большую их ответственность перед Богом. Однако такой порядок слов был

899 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на послание к Римлянам // Указ. соч. С. 551.

вызван, скорее, риторическими целями, и в принципе иудеи и язычники не различаются друг от друга в деле Божественного Суда, поскольку Бог будет судить нелицеприятно.

В еврейской литературе мотив Божественной беспристрастности имеет два аспекта: пренебрежение социальным неравенством и воздаяние в соответствии с делами[900]. При этом в ветхозаветной истории Бог воспринимается как Бог евреев. И только в пророческой литературе эта идея меняется. Апостол Павел использует мотив Божественной беспристрастности для упразднения всякого различия между евреями и неевреями.

Таким образом, отрывок Рим. 2:1-16 является центральным в описании апостолом Павлом суда Божия над всем человечеством, в свою очередь это описание является неким введением оправдания человека, его призвания, освящения и усыновления Богу. Основным мотивом является призыв к покаянию и демонстрация принципиального равенства евреев и язычников как перед Божественным Судом, так и перед оправданием.

В Рим. 2:1-16 обозначены все аспекты Суда Божия. Суд совершается Христом и носит беспристрастный характер. Этот Суд определяется как Последний Суд над всем миром, однако он уже совершается в человеческой истории над язычниками, не знающими закона Моисея и Евангелия. Объектом суда являются иудеи и язычники. Под язычниками, скорее всего, следует понимать не христиан, а тех, кто еще не узнал Евангелие Христа. Время Суда – смерть человека; день Последнего Суда Божия. Действие Суда определяется такими понятиями как гнев Божий и ярость Божия, либо милость и долготерпение. Результатом воздаяния является оправдание, слава, честь и мир, характеризующие вечную жизнь, либо скорбь и теснота, характеризующие состояние вечной смерти человека. Основаниями для Суда являются дела людей. В первую очередь осуждается грех осуждения, упорство, нераскаянность, постоянство в преступлениях. Основанием для

[900]См.: *Macfadden K. W.* Judgment according to works. P. 66.

положительного воздаяния является ответ человека на милость Божью, постоянство в добрых делах, следование закону совести.

Существует различие между отрывками Рим. 1:18-32 и Рим. 2:1-16, поскольку отрывок Рим. 1:18-32 говорит лишь об осуждающем Суде Божием, в то время как в отрывке Рим. 2:1-16 говорится как об отрицательном, так и о положительном воздаянии.

Воздание «вечной жизнью» (2:7) и «яростью и гневом» (2:8) может иметь уже эсхатологическое значение. Однако для определения этого воздания каждому человеку большое значение имеют дела людей, которые были согласны либо с Моисеевым Законом, данным Богом еврейскому народу в Ветхом Завете, либо с естественным законом, данным Богом всем остальным народам с начала их возникновения еще до пришествия Христа и наступления христианской эры.

Раздел 1 Кор. 4:1-5 начинается с идеи домостроения, и таким образом, содержит в себе также строительную тематику. В стихе 4:1[901] используются термины «служители» (ὑπηρέται) и «управители» (οἰκονόμοι), которые обозначают управляющих, т.е. должностных лиц, имеющих административную ответственность.

В стихе 1 Кор. 4:3 («ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν, ἵνα ὑφ’ ὑμῶν ἀνακριθῶ ἢ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας· ἀλλ’ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἀνακρίνω»[902]) используется термин ἀνακρίνω, указывающий на суждение человека (общины об апостоле и самого апостола о себе), которое противоположно по своему значению κρίνω как судебной деятельности Бога. Фраза ἀνθρωπίνης ἡμέρας указывает на день заседания человеческого суда. Человеческий суд не имеет возможности вынести правильное решение в отношении людей во всей совокупности их природы[903], в связи с «принципиальной человеческой некомпетентностью при совершении суда над другими… Указанный Божий Суд не совпадает…

---

901 Синод. пер.: «итак, каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей таин Божиих».

902 Синод. пер.: «для меня очень мало значит, ка́к судите обо мне вы или ка́к судят другие люди; я и сам не сужу о себе».

903 *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. С. 207.

ни с действием собственной совести»[904]. Деятельность проповедников и ее внутренние мотивы будут раскрыты на эсхатологическом суде[905]. Нынешний век и нынешние человеческие судебные системы признаются преходящими и находящимися под Судом Божьим[906]. Таким образом, ἀνακρίνω обозначает временное суждение о человеке, но в свете κρίνω апостол Павел сам не выносит себе суд, поскольку предполагает Суд в эсхатологической реальности.

В стихе 1 Кор. 4:4 («οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν») единственным Судьей для апостола Павла является Господь. Апостол имеет в виду Иисуса Христа (ср. 2 Кор. 5:10)[907]. Апостол Павел допускает неоднократно оценку своей собственной деятельности в своей защите в других местах посланий к Коринфянам, и неоднократно говорит о чистоте своей совести (2 Кор. 1:12), а также о важном значении совести самих коринфян в деле свидетельства (2 Кор. 5:11), однако в контексте 1 Кор. 4:1-5 совесть, как и любое человеческое суждение не могут быть последней инстанцией. Только Господь может вынести Суд человеку вне зависимости от человеческой оценки[908]. Как пишет Н. О. Лосский, совесть человека может осудить безнравственный поступок, но человек «не имеет силы осудить самого себя настолько, чтобы начисто отказаться от страсти, которая привела его к преступлению»[909].

В святоотеческих комментариях уделяется особое внимание нравственному смыслу данного отрывка послания. Святые отцы рассматривают тезисы апостола Павла в контексте заповеди о запрете осуждать (Мф. 7:1). Святитель Иоанн Златоуст, рассматривая отрывок послания, размышляет о неизвестности намерений человека, а также о

---

904 *Раздоров А., иер.* Совесть как антропологическая категория в посланиях апостола Павла (1, 2 Кор. и Рим.): богословско-экзегетический анализ. С. 125.
905 См. Там же. С. 124.
906 *Fitzmyer J. A.* First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. P. 209.
907 *Fee G.* The First Epistle to the Corinthians. P. 180-181.
908 См. *Раздоров А., иер.* Совесть как антропологическая категория в посланиях апостола Павла (1, 2 Кор. и Рим.): богословско-экзегетический анализ. С. 129-130.
909 *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. Основы этики. Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2011. С. 177.

неразумности (неосознанности) самим человеком собственных мыслей, в результате чего его собственный суд оказывается бессмысленным[910]. Амброзиастер, размышляя в контексте суда над праведниками, пишет: «Павел призывает их не судить, поскольку и сами судимые суть; и в противном случае впадут в двойной грех... Беззаконие для суда есть, если до оглашения решения судьи рабом вершится суд или приговор»[911]. Святитель Феофан, толкуя 5-й стих, пишет, что даже с надлежащими намерениями человеку невозможно вынести правильного во всех смыслах суждения, «потому что не можете видеть, как зарождаются дела в сердце»[912]. Таким образом, апостола Павла беспокоит не наличие или отсутствие невинности кого-либо из учителей, в том числе, и его самого, а то, даже личная оценка его собственного руководства не имеет смысла в свете его окончательной ответственности только перед Господом[913], а также ввиду возможной ошибочности суждений на основании своих или чужих неверных представлений[914]. Г. Тайссен усматривает сходство мысли апостола Павла о сердечных намерениях с представлениями о предсознательном[915].

Дж. Физмайер, совмещая риторический подход с нравственно-богословским, обращает внимание на то, что в древнем мире античные моралисты призывали хозяев-людей справедливо обращаться с рабами и смягчать суровые наказания, которым последние часто подвергались. В контексте посыла апостола Павла, таким образом, можно утверждать, что никто не должен бояться произвола в суде, когда Судьей является Господь. Поскольку апостол Павел приходит к выводу о том, что каждому будет

---

910 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 102-103. См. также *Исидор Пелусиот, прп.* Письмо 596. Диакону Илии. На слова: тем же прежде времене ничтоже судите (1 Кор. 4:5) // Письма. Книга 2. М.: Издательство им. святителя Игнатия Ставропольского, 2001. С. 379.

911 *Амвросиаст.* На Послания к Коринфянам. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. VII. Первое и второе послания апостола Павла к Коринфянам / ред. Дж. Брэй. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 55.

912 *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. С. 212. См. также *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 229-230.

913 *Fee G.* The First Epistle to the Corinthians. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. P. 165-166.

914 *Тисельтон Э.* 1 Коринфянам. Черкассы, Коллоквиум, 2017. С. 142-143.

915 *Theissen G.* The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth. Philadelphia: Fortress, 1982. P. 72-73.

воздана хвала от Бога (4:5c), он явно ссылается на эсхатологический Божий суд[916].

В стихе 1 Кор. 4:5 («ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν· καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ»[917]) говорится о результате Божественного Суда на основании сердечных намерений человека.

Процесс самого Суда выражается в фразах: а) φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους; б) φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν.

Слово κρυπτός – «скрытое» со своими производными словами употребляется: а) в отрицательном контексте: беззаконная мысль (Втор. 15:9), постыдные дела (2 Кор. 4:2)[918]; б) для обозначения сокрытого, что является основанием для Суда Бога, Которому все открыто[919]; в) в положительном контексте[920]. Глагол φωτίζω – «осветить» (и однокоренные слова), без учета буквального смысла, подразумевающего чувственный свет, а также свет нетварный Божественный, а также без учета определения Христа как Света, понимается в контексте Священного Писания как: а) вхождение человека или народов, чаще всего с помощью Бога, в область жизни божественной через богопознание[921]; молитву[922]; б) образ жизни (нравственный) человека[923]; в) дух человека, который может сиять (у праведников), либо угасать (у нечестивых)[924]; г) свет – средство суда над врагами[925]; д) средство суда над иудеями[926]. Здесь следует отметить, что момент «освещения» в контексте Священного Писания чаще всего воспринимается как положительное для человека действие, ведущее его к

---

916 *Fitzmyer J. A.* First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. P. 214.
917 Синод. пер.: «посему не суди́те никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога».
918 Ис. 29:15; Иер. 16:17; 2 Кор. 4:2; 1 Тим. 5:24-25.
919 Втор. 29:29; Сир. 1:30; Иер. 49:10; Рим. 2:16; 1 Кор. 14:25; Мк. 4:22.
920 Прит. 11:13, 12:16, 25:2; Мф. 6:4; Мф. 13:44; 1 Тим. 5:24-25.
921 Пс. 13:3, Иов 3:23; 12:22; 29:3; Ездр. 9:8; Ис. 60:1; Ис. 62:1; Лк. 1:79; Ин. 1:5; 2 Кор. 4:6-10; Еф. 1:18; 5:14; 2 Пет. 1:19
922 Пс. 4:6; Дан. 9:17; Мих. 7:8-9; Деян. 13:47; 1 Ин. 1:7.
923 Прит. 4:18; 6:23; Мф. 5:16 (апостолы); Иер. 51:10; Рим. 13:12; 1 Фес. 5:5.
924 Прит. 13:9; 20:27; 24:20; Мф. 25.
925 Авв. 3:11.
926 Соф. 1:12; Зах. 12:6.

спасению, за исключением некоторых редких мест, в который «свет» есть средство наказания.

Термин σκότος – «мрак», «неясность», «темнота» – также имеет различные значения в Священном Писании. Важно отметить, что использование этого термина в Священном Писании не эквивалентно развитию термина φῶς («свет»). Мрак подразумевает: а) непостижимость величия Бога[927]; б) область объективной опасности и субъективной тревоги человека, как состояние страдания, в котором, тем не менее, сохраняется надежда[928]. Сердечные намерения также являются основанием для Суда, но по контексту не осознаются самим человеком.

В иудейской и раннехристианской литературе считается аксиомой то, что Бог был способен видеть человеческие мысли и намерения еще до того, как они были выражены в словах или делах. В свою очередь, «греко-римская традиция использовала идею божественного всеведения, чтобы санкционировать нравственное воздаяние в настоящее время»[929]. Сочетание идеи эсхатологического суда с мотивом божественного всеведения было известно уже в иудаизме второго храма и хорошо засвидетельствовано в Новом Завете[930].

В фразе «τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν» термин βουλή от θέλω может указывать на природное влечение и сознательное стремление к добру, однако по факту ввиду греховности человеческой природы существует преграда между желанием добра и деланием добра[931]. В результате этого невозможно объяснить делание или неделание добра только свободной волей[932]. Именно поэтому в контексте 1 Кор. 4:5 Бог судит человека по намерениям, а не по внешним действиям. Поэтому результатом Суда является ἔπαινος[933]. «Похвала» в Священном Писании часто указывает на разделение человеком

927 Втор. 14:11 – ср. Евр. 12:18; Пс. 18:11
928 Ис. 50:10; Пс. 88:12(87:13).
929 *Yanger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 230.
930 Ibid.. P. 230-231.
931 *Мышцын В.* Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры. С. 22.
932 Там же. С. 24.
933 «Похвала» (евр. аналог tᵉhillāh).

части с Богом, т.е. соучастие в славе Божией[934], либо на награду за добродетели[935], которая предполагает возможность влияния одного человека на возрастание хвалы для другого человека.

Следует отметить, что анализ употребления отдельных слов в Священном Писании не приводит к однозначному выводу о том, что в 1 Кор. 4:5 речь может идти только о награде, однако, исходя из контекста, такой вывод напрашивается, если рассматривать в связи с 1 Кор. 3:8, где апостол Павел говорит о том, что каждому проповеднику воздается по его труду: результатом является μισθός «награда», а в 1 Кор. 4:5 результатом является ἔπαινος «похвала», исходящая от Бога через суд Христа (ср. 1 Фес 2:4; Рим 2:29; 13:3).

Поскольку апостол Павел приходит к выводу о том, что каждому будет воздана хвала от Бога (4:5c), он явно ссылается на эсхатологический Божий суд. Идея всеобщей похвалы несколько не коррелирует с мыслью в Рим. 2:6-8: «(Бог) воздаст каждому по делам его: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, – жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, – ярость и гнев» (ср. Рим. 2:6-8).

Целью Суда Божия по посланиям апостола Павла согласно мнению большинства комментаторов является воздаяние каждому по его делам, совершенным во время земной жизни, как с положительным, так и с отрицательным результатом.

Большинство отцов Церкви отцов и комментаторов дополняют мысль апостола Павла о суде, который оканчивается не только похвалой, но и наказанием за те дела, которые совершаются с недобрыми намерениями, хотя и кажутся внешне добрыми[936]. Архиепископ Никанор (Каменский)

---

934 Пс. 34:2; 105:3; Иер. 4:2; Еф. 1:6, 1:14; Флп. 1:11.

935 Прит. 12:8; Рим. 2:29, 13:3; 1 Кор. 11:2; Флп. 4:8; 1 Пет. 1:7.

936 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 99; *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на послания святого апостола Павла. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. С. 170; *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. С. 214. См. также *Иванов А. В.* Руководство к изучению Священного Писания Нового

акцентирует внимание на воздаянии на злые дела (дела во мраке), при этом мысли сердечные также характеризуются как отрицательные[937].

К. Йингер комментирует 5-й стих в контексте параллельного места 1 Кор. 3:8: «праведники получают [награду] по своим делам» (1 Кор. 3:8); эта фраза отождествляется с тезисом апостола в послании к Римлянам «Бог воздаст им по делам». Индивидуальное вознаграждение каждого соответствует его труду (κατὰ τὸν ἴδιον κόπον). «Аргументация Павла на данном этапе основывается на убеждении, что назначение соответствующей, индивидуально разнообразной заработной платы является прерогативой только Бога»[938]. К. Йингер замечает, что стих 3:8b содержит мотив божественного воздаяния по делам, несмотря на то, что слово «Бог» не названо в качестве субъекта, а типичные термины «воздаяние» (или «судья») и «дела» отсутствуют. В 4:5, будущее вознаграждение выражается другим термином («тогда каждый получит похвалу» (ὁ ἔπαινος γενήσεται ἑκάστῳ), но в этом случае явно «от Бога» (ἀπὸ τοῦ θεοῦ). Таким образом, предполагается тождество мыслей в послании к Коринфянам (4:5; 3:8) и в послании к Римлянам (2:6) о воздаянии как положительном, так и отрицательном.

В некоторых комментариях имеет место эсхатологическое толкование рассматриваемого отрывка (1 Кор. 4:5) в свете идеи о всеобщей награде, и суд Божий рассматривается в основном в положительном ключе[939]. Амброзиастер обращая внимание на предостережение апостола от поспешного суда над праведниками, тем не менее, рассматривает коринфскую общину только в положительном свете[940]. Преподобный Марк Подвижник делает акцент на увещании об исправлении жизни, подразумевая

Завета. СПб.: Воскресение, 2002. С. 620; Послания апостольские и Апокалипсис. Истолковательное обозрение / сост. прот. М. Херасков. Владимир-на-Клязьме, 1907. С. 157-158.

937 Толковый Апостол / сост. еп. Никанор (Каменский). С. 612-613. См. также *Fitzmyer J. A.* First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. P. 214.

938 *Yanger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 210-211.

939 *Ориген*. Фрагменты. TLG 2042.034,18.106-111 // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. VII. Первое и второе послания апостола Павла к Коринфянам. С. 56.

940 *Амвросиаст*. На Послания к Коринфянам, PL 17:203bc // Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. VII. Первое и второе послания апостола Павла к Коринфянам. С. 55.

непременность награды в качестве мотива для исправления[941]. Святитель Иоанн Златоуст косвенно говорит о всеобщем характере похвалы, рассуждая о грехе кровосмесника; он пишет: «Покаявшийся после греха достоин не скорби, а ублажения, как вступивший в лик праведников»[942]. Учитывая множество интерпретаций и также по большей части положительный или нейтральный смысловой оттенок κρυπτός, σκότος, φωτίζω, τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν в контексте послания, можно согласиться с тем, что Божий Суд в 1 Кор. 4:1-5 имеет в качестве своего результата не оправдание или осуждение, а награду (похвалу) или утрату этой награды[943].

Таким образом, есть две группы интерпретаций 1 Кор 4:5: 1) комментарии, предполагающие, помимо похвалы, наказание за грехи; 2) комментарии, предполагающие только положительное воздаяние. При этом, в первом случае можно отождествить две фразы: а) «(Бог) воздаст каждому по делам его» (Рим. 2:6), б) «каждому будет похвала от Бога» (1 Кор. 4:5).

В контексте раздела 1 Кор. 3:5–4:5 похвала от Бога в 1 Кор. 4:5 является результатом Суда Божия, основанием для которого является здание, которое возводят «строители», т.е., в первую очередь, учителя (1 Кор. 3:12), во вторую очередь, каждый христианин, имеющий сердечные намерения.

В свою очередь, здание строится на основании, Которым является Сам Христос, что обуславливает спасение человека (1 Кор. 3:15). Однако проблема заключалась в том, что члены христианской общины в Коринфе, которые делились на партии, в качестве основания имели в виду не только Христа, что, в свою очередь, обуславливало, во-первых, раскол (внешняя опасность), во-вторых, духовную погибель (внутренняя опасность). Именно поэтому апостол Павел со всей силой и уверенностью аргументирует, что основание может быть только одно, соответственно условий для раскола и для духовной погибели не должно быть.

---

941 *Марк Подвижник, прп.* Нравственно-подвижнические слова. Слово девятое // Исаия Отшельник, прп., Марк Подвижник, прп. Поучения и слова. М.: Правило веры, 2007. С. 542-543.
942 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 102.
943 *Барон Й.* Теология св. апостола Павла в свете христианского единства. СПб.: Алетейя, 2013. С. 296.

При сопоставлении 1 Кор. 4:5 и Рим. 2:6 следует предположить, что в послании к Римлянам предполагаются две группы людей: те, кто имеет основанием Христа, и те, кто не имеет такого основания – каждому воздается по делам его; при этом суд может иметь как положительный, так и отрицательный результат. В послании к Коринфянам речь идет об одной группе людей, которая имеет основанием своей жизни Христа, и поэтому речь может идти только о положительном воздаянии – о похвале от Бога.

В целом риторическую задачу апостола Павла, в контексте которой раскрывается тема Суда Божия, можно определить не как борьбу с конкурентами за влияние на общину, а как борьбу за спасение («похвалу от Бога») для членов коринфской христианской общины. Такой же мотив присутствует в других отрывках послания (1 Кор. 5:12-13; 6:1-8; 11:27-34).

4.2. Тема Суда Божия и суда человеческого в 1 Кор. 5:12-13; 6:1-8; 11:27-34

В отрывке в 1 Кор. 5:12-13, где глагол κρίνω используется три раза, говорится о суде над «внутренними» и «внешними». В стихе 1 Кор. 5:12 («τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε»[944]) этот глагол указывает на суд человеческий в частности суд внутри самой общины; этот суд является элементом церковной дисциплины. В стихе 1 Кор. 5:13 («τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρινεῖ ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν»[945]) говорится о Суде Божием над теми, кто не является членом христианской общины в Коринфе, так называемые «внешние», что согласуется с идеями о суде Божием над язычниками в Рим. 1:18-32, имеющем эсхатологический характер[946], но проявляющемся в настоящей жизни. Социальный мир для ап. Павла, таким образом, разделен на две части: а) те, кто внутри общины и знают Бога; б) те, вне общины и не знает Бога. Глагол «κρινεῖ» – форма будущего времени

944 Синод. пер.: «Ибо что́ мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите?»
945 Синод. пер.: «Внешних же судит Бог. Итак, извергните развращенного из среды вас»
946 Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 180.

глагола κρινεῖ, который можно переводить как настоящим временем[947], так и будущим временем[948]. В свете неоднократного обозначения апостолом Павлом эсхатологического характера суда (3:13-15; 17; 4:5), здесь апостол также может иметь в виду Страшный суд[949], и поэтому глагол следует переводить будущим временем[950].

Тема Суда в разделе 1 Кор. 5:12-13 раскрывается в контексте истории о согрешившем брате, с которым нельзя было иметь общение (1 Кор. 5:1-5), и отношении к блудникам, не являющимся членами общины (1 Кор. 5:10). Что же касается внешних – они остаются под Судом Божиим. Однако по отношению к согрешившему внутри общины необходимо было применить прощение и «предать сатане во изможднение плоти»[951] ради спасения его души в День Господень. Таким образом, человеческий церковный суд предвосхищает эсхатологический суд ради того, чтобы конечным результатом Суда для конкретного согрешившего брата было спасение. Ап. Павел не рассуждает подробно о мотивации и намерениях грешника, но не исключает его спасения, в котором ключевая роль отводится человеческому суду, действием которого является извержение: «ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν» (Ср. Втор 17:7; 22:21; 24:7[952]), но мотивом – любовь к брату и ко всей общине, для членов которой «на мысль даже не должно приходить, чтобы можно было грешить, оставаясь христианином»[953]. Ап. Павел в 1 Кор. 5:11 касается очень важной составляющей общины – общение за столом (συνεσθίω[954]), которое объединяет людей и удовлетворяет индивидуальные и

---

947 Синод. пер., пер. К. П. Победоносцева.

948 Пер. еп. Кассиана (Безобразова), пер. РБО, пер. М. П. Кулакова.

949 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 152. Свт. Феофан Затоник пишет о характерном для каждого человека природном убеждении в том, что он будет отвечать перед Богом, и будет судиться, по тем законам, которые Бог положил в совести. (*Феофан Затворник, свт.* Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. С. 271).

950 *Fitzmyer J. A.* First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. P. 244.

951 Пер. еп. Кассиана (Безобразова): «предать такого человека сатане на сокрушение плоти»; пер. РБО: «отдать его сатане – путь погибнет его тело, но зато будет спасен его дух»; пер. М. П. Кулакова: «отдать того человека в руки сатаны, чтоб тело его испытало на себе губительную силу греха, а дух его мог быть спасен в День Господа».

952 Форма исключения у ап. Павла подобно форме исключения грешника в Ветхом Завете. *Scott J. M.* Paul's Use of Deuteronomic Tradition. // JBL. 1993. № 112. P. 645–665.

953 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 152.

954 «Есть (вместе) с», «вместе вкушать», «есть за общим столом».

социальные потребности, и которое можно уподобить семейной трапез, сплачивающей всех членов семьи[955]. Ап. Павел желает, чтобы община не вступала в социальные взаимоотношения, важнейшим признаком которого является совместная трапеза. Такой запрет включает, помимо прочего, исключение из евхаристического общения. Соответственно, лишение общения согрешившего человека необходимо было как для сохранения в духовном смысле самой общины, так и для вразумления самого человека. Святитель Иоанн Златоуст в этой связи противопоставляет форму суда в Ветхом Завете, где полагалась казнь за подобные преступления, и в Новом Завете, в свете которого наказание имеют цель предрасположить человека к покаянию[956].

В разделе 1 Кор. 6:1-8 говорится о значении церковного суда, как проявления Суда Божия над христианами, которых Бог судит особенным образом. В этом отрывке глагол κρίνω и его производные используются 7 раз в ст. 1, 2, 3, 6; кроме того, используется существительные κρίμα в ст. 7 со значениями «решение», «приговор», суждение», «тяжба», и κριτήριον в ст. 4 со значениями «способность различения», «средство суждения», «критерий», «судилище», «суд», «тяжба». Здесь апостол снова проводит социальное разделение, утверждая, что «внешние», т.е. язычники не могут судить «святых».

Отрывок наполнен судебной терминологий: помимо κρίνω, можно также указать καθίζω «сидеть» в 6:4 (назначение судей), предлог ἐπί «перед» в 6:6 (идея предстояния перед внешним судьей), глагол διακρίνω «судить между кем-то» (буквально «разделять» в 6:5 фраза κρίματα ἔχειν «получать решения» в 6:7[957]. Использование судебной терминологии таким образом говорит о продолжении темы суд, начатой в 5-й главе. В 5-й главе апостол говорит о том, что не должно судить внешних, потому что они принадлежат Божественному Суду; в 6-й главе апостол убеждает не принимать суд от

[955] *Fitzmyer J. A.* First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. P. 244.
[956] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 152.
[957] См.: *Fitzmyer J. A.* First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. P. 248-249.

внешних, т.е. не становится объектом суда у язычников, который не приняли христианскую веру. Ап. Павел не пытается подвергнуть сомнению право светских судов Коринфа рассматривать дела христиан. Однако, он полагает, что христианам неприлично передавать свои споры в юрисдикцию светского суда[958]. Как пишет святитель Феофан Затворник, «христиане в крещении принимают обязательство в совести – всякую правду соблюдать и всякое добро делать, и страха ради Божия не позволять ничего, противного совести»[959]. Поскольку в Церкви главный закон – это страх Божий, поэтому рассматривать тяжбу лучше у служителей Божиих[960].

Обличения ап. Павла, возможно, связаны с тем, что в греко-римском мире гражданское судопроизводство было нечестным относительно объективного принятия судебных решений, на которые оказывало влияние социальный статус и состоятельность тех, кто приходит на суд. Ввиду этого апостол Павел считал возмутительным привлекать для решения тяжб, возникших между христианами, суд с сомнительной репутацией[961].

В контексте установления правильных судебных отношений проявляется и эсхатологический мотив, в частности, в 6:3, где объектом суда являются ангелы, а субъектом – «святые»[962]. Ангелами являются либо священники[963], либо злые духи, которых говорит Христос (Мф. 25:41)[964]. Упоминание ангелов, возможно, имело цель показать, что среди христиан есть те, кто мог бы занять судейское место. В контексте последующей части 6-й главы тема гражданского судопроизводства переходит в предупреждение о несовместимости статуса христианина со стяжательством.

---

958 *Fitzmyer J. A.* First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. P. 249.
959 *Феофан Затворник, свт.* Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. С. 274-275.
960 *Амвросиаст*. На Послания к Коринфянам, PL 17:203bc // Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. VII. Первое и второе послания апостола Павла к Коринфянам. С. 71.
961 *Тисельтон Э.* 1 Коринфянам. С. 168-169.
962 Ср. Прем 3:7-8; Сир 4:11, 15; Юб. 24:29; 1 Енох 1:9; 38:1, 5; 95:3; 96:1; 98:12; 108:12.
963 *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т .7. С. 69.
964 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 155; См. также *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 236; *Феофан Затворник, свт.* Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. С. 279.

Также заслуживает косвенного внимания в контексте темы отрывка 1 Кор. 11:27-34, в котором говорится о необходимости самоиспытания перед Евхаристией. В данном отрывке глагол κρίνω со своими производными используется 5 раз в ст. 29, 32, 31, 34 (в 11:13 этот глагол не имеет отношения к теме), существительное κρίμα в 29 и 34 ст., которое имеет значение осуждения. Также заслуживает внимания использование прилагательного ἔνοχος в ст. 27 и глагола δοκιμάζω в ст. 28, сочетающиеся по своему значению с использованием глагола κρίνω в ст. 29 и 31.

Глагол δοκιμάζω в 11:28 говорит о необходимости производить суд над самим собой, испытывать себя, «устраивая судилище без гласности и обличение без свидетелей»[965]. В 11:28 κρίμα – суд со стороны Бога, понимается в отрицательном ключе, если человек сам не осуществляет «суд» (διακρίνω) – различение, рассуждение, разделение, т.е. не размышляя, не представляя, как должно, величия предложенных (тайн), не думая о важности дара[966], «не распознавая, что Сие Тело, сущее без греха, не соблаговолит обитать в теле, обремененном грехами; и если мы не имеем дерзновения к Богу, если только не стяжем неукоряющую нас совесть»[967]. Далее глагол διακρίνομεν в сочетании с εἰ в 11:31 указывает на потенциально возможный суд над самим собой со стороны человека в контексте Евхаристии, который освобождает от от Суда «οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα», т.е. не находились бы под осуждением. В противном случае Суд проявляется в том, что многие «немощны (ἀσθενής[968]) и больны (ἄρρωστος[969]) и немало умирает» (11:30). Ап. Павел ссылается на опыт самих коринфских христиан, некоторые из которых были поражены болезнью и смертью, что являлось наказанием на недостойной отношение к Евхаристии. Далее в 11:32 представлена реальная ситуация, в которой коринфяне себя не судили. Причастие κρινόμενοι указывает на процесс нахождения верующих под Судом Божиим, проявления

965 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 277.
966 Там же. С. 277.
967 *Феофан Затворник, свт.* Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. С. 539-540
968 «Немощный», «слабый»; «больной», «нездоровый».
969 «Слабый», «хилый», «болезненный».

которого указаны в 11:30 – это суд происходит в настоящем и не является эсхатологическим. Но именно испытания, посылаемые от Бога в виде болезней, в наказание (ὑπὸ [τοῦ] κυρίου παιδευόμεθα) за отсутствие самоиспытания перед Евхаристией, освобождает от эсхатологического Суда «ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν». Таким образом, κρίνω в 11:31 над верующими можно отождествить со словом παιδεύω[970], которое имеет положительное значение (врачевание, вразумление, воспитание, отеческое внушение); παιδεύω в свою очередь за отсутствием διακρίνω со стороны самих коринфян является условием от освобождения осуждения на страшном Суду κατακρίνω (11:32), под которое подпадет весь мир[971]. Использование термина κρίμα в 11:34 является своего рода предупреждением коринфян «ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε» о суде ввиду их пренебрежительного отношения между собой в контексте общих трапез и Евхаристии, что определить как оскорбление Церкви[972] (ср. Рим 2:5-6; 14:10c; 2 Кор 5:10).

Подводя итог, можно сказать, что тема Суда Божия в рассмотренных отрывках всегда имеет положительный смысл для верующего. Субъектом эсхатологического Суда является Сам Бог. Объектом является мир, т.е. неверующие, с которыми верующие коринфяне противопоставляются как «святые», призванные сами судить. Условием избавления от эсхатологического осуждения является наличие самоиспытания в среде самих коринфян, которые призваны друг другу относиться с уважением: в 1 Кор. 5:12-13 – в отношении грешного брата, которого следует извергнуть ради привлечения его к покаянию; в 1 Кор. 6:1-8 – в отношении собратьев, с которыми возникают тяжбы; 1 Кор. 11:27-34 – в отношении верующих, которые являются сопричастниками общих трапез и Евхаристии. В желательном смысле для апостола Павла субъектом праведного суда должен

970 «Воспитывать», «наставлять», «научать»; «наказывать», «дисциплинировать», «исправлять».

971 См. *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 7. С. 84; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 278; *Феофан Затворник, свт.* Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. С. 545.

972 См. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Указ. соч. С. 279.

выступать каждый верующий, который в таком случае не становится объектом осуждения в эсхатологической перспективе.

4.3. Соотношение суда человеческого (2 Кор. 4:2) и Суда Христова по делам (2 Кор. 5:10) во втором послании к Коринфянам

4.3.1. Структура и риторическое значение послания

Второе послание к Коринфянам в современных исследованиях рассматривают в контексте судебной риторики античного мира, сопоставляя структуру послания со структурой речи защищающегося на суде человека:

- Вступление (exordium), излагающее суть дела, чтобы заранее повлиять на судей – 2 Кор. 1:1-7
- Рассказ (narratio) о событиях, связанных с делом, — главная цель — заставить судей поверить в правдивость выступающего – 2 Кор. 1:8–16 (развитие рассказа в 2 Кор. 2:12–13 и 7:2–16);
- Деление (Division) — часть речи, в которой оратор излагает ключевые мысли и общую структуру выступления – 2 Кор. 1:17–24.
- Доказательство (probatio) – 2 Кор. 2:1-9:15;
- Опровержение – логическая операция, которая обосновывает ложност2ь какого-либо утверждения – 2 Кор. 10:1-11:15
- Самовосхваление (refutation)– речь о себе, призванная смягчить мнение слушателей – 2 Кор. 11:16-12.10
- Заключение (peroratio), которое должно было вызвать сочувствие к обвиняемому – 2 Кор. 12:11-13:10.

Структура Второго послания к Коринфянам в соответствии с разделами судебной речи свидетельствует о единстве послания. Интерпретаторы во 2-м Послании к Коринфянам ставят перед собой задачу разделить евангельскую истину, которую апостол проповедует как таковую от риторической формы

(риторических приемов) в контексте 2 Кор., в рамках которых апостол использует идею Суда Божия[973].

Апостол Павел в этом послании отвечает на несколько обвинений, в том числе объясняет свое долгое отсутствие в коринфской общине, подчеркивая свои благие намерения. В послании обнаруживается связь риторических установок, обусловленных тем, что некоторые коринфяне и оппоненты миссионерской деятельности ап. Павла так называемые лжеапостолы, подвергали сомнению его служение и апостольский авторитет[974].

Ап. Павел был обвинен по трем пунктам: (1) отвержение софистической риторики, но при этом использование риторики в 1 Коринфянам; (2) личное отсутствие в Коринфе; и (3) сбор материального пожертвования в Македонии для святых, после того как сам он отказался от финансовой поддержки со стороны самих коринфян во время своей проповеди в Коринфе, что рассматривалось как проявление слабости ап. Павла, имеющего к тому же слабое здоровье.

Цель послания состояла в том, чтобы укрепить и развить связь между самим ап. Павлом и коринфянами для продолжения своей миссии как апостола Иисуса Христа. С другой стороны, послание является ответом на потенциально заявленное право самих коринфян судить о нем, ап. Павел стремился показать, что он ответственен только перед Богом.

Вне зависимости от риторической интерпретации послания существуют разные варианты его структуры, в которых можно выделить фрагмент 4:1 – 5:10, в котором ключевым для судебной тематики является отрывок 5:10.

---

973 *Long F. J.* Ancient Rhetoric and Paul's Apology. The Compositional Unity of 2 Corinthians. New York: Cambridge University Press, 2004. P. 13-14.
974 Ibid. P. 1-2.

4.3.2. Характер служения апостола в свете Суда Божия (2 Кор. 4:2-15)

В стихе 2 Кор. 4:2: («ἀλλ’ 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»[975]) апостол отказывается применять «πανουργία», т.е. «хитрую готовность использовать любой прием или уловку для достижения целей любыми средствами (ср. 2 Кор. 11:3 – «хитрость» как действие змея, обманувшего Еву)[976]. Хитрость искажает Слово Божье и ставит проповедника выше него самого. В этой связи апостол Павел представляет себя в послании как страдающего немощного проповедника.

Некоторые люди в Коринфе, вероятно, обвинили ап. Павла в том, что он проповедует завуалированное Евангелие, которое люди не могут понять из-за элемента человеческой слабости в нем самом**.** Он согласен с тем, что Евангелие скрыто от неверующих, в этой связи важное место занимает идея внутреннего суда (суждения) самого человека относительно принятия им самим евангельского учения. Но для тех, кто видит свет Божий, апостольская проповедь, какой бы слабой она ни казалась, содержит неизмеримое сокровище.

Раздел 2 Кор. 4:1-6 представляет собой краткое изложение различных аргументов ап. Павла, которые имеются в 2-3 главах (2:14 – 3:8); в этом разделе говорится о служении апостола, в контексте которого он готов представить себя на суд общине (4:2). Указанный текст подтверждает уверенность ап. Павла как служителя Христа, отвергает обвинения в хитрости или обмане и представляет ап. Павла и его сподвижников как *рабов* самих коринфян во имя Христа.

---

975 Синод. пер.: «но, отвергнув скрытные постыдные дела, не прибегая к хитрости и не искажая слова Божия, а открывая истину, представляем себя совести всякого человека пред Богом»

976 *Hughes R. K.* 2 Corinthians. Wheaton: Crossway Books, a publishing ministry of Good News Publishers, 2006. P. 83.

Эти стихи образуют переход к теме служения. Новое служение в свете Христа действует с точки зрения Духа Божьего (а не какого-либо человеческого духа) и дает образ Бога (4:4); оно озаряет присутствие Бога (4:6a), Который входит в сердца людей (4:6b), чтобы обновить их (4:16) и подготовить их к жизни в грядущем веке (5:1-10). Ап. Павлу нечего скрывать от коринфян, напротив, он обнажает истину и несет за это ответственность[977].

В стихах 4:7-15 апостол подробно описывает три аспекта служения: (1) взаимосвязь между смертностью служителя и сутью служения; (2) необходимость испытаний в связи с верой в распятого и воскресшего Христа; (3) необходимая связь служителя с собранием верующих (в данном случае с коринфянами). Ап. Павел переплетает эти три аспекта в своих рассуждениях до 2 Кор. 5:10, где говорится о том, что каждый предстанет на Суд Христа.

В 2 Кор. 4:13 ап. Павел говорит о вере, с которой он встречает испытания, цитируя Пс. 115:1[978]. Мудрецы в античности иногда говорили о переносимых ими испытаниях для демонстрации своей способности преодолевать эти испытания, однако ап. Павел мог говорить об испытаниях с целью показать, что сила Бога в его немощи совершается (4:7; ср. 12:9; 13:3-4)[979], в этом возвеличивая значение подвига Христа перед своей аудиторией. В 2 Кор. 4:8-9 описывается психологическое состояние апостола во время проповеди: «Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем».

Признания в слабости не делают апостола сильным в глазах коринфян, однако этот принцип «слабости» делал в их глазах апостола сопричастным жизни и смерти Христа, перед Судом Которого все предстают.

---

977 *Shillington V. G.* 2 Corinthians Believers Church Bible Commentary. Harvey: Herald Press, 1998. 307 p.
978 Пер. П. А. Юнгерова: «Я веровал, посему и говорил: я весьма смирился».
979 *Keener C. S.* 1-2 Corinthians. New York: Cambridge University press, 2005. P. 172-184.

4.3.3. Тема Суда Божия согласно человеческим делам (2 Кор. 5:10)

На протяжении всего раздела 4:16-5:10 ап. Павел говорит от первого лица множественного числа, а в 5:10 добавляет πάντας «все мы». Использование слова «мы» характерно для этого послания с 2 Кор. 2: 14, ап. Павел тем самым делает себя частью целого, что в контексте собственной апологии в послании имело значение[980].

Независимо от того, жил ли Павел или умирал, его единственной целью было угодить Господу в свете всеобщего суда по воскресении; в тот день значение имело бы не то, как долго человек живет в теле (5:6-8), а его дела в теле (5:9-10; ср. 1 Кор. 4:5)[981]. Подобные идеи могли показаться спорными для коринфян (ср. 1 Кор. 6:13-14; 15:12, 32), но вдохновляли ап. Павла, который в тот момент физически страдал (4:10–11). В конечном счёте, ему, как и другим, предстояло ответить за то, что он делал в теле (5:10), когда находился в нём (5:6–8).

Основанием для Суда является настоящее «хождение в вере» (2 Кор. 5:7), которое находит свое выражение в общественной жизни, заботе об окружающей среде, семейных и трудовых отношениях, общественном сознании и действиях. И это готовит верующего к смерти. Верующие стремятся угодить Господу. В свете того, что происходило в Коринфе, для апостола важно было отметить, что основой божественного Суда является то, что совершается в теле и через него, т.е. быть христианином - это не вопрос интеллекта или мотивов, но вопрос жизни в вере и любви[982].

В 2 Кор. 5:10 («τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον»[983]) содержится идея Суда Христова согласно делам во время земной жизни.

---

980 См. *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 266-267.

981 Суд по делам мог применяться даже к тем, кто уже считался праведным (1 Ен. 43:2).

982 *O'Connor J.* M. The theology of the Second Letter to the Corinthians. New York: Cambridge University Press, 1991.P. 57-58.

983 Синод. пер.: «ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить *соответственно тому,* что́ он делал, живя в теле, доброе или худое».

Термин «βῆμα»[984] (5:10) обычно используется для обозначения возвышений, с которых правители могли выносить постановления или приговоры, включая найденные при раскопках в Коринфе (Деян. 18:12). Апостол хочет сказать, что «всех нас» Бог поставит перед Собой[985]. Что еще более важно для христологии ап. Павла, Христос принимает на себя роль Судьи, обычно в иудейских писаниях отведенную Богу (Рим. 14:10)[986]. В послании к Римлянам 14:10: «Σὺ δὲ τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου; ἢ καὶ σὺ τί ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου; πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ[987]» ап. Павел говорит об эсхатологическом вселенском суде над всем человечеством[988] в аналогичных выражениях, предупреждая римскую общину против осуждения братьев. В этой связи Н. Н. Глубоковский связывает судилище Христа в 2 Кор. 5:10 с Парусией Христа в 1 Кор. 15:29, которая будет сопровождаться воскресением мертвых[989]. При этом σὺ δὲ указывает и «на немощного иудея, не ядущего все в духе иудейском, осуждающего, и на последнего, сильного в вере, но укоряющего первого, несмотря на его немощность»[990]. В свете этой реальности ап. Павел осознает неотложность своей миссии – донести до мира Божью весть о примирении (5:11–6:2), потому что возможно сам чувствовал ответственность за выполнение своего апостольского призвания в Коринфе[991]. В отличие от Рим. 14:10, где просто говорится о приходе всех людей на Суд, в 2 Кор. 5:10 явление на Суд предполагает дальнейшее «разоблачение», каждого человека, что соответствует описанию Суда в 1 Кор. 3:13; 4:5 Слово φανερωθῆναι используется для того, чтобы показать, что дела будут явными для всех.

---

984 «Помост (для судьи)», «возвышение», «судейское место», «судилище».
985 *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. С. 529.
986 См. подробнее *Keener C. S.* A Commentary on the Gospel of Matthew. Grand Rapids (MI): Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999. P. 602-603.
987 Чтение τοῦ θεοῦ представлено в A, B, C, D, F, G, lat (подтверждает переводами, еп. Кассиана, РБО и М. П. Кулакова), однако в византийских рукописях стоит фраза τοῦ Χριστοῦ (подтверждается переводами Синодальным, К. П. Победоносцева).
988 См. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на послание к Римлянам // Творения. Т. 9. Кн. 2. М.: ИО МП, 1994. С. 797.
989 *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. С. 532.
990 *Феофан Затворник, свт.* Толкование на послание к Римлянам. (Главы 9-16). С. 414.
991 *Hughes R. K.* 2 Corinthians. P. 112.

Стих 10 лучше всего понимать в контексте с иудейской традицией периода Второго Храма и другими местами посланий ап. Павла, например, отрывок 2 Кор. 5:10 сочетается с Рим. 2:6, где говорится о делах добрых и злых как основании Суда[992].

Слова Павла о суде последнего времени были бы понятны иудеям (3 Ездры 7:13-18), язычникам (Лукиан, «Диалоги о мертвых», 10.13) и христианам (Мф. 25:31-46; Мк. 8:38; 1 Пет. 4:5; 2 Пет. 3:10-12; Иак. 5:9; Откр. 20:11-15). В Послании к Римлянам 14:10 судилище Христа становится судилищем Бога без какого-либо существенного изменения мысли от одного термина к другому. Во 2-м Послании к Коринфянам 5:10 «судилище» не определяет жизнь в грядущем веке; оно определяет воздаяние за дела, сделанные при земной жизни (ср. 1 Кор. 3:12-15)[993].

Ап. Павел ставит себя и всех верующих перед всеобщим эсхатологическим Судом, который приведет к спасению или проклятию в соответствии с делами человека при жизни, и эта перспектива не только сосуществует с его уверенностью в будущей славе со Христом, но и фактически вытекает из нее (4:16 5:8)[994].

Идея воздаяния согласно делам, согласно комментариям, укрепляет надеждами гонимых, делает ослабевших более ревностными через страх наказания, но вместе с тем в отрывке содержится намек на учение о воскресении тела, которое также не будет лишено воздаяния[995], поскольку именно в теле человек совершает дела, по которым будет судиться[996]. Выражение εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον указывает на двойной результат воздаяния в зависимости от того, являются ли дела человека добрыми или злыми[997]. Ап. Павел использует φαύλος вместо κακός (ср. Рим. 2: 6-10). Это

---

992 *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 260.
993 *Shillington V. G.* 2 Corinthians Believers Church Bible Commentary. Harvey: Herald Press, 1998. 307 p.
994 *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. P. 260.
995 *Иоанн Златоуст, свт.* Тема воскресения поднимается в 2 Кор. 5:1-2. Творения. Т. 10. Кн. 2. М.: Радонеж, 2004. С. 562-563.
996 *Амвросиаст*. // Циа. По: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. VII. Первое и второе послания апостола Павла к Коринфянам. С. 344.
997 φαῦλος – «злой», «плохой», «негодный», «ничтожный», «худой» (*Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий*); пер. еп. Кассиана (Безобразова): «будь то доброе, будь то плохое»; пер. К. П.

же прилагательное используется по отношению к Иакову и Исаву, которые еще не сделали ничего «хорошего или дурного», чтобы Божья цель избрания могла соответствовать его выбору, а не делам (см. Рим. 9:11). Тема Суда Божия согласно делам, раскрывается также в 2 Кор. 11:15, где апостол Павел выдвигает обвинительный приговор: «τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν»[998].

Функция отрывка раскрывается в последующем тексте и заключается в том, что знание будущего суда (5:10) давало страх Господень для исполнения его апостольской миссии (5:11), возможно, ради других, а также ради себя (5:14), в этой связи апостол мотивирует коринфян к искренности в служении, к послушанию, к «угождению Богу». Также тема Суда служит высшей мотивацией для того, чтобы коринфские христиане имели мужество в этой жизни и не впадали в уныние[999].

Стихе 2 Кор. 5:11: («Εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου ἀνθρώπους πείθομεν, θεῷ δὲ πεφανερώμεθα·ἐλπίζω δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερῶσθαι»[1000]) говорится, что ап. Павел имел страх, который нужно понимать как благоговейный трепет при мысли предстать перед Богом на Суде. Этот страх перед Господом побудил Павла «убеждать (πειθώ)[1001] людей», то есть убеждать коринфян в своем Евангелии и своей апостольской честности[1002].

Страх Господень исходит из израильской традиции, особенно из мудрости, которую Павел «хорошо знает» (Пс. 2:11; 111:10; Иов 28:28; Ис. 2:10; Притч. 1:7; и т.д.). Однако его знание в этом контексте – это нечто большее, чем интеллектуальное признание традиции страха Господня. Это глубокое осознание плана Бога по спасению мира. Служение Павла является

Победоносцева: «и доброго и злого»; пер. РБО: «за доброе и за дурное»; пер. М. П. Кулакова: «за доброе и за плохое».

998 Синод. пер.: «конец их будет по делам их».

999 *Milinovich T. M.* Paul's Ministry and God's New Creation: An Audience-Oriented Study of 2 Corinthians 5:16–6:2. Washington: The Catholic University of America, 2010. P. 168.

1000 Синод. пер.: «итак, зная страх Господень, мы вразумляем людей, Богу же мы открыты; надеюсь, что открыты и вашим совестям».

1001 Глагол πειθώ – указывает на «искусство убеждения», «убеждение», «довод», «повиновение» (ср. Деяния 17:4; 18:4; 19:8, 26; 26:28; 28:23).

1002 *Hughes R. K.* 2 Corinthians. P. 112.

частью этого божественного плана[1003]. Использование слова «πείθω» показательно, потому что ап. Павел знал, что оно обозначает методы убеждения греко-римской риторической традиции, которые он прямо отверг в своем первом послании к Коринфянам. Тем не менее, он использует это слово, чтобы описать то, что он сделал в ответ на трепетное ожидание судилища Христа. Таким образом, мы видим, что, хотя ап. Павел отвергает методы убеждения риторов, он не отвергает необходимость убеждать. Фраза «уповаем же», ἐλπίζω подчеркивает, что коринфяне знают цель апостола[1004] и его открытость[1005]. Так говорит Апостол про большинство членов Коринфской Церкви. О злоумышленниках апостол говорит в конце послания.

Цель апостола представить не Божие всеведение, а сказать, что их убеждение во всеведении Божием не дозволяет им допустить в себе что-либо неискреннее. Своей проповедью Евангелия апостол Павел продолжал убеждать людей принять Божью благодать, предложенную в смерти Христа, и, таким образом, быть готовыми к суду. Некоторые комментаторы подозревают, что ап. Павел имеет в виду здесь особое убеждение колеблющихся коринфян и / или приходящих миссионеров, которые клевещут на него. Связь 5:10 (говорится об открытости людей на Суде) и 5:11 (говорится об открытости ап. Павла перед коринфянами) устанавливается использованием глагола φανερόω[1006], который содержит идею предварения эсхатологического Суда для ап. Павла в текущий момент, когда он и его дела представляются на суд совести членов коринфской общины.

В 5:14-15 видно, что не только «страх Господень», то есть осознание грядущего суда (5:10-11; ср. 7:1), но и «любовь Христова» двигали ап. Павлом (5:14)[1007]. «Любовь Христова», вероятно, означает «любовь Христа»

1003 *Shillington V. G.* 2 Corinthians Believers Church Bible Commentary. Harvey: Herald Press, 1998. 307 p.

1004 *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. С. 331.

1005 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. С. 316-317.

1006 *Milinovich T. M.* Paul's Ministry and God's New Creation: An Audience-Oriented Study of 2 Corinthians 5:16–6:2. P. 169. (см. там же о хиастических структурах в 2 Кор. 5 гл. P. 169-180.).

1007 Хотя иудейские учителя ценили как мотивацию любовь и страх перед Богом, любовь была важнее (Тр.

к тому, кого ап. Павел подразумевает здесь под «нами». Здоровый страх Павла перед судилищем Христа побудил его ставить общественное убеждение людей намного выше стремления к личному вдохновению. «Итак, познав страх Господень» εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου» (ст. 11) – фокус жизни ап. Павла был направлен не внутрь, а вовне, поскольку он в здравом уме трудился, «убеждая людей» в истинности Евангелия[1008]. В этой связи апостол ставит свою проповедь на внутренний суд самих коринфян, выражением которого является совесть (ср. 2 Кор. 4:2).

Ап. Павел апеллирует к совести каждого человека, а не только к своей или христианской совести. Он верит, что его собственная нравственная целостность в отношении его служения подтвердится человеческой совестью. В 1 Кор. ап. Павел главным образом подчёркивал, что его жизнь и служение находятся под пристальным вниманием Божественного суда (ср. 1 Кор. 4:4). То, чего коринфяне не могут увидеть в Павле, видит Бог. В 2 Кор. ап. Павел выражает свою надежду (ελπιζω), что коринфяне будут судить о нем благосклонно, как судит его Бог (1:14; 5:11)[1009], а также что община уже давно могла наблюдать его открытость во время личного присутствия в Коринфе, т.е. у них достаточно знания о его поведении, которое они получили еще до «выступления» противников Павла. Совесть воспринимается как инструмент для удостоверения в честности апостола Павла, т.е. свойство, которое позволяет человеку рационально рассуждать о Евангелии и поведении апостола[1010]. В этом контексте совесть – это «знание» моральный рассудок, которым обладают все люди и является «общеантропологическим феноменом»[1011]. Коринфяне с точки зрения апостола должны добровольно прийти к выводу о его правдивости.

Сота 5:5).

1008 *Hughes R. K.* 2 Corinthians. P. 115-116.

1009 *Long F. J.* Ancient Rhetoric and Paul's Apology. The Compositional Unity of 2 Corinthians. P. 153.

1010 *Раздоров А., иер.* Совесть как антропологическая категория в посланиях апостола Павла (1, 2 Кор. и Рим.): богословско-экзегетический анализ. С. 190.

1011 Там же. С. 192.

Если в 1 Кор. 4:4 совесть (суждение человека об апостоле) не является элементом Божественного правосудия, и более того противопоставляется всеведению Божию в том числе и ведению сердечных намерений, то в 2 Кор. говорится о том, что совесть может судить и оценивать поведение апостола.

Возможность этой оценки, которую апостол дает коринфянам может объясняться приведением со стороны самого апостола риторических аргументов апологетического характера, в т.ч. аргумента «свыше», т.е. отсылка на Божественный суд. При этом в разделе 5:11–7:1 ап. Павел даёт более содержательный ответ на критику в использовании им светской риторики. Ап. Павел убеждает людей (πείθω), но его побуждал к этому «страх Господень» (5:11; ср. 1 Кор. 2:4). Для него был важен не временный успех, который обычно риторы достигали с искусным использованием риторических приемов, а достижение спасительной цели – примирение между Богом и коринфянами (5:19–20; 6:14–7:1).

Между тем первое послание к Коринфянам не рассматривается как апологетическое письмо, в котором бы апостол предоставил те аргументы, на основании которых коринфяне могли бы судить о действиях апостола, в связи с чем сам апостол пишет, чтобы они не судили прежде времени никаким образом (1 Кор. 5:4-5). Следовательно, ап. Павел через апелляцию к знанию и рассуждению самих коринфян стремится убедить их возобновить свою любовь к нему[1012]. Коринфяне также должны были знать сердце Павла (5:11б; 4:2), ибо оно широко открыто для них (6:11; 7:3).

Ап. Павел поясняет, что его описанная уверенность в служении в коринфской общине не является самовосхвалением (5:12). Некоторые коринфские христиане, по-видимому, выступая против ап. Павла, принимали самохваление его оппонентов (11:17–20), о чем пишет апостол, по-видимому, воздвигая обвинение в самохвальстве, следуя методам судебной риторики. При этом слова ап. Павла окрашены иронией. Его враги, по его словам, хвастались «внешним видом» (буквально «лицом», а не сердцем), что

[1012] *Shillington V. G.* 2 Corinthians Believers Church Bible Commentary. Harvey: Herald Press, 1998. 307 p.

является сознательной отсылкой к Божьему совету Самуилу предпочесть Давида Саулу: «Не смотри на его внешность или на высоту его роста, потому что Я отверг его. Ибо Господь видит не так, как видит человек: человек смотрит на внешний вид [LXX, «лицо»], а Господь смотрит на сердце» (1 Цар. 16:7)[1013]. Ап. Павел поэтому пишет: «даем вам повод хвалиться нами, дабы имели вы что́ сказать тем, которые хвалятся лицем, а не сердцем» (2 Кор. 5:12)[1014]. У ап. Павла есть только один способ снять с себя различные обвинения, выдвинутые против него. Он обращается к Тому, Кто умер за всех[1015]. Поскольку оппоненты апостола могли подчеркивать слабость внешнего вида его[1016], апостол использует противопоставление славы лица Моисея славе нового завета в сердце (3:3, 7, 13, 18; ср. 4:6)[1017]. Сердце менее очевидно, чем внешность. Иногда апостол образно указывает на себя как на «безумного» проповедника (4:10)[1018], показывая, что он «вне себя» ради Бога.

Подводя итог, можно сказать, что текст ап. Павла 2 Кор. 4:2 – 5:10 наставляет церковь не унывать (4:16) в свете уверенного ожидания Божественного Суда (5:10); находить цель в страданиях (4:17); постигать тайну невидимого мира за видимым (4:18); понимать, что дома и одежды этого мира не являются постоянными реальностями (5:1-5); испытывать гарантию Духа как жизнь из будущего (5:5); угождать Богу в жизни и мыслях (5:9); реалистично относиться к смертности как к изгнанию от Бога (2 Кор. 5:6-9). В этой связи Суд Божий, который носит эсхатологический характер, воспринимается больше не как угроза для нераскаявшихся грешников, а как утешение для христиан, находящихся в разного рода испытаниях. Объектом Суда являются все люди, в том числе и ап. Павел, основанием для Суда является степень «хождения в вере», которая проявляется в совершении

1013 *Keener C. S.* 1-2 Corinthians. P. 172-184

1014 *Hughes R. K.* 2 Corinthians. P. 113-114.

1015 *Shillington V. G.* 2 Corinthians Believers Church Bible Commentary. Harvey: Herald Press, 1998. 307 p.

1016 См., например, Ин. 7:24; 8:15.

1017 «Сердце» – значит больше, чем «лицо» (1 Фес. 2:17).

1018 Многие связывали пророчество и божественную одержимость с временным помешательством; это обвинение иногда выдвигалось против пророков (4 Цар. 9:11; Иер. 29:26; Ос. 9:7; Сиб. Ор . 1.172) или философов (Диоген Лаэртский 6.3.82). Такое безумие можно было противопоставить трезвости («здравому уму») (ср. Деян. 26:25).

добрых или худых дел. В целом тема Суда в 2 Кор. 5 гл. имеет определённую функцию убедить коринфских христиан в достоинстве апостольского служения самого апостола Павла. Эта риторическая цель не исключает самой истины эсхатологического Суда, который будет сопровождаться воскресением тела, а, напротив, подтверждает ее в связи с тем, что апостол борется за свое апостольское достоинство не ради сохранения власти над общиной, как это может показаться на первый взгляд при исследовании риторики послания, а ради спасения самих коринфян.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование позволяет утверждать, что в ранних посланиях апостола Павла, к которым в работе отнесены два послания к Фессалоникийцам, два – к Коринфянам, тема Суда Божия не представлена в систематическом порядке, поскольку апостол Павел не ставил перед собой задачи всесторонне изложить богословие Суда в рамках своей эсхатологии. Между тем, не придерживаясь языка твердых догматических формулировок, апостол излагает свое учение о Суде в контексте других богословских тем, касающихся учения о Христе и о спасении, в зависимости от возникающих проблем, духовно-нравственных вопросов в каждой конкретной общине. В связи с этим мы можем говорить об относительном характере учения апостола Павла о Суде в его посланиях. Однозначно можно говорить о некорректности сравнения человеческого правосудия и Божественного Суда, в связи с чем идеи, касающиеся воздаяния согласно делам человека нельзя понимать буквально, а необходимо рассматривать в контексте богословия апостола Павла в целом, особенно в контексте вопроса личных взаимоотношений человека с Богом, познания Бога и учения о любви Бога к человеку, а также. Поэтому мы можем говорить о неуместности сведения Суда Божия к юридическим категориям, несмотря на формальное использование судебной терминологии в посланиях. В качестве основного результата Суда Божия всегда предполагается спасение человека, осуществляемое в состоянии его внутренней духовной свободы. В посланиях неоднократно в ветхозаветных категориях говориться о наказании и гибели человека, которые самим апостолом определяются как отлучение самого человека от Христа, т.е. как результат свободного выбора человека. В этой связи подчеркивается большое значение самоиспытания со стороны самого человека, в контексте чего юридический термин δοκιμάζω получает духовно-нравственное и психологическое значение.

В рамках вопроса о Субъекте Суда Божия в посланиях апостола Павла было выявлено, что Совершителем Суда всегда выступает Христос, поэтому мы можем говорить о христоцентрическом характере учения о Суде в посланиях апостола Павла. При этом «Суд Христа» неразрывно связан с мотивом Дня Господня и Парусии. Божественный Суд в посланиях апостола Павла, который определяет человека в его окончательном состоянии, всегда имеет эсхатологический характер. Апостол Павел настоящую реальность мыслит как преддверие Парусии. Между тем, Суд Божий, осуществляемый в настоящей жизни человека в частных случаях, всегда предполагает изменение результата в сторону спасения человека и имеет временный характер. Вопрос о частном Суде в загробной жизни, на котором бы предполагалось два возможных результата, в посланиях апостола Павла не стоит.

В работе проведен анализ методологии, в результате которого были выбраны для исследования методы и подходы, связанные с филологическим анализом, частично применительно к отдельным разделам посланий принят к использованию риторический подход, а также социально-научный метод, нравственный метод и эсхатологический подход. Риторический анализ, в ходе которого бы исследовалось все послание целиком как риторическая единица, был отвергнут ввиду нестандартной риторики апостола Павла с точки зрения античной риторической традиции. Между тем, как в работе было отмечено, большую популярность приобретает метод анализа аргументации апостола. Социально-научный подход также используется умеренно для того, чтобы не свести судебную тематику лишь к полемике апостола Павла со своими потенциальными оппонентами. Ключом к раскрытию темы Суда Божия считается эсхатологический подход, в рамках которого все рассуждения апостола Павла о суде рассматриваются в перспективе потенциального спасения каждого человека в будущем. Большое значение имеет нравственный метод, в рамках которого тема Суда

рассматривается в ряду нравственных увещеваний апостола, которые содержат как предупреждения, так наставления к надежде на спасение.

Подводя итог обзору судебных терминов (κρίνω, κρίσις, δίκη, δῖκαίωμα, δοκιμάζω, ἐκδίκησις, ἀποδίδωμι, ἀνταποδίδωμι и др.) в посланиях апостола Павла в свете Септуагинты и Масоретского текста Ветхого Завета, можно говорит о широком использовании апостолом Павлом ветхозаветной терминологии и фразеологии для раскрытия темы Суда Божия. При этом значения судебных терминов в посланиях апостола Павла и в Септуагинте, значительным образом отличаются от значений в классическом греческом языке, что ведет за собой и существенное идейное различие посланий апостола Павла с греческой литературой и существенное идейное согласие с Ветхозаветной традицией, без учета риторической функции судебной тематики в ранних посланиях апостола Павла.

В ходе анализа темы Суда в ветхозаветной традиции, а также в традиции иудаизма периода Второго Храма и в греко-римской античности следует отметить, что тема Суда занимает центральное место в иудейской литературе и является ключевым вопросом эсхатологии иудаизма, в то же самое время лишь условно затрагивается в античной традиции, несмотря на большое значение идеи справедливости и права. В свете ветхозаветной эсхатологии можно говорить о переосмыслении в посланиях ап. Павла некоторых ветхозаветных идей, о чем могут свидетельствовать аллюзии и отредактированные апостолом ветхозаветные цитаты, которые ап. Павел приводит по варианту Септуагинты в определённом контексте. Ветхозаветное богословие, в рамках которого апостол неформально продолжает мыслить, имеет инструментальное значение в богословской риторике апостола. В данном случае можно говорить о парадигматическом подходе самого апостола Павла, который приводит ветхозаветные аналогии применительно к истории христианских общих в языческой среде, также к возникающим запросам и ситуациям.

Терминология, мотивы и типологии в апокрифах и кумранских письменных памятниках находят условное отражение в посланиях апостола Павла, ввиду чего нельзя говорить о влиянии традиции иудаизма периода Второго Храма на богословие апостола Павла, поскольку судебная тематика в постбиблейской иудейской письменности имеет существенный исторический аспект в свете вопросов религиозно-нравственного и историософского характера о причинах и возможных следствиях тех исторических потрясений, которые переживал иудейский народ.

В рамках сравнения богословия апостола Павла и семантики использованной терминологии с античной традицией можно говорить: а) о радикальном отличии между греческой концепцией суда, осуществляемого в цикличной истории, и концепцией суда в иудаизме и в христианстве, где предполагается эсхатологическое завершение и универсальный суд над всеми, как праведниками, так и грешниками; б) об отсутствии всякой преемственности между греческой религией и философской традицией и богословием суда апостола Павла, в контексте которого концепция суда выходит за рамки человеческой справедливости в духовную плоскость и эсхатологическую реальность.

Тема Суда Божия с ее терминологическими, риторическими и богословскими особенностями рассматривается в ранних посланиях по определенному алгоритму: определение влияющей на дискурс ситуации, определение аудитории апостола, идентификация оппонентов апостола и врагов его читателей, определение оснований для Суда Божия, раскрытие действия и потенциального результата Суда Божия, а также анализ функционального значения отрывка в контексте послания.

В первом послании к Фессалоникийцам проповедь апостола Павла о пришествии Христа имеет общие черты с ветхозаветными описаниями теофаний. Субъектом Суда однозначно является Христос, однако фессалоникийские верующие как «сыны света» в определенной степени также являются участниками этого Суда, прежде всего в том, что они живут

в соответствии с целями Бога относительно них самих и знают Бога и Его Суд, в результате чего Суд для них не является неожиданным как для язычников, ведущих беспечный образ жизни и называющихся «сынами тьмы». Основанием для Суда Божия является соответствие образа жизни верующих своему статусу сынов света и сынов дня, а также радость в переживаемых гонениях, проявляемая в братолюбии. Ап. Павел использовал мотив Суда и Дня Господня как средство утешения фессалоникийских христиан. Объектом воздаяния (гнева Божия) являются, прежде всего, соотечественники фессалоникийцев, в число которых могли входить, как язычники, так и иудеи, которые уподоблялись тем, кто устраивал гонения против иудейских христианских общин в Палестине. Вопрос о потенциальных оппонентах апостола Павла остается открытым ввиду неоднозначного характера метода зеркального прочтения нравственных увещаний и автобиографических сведений в послании. Основанием для Суда над противниками фессалоникийских верующих является, прежде всего, устраиваемые гонения как следствие незнания Бога. Фессалоникийские верующие под гнев Божий не подпадают, однако в послании содержатся потенциальные основания для возмездия над фессалоникийцами: противозаконные и корыстолюбивые действия по отношению к братьям, которые в частном случае выражались в грехах прелюбодеяния. Проповедь о Дне Господнем имеет значение в послании не сама по себе, а в отношении к проблематике фессалоникийской общины, ввиду чего тема Суда Божия имеет относительный характер, и раскрывается в той степени, в которой является полезной для самих фессалоникийских верующих.

Следует критически рассматривать взгляды в современной исследовательской литературе о том, что неподверженность фессалоникийцев гневу Божий в День Господень воспринимается как некая данность, не зависящая от активной позиции самих фессалоникийцев, суд над которыми был замещен смертью и воскресением Христа. Такая экзегетическая позиция, во-первых, не соответствует контексту послания,

особенно в его нравственной части; во-вторых, нивелирует некоторые вопросы Суда Божия, такие как основание его реализации как в отношении верующих, так и в отношении неверующих людей; в-третьих, при всей привлекательности характера утешения или ободрения верующих ввиду безусловного их спасения, обесценивает их нравственный подвиг и статус как реальных активных делателей истории, находящихся в отношениях соработничества с Богом.

Во втором послании к Фессалоникийцам ап. Павел рассматривает две стороны Божественного Суда, на котором делается сильный акцент с помощью использования терминологии κρίσις, ἀνταποδίδωμι и ἐκδίκησις. Во-первых, Суд Божий – это лишение человека возможности присутствия вместе с ним Бога и отношений с Ним, человек отлучается от Христа навсегда, что и является его вечной гибелью, ввиду отсутствия инициативы выстраивания отношений с Богом (познание Христа и послушание Его Евангелию) со стороны самого человека в настоящей жизни, а также упущение возможности принимать участие в славе Христа в момент Его Парусии. В этом случае объектом Суда являются иудеи и язычники. Наказание и уничтожение неверующего – это вечная неспособность познавать Бога. В этом случае Суд содержит элемент мести. Во-вторых, Суд Божий означает прославление Бога во «святых», под которыми в контексте 2 Фес. 1-2 понимаются верующие, для которых Парусия Христа будет наградой и осуществлением надежд, заключающихся в возможности иметь постоянные отношения с Богом. Основанием для награды фессалоникийских верующих является их возрастание в вере, проявляемое в познании Бога и послушании Евангелию; любовь к ближним; стойкое перенесение гонений со стороны соотечественников, которое свидетельствует об их способности совершать правильный выбор между Богом и близкими.

В посланиях к Коринфянам рассмотрены отрывки 1 Кор. 3:10-15; 4:1-5; 5:12-13; 6:1-8; 11:27-34. Объектом Суда Божия являются как проповедники Креста, так и те, кому эта проповедь открывается. Основанием для Суда над

проповедниками является степень их вовлеченности в дело Христа; в отношении аудитории основанием для Суда можно назвать степень готовности нести подвиг веры, который может проявляться в добродетелях или пороках. Определенное значение в первом послании к Коринфянам имеет концепция «похвалы», которая находится вне зависимости от человеческой совести и человеческих рассуждений. При сопоставлении идей о всеобщей «похвале» (1 Кор. 4:1-5) и воздании согласно делам (Рим. 2:6, 2 Кор. 5:10) следует говорить о разных группах людей, к которым обращается апостол Павел: те, кто имеет основанием Христа, и те, кто не имеет такого основания – каждому воздается по делам его; при этом суд может иметь как положительный, так и отрицательный результат. В послании к Коринфянам речь идет об одной группе людей, которая имеет основанием своей жизни Христа, и поэтому речь может идти только о положительном воздаянии – о похвале от Бога. В целом риторическую задачу апостола Павла, в контексте которой раскрывается тема Суда Божия, можно определить не как борьбу с конкурентами за влияние на общину, а как борьбу за спасение («похвалу от Бога») для членов коринфской христианской общины. Такой же мотив присутствует в других отрывках послания (1 Кор. 5:12-13; 6:1-8; 11:27-34), где тема Суда Божия всегда имеет положительный смысл для верующего, несмотря на строгий и обличительный характер. Во втором послании к Коринфянам апостол дает конкретные наставления (2 Кор. 4:2 – 5:10) в свете уверенного ожидания Божественного Суда (5:10), который носит эсхатологический характер, воспринимается больше не как угроза для нераскаявшихся грешников, а как утешение для христиан, находящихся в испытаниях.

Таким образом, можно заключить, что учение апостола Павла о Суде Божием является не результатом исторического развития апокалиптических идей иудаизма периода Второго Храма, а по существу новой концепцией, появление которой обусловлено Евангельской проповедью. В посланиях апостола Павла характерно понимание Божественного Суда как

эсхатологического, предпосылки к которому создаются в настоящем времени. Тема Суда Божия имеет обусловленный характер, т.е. выполняет риторическую функцию для раскрытия других богословских идей или применительно к той или иной практической ситуации в конкретной общине.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники основные

1. Апостол / Русский перевод и комментарии архим. Ианнуария (Ивлиева). Санкт-Петербург: Феодоровский собор, 2020.
2. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета [Синодальный перевод]. М.: Российское Библейское Общество, 2008. 1386 с.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета [Современный русский перевод]. М.: Российское Библейское Общество, 2011. 1407 с.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / ред. М. П. Кулакова. М.: ББИ, 2015. 1856 с.
5. Книги Ветхого Завета. Большие пророки / пер. П. А. Юнгеров. М.: Издательский Совет РПЦ, 2006. 728 с.
6. Книги Ветхого Завета. Пророк Даниил. Малые пророки / пер. П. А. Юнгеров. М.: Издательский Совет РПЦ, 2006. 296 с.
7. Книги Ветхого Завета. Учительные книги / пер. П. А. Юнгеров. М.: Издательство МП РПЦ, 2012. 920 с.
8. Новый Завет / пер. еп. Кассиана (Безобразова). М.: Российское Библейское Общество, 2014. 314 с.
9. Новый Завет в переводе с древнегреческого. Радостная весть. М.: РБО, 2005. 608 с.
10. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Перевод К. П. Победоносцева. СПб., 1906. 630 с.
11. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche biblgesellschaft. 1997. 1574 p.
12. Novum Testament Graece. 28. / Nestle-Aland. Stuttgart: Deutsche biblgesellschaft, 2012. 811 p.
13. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche biblgesellschaft. 1979. 1184 + 941 S.
14. The Net Bible, New English Translation. Dallas: Biblical Studies Press, 1999. 1020 p.
15. The New Testament in the original greek. Byzantine Textform / M. A. Robinson, W. G. Pierpont. Southborough (Massachusetts): Chilton Book Publishing, 2005. 587 p.

Дополнительные источники

16. *Августин Иппонский, блж*. Энхиридион к Лаврентию или о вере, надежде и любви. М.: Сибирская благозвонница, 2017. 191 с.

17. *Альбрехт Ф.* Псалмы Соломона. Ветхозаветный апокриф. Греческий текст, перевод и комментарий. М.: ББИ, 2025. 153 с. (Серия «Современная библеистика»).

18. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Т. IX. Послания апостола Павла к Колоссянам, Фессалоникийам, Тимофею, Титу, Филимону / ред. П. Гордэй. Тверь: Герменевтика, 2006. 480 с.

19. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. VII. Первое и второе послания апостола Павла к Коринфянам / ред. Дж. Брэй. Тверь: Герменевтика, 2006. 512 с.

20. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. VI. Послание к Римлянам / пер. с англ., греч., лат.; ред. тома Дж. Брэй. Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина и С. С. Козина. Тверь: Герменевтика, 2003. 632 с.

21. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. IX. Кафолические послания / ред. Дж. Брэй. Русское издание под ред. Д. А. Федчука и Г. И. Беневича. Тверь: Герменевтика, 2008. 352 с.

22. Благодарственные гимны // Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введение, перевод и комментарии А. М. Гахзова-Гинсберга, М. М. Елеазаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. С. 185-217.

23. *Василий Великий, свт.* Творения: в 2-х томах. Т. 2. Аскетические творения. Письма. М.: Сибирская благозвонница, 2009. 1232 с.

24. Войны сынов света против сынов тьмы // Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введение, перевод и комментарии А. М. Гахзова-Гинсберга, М. М. Елеазаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. С. 278-302.

25. Дамасский документ // Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введение, перевод и комментарии А. М. Гахзова-Гинсберга, М. М. Елеазаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. С. 34-54.

26. *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 7. М.: Русский паломник, 2014. 480 с.

27. Заветы двенадцати патриархов // Ветхозаветные апокрифы / сборник; пер. А. В. Смирнова. М.; СПб.: «Т8 Издательские технологии»; «Пальмира», 2020. С. 247-344.

28. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 4. Аскетическая проповедь. М.: Благовест, 2001. 560 с.

29. *Иероним Стридонский, блж.* Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля // Творения. Кн. 17. Ч. 10. Киев: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1886. 768 с.

30. *Иероним Стридонский, блж.* Шесть книг толкований на пророка Иеремию [Электронный ресурс] // Творения. Кн. 2. Ч. 6. Киев: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1880. 530 с.

31. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. 592 с.

32. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на второе послание к Коринфянам // Творения. М.: Радонеж, 2004. Т. 10. Кн. 2. С. 459-728.

33. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна // Творения. М.: Радонеж, 2004. Т. 8. Кн. 1-2. С. 1-604.

34. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Матфея // Творения. М.: Сибирская благозвонница, 2010. Т. 7. Кн. 1. 482 с.

35. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое и второе послания к Фессалоникийцам; первое и второе послания к Тимофею; послание к Титу; к Филимону // Творения. Почаев, 2005. Т. 11. 1048 с.

36. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Творения. М.: Радонеж, 2004. Т. 10. Кн. 1. 456 с.

37. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на послание к Римлянам // Творения. М.: ИО МП, 1994. Т. 9. Кн. 2. С. 483-1008.

38. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на псалмы // Творения. Почаев, 2005. Т. 5. 1007 с.

39. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. Минск: Харвест, 2000. 458 с.

40. *Ириней Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. П. Преображенский; пер. Н. И. Сагарда. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. 672 с. (Библиотека христианской мысли. Источники).

41. *Климент Александрийский.* Увещание к язычникам. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. 288 с.

42. *Климент Римский, свт.* Второе послание Климента Римского к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М.: ИС РПЦ, 2008. (Творения святых отцов и учителей Церкви). С. 181–188.

43. Книга Еноха : Ист.-крит. исслед., рус. пер. и объяснение апокриф. кн. Еноха : [1-й вып. апокрифов Ветхого завета] [Электронный ресурс] / Соч. свящ. Александра Смирнова. Казань : тип. Ун-та, 1888. 489 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/ Aleksandr_Smirnov/kniga-enoha/#source (дата обращения: 17.05.2023).

44. Книга Юбилеев или Малое Бытие // Заветы двенадцати патриархов // Ветхозаветные апокрифы / сборник; [пер. А .В. Смирнова]. М.; СПб.: «Т8 Издательские технологии»; «Пальмира», 2020. С. 105-246.

45. *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фалассию. Вопросы I-LV // Творения. Т. 2. М.: Мартис, 1994. 347 с.

46. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и затруднения. М.: Никея, 2010. 488 с.

47. *Максим Исповедник, прп*. Вопросы и недоумения / ред. Г. И. Беневич; ред. Д. А. Поспелов. М.; Святая Гора Афон: Никея, 2010. 488 с. (Византийская философия).

48. *Марк Ефесский, свт.* Слово первое. Опровержение латинских глав относительно очистительного огня // Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и флорентийская уния. М.: Посад, 1994. 434 с.

49. *Марк Подвижник, прп.* Нравственно-подвижнические слова. Слово девятое // Исаия (авва Нитрийский). Преподобных отцов наших аввы Исаии отшельника и Марка подвижника Поучения и слова / [пер. с греч. свт. Феофана Затворника]. М.: Правило веры, 2007. 588 с.

50. *Платон*. Собрание сочинений в четырех томах / ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Горди. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 528 с.

51. *Платон*. Собрание сочинений в четырех томах / ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Горди. М.: Мысль, 1993. Т. 3. 654 с.

52. Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Варуха, Сентенции Менандра / пер. с сирийского, вводные статьи и комментарии Ю. Н. Аржанов. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2011. 240 с.

53. Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введение, перевод и комментарии А. М. Гахзова-Гинсберга, М. М. Елеазаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. 432 с. (Памятники культуры Востока).

54. *Тертуллиан Кинт Септимий Флорент.* Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. 448 с.

55. *Тертуллиан.* Против Маркиона. Кн. II, 11 / пер. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, Университетская книга, 2010. 572 с.

56. Устав общины // Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введение, перевод и комментарии А. М. Гахзова-Гинсберга, М. М. Елеазаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. С. 108-126.

57. Учение двенадцати апостолов (Дидахе) // Писания мужей апостольских. М.: ИС РПЦ, 2008. С. 25–71.

58. *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение псалмов. М.: ИС РПЦ, 2004.

59. *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на пророка Авдия [Электронный ресурс] // Творения Блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 4. М.: Тип. В. Готье, 1857. С. 385-393. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/tolkovanie-na-proroka-avdija/#source (дата обращения: 07.11.2023).

60. *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения. М.: Паломник, 2003. С. 87-640.

61. *Феофан Затворник, свт.* Толкование на послание к Римлянам. (Главы 9-16). М.: Правило веры, 2006. 544 с.

62. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. М.: Правило веры, 2006. 808 с.

63. *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Римлянам (Главы 1-8). М.: Правило веры, 2006. 744 с.

64. *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. М.: Правило веры, 2005. 624 с.

65. *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкования на святого апостола Павла. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. 880 с.

66. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие. М.: Сретенский монастырь, 2020. Кн. 4. 547 с.

67. *Цицерон Марк Туллий.* О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / пер. Н. А. Федорова. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. 474 с.

68. Origene. Commentaire sur l'epitre aux Romans. T. 1. Paris, 2009. 458 p.

69. Origene. Contre Celse. T. III. (Livros V, VI). Paris, 1969. 358 p.

Литература

70. *Антоний (Паканич), архиеп.* Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику. Киев: Издательский отдел УПЦ, 2009. 230 с.

71. *Арсений (Соколов), иг.* Книга пророка Амоса. М.: Познание, 2012. 400 с.

72. *Арсений (Соколов), иг.* Книга пророка Амоса: введение и комментарий. Лиссабон, 2012. 399 с.

73. *Арсений (Соколов), иг.* Книга пророка Михея: перевод и комментарий. М.: Познание, 2021. 248 с.

74. *Арсений (Соколов), иг.* Книга пророка Осии. М.: Познание, 2019. 640 с.

75. *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011. 527 с.

76. *Баркли У.* Толкование послания Иакова и Петра. Вашингтон: Всемир. союз баптистов, 1985. 381 с.

77. *Барон Й.* Теология св. апостола Павла в свете христианского единства. СПб.: Алетейя, 2013. 630 с. (Богословская и церковно-историческая библиотека, Историческая книга).

78. *Барт К.* Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам. М.: ББИ, 2010. 306 с.

79. Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч 2. Новый Завет / К. Кинер. СПб.: Мирт, 2007. 733 с.

80. *Богословский-Платонов И., прот.* Изъяснение пророчества Исаии об избранном Отроке Иеговы (Ис. 42:1-9) // Прибавления к Творениям святых отцов. 1850. № 9. С. 400–432.

81. *Брюггеман У.* Бытие. Черкассы: Коллоквиум, 2013. 412 с.

82. *Бультман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012. 208 с.

83. *Василий Великий, свт.* Толкование на книгу пророка Исаии // Творения. М.: Паломник, 1993. Ч. 2. 360 с.

84. *Введенский Д. И.* Учение Ветхого Завета о грехе [Электронный ресурс]. Сергиев Посад: СТСЛ, 1900. 244 с. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/ Dmitrij_Vvedenskij/uchenie-vethogo-zaveta-o-grehe/ (дата обращения: 17.07.2024).

85. Ветхий Завет на страницах Нового. Послания апостола Павла /

ред. Г. К. Бил, Д. А. Карсон. Черкассы, 2015. Т. 4. 504 с.

86. *Галахов И. И., прот.* Религиоведение. М.: Фонд ИВ, 2008. 432 с.

87. *Гальбиати Э.* Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Милан; М.: Христианская Россия, 1992. 304 с.

88. *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. СПб.: Библия для всех, 1996. 900 с.

89. *Георгий (Ярошевский), иером.* Соборное послание св. апостола Иакова: опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1901. 300 с.

90. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1: Введение; Обращение Савла и «Евангелие» св. апостола Павла; «Евангелие» Павлово и иудейско-раввинское богословие, апокрифы и апокалиптика [Электронный ресурс]. СПб., 1905. 890 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Glubokovskij/blagovestie-sv-apostola-pavla-po-ego-proishozhdeniyu-i-sushhestvu-kniga-1/#source (дата обращения: 14.06.2023).

91. *Головина Е. В.* Филологический анализ текста: учебное пособие. Оренбург: ОГУ, 2017. 110 с.

92. *Десницкий А.* Введение в библейскую экзегетику. М.: ПСТГУ, 2011. 413 с.

93. Древнегреческо-русский словарь: в 2-х томах / Сост. И. Х. Дворецкий; Под ред. проф. С. И. Соболевского. М.: ГИС, 1958. 1043 с. Т. 1.

94. Древнегреческо-русский словарь: в 2-х томах / Сост. И. Х. Дворецкий ; Под ред. проф. С. И. Соболевского. М.: ГИС, 1958. 1905 с. Т. 2.

95. *Евстафий (Халиманков), иером.* Экзегетический комментарий на Соборные послания. Жировичи: Изд-во Минской духовной семинарии, 2019. 93 с.

96. Жданов П. С. Понятие «закона» в контексте греческого мировоззрения в 6-4 вв. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-zakona-v-kontekste-grecheskogo-mirovozzreniya-vi-iv-vekov-do-n-e/viewer (Дата обращения 11.02.25).

97. *Зарин С. М., проф.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Паломник, 1996. 694 с.

98. *Иустин (Попович), прп.* Толкование на первое послание к Фессалоникийцам святого апостола Павла. М. Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2000. 186 с.

99. *Калинин М. Г.* Иуды послание // Православная Энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2010. Т. 28. С. 503-509.

100. *Кальвин Ж.* Толкование на послание апостола Павда к Римлянам / перевод И. В. Мамсурова. Brunsvigae: Appelhans & Pfenningstorff, 1892. 100 с.

101. *Кассиан (Безобразов), еп.* Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Париж: Presses Saint-Serge – Institut de Theologie Orthodoxe, 2006. 366 с.

102. *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж; М.: Русский путь, 1996. 369 с.

103. *Кибалчич И., свящ.* Опыт обозрения Соборного послания святого апостола Иакова, брата Господня. Чернигов: Земская типография, 1873. 172 с.

104. *Крауч Л.* Комментарий посланию Галатам. К первому и второму посланиям к Фессалоникийцам. Киров, 1999. 304 с.

105. *Лебедев А.* Исторический процесс религиозно-нравственного развития человечества по апостолу Павлу (окончание) [Электронный ресурс] // Вера и разум. 1907. С. 601–621. URL: https://azbyka.ru/otechnik/assets/uploads/vera-i-razum/Вера%20и%20разум.%201907 .%20Март.%20Кн.%201.pdf (дата обращения: 19.09.2021).

106. *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. Основы этики. Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2011. 528 с.

107. *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Будьте живыми камнями здания своей жизни // Свт. Лука Крымский (Войно-Ясенецкий). Евангельское злато. Беседы на Евангелие М.: Приход храма Святого Духа сошествия на Лазаревском кладбище, 2011. С. 216-217.

108. *Лэдд Д. Э.* Богословие Нового Завета. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2003. 800 с.

109. *Лютер М.* Лекции по Посланию к Галатам. Сент-Луис: Фонд «Лютеранское наследие», 1997. 695 с.

110. *Лютер М.* Лекции по посланию к Римлянам. Сент-Луис: Фонд «Лютеранское наследие», 1996. 584 с.

111. *Малков П. Ю.* Возлюбивший Христа. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. 880 с.

112. *Моррис Л.* Теология Нового Завета. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 1995. 391 с.

113. *Моррис Т.* Наша идея Бога. Введение в философское богословие. М. : Изд-во ББИ, 2011. 201 с. (Современное богословие).

114. *Мышцын В.* Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры [Электронный ресурс]. Сергиев Посад, 1894. 264 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Myshcyn/uchenie-sv-apostola-pavla-o-zakone-del-i-zakone-very/ (дата обращения: 27.11.2024).

115. *Никанор (Каменский), архиеп.* Толковый Апостол: в 3-х частях [Электронный ресурс]. Ч. 2. СПб.: Синодальная типография, 1904. 548 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/books/original/24538/Толковый-Апостол-Часть-II-Объяснение-первых-семи-посланий-святого-Апостола-Павла-епископ-Никанор-%28Каменский%29_Optimized.pdf (дата обращения: 27.11.2024).

116. Обозрение посланий св. апостолов. Вып. 2: Послания св. ап. Павла к Римлянам, Коринфянам и Галатам [Электронный ресурс] / Сост. Н. П. Розанов. М.: Тип. Л.Ф. Снегирева, 1886. 207 с. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Rozanov/obozrenie-poslanij-sv-apostolov-vypusk-2-poslanija-sv-ap-pavla-k-rimljanam-korinfjanam-i-galatam/ (дата обращения: 14.09.2023).

117. *Оксиюк М. Ф.* Учение св. апостола Павла об оправдании (Изъяснение Рим. 3, 21-26) [Электронный ресурс]. Киев: тип. акц. о-ва «Петр Барский в Киеве», 1914. 58 с. URL: Оксиюк М. Ф. Учение св. апостола Павла об оправдании (дата обращения: 11.09.2021).

118. Павловы послания. Комментированное издание / ред. А. Десницкого. М.: Институт перевода Библии, 2017. 784 с.

119. *Пётр (Екатериновский Ф. А.), еп.* Объяснение книги святого пророка Исаии в русском переводе, извлечённое из разных толковников. Т. 2 [Электронный ресурс]. М., 1887. 251 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Ekaterinovskij/ob-jasnenie-knigi-sv-proroka-isaji-tom-1/ (дата обращения: 11.10.2024)..

120. *Покровский А.* Книга Премудрости Соломона // Толковая библия. Стокгольм, 1987. Т. 5. С. 79-158.

121. Послания св. ап. Павла к Римлянам, Коринфянам и Галатам [Электронный ресурс] // Обозрение посланий св. апостолов / Сост. Н. Розанов. М.: Тип. Л. Ф. Снегирева, 1886. Вып. 2. 207 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/ Nikolaj_Rozanov/obozrenie-poslanij-sv-apostolov-vypusk-2-poslanija-sv-ap-pavla-k-rimljanam-korinfjanam-i-galatam/#source (дата обращения: 17.05.2023).

122. *Прокопчук А., прот.* Послания святого Апостола Павла. Комментарии и богословие. М.: ПСТГУ, 2019. 416 с.

123. *Раздоров А., иер.* Совесть как антропологическая категория в посланиях апостола Павла (1, 2 Кор. и Рим.): богословско-экзегетический анализ. Сергиев Посад: Издательство МДА, 2023. 312 с.

124. *Разумовский Г., прот.* Объяснение Священной Книги Псалмов. М.: ПСТГУ, 2006. 730 с.

125. *Райт К.* Око за око. Этика Ветхого Завета. Черкассы: Коллоквиум, 2010. 536 с.

126. *Райт Н. Т.* Апостол Павел и верность Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2018. Т. 2. 790 с.

127. *Роджерс К. Л. (мл.).* Новый лингвистический и экзегетический ключ Нового Завета [Электронный ресурс]. СПб.: Библия для всех, 2001. 1007 с.

128. *Розанов Н. П.* Толкование на послание к Римлянам // Толковая Библия Т. 10. Стокгольм, 1987. С. 401-519.

129. *Розанов Н. П.* Толкование на послания на послания ап. Павла (1 Кор. – Кол.) // Толковая Библия Т. 11. Стокгольм, 1987. С. 1-323.

130. *Ролофф Ю.* Введение в Новый Завет. М.: ББИ, 2011. 227 с.

131. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Обозрение четвероевангелия, Книги деяний апостольских, апостольских посланий и апокалипсиса / сост. А. В. Иванов ; авт. коммент. М. Б. Данилушкин. Репр. изд. 1872 г. СПб. : Воскресение (РПАБНиНБИ), 2008. 912 с.

132. *Сандерс Э. П.* Павел, закон и еврейский народ // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / пер. и сост. А. Л. Чернявский. М.: Российская политическая энциклопедия, 2006. С. 372–601.

133. *Сантала Р.* Апостол Павел, человек и учитель, в свете иудейских источников. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 1997. 178 с.

134. *Свешников В., прот.* Нравственное благовестие апостола Павла. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2018. 559 с.

135. *Сильвестр (Малеванский С. В.), архим.* Опыт православного догматического богословия архимандрита Сильвестра, доктора богословия, профессора Киевской духовной академии (с историческим изложением догматов): [в 5 т.]. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2008.Т. 5. 503 с.

136. *Скабалланович М. Н.* Комментарий на книгу пророка Иезекииля. СПб., 1909. 356 с.

137. *Смирнов А., прот.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. 536 с.

138. *Смирнов С. К.* Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания апостола Павла в ефесеям. М.: Унив. тип. (М. Катков и К°), 1873. 158 с. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/ Sergij_Smirnov/filologicheskie-zamechanija-o-jazyke-novozavetnom-v-slichenii-s-klassicheskim-pri-chtenii-poslanija-apostola-pavla-k-efesjanam/ (дата обращения: 27.09.2023).

139. *Сперанский М., прот.* Шестая глава послания апостола Павла к Римлянам (Экзегетический анализ содержания) // Богословские труды. Сб. 10. С. 109–112.

140. *Стотт Дж. Р. У.* Послания к Фессалоникийцам. СПб.: Мирт, 1997. 264 с.

141. *Тантлевский И. Р.* Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. СПб.: РХГА, 2012. 352 с.

142. *Темномеров А., свящ.* Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых [Электронный ресурс]. СПб.: Товарищество «Печатия С.П. Яковлева», 1899. 337 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Apollonij_ Temnomerov/uchenie-svjashhennogo-pisanija-o-smerti-zagrobnoj-zhizni-i-voskresenii-iz-mertvyh/ (дата обращения: 16.09.2024).

143. *Тертуллиан.* Против Маркиона. Кн. II, 11 / пер. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, Университетская книга, 2010. 272 с.

144. *Тиров Ф. И., свящ.* Первое послание святого апостола Павла к Фессалоникийцам: Опыт исагогико-критико-экзегетического исследования. М.: Эл. изд. Перервинской духовной семинарии, 2005. 289 с.

145. *Тисельтон Э.* 1 Коринфянам / пер. с. англ. С. Калюжного. Черкассы: Коллоквиум, 2016. 680 с.

146. *Тихомиров Б. А.* День Господень // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. Т. 14. С. 414–417.

147. Толковая Библия. Пятикнижие / ред. А. П. Лопухина. Стокгольм, 1987. Т. 1. 671 с.

148. Толковый Апостол. Часть 2. Объяснение первых семи посланий святаго апостола Павла [Электронный ресурс] / сост. еп. Никанор

(Каменский). СПб.: Синодальная типография, 1904.. 548 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikanor_Kamenskij/ tolkovyj-apostol-chast-2/#source (дата обращения: 14.10.2022).

149. *Тюрнин И. А.* Книга пророка Софонии : историко-экзегетическое исследование Ивана Тюрнина [Электронный ресурс]. Сергиев Посад: Типография А. И. Снегиревой, 1897. 236 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Biblia2/kniga-proroka-sofonii/#source (дата обращения: 23.04.2023).

150. *Уоллас Д.* Углубленный курс грамматики греческого языка: экзегетический синтаксис Нового Завета. Новосибирск: Новосибирская библейская богословская семинария, 2007. 863 с.

151. *Фаминский К. Н.* Толкование на послания к Фессалоникийцам // // Толковая Библия Т. 11. Стокгольм, 1987. С. 325-374.

152. *Фигерас П.* Смерть, Суд и Царство. Смерть и посмертная участь в иудейской и христианской литературе древности. М.: Гранат, 2022. 192 с.

153. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Учение евангелиста Иоанна о Слове. [Электронный ресурс]. Чергнигов, 1869. 247 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Chernigovskij/uchenie-evangelista-ioanna-o-slove/#0_11 (дата обращения: 17.09.2024).

154. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах [свящ. Павла Флоренского]. М.: Лепта, 2002. 814 с.

155. *Фокина М. А.* Филологический анализ текста: учебное пособие. Кострома: КГУ им. Н. А. Некрасова, 2013. 140 с.

156. *Хейз Р.* Отголоски Писания в посланиях Павла / пер. с англ. Л. Колкер. Черкассы, 2011. 281 с.

157. *Хенгель М.* Первоцерковь и иудеохристианство. М.: ББИ, 2023. XXVI+716 с.

158. *Херасков М., прот.* Послания апостольские и Апокалипсис: Истолковат. Обозрение. [Электронный ресурс]. Владимир на Клязьме: Н. А. Парков, 1907. 516 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Heraskov/poslanija-apostolskie-i-apokalipsis/#source (дата обращения: 17.05.2023).

159. *Херасков М., прот.* Послания апостольские и Апокалипсис: истолковательное обозрение [Электронный ресурс]. Владимир: типография Н.А. Паркова, 1907. 568 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Heraskov/poslanija-apostolskie-i-apokalipsis/ (дата обращения: 27.05.2023).

160. *Юнгеров П. А.* Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. Киев: Пролог, 2006. 150 с.

161. *Юнгеров П. А.* Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Киев: Пролог, 2006. 148 с.

162. *Якимов И. С.* Толкование на книгу святого пророка Иеремии [Электронный ресурс]. СПб.: Типография Ф. Г. Елеонского, 1879. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Yakimov/ tolkovanija-na-knigu-svjatogo-proroka-ieremii-chast-1-2/ (дата обращения: 17.09.2024).

163. *Adams S. A.* Evaluating 1 Thessalonians: An Outline of Holistic Approaches to 1 Thessalonians in the Last 25 Years // Currents in Biblical Research 8. № 1. 2009. P. 51–70.

164. *Aernie J. W.* Faith, Judgment, and the Life of the Believer: A Reassessment of 2 Corinthians 5:6-10 // The Catholic Biblical Quarterly Vol. 79. №. 3. 2017. P. 438-454 URL: https://www.jstor.org/stable/26648402 (24.02.2026).

165. *Aernie M.* Forensic language and the day of the Lord motif in Second Thessalonians 1 and the effects on the meaning of the text. Eugene (OR): Wipf & Stock, 2011. 250 p.

166. *Asano A.* Community-Identity Construction in Galatians: Exegetical, Social-Anthropological and Socio-Historical Studies. London: T&T Clark International, 2005. 272 p.

167. *Barclay J. M. G.* Conflict in Thessalonica // CBQ. № 55. 1993. P. 512–530.

168. *Barclay J.* Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case // JSNT. № 31. 1987. P. 73–93.

169. *Barrett C. K.* A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. New York: Harper & Row; London: Black, 1968. 410 p.

170. *Barrett C. K.* Black's New Testament commentary: The Epistle to the Romans. Peabody M. A: Hendrickson Publishers, 1991. 263 p.

171. *Bauckham R.* Apocalypses // Justification and Variegated Nomism. The Complexities of Second Temple Judaism / Edited by Donald A. Carson, Peter T. O'Brien and Mark A. Seifrid. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. Vol. 1. 619 p.

172. *Bauer W. A.* Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago: University of Chicago Press, 1979. 900 p.

173. *Beale G. K.* 1-2 Thessalonians. Downers Grove (IL): Inter Varsity Press, 2003. 291 p. (The IVP New Testament Commentary Series).

174. *Best E.* A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. San Francisco (CA): Harper and Row, 1972. 376 p. (Harper's New Testament Commentary).

175. *Bitner B. J.* Paul's Political Strategy in 1 Corinthians 1-4 Constitution and Covenant. New York: Cambridge University Press, 2015. 365 p.

176. *Blakcwood A. C.* The Theology of Judgementin the Fourth Gospel Christology and Eschatology in John 5. July, 2005. 337 p.

177. *Blight R. C.* An Exegetical Summary of 1 and 2 Thessalonians. Dallas (TX): SIL International, 2008. 260 p.

178. *Boring M. E.* I and II Thessalonians: a commentary. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 2015. 392 p.

179. *Brandon S. G. F.* The Judgment of the Dead: The Idea of Life After Death in the Major Religions. New York: Scribner, 1969. 300 p.

180. *Brookins T. A.* First and Second Thessalonians. Grand Rapids (MI): Published by Baker Academic, 2021. 350 p. (ΠΑΙΔΕΙΑ. Commentaries on the New Testament).

181. *Bruce F. F.* 1 and 2 Corinthians. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1971. 262 p.

182. *Bruce F. F.* 1 and 2 Thessalonians. Waco (TX): Word, 1982. 729 p. (Word Biblical Commentary; vol. 45).

183. *Bruce F. F.* The Epistle of Paul to the Romans. An Introduction and Commentary. Revised edition. The Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1985. 520 p.

184. *Büchsel F.* Δίκη // Theological dictionary of New Testament / ed. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Grand Rapids (MI): Erdmans, 1964. Vol. 2. P. 174-224.

185. *Büchsel F.* Κρίνω // Theological dictionary of New Testament. Vol. 3 / ed. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Grand Rapids (MI): Erdmans, 1964. Vol. 3. P. 921–953.

186. *Bultman R.* Christ the End of the Law // Essays Philosophical and Theological. London, 1955.

187. *Bultmann R.* ἔλεος // Theological dictionary of New Testament. Vol. 2 / ed. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Grand Rapids (MI): Erdmans, 1964.

188. *Campbell C. R.* Verbal aspect, the indicative mood and narrative: soundings in the Greek of the New Testament. New York (NY): Lang Publishing, 2007. 285 p. (Studies in Biblical Greek)/

189. *Classen C. J.* Rhetorical criticism of the New Testament. Tübingen: Mohr Siebeck. 2000. 203 p.

190. *Collins R. F.* Studies on the First Letter to the Thessalonians. Leuven: University Press, 1984. 415 p.

191. *Collins R. F.* The Birth of the New Testament. The Origin and

Development of the First Christian Generation. New York: Crossroad, 1993. 336 p.

192. *Coulson J. R.* The Righteous Judgment of God: Aspects of Judgment in Paul's Letters. Eugene (OR): Wipf & Stock, 2016. 208 p.

193. *Cowan J. A.* The Curse of the Law, the Covenant, and Anthropology in Galatians 3:10–14: An Examination of Paul's Use of Deuteronomy 27:26 // JBL 139, №. 1. 202. P. 211–229.

194. *Cranfield C. E. B.* The Works of the Law» in the epistle to the Romans // JSNT. № 43. 1991. P. 89-101.

195. *Cranfield C. E. B.* A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans. London; New York: T&T Clark International, 2004. 444 p.

196. *Dahl N.* Studies in Paul. Minneapolis (MN): Augsburg, 1977. 198 p. (Theology for the Early Christian Mission).

197. *Donfried K.* The Theology of 1 Thessalonians // The Theology of the Shorter Pauline Letters. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 224 p.

198. *Dunn J. D. G.* Paul's Theology // The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research. Grand Rapids (MI): Baker Academic 2004. 544 p.

199. *Dunn J. D. G.* Romans 1-8. Dallas: Word, Incorporated, 2002. 513 p. (Word Biblical Commentary. Vol. 38A).

200. *Dunn J. D. G.* The new perspective on Paul. Tubingen: Mohr Siebeck, 2005. 539 p.

201. *Elias J. W.* 1 and 2 Thessalonians. Scottsdale (AZ): Herald Press, 1995. 400 p. (Believers Church Bible Commentary).

202. *Elliot R. N.* The rhetoric of Romans: Argumentative constraint and strategy and Paul's "dialogue with Judaism". Princeton (NJ): Princeton Theological Seminary, 1990. 334 p.

203. *Esler P. F.* Galatians. London: Taylor & Francis e-Library, 2003. 290 p.

204. *Faricy D.* The Day of the Lord in 1 Thessalonians: a New Testament exegetical study of 1 Thessalonians with reference to Paul and his use of the Day of the Lord motif. Newtown: Moore Theological College, 2017. 221 p. URL: https://www.jstor.org/stable/ community.32025373 (Accessed: 10.10.2025).

205. *Fee G. D.* Pneuma and Eschatology in 2 Thessalonians 2.1-12: A Proposal About Testing the Prophets' and the Purpose of 2 Thessalonians // To Tell the Mystery: Essays on New Testament Eschatology / Ed. by T. E. Schmidt; M. Silva. Sheffield: JSOT Press, 1994. (JSNTSup 100). P. 196–215.

206. *Fee G. D.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2009. 580 p. (The New International Commentary on the New Testament).

207. *Fee G.* The First Epistle to the Corinthians. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1988. 880 p.

208. *Filson F.* St. Paul's Conception of Recompense. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche, 1931. 115 p.

209. First Corinthians / Pheme Perkins. Grand Rapids (MI), 2012. 256 p.

210. *Fitzmyer J. A.* First Corinthians. New Haven: Yale University, 2008. 660 p. (A New Translation with Introduction and Commentary)/

211. *Fitzmyer J. A.* Romans. New Haven; London: Yale University Press, 2008. 793 p. (A new translation with introduction and commentary).

212. *Frame J. E.* A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians. Edinburgh, 1912. 326 p. (The International Critical Commentary).

213. *Freed E. D.* The Apostle Paul and his Letters. London, 2005. 182 p.

214. *Friesen S. J.* Studies in Religion and Archaeology. Harvard: Harvard University Press, 2010. 224 p.

215. *Furnish V. P.* 1 Thessalonians, 2 Thessalonians. Edmonds, 2007. 195 p. (Abingdon New Testament commentaries).

216. *Gahan W. H.* T. The Eschatology of St. Paul. II [Electronic resource] // The Irish Church Quarterly. Vol. 5. № 19. 1912. P. 238–249. URL: http://www.jstor.org/stable/30067729 (Accessed: 10.09.2018).

217. *Gathercole S. J.* A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2:14-15. // Journal for the Study of the New Testament. 2002. № 85. P. 27–49.

218. *Gaventa B. R.* First and Second Thessalonians. Louisville: John Knox Press, 1998. 154 p. (A Bible Commentary for Teaching and Preaching).

219. *Green G. L.* The Letters to the Thessalonians. Grand Rapids (MI): Cambridge, U.K., 2002. 338 p.

220. *Griggs L. R.* God The Life-Giver: 4 Maccabees, 4 Ezra, And Paul's Letter To The Galatians In Conversation On The Gift Of Life. Durham: Durham University Department Of Theology And Religion, 2017. 331 p.

221. *Gupta N. K.* The Thessalonian Believers, Formerly "Pagans" or "God-Fearers"?: Challenging a Stubborn Consensus // Neotestamentica. Vol. 52. № 1. 2018. P. 91–113.

222. *Hefin J. J.* Πίστις, Δικαιόω and the Apocalyptic Paul: Assessing Key Aspects of the Apocalyptic Reading of Galatians. Newtown: Moore Theological College, 2015. 234 p.

223. *Heil J. P.* Those Now "Asleep" (not dead) Must be "Awakened" for the Day of the Lord in 1 Thess 5.9–10 // New Testament Studies 46. № 3. 2000. P. 464–471.

224. *Hendriksen W.* Exposition of I and II Thessalonians. Grand Rapids

(MI): Baker, 1955. 214 p. (New Testament Commentary).

225. *Hendriksen W.* Exposition of Paul's Epistle to the Romans. Accompanying biblical text is author's translation. Grand Rapids (MI): Baker Book House, 2001. 533 p. (New Testament Commentary).

226. *Herion G. A.* Wrath of God // The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1992. Vol. 6. P. 994-995.

227. *Herion G. A.* Wrath of God. Old Testament. // The Anchor Bible Dictionary. Vol. 6. New York: Doubleday, 1992. P. 989–995.

228. *Hiers R. H.* Day of Judgment. // The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1992. Vol. 2. P. 79-81.

229. *Hiers R. H.* Day of Lord. // The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1992. Vol. 2. P. 82-83.

230. *Hietanen M.* Paul's Argumentation in Galatians. London: Published by T&T Clark International, 2007. 225 p.

231. *Hock R. F.* The Social Context of Paul's Ministry, Tentmaking and Apostleship. Philadelphia (PA): Fortress, 1980. 112 p.

232. *Hodge C.* An exposition of the First Epistle to the Corinthians. California: Ephesians Four Group, 2000. 403 p.

233. *Hodge C.* Romans. Wheaton: Crossway Books, 1993. 554 p.

234. *Holland G. S.* The Tradition that You Received from Us: 2 Thessalonians in the Pauline. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988. 248 p. (Tradition. HUT 24).

235. *Holmes M. W.* 1 and 2 Thessalonians. Grand Rapids (MI): Zondervan, 2011. 407 p.

236. *Horsley R. A.* 1 Corinthians. Nashville: Abingdon Press, 1998. 240 p.

237. *Hughes F. W.* Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians. Sheffield: JSOT Press, 1989. 156 p. (JSNTSup 30).

238. *Hughes R. K.* 2 Corinthians. Wheaton: Crossway Books A publishing ministry of Good News Publishers, 2006. 272 p.

239. *Jewett R. A.* Romans: A commentary. Minneapolis: Fortress Press, 2006. 1138 p. (Hermeneia a critical and historical commentary on the Bible).

240. *Jewett R.* The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety. Philadelphia: Fortress, 1986. 256 p.

241. *Johnson L.* T. Reading Romans: A literary and theological commentary. Macon (GA): Smyth & Helwys Publishing, 2001. 239 p. (Reading the New Testament series).

242. *Käsemann E.* The Righteousness of God' In Paul. Philadelphia: Fortress Press, 1969. 364 p. (New Testament Questions of Today).

243. *Käsemann E.* Commentary on Romans / Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. 428 p.

244. *Kaye B. N.* Eschatology and Ethics in 1 and 2 Thessalonians [Electronic resource] // Novum Testamentum, Vol. 17. Fasc. 1. 1975. P. 47-57. URL: http://www.jstor.org/stable/1560196 (Accessed: 10.09.2025).

245. *Keener C. S.* 1-2 Corinthians. New York: Cambridge University press, 2005. 313 p.

246. *Keener C. S.* A Commentary on the Gospel of Matthew. Grand Rapids (MI): Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999. 1040 p.

247. *Kennedy G. A.* New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism. London: Chapel Hill, 1984. 171 p.

248. *Kern P. H.* Rhetoric and Galatians. Assessing an Approach to Paul's Epistle. New York: Cambridge University Press, 2004. 323 p.

249. *Kim J. D.* God, Israel, and the gentiles: Rhetoric and situation in Romans 9-11. Richmond, 1999. 178 p.

250. *Kuck D. W.* Judgment and Community Conflict: Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Corinthians 3:5–4:5. Leiden: Brill, 1992. 318 p.

251. *Lamp J. S.* Paul, the Law, Jews, and Gentiles: a contextual and exegetical reading of Romans 2:12-16. // JETS. 1999. № 42 (1). P. 37–51.

252. *Lenski R. C.* H. The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon. Minneapolis (MN): Augsburg, 1946. 986 p.

253. *Lenski R. C. H.* The interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans. Columbus, Ohio: Lutheran Book Concern, 1936. 933 p.

254. *Lightfoot J. B.* Saint Paul's Epistle to the Galatians: A Revised Text with Introduction, Notes, and Dissertations. New York: Macmillan and C°, 1896. 384 p.

255. *Livneh A.* Judgment and Revenge: The Exodus Account in «Jubilees» 48 // Revue de Qumran, Vol. 25. 2011. №. 2 (98). P. 161-175.

256. *Long F. J.* Ancient Rhetoric and Paul's Apology The Compositional Unity of 2 Corinthians. New York: Cambridge University Press, 2004. 312 p.

257. *Longman T.* The expositor's Bible Commentary. Romans Galatians. Michigan: Zondervan, 2008. 1026 p.

258. *Luckensmeyer D.* The Eschatology of First Thessalonians. Guttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. 478 p. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus).

259. *Lyons G.* Pauline Autobiography: Toward a New Understanding. Atlanta: Scholars Press, 1985. 273 p.

260. *MacArthur J.* 1 & 2 Thessalonians. Chicago, 2002. 568 p.

261. *Macfadden K. W.* Judgment according to works in the epistle to the Romans. Louisville (KY): The Southern Baptist Theological Seminary, 2011. 245 p.

262. *Malherbe A. J.* Exhortation in First Thessalonians [Electronic resource] // Novum Testamentum. Vol. 25. Fasc. 3. 1983. P. 238-256. URL: http://www.jstor.org/ stable/1560817 (Accessed: 20.10.2024).

263. *Malherbe A. J.* Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care. Philadelphia: Fortress Press, 1987. 120 p.

264. *Malherbe A. J.* The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary. Anchor Bible. New York: Doubleday, 2000. 508 p.

265. *Malina B. J.* The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology. Revised edition. Louisville (KY): Westminster/John Knox, 1993. 200 p.

266. *Marshall I. H.* 1 & 2 Thessalonians. Vancouver: Regent College Publishing, 2002. 256 p.

267. *Martin D. M.* 1, 2 Thessalonians. Nashville: Broadman & Holman Publishers 1995. 215 p. (The New American commentary; v. 33).

268. *Martin J. P.* The Last Judgment in Protestant Theology from Orthodoxy to Ritschl. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1963. 214 p.

269. *Matera F. J.* Galatians. Minnesota: Daniel J. Harrington, 1992. 260 p. (Sacra Pagina Series. Vol. 9).

270. *Mattern L.* Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus. Zürich: Zwingli Verlag, 1966. 235 s.

271. *McGrath A.* Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification, 3rd ed. New York: Cambridge University Press, 2005. 464 p.

272. *Menken M. J. J.* 2 Thessalonians. New York, 2002. 180 p.

273. *Metzger B. M.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. UBS. London – New York, 1971. 830 p.

274. *Milinovich T. M.* Paul's Ministry and God's New Creation: An Audience-Oriented Study of 2 Corinthians 5:16–6:2. Washington: The Catholic University of America, 2010. 245 p.

275. *Moo D. J.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids (MI): Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1996. 940 p. (The New International Commentary on the New Testament).

276. *Morris L.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids (MI): W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988. 562 p.

277. *Murray J.* The Epistle to the Romans: the english text with introduction, exposition and notes: in two volumes. Michigan: Wm. B. Eerdmans publishing Co., 1982. 850 p.

278. *Neil W.* The Epistle of Paul to the Thessalonians. Naperville (IL): Allenson, 1957. 204 p.

279. *Hendriksen W.* Thessalonians, Timothy and Titus. Grand Rapids (MI): Baker, 1955. 204 p.

280. *Hendriksen W.* Exposition of Paul's Epistle to the Romans. Grand Rapids (MI): Baker Book House, 2001. 533 p.

281. *Newman B. M.* A handbook on Paul's letter to the Romans. Originally published: A translator's handbook on Paul's letter to the Romans. 1973. UBS handbook series; Helps for translators. New York: United Bible Societies, 1994. 317 p.

282. *Nicholl C. R.* From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians. New York: Cambridge University Press, 2004. 337 p. (Society for New Testament Studies Monograph Series)

283. *Nickelsburg G. W. E.* 1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Minneapolis: Fortress, 2001. 617 p. (Hermeneia).

284. *O'Connor J. M.* The theology of the Second Letter to the Corinthians. New York: Cambridge University Press, 1991. 166 p.

285. *O'Kelley A. T.* A Historical-Theological Critique of the New Perspective on Paul. Louisville (KY): The Southern Baptist Theological Seminary, 2010. 188 p.

286. *Reitzenstein R.* Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance. Pittsburgh: Pickwick, 1978. P. 426.

287. Rhetorical criticism perspectives in action / Ed. Jim A. Kuypers. New York: Lexington Books, 2009.

288. *Roetzel C. J.* Judgement in the Community: A Study of the Relationship between Eschatology and Ecclesiology in Paul. Leiden: Brill, 1972. 280 p.

289. *Russell W. B.* Rhetorical analysis of the Book of Galatians. Dallas: Dallas Theological Seminary, 1993 // Bibliotheca Sacra. 150.1993. P. 341–358.

290. *Sanday W.* A critical and exegetical commentary on the Epistle of the Romans / W. Sanday, W. & A. C. Headlam. New York: C. Scribner's sons, 1897. 450 p.

291. *Sanders E .P.* Paul and the Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. London, 1977. 627 p.

292. *Schmithals W.* Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians. Nashville: Abingdon Press, 1971. 412 p.

293. *Schmithals W.* The Historical Situation of the Thessalonian Epistles, in Paul and the Gnostics. Nashville: Abingdon Press, 1972. 279 p.

294. *Schreiner T. R.* Romans. Grand Rapids (MI): Baker Books, 1998. 919 p. (Baker exegetical commentary on the New Testament. Vol. 6).

295. *Schreiner T. R.* «Work of Law» in Paul // Novum Testamentum. Vol. 33. Fasc. 3. 1991. P. 217-244. Published by: BRILL Stable URL: http://www.jstor.org/ stable/151358. (Accessed: 13.03.2013).

296. *Schrenk G.* Δίκη // Theological dictionary of New Testament / ed. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Grand Rapids (MI): Erdmans, 1964. Vol. 2. P. 174-224.

297. *Scott J. J.* Paul and late-jewish eschatology. A Case Study, I Thessalonians 4:13-18 and II Thessalonians 2:1-12 // Journal of the Evangelical Theological Society. Vol. 15. № 3. 1972. P. 133–143.

298. *Scott J. M.* Paul's Use of Deuteronomic Tradition // JBL. № 112. 1993. P. 645–665.

299. *Shapira H.* For the Judgment is God's: human judgment and Divine justice in the Hebrew Bible and in Jewish Tradition // Journal of Law and Religion. Vol. 27. № 2. 2011–2012. P. 273–328. URL: https://www.jstor.org/stable/23645134 (Accessed: 04.02.2024).

300. *Shillington V. G.* 2 Corinthians Believers Church Bible Commentary. Harvey: Herald Press, 1998. 307 p.

301. *Silva D. A.* The Letter to the Galatians. Michigan: Grand Rapids, 2018. 966 p.

302. *Stanley C. D.* «Who's afraid of a thief in the night?» // New Testament Studies 48. №. 4. 2002. P. 468–486.

303. *Stephen H.* Travis, Christ and the Judgment of God: Divine Retribution in the New Testament. Basingstoke: Marshall Pickering, 1986. 214 p.

304. *Stephens D. J.* Eschatological Themes in II Thessalonians 2:1-12 [Electronic resource]. St. Andrus: University of St. Andrews, 1976. 392 p. URI: https://hdl.handle.net/10023/13841 (Accessed: 19.08.2025).

305. *Still T. D.* Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours. London: Sheffield Academic Press, 1999. 345 p.

306. *Stowers S. K.* The Diatribe and Paul's Letter to the Romans. Chico (CA): Scholars Press, 1981. 856 p. (SBLDS 57).

307. *Synofzik E.* Die Gerichts und Vergeltungsaussagen bei Paulus: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Göttinger Theologische Arbeiten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. 167 s.

308. *Taylor M.* Waiting for Jesus: the meaning and significance of eschatological waiting with special reference to ἀναμένω in 1 Thessalonians 1:10 and implications for eschatology, mission and ethics. Newtown: Moore Theological College, 2016. 238 p.

309. The Flowering of Old Testament Theology: a reader in twentieth-century Old Testament theology, 1930-1990 / edited by B.C. Ollenburger, Elmer A. Martens, G.F. Hasel. Indiana: Eisenbrauns, 1992. 547 p.

310. The Pulpit Commentary: Romans / ed. H. D. M. Spence-Jones. Bellingham (WA): Logos Research Systems, Inc, 2004. 480 p.

311. *Theissen G.* The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth. Philadelphia: Fortress, 1982. 210 p.

312. *Thiessen M.* Paul and the Gentile problem. New York: Oxford University Press, 2016. 317 p.

313. *Thiselton A. C.* 1 & 2 Thessalonians: through the centuries. Malden, 2011. 322 p. (Blackwell Bible commentaries).

314. *Tooth S. E.* Suddenness and Signs: The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians. Edinburgh: The University of Edinburgh, 2019. 339 p.

315. *Travis S. H.* Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought. Peabody (MA): Hendrickson, 2008. 214 p.

316. *Travis S. H.* Wrath of God // The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1992. Vol. 6. P. 996–998.

317. *Vos G.* The Pauline Eschatology. Princeton: Princeton University Press, 1930. 384 p.

318. *Wanamaker C. A.* Commentary on 1 & 2 Thessalonians. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1990. 344 p. (NIGNT).

319. *Watson D. F.* Rhetorical criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method. New York: EJ.BRILL, 1994. 206 p.

320. *Watson F.* Paul, Judaism and the Gentiles. A sociological approach. New York: Cambridge University Press, 1986. 246 p.

321. *Watson N. M.* Justified by Faith; Judged by Works An Antinomy? // NTS. Vol. 29. 1983. P. 84-97.

322. *Weima J. A. D.* «Peace» and «Security» (1 Thess 5.3): Prophetic Warning or Political Propaganda? // New Testament Studies. Vol. 58. №. 3. 2012. P. 331-359.

323. *Weima J. A. D.* 1-2 Thessalonians. Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2014. 684 p. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

324. *Weima J. A. D.* An Apology for the Apologetic Function of 1 Thessalonians 2. 1-12 // JSNT. № 68. 1997. P. 73–99.

325. *Welborn L. L.* On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1-4 and Ancient Politics [Electronic resource] // Journal of Biblical Literature. Vol. 106. №

1. 1987. P. 85–111. URL: http://www.jstor.org/stable/3260556 (Accessed: 22.06.2024).

326. *Westerman C.* Elements of Old Testament Theology. Atlanta: John Knox Press, 1982. 261 p.

327. *Wetter G. P.* Der Vergeltungsgedanke bei Paulus // Eine Studie zur Religion des Apostles. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1912. S. 75-85.

328. *White J. R.* «Peace» and «Security» (1 Thess 5.3): Roman Ideology and Greek Aspiration // New Testament Studies 60. №. 4. 2014. P. 499-510.

329. *Williams D. J.* 1 and 2 Thessalonians. Grand Rapids (MI): Published by Baker Books, 2011. 182 p.

330. *Witherington B.* 1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids (MI): Cambridge, 2006. 465 p.

331. *Witherington B.* Paul's letter to the Romans: A socio-rhetorical commentary. Grand Rapids (MI): Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2004. 421 p.

332. *Wright N. T.* Romans: Part One, Chapters 1–8. Paul for Everyone. Louisville (KY): Westminster John Knox, 2004. 614 p.

333. *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. New York: Cambridge University Press, 1999. 318 p.